



***GOD & the World***

**John B. COBB, Jr.**



*Copyright (c) 2006 Freddy Moreau; all rights reserved*  
*Toute reproduction partielle ou totale sans autorisation préalable de*  
*l'auteur / traducteur est interdite*





For Freddy,  
Companionship is the quest for  
truth and honest faith.  
John B. Cobb Jr.



*Exemplaire hors commerce. Tirage confidentiel.*

Depuis plusieurs années, des chrétiens intéressés se plaignent de la difficulté pour des néophytes de saisir la théologie du process. Quoi qu'il en soit c'était de plus en plus vrai car beaucoup de la littérature de la process theology était écrite par des académiciens et adaptée pour la repérer et la défendre dans le contexte des discussions théologiques et philosophiques. Ce n'est cependant plus le cas. Il existe maintenant une copieuse littérature écrite à l'intention des pasteurs et pasteurs laïques réfléchis qui ne maîtrisent pas ou pas beaucoup le langage technique.

C'est surtout grâce au travail de "Process & Faith" qu'on y est arrivé. "Process and Faith" publie un magazine, "Creative Transformation" ainsi que des fascicules.

Ils ont pour but de rendre compte de façon précise et accessible de la théologie du Process et de ses implications pour l'Eglise sans toutefois aucune condescendance envers le lecteur. Ces publications aident à développer la compréhension de la théologie du Process dans les cercles paroissiaux. Je suis de ceux qui croient que, en principe, elle ouvre la porte à un renouvellement :

- 1) de la conviction chrétienne authentique et
- 2) de l'engagement de la part des chrétiens éveillés et sensés qui, pour la plupart sont devenus perplexes et sceptiques endurcis dans leur foi.



*Nous avons un compagnon et collaborateur en dehors du monde anglo-saxon: Freddy Moreau. Il travaille infatigablement dans le but de rendre praticable aux chrétiens d'expression française une compréhension similaire de la foi.*

*Ce livre représente un pas important dans cette voie.*

*Il rassemble dans un même volume attirant, la traduction française de deux fascicules publiés récemment ainsi que de quelques articles parus récemment dans le magazine. Ceci est une ouverture considérable de la compilation de la théologie du process en Français.*

*A Claremont nous reconnaissons lui être redevables pour son travail discipliné et fidèle.*

*Nous croyons que les lecteurs français apprécieront aussi ce qu'il a accompli.*

*John B. Cobb, Jr.*

## *Le Traducteur fait des complexes...*

*John est un théologien avant tout : sa pensée rationnelle n'a pas besoin d'être édulcorée, elle ne le supporterait pas !. Les figures de style, l'humour, les concrétisations, les suppositions, les comparaisons, les imprécisions volontaires etc...ne sont absents que lorsqu'il n'y a pas moyen de faire autrement.*

*Même la présentation typographique nous laisse perplexes : les paragraphes ne sont pas nombreux, les mises en exergue sont absentes, les illustrations sont inconnues, les caractères gras, majuscules, italiques ... sont rares, quand il y en a ! Les 'notes de dessous de page' sont absentes à 99 %.*

*Le vocabulaire n'est pas toujours varié, la précision prévaudra sur l'évocation.*

*Il faut avoir sous la main du papier et des crayons de couleur de préférence. Un dictionnaire philosophique n'est pas superflu, un thésaurus est nécessaire pour choisir le terme qui convient parfaitement.*

*Votre esprit de synthèse sera mis à contribution mais vous aidera énormément non seulement pour la bonne digestion mais surtout pour vous faire une opinion personnelle qui augmentera votre productivité.*

*Solitaire, protégé, sur le qui vive,  
Passionné, découragé, à l'affût,  
En émoi contre un ordinateur parfois hostile, jamais conscient de sa stupidité, S'acharnant sur vos nerfs dépassés  
Vous vidant allégrement de votre substance,  
Allez vous coucher avant qu'il ne soit trop tard!  
Non sans avoir imploré votre pitié et en espérant votre bonne compréhension...  
Allons, courage ?*

\*\*\*\*\*

## ***Editorial***

*J'ai publié, au début de ce livre important, la correspondance entre John Cobb et moi, pour expliquer les deux éditions différentes de " Dieu et le Monde "*

*Il faut, pour deux raisons, expliquer ce qui pourrait vous sembler une anomalie :*

*Deux traducteurs différents pour la même œuvre ! Pourquoi ?*

*La réponse de John Cobb dans sa Préface, est claire.*

*Cependant il est utile d'expliquer pourquoi la théologie ne doit pas être réservée aux seuls académiciens : c'est pourquoi John Cobb a publié deux livres dont les titres sont tout un programme : " Lay Theology " + " Becoming a Thinking Christian " ce qui veut dire : " Théologie laïque " et " Devenir un chrétien pragmatique ".*

*En effet, soumis à l'influence massive d'un christianisme dogmatique et puisque nous avons été créés libres, pourquoi ne pourrions nous nous faire une opinion personnelle ?*

*La crainte ? La tradition ? L'indifférence ? La crédulité ? Et en prime pour les clercs rétribués, une honnêteté forcée !*

*" Dieu et le Monde " n'existait qu'en anglais. Les théologiens français ne se sont aperçus de sa 'valeur' qu'après que John m'en eût fait cadeau, il y a quatre ans, pour me remercier de m'atteler à sa traduction (et aussi pour ne pas le laisser sous le boisseau !).*

*Compte tenu de ces explications, vous comprendrez aisément qu'il était des plus " opportuns " de faire une démonstration de la différence spécifique entre une traduction académique et une traduction laïque ?*

*C'est fait ...It's on its way !*

## LES CONTEXTE ET MESSAGE DE «GOD AND THE WORLD»

par  
Freddy Moreau

*La théologie du process* critique fortement une grande part de la théologie traditionnelle. Elle y fait écho en répétant un passage important de *Process & Reality* de Whitehead : ce passage constitue la section 1 du Chapitre II de la Partie V.

Le passage est intitulé " *Dieu et le Monde* "

Whitehead y décrit trois thèmes de pensée qui ont dominé la description de Dieu dans le monde occidental :

" Dieu et l'image d'un potentat impérial ",  
" Dieu et l'image d'une personnification d'énergie morale ",  
" Dieu et l'image d'un principe philosophique suprême. "

Cependant, ajoutait-il :  
aux origines Galiléennes de la chrétienté, il y a un thème qui ne cadre avec aucun de ceux-ci :

" *Il s'appesantit sur les éléments de tendresse dans le monde qui, lentement et calmement, opèrent par l'amour.* "

Ce thème a, bien sûr, joué un rôle dans toute l'histoire chrétienne. Mais Whitehead a aussi dit que " *quand le monde acceptait le Christianisme, César conquerrait* ".

*La théologie du process* est, alors, un essai pour

- *vaincre la victoire de César* et  
- *retrouver la vision des origines galiléennes du Christianisme*,  
en l'interprétant à l'échelle cosmique.

Whitehead était convaincu que les intuitions de la paysannerie Galiléenne étaient plus profondes que les autres idées sur Dieu.

Les théologiens du process croient qu'une théologie basée sur elles ne sont pas seulement plus fidèles à Jésus mais aussi plus cohérentes avec l'expérience humaine et avec ce que nous savons scientifiquement de l'univers.

Durant les années 1950, d'autres théologiens du process, avec Cobb, étaient en plein combat contre cette tâche dans le climat peu agréable constitué par la dominance Barthienne des cercles de pensée Protestante et de pensée thomiste chez les catholiques.

Durant les années 1960 éclata une attaque dure sur la théologie traditionnelle réclamant " la mort de Dieu ". Beaucoup y virent une attaque provenant de la tendance des formes dominantes de la théologie afin de décrire le Dieu que le plus grand nombre de gens focalisaient sur 'Dieu et son action'. Ils attachaient moins d'importance au monde et à la responsabilité humaine. Cette offensive remonte au moins jusque Feuerbach. Elle était centrale chez Nietzsche d'où elle nous provient sous le titre de " La Mort de Dieu ".

*La réponse des théologiens du process* était,

\* d'une part de se réjouir du rejet des enseignements dominants sur Dieu  
*mais,*

\* d'autre part d'être attristés par le besoin ressenti **de se défaire de Dieu pour affirmer l'importance de la responsabilité du monde et de l'humain qui s'y trouve.**

Cette réponse à la théologie traditionnelle était basée sur l'acceptation du dualisme entre Dieu et le monde qui sous-entend une grande part de la théologie et choisit ensuite le monde au lieu de Dieu.

À ceux qui sont influencés par Whitehead, il semblait que le besoin n'était pas

- de nier Dieu dans un contexte de dualisme *mais*
- de vaincre le dualisme qui créait le problème.

L' intervention de Cobb dans cette discussion est relatée dans le livre '**Dieu et le Monde**', soulignant le **ET** en opposition au **OU** qui jouait un si grand rôle dans la théologie de la " MORT DE DIEU ".

Il croit sincèrement que le fait de rejeter aussi " Dieu " est susceptible de dominer l'Occident à la longue,

- non comme une affirmation de la valeur du monde *mais*
- comme une sorte de nihilisme qui retourne à la vision que le pouvoir justifie.

**Il est nécessaire de comprendre que Dieu supporte et accentue la valeur du monde et de la responsabilité humaine qu' il y inclut :**  
**Cobb trouve l'explication nécessaire à cela chez Whitehead.**

Les théologiens de " la mort de Dieu " ont intentionnellement écrit pour une audience plus large que celle de leurs collègues académiciens. L'idée de la mort de Dieu a été mise en vedette sur la couverture de 'Time Magazine'. Pendant une courte période, la théologie, même très sérieuse, faisait partie des discussions publiques. C'était louable.

Quoique le livre de Cobb ne soit pas devenu une partie importante des discussions publiques, il fut aussi écrit pour une audience plus large que celle des confrères théologiens. Pour eux, il avait écrit " **A Christian Natural Theology** " :

Les trois premiers chapitres de " Dieu et le Monde " rassemblaient des conférences pour les étudiants du collège, et j'espère qu'elles étaient compréhensibles pour eux.

**L'athéisme de " la Mort de Dieu " n'est, en aucune manière, l'unique type d'athéisme dans le monde moderne .**

D'autres sont devenus athées, présumant que le seul Dieu religieux est celui qui est décrit par la théologie traditionnelle.

Aujourd'hui il est normal pour ceux qui sont socialisés dans leurs pensées par l'université moderne d'être athées sans y songer.

Cependant, il y a aussi des raisons pour le rejet de la croyance en Dieu parmi ceux qui sont suffisamment socialisés pour croire :

1)...la présence incontestable du mal épouvantable dans le monde en a poussé beaucoup à nier Dieu.

Les efforts pour justifier les manières d'un Dieu omnipotent à ceux qui souffrent par le mal, ne sont pas convaincants . Ceux qui acceptent ces arguments, plutôt que de rejeter Dieu en bloc, sont souvent conduits à craindre et à haïr Dieu, mais difficilement à l'aimer.

2)...Whitehead nous a montré qu'honorer Dieu en lui attribuant tout pouvoir

- est profondément étranger à la vision Galiléenne,
- est étranger à l'expérience humaine et
- n'est pas cohérent avec ce que nous connaissons scientifiquement.

Si nous basons notre théologie sur la vision Galiléenne, nous pouvons penser à l'action de Dieu en relation avec le mal dans le monde, d'une façon réaliste qui ne diminuera pas la force d'appel d'amour et de servir Dieu. Cobb l'a inclus dans le livre sa première publication sur la théodicée.

3)...une troisième raison concernant l'athéisme dans le monde moderne a été que l'enseignement traditionnel est devenu de moins en moins crédible :

**plus** on est influencé par les traditions intellectuelles et scientifiques des deux siècles précédents,

**moins** la crédibilité de ces enseignements apparaît.

Même ceux qui ont trouvé que la croyance en Dieu est un point très positif dans leurs vies sont souvent obligés d'abandonner.

La réponse de la pensée du process à ce problème est double :

- **d'une part**, elle accorde un mérite à certaines raisons traditionnelles d'affirmer Dieu,
- **d'autre part**, elle ne voit pas comment ces raisons peuvent supporter l'idée traditionnelle de Dieu.

Pour autant que ce Dieu traditionnel soit la cible, les arguments tombent. De plus, la validité de ces raisons est obscurcie par les hypothèses douteuses du monde moderne en général et spécialement de son engagement à la vision mécanique de la nature.

En conséquence, *la réponse du process est de rejeter la métaphysique du dix septième siècle accentuant tellement la pensée moderne mais aussi d'en offrir une différente, plus proche de la physique apparentée au vingtième siècle.*

Eclairée par cette métaphysique différente, elle reformule les raisons de croire en Dieu d'autant plus que cette idée de Dieu peut être supportée par ce raisonnement.

Whitehead, lui-même, a abandonné son premier athéisme alors qu'il explorait les implications de sa nouvelle métaphysique et cosmologie. Ses raisons de le faire étaient saines, selon Cobb.

Il est cependant difficile d'expliquer de telles choses sans être impliqué dans une discussion beaucoup plus technique qu'appropriée à «Dieu et le Monde».

Cobb espère, malgré cela, que la façon dont Dieu est présenté dans «Dieu et le Monde» soutient la crédibilité d'une certaine sorte de théisme dans le contexte d'une appropriation véritable d'une forme la meilleure et la plus adéquate de la cosmologie courante.

\*\*\*\*\*



# ***GOD & the World***

**John B. COBB, Jr.**

**Transposed from English into French  
by Freddy Moreau, lay pastor,  
Member of the  
United Methodist School of Theology  
in Claremont-CA USA  
*Contributing Editor of Process & Faith***

*Note du traducteur et détenteur du copyright :*

*C'est volontairement que ces deux livres sont présentés ensemble, en parfait accord avec John Cobb.*

*Officiant comme pasteur laïque non reconnu officiellement,  
soutenu par  
l'Ecole de Théologie et par  
"Process & Faith" et "Center for Process Studies" de Claremont-CA.,  
je suis devenu un ardent défenseur de la théologie laïque dont John Cobb, docteur  
en Théologie et promoteur incontesté de la "lay theology" en fait un MUST absolu:*

*" LA THEOLOGIE N'EST PAS RESERVEE AUX SEULS THEOLOGIENS, MAIS BIEN  
A CHAQUE CHRETIEN CONCERNE. " John B. COBB, Jr.*

*Aussi, étant donné le manque d'académiciens professionnels concernés, John Cobb  
a pris la tête d'un mouvement de chrétiens assoiffés de VERITES remplaçant les  
dogmes et les miracles inadaptés aux temps modernes car anti-logiques et scientifi-  
ques et contraires à l'enseignement des Ecritures ainsi qu'à la Liberté de Pensée.*



## INDEX

### GOD and The WORLD

**Préface** ..... p.23

#### **Première Partie**

Le DIEU de JESUS et le DIEU qui est mort

Chapitre 1 : Où en sommes nous ? ..... p.29

Chapitre 2 : Celui qui appelle ..... p.55

Chapitre 3 : Le Monde et DIEU ..... p.85

#### **Deuxième partie**

Le MAL, la RELIGION et la CREATION

Chapitre 4 : Le MAL et le pouvoir de DIEU ..... p.107

Chapitre 5 : Le Christianisme comme Religion ..... p.127

Chapitre 6 : La Théologie chrétienne est-elle  
encore concevable? ..... p.143

**Postscriptum** ..... p.164



## Repères pour faciliter les recherches :

<b>Préface</b>	23
<b>Où en sommes nous</b>	
Tâches de la Théologie	29 à 41
Conceptions de Dieu	42 à 45
Chemins pour penser Dieu	45 à 49
Objections au précédent	49 à 52
Conclusion	41
Bonhöffer	42 + 49
Altizer	43 + 26
Barth	45
Bultmann	46
Pannenberg	47
Bonhöffer + Altizer + Whitehead	52
Epilogue	53
<b>Celui qui appelle</b>	
Le pouvoir des idéaux	66
Dewey + Wiemann	66
Vision évolutionnaire du monde	67
" Cri " de Kazantsakis	69
Croissance+actualisation	71 + 72
" Cri " Appel en avant	72 à 75
Issue existentielle Et alors ?	76
Dieu = Centre de Celui qui nous Appelle au-delà	81
<b>Le Monde et Dieu</b>	
Appel à notre responsabilité	85
A Christ. Natural Theology	86
Ontologie	86
Physique	87
Événements d'énergie	88
Expérience non sensorielle	92
Réalités du passé et du futur	95 + 96
Impartialité de Dieu	97
Sa position omnispatiale	97
Relation spatiale Dieu/Monde	99 à 102

Confiance profonde	103
Témoignage à un rap. à Dieu	103
Citation de Whitehead	105 + 106

### **Le Mal et le Pouvoir de Dieu**

Mal Mondial/Bonté divine	107
Péché Humain/Dieu	108
Alternative de Puissance	109
Le Pouvoir de Persuasion	110
Exercer la puissance sur le Puissant	111
Big-Bang(implicite-explicité)	112
Exemples du Mal impliqué	116
La Croix, symbole de compréhension De Dieu	118 + 119
Croyance en Dieu stimule préoccupation pour un meilleur lot	122 + 123
Punition éternelle !?	124 + 125

### **Le Christianisme comme Religion**

Nier Christian.comme religion?	127-128
Définitions de la Religion	128 à 130
Croyance Monde non-sensoriel	131-132
Sécularisation Christianisme	132
Facteur d'absolu	133
Libéralisme	133
Process de relativisation	135
Cérémonie du culte	137
Etats psychiques et spirituels	139
CONCLUSION	141

### **La théologie chrétienne encore concevable ?**

#### **La vision du monde vu comme création**

Points de vue de Bultmann-Barth-Tillich-Schleiermacher-Augustin-DeWolf-Wiemann- Hume-Berkeley-Newton-Einstein-Kant	143 à 163
--	-----------





## PREFACE



La connexion des deux mots « Dieu » et « Monde » n'est pas innocente : en effet, il s'agit ici d'une interaction réciproque : comment Dieu est-il dans le monde et comment le monde est-il en et de Dieu. De plus, pour ceux qui nous croiraient forcés de faire un choix entre l'une ou l'autre thèse, j'affirme que les deux se complètent nécessairement.

Choisir l'une plutôt que l'autre c'est les rejeter toutes deux ! En effet, de nos jours, l'appel chrétien est une affirmation très répandue et sincère dans le monde mais cette attitude est parfois présentée comme si la vie orientée vers le monde était incompatible avec une dévotion envers Dieu.

Nous trouvons aussi, d'autre part, un rejet du monde comme structure socio-politique en faveur d'une quête du divin dans une expérience religieuse ou quasi religieuse. Ma thèse est que lorsque l'affirmation du monde est coupée de la foi en Dieu, elle se dévalorise elle-même : une dévotion au divin qui se détourne du monde est un rejet du Dieu connu en Jésus-Christ.

Le lecteur trouvera le développement de cette thèse dans le chapitre final qui fut terminée sept années avant les autres. Pourquoi a-t-il été retenu malgré ce handicap ? C'est parce qu'il est à la base de la conviction que la vision du monde comme création est la présupposition et le contexte de la croyance et de la théologie chrétienne.

Cette vision implique l'importance intrinsèque du monde et sa subordination radicale à Dieu. L'importance du monde dérive de sa relation à Dieu. Cette relation est telle que la foi en Dieu s'exprime elle-même comme l'affirmation et la participation au monde. Le problème causé à la théologie chrétienne par la disparition de la vision du monde en tant que création est la difficulté rencontrée dans le chapitre.



Le thème de la création est traité d'une façon complètement différente dans la première partie qui constitue le dernier écrit dans le livre. En réponse aux protestations véhémentes récentes contre le caractère répressif de la croyance chrétienne, j'ai reconnu que l'imagerie relative au «Créateur», lorsqu'elle est rendue centrale pour la compréhension chrétienne, peut avoir et a eu trop souvent des conséquences répressives. Le lecteur sentira de suite un contraste entre ces trois chapitres et le dernier. Je ne crois pas que ce contraste soit une contradiction et qu'au contraire les deux points de vue devraient se maintenir.

La vision chrétienne présuppose et incorpore la relation Créateur et création (Chapitre 6), mais pour être chrétien il faut voir l'action créative de Dieu à la lumière de ce qui est révélé en Jésus-Christ (Chapitre 1). De là, le Créateur, pour le chrétien, ne doit pas être conçu comme un potentat façonnant les choses selon sa volonté arbitraire. Amour plutôt qu'obligation est le mode de la création active de Dieu. **L'exposition la plus complète de ce point-de-vue se trouve dans le Chapitre 4 au sujet du «Mal».** Rien ne défie plus profondément la vision du monde que ne le fait la réalité répandue de la misère et du péché.

Le chapitre 5 s'étend sur la dualité du religieux et du séculier plutôt que sur Dieu et le monde. C'est une dualité différente mais sa relation proche avec le thème principal du livre est évidente. Dans la théologie récente, «séculier» a basculé d'un sens trop péjoratif en un sens trop «laudatory». Les théologiens ont différé sur ce que signifie devenir trop séculier : n'est-ce pas abandonner la foi en Dieu ? C'est ce que croit Paul van Buren alors que Schubert Ogden objecte que la véritable sécularisation requiert une foi en Dieu bien comprise. Mes sympathies vont à Ogden mais j'ai formulé le problème différemment. Les essais inclus dans ce volume ont été sélectionnés en partie pour la continuité du thème et en partie pour leur caractère non technique. Le dernier critère a conduit à chaque fois au choix du matériel préparé originellement pour les discussions orales et non pour être publié.

J'ai fait quelques suppressions et révisions mais sans essayer de changer le style personnel des écrits simples dans celui plus impersonnel habituel des publications. J'ai évité d'introduire de trop nombreuses références et documentation la ou ce n'était pas nécessaire.

Des informations bibliographiques sur ces références se trouvent en fin de volume. J'espère que celui-ci sera facilement lu et intelligible pour ceux qui ne sont pas spécialistes en théologie.

De toute façon, le lecteur ne trouvera pas ce livre facile. Il est écrit a partir d'une compréhension de la réalité selon le philosophe Alfred North Whitehead dont la vision diffère profondément de celle de beaucoup de personnes habituées au «bon sens» trop souvent utilisé comme norme par les philosophes et théologiens contemporains. Ce bon sens ne peut s'accommoder ni au monde des physiciens ni a celui de la foi chrétienne sans extension ni transformation. J'espère que ce livre apportera cette contribution. Pour cela il faut inévitablement en demander plus que les livres qui ne font recours qu'au simple bon sens. C'est plus ou moins le cas au Chapitre 3 où le lecteur critique ne sera pas tout-à-fait satisfait. Alors, j'ai ajouté quelques repères pour qu'il s'y retrouve.

Je n'aurais pas écrit ce livre si je n'avais pas été invité à participer aux conférences « Otts » au « Davidson College » en février 1968 ni été encouragé à publier mes notes à cette occasion. Aussi, j'exprime ma gratitude aux nombreuses personnes qui m'ont si bien reçu lors de ma visite là-bas. Les trois premiers chapitres de « God & the World » sont, en substance, les conférences que j'y ai faites.

Le Chapitre 4 provient d'une publication écrite à l'occasion d'une rencontre de théologiens à la Colgate Rochester Divinity School en septembre 1967. Le Chapitre 5 fut préparé pour le Groupe Théologique de la Côte Pacifique qui avait choisi 'Le Christianisme comme Religion'. Le 6ème Chapitre a été présenté lors d'une discussion locale en groupe à Claremont en 1959.

Je dois à Whitehead ainsi qu'à mon professeur Charles Hartshorne l'inspiration et le contenu de ce livre. Mais leurs doctrines philosophiques, même sous la forme à laquelle je les ai assimilées dans « A Christian Natural Theology » ne déterminent pas la façon dans laquelle leurs idées existentielles doivent être affirmées. Dans cette optique, les idées de Rudolf Bultmann, Wolfhart Pannenberg et Thomas Altizer ont joué, positivement et négativement le plus grand rôle dans le façonnement de ma pensée. Je suis aussi conscient de l'influence non négligeable des homélies de mon pasteur, Pierce Johnson dont quelques références émaillent mon texte.

Mon assistant, David Griffin m'a beaucoup aidé en relisant toute la matière et en faisant de nombreuses suggestions d'améliorations. Il est aussi responsable de la sélection des essais non publiés dans la seconde partie. Son successeur, ainsi que mon assistant Delbert Swanson a également apporté des améliorations en contrôlé les épreuves.

*Thomas Altizer* a lu de nombreux passages et n'a pas ménagé ses fructueuses critiques ni ses encouragements. Hartzell Cobbs, Richard Knowles et Marshall Osman ont eux aussi fait des propositions utiles. Tout comme l'équipe de 'Westminster Press'.

Ce livre est dédié à la Faculté Protestante de l'Université de Mayence en reconnaissance de l'honneur surprenant dont ils m'ont honoré en me décernant un titre honorifique. Je leur étais déjà redevable, ainsi que ma famille, pour leur hospitalité en 1965-1966. J'espère me montrer digne, à l'avenir, de leurs témoignages de confiance.

J.B.C.  
Claremont, California



## **PREMIERE PARTIE**

### **LE DIEU DE JESUS ET LE DIEU QUI EST MORT**

#### **CHAPITRE PREMIER**

##### **OÙ EN SOMMES-NOUS ?**

**L**a tâche centrale de la théologie est la formulation d'une doctrine de Dieu. Ce fait a souvent été obscurci et, au cours des générations antérieures il semblait parfois que l'homme ou l'histoire avaient été le souci primordial de la théologie.

Mais les récents et vigoureux rejets de la foi en Dieu de la part de quelques théologiens qui « parlent bien » a mis en avant pour nous, une fois encore, l'absolue centralité de ce problème : *si nous ne pouvons parler de Dieu, alors la plus grande partie de ce que nous avons dit sur l'homme et l'histoire devient sans signification ou arbitraire.*

Dans un sens, la question de la réalité ou non de « Dieu » peut être réglée par définition.

Cela veut dire que, d'un côté il est possible d'offrir des définitions de « Dieu » qui conduiraient presque tout le monde à dénier qu'une réalité quelconque correspondrait à ce terme.

Par exemple, « Dieu » pourrait être défini comme un être qui demeure au-dessus de nous, au-delà des nuages et qui interfère occasionnellement dans les événements de cette planète.

Si une signification claire pouvait être attachée à ces mots, presque tout le monde affirmerait la non-existence d'un tel être... et si aucune signification

ne peut être assignée à ces mots, alors la question de l'existence de « Dieu » dans ce sens, ne peut même pas être soulevée.

D'autre part, nous pourrions définir « Dieu » comme notre appellation de la cause ou des causes du bonheur : il deviendrait alors difficile pour n'importe qui de nier que « Dieu », dans ce sens, existe. On sait qu'une telle chose comme le bonheur existe et que la plupart d'entre nous suppose qu'une telle occurrence de « bonheur » a quelque(s) cause(s). Mais, bien sûr, le débat sur l'existence de Dieu n'en n'est pas pour autant réglé.

Quoique nous ne puissions empêcher les gens de définir le mot « Dieu » de façons excentriques, il y a cependant des éléments centraux dans sa signification ordinaire. Si ceux-ci sont omis, la définition de « Dieu » devient privée et arbitraire.

Par exemple, le mot « Dieu » réfère normalement et véritablement à une actualité unitaire qui est suprêmement digne d'adoration et/ou d'engagement.

L'athéisme signifie normalement le déni d'une telle actualité unitaire.

L'athée **peut**, et souvent le fait,

s'engager lui-même, provisoirement à beaucoup de choses et arriver à expliquer ses engagements en mettant l'accent sur une quelconque caractéristique de toutes ces choses qui provoquent cet engagement.

Il peut aussi travailler à l'augmentation du « bonheur humain en général » comme à une actualité unitaire.

Il n'y a seulement que des instances individuelles de gens plus ou moins heureux.

Quoique la définition de « Dieu » comme actualité unitaire suprêmement digne d'adoration et d'engagement soit suffisamment spécifique pour rendre significatives soit

une affirmation ou

une dénégarion de l'existence de « Dieu »,

il est toujours tout à fait formel, grâce à beaucoup de liberté de donner une idée plus définie de « Dieu ».

## Chapitre I : Où en sommes nous

Des cosmologies et ontologies différentes peuvent suppléer à une plus grande netteté comme le peuvent des jugements divergents en valeur et importance. De plus, et ici d'intérêt majeur, les hommes sont conduits à parler de Dieu selon les différentes caractéristiques de leurs expériences. Ils auront ainsi vécu différentes conceptions de Dieu.

Dans le passé, **CINQ** de ces caractéristiques ont joué un rôle prééminent :

1) Tout d'abord, les hommes ont été conduits à parler de Dieu par réflexion au sujet de la sorte d'unité que devrait posséder ce « **TOUT** » duquel eux + tout ce qu'ils en savent, ne connaissent que des bribes.

Il n'est pas possible de parler de Dieu comme d'une simple unité si l'on n'en connaît que des bribes infimes mais indépendantes dont on fait une somme.

Mais ceux qui voient l'incomplétude de ces bribes en les définissant au-delà d'elles-mêmes comme des « tout », ceux-là pourraient voir l'entière, l'univers, le cosmos comme étant ce « Tout » dans et par lequel ces « bribes » ont leur raison d'être.

Ce « Tout » peut ainsi leur inspirer de *l'adoration et de l'engagement*.

2) Les hommes peuvent aussi être conduits à parler de Dieu en remarquant simplement l'**ORDRE** qu'ils peuvent observer, autour d'eux, malgré la complexité croissante des nouvelles découvertes de la science. Ceux qui comprennent qu'un tel ordre est, soit imposé par l'intelligence de l'homme, soit le produit du hasard, soit simplement doit être accepté sans explication, ne parleront pas de Dieu. Mais ceux qui se sentiront poussés à chercher une explication à un **ORDRE** unifié, pourront penser en termes de pensée cosmique ou de volonté intelligente : ceux-là verront probablement dans cette actualité unitaire, celle d'une *valeur suprême*.

3) Une troisième possibilité est offerte :

Les hommes peuvent être conduits à parler de Dieu parce qu'ils ressentent une absolue dépendance pour leur existence d'autre chose que d'eux-mêmes. Ce mode de dépendance ne doit pas être confondu avec celui d'un effet sur une cause dans une séquence temporelle : c'est plutôt la dépendance de n'importe quel élément dans la succession des causes et effets et sur ce qui donne l'être ou l'existence. *C'est la relation à ce que Tillich nommait le fondement de l'Être ou le Pouvoir d' Être*. C'est l'état de créature (creaturehood) qui peut être décrit comme une contingence radicale et de l'homme et du monde entier.

4) Ou bien les hommes qui ne sont que peu émus par ces considérations cosmologiques et ontologiques peuvent maintenant dans leur expérience morale se trouver eux-mêmes confrontés à un absolu « **MUST** ». Ceux qui comprennent ceci dans le sens freudien comme super ego ou qui le regardent comme le produit conditionné de leur culture n'y verront aucune raison de parler de Dieu. Mais ceux qui trouvent que le « **MUST** » a une finalité et une autorité non explicables de ces façons peuvent l'expérimenter en formulant le vœu ou la demande en un « **Autre** » transcendant. Ils peuvent trouver qu'ils doivent à cet « **Autre** » adoration et engagement et, de là, l'appeler « **Dieu** ».

5) Ou, finalement les hommes peuvent être conduits à parler de Dieu au travers d'une expérience religieuse plus distincte. Rudolf Otto nous a montré le caractère universel des expériences du sacré, du saint ou du « **NUMINOUS** » (puissant).

De telles expériences pourraient évidemment être expliquées psychologiquement sans référence à un « Autre » qui est expérimenté. En effet, maintenant, dans l'expérience en elle-même, le sens de l'Autre est en effet très fort. Et ceux qui ont des expériences frappantes de ce type pourraient être amenés à nommer cet Autre : « Dieu ».

## Chapitre I : Où en sommes nous

J'ai dit que les hommes sont conduits à parler de Dieu dans certaines circonstances de leurs expériences et *j'ai identifié 5 façons d'y arriver*. Chacune de ces approches conduit à une façon différente de voir Dieu. Mais le terme « Dieu » ne doit pas, pour cette raison, désigner 5 réalités actuelles ou supposées. Il se pourrait qu'une et même réalité soit atteinte de toutes ces façons et qu'ainsi elles soient toutes compatibles.

Le « Tout » peut être la Source de l'ordre dans la nature, et cette Source peut aussi être la Puissance ou le Fondement de notre Être. Le Fondement de l'Être peut aussi être le Fondement ultime de notre obligation morale, et il peut être cette même réalité rencontrée dans le NUMINOUS. De là, aucun besoin d'approche n'exclut les autres.

Cependant, les croyances qui s'élèvent dans les différentes approches peuvent être en tension les unes avec les autres. Par exemple, l'homme qui connaît Dieu comme celui dont, avec toutes les autres choses, il est absolument dépendant, peut être amené, par réflexion sur cette situation, à se stresser sur l'autrement de Dieu et du monde ou *la transcendance radicale de Dieu dans le monde*, et, de là, il pourrait résister à toute tentative d'assimiler « **Dieu** » avec le « **Tout** » du monde. Ou l'homme qui rencontre Dieu au cours d'une expérience morale peut tirer la conclusion que Dieu n'a rien à faire avec la nature et, de là, rejeter la pensée que Dieu est aussi la Source de l'ordre naturel.

Dans leurs voies, chacun de ces 5 points de départ vers la réflexion sur Dieu tend à conduire vers un développement quelque peu différent des autres étant donné que chacune des places met l'accent sur une caractéristique différente de l'expérience humaine.

Ma propre opinion est que le cas du déïsme peut être considérablement renforcé si la compatibilité mutuelle de tous ces fondements est exposée dans une doctrine simple et cohérente de Dieu et de son action dans le monde et l'histoire. Je suis convaincu que ceci peut et devrait être fait et j'ai essayé de contribuer à cette tâche dans un autre livre (*Christian Natural Theology*). Même maintenant que ce travail est complètement achevé, cela



sera insuffisant pour nos besoins et ceci pour plusieurs raisons :

1. Ces chemins traditionnels pour penser Dieu ont une prise ténue dans l'expérience contemporaine. La notion du Tout est aujourd'hui confuse parce que nous ne savons pas si l'univers est fini ou infini et, dans tous les cas, le Tout semble si vaste, si lointain, si vide et si indifférent qu'il est difficile pour l'étincelle du « sentiment de faire partie du Tout » d'être attisée par une ferveur religieuse. Similairement, la notion d'ordre dans les sciences naturelles est devenue si complexe et tellement sujette à disputes qu'elle offre peu de prise pour un saut au-delà et jusqu'à sa Source. Encore une fois, quoique le sens de la dépendance absolue ne manque pas totalement dans la conscience moderne, cela ne joue pas un rôle prééminent.

Les chrétiens peuvent croire que le fait que notre être dérive de Dieu laisse une telle empreinte sur l'expérience que les autres devraient être capables de répondre avec reconnaissance quand cette pensée est accentuée, mais l'intérêt pour cette dimension d'expérience est léger et la possibilité de découverte est faible. De plus, le « pourrait » moral est devenu dans la pensée populaire lié avec des « plus » (spécialement dans le champ du sexe) qui sont pleinement reconnus comme culturellement conditionnés et même pas ressentis comme appropriés pour notre propre culture ; ainsi, la proche association de Dieu avec le sens d'obligation est des plus problématique. Et finalement, notre culture en général est devenue tellement séculaire que la plupart des hommes cachent les dimensions de l'expérience.

Dans certaines sous-cultures seulement il y a un vif intérêt pour l'expérience du saint ou du sacré et là les expériences désirées sont souvent finalisées par la drogue ou d'autres moyens artificiels de telle façon que la question de leur source ou objet est extrêmement confuse.

2. Cela ne veut pas dire qu'il est impossible d'argumenter sur la réalité de Dieu par les voies traditionnelles. Mais, alors que dans le



## *Chapitre I : Où en sommes nous*

passé les points de départ pour une telle argumentation étaient promptement accessibles dans l'expérience humaine étendue, aujourd'hui il est difficile de rendre conscients de tels points de départ. Nous pouvons être reconnaissants de ce que quelques hommes se soient attelés à cette tâche. Si la foi traditionnelle en Dieu était mise au défi seulement par la faiblesse de l'évidence à laquelle elle appelle, cela serait la tâche principale de l'apologiste. Mais parce qu'il y a d'autres défis bien plus sérieux pour la doctrine traditionnelle, nous commencerons alors à les prendre en compte ainsi que leurs conséquences.

3. La deuxième raison de l'inadéquation de la pensée traditionnelle sur Dieu est qu'elle n'est pas distinctement ou centralement chrétienne. Cela ne signifie pas que les chrétiens doivent abandonner les 5 approches de Dieu décrites plus haut. D'une certaine façon elles sont présupposées par le Nouveau Testament ou peuvent être présupposées plus tard par la théologie.

Cependant il est étrange et même choquant que les chrétiens ont si souvent considéré les aspects d'expérience qui ne sont pas proéminents dans le Nouveau Testament ainsi que leurs indices essentiels pour l'identification de ce qui est suprêmement digne d'adoration et d'engagement. De plus, quand ce qui est traité d'indice essentiel pour penser à Dieu se transforme en expérience qui n'est pas distinctement chrétienne, cela ne doit pas nous surprendre si la doctrine de Dieu qui s'ensuit, même si elle essaie de prendre en compte uniquement la révélation chrétienne, reste en quelque sorte étrangère à l'évangile chrétien.

4. Cette seconde objection à la théologie traditionnelle est présentée ici brièvement de façon à ce que nous puissions avancer vers une discussion plus complète des troisième et quatrième. Cependant, cela ne donne pas une raison de pénitence pour notre manquement passé mais suggère aussi qu'il peut y avoir un chemin pour sortir des difficultés présentes. Peut-être en pensant à Dieu d'une manière plus chrétienne trouverons-

nous aussi que nous réduirons, ou même enlèverons la force des objections à la foi en Dieu de la part de ceux qui l'ont rejetée. (C'est le thème du deuxième chapitre).

5. La troisième difficulté concernant la compréhension traditionnelle de Dieu c'est qu'elle ne cadre pas avec le mal vécu dans le monde. Le problème du mal a longtemps été considéré comme un puzzle intellectuel généré par les revendications jumelles que Dieu est Toute Bonté et Toute Puissance ET CE, **en conjonction avec le fait du mal**. Si Dieu pouvait prévenir ce « mal » et qu'il ne le fait pas, alors l'argument est valable et il n'est pas entièrement bon ; et s' il ne peut l'empêcher, il n'est pas Tout-Puissant.

6. Les philosophes et les théologiens ont donné de nombreuses réponses à ces objections. Ils ont argué que les maux dans le monde ont, d'une certaine façon, ouvert la voie à de plus grands biens et que là où cela ne s'est pas réalisé, la faute est à imputer plus au péché de l'homme qu'au dessein de Dieu. Mais cette sorte de réponse est devenue de plus en plus inefficace au vingtième siècle. L'homme moderne est certain que ceci n'est pas le meilleur monde possible car dans des façons limitées mais importantes il lui a été possible à lui-même, de l'améliorer. Nous pouvons constater l'élimination de certaines maladies comme étant une possibilité distincte. Dans cette perspective, la question de savoir pourquoi Dieu a permis à ces maladies de ravager l'humanité pendant tous ces siècles, demeure sans réponse si l'on ne fait pas appel à une harmonie ou perfection totale du tout.

7. Personne, non plus, ne peut croire que la présence de ces maladies soit justifiée comme un défi à l'ingéniosité de l'homme puisqu'il en reste tellement du même genre ! On ne peut, non plus, les considérer raisonnablement comme une punition : en effet, on ne peut raisonnablement imaginer qu'une punition imposée par Dieu puisse être contrée par les efforts

*Chapitre I : Où en sommes nous*

de l'homme ! Les réalités de la situation humaine ne semblent pas cadrer avec les croyances issues de la conception traditionnelle de l'omnipotence de Dieu comme Créateur et Seigneur de l'histoire.

8. Même si une réconciliation intellectuelle intervenait entre la bonté d'une divinité toute puissante et le mal dans le monde, le problème resterait entier et au nom de la solidarité avec une humanité souffrante un homme pourrait se révolter contre le Créateur-Seigneur de l'histoire.

9. Le problème du mal dans l'unité de ses dimensions cognitives et existentielles n'a jamais été autant développé que par Albert Camus dans son roman « La Peste ». Le prêtre et le docteur représentent ce que Camus appelle respectivement les réponses du chrétien et de l'humaniste : le prêtre appelle à la repentance et à la résignation. Le docteur ne veut pas croire en un Dieu qui envoie des fléaux mais voit un travail à faire pour soulager l'humanité. Je n'en vois pas un, parmi nous, qui ne penserait comme le médecin, d'autant plus que nous nous trouvons, avec lui, à côté du lit d'un enfant à l'agonie.

D'une façon aussi poignante, Richard Rubenstein nous raconte dans « Après Auschwitz » que lui, comme Juif, ne peut plus croire à un Seigneur de l'histoire. Ceux qui croient à un tel Seigneur ont été forcés à voir, dans chaque calamité historique, une signification dérivée des desseins globaux de Dieu. Mais le dessein (but) qui pourrait justifier le génocide d'Hitler ne peut être que le mal lui-même. Si l'histoire a un tel Seigneur, il doit être rejeté.

10. Mais Camus et Rubenstein se sont, tous deux, éloignés de ce qu'ils appellent le Dieu Biblique pour se tourner vers les dieux de la nature. Camus retourne au soleil méditerranéen et le corps humain ; Rubenstein aux dieux du sol palestinien. Ils se détournent du Dieu traditionnel de l'Ouest parce qu'ils trouvent nécessaire de le rendre responsable pour le mal inexcusable.

11. Une réponse alternative à une reconnaissance honnête de la réalité et de l'envergure du mal est d'en arriver à comprendre le pouvoir de Dieu. H. Richard Niebuhr avec sa « Signification de la Révélation » a attiré l'attention sur la voie surprenante empruntée par le pouvoir de Dieu qui se manifeste dans la faiblesse de Jésus, dont la vie douce et mourante, par la mort a accédé au pouvoir. (Le pouvoir de Dieu est rendu parfait dans la faiblesse et exerce sa souveraineté plus par les croix que par les trônes.).

12. John Dillenberger a encore mieux explicité que Niebuhr jusqu'à quel point les chrétiens ont raté de repenser le pouvoir de Dieu à la lumière de la Révélation. Il reconnaît que Karl Barth, par exemple, a l'intention de décrire les attributs de Dieu à la lumière de la révélation, mais remarque que, même Barth ne va pas assez loin dans cette direction. Dillenberger écrit :

*De plus, il est nécessaire d'être dit que les attributs traditionnels ont continué trop longtemps sous l'égide de notions philosophiques générales. Nous devons considérer l'étendue entière de la distorsion dans les vues traditionnelles. Les notions habituelles de l'omnipotence et de l'omniscience de Dieu définissent le pouvoir et la connaissance de façons actuellement analogues à ce qu'un pécheur aimerait être capable de faire et de savoir s'il était lui-même Dieu !*

*L'homme pécheur aimerait avoir tout pouvoir d'éliminer les problèmes qui le frustrent lui et le monde. Il aimerait aussi connaître toutes choses passées, présentes et futures. Mais il se peut que l'omnipotence de Dieu soit l'amour par lequel il n'aurait pas besoin d'avoir un tel pouvoir de revendication injuste. De même avec la connaissance de l'homme qu'a Dieu, il pourrait être ouvert aux dynamiques frustrantes et joyeuses de l'avenir. (La nouvelle herméneutique, p.158)*

Vous trouverez ma propre contribution à la conception de la *puissance de Dieu*, au Chapitre 4 ci-dessous.



## Chapitre I : Où en sommes nous

Mais avant de développer cette réponse au défi d'hommes comme Camus et Rubenstein, nous avons besoin de considérer l'association encore plus fondamentale de Dieu et du mal soulevée par la quatrième objection au théisme classique.

Cette quatrième objection c'est que *la foi en Dieu fonctionne en dépit des connaissances de l'humanité entière*. Cette objection est soulevée principalement contre les images de Dieu dérivées principalement de l'Ancien Testament comme celles du Créateur, Seigneur de l'histoire, Législateur, Juge et seul Saint. Mais lorsque Dieu est appréhendé dans les cinq fonctions ci-dessus, ces images tendent à être renforcées. En effet, ces approches elles-mêmes ont été abordées à l'Ouest comme une formulation largement philosophique ou sécularisée de l'imagerie de l'Ancien Testament. (Ces cinq approches ont été influencées par la philosophie grecque : idée de perfection, immutabilité, impassibilité, intemporalité...) nous n'approfondirons pas pour ne pas nous distraire.

La compréhension de Dieu comme étant la Source de l'ordre et la Base de l'être est très proche d'une compréhension de l'Ancien Testament comme Créateur et Seigneur de l'histoire. Même l'approche de Dieu comme le Tout tend à renforcer une sensibilité analogue, par exemple dans la pensée de Spinoza. Cette approche de Dieu suggère que les hommes sont sans pouvoir dans ses mains puisqu'ils dépendent complètement de lui. Ceci évoque les réponses au mal, à l'obéissance à l'abnégation et à la résignation. Ce n'est qu'en tension avec cette façon de voir que les hommes ont de la dignité ! C'est donc en tension avec le fait que les hommes acceptent une responsabilité plus radicale pour eux-mêmes et leurs sociétés et qu'ils travaillent contre l'injustice et l'oppression.

La compréhension de Dieu en tant que Créateur et Seigneur de l'histoire ou Source d'ordre et de base de l'être n'a pas besoin d'avoir ces conséquences existentielles et est même trouvée chez les théologiens qui



arrivent à des conclusions tout à fait différentes. Mais quand elle est prise comme une clef à la compréhension de Dieu, elle tend à avoir ces résultats dans une imagination sensible. A la mesure où ces conséquences sont effectives, Dieu est expérimenté comme un ennemi de la revendication de l'homme à la dignité et de son désir d'assumer sa propre responsabilité.



L'idée que Dieu est rencontré dans le « devoir » moral ou dans un impératif catégorique est une version sécularisée de la compréhension Biblique de Dieu comme *Juriste* et Juge. Cela suggère que la base et le contenu de l'obligation sont en-dehors de l'homme, sur et contre lui, et l'écrasent. Son désir et ses opinions ne peuvent tenir face à la demande divine.

Ceci implique que le vrai rôle de l'homme est de supprimer ses propres perceptions et jugements : il doit simplement acquiescer à ceux qui lui sont imposés.

La compréhension de Dieu comme Juriste et *Juge* peut être développée de façon à éviter ce caractère répressif. Mais lorsque l'obligation morale devient l'indice central de l'expérience humaine dans sa compréhension de Dieu, une telle répression est difficilement évitable. Quelle que soit l'extension de ceci, Dieu fonctionne dans la conscience moderne comme l'ennemi des efforts de l'homme à devenir un TOUT et LIBRE.

Finalement, la corrélation du sentiment diffus du Sacré avec l'Ancien Testament (la compréhension de Yaweh comme le Saint d'Israël) est évidente.

A notre époque sécularisée, Tillich a démontré que le sentiment du sacré nous est plus apparent en ce que nous réalisons la dimension d' « ultimacy » pour ce qui nous concerne. En regard de la sensibilité orientale, la connexion proche du sentiment du sacré ou de l'ultime avec le Saint d'Israël fonctionne dans le sens d'une distanciation de Dieu d'avec l'homme et le monde. Ceci confirme la transcendance radicale de Dieu d'avec le monde et souligne que Dieu est le Tout-Autre. Donc, là où l'ultime ou le sacré sont les seuls élé-



## *Chapitre I : Où en sommes nous*

ments cruciaux dans la compréhension de Dieu (rendant tout le reste profane), Dieu absorbe signification et valeur comme pour canaliser toute autre signification.

Toute valeur et réalité seront déniées à l'homme moderne qui ne peut comprendre le monde et lui-même qu'au travers de termes profanes.

La compréhension de Dieu en tant que « *Saint* » n'a aucune influence sur le croyant : en effet, elle n'en n'avait pas sur la plupart des Hébreux. Dans la littérature Biblique, cet effet apparaît seulement comme un « apocalypticisme ». Maintenant précisément, cet apocalypticisme exprime la profonde signification et culmination d'un élément majeur dans l'expérience des Hébreux. Lorsque Dieu est compris essentiellement comme Saint, Sacré ou Terrible, (numinous) la polarisation de valeur et d'importance qui en résulte se fait au détriment du séculier. Nous voyons ceci aussi dans quelques éléments de la communauté hippie qui cherche des sensations ultimes d'expériences et perd intérêt pour les particularités mondaines des affaires, de la famille et de la citoyenneté. Dans ce sens aussi, Dieu en tant que Sacré peut fonctionner dans l'expérience de l'homme moderne comme l'ennemi de la rationalité réfléchie qui calcule avec prudence et engagement jusqu'aux buts intermédiaires dont le progrès de l'histoire et de la civilisation dépendent.

### ***Conclusion :***

Nous avons relevé les cinq manières par lesquelles les hommes ont été amenés à parler de Dieu et avons noté la tendance de ces approches à accentuer la dépendance de l'homme, son impotence, son état de pécheur et son inutilité. Croire en Dieu c'est souvent déprécier l'homme et ses capacités, se résigner à accepter ce qui vient comme bon malgré le mal apparent. C'est aussi réprimer sa spontanéité et sensations vitales pour obéir à une demande externe.

J'ai noté à plusieurs occasions que la même compréhension de Dieu que

celle tendant à donner les résultats ci-dessus est susceptible (et y est déjà parvenue) de donner des significations existentielles tout à fait différentes pour l'homme. *La compréhension de Dieu comme un Tout peut conduire jusqu'au sentiment de participation dans l'Être divin. Connaître Dieu en tant que la Source de l'ordre a conduit à une foi dont le modèle et la signification sont cachés par le désordre apparent et la futilité du phénomène – une foi qui a contribué à l'éveil des sciences.*

Expérimentant Dieu comme base de l'Être a renforcé la conviction que le monde et son histoire ont une importance ultime puisque se rapportant à Dieu. La conscience de Dieu confrontée à l'expérience morale a donné à l'homme le sens de son unicité et de sa dignité comme être moral qui transcende la nature et est capable de communion avec Dieu. L'expérience de Dieu comme « Le Saint » a servi à vider le monde de la terreur sacrée et libéré l'homme pour le conquérir et le gouverner. Ces façons comme d'autres de comprendre Dieu comme Créateur, Seigneur de l'Histoire, Juriste, Juge et Saint a servi à ennoblir et libérer l'homme aussi bien que de le restreindre et de le réprimer.

De plus, même l'importation négative de l'expérience de l'homme ne devrait pas être entièrement condamnée. Les hommes ont une forte tendance (pas moindre de nos jours que dans les temps anciens), d'exagérer leurs vertus, droits et puissances ; et il est salutaire qu'on nous rappelle notre faillibilité, finitude et culpabilité. *Cependant, le chrétien qui se rend compte de l'étendue de ce à quoi sa compréhension de Dieu l'a entraîné, c à d contre un développement des plus complet et responsable, ne peut plus continuer de parler de Dieu comme avant.*

Celui qui nous a enseigné cette leçon le plus effectivement est Dietrich **Bonhöffer**. Il se rendait compte que l'ancienne tentative de persuader l'homme de son besoin de Dieu en lui faisant voir ses limites se manifestant dans la culpabilité et la mort, l'éloignait de sa maturation. On associait la croyance en Dieu à la faiblesse et à l'échec de l'homme en essayant de le

### *Chapitre I : Où en sommes nous*

pousser sur ses genoux et de le faire revenir à sa dépendance d'enfant. Maintenant que l'homme a « grandi », cette approche au nom du Christianisme est à la fois futile et fausse. L'homme mûr n'a pas besoin de ce type de Dieu que Bonhoeffer associait à la religion.

Les mots de Bonhoeffer ont un pouvoir particulier et poignant étant donné les circonstances dans lesquelles ils ont été écrits. S'ils avaient été écrits en temps de paix, de progrès et de prospérité par quelqu'un entouré des plus fins produits de la sagesse et de la gentillesse humaines, on aurait pu les rejeter comme résultat de l'optimisme naïf de quelqu'un ignorant les profondeurs de la médiocrité et du péché humains et insensible à la signification de la mort. Mais Bonhoeffer écrivait à partir d'une prison dans l'Allemagne Nazie où la dépravation humaine dans ses formes les plus évidentes avait pris le contrôle de la plus grande puissance d'Europe, où la mort tombait des cieux de Berlin comme la pluie pendant la nuit et où était suspendue sur sa tête une menace constante d'exécution pour sa participation dans un complot contre la vie d'Hitler.

Si le mot « Dieu » est erronément identifié comme ce « Dieu religieux » contre lequel Bonhoeffer parle, alors nous pouvons comprendre ceux qui veulent activer son total rejet. C'est la position de Thomas *Altizer* qui croit que le mot « Dieu » pointe sur le sacré perçu comme pouvoir transcendant et autorité primordiale. Altizer nous invite à vouloir la mort de Dieu. Il n'est pas aveugle au fait qu'une existence pleine de sens à l'Ouest a été la conséquence d'une croyance en ce Dieu et que sa mort nous précipite dans le vide. Mais il proclame la nécessité pour nous d'entrer dans ce vide et dans l'espoir que l'extrême obscurité deviendra une nouvelle lumière.

Puisque pour *Altizer*, le sacré, connu comme Créateur-Seigneur de l'histoire-Juriste-Juge est Dieu, il appelle son rejet « *athéisme* ». Cependant, il diffère profondément de Camus et Rubenstein en ce qu'il continue à se reconnaître chrétien. L'athéisme d'Altizer est aux antipodes des athéismes positivistes, humanistes et cyniques largement répandus de nos jours car il

proclame son athéisme au nom du Christ. Il voit le Verbe incarné comme celui qui nous appelle à laisser tomber notre fardeau du passé, de la loi établie, du désir pour un retour à l'innocence, et, au lieu de tout cela, il nous presse de nous tourner entièrement vers le monde profane qui nous est donné qui est toujours aussi le futur inconnu. Le Christ ou le Verbe incarné ne doit pas simplement être identifié avec Jésus ni avec quelque phénomène empirique identifiable ; *il est plutôt la Réalité divine et rédemptrice conçue dans l'histoire comme totalement immanente.*

On peut qualifier l'hérésie d'Altizer, dans le langage traditionnel, de *Sabbellianisme*, la doctrine disant que les personnes de la Trinité sont chronologiquement successives : Le Père est remplacé par le Fils auquel l'Esprit Saint succède. Pour Altizer, comme pour le théologien du douzième siècle, Joachim de Fiore, *nous vivons à l'époque du Fils et anticipons l'arrivée de l'époque troisième et finale, celle de l'Esprit Saint.* Dans ces termes, ceux contre lesquels Altizer fulmine avec passion, il y a notre échec d'abandonner, à l'époque du Fils, la vie imaginative et existentielle de l'époque du Père, refusant, en cela, d'avancer vers l'époque de Esprit.

Vue dans cette lumière, sa propre utilisation continuelle du langage sur le divin dans un sens positif devient intelligible et le caractère profondément chrétien de sa pensée est apparent. En langage traditionnel, nous pouvons le considérer comme ayant identifié « Dieu » avec la première personne de la Trinité, le Père Tout-Puissant. Nous ne pouvons non plus voir ceci comme une aberration étrange de sa part car cette identification a été largement amenée par la tradition presque entière. Les credo classiques ainsi que leurs interprétations orthodoxes pourraient rendre justice à la divinité du Fils en l'assimilant au Père – et non au Père familial des prières de Jésus mais au Père imposant de l'imagination mythique et métaphysique. A la fin, l'incarnation du Fils est devenue plus compréhensive que celle du Père : ceci a été reconnu par la doctrine proposant qu'en effet *la Trinité entière, comprise maintenant comme étant la première Personne* était originellement comprise comme étant Jésus incarné. De cette façon, la Personne de Jésus cesse

## *Chapitre I : Où en sommes nous*

de fonctionner comme une norme nécessaire à la compréhension de Dieu – même aussi pour la compréhension du Fils !

Le règne du Créateur saint, Seigneur de l'histoire-Juriste-Juge, était renouvelé, à peine affecté par l'assertion dogmatique qu'il avait une fois été incarné. Pour Altizer, cette perversion de la foi chrétienne est exprimée dans les doctrines de la Résurrection et de l'Ascension.

Peut-être en identifiant Dieu de façon non équivoque avec le Père et en demandant son remplacement par le Verbe incarné ou le Christ, Altizer ouvre pour nous l'urgence d'une reconception radicale et fournit une interprétation chrétienne adéquate à la crise spirituelle de notre époque.

Dans ce but il était nécessaire pour lui de risquer l'incompréhension totale ; nous devons lui en être reconnaissants. Seulement quand nous avons réalisé intellectuellement et aussi dans les profondeurs de notre sensibilité à la fois l'impossibilité du règne continu du Père Tout-Puissant dans la vision contemporaine de la réalité **ET** que le rejet de ce règne fait partie de l'essence de la foi chrétienne, nous pouvons authentiquement revendiquer le futur pour Christ ou, je préfère, le Dieu révélé en Jésus.

Aucune formulation théologique de notre temps n'a surpassé le pouvoir d'Altizer. Quoiqu'il affirme une forme déiste de la foi chrétienne, mon appréciation sobre et profonde du déisme je la dois à l'athéisme d'Altizer.

Quand nous considérons Altizer comme un penseur christocentrique s'en prenant à une compréhension de Dieu qui a obscurci le caractère et la prétention au Christ, nous ne pouvons le voir tellement en opposition à la théologie moderne mais plutôt à son avant-garde.

Prenons par exemple le théologien qui a le plus d'influence au XX<sup>ème</sup> siècle, Karl **Barth**. Il a d'abord fait sa réputation en réaffirmant son opposition aux tendances historiques, immanentes et humanistes du libéralisme du XIX<sup>ème</sup> siècle : le Dieu transcendant, tout-autre et souverain du haut Calvinisme.

Mais Barth était préoccupé, depuis le début, par la seule révélation de Dieu en Jésus-Christ. Sa position peut être qualifiée, méthodologiquement, de Christo monisme (réduction à l'unité) ; ce qui veut dire que nous connaissons Dieu seulement par cette révélation. Et cette insistance méthodologique a graduellement altéré le contenu de sa doctrine de Dieu.

S'en rendant compte, Gerrit Berkouwer a écrit un excellent livre intitulé « *Le Triomphe de la Grâce dans la Théologie de Karl Barth* » ; Barth lui-même a publié un essai sur « L'Humanité de Dieu ».

Il devint de plus en plus clair que la Parole de Dieu à l'Homme est seulement Oui et que cette Parole est adressée à l'homme en tant qu'homme et de là à tous les hommes. Maintenant même chez Barth la pleine radicalité du Christo monisme vers lequel pointait son développement est resté obscurci par d'autres thèmes dans sa doctrine sur Dieu.

Un livre récent de Dietrich Ritschl, « *Memory and Hope : An Inquiry Concerning the Presence of Christ* » emporte plus loin la pensée Barthienne.

Pour Ritschl, Augustin est le « vilain » de la théologie. Ce fut Augustin qui, fatidiquement, a séparé les compréhensions de Dieu et de Jésus. Il a synthétisé et identifié le Dieu du Napoléonisme avec celui de la Bible et dépeint la situation de l'homme fondamentalement en relation avec ce Dieu. Il a alors interprété la nature et le travail du Christ d'une façon tout à fait secondaire comme le voulait cette situation. Ritschl propose que l'objet de la foi et de l'adoration chrétienne soit le Christ présent, celui qui est présent à la congrégation maintenant parce qu'il y est rappelé et espéré. Pour Ritschl, Père et Saint-Esprit sont subsumés dans la Présence de Christ et la direction fondamentale de l'attention chrétienne est projetée en avant jusqu'à la réalisation des promesses rappelées.

La liberté du passé et l'ouverture au futur, qui pour Altizer est virtuellement équivalente au rejet de Dieu en faveur du Verbe, est un motif familier dans la théologie récente. Rudolf **Bultmann**, notre plus grand savant du Nouveau Testament, a traduit cela pour notre génération entière, comme la signification du message de Jésus et de l'évangile chrétien. *Dans la foi*,

## Chapitre I : Où en sommes nous

*nous sommes libérés de notre passé et rendus ouverts à n'importe quelle nouvelle réalité qui nous survient à tout moment.*

La limitation ressentie plus récemment dans la pensée de Bultmann est le manque d'espoir. L'ouverture au futur est celle à n'importe lequel qui puisse être, mais Bultmann ne peut approprier le plein optimisme du Nouveau Testament. Pour lui, l'attente d'un futur terrestre radicalement différent du « maintenant » que nous connaissons est mythologique et, de là, inacceptable.

En attendant, les Marxistes continuaient à affirmer un tel futur – la société sans classes vers laquelle l'histoire nous attire au moyen de processus dialectiques. Dans les formulations Marxistes orthodoxes, une telle vision a de loin perdu son pouvoir..

Cela suppose que la condition spirituelle de l'homme est un sous-produit de sa condition économique et que la faim de sens et de vérité chez l'homme ne font pas de demandes autonomes sur le futur..

Mais dans la forme hérétique et humaniste du Marxisme expliquée par Ernst Bloch (spécialement dans le 'Principe de l'Espoir', espoir pour un futur transformé, effectivement défiant une génération de penseurs chrétiens.)

Le résultat en a été une véritable explosion de théologie orientée vers le futur à peine moins radicale que celle d'Altizer sauf dans la décision de conserver le mot 'Dieu' et d'accentuer les continuités plutôt que les discontinuités dans l'histoire de la pensée chrétienne.

Considérons, par exemple, la théologie de Wolfhart **Pannenberg**. Lui aussi maintient que la foi doit être seulement centrée sur le Dieu révélé en Jésus et que ce Dieu doit faire contraste avec le Dieu du théisme traditionnel.

Pannenberg croit qu'à tout moment *l'existence est déterminée par sa relation au futur*. Il en découle la signification que cette relation ainsi que son contenu dépendent de son anticipation de ce qui va venir. En fin de compte, ce qui est consciemment ou inconsciemment anticipé est l'accomplissement. L'image Biblique de cet accomplissement est le Royaume de Dieu, et Pannenberg croit que la poussée en avant du message de Jésus

identifie Dieu avec le Royaume de Dieu. Ainsi le lieu géométrique de Dieu n'est ni le passé ni le futur. Il est celui qui doit être.

Il est important de remarquer que pour Pannenberg cette doctrine de 'Dieu comme futur' ne rend pas Dieu causalement dépendant de nos activités ou simplement irréel ou inefficace dans le présent. Au contraire, Dieu comme Pouvoir du futur est la Base de l'être et de la signification dans le présent comme il l'a toujours été dans le passé. Dieu n'est pas existant maintenant dans le sens d'être un Etre à côté des autres êtres, ou une Base métaphysique d'être qui se trouverait éternellement en dehors du temps. Mais, comme Puissance du futur, il est déjà et toujours la puissance qui autorise toutes les autres puissances.

La pensée de Pannenberg tranche avec celle d'Altizer en ce qu'il attribue au Royaume de Dieu, dans sa relation à notre présent, beaucoup d'attributs que les chrétiens avaient, par le passé, attribués à Dieu le Père.

Il peut parler, par exemple, de l'omnipotence de Dieu. Cependant cette différence, n'est pas aussi grande qu'il n'y paraît. Le sens vers lequel le futur détermine le présent au travers du phénomène d'anticipation est profondément différent des vues traditionnelles de la puissance infinie de Dieu exercée sur le monde depuis le ciel et contre laquelle beaucoup de théologiens contemporains ont réagi.

Afin d'étaler la large prédominance d'une compréhension du Christianisme en termes d'espoir dirigés vers le futur, nous n'avons besoin que de lister les noms suivants : *Teilhard de Chardin, Leslie Dewart et Johannes Metz* parmi les Catholiques Romains ainsi que *Gerhard Sauter, Jürgen Moltmann et Harvey Cox* parmi les Protestants. Ces hommes diffèrent notablement l'un de l'autre, mais tous nous invitent à vivre vers un futur qui a un caractère d'accomplissement et tous voient ce mode de vivre comme étant fidèle au Christ. Ce Dieu dont Altizer veut que nous voulions la mort est, pour eux tous, déplacé de sa centralité si pas complètement mort. Le

## *Chapitre I : Où en sommes nous*

Dieu qu'ils continuent d'affirmer se distingue à peine soit de celui d'Altizer (Verbe incarné) ou de cette nouvelle Réalité dans laquelle Altizer espère et à laquelle nous avons donné le nom de *Saint Esprit*.

La préoccupation courante concernant le futur pourrait n'avoir qu'une face. Il y a habituellement des réactions, et la réaction courante contre la préoccupation du Tout Autre Père transcendant, d'une part et le moment existentiel présent d'autre part, n'est pas l'exception.

Mais ce qui doit être clair maintenant pour tous et qui constitue la thèse de ce chapitre est que la foi chrétienne n'est pas essentiellement liée avec le Dieu vu primitivement comme le Créateur-Seigneur de l'histoire-Juriste-Juge et qui a longtemps dominé la sensibilité et l'imagination chrétiennes de l'Ouest.

Ce que le chrétien sait de Jésus est quelque chose de complètement différent, quelque chose qui parle plus de responsabilité humaine que de dépendance totale, plus d'humanité que de répression, plus d'espoir que de nostalgie ou de crainte. Celui qui est rencontré en Jésus est le Dieu qui souffre avec nous et pour nous, plus que celui qui demande et qui juge d'en haut. Nous pouvons l'appeler Christ avec Altizer et Ritschl ou pouvons aussi continuer à parler de Dieu comme dans le Nouveau Testament et dans la Tradition chrétienne, **MAIS** nous devons maintenant, comme jamais avant, permettre que ce qui apparaît en Jésus reflète la signification et le contenu de la Réalité que nous nommons ainsi.

Peut-être que si nous nous tournions vers le Nouveau Testament pour trouver un indice sur cette Réalité, nous trouverions une façon de penser Dieu non seulement chrétienne mais aussi crédible face au mal dans le monde. Notre foi serait renforcée ainsi que notre espoir ; notre maturité ainsi que notre responsabilité encouragées ! Peut-être que le Dieu révélé en Jésus réaliserait plutôt que réprimerait les idéaux et aspirations de la sensibilité moderne. Peut-être que la foi en ce Dieu apparaîtrait comme l'humanisation la plus complète de l'homme.

*Bonhoeffer*, (à qui nous nous sommes déjà référés comme ayant enseigné à l'église chrétienne l'erreur de sa manière ancienne d'apparenter Dieu

à la faiblesse humaine) nous a aussi fait valoir les implications positives, même si elles sont révolutionnaires, de prendre le Nouveau Testament sérieusement comme la base pour penser à Dieu. Dans une de ses lettres, il écrivait :

*Dieu se permet de sortir furtivement du monde et sur la croix. Dieu est faible et sans pouvoir dans le monde et c'est exactement la façon, la seule façon, par laquelle il peut être avec nous et nous aider. Dans Matthieu 8.17, il est clair comme du cristal que ce n'est pas par son omnipotence que Christ nous aide mais bien par sa faiblesse et sa souffrance.*

*C'est la différence décisive entre le Christianisme et toutes les religions. La religiosité de l'homme fait en sorte qu'il se tourne vers la puissance de Dieu dans sa détresse : il utilise Dieu comme un 'Deus ex machina'. La Bible cependant le dirige vers l'impuissance et la souffrance divines ; seul un Dieu souffrant peut aider. A ce point, nous pouvons dire que le 'process' (que nous avons décrit comme ayant donné au monde sa majorité) était l'abandon et un déblaiement d'une fausse conception du Dieu de la Bible qui conquiert puissance et espace dans le monde par sa faiblesse. Ceci doit être le point de départ de notre interprétation « mondiale » -(Prisonnier pour Dieu, page 164)*

Bonhoeffer écrivait ceci en Juillet 1944. Nous pouvons supposer qu'il l'a écrit sans avoir eu connaissance d'une similitude quelconque avec Alfred North Whitehead quinze ans plus tôt, alors qu'il terminait son œuvre principale 'Process and Reality' :

*La notion de Dieu comme 'unmoved mover' déménageur impassible, vient d'Aristote, au moins en ce qui concerne la pensée de l'Ouest. La notion de Dieu comme 'éminemment réelle' est une doctrine favorite de la théologie chrétienne. La combinaison des deux en la doctrine d'un créateur aborigène, éminemment*

## Chapitre I : Où en sommes nous

*réel et transcendant sur l'ordonnance duquel le monde vint à être, et dont la contrainte sera respectée est l'illusion qui provoque la tragédie dans les histoires du Christianisme et du Mahométanisme.*

*Lorsque le monde oriental accepta le Christianisme, César était conquis ; et le texte reçu sur la théologie orientale fut édité par ses avocats. **Le code et la théologie de Justinien sont deux volumes exprimant un mouvement de l'esprit humain.***

*La brève vision Galiléenne de l'humilité vacillait de façon incertaine à travers les âges. Dans la formulation officielle de la religion , il a assumé la forme sans intérêt d'une simple attribution aux Juifs, qu'ils chérissaient une fausse conception de leur Messie. Mais fut retenue la plus profonde idolâtrie d'un Dieu modelé à l'image des Egyptiens, des Perses et des Empereurs Romains. L'Eglise donnait à Dieu les attributs qui appartenaient exclusivement à César.*

*Pendant la grande période de formation de la philosophie déiste qui s'est terminée avec la naissance du Mahométanisme, après une coexistence avec la civilisation, trois courants de pensée ont émergé : parmi plusieurs variations de détails, on a façonné Dieu à l'image d'un dirigeant impérial, à l'image personnifiée de l'énergie morale, à l'image d'un principe philosophique ultime.*

*Les 'Dialogues' de Humes critiquent irréfutablement leur symbolisme idolâtre dans l' « explication du système mondial ».*



*Les trois écoles de pensée peuvent être associées respectivement aux divins Césars, aux prophètes Hébreux et à Aristote. Mais Aristote était antidaté par les pensées Indiennes et Bouddhistes ; les prophètes Hébreux peuvent être mis en parallèle avec des traces d'une pensée primitive ; le Mahométanisme et les Césars divins ne représentent uniquement que le symbolisme le plus évident, naturel, déiste, et idolâtre, à toutes les époques et à tous*

les endroits.

*L'histoire de la philosophie déiste exhibe différents paliers de combinaison de ces trois diverses façons d'entretenir le problème. Actuellement il y a cependant, dans l'origine Galiléenne du Christianisme, une suggestion qui ne cadre pas bien avec les trois courants principaux de pensée. Elle ne valorise pas le César régissant, ni le moraliste impitoyable ni le 'unmoved mover'. Elle revient sans cesse sur les éléments de tendresse dans le monde qui, lentement et calmement opèrent par amour ; elle trouve un but dans l'immédiateté présente d'un royaume non de ce monde. L'amour ne règne ni n'est indifférent. Il est aussi un peu oublieux quant à la morale et ne s'occupe pas du futur car il trouve sa récompense dans le présent immédiat. (Process and Reality, pp 519-521)*

**Bonhoeffer et Whitehead rejettent le Dieu des traditions piétistes orientales pour beaucoup des mêmes raisons que le fait Altizer.** Bonhoeffer rejette la « compréhension religieuse de Dieu qui pousse l'homme à regarder sa misère en la comparant à la puissance de Dieu dans le monde. » Whitehead écrit avec une passion à peine moins grande que celle d'Altizer contre « la doctrine d'un créateur aborigène, éminemment réel et transcendant, créant le monde sur un « claquement de doigt ».

Contre ces aspects traditionnels de la théologie chrétienne, Bonhoeffer en appelle au Nouveau Testament et à Whitehead à l'origine Galiléenne du Christianisme. Aucune, comme le pratique Altizer, n'oppose Christ à Dieu mais toutes les deux demandent un passage révolutionnaire dans la compréhension de Dieu au nom de ce qui est distinctement chrétien. Que Bonhoeffer et Whitehead continuent à parler de Dieu pendant qu'Altizer proclame l'athéisme n'est pas une issue essentielle entre eux. Pour eux tous, le saint et omnipotent Créateur-Seigneur de l'histoire-Juriste-Juge doit être supplanté. Bonhoeffer parle de la faiblesse, de l'impuissance et de la souffrance de Dieu. Whitehead parle des éléments de tendresse du monde qui, lentement,



*Chapitre I : Où en sommes nous*

dans le silence opèrent par amour. Altizer pourrait reconnaître le Dieu de Bonhoeffer et de Whitehead en le nommant « Christ ». En alternative, ce que je préférerais, pour rester dans l'esprit de Bonhoeffer et de Whitehead, serait de nommer « Dieu » le Christ d'Altizer. Cela ne requerrait pas qu'Altizer abandonne le dynamisme principal de son message. ( La question du locus de Dieu dans le présent –Bonhoeffer- ou dans le futur –Pannenberg- sera traitée dans le prochain chapitre).

Dans ce chapitre , nous avons revu les façons dont l'homme occidental a le plus souvent été conduit à penser à Dieu. Nous avons noté que ces bases de la croyance en Dieu ont perdu pour nous beaucoup de leur persuasion. Nous avons vu que malgré la doctrine chrétienne que Dieu est révélé en Jésus Christ, la compréhension de base de Dieu a été déterminée par d'autres facteurs en pensée et en expérience. Nous avons aussi remarqué que beaucoup de modernes ont été poussés à blâmer le Dieu auquel on impute la responsabilité du mal inexcusable dans la nature et dans l'histoire. Finalement nous avons trouvé que Dieu, vu de cette façon, a trop souvent fonctionné contre la pleine maturité de l'homme. A la lumière de tout ceci il apparaît que la foi en Dieu doit et sera abandonnée complètement à moins que le chrétien ne conçoive Dieu radicalement à la lumière de la révélation qu'il a toujours affirmée.

Le concept philosophique qui sous-tend ma pensée, vient de Whitehead et j'essaierai de communiquer ceci plus directement dans le troisième chapitre. Mais dans le prochain chapitre je désire décrire comment un chrétien comme moi, impliqué et conduit par les courants de pensée de notre temps arrive à penser Dieu. Comme les gens unanimes à crier autrefois « Le roi est mort, vive le Roi ! » moi aussi, je voudrais m'y joindre aujourd'hui pour proclamer : « Dieu est mort, vive Dieu ! ».

\*\*\*\*\*



## CHAPITRE DEUXIEME

### CELUI QUI APPELLE

**D**ans le premier chapitre, j'ai présenté un **consensus** qui se dégage de la pensée chrétienne contemporaine. Ce consensus est largement *négatif*, puisqu'il admet que le Dieu du théisme chrétien des plus traditionnels est *mourant et mérite de mourir*. Mais il est positif en ce qu'il fait appel contre cette sorte de théisme classique en faveur de la Réalité que nous connaissons en **Jésus Christ**.

L'événement historiquement récupérable que nous appelons Jésus Christ est complexe en ce qu'il implique le propre message de Jésus et son impact sur autrui, à la fois pendant sa période de vie et par les apparences de sa mort et de sa résurrection en ce comprises les réflexions de l'église sur leur signification.

Cette Réalité, ni comme un tout, ni comme un simple aspect ne peut être transplantée dans notre temps. Tous ceux qui en appellent à Jésus Christ comme indice pour une reconception contemporaine chrétienne de Dieu le font nécessairement au moyen d'une sélection et d'une traduction guidées par les jugements sur notre situation propre. Le matériau historique nous parle avec suffisamment de clarté pour nous permettre de juger que quelques conceptions de Dieu se disant chrétiennes ont été fondamentalement fausses en ce qui concerne la signification de Jésus Christ. Mais les sélections et les traductions ont parfois conduit à une diversité embarrassante.

De telles différences ont été illustrées dans le chapitre précédent où il a été noté que Bonhoeffer parle d'un Dieu faible et souffrant, alors que Whitehead se réfère aux éléments 'tendres' qui travaillent par amour dans le monde. Ces deux conceptions en appellent, l'une l'autre à Jésus Christ dans le sens large, celui où nous comprenons cette Réalité, mais leurs sélections et traductions diffèrent. Cependant, en ce cas, la conclusion soulevée par la diversité n'est pas importante. Alors que Whitehead rejette la conclusion que Dieu manque littéralement de toute forme de puissance, d'autres assertions de Bonhoeffer clarifient qu'il ne pensait pas être compris aussi strictement. Les deux hommes partagent le rejet d'un Dieu, monarque omnipotent, interférant en faveur de ses favoris. De plus, dans sa position compréhensive, Whitehead souligne les assertions théologiques au sujet des souffrances de Dieu.

*Alors que Whitehead et Bonhoeffer sont remarquablement compatibles*, si l'on considère les traditions contrastées dans lesquelles ils se trouvent, il existe cependant d'autres différences parmi d'autres penseurs récents qui ne peuvent être réconciliées si facilement.

L'intense focalisation d'attention sur le futur, caractéristique d'une théologie plus contemporaine et liée avec sa compréhension de Jésus Christ, est étrangère et à Whitehead et à Bonhoeffer.

Ni le Dieu qui travaille lentement et calmement par amour,

ni le Dieu qui nous aide par ses souffrances ne peuvent être facilement identifiés à la Puissance du futur de Pannenberg. Whitehead et Bonhoeffer tous les deux, ainsi que Bultmann, nous convient à sortir de nos attaches du passé vers une pleine réalité du présent et l'ouverture à ce que le futur peut nous apporter. **Mais** la signification du présent ne dépend pas de l'espoir pour un futur radicalement différent. Elle est trouvée

pour Bonhoeffer dans le partage actuel des souffrances de Dieu dans le monde et

pour Whitehead « dans l'immédiateté présente d'un royaume qui n'est pas de ce monde. »

## Chapitre II : CELUI qui appelle

La question de relation au présent et au futur est au centre de la discussion contemporaine et est en partie le sujet de la façon dont Jésus lui-même a compris cette relation.

**A une extrémité** se trouve l'opinion qu'il s'agissait d'une annonce apocalyptique de la venue imminente de la résurrection des morts comme d'un événement tout à fait discontinu avec l'histoire incluant son propre ministère.

A l'autre extrémité, l'opinion que Jésus concentra d'abord l'attention sur le nouveau travail de Dieu qui a déjà commencé lorsqu'il a enseigné et guéri et rassemblé les disciples autour de la table.

La plupart des savants estime qu'il n'est pas nécessaire de choisir entre ces deux extrêmes croyant qu'ils peuvent rendre justice et au futur et au présent comme souligné dans le message de Jésus. Sans chercher à résoudre les conclusions historiques importantes qui sont en jeu ici, nous pouvons faire quelques propositions au sujet de Jésus et de son enseignement largement acceptables et suffisantes pour nos besoins immédiats.

*Le message de Jésus, proclamé en mots et en actes, était la venue du **Royaume de Dieu**. Jésus voyait cette venue comme étant déjà réalisée par sa puissance sur les démons et la Cène (communion avec les pécheurs). Cette venue, il l'attendait aussi comme la consommation de toutes choses dans le futur imminent. Jésus se représentait le Royaume de Dieu futur et présent comme une coupure nette d'avec le passé.*

Le Judaïsme de l'époque de Jésus associait Dieu surtout à la vie nationale et aux institutions.

Dieu était vu comme une autorité transcendante dont les actes passés sanctionnaient le mode de vie hérité et en refusait son altération.

D'autre part, la façon dont Jésus annonce la venue du Royaume impliquait une compréhension toute autre de Dieu.

Au lieu de sanctionner les instructions et lois reçues, Dieu est celui dont la venue met fin à leur autorité. Donc, même dans le présent, tout ce qui est hérité du passé apparaît comme ayant seulement une valeur relative et pro-

visoire à la lumière de la nouvelle action de Dieu.

Pour Jésus,

- **connaître Dieu** ne signifiait pas l'intensification de l'obéissance aux anciennes lois mais la libération des obligations envers celles-ci.

- répondre à Dieu consistait à abandonner la sécurité d'actions habituelles, coutumières, et socialement approuvées et de vivre en accord avec un futur radicalement neuf et incontrôlable...

Le moment présent était toujours un temps pour une décision imposée par une nouvelle réalité et rendue possible par un pardon radical de tout ce qui était passé.

Ces commentaires sur la situation de Dieu dans le message de Jésus servent à expliquer le consensus contemporain quant au théïsme classique trop souvent imbriqué dans une compréhension de Dieu tout à fait différente de celle de Jésus. Ce théïsme tendait à nous confronter au Dieu qui sanctionne les normes et institutions établies dans le passé plutôt qu'à un Dieu qui nous appelle vers le nouveau futur..

*Au lieu de chercher Dieu au travers du sens du Tout, de l'absolue dépendance, de l'ordre, de l'obligation et du saint, le chrétien se trouvera en plus grande continuité avec Jésus s'il cherche Dieu dans l'appel à aller de l'avant au-delà des réalisations du passé et de la sécurité de ce qui est établi et coutumier.*

Evidemment, le chrétien moderne doit toujours être conscient de ce que dans cette approche, comme dans les autres, une grande distance sépare son expérience de sa conception de Jésus.

Nous ne pouvons revenir à Jésus si cela signifiait de répéter simplement ses croyances.

Nous pouvons seulement aller de l'avant d'une façon qui corresponde



## *Chapitre II : CELUI qui appelle*

quelque peu, pour notre époque, à la signification de sa vie et de son message pour les hommes de son temps.

Ma suggestion est que le mieux à faire pour nous est de participer à ce que je nomme, à la page suivante, *l'appel à aller de l'avant*.

\*\*\*\*\*



**Notre tâche actuelle est de considérer cet appel à aller de l'avant, de plus près.**

Les pages suivantes poursuivent cette tâche en commençant

- par une analyse de l'appel comme un aspect d'expérience se dirigeant vers la considération du type d'objectivité possédé par celui qui appelle et
- vers la possibilité que « celui qui appelle » peut aussi être « Celui Qui Appelle ».

Nous traiterons, à la suite, les trois questions suivantes :

1. Pouvons-nous identifier l'appel à aller de l'avant dans notre expérience comme quelque chose de spécifique ?
2. Si nous le pouvons, cet appel nous dirige-t-il, au-delà de lui-même, vers quelque chose qui appelle ?
3. Si oui, est-il autorisé à nommer « Dieu » celui qui appelle ?

Pouvons-nous alors d'abord identifier cet appel à aller de l'avant comme un aspect clairement distinct de notre expérience ? Nous pouvons aborder une réponse en considérant de nouveau la signification de la liberté pour Jésus.

La liberté qu'il offrait incluait la liberté du fardeau de l'obéissance aux lois imposées ainsi que de la faute qui découlerait de leur mépris. Mais, de nos jours, comme en ceux de la première église, il faut bien souligner que cette liberté n'est en aucune manière licence. La liberté n'était pas gagnée en relâchant les exigences existantes en faveur des désirs de l'individu. Que du contraire, on se libérait du pouvoir des institutions existantes et des lois morales en vivant vers et hors d'une réalité nouvelle et beaucoup plus exigeante.

## *Chapitre II : CELUI qui appelle*

La plupart des hommes, au cours des siècles ultérieurs ont manqué de saisir le caractère distinctif de cette sorte de liberté. La plus grande partie de l'histoire chrétienne doit être lue comme une indécision entre les nouveaux légalismes et les rejets rebelles de lois héritées au nom du droit de l'individu à poursuivre son bonheur privé.

Beaucoup d'analyses psychologiques et sociologiques de l'expérience humaine à notre époque manquent de cette sorte distinctive de liberté offerte par Jésus au nom de Dieu. Pensant en catégories crûment naturalistes, de nombreux modernes comprennent l'homme comme s'il était déchiré entre les mœurs inculquées par l'enseignement social et l'attente, d'une part, et ses propres désirs et besoins, d'autre part.

Pour eux, la « loi » représente les nécessités sociales et la « liberté » veut dire l'assertion des désirs et besoins du moi, même s'il y a conflit avec ce qui a été demandé. Dans une telle analyse, il n'y a pas place pour l'appel en avant qui est justement ce que cette analyse omet : les dimensions de l'expérience qui ne sont déterminées ni par la pression sociale ni par les besoins et désirs psychophysiques d'un individu.

Voyons notre préoccupation de la vérité qui n'est quasi qu'une question de pragmatisme : nous voulons certains aboutissements pour nous-mêmes et, pour y arriver, il nous faut une connaissance précise. Les sociétés inculquent l'importance morale de dire la vérité à cause des conséquences sociales désastreuses qui s'ensuivent lorsque les hommes perdent la confiance de base en la parole de leurs vis-à-vis. Mais la puissance de la vérité dépasse et même contredit définitivement ce genre de motivation. Nous héritons d'un tissu de croyances du passé qui fixe un contexte à l'intérieur duquel nos désirs sont structurés.

Nous nous habituons à ces croyances qui nous procurent une sécurité de base. Nous croyons, par exemple, à la vertu essentielle de nos politiques internationales de l'American way of life. Nous savons qu'une critique radicale menace profondément notre amour propre et nos habitudes bien établies. Et bien sûr nous savons aussi combien passionnément les hommes et



les nations ont combattu contre le fait d'apprendre une vérité qui assombri-rait leur propre image.

Cependant il existe en nous, à côté du désir d'arriver à nos fins personnelles et sociales, une pratique pour la revendication de la vérité quelque en soient les conséquences pratiques et émotionnelles. L'appel à exposer nos convictions reçues et établies à la critique et à l'évidence toujours renouvelées est un aspect de l'appel en avant dont je suis entrain de parler. Heureusement que la plupart des hommes peuvent l'identifier dans leur expérience et reconnaître sa capacité caractéristique sur et contre les pressions personnelles le plus souvent considérées comme « naturelles ».

L'appel en avant, pour d'autres personnes, peut aussi être perçu dans la faculté de se désintéresser. Dans nos relations avec ceux qui sont en proche interaction avec nous, cet élément d'expérience est difficile à distinguer..

Nous savons combien notre intérêt pour ces personnes est basé sur notre désir de leur faire bonne impression par notre plaisir d'être en leur compagnie : Les analyses psychologiques tendent à interpréter notre intérêt comme une extension de notre narcissisme. Cependant, il serait possible de prendre cet élément en compte dans la relation avec d'autres personnes et ne pas chercher à les influencer.

Pour attirer l'attention sur cet élément d'expérience, on pourrait considérer son attitude envers les personnes éloignées de lui, personnes dont les vies n'affectent pas la sienne ou dont les intérêts ne peuvent contrarier les siens. Existe-t-il vraiment une telle préoccupation ? La question n'est pas de savoir si cette préoccupation est plus forte comparativement à l'intérêt personnel ou aux sentiments à l'égard de la famille et des amis. Peu pourraient revendiquer cela. Néanmoins notre conduite est mal comprise lorsque nous négligeons ce facteur d'authentique intérêt pour les autres sans tenir compte des conséquences pour nous-mêmes : alors, tout au plus nous préoccuperions nous, sans doute pas autant que nous ne le voudrions, de ce qui arrive à un paysan chinois dans un village dont nous n'avons jamais entendu parler. L'explication cynique d'une action altruiste comme étant

## Chapitre II : CELUI qui appelle

motivée par un but qui se cherche est inadéquate à la réalité de l'expérience et du comportement humain quoique, d'un autre côté, celui qui suppose que sa motivation est purement ou simplement des besoins altruistes de reconnaître la complexité des facteurs qui poussent à l'action.

Mon argument n'est pas que quelqu'un soit idéalement altruiste ou dominé par des préoccupations altruistes. C'est seulement celui que les besoins d'un autre être humain entraînent une revendication sur un homme indépendant aux mœurs sociales et préoccupations désintéressées.

La conclusion que j'essaie de tirer est simple et pourtant est facilement négligée et va à l'encontre de trop de tendances dominantes. Nous avons tendance à penser que le comportement humain est dicté par des antécédents. Ceux-ci sont reconnus pour inclure des motifs et intentions, mais si ceux-ci, à leur tour, sont expliqués par des antécédents, ils doivent alors être exposés comme enracinés en biologie fondamentale et besoins et pulsions psychologiques. On peut, ainsi les compter soit comme conformes ou rebelles aux mœurs sociales. *Ainsi le présent et le futur sont considérés systématiquement comme des conséquences du passé stable.* Un déterminisme complet sur un modèle mécanique en est la conséquence habituelle et cohérente ; ou, si le déterminisme est restreint, ceci peut seulement être favorable à la chance.

En tant que guide pour différentes recherches, ce modèle peut être utile, mais même pour le psychologue, son insuffisance devient de plus en plus apparente. Comme le note Abraham Maslow, « Dans les années récentes, de plus en plus de psychologues se sont trouvés dans l'obligation de postuler une certaine tendance à la croissance ou à la perfection de soi pour suppléer les concepts d'équilibre, d'homéostasie, de réduction de tension, de défense et d'autres motivations de se conserver ». (Toward a Psychology of Being, p.21). Maslow ne croit pas que les psychologues soient maintenant capables de parler avec précision de cette « pression vers un Être toujours plus complet » (p.151), mais il insiste sur la corroboration de tra-

vaux différents d'écrivains comme Fromm, Horney, Jung, C.Buhler, An-gyal, Rogers, G.Allport, Schachtel et Lynd (p.22).

Ils ont démontré, collectivement, l' inadéquation d'interpréter chaque action humaine, comme l'effort de satisfaire détermine les besoins et les impulsions.

Nous pouvons espérer que le modèle de recherches psychologiques du futur tiendront compte de ce facteur crucial, mais, qu'ils le fassent ou non, les expériences vécues l'incluent. Dans la vie réelle, l'influence causale du passé est continuellement confrontée à de multiples possibilités de futur..

Le présent est le terrain de rencontre du passé et du futur, le lieu de l'angoisse et de la décision. La décision pourrait être de laisser la causalité du passé être tout à fait déterminante.

Alors, les ornières de l'habitude et des coutumes deviennent plus profondes, et la vie retombe dans une répétition futile ; ou, si les attentes des autres changent, l'individu s'en accommode passivement. Mais un homme peut décider en opposition à ses habitudes passées et aux pressions sociales. En ce cas, la vie signifie croissance, fraîcheur et intensification.

Quoique la recherche de la vérité et du prochain soient les seuls exemples rencontrés par l'influence causale du passé établi dans le présent, ils sont des exemples typiques. Ils sont typiques par leur idéal et leur caractère normatif. *Par sa causalité, le passé est suffisant pour justifier la tromperie et aussi bien sûr nos élans de sincérité.* La revendication expérimentée de la vérité va au-delà d'un conditionnement de la revendication du besoin du voisin.

La possibilité idéale et normative pour notre actualisation personnelle se trouve en tension avec le pouvoir du passé et cherche à nous leurrer au-delà de ce que le passé déterminerait, autrement, pour le présent.

## Chapitre II : CELUI qui appelle

C'est cette revendication pour une possibilité normative pour nous que je taxe d'appel en avant et qui est cet aspect de l'expérience humaine pour laquelle nous, chrétiens avons raison d'aborder la question de Dieu.

### **Avant de soulever directement la question de Dieu**

Il nous faut considérer la seconde question majeure de ce chapitre.

L'expérience de l'appel en avant indique-t-elle qu'il y a quelque chose qui séduit, une réalité quelconque à être distinguée de l'expérience elle-même aussi bien des structures sociales qu'humaines qui constituent notre monde passé ? Une réponse positive à cette question ne nous permettrait pas, seule, de parler de Dieu car une telle réalité pourrait être trop abstraite ou trop impersonnelle pour être nommée « Dieu ».

Mais une réponse négative pourrait clore la question car si l'appel en avant est simplement un aspect de l'expérience humaine, il ne pourrait rien désigner au-delà de lui-même ni encore moins Dieu.

Parmi les auteurs d'influence qui ont reconnu la réalité et l'importance de l'expérience humaine de l'*appel en avant*, citons John Dewey. Il le décrit comme « *la puissance d'un idéal* ». Il serait instructif de savoir comment il comprend cette puissance. Lorsque nous parlons de la puissance d'un idéal, nous semblons lui attribuer quelque statut indépendant. Dewey parle de la « relation active entre l'idéal et le réel » (A Common Faith, p.51). Et il va même jusqu'à dire que ceci *pourrait être appelé* « Dieu ». Dans de telles expressions, il semble suggérer que les possibilités idéales ont une puissance en elles-mêmes et, dans un certain sens il veut sans doute dire que les idéaux agissent sur les hommes...

Cependant, sa position philosophique générale ne lui permet pas de leur donner l'autonomie dont elles ont besoin pour fonctionner de cette façon. Il doit les interpréter comme rien de plus que des généralisations de caracté-

ristiques de l'actuel. L'activité en question est celle d'une « imagination idéalisante » qui « se saisit des choses plus précieuses trouvées dans des moments cruciaux d'expérience et les propulse » (p.48).

Nous manquons de temps pour une analyse de la position que Dewey a prise ici : il était profondément attiré par des idéaux auxquels il attachait un profond engagement. Dans sa polémique contre certaines vues religieuses traditionnelles, il insiste sur l'importance à reconnaître que ces idéaux n'existent pas encore et qu'ils ne devraient pas être projetés dans une sphère supranaturelle déjà existante. En quoi il avait sûrement raison.

*Le pouvoir des idéaux* est de nous guider dans leurs réalisations fragmentaires et partielles et non de nous assurer qu'ils sont quelque part déjà réalisés. Mais, ayant rejeté *la réalisation existante des idéaux*, il en a gardé une vision comme s'ils étaient des projections qui ne peuvent expliquer le pouvoir qu'il voulait souligner. « *La revendication de la vérité ou les besoins d'autres personnes me concernant ne peuvent être adéquatement compris comme une projection. Et, quoique mon rêve de paix et de fraternité dans le monde puisse, en effet, être une généralisation de fragments de paix et de fraternité que j'ai connus, son pouvoir réside dans son caractère idéal objectif pour moi mais pas dans ma projection. D'une certaine façon l'idéal doit être reconnu comme ayant son caractère idéal donné pour moi et comme vers moi d'au-delà de moi-même* ».

**Henry Nelson Wiemann** est moins bien connu que Dewey, mais plus perspicace dans ses réflexions sur le pouvoir qui nous appelle en avant. *Wiemann se rend compte que l'homme tend, à chaque moment, à absolutiser le bien qu'il a accompli et, ainsi, bloquer la croissance de nouveaux « biens » qu'il ne peut, à ce stade, ni prévoir ou comprendre.* Même ses idéaux, pour autant qu'ils proviennent du passé, peuvent fonctionner pour bloquer plutôt qu'encourager la croissance.

## Chapitre II : CELUI qui appelle

*Le process qui porte l'homme en avant est celui par lequel l'homme entretient de nouveaux idéaux plutôt que l'abstraction et la projection de valeurs déjà expérimentées. Ce process est beaucoup moins conscient, beaucoup moins intellectuel et volontaire que Dewey ne le suggère. Il travaille en nous et parmi nous déjà depuis l'enfance car il est le process même de la croissance humaine. Il opère au travers de l'alternance créative entre les personnes qui se transforment de façon imprévisible et incontrôlable.*

La conscience de ce process comme « source de la bonté humaine » suscite l'engagement et la volonté de lui subordonner toutes les « bontés » existantes.

L'expansion de nos horizons par *Wiemann* à partir des niveaux raffinés de l'expérience dont nous venons de parler jusqu'ici et qui nous mène à un process qui inclut ces niveaux comme une extrême limite est importante et lumineuse. Dès que nous l'avons vue, nous sommes attirés par une puissance d'idéaux et de revendications des autres et remarquons qu'il y a une sorte de mouvement en avant similaire plus persuasif de notre expérience consciente mais avec une croissance continue de personnalité inconsciente. *Le mouvement en avant qui est souligné dans les caractères spéciaux de l'expérience consciente dont nous venons de discuter et qui est le process de croissance lui-même est toujours en rupture des modèles établis en possibilités nouvelles.*

Quoique l'analyse de *Wiemann* du process d'alternance créative dans lequel une véritable croissance s'opère soit des plus valables, elle aussi a ses limites. Alors qu'il décrit ce process comme une puissance opérationnelle en nous totalement différente de la détermination par le passé, (sa position philosophique, étant similaire à celle de Dewey, ne lui permet pas clairement de la localiser).

Ses justifications très soigneuses du process réduisent à des descriptions des sortes de situations dans lesquelles la croissance se produit et passent la

cause sous silence. La contribution de Wiemann est principalement son analyse soigneuse du process par lequel l'homme peut se reconstituer continuellement par l'alternance créative. Mais il n'a pas clarifié la puissance qui est présente dans le process de façon à la distinguer d'être simplement la résolution du passé en présent.

Lorsque nous avons vu que l'appel en avant dans l'expérience consciente continue le process total de la croissance de la personnalité humaine, nous sommes prêts à reconnaître que ce process, à son tour, est continué avec celui de la croissance au travers de la nature et, en effet, avec la vie elle-même, comme elle a été concrétisée dans le process évolutionnaire.

La vision évolutionnaire du monde a été récemment renouvelée pour nous dans le travail du paléontologue jésuite *Teilhard de Chardin*. Avec une imagerie plus colorée et puissante, quoique cependant avec moins de précision scientifique, *Nikos Kazantzakis*, écrivain moderne crétois, a saisi cette vision évolutionnaire dans l'extrait qui suit :

*Soufflant à travers cieux et terre, et dans nos cœurs et dans le cœur de tout être humain, c'est un grand Cri – que nous nommons Dieu. La flore souhaitait prolonger son sommeil immobile à côté des eaux stagnantes, mais le Cri la traversa et secoua violemment ses racines : « Debout, sors de terre, marche ! » Si l'arbre avait été capable de penser et juger, il aurait crié : « Je ne veux pas. Pourquoi me presses-tu d'agir ! Tu demandes l'impossible ! » Mais le Cri, sans pitié, continuait à secouer ses racines et à clamer « Allons, debout ! Sors de terre et marche ! »*

*Cela se produisit de cette façon pour des milliers d'éons ; et voilà ! c'est comme un résultat du désir et du combat que la vie s'échappa de l'arbre immobile et fut libérée.*

*Les animaux apparurent, les vers de terre – se sentant chez eux dans la terre et la boue. « Nous sommes très bien ici » disaient ils. « Nous avons la paix et la sécurité ; nous n'allons pas*

## Chapitre II : CELUI qui appelle

*bouger ! »*

*Mais le terrible Cri s'enfonçait, sans pitié, dans leurs jointures. « Quittez la boue, levez-vous, donnez vie à vos "supérieurs" ! »*

*« Nous n'en avons pas envie ! Nous ne pouvons pas ! »*

*« Vous ne pouvez pas mais moi je peux. Levez-vous ! »*

*Et voilà ! Après des milliers d'éons, l'homme émergea, tremblant sur ses jambes toujours instables.*

*L'être humain est un centaure ; ses sabots chevalins sont plantés dans le sol, mais son corps, de la poitrine à la tête est tourmenté par le Cri sans merci. Il a encore combattu, pour des milliers d'éons, pour s'extirper, comme une épée, hors de son fourreau humain. L'homme, désespéré, appelle : « Que puis-je faire ? J'ai atteint le pinacle. De l'autre côté, il y a l'abîme ». Et le Cri de répondre : « Je suis de l'autre côté, lève-toi ! » Toutes les choses sont des centaures. Si cela n'était pas le cas, le monde pourrait dans l'inertie et la stérilité. (report to Greco, pp. 291-292)*

Il serait vain d'attendre du poète-nouvelliste Kazantzakis une explication de ce qu'il nomme le Cri plus adéquate que les comptes-rendus de Dewey et Wiemann sur le phénomène très limité qu'ils traitent. L'éclaircissement de 'l'appel en-avant' comme il fonctionne dans la conscience de l'homme, dans sa croissance totale et dans la totalité de sa nature était la réalisation particulière d'Alfred North Whitehead.

Whitehead comprenait que toute *croissance* exige un accomplissement d'une concrétisation nouvelle. L'introduction de nouveauté requiert la confrontation de chaque situation dans le domaine des possibilités pures dont la réalité précède l'expérience de l'homme. La réalisation de la concrétisation requiert que ces possibilités soient ordonnées de façon à être pertinentes avec la situation actuelle de chaque entité en devenir. Cet ordonnancement est aussi donné pour l'homme et non projeté par lui.

Depuis, avec Wiemann, Whitehead comprend la croissance en question comme étant beaucoup plus large que la conscience, la confrontation n'est

en aucune manière limitée aux possibilités envisagées. Même dans la conscience le sens de la tension entre ce qui est et ce qui devrait être est beaucoup plus étendu que la comparaison intellectuelle des idéaux envisagés avec la situation analysée consciemment.

Chaque moment d'expérience dans son entièreté est le résultat auto-déterminant de la rencontre des énergies et formes dérivées du passé avec de nouvelles possibilités pour la réalisation présente. *Le passé requiert de chaque expérience qu'elle soit, d'une façon ou d'une autre reproduite ou conformée.*

Nous avons ici le pouvoir de conformité qui détermine la vaste répétition des choses. Mais l'idéal exerce aussi son pouvoir sur l'expérience naissante, l'appelant à être quelque chose de plus que seulement répétitif et lui offrant la possibilité de réaliser une synthèse nouvelle hors de tout ce qu'elle a reçu du passé. Il y a évidemment des idéaux consciemment entretenus et durables, *mais il y a plus important chez Whitehead : c'est la possibilité immédiatement applicable à laquelle nous sommes confrontés consciemment et inconsciemment à chaque appel-en-avant.* Ceci nous appelle à nous actualiser au même moment de façon à faire corps avec un maximum d'expérience idéale qui, en même temps est *compatible* avec la réalisation de valeurs en d'autres occasions d'expérience dans notre propre futur et dans le vaste monde. On ne peut décrire, même en général, ce que ce maximum d'expérience sera car il est toujours radicalement individuel, adapté seulement pour cette personne, à ce moment et à cet endroit.

L'analyse de Whitehead nous permet de comprendre ce que Dewey et Wiemann, tous deux, disent sans les réductions que leur impose leurs philosophies.

*Nous pouvons donc remarquer que ce sont, en effet, les possibilités d'idéal non réalisées qui agissent sur nous, comme le dit Dewey, sans réduire l'essentiel en traitant ces possibilités comme étant seulement des projections de l'imagination humaine.* Elles viennent à l'homme avec leur propre qualité d'authenticité. Nous pouvons reconnaître, au même mo-

## Chapitre II : CELUI qui appelle

ment, que l'entretien conscient de tels idéaux est une caractéristique très limitée de l' 'appel en avant', et que, comme Wiemann l'argumente, il faut les voir dans la continuité avec le mouvement complet de la croissance humaine.

Cependant, là où la présentation de Wiemann est limitée à une description du process dans lequel une telle croissance se passe, Whitehead peut l'expliquer en termes plus englobant. Par cela, est renforcé le sentiment de Wiemann que ce process est une puissance en elle-même distincte de l'homme et des déterminismes et du passé.

De plus, l'analyse de Whitehead nous permet de placer ce que Dewey et Wiemann disent, dans le contexte d'une vision compréhensive de Kazantzakis. *Dans une forme moins grandiloquente mais plus cohérente*, elle exprime comment le 'Cri' doit être compris, c'est-à-dire, comme la revendication de possibilités pertinentes et nouvelles dans le domaine de la vie.

Une vision de quelque chose, au-delà de nous-même et de notre passé, nous est offerte qui nous appelle en avant, à chaque moment, dans un futur instable, nous faisant miroiter des possibilités nouvelles et riches pour notre être. Ce quelque chose est une possibilité toujours changeante qui nous affecte comme l'idéal applicable à tout nouveau moment. C'est la puissance qui produit la nouveauté, la créativité et la vie. Son pouvoir est celui d'un idéal, un pouvoir qui n'est pas coercitif mais non plus ineffectif.

Quoique Whitehead nous offre une conceptualité exceptionnellement adéquate et compréhensive dans laquelle on peut établir avec quelque précision la vérité commune à Dewey, Wiemann et Kazantzakis, ceci ne veut pas dire que ses propres écrits englobent toutes les idées de chacun. Il y a, par exemple, une accentuation valable chez Kazantzakis que l'on peut trouver partiellement seulement chez Whitehead. *Kazantzakis perçoit le Cri ou 'appel-en-avant' comme terrible et terrifiant*. Whitehead aussi sait que la situation, à certains moments, est telle que le mieux qui nous soit offert

doit apparaître comme un destin oppressant. Mais Kazantzakis veut dire plus que cela. Il remarque comme chaque chose désire essentiellement le statu-quo, alors que la stabilité, le bonheur et la sécurité qu'elle trouve sont ruinés par le Cri. Le nouveau dans lequel chacun est appelé peut offrir des récompenses qui lui sont propres, mais celles-ci ne peuvent être prévues ni imaginées par celui qui est appelé à laisser partir ce qu'il a.

Comme Wiemann le montre si clairement, on doit abandonner les biens qu'on a, non seulement par le prudent calcul que de plus grands biens sont disponibles, mais en réponse envers ce process où de nouveaux biens surgissent. *Kazantzakis nomme ce process le 'Cri' et exprime, en réponse, et avec un pouvoir poétique, le coût en angoisse et souffrance du mouvement de la Création vers de nouveaux triomphes et de nouvelles joies.* Le chrétien sait, lui aussi, qu'au cours de l'histoire, entre les peines et les plaisirs de la vie offerte et le triomphe et la joie qu'apporte la résurrection pour les individus comme pour les communautés, il y a la crucifixion. L'appel en-avant est orienté vers la vie intensifiée, la conscience élevée, la liberté accrue, l'amour plus sensible, mais le chemin passe au travers de la vallée de l'ombre de la mort.

Ainsi, plus haut dans ce chapitre, nous avons pris deux pas d'avance sur la première des questions formulées ci-dessus.

*Tout d'abord nous avons noté que dans notre expérience il y a et l'influence causale du passé et la toute fraîche revendication des possibilités normatives venant d'être reconnues. Cette revendication, nous l'avons appelée l'appel en-avant.*

Deuxièmement, nous avons considéré brièvement la pensée de quelques hommes qui ont reconnu le pouvoir de cet appel-en-avant et nous avons vu que leurs rapports, intentionnellement ou non, témoignent d'une certaine objectivité de ce qui appelle.

Nous sommes maintenant prêts à aborder la troisième question finale de ce chapitre : Est-il approprié de nommer ce qui appelle « Dieu » ? La ques-

## Chapitre II : CELUI qui appelle

tion est soulevée spécialement parce que la puissance dont l'objectivité a jusqu'ici été affirmée est seulement celle des possibilités idéales pertinentes : celles-ci sont abstraites et diverses alors que nous ne pouvons parler de Dieu comme il faut que quand nous nous référons à une actualité unitaire. Si nous n'allons pas plus loin, *nous devrions hésiter de parler de Dieu, même si Dewey, Wiemann et Kazantzakis le font parfois.*

Etant donné le climat de la pensée contemporaine et l'hésitation extrême au sujet de l'affirmation de l'actualité d'une quelconque entité autre que celles que nous pouvons identifier immédiatement dans notre expérience, nombreux sont ceux qui s'arrêteront à ce stade de l'argument. S'ils sont persuadés que le cours de la nature et de la croissance humaines à chaque étape, témoignent de l'incursion de la nouveauté et de la puissance d'un quelconque idéal pertinent, ce sera quelque chose, car la conscientisation de ce processus rend possible une ouverture vers la réalité des éléments libres et dynamiques dans le monde à côté du mécanique et répétitif. Et ils peuvent être encouragés à jeter le fardeau de leurs vies et pensées dans cette direction.

*Mon opinion personnelle, cependant, est que ce qui nous appelle en avant possède l'unité et l'actualité aussi bien que la valeur de l'adoration et de l'engagement qui nous garantissent notre emploi de l'appellation « Dieu ». Je ne propose pas d'essayer de prouver que Dieu existe. J'indiquerai plutôt quelques-unes des considérations que je trouve persuasives et qui conduisaient aussi Whitehead à penser Dieu comme proposé de nombreuses fois ici.*

Notre rapport nous a ainsi conduits à considérer que le mouvement en avant, ou la créativité du monde implique la rencontre à chaque moment de la « facticité » établie du passé et de la pertinence des possibilités pour le futur. De cette rencontre émerge l'actualité nouvelle.

Notre question est, maintenant, devrions-nous chercher, derrière les possibilités pertinentes expérimentées, l'activité d'une actualité unitaire qui nous

confronte avec ces possibilités ?

Ou, pouvons-nous attribuer une quelconque entremise requise aux possibilités elles-mêmes ?

La difficulté d'attribuer l'intermédiaire nécessaire aux possibilités est qu'elles sont abstraites dans leur propre être. Les philosophies platoniciennes ont souvent attribué aux formes et idées une réalité supérieure telle qu'une entremise dans le cours des événements mondiaux pourrait leur être attribuée. Mais même chez Platon cela est obscur et le cours de la philosophie a milité de façon écrasante contre l'attribution d'une réalité ou d'une capacité supérieure aux possibilités comme telles. *Je partage, avec la philosophie la plus moderne, le point de vue défendu par Whitehead « le principe ontologique » selon lequel seulement ce qui est actuel peut être intermédiaire.* De là, si les possibilités non réalisées dans le monde passé ont une pertinence pour de nouvelles occasions d'expérience, c'est par l'entremise de quelque chose d'actuel.

Ceci est non seulement ce qui fonctionne comme agent actuel mais aussi individuel. Pour des raisons pratiques, nous pouvons parler de l'action d'un groupe malgré qu'elle pourrait être attribuée à des membres individuel. Pour cette raison, l'entremise en vertu de laquelle les possibilités gagnent une pertinence effective, comme n'importe quels agents, est une actualité individuelle ou unitaire. Depuis que nous avons attribué un fonctionnement cosmique à l' 'appel-en-avant', celui qui appelle est mieux compris comme étant universel en portée et éternel en durée.

Cependant, même si on accepte le besoin de penser à une actualité unitaire d'une portée cosmique arbitrant pour nous des possibilités idéales pertinentes, on peut encore résister à l'appeler 'Dieu' pour le motif qu'elle n'inspire pas l'adoration ni l'engagement. Parce que les fonctions que nous avons assignées à cet intermédiaire sont importantes, on comprend mieux l'hésita-





## *Chapitre II : CELUI qui appelle*

tion comme provenant de la froideur de la conceptualité plutôt que du déni intellectuel que celui qui nous appelle en avant est digne de dévotion.

Le mot 'Dieu' a des attributions de personnalité : il veut, il propose, et il aime. Le langage concernant une entremise unitaire et actuelle ne fait pas cela. Les chrétiens savent que la richesse de ce langage concernant Dieu provient de l'histoire de l'expérience humaine avec Dieu et ne peut être capturée par une analyse philosophique ni par réflexion sur notre expérience présente séparée de la tradition.

Néanmoins, nous pouvons, du côté de la réflexion philosophique, faire un pas de plus pour franchir le fossé. Nous poserons la question de savoir comment l'intermédiaire requis, pour comprendre notre expérience dans son contexte cosmique, est le mieux conçu. Pour ce faire, nous réfléchissons sur les sortes d'entités qui ont un intermédiaire, c'est-à-dire, le pouvoir d'agir.

Nous pourrions essayer d'imaginer un intermédiaire comme entité matérielle : cela n'ira pas. Plus nous nous limiterons clairement en pensée à ce qui serait seulement matériel, plus nous réaliserons clairement qu'au mieux cela doit être entièrement passif et incapable d'entremise. Nous pourrions essayer de penser à un agent comme la loi ou le principe mais cela n'ira pas non plus. Les lois et les principes, comme les possibilités, sont des abstractions. Elles sont des compte rendus généralisés de la façon dont les choses se passent, mais, en tant que telles, elles ne sont pas des agents amenant les choses à se passer de cette façon. Nous pourrions aussi penser à la force comme agent et serions ici sûrement plus près. Mais nous devons nous demander ce qu'est une force. Parfois nous pensons à un flot d'énergie même, parfois nous concevons confusément quelque chose agissant sur le flot d'énergie, la formant ou la changeant. Il est un fait que l'agent qui nous appelle en avant est une sorte de force, mais nos pensées ne peuvent rester dans cette notion vague.



Nous avons vu que l'entremise peut être seulement attribuée aux réalités unitaires et sommes maintenant préparés à affirmer que de telles réalités doivent toujours être comprises comme étant quelque chose pour elles-mêmes, ainsi que l'influence qu'elles ont sur les autres. Cela signifie que chaque entité individuelle est un sujet d'expérience aussi bien qu'un objet destiné à être expérimenté par d'autres sujets. Ce point sera discuté plus à fond dans le prochain chapitre. Actuellement, j'affirme simplement que la réalité unitaire de portée cosmique et de durée éternelle qui, à chaque moment nous confronte à de nouvelles possibilités idéales pour notre existence, est un sujet par lui-même auquel l'attribution d'un langage 'personnaliste' n'est pas inintelligible.

Avant que de s'engager dans les réflexions plus philosophiques traitées au chapitre suivant, nous prendrons note, ici, d'une issue existentielle – la question

**‘ Et alors... ’**

À notre époque il y a non seulement des objections de toute sorte à la croyance en Dieu mais aussi une perplexité sincère de savoir pourquoi cette discussion a été si passionnée. Beaucoup y voient l'emploi ou le non-emploi du « langage de Dieu » comme matière périphérique. Ils s'occupent seulement de ce qui se passe dans l'histoire humaine et, de là, sont indifférents à l'existence ou à la non-existence de Dieu comme quelque chose de transcendant à cette histoire.

I. *De nombreux historiens ont encouragé cette indifférence*, intentionnellement ou non, en soulignant que la volonté de Dieu est remplie par son service d'amour au prochain plutôt que dans la direction de l'énergie ou de l'attention consciente à Dieu. Il n'est pas étonnant alors que ceux qui les entendent concluent que c'est l'amour et le service qui sont importants et non leur identification comme volonté de Dieu. De plus, beaucoup de théo-

## Chapitre II : CELUI qui appelle

logiens ont rejeté les catégories ontologiques de la pensée à Dieu, insistant sur le fait que seules les historiques et existentielles sont appropriées. Pas étonnant alors que leurs auditeurs ne soient plus capables de voir une raison d'en référer aux phénomènes historiques et existentiels en question comme 'Dieu'.

II. *A moins que « Dieu » ne réfère à quelque chose dont l'actualité est indépendante de l'expérience de l'homme* mais qui malgré tout affecte son expérience il ne peut, cependant, y avoir de raison pour un profond intérêt concernant l'usage du mot. J'ai argumenté que le mot de cette sorte de référence, et que la référence est réellement digne d'adoration et d'engagement. Même comme cela, la question « **Et alors..** » doit être évoquée. Supposons une telle actualité. Ne fonctionne-t-elle pas en relation avec l'homme qu'il la connaisse ou non ? Est-ce que l'émergence d'une véritable adoration et d'un engagement sincère ne sont pas les mêmes que ceux d'une bonne volonté envers nos proches humains ? Alors, pourquoi charrier le bagage des croyances questionnables ?

III. Une réponse traditionnelle et quand même objectivement valide à ces questions est que si Dieu existe, alors il constitue ce qui est suprêmement important. La signification de l'humain et de l'historique doit alors être déterminée en relation avec Dieu et non vice et versa ! Mais cette réponse n'est pas suffisante pour ceux qui sont convaincus de l'importance de l'homme et indifférent à toute autre chose. Ils questionnent sur l'importance, pour l'homme, de croire en Dieu comme en Celui Qui Appelle, et leur question doit être prise extrêmement au sérieux. Malgré l'espace qui nous est réservé ici, nous devons tenter un début de réponse.

IV. Chaque vie d'homme est orientée autour de quelque chose, ou quelques choses. Dans la complexité infinie de son expérience consciente ou inconsciente, il assiste à certains éléments et non à d'autres. Le langage qu'il apprend influence profondément cette sélectivité d'attention, et de nouveaux

modes d'attention, à leur tour, influencent le langage. De tous les mots qui influencent la direction de l'attention, aucun n'a plus d'importance que « Dieu ». Le mot est indissolublement associé avec une revendication d'importance. Si « Dieu » est employé, comme c'est souvent le cas, en association avec les règles héritées ou les habitudes présentes, l'attention est centralisée sur elles et leur revendication du présent. *Si « Dieu » est employé comme première référence à des religions particulières ou à des éléments mystiques d'expérience*, l'attention est attirée sur eux et leurs revendications. Si on tient compte de la revendication, on peut, en première instance, cultiver sa sensibilité à l'application des règles et mœurs ; ou, *en seconde instance*, aux éléments religieux ou mystiques de son expérience. Une telle culture dans le contexte de cette sorte de direction d'attention est un aspect majeur de l'adoration. Bien sûr, que « Dieu » soit employé de ces façons ou autrement, il peut être rejeté. Mais à moins que ces rejets ne se produisent au nom de « Dieu » compris d'une autre façon, elle tend à conduire à une vidange d'expérience, et de vie d'une orientation intégrée et d'un sens d'importance ultime. *On peut éviter cela seulement si l'un ou l'autre concept comme nation, justice, liberté, ou humanité fonctionne comme équivalent de « Dieu ».*

Jusqu'ici j'ai suggéré que parler de « Dieu » joue un rôle majeur dans l'orientation de la vie et la détermination des éléments d'expérience qui gagnent de l'importance. *Si tel est le cas, l'appellation « Dieu » ou « Celui Qui nous Appelle en avant »*, a une importance profonde en tant qu'elle encourage l'attention à certains aspects de l'expérience plutôt qu'à d'autres. Celui qui croit en Dieu, compris de cette façon, assiste à la sensibilisation de sa vie psychique à la revendication de nouvelles possibilités et de son prochain plutôt qu'aux règles ou sensations religieuses héritées. Dans une communauté de foi, il peut mettre à l'épreuve sa capacité de distinguer l'appel de Dieu d'une myriade d'autres revendications surgissant en dedans ou au dehors. Le poids relatif des aspects de son expérience est donc altéré. On expérimente la faute, non pas en reconnaissant que ses actes sont en conflit

## Chapitre II : CELUI qui appelle

avec les lois du passé ou les modèles reconnus socialement : c'est dans la reconnaissance que sa servitude envers le passé et la conformité aux attentes humaines ont inhibé sa réponse aux nouvelles possibilités de croissance et de service.

Mais, est-ce que beaucoup de personnes n'arrivent pas aussi bien au même résultat en rejetant le concept de « Dieu » et en orientant leurs vies vers des buts idéaux ? *Oui... mais aussi ...Non*. Certainement beaucoup de ceux qui rejettent Dieu sont plus sensibles à l'appel en avant que de nombreux qui affirment « Dieu ».

*En effet, comme je l'ai fait valoir, « Dieu » a trop souvent fonctionné pour sanctionner ce qui est donné et pas assez comme Celui Qui Appelle. Mais si nous comparons l'attachement à l'idéal avec l'attachement à Dieu comme à Celui Qui Appelle en avant, nous remarquons qu'il y a là une faiblesse interne dans la position de l'idéaliste qui indique que la croyance importe. Celui qui se consacre aux idéaux le fait par le jugement correct que ces idéaux lui sont objectifs, qu'ils lui donnent un droit. Cependant, il ne peut trouver une explication intelligible à faire ainsi. S'il rejette Dieu comme le fondement de sa revendication il est alors poussé à les décrire, - avec Dewey – comme des projections. Si on conclut que la valeur de la justice n'est pas en elle-même mais seulement dans la valeur qu'il projette sur elle, l'intensité de sa préoccupation pour la justice est sensée décliner ou, au moins, sera difficile à communiquer aux autres.*

Le sentiment que la justice est en soi un objectif louable demeure, mais si on croit que la valeur de la justice dépend uniquement de la croyance qu'elle est estimable, le rôle que joue le sens de sa valeur objective n'a plus la même force. Si, par ailleurs, nous croyons que l'exigence que nous impose la justice est un aspect de l'appel de Dieu, alors le culte que nous lui rendrons inclura notre sensibilité à l'importance de cette exigence et aux possibilités pertinentes et concrètes qui peuvent matérialiser la réponse appropriée.

On peut encore dire plus. A part la croyance en Dieu, consciente ou non consciente, il ne reste que peu de fondement pour l'espoir. Mise à part la croyance en Dieu, la raison de se soucier de ses propres motivations et de sa responsabilité envers elles, devient obscure. Mise à part la croyance en Dieu, la revendication du voisin sur quelqu'un ne peut être comprise que comme arbitraire et non fondée. Quand la croyance au Dieu de la Bible est perdue, de nouvelles divinités surgissent : du sol, de la sexualité, de race et de tribu et aussi d'anciennes qui réapparaissent et les raisons pour un « NON » prophétique disparaissent. Mise à part la croyance en Dieu, l'histoire et l'existence historique deviennent intolérables et stériles et nous tombons dans une existence pré ou post-historique.

Etant donné tout ceci, et même plus, je crois avec respect à l'importance de la croyance, c'est-à-dire évidemment, à la vraie croyance. Mais dans ces chapitres ceci ne peut qu'être affirmé mais non expliqué ni justifié.

Dans le premier chapitre, quatre objections à la croyance en Dieu, compris comme le Créateur, Seigneur de l'Histoire, Législateur, Juge ont été traitées avec une certaine longueur. J'ai argumenté que les approches traditionnelles de Dieu ont peu de contact avec la sensibilité moderne, qu'elles n'ont pas de fondement distinctif en Jésus-Christ, qu'elles conduisent aux doctrines qui rendent Dieu responsable du mal, et que l'imagination qui en résulte tend à représenter Dieu comme une force restrictive et répressive contre l'homme.

\*\*\*\*\*

## *Chapitre II : CELUI qui appelle*

**Il serait instructif de considérer, maintenant, si la compréhension de Dieu comme Celui-Qui-nous-Appelle vers un nouveau futur est relativement libéré de ces faiblesses : je le crois.**

I. Tout d'abord, le sens du mouvement vers le futur ouvert alors qu'il doit encore lutter contre les naturalismes et rationalismes réductionnistes qui cherchent à tout expliquer du passé, est caractéristique d'une sensibilité croissante de notre époque. Comme la cosmologie mécaniste continue à perdre du terrain, la conscience de cette dimension de notre expérience peut être, plus loin, relevée et nous pouvons espérer que la sensibilité humaine deviendra progressivement plus orientée vers le futur.

II. En second lieu, quoique la conception de Dieu proposée ici ne doit pas être attribuée à Jésus ni aux premiers chrétiens, sa continuité reste importante grâce à leurs témoignages. Son importance fondamentale pour notre expérience a trouvé son équivalent dans celle que leur imagerie avait pour eux. Dans les deux cas, Dieu se comprend dans sa rencontre avec l'homme au moment présent mais en fonction du futur l'appelant à concrétiser une possibilité nouvelle et interpellante. Sans affirmer que ce point de vue est celui de la voie chrétienne de penser à Dieu, je peux légitimement affirmer que c'est une voie inspirée par des motifs typiquement chrétiens.

III. Troisièmement, le problème du mal ne disparaît pas quand nous pensons à Dieu de cette manière, mais il perd beaucoup de sa force. Le monde n'est plus considéré comme incarnant la volonté d'un souverain omnipotent mais plutôt comme répondant toujours de nouveau à une possibilité offerte. Le fait que la réponse est imparfaite n'implique pas l'imperfection de ce qui est offert. Il n'y a pas de monde qui ne reflète pas l'influence de l'entremise passée de Dieu, mais il n'y a pas non plus de monde qui soit le produit de cette seule entremise. La terrible réalité du mal n'est ni déniée, ni attribuée à Dieu. (voir ci-dessous, Chapitre 4)

IV. Quatrièmement, Dieu compris de cette manière n'est pas une force répressive mais bien libératrice. D'accord, la libération n'est pas la suppression de toute contrainte ni la sanction de tout mode de conduite égoïste. Mais les limites et les fardeaux du passé sont constamment transcendés par l'entremise de Dieu. Ce qui est offert à l'homme, c'est l'accomplissement – non pas de chaque désir qui passe – mais de ses capacités pour une vie pleine, dynamique et pour se dépenser pour les vies des autres.

V. De plus, lorsque nous pensons à Dieu comme le centre de Celui Qui (nous) Appelle au-delà de nous-mêmes jusqu'aux limites, nous ne devons pas forcément penser que la réalité que nous désignons est, en elle-même une divinité différente de celle qui s'est révélée par d'autres aspects de notre expérience.

J'ai fait une remarque similaire dans le chapitre précédent en rapport avec les cinq façons d'approcher le Dieu qui y est désigné. J'ai indiqué que le « *Tout* » peut aussi être la « *Source* » de l'ordre naturel, le « *Fondement* » de l'être, la « *Source* » de l'obligation, et « *Le Saint* ». Le problème surgit, non pas par une de ces désignations de Dieu, mais en centralisant l'une ou l'autre ou leur combinaison. J'ai montré qu'elles ont souvent été combinées dans certains motifs de l'Ancien Testament de façon telle à ce qu'elles donnaient un caractère répressif à la compréhension de Dieu. Si, maintenant nous comprenons *Dieu fondamentalement comme Celui Qui (nous) Appelle à un amour toujours plus grand, à une vie toujours plus intense et à une liberté toujours plus large*, cela n'exclut pas la possibilité qu'il est, dans un sens aussi important, le fondement même de notre être. Nous devons peut-être reconnaître que c'est précisément l'appel à être quelque chose de plus que ce que nous étions qui initie et active chaque nouvel acte d'être par lequel nous nous constituons. Peut-être que c'est cet attrait toujours original qui est la Source de l'ordre exposé dans la nature et le Fondement de notre obligation morale. Peut être que celui que nous rencontrons dans l'appel en avant qui fonctionne au travers du cosmos n'est rien d'autre que le « *Tout* » tout compris. Et peut-être que le sens du « *saint* »

## *Chapitre II : CELUI qui appelle*

dérive seulement de notre rencontre avec le « Tout ».

Si c'est ainsi, et c'est ce que je crois personnellement, alors notre préoccupation ne doit pas être de renier le saint Créateur-Seigneur de l'histoire, Législateur, Juge mais le comprendre correctement. Au lieu de voir la réalité révélée en Jésus, en termes de concept prédéterminé de divinité transcendante et omnipotente, nous devons réinterpréter la divinité à la lumière de ce qui nous est donné en Jésus. Cela signifie que le Créateur-Seigneur de l'histoire n'est pas la cause tout à fait déterminante du cours des événements, naturels et historiques, mais un amoureux du monde qui l'appelle toujours au-delà de ce à quoi il est parvenu en y établissant la vie, la nouveauté, la conscience et la liberté encore et encore.

Le Juriste n'est pas la source de l'arbitraire imposé par des règles de moralité établies une fois pour toute de là en-haut, mais Il est celui qui établit les possibilités toujours nouvelles de la droiture qui à la fois détruit et comble les généralisations fondées sur le passé.

Le Juge n'est pas celui qui, à une date future récompensera et punira en accord avec notre obéissance ou notre désobéissance, mais Il est celui qui peut nous donner ce que nous voulons recevoir, « récompensant » le réceptif par des défis riches et nouveaux et « punissant » le non-réceptif par la pauvreté de leurs nouvelles possibilités.

Le Saint n'est pas le primordial sacré qui transcende et annihile toute tentative de séparation et d'individualisation par des cultes mystérieux et déshumanisants mais bien le Fondement immanent et transcendant de la vie et de la créativité qui nous appelle toujours en avant dans et au travers des événements ordinaires de la vie quotidienne et les occurrences souvent terribles de l'histoire humaine.

\*\*\*\*\*



## NOTE

Une grande part de ce chapitre a traité de façon quelque peu variée et vague de possibilités idéales pertinentes ainsi que de leur rôle dans le monde. Ma compréhension de ce que Whitehead nomme le but initial ou la phase initiale du but subjectif d'une occasion et de sa dérivation de Dieu, souligne cette discussion. J'espère que le traitement à ce niveau non technique est suggestif et même quelque peu persuasif mais il n'est certainement pas rigoureux. Un exposé plus clair est tenté dans le chapitre suivant, mais, mon effort sérieux et traitement philosophique sera trouvé dans « A Christian Natural Theology », cf chapitres III, IV, et V.

La position assumée dans ce chapitre implique aussi ou plutôt présuppose que plus de choses se produisent dans le process de l'évolution biologique que ce que les catégories mécaniques peuvent expliquer. Nous devons reconnaître, en même temps, les inadéquations des théories traditionnelles vitalistiques et théologiques. La compréhension Whiteheadienne de l'évolution qui s'adapte à la compréhension de l'existence humaine exprimée dans ce chapitre a été des mieux formulée par Richard H. Overman dans « Evolution and the Christian Doctrine of Creation »

Dans ce chapitre, la direction de l'appel en avant a été décrite dans une variété de façons imaginant des termes tels que la vie, la croissance, l'intensité, la conscience et l'amour. Dans « La Structure de l' Existence chrétienne » j'ai entrepris de décrire quelques-uns des modes d'existence au travers desquels l'homme a réagi au fur et à mesure de l'appel en avant. Là, l'occurrence des lignes alternatives et même conflictuelles de l'avance est aussi reconnue et donc compliquant grandement l'image.

\*\*\*\*\*

## **CHAPITRE TROISIEME**

### **LE MONDE ET DIEU**

**D**ans le chapitre précédent, *nous avons développé les trois étapes d'une approche de Dieu, l'affirmant comme Celui qui nous Appelle en avant.*

D'abord, les caractéristiques de notre expérience qui sont orientées vers l'idéal et le possible, ont été soulignées en distinguant l'influence causale du passé.

Ensuite, le besoin d'attribuer quelque objectivité aux possibilités idéales a été exigé.

Pour finir, il fut proposé que cette objectivité soit mieux comprise quand la présentation effective des possibilités idéales est attribuée à Dieu.

Quand Dieu est vu de cette manière, il cesse de fonctionner comme une sanction aux règles établies et au bien accompli et est plutôt l'appel à aller au-delà, quels que soient leurs mérites. Dieu ne nous retient pas de prendre notre pleine responsabilité vis-à-vis de nous et de notre monde mais nous appelle précisément à cette responsabilité. Il ne s'oppose pas à notre requête de devenir plus humains mais est plutôt le fondement de cette requête.

Cette façon de penser Dieu est des plus recommandée. Elle est plus avec que contre cette recherche insatiable de notre époque.

Elle est plus fidèle à ce qui nous a été révélé en Jésus Christ. Elle nous permet un traitement rationnel du problème du mal. Elle nous libère de la répression et concentre ses énergies vers un futur créatif.

Mais il y a des raisons pour rejeter une conversation sur Dieu avec les-

quelles tout ceci est sans rapport. Ce sont ceux qui dénieient qu'une telle conversation soit significative ou vraie car ils ne peuvent concevoir une réalité autre que la pluralité donnée empiriquement aux objets physiques. *Tout ce qui est pensable pour eux est abstrait* et un Dieu abstrait n'est pas un Dieu.

Il y en a d'autres qui seraient capables de penser à une autre sorte de réalité à côté de toutes les choses physiques mais ne voient pas d'endroit pour une telle réalité dans leur monde.

Le Dieu d'en haut ou de là-bas n'existe plus.

Il y en a d'autres encore pour qui le problème principal est qu'ils ne peuvent voir la façon dont Dieu, en supposant qu'il existe, pourrait être effectif ou pertinent dans le monde. Ils peuvent maintenir, par exemple, que *toute expérience surgit en logique d'expérience et que Dieu peut, au mieux, être une conclusion d'une telle expérience*. S'il surgit dans l'expérience, seulement comme une déduction, comment peut-il alors fonctionner comme l'appel en avant ou autrement ?

Ce chapitre traitera brièvement de ces trois points : *le mode de réalité à attribuer à Dieu, sa relation à l'espace et la nature de l'influence divine sur le monde*. Ce qui est proposé, ici, est développé avec une grande précision philosophique dans « *A Christian Natural Theology* ». Comme dans ce livre, les idées exprimées dans ce chapitre sont fortement dépendantes de la philosophie d'Alfred North Whitehead. Le chapitre se termine par une brève discussion de ce que Whitehead nomme 'la nature consé- quente de Dieu' ainsi que quelques citations sur la paix qu'il croit seulement possible pour l'homme dans son expérience de Dieu sous cette forme.

**I. La première question est ontologique.** Y a-t-il d'autres sortes de réalité à côté de la réalité physique ? *Si non, Dieu doit être soit physique, soit irréel*. Puisque nous ne pouvons affirmer au sens ordinaire que Dieu est physique, le croyant en Dieu doit soutenir quelque ordre de réalité différent de ce qu'on pense communément comme physique.

### Chapitre III : Le Monde et DIEU

Nous pouvons alors procéder de deux façons. Nous pourrions accepter le sens commun de la compréhension du physique et montrer que de telles réalités comme la pensée ne peuvent être comprises comme physiques dans ce sens. Nous pourrions donc argumenter *qu'à côté du monde physique il y a le monde mental.*

Cette procédure a un certain mérite. Trop de livres sont écrits comme si toute la réalité pouvait être réduite à une forme conçue naïvement de 'physicalisme'. Cela ne se peut. La pensée humaine est capable de fonctions qu'aucune machine ne serait jamais capable d'accomplir et, à notre époque, il est important de faire fréquemment le point.

*Cependant, l'addition à une notion naïve de la physique, d'une notion tout aussi naïve du mental, conduit à de nombreux problèmes qui sont apparus fréquemment dans l'histoire de la philosophie.* Quoique la pensée ne puisse être réduite aux activités physiques, elle est intimement reliée avec elles. Cette relation est inintelligible si nous adoptons un dualisme ontologique qui traite la pensée et la matière comme deux types différents de réalités. De plus, si la pensée est vue comme la fonction caractéristique de la pensée et de son extension sensorielle comme celle du physique, l'expérience du physique par les sens n'est pas non plus clairement mentale ni physique. De cette façon, l'émotion ne tombe pas non plus dans aucune rubrique. *Pour ces raisons, et pour d'autres, le dualisme ontologique est profondément insatisfaisant et ne peut être utilisé comme une façon de comprendre la relation de Dieu au monde physique, à moins que très provisoirement.*

**II. Une approche meilleure serait par la critique de la notion du physique.** Cette critique était effectuée d'une façon purement philosophique au XVII<sup>ème</sup> siècle par des hommes comme Berkeley et Hume qui démontrèrent que nous ne pourrions exprimer une notion claire

de ce que le sens commun comprenait comme 'physicalisme'. Cela semblait être réduit à des impressions sensorielles en même temps qu'à une intuition inintelligible que quelque chose d'externe à l'organisme des sens a causé ces impressions. Plus récemment, les sciences physiques ont complété cette critique philosophique avec une autre, autant dévastatrice. Les objets inertes, apparemment solides, suscitent notre notion naïve du devenir physique car composés exclusivement d'entités subatomiques qui agissent et réagissent. Ces entités peuvent évidemment être qualifiées de physiques mais elles ne peuvent être comprises ainsi, comme les corps seulement plus petits que nous nommons normalement physiques et qui seraient plus petits. C'est à peine si les caractéristiques que nous attribuons communément à une pierre – comme son endurance massive, son identité au travers du temps, sa passivité, son imperméabilité, - s'appliquent à un électron. L'électron peut seulement être compris comme une succession d'événements. Ces événements peuvent être considérés comme des transmissions d'énergie d'événements passés vers des événements futurs. Si nous nous posons la question de savoir ce qu'ils sont en eux-mêmes, la seule réponse possible pour le physicien est « énergie ». Les blocs constitutifs de l'univers, les choses dont toutes les autres sont composées sont des « **événements d'énergie** ». (cf Babel-*Théologie de l'Énergie*)

*La dissolution du physique en événements d'énergie ne résout pas la question pour nous de savoir comment nous devons penser à Dieu mais devrait au moins nous amener à **abandonner la notion toujours très largement répandue que seulement tout ce qui est physique dans le sens naïf est réel**. Il serait plus vrai de dire que ce qui est physique dans le sens naïf est le sous-produit des interactions des événements d'énergie en-dehors du corps avec ceux qui constituent les organes des sens. Que Dieu ne soit pas physique de cette façon ne réduit absolument pas son actualité.*



Lorsque nous concevons le physique comme composé de certains types ou aspects d'événements d'énergie plutôt que d'une façon naïve, la question de sa relation avec le mental est placée dans un contexte tout différent.

### Chapitre III : Le Monde et DIEU

Une pensée ne peut être comprise comme une activité physique dans l'ancien sens du mot, mais peut être comprise comme un événement d'énergie. Mon acte de penser reçoit l'énergie des occurrences passées de mon corps et transmet cette énergie, modifiée de façon appropriée aux événements subséquents. Cela fonctionne donc d'une façon similaire au fonctionnement d'un événement électronique. La vieille question de la relation de la pensée à la matière devient la question de la relation de cet événement-énergie qui est conscient et dans lequel la pensée prend la place de ceux, beaucoup plus élémentaires, dans lesquels il n'y a ni conscience ni pensée. Le premier ne peut être réduit au dernier ni vu comme un simple sous-produit des deux, car l'événement d'une pensée consciente a sa propre unité et créativité. Mais il n'a pas besoin d'être considéré comme appartenant à un ordre d'être complètement différent.

**Si la notion générale d'événement-énergie est flexible suffisamment pour inclure, et les événements électroniques inconscients et les activités de la pensée humaine, alors elle pourrait être élargie pour inclure aussi Dieu.** Le croyant ne peut penser à Dieu comme étant «physique» dans le vieux sens, mais lorsque nous avons exploré au-delà du «physique» jusqu'à la sorte de réalité qui le provoque, nous avons dépouillé le physique de la plupart de ces propriétés qui nous ont une fois amenés à lui contraster la spiritualité de Dieu. Par exemple, l'événement-énergie individuel est invisible et, en général, ne peut pas être appréhendé par les Sens.. (C'est seulement quand un grand nombre de ces événements arrivent ensemble que les organes des sens humains sont activés.) L'événement individuel est actif plutôt que simplement passif : c'est plutôt un sujet que seulement un objet.

Tout comme il y a des différences spécifiques entre ces événements-énergie que nous nommons électroniques et ceux que nous nommons humains, *il doit y avoir d'énormes différences entre les événements-énergie humains et divins.* Mais le problème posé par de telles différences est



tout autre que celui généré quand on suppose qu'il a une notion plus ou moins adéquate du physique et que quoi que ce soit qui ne se conforme pas à cette notion doit, dans une certaine mesure être abstrait. Nous voyons, maintenant, que le physique, dans ce sens, est un produit secondaire de processus plus fondamentaux et que lorsque nous identifions ces processus nous sommes arrivés à cette sorte de réalité qui peut aussi inclure ce que nous appelons habituellement phénomènes mentaux et spirituels. Si ce qui est de plus réel sont des événements d'énergie et s'ils sont très diversifiés en caractère, alors Dieu peut être conçu comme une sorte très spéciale d'événement d'énergie.

*Une chose que tous ces événements ont en commun est qu'ils transmettent l'énergie des événements précédents aux événements suivants.* Dans quelques cas, ce qui est hérité par les successeurs est *virtuellement* non altéré. Dans d'autres cas, il est considérablement *modifié*. Dans la première hypothèse nous avons à faire avec le phénomène que nous appelons habituellement inorganique ; dans l'autre, avec la vie et la mentalité. Dans les deux cas, il y a réception du passé, incorporation nouvelle et ensuite un achèvement qui amène une nouvelle réception chez les successeurs. La différence se situe plutôt

a) dans la variété des données du passé qui peuvent être prises en compte,  
b) dans la complexité avec laquelle les différents datas sont intégrés et réintégrés dans l'incorporation nouvelle et dans l'élément de nouveauté qui parfois apparaît dans ce process.

*Le terme « événement d'énergie » est tout à fait neutre.* Quand nous pensons à un événement électronique, nous l'imaginons de l'extérieur. Nous essayons de concevoir visuellement, ou sinon, comment une telle explosion d'énergie pourrait apparaître à un observateur alors que nous savons qu'il ne peut pas être observé. Quand, d'autre part, nous pensons à un moment d'expérience humaine comme à un événement d'énergie, nous le pensons de l'intérieur, comme il se sent lui-même : nous pensons à ces événements qui constituent notre propre existence. Si nous pensons à Dieu comme évé-

### Chapitre III : Le Monde et DIEU

nement-d'énergie dans le premier sens seulement, comme si sa réalité consistait seulement dans ses apparences aux autres, nous serions loin du Dieu chrétien dont nous parlions dans les chapitres précédents. *Mais si nous pensons à Dieu comme à un événement dans le dernier sens, c'est-à-dire comme à une occurrence de pensée, de volonté, de sentiment et d'amour, alors nous serions proches du cœur de la foi Biblique. Y-a-t'il une quelconque justification de penser à un événement-d'énergie divine comme à un sujet tel que nous, plutôt qu'à une façon extérieure de penser à un événement électronique ?*

Je le crois. En effet, *le problème n'est pas qu'il est impropre de penser à des événements-d'énergie comme sujets mais comment nous pourrions penser à eux d'une autre façon. Voyons encore l'événement électronique. Quand nous faisons cela, nous supposons que son occurrence est parfois différente de notre entraînement imaginatif de l'idée. Nous voulons, en quelque sorte, conformer notre idée à ce qui se passe. Nous savons que notre instinct premier d'y penser comme à quelque chose de visible ou de tangible est erroné. Quels autres moyens avons-nous de le concevoir objectivement ? Nous pouvons le concevoir alors qu'il empiète sur son successeur dans la chaîne des événements-d'énergie que nous appelons l'électron. Mais comment pouvons-nous penser à cela à moins que nous ne pouvions le concevoir comme successeur dans son acte de réception ? Et si nous faisons cela, alors nous pensons au successeur comme à un sujet recevant l'événement primitif comme son objet. Dans ce cas, nous devons reconnaître que la seule façon de penser à de tels événements est comme à des sujets qui deviennent objets pour les événements qui suivent. L'alternative est simplement de ne pas les concevoir du tout, je dis bien, du tout. Nous ne pouvons penser à « quelque chose de je ne sais quoi » à moins que nous n'ayons quelque notion de ce à quoi ressemble ce quelque chose. Nous pouvons continuer à jouer à des jeux extraordinaires avec des symboles et déduire des prédictions sur les lectures instrumentales, *mais nous devons d'abord considérer le mot « électron » comme n'ayant aucune référence dans le monde réel.* Nous pouvons éviter cet étrange résultat et*

surmonter le dualisme perplexe des sujets et objets si nous reconnaissons que chaque événement ou entité individuelle est, dans son moment d'immédiateté, un sujet, habituellement inconscient, qui passe alors à l'objectivité au sens de devenir un data pour de nouveaux sujets. Ces datas, lorsqu'ils sont groupés dans certaines grandes sociétés, empiètent sur nos organes des sens de façon à nous amener, dans notre conscience simplifiée, à la notion naïve du physique. *Dans ces circonstances, qu'elles que soient les subtiles difficultés qui surgissent, il n'y a pas de raison fondamentale d'hésiter à attribuer aussi la subjectivité à Dieu.*

Si ce qui précède est valable, alors le plus vraisemblable pour penser à Dieu serait notre propre expérience immédiate. Bien sûr, cela ne serait pas une *analogie très proche*. Par exemple, notre expérience subjective est fortement dépendante de la contribution des sens, quoiqu'il n'y ait pas de raison de supposer que Dieu expérimente de cette façon. Si, comme certains philosophes l'ont supposé, toute l'objectivité humaine surgit de l'expérience de nos sens, alors, après tout, nous n'avons aucun indice que ce soit de l'expérience divine, et même, notre attribution de subjectivité à Dieu est virtuellement vide de sens.

Le point précédent peut aussi être fait en tenant compte de l'*attribution de subjectivité aux événements électroniques*. Si la subjectivité est, comme nous le savons, vision, audition, toucher etc... et si les électrons n'ont aucune de ces expériences sensorielles, alors il est tout à fait insensé de déclarer qu'il jouissent d'un moment de subjectivité si même cela pouvait aider à résoudre d'autres difficultés.

*Mais en fait, l'expérience humaine n'est pas totalement sensorielle.* Tout comme il est nécessaire d'aller au-delà de ce que nous appelons naïvement le 'physique', il est aussi nécessaire d'aller *au-delà de ce que nous considérons naïvement comme les données fondamentales de l'expérience humaine*. Ces données, même si nous les nommons datas des sens

### Chapitre III : Le Monde et DIEU

ou objets de perception, n'ont pas du tout été démontrées, par la physiologie, comme des données primitives, mais plutôt comme si elles étaient des produits hautement organisés de la vie psychique surgissant de son appréhension immédiate d'un tout autre ordre de data.

J'explique : *Une des hypothèses les plus répandues des physiciens est qu'il n'y a pas d'action physique à distance.* Mais s'il était compris qu'un fauteuil particulier me serait donné immédiatement comme un data complexe de sens ou comme un objet perçu, ceci violerait ce principe d'une façon remarquable. Il n'y a, actuellement, aucune évidence d'une telle violation. L'événement-d'énergie faisant surgir l'image du fauteuil, est mental et provenant d'une région du cerveau. Il hérite presque immédiatement d'événements cellulaires ou sous-cellulaires qui ont, à leur tour, hérité d'autres dans la chaîne qui conduit à l'œil et finalement au travers d'un espace intermédiaire jusqu'au fauteuil. L'image du fauteuil peut être comprise comme immédiate, mais comme telle elle est l'effet mais non la cause de cet événement d'énergie primairement mental dans lequel elle a surgi. Le fauteuil, comme un 'donné' est, au contraire, très complexément médiatisé et très indirectement déterminant de l'événement.

*Ceci veut dire que les data fondamentaux pour la pensée ou le sujet humain ne sont pas des objets physiques en-dehors du corps mais des événements-d'énergie à l'intérieur du corps. Les événements que nous appelons mentaux acquièrent leur contenu surtout du cerveau que nous appelons habituellement physique. Aucun organe de sens n'est en cause ici ; cette expérience n'est donc pas sensorielle. C'est pour cela qu'il y a dans notre propre expérience une base pour concevoir ce qu'est l'expérience non sensorielle.*

On pourrait objecter que quoique nous puissions admettre une priorité du non-sensoriel, toute notre expérience du monde extérieur est au niveau du sensoriel. C'est surtout vrai dès que l'expérience clairement consciente

submerge le sensoriel. Mais même à ce niveau nous trouvons une évidence adéquate de l'importance de l'expérience non-sensorielle.

Voyons par exemple, la croyance, en quelque moment donné, qu'il y aurait eu des moments précédents et qu'il y en aura de futurs. *Il est douteux que n'importe qui puisse jamais arriver à douter radicalement de la réalité du passé et du futur. Cependant, l'expérience de la sensation comme telle ne fournit absolument pas d'évidence pour aucune.* C'est, à chaque moment, simplement ce qui est, complètement silencieux en regard des antécédents et conséquents. On peut objecter qu'il se souvient d'un passé et anticipe un futur, et que tous deux, le passé dont il se souvient et le futur qu'il anticipe sont sensoriels *en caractère*. Mais même si cela était ainsi, cela n'altérerait pas le point I que je suis en train d'écrire. Ni la mémoire, ni l'anticipation ne sont une relation sensorielle. Si l'un rappelle une expérience visuelle passée, les qualités visuelles peuvent être à peine présentes chez lui. Si c'est ainsi, il peut les inclure dans son expérience sensorielle présente. Mais s'il les considère comme provenant d'une expérience passée, alors il introduit un élément dans leur interprétation qu'il ne peut dériver de l'expérience sensorielle présente, c à d, une conscience du passé comme distincte du présent.

Pas seulement la conscience de notre passé et futur, mais aussi la conviction qu'il y a *un monde réel* qui existe tout à fait indépendamment de l'expérience que nous en avons, témoigne de la présence d'une expérience non sensorielle. L'expérience du sens, comme telle ne peut nous donner rien d'autre que des 'sensa' ou 'sens-data' qui sont donnés comme faisant part de l'expérience non-sensorielle présente. Ou bien nous devons considérer notre conviction indubitable que nous sommes dans un monde réel transcendant notre expérience comme une ingestion pour laquelle il n'y a pas d'évidence, sinon nous devons reconnaître que nous sommes liés à ce monde dans une expérience non sensorielle.



### Chapitre III : Le Monde et DIEU

*L'expérience non-sensorielle se manifeste occasionnellement en mode combattante dans ce qu'on appelle la perception extra-sensorielle. La perception extra-sensorielle n'est, en aucune manière, l'évidence basique de la perception non-sensorielle mais en est une expression particulièrement vive. Le préjudice d'accepter sa réalité a été grand, mais l'évidence de son occurrence est encore plus grande et le temps est venu pour nous d'essayer de la comprendre plutôt que de simplement prouver ou désapprouver son existence. La reconnaissance de la primauté des éléments non-sensoriels dans toutes les expériences fournissent le contexte pour interpréter cette forme spéciale.*

Les éléments non-sensoriels dans l'expérience humaine sont habituellement sur ou au-delà de la ligne de démarcation de la conscience. L'analyse de l'expérience consciente montre leur présence, mais il est extrêmement difficile de se focaliser sur eux de manière aiguë. La plupart d'entre eux sont submergés bien en-dessous du niveau de la conscience et c'est dans cette expérience non-sensorielle inconsciente que nous avons notre seul indice de la subjectivité de tels événements-d'énergie comme électrons.

Mais lorsque nous pensons à Dieu, il serait désappointant, pour ne pas dire blasphématoire, de prendre une telle expérience de bas niveau comme l'indice. Dieu, comme les électrons doit expérimenter d'une façon non-sensorielle mais n'en concluons pas pour cela, inconsciemment. Nous devons plutôt supposer que l'expérience non-sensorielle immédiate qui, chez l'homme, est recouverte et obscurcie par la conscience vive des expériences arbitrées est, pour Dieu, pleinement consciente. L'analogie la meilleure dans l'expérience humaine sur la réflexion sur le divin est à trouver *dans la mémoire*.

Considérons, par exemple, un souvenir vif d'une expérience passée. Cette expérience passée est présente dans la conscience maintenant presque comme si elle se reproduisait. Ici, il y a une expérience immédiate d'une occasion par une autre occasion qui est saisie de manière non-sensorielle. Evidem-



ment, la première expérience est habituellement dominée par des éléments sensoriels, mais cela ne gêne pas l'analogie. Alors que nous ne pensons pas que Dieu ait des yeux, il n'y a pas de raison de lui dénier le pouvoir de jouir de nos expériences visuelles en notre compagnie.

Supposons, alors, qu'il soit normal de penser à un événement-d'énergie divin qui est un sujet conscient partageant immédiatement les expériences humaines comme les surhumaines. Nous sommes maintenant prêts pour le second thème de ce chapitre : « Où peut être cet événement –d'énergie ? *N'ayons pas recours à cette imagerie surannée et répondre : « là-haut » ou « là-dehors » !* La nouvelle imagerie ne nous aidera pas non plus avec « là-dedans » ou « là en-dessous ». Toutes les images provenant de connotations spatiales au-dessus de la surface ne peuvent être utilisées que pour exprimer une qualité. P.ex. Dieu «là- haut» pourrait signifier qu'il est incomparablement plus grand que nous et « là-bas » que nous ne l'appelons que de temps en temps dans son éloignement. Et « ici à l'intérieur » peut vouloir dire que notre relation avec lui est profondément intime ! Qu'il est « dans le fond des choses » c'est-à-dire réellement plus profondément dans nos âmes... ! Mais tout ceci n'aidera personne dans sa recherche, en termes spatiaux, pour trouver Dieu en tant qu' être .

A une question pareille, il n'y a que deux réponses possibles. Réponses qui ne semblent pas très différentes l'une de l'autre, comme on pourrait le croire : L'un dirait, d'abord, que Dieu n'est nulle part. Ce qui voudrait nier que Dieu ait une place parmi d'autres places et qu'ainsi, en changeant de place, on pourrait être plus près de Lui ! Dans cette façon de voir, l'espace est compris essentiellement en termes de relations extérieures, alors que Dieu nous est apparenté intérieurement ! Ou, alors, l'espace est fonction de la sorte d'extension qu'ont les corps physiques et Dieu n'est pas extensible. Dieu, comme Esprit, est-il dit, transcende radicalement nos catégories d'espace et de temps qui dérivent de nos expériences sensorielles d'un monde physique.



### *Chapitre III : Le Monde et DIEU*

Il n'y a pas d'objection religieuse à cette compréhension de Dieu comme non-spatial et il est probable que Whitehead lui-même le défendait, mais je trouve plus intelligible de dire que dieu « est partout ». C'est à dire que, comme les défenseurs de l'autre façon de voir, que Dieu est directement apparenté à toute place et qu'il n'y a aucune façon de lui échapper. Certainement, ceci est en accord avec le premier point de vue en ce qui concerne l'insistance que Dieu n'est pas plus à une place qu'à une autre et que lorsque l'espace est conçu visuellement il ne peut s'appliquer à Dieu. Mais la compréhension visuelle de l'espace a été vaincue aussi en physique sans devoir abandonner l'idée d'espace en général.

Dans la pensée moderne, l'espace ou l'espace-temps ne doit pas être pensé comme un réceptacle fixe préexistant l'événement. Ce sont plutôt les événements-d'énergie eux-mêmes qui sont la réalité ultime. Mais ces événements ont des habitudes de relations entre eux qui ne peuvent être décrites que comme extensives. Ces habitudes extensives incluent la consécution et la contemporanéité. Elles peuvent être analysées dans les relations temporelles et spatiales mais, en dernier ressort, même cette distinction est secondaire. Chaque événement d'énergie est spatio-temporelle.

Puisque chaque événement serait à la fois un sujet pour lui-même et un objet pour ses successeurs, nous pouvons considérer comment fonctionnent l'espace ou l'espace-temps dans ces deux dimensions. La physique s'occupe en termes d'objectivation des événements dans leur état de connectivité, mais la réalité première est le devenir de nouveaux événements dans leur subjectivité. Pour eux, l'espace temps est important en ceci, que chacun reçoit le monde d'un point de vue particulier. Ce point de vue détermine le système spatio-temporel en termes tels qu'il expérimente le passé et le présent des mouvements relatifs d'autres corps.

*Ceux qui affirment que Dieu n'est nulle part ainsi que ceux qui affirment qu'il est partout, nient que Dieu soit lié à un point fixe limité à*



*l'intérieur de l'espace-temps tout entier. Ceux qui affirment qu'il n'est nulle part soutiennent que Dieu, dans ce domaine, diffère de tous les autres événements d'énergie. Alors que tous les autres doivent occuper des endroits particuliers à l'intérieur du tout, Dieu n'en occupe aucun quel qu'il soit et est donc totalement impartial envers tous. L'alternative est la position que l'impartialité de Dieu envers tout est fonction de sa position omnispatiale et 'tout inclus'.*

L'objection principale à ce dernier point de vue est qu'il implique que la même région d'espace-temps qui est occupée par un électron ou une expérience humaine est simultanément occupé par Dieu. *Ceci va à l'encontre du point de vue généralement admis que deux entités ne peuvent occuper le même espace au même moment.*

Cette doctrine a du mérite, à première vue, au niveau de ce que nous considérons naïvement comme des objets physiques. Un livre ne peut occuper le même espace qu'un autre et il en va de même pour deux molécules. Si l'espace occupé par une entité est inclus dans celui qui est occupé par une autre, nous parlons de la première comme d'une partie de la seconde, tout comme une page fait partie d'un livre ou une molécule d'une page. Mais, dans ce cas, le tout est simplement la somme de ses parties. Si nous pensons à Dieu comme apparenté à nous de cette façon, alors, soit Dieu est tout et nous sommes de simples parties ou pièces, soit nous sommes tout et «Dieu» est simplement un autre nom pour la somme totale de toutes les parties. Dans aucun cas nous n'avons un modèle pour penser à la fois à l'homme et à Dieu.

Mais tout ceci présuppose que les entités dont nous parlons soient des '**objets**'. Si nous pensons à des 'sujets', et spécialement du sujet que nous connaissons immédiatement, la situation *change*. Mon expérience subjective a sa propre position spatio-temporel. Dans un sens, elle s'étend dehors dans tout l'espace et au travers du passé puisqu'elle apporte une nouvelle synthèse provenant du data dont elle hérite. Mais elle hérite de ce data à

### Chapitre III : Le Monde et DIEU

partir d'un lieu spatio-temporel particulier. Spatialement, ce lieu semble inclure beaucoup si pas tout le cerveau. Il n'y a pas de raison d'exclure cette possibilité sur les bases de ce que la présence de mon expérience subjective exclurait celle des électrons ou vice-versa. Les électrons peuvent profiter de leur subjectivité par leurs positions très limitées dans le cerveau alors que je profite des miens à partir du plus inclusif. Chacun a son identité personnelle indépendamment de l'autre. Comme chacun passe par l'objectivité, il influence l'autre. L'événement électronique dans mon cerveau influence ma pensée et mes sensations d'homme. Ma pensée humaine et mes sensations influencent quelques uns des événements d'énergie dans mon cerveau de façons qui conduisent à un fonctionnement corporel spécifique, obéissant à mes intentions conscientes. *Donc les événements occupant l'espace global et ceux occupant l'espace inclus agissent l'un sur l'autre de façons complexes mais ont aussi leur individualité distincte et autonome. Ils sont aussi bien indépendants qu'interdépendants.*

J'ai développé ceci assez longuement car je crois que c'est notre meilleure analogie pour penser à la relation spatiale de Dieu et du monde. Le point de vue de Dieu est 'tout compris', et de cette manière, dans un sens, nous sommes des parties de Dieu.

Mais nous ne sommes pas des parties de Dieu dans le sens où Dieu est simplement la somme totale des parties ou que les parties manquent d'indépendance et de «self» détermination. Dieu et les créatures interagissent comme des entités séparées alors que Dieu inclus les points de vue de toutes dans son point de vue omnispatial. Dans ce sens, Dieu est partout mais il n'est pas tout. *Le monde n'existe pas en dehors de Dieu ou sans lui*, mais le monde n'est pas Dieu ni seulement une partie de Dieu. Le caractère du monde est influencé par Dieu mais non déterminé par lui, et le monde, à son tour, collabore à la nouveauté et à la richesse de l'expérience divine.

La doctrine que je développe ici est une forme de 'panthéisme'. C'est, comme je le comprends, un genre de théisme. Mais de beaucoup différent

du théisme traditionnel dans le sens où ce dernier met l'accent sur l'externalité mutuelle de Dieu et du monde, avec Dieu conçu comme occupant une autre sphère, surnaturelle. Ceci diffère du panthéisme quand celui-ci est compris comme l'identification de Dieu et du monde.

*En effet, en réalité, le panthéisme est la synthèse des préoccupations centrales des théisme et panthéisme traditionnels et se distingue des deux seulement de façons secondaires.* La préoccupation centrale du théisme traditionnel, comme contre le panthéisme, n'est pas l'état de séparation spatiale de Dieu et du monde. En effet, un tel état de séparation spatiale de Dieu et du monde a été qualifié ou dénié par de nombreux théistes reconnus comme tels. *La préoccupation centrale est que Dieu et l'homme soient reconnus comme ayant leur propre intégrité.* Le théisme dénie à la fois que Dieu est le tout impersonnel et que l'homme est une partie subordonnée. La préoccupation centrale du panthéisme est de rejeter un créateur externe en dehors du monde et au-dessus et contre lui, manipulant et contrôlant tout et d'affirmer que Dieu s'insinue dans le monde et est manifesté dans toutes ses parties. Le panthéisme dit 'Oui' à ces deux préoccupations centrales tout en pourvoyant conceptuellement un chemin pour les tenir ensemble toutes les deux.

**III. La troisième question à traiter dans ce chapitre est comment Dieu est-il apparenté aux événements-créaturés et spécialement aux occasions d'expérience humaine.** Spécifiquement **comment** Dieu fonctionne-t-il comme Celui qui appelle l'homme à se détourner de ce qu'il a accompli, pour se tourner vers les plus grandes possibilités qui se trouvent devant lui ?

La réponse est que de la façon dont Dieu se constitue, il nous appelle à être ce que nous pouvons être et ne sommes pas. Il se constitue pour pourvoir chaque occasion d'un idéal pour sa propre actualisation et c'est en relation avec cet idéal que chaque événement d'énergie humaine se forme. Dans la terminologie technique Whiteheadienne, dans sa phase initiale, cha-

### *Chapitre III : Le Monde et DIEU*



que occasion en devenir dérive de son but initial de Dieu. J'essaierai de justifier ce que cela veut dire en langage moins technique.

Chaque occasion d'expérience humaine commence avec un passé donné. Le passé inclut les événements d'énergie dans le cerveau, ainsi que les occasions passées de l'expérience de cette personne. La nouvelle expérience doit tenir compte de tous ces événements, ce qui signifie que tous affectent ou influencent la nouvelle occasion.

La façon dont ils fonctionnent dans cette influence dépend de ce qu'ils sont, c'est-à-dire de la façon dont ils se sont eux-mêmes constitués. Si dans les moments passés, je me suis 'constitué' fâché sur mon ami, à ce moment, j'entre dans une situation dans laquelle la colère fait partie du donné. Je ne puis me 'constituer', à ce moment, sans référence à cette colère. De plus, il y a une forte tendance pour que cette colère soit reproduite en ce nouveau moment. Il n'y a donc aucune stricte 'inévitabilité' quant à la plénitude de cette reproduction. Je puis, par exemple, être subitement gêné pour cette colère, et, quoique cela ne la fera pas disparaître d'un coup pour la cause, cela transformera sa force. Ou, je puis nourrir cette colère en méditant sur les griefs passés. Quoiqu'il en soit, je reste profondément affecté par la manière dont les occasions passées se 'constituent', mais ce que je deviens maintenant n'est pas strictement déterminé par cela.

Ce que je fais de la colère est en partie déterminé par le but que j'entreprends. Si mon but est de gagner le soutien de mon ami pour un projet, j'essaierai de ravalier ma colère. Si j'ai résolu de l'injurier, je puis essayer de l'intensifier pour apaiser ou vaincre la culpabilité qui accompagne ma résolution. Mon but, tout comme le sentiment de colère, est largement hérité de l'occasion antérieure, mais n'y est pas strictement lié.

La colère peut altérer le but antérieur. Le but antérieur ne perdra pas d'un coup toute son efficacité car la tendance à reproduire est trop forte pour cela. Mais cela peut être subordonné, même très soudainement, à un autre but.



La réalité totale de laquelle chaque occasion humaine surgit n'inclut pas seulement les événements adjacents dans le cerveau ni les expériences humaines passées mais aussi Dieu. Comme les autres événements, Dieu influence les occasions à devenir ce qu'il est. Il entretient un but pour une occasion nouvelle, différant de celle entretenue par l'expérience humaine antérieure. Il cherche à charmer la nouvelle occasion au-delà de la seule répétition des propositions et sensations passées ou de nouvelles combinaisons entre elles. Dieu est donc d'un coup la source de nouveauté et l'attrait pour des actualisations plus fines et plus riches incorporant cette nouveauté. Dieu est donc Celui-Qui-Appelle au-delà de ce que nous sommes devenus ou de ce que nous pourrions être.

*Clairement, nous ne devons pas comprendre chaque événement comme la simple incorporation de l'idéal qui lui est offert. Le pouvoir de notre propre passé sur nous à chaque nouveau présent est immense mais pas seulement comme un simple data à être pris en compte mais aussi comme une base pour nos nouveaux buts et projets. Il est plus facile d'ignorer le «charme» de Dieu que de vaincre le poids de ce passé ; de là la lenteur épouvantable de notre progression vers l'humanité pleine et la possibilité toujours imminente dont nous la détournons catastrophiquement. Maintenant il nous est possible de voir, sur cette longue période, qu'au delà de la coopération volontaire de ses créatures, Dieu nous a emmenés un long chemin. Nous pouvons saisir quelques éclats de cette vie meilleure chez les hommes d'une sensibilité et d'une ouverture particulières à laquelle Dieu nous appelle.*



**J'ai terminé, maintenant, le thème central de l'argument.**

\*\*\*\*\*

### *Chapitre III : Le Monde et DIEU*

Dans les chapitres précédents j'ai étalé un consensus de la théologie contemporaine que Dieu doit être repensé d'une façon plus fidèle à Jésus-Christ. Ce chemin indique la présence de Dieu comme venant à nous d'un futur ouvert plutôt que d'un passé établi. Vraiment, nous trouvons dans notre expérience un appel vers le futur. Cet appel peut être remarqué plus adéquatement comme provenant de quelque chose qui nous offre à chaque moment une nouvelle possibilité pour notre existence. La réflexion nous conduit ainsi à Dieu. J'ai montré, dans ce chapitre que l'affirmation de Dieu qui grandit en nous en dehors des considérations précédentes est plus compatible que beaucoup ne le supposent en réfléchissant sur la réalité telle qu'elle est connue dans la science et la philosophie contemporaines. Je ne crois pas, qu'avec tout ceci, j'aie prouvé l'existence du Dieu chrétien, mais j'espère vraiment avoir montré que le chrétien peut affirmer Dieu d'une manière purifiée et renforcée par les récentes attaques sur le déisme et que c'est en même temps responsable philosophiquement. Le croyant n'a aucune raison de demander plus.

Au travers de ces chapitres et spécialement de celui-ci, j'ai été très dépendant de la pensée de Whitehead. Le mode de relation de Dieu qui a été le centre de la préoccupation est, selon la terminologie de Whitehead, la dérivation à chaque occasion d'expérience de son but initial de Dieu. Whitehead en parle dans Dieu qui est la source de ce but dans sa nature primordiale. Mais il discute qu'il y a aussi en Dieu une nature conséquente. Exactement comme avec chaque occasion d'expérience, il n'y a pas seulement une influence sur le monde subséquent, mais aussi, dans son devenir propre, l'influence du monde précédent, ainsi aussi en Dieu. Dieu n'influence pas seulement toutes les occasions d'expérience, mais aussi, est affecté à son tour par chacune. Il retient pour lui-même toute la richesse de chaque expérience tout en synthétisant ses valeurs avec tout le reste et en les préservant éternellement dans l'immédiateté de sa propre vie. Même les misères et les ratés de la vie sont ainsi transmutés dans l'expérience divine comme pour racheter tout ce qui peut l'être.



*Le chrétien, non seulement comprend sa foi comme un challenge continuel à faire et à oser, à prendre des responsabilités sur lui et à s'aventurer en dehors des limites fixées par le passé ; il trouve aussi dans sa foi les bases pour avoir confiance que ce qui se passe compte. Nonobstant les joies et chagrins éphémères de la vie, les siens et ceux des autres, ce n'est ni trivial ni insignifiant. Même si l'homme détruit sa planète dans un futur proche, nos efforts actuels pour la préserver ne sont pas vains. C'est parce que nous sommes et que ce que nous faisons compte pour Dieu que nos vies sont intéressantes même si nous reconnaissons que nos talents pourraient être bientôt balayés dans le cours de l'histoire.*

Schubert Ogden dans «The Reality of God» construit ses arguments sur la confiance profonde qui est à la base de ce que la vie est significative, une confiance qu'il trouve aussi parmi ceux qui explicitement et consciemment dénie l'existence de Dieu. Cette confiance porte témoignage à un rapport à Dieu parce qu'elle ne peut être fondée sur le flux seulement empirique ou phénoménal de l'expérience. Ce qui arrive ne compte vraiment que s'il compte finalement et il compte finalement seulement s'il compte éternellement. Ce qui arrive ne peut compter éternellement que si ce qu'il lui arrive est éternel. On peut en conclure que le sérieux, l'importance de la vie entraîne la foi en Dieu.

Que ceci soit ou non considéré en toute logique comme un argument pour l'existence de Dieu souligne effectivement et réellement l'alternative à la foi chrétienne en Dieu comme n'étant pas un humanisme séculier optimiste mais un véritable nihilisme. Le sens de la signification que l'homme occidental veut désespérément conserver a sa base historique dans la foi en Dieu. Pour quelques générations, peut-être, elle pourra lui survivre mais pas pour toujours. Whitehead nous donne une base de réflexion adéquate au sujet de la signification de la vie.

### Chapitre III : Le Monde et DIEU

Whitehead lui-même ne parle pas de façon caractéristique du sens mais *plutôt de la paix*. Les deux derniers chapitres de «Aventures d'Idées» sont intitulés «Aventure» et «Paix». Dans ces chapitres il utilise rarement le mot «Dieu» ; néanmoins, il ne parle jamais de cette réalité qu'il appelle Dieu autre part. Ici, la nature primordiale de Dieu est dépeinte comme l'amour qui attire l'homme vers l'aventure. Cet aspect de Dieu dans sa relation au monde a été le point central de ces chapitres. Mais Whitehead sent, à juste titre, qu'il faut encore autre chose pour l'existence humaine, même pour soutenir l'aventure elle-même et c'est ce qu'il appelle « Paix ». Il dérive de l'intuition vague de la réalité de la nature conséquente de Dieu. Nulle part ailleurs dans tous ses écrits il ne reconnaît si clairement qu'il lutte pour exprimer des positions aux extrêmes limites de l'expressible. L'essai de traduire sa tentative d'expression dans mon langage propre ne servirait qu'à l'obscurcir. C'est la raison pour laquelle je conclus ce chapitre avec une citation de Whitehead :

*« La Paix dont nous parlons ici n'est pas la conception négative de l'anesthésie mais bien une sensation positive qui couronne «la vie et le mouvement» de l'âme. Il est difficile de la définir et d'en parler. Ce n'est pas un espoir pour le futur ni, non plus, un intérêt pour les détails du présent. C'est un élargissement d'une sensation dû à l'émergence de quelque idée métaphysique profonde, non exprimée verbalement et encore momentanée dans sa coordination de valeurs. Son premier effet est d'enlever le stress de l'instinct se dégageant des préoccupations de l'âme avec elle-même. Donc la Paix entraîne avec elle un surpassement de personnalité. Il y a donc une inversion des valeurs relatives. C'est d'abord une confiance dans l'efficacité de la Beauté. C'est une idée que la finesse de l'accomplissement est comme une clef ouvrant des trésors que l'étroite nature des choses garderait éloignés. Une compréhension d'infinitude et un appel au-delà des limites est donc mis en question. Son effet émotionnel est l'insta-*

### Chapitre III : Le Monde et DIEU

*bilité de la turbulence qu'elle gène. Plus précisément, elle préserve les ressorts d'énergie et en même temps les maîtrise dans le but d'éviter des distractions paralysantes. La confiance en la justification de soi de la Beauté introduit la foi, là où la raison ne révèle pas les détails.*

*L'expérience de la Paix est largement au-delà du contrôle du but. Elle vient comme un don. Le but délibéré vers la Paix passe très aisément au substitut bâtard l'Anesthésie. En d'autres mots, au lieu d'une qualité « de vie et de mouvement » la destruction leur est substituée. Donc la Paix est l'enlèvement de l'inhibition et non son introduction. Elle résulte en un balayage vaste de l'intérêt conscient. Elle élargit le champ de l'attention. **Donc, la Paix est le self-contrôle dans toutes ses possibilités, jusqu'au point où le « soi » est perdu, et l'intérêt transféré vers des coordinations plus larges que la personnalité..** (Pp. 367-368.)*

*Au cœur de la nature des choses, il y a toujours le rêve de la jeunesse et la moisson de tragédie. L'Aventure de l'Univers commence avec le rêve et récolte la Beauté tragique. Ceci est le secret de l'union de l'entrain avec la Beauté : que la souffrance arrive à sa fin dans une Harmonie des Harmonies. L'expérience immédiate de l'Acte Final , avec son union de la Jeunesse et de la Tragédie, est le sens de la Paix ». (P.381)*

\*\*\*\*\*

## *DEUXIEME PARTIE*

### *LE MAL, LA RELIGION ET LA CREATION*

#### CHAPITRE QUATRIÈME

##### LE MAL ET LE POUVOIR DE DIEU

**L**a réalité du mal est souvent ressentie comme un refus suffisant du déisme.

Le déisme est compris comme une doctrine qu'un être omnipotent et tout a fait bon a créé le monde, alors que le monde montre que son créateur ne peut être omnipotent et bon à la fois.

Pour répondre pleinement à cette critique, nous allons analyser le sens des trois mots :

**Mal mondial – bonté divine – pouvoir divin.**

La réflexion démontre que tous les trois varient tellement dans leur signification que l'apparente facilité de ce fameux refus du déisme disparaît avec cette analyse. Mais un problème persiste : *La peine, la souffrance, l'injustice et le transitoire du monde appellent intellectuellement et existentiellement à un questionnement sur Dieu.*

Je suis convaincu que l'idée qu'on se fait du pouvoir divin est la clef pour une solution chrétienne au problème du mal.

Le pouvoir de Dieu est l'un des principaux thèmes du déisme classique, ainsi que son amour, ses connaissances, sa justice et son immutabilité.

Souvent un de ces thèmes est abordé (l'omnipotence) pour servir de base à la compréhension des autres.

Mais là où le thème de la puissance prend toute sa force c'est lorsque le déisme classique tend à rendre Dieu responsable de tout ce qui arrive et de la façon exacte dont cela se produit !

Alors, bien sûr, c'est le tollé général : le mal dans le monde contredit la bonté parfaite de Dieu citée à toute occasion.

***Il est tout à fait hors de propos, inutile même de faire état du péché humain plutôt que de la volonté de Dieu comme source du mal...***

***...CAR les faits et gestes des hommes, eux aussi, se produisent par la volonté de Dieu juste au moment où ils se passent !***

Lorsque cette conception de l'omnipotence de Dieu est combinée avec la responsabilité de l'homme,... *cela fait naître en nous l'idée monstrueuse que la justice de Dieu rend l'homme responsable pour les péchés dont Dieu serait finalement l'auteur ?*

Une réponse à ce problème délicat, s'il en est, a été de dénier l'omnipotence divine pour affirmer que le mal dans le monde doit être expliqué par la présence, dans l'univers, de ce sur quoi Dieu n'aurait pas de pouvoir... *s'en serait-on bien sorti, cette fois ?*

Réfléchissons encore : Cette approche aurait le mérite de subordonner la doctrine de la puissance à celle de la bonté ou de l'amour...

*Mais encore ?* Pour éviter d'assigner toute responsabilité à Dieu dans le mal, son pouvoir devrait être réduit presque à son point de disparition ? Et si un degré de puissance, si petit soit-il, lui reste attribué, il demeure toujours le problème de la réconciliation de son amour avec l'usage apparent de cette

#### *Chapitre IV : Le Mal et le pouvoir de DIEU*

puissance dans notre monde.

Les commentaires sur les conséquences des deux théories :

la doctrine de l'omnipotence et

la théorie de sa puissance limitée

assument que la signification de puissance reste la capacité de déterminer ce qui doit être et comment.

*Alors, aussi longtemps que la puissance est primitivement conçue dans ce sens, il ne peut donc y avoir aucune explication satisfaisante du mal dans un monde qui ne rejette pas la puissance de Dieu.*

Pour éviter d'attribuer le mal à Dieu et de lui dénier tout pouvoir significatif, il nous faut donc une conception fondamentale de ce que l'on entend par puissance.

Une telle reconception a été formulée par Charles Hartshorne qui a rendu possible l'expression claire d'une compréhension du pouvoir divin qui a toujours été implicite dans la foi chrétienne.

Voyons encore une fois l'alternative de puissance qui est rejetée :

*La puissance a toujours été comprise comme si elle était mesurée par l'incapacité de l'autre à résister :*

*le potier exerce sur l'argile une grande quantité de puissance. L'argile est également malléable et peut prendre toute forme voulue. La décision de lui donner une forme quelconque dépend seulement du potier.. Mis à part le savoir faire du potier, les seules limites à son pouvoir sont : la nature de l'argile et la quantité qu'il a à sa disposition. Ceux qui sont avides de glorifier le pouvoir divin ont argué que même ces limites ne s'appliquent pas aux relations de Dieu avec le monde. Dans cette façon de voir les choses, disons que Dieu ne s'occupait pas d'avoir à faire avec un matériau quelconque mais voulait que cette argile ne provienne de nulle part.*

*L'omnipotence divine dans ce cas, signifie qu'il n'y a qu'un pouvoir, celui de Dieu et que tout le reste est tout a fait sans puissance aucune.*

*Donc, cette façon de voir démontre la responsabilité de Dieu pour tous les péchés et, s'il choisit de tenir ses impuissantes créatures pour responsables, cela ajoute l'injustice à sa cruauté. Ce qui, par contre, n'est pas reconnu, c'est que cette façon de voir non seulement calomnie le caractère moral de Dieu mais aussi ne lui attribue que très peu de pouvoir.. Il est considéré comme omnipotent parce que il est le seul pouvoir existant ; mais là ou il n'y a pas de pouvoir opposé, l'omnipotence signifie peu de chose.*

Le pouvoir requis pour conduire une armée de soldats de plomb est donné à n'importe quel enfant car les soldats ont si peu de pouvoir pour résister...mais le pouvoir requis pour conduire des hommes est incomparablement plus grand précisément parce que ceux qui sont manœuvrés conservent leur pouvoir. Penser de Dieu ce qu'on pense du potier ou de l'enfant signifie dégrader son pouvoir..

*Le pouvoir qui compte est le pouvoir d'influencer l'exercice du pouvoir des autres. Le pouvoir attribué trop souvent à Dieu est le pouvoir d'obliger ou de forcer. Mais dans mes relations avec les autres, comme p.ex mes enfants, l'emploi d'un tel pouvoir est un dernier recours qui n'exprime que ma totale impuissance de quelque façon que ce soit.*

Voyez, par exemple ce que cela entraînerait si mes relations avec mes enfants tombaient à un tel niveau p.ex au sujet de la fréquentation de l'école : Pour obliger cette fréquentation je devrais, physiquement, accompagner un enfant à l'école et m'asseoir à côté de lui toute la journée. Pendant ce temps-là, je ne pourrais accompagner mes autres enfants pour assister à leurs cours...et, bien sûr, je ne pourrais forcer l'enfant à étudier quelque chose. Par l'exercice de cette sorte de puissance, on ne peut que tuer et non stimuler..

**Le seul pouvoir capable d'un quelconque résultat valable est le pouvoir de persuasion.**

La menace peut être un élément de persuasion et cet élément joue un rôle important dans le nouveau testament. Il joue plus qu'un rôle sous-dominant.

#### *Chapitre IV : Le Mal et le pouvoir de DIEU*

Lui aussi tend à détruire plutôt qu'à construire. *La persuasion n'a pas besoin d'être verbale... en grande partie elle est beaucoup plus subtile.* Elle ne fonctionne pas en faisant d'abord appel à l'intérêt personnel simple. Elle dépend plutôt de relation de respect, d'inquiétude et d'amour ainsi que de la vision d'un futur meilleur.

L'obligation peut être exercée sur les autres seulement en proportion avec leur manque de force. *La persuasion est le moyen d'exercer la puissance sur le puissant.* Si nous pensons que Dieu exerce une puissance significative quelconque sur nos vies, nous devons penser, aussi sûrement que le Nouveau Testament le pense, à une sorte de pouvoir exercé par un vrai et sage parent et non à celui du potier.

En pensant alors que le pouvoir de Dieu est persuasif, nous pouvons toujours utiliser le terme d'omnipotence si nous le désirons, quoique sa signification soit tout à fait altérée.

Cela ne veut plus dire que Dieu exerce un monopole de puissance et oblige toute chose à être ce qu'il veut qu'elle soit. *Plutôt, cela veut dire qu'il exerce un maximum de pouvoir persuasif en relation avec ce qu'il veut. Une telle optimisation est*

*une balance entre l'urgence pour le « bien » et*

*une maximalisation de puissance (par conséquent la liberté) de celui que Dieu cherche à persuader.*

Dans ce contexte, Dieu a aussi une certaine responsabilité du péché compris comme un refus volontaire du meilleur. S'il ne nous a pas attiré vers un idéal en tension avec nos autres besoins et désirs, le péché ne se produira pas... « nous voulions simplement faire ce que nous voulions ».

Mais, de cette façon, il ne se produira aucune croissance en sensibilité ni aucun contrôle sur le conflit violent de l'intérêt personnel.

Si Dieu (qui me place dans une situation où, de nouveau, je pêche par résistance à son pouvoir persuasif) me jugeait sévèrement pour mon péché, je pourrais toujours me plaindre de lui. Mais, si au lieu de cela, il continue à me pardonner pour ma résistance et m'offre de nouveau à chaque nouvelle occasion la meilleure possibilité pour ce que je viens de faire, alors, le fait

que mon péché est fonction de son don n'est pas une raison pour dédaigner le don ou d'éprouver de la rancune envers le donneur.

A un niveau personnel et en réfléchissant aux événements qui constituent notre histoire présente, cette compréhension du pouvoir de Dieu en tant que persuasion est suffisante pour nous permettre de reconnaître pleinement que le mal dans le monde ne limite pas la bonté de Dieu. De plus, le point de vue qui en résulte est tout à fait chrétien. Mais quand nous considérons le processus total de l'évolution de l'univers, il y a d'autres problèmes que nous étudierons plus tard.

Lorsque nous faisons un tour d'horizon du développement cosmique à partir de l'hypothétique « *Big Bang* » jusqu'à présent, et que nous le juxtaposons à la doctrine théologique traditionnelle d'un Dieu faisant sortir l'univers de rien pour en arriver essentiellement à sa forme actuelle pour le bien de l'homme, nous sommes confrontés à une différence radicale telle, que toutes les solutions improvisées sont sans valeur. *Il n'y a aucune raison de supposer que le monde s'est réalisé à partir de rien, ni qu'un but précis ou une utilité spécifique ou inaltérable l'ait guidé dans son développement.* Le simple fait que des théologiens l'avaient pensé de cette façon n'est pas une raison pour le penser maintenant.

Nous ne pouvons à juste titre penser à Dieu comme créateur que seulement quand nous associons son pouvoir de persuasion à la reconnaissance (suggérée par cette compréhension) du pouvoir que Dieu, à chaque moment, exerce avec et sur le monde **qui lui est donné à ce moment.**

Si, à un moment donné, nous imaginons la volonté de Dieu comme n'étant pas, en quelque sorte, conditionnée ni contrainte par ce qui existe déjà, alors pourquoi, et cela doit nous apparaître comme un mystère absolu, a-t-il voulu former un univers si difficile à persuader dans sa réalisation de formes élevées d'ordre et d'intensités de valeurs significatives ! Si c'est là la sorte de pouvoir que nous attribuons à Dieu, nous devons alors nous questionner sur sa sagesse et sur sa bonté ! La plupart des attaques traditionnelles sur le théisme au nom du problème de l'*implicité* ou de l'*explicité* du mal proviennent de cette interprétation.

#### Chapitre IV : Le Mal et le pouvoir de DIEU

Rejeter cette compréhension du pouvoir de Dieu ne résoudra pas tous les problèmes mais les place dans un contexte autorisant la réflexion. Nous ne pouvons, à un moment donné, nous demander pourquoi Dieu a voulu ce monde. Nous devons, plutôt nous demander pourquoi, étant donné le monde tel qu'il est, Dieu cherche-t-il à le persuader comme il le fait. Nous devons penser que chaque nouvel acte de persuasion de Dieu, à chaque moment, est conditionné par le monde auquel il est confronté. Ce monde (qui tourne évidemment), réfléchit l'influence de la persuasion de Dieu d'auparavant mais qui n'est pas identique à celle qu'il aurait voulu qu'elle soit. Et le monde auquel Dieu est confronté au moment suivant, quoique influencé par sa persuasion présente, ne concrétisera même pas l'idéal, très relatif, qu'il offre pour le moment.

Lorsque nous pensons à notre propre époque cosmique, il est difficile de penser à quelque chose de plus inclusif, car *nous devons reconnaître que depuis des milliards d'années le cosmos a pu être complètement dépourvu de vie. Les possibilités de valeur dans un tel monde sont en effet limitées et même si celles-ci avaient été complètement réalisées, moment après moment, le changement aurait été extrêmement lent.* Le mouvement vers de quelconques valeurs significatives était un mouvement dans la direction de la vie, et, pour autant que nous le sachions, ce mouvement aurait pris place sur cette planète à peu près au moment où les conditions physiques le permettaient. L'apparition de la vie a rendu possibles des changements beaucoup plus rapides et ceux-ci, en regard du tout se faisaient dans la direction de variétés de vie plus riches, de possibilités de sensation, de conscience, de liberté plus intenses...en bref, de réalisations de plus grande valeur. Nous pouvons comprendre ce processus tout entier comme une réponse à l'attrait vers une plus grande auto-actualisation.

L'affirmation selon laquelle l'évolution cosmique et biologique a évolué dans la direction d'une valeur plus grande trahit les hypothèses fondamentales qui devraient être explicitées :

- 1) l'existence en tant que telle est bonne.

2) exister est une expérience.

3) l'expérience varie en richesse, en harmonie et en intensité et il y a plus de valeur dans ces expériences qui sont plus riches, plus harmonieuses et plus intenses.

4) la richesse, l'harmonie et l'intensité ne sont pas limitées à des expériences conscientes mais sont rehaussées par la connaissance.

5) le rôle de la liberté dans le sens de l'autodétermination est approximativement corrélatif avec l'augmentation de valeur.

6) les questions de valeur morale s'appliquent de manière significative seulement à l'homme mûr et ne sont en aucune façon un guide fondamental en regard de ce qui est précieux en général.

7) la valeur comme les connaissances et la liberté est toujours et seulement perceptible dans les expériences individuelles.

Dans ce contexte, le problème du mal naturel pris dans le sens habituel, n'est pas aigu. La destruction de choses vivantes par les tremblements de terre et les volcans n'auraient pu être évitées que par une vaste remise à plus tard de la création de la vie jusqu'à ce qu'un plus haut degré d'ordre physique soit atteint. Mais, en dépit d'occasionnels « déclenchements destructifs », il y a beaucoup plus de valeur dans un monde grouillant de vie que dans un monde mort. Et peut-être que si la vie avait attendu un environnement plus sûr, le seul moment où l'émergence de la vie aurait été possible aurait été passé depuis longtemps !

Le combat pour la survie ainsi que la loi de la jungle ne devraient pas apparaître comme posant des problèmes particuliers à la théodicée.

Peut-être pourrions-nous imaginer un monde dans lequel une telle lutte ne se produirait pas et l'envisager comme supérieur à celui-ci. Mais nous ne pouvons imaginer facilement une période, dans le développement de ce monde, où cette possibilité serait à notre portée.

La lutte pour l'existence est une partie des moyens par lesquels de plus grandes valeurs ont été réalisées et **reflète, exprime l'énergie fondamentale mise en œuvre pour une vie plus abondante qui est une contribution divine au processus de l'évolution.**

#### *Chapitre IV : Le Mal et le pouvoir de DIEU*

Le travail de Dieu dans le monde devrait être compris comme celui de la persuasion de chaque entité afin d'obtenir quelque optimum de satisfaction compatible avec l'entretien d'un ordre qui permet aussi aux autres de parvenir à leur satisfaction. Nous avons vu que la situation donnée à chaque moment constitue une limitation aux possibilités idéales attendant à ce moment et que, de là, la possibilité offerte par Dieu est « idéale » seulement en prenant ces limites en considération. De plus, une tension peut exister entre la réalisation d'une satisfaction momentanée d'une entité donnée et sa contribution à l'ordre requis pour les autres entités. De là, la persuasion de Dieu peut se déplacer vers un maximum théorique de satisfaction immédiate.

Une question se pose ici relativement au potentiel de l'environnement et du futur, le profit desquels est pris en compte pour chaque occasion : On pourrait supposer que le rôle de Dieu serait la persuasion dans la lumière de l'environnement cosmique total.

Nous nous attendrions alors à ce que Dieu attire chaque entité vers une activité des plus bénéfique envers les autres entités et que toutes les entités prises en considération soient capables de la plus grande réalisation de valeur.

Par exemple *on jugerait Dieu capable de persuader un moustique véhiculant la malaria de mourir de faim plutôt que de se nourrir du sang d'un être humain*. Mais il n'y a pas d'évidence d'une telle activité de la part de Dieu et le problème du mal revient à celui de la forme de la destruction des plus grandes valeurs au profit de celles qui en ont moins.

Dieu semble appeler toute chose vivante à une auto-actualisation dans laquelle la satisfaction immédiate apparaît évidente. Ceci veut dire que Dieu valorise les intensités de sentiment même au prix de la mise en danger de l'harmonie et de l'ordre.

Dans la longue course, les entités futures peuvent arriver elles-mêmes à de plus hautes valeurs pourvu qu'elles prennent ce risque.

Le processus évolutionnaire a finalement conduit à l'homme qui, en principe, est capable de préoccupation illimitée pour les autres, et à qui, là où

cette capacité est présente, Dieu réclame sa pleine actualisation.

Mais à tous les bas niveaux de la hiérarchie des choses vivantes, la capacité de s'inquiéter au-delà de l'immédiateté de la satisfaction est beaucoup plus limitée. Le moustique de la malaria est incapable de se préoccuper de l'homme et, de là, non susceptible de persuader d'épargner une vie humaine à ses seuls frais.

Le mal dans le monde résulte généralement de l'incapacité des entités « non humaines » à être poussées par des objectifs diversifiés. Ce qui ne veut pas dire qu'elles cherchent seulement l'immédiateté en satisfaction. Les organismes individuels s'actualisent ainsi dans le but de réaliser quelque valeur immédiate et de prévoir pour les valeurs futures (les leurs et celles des autres). Le comportement des cellules individuelles d'un organisme sain a ce double dynamisme ; ici, la société la plus large pour laquelle une provision est constituée est l'organisme en entier. Les fourmis ou les abeilles, en tant qu'individus, montrent aussi cette dualité avec la préoccupation de devenir une colonie. De pareils échantillons se trouvent parmi les animaux. Mais le but, au-delà de la satisfaction individuelle et immédiate, a des limites étroites car le bien-être des autres organismes, colonies ou espèces semble virtuellement non pertinent.

En ce qui concerne les hommes, une limite est franchie. Comme nous avons la capacité d'être influencés, sans limite, dans nos auto-actualisations envers les autres, notre tendance actuelle de suivre des formes plus basses de vie dans l'étroitesse de nos rapports a, pour nous, un caractère tout à fait différent.

Ce qui est, pour les insectes, tout à fait naturel est, pour nous, immoral. Le **mal impliqué**, lorsqu'un homme saisit la satisfaction immédiate au détriment de son propre avenir et de celui des autres, est qualitativement différent et beaucoup plus terrible que le mal impliqué quand un moustique porteur de paludisme se nourrit sur un homme. La capacité, pour un homme, d'infliger le mal à ses pairs, excède largement le pouvoir combiné d'animaux non-humains de faire souffrir l'homme. *Notre dernier grief contre Dieu*

#### Chapitre IV : Le Mal et le pouvoir de DIEU

*pourrait-être qu'il nous a faits de façon telle que nous puissions nous détruire l'un l'autre plutôt que de coopérer à la création d'un monde meilleur.*

Mais, de nouveau, nous devons réfléchir à ce que veut dire « *que Dieu nous a faits tels que nous sommes* ».

Il est évident qu'il nous a «faits» mais comme facteur de la réalité qui a attiré la nature vers la vie, la conscience et le maximum d'intensité et de liberté. L'homme est le travail suprême de Dieu sur cette terre. Mais il ne nous a pas faits tels que nous sommes devenus, (si cela signifie que parmi les formes concevables d'être il aurait voulu implicitement concevoir celle-ci !)

S'il l'avait fait, nous pourrions alors nous plaindre de ce que la liberté et la richesse de l'expérience sont théoriquement compatibles avec une tendance grandissante de considérer le bien-être des autres égal au nôtre. Mais si nous comprenons le travail créatif de Dieu comme il est considéré dans ce chapitre, une telle possibilité idéale n'est applicable qu'en nous dirigeant dans la direction dans laquelle nous pouvons nous attendre à ce que Dieu cherche à nous attirer, et non pas comme grief qu'il n'a pu encore vaincre notre résistance à sa persuasion.

Si Dieu est compris comme ce facteur

**dans l'univers** qui œuvre pour la nouveauté, la vie, l'intensité des sentiments, la conscience, la liberté, et

**dans l'homme** pour un intérêt véritable envers les autres tout en induisant cette démarche d'ordre qui les supporte,

*nous devons aussi reconnaître qu'il est responsable d'une façon significative pour le mal dans le monde.*

S'il n'y avait rien du tout ou bien un chaos total, ou s'il n'y avait que quelque très simple structure d'ordre, il n'y aurait soit que peu de mal – soit que l'absence du bien et du mal. Les tremblements de terre, les tornades ne seraient ni le bien, ni le mal dans un monde privé de vie. C'est seulement là où il y a des valeurs significatives que s'élèvent des possibilités de les contrarier, de les mettre en conflit et de les détruire.

La possibilité de douleur est le prix payé pour la conscience et la capa-

cité d'un sentiment intense.

*Le péché existe comme la corruption de la capacité pour l'amour.*

Donc Dieu, en créant le bien fournit le contexte dans lequel se trouve le mal.

Dans une telle situation, nous pouvons comprendre le travail continu de Dieu non seulement comme celui de rechercher des valeurs toujours plus hautes avec leur accompagnement de maux toujours plus grands mais aussi dans deux directions supplémentaires.

**D'abord**, Dieu vise au renforcement du bien de manière à ce que le bien l'emporte largement sur le mal.

C'est la façon dont nous nous rendons compte qu'il nous persuade de construire des structures sociales qui concrétiseront plus de justice et de devenir le genre de personnes qui considéreront avec le plus de logique le bien élargi à sa revendication à notre égard.

**Ensuite**, Dieu partage avec nous les souffrances qui accompagnent l'existence qu'il nous a donnée.

Le risque fondamental occasionné par l'évocation des intensités de l'expérience n'est pas seulement celui qu'il nous impose mais aussi le sien.

La croix a été le symbole de cette compréhension de Dieu dans l'histoire du Christianisme.

Mais c'est seulement récemment que les théologiens chrétiens ont considéré sérieusement ce message que Dieu aussi prend sa part de nos souffrances. Récemment seulement quelques rares philosophes sont arrivés à cette conviction religieuse depuis longtemps établie que Dieu n'est pas seulement créateur et seigneur mais aussi le « *compagnon-souffrant qui comprend* » (Whitehead, *Process and Reality* page 532)

Non seulement l'homme mais Dieu aussi sont les victimes de la résistance éternelle à l'appel d'aimer son prochain comme soi-même.

Depuis que Dieu doit être compris en grande partie comme cette réalité qui appelle la vie et l'humanité à être, la possibilité d'aimer Dieu dépend de la possibilité d'affirmer la bonté de la vie et de l'humanité en dépit de tous les maux que cela implique.

#### *Chapitre IV : Le Mal et le pouvoir de DIEU*

Celui qui hait la création ne peut aimer le créateur. Mais il est également vrai d'affirmer que la possibilité de la vie et de l'humanité dépendent de la croyance en Dieu. Le fondement historique d'affirmer la bonté de la création est une croyance en la bonté du créateur.

Cela veut dire que la bonté que la foi perçoit en Dieu n'est pas seulement fonction de la bonté rencontrée dans sa création.

L'appréciation très ambivalente de la valeur et de l'excellence de l'homme à laquelle l'histoire de l'humanité doit conduire est totalement inappropriée en relation avec Dieu. Le chrétien redoute que Dieu ne concrétise que cette pureté de la bonté pour laquelle il se met à la recherche, en vain, dans le monde et dans lui-même. En adoration, nous louons une divine perfection dans laquelle le cœur affamé ne peut trouver que du repos.

Une valeur indestructible dont l'incomparable supériorité à toutes les autres valeurs rend possible même la contemplation de l'extinction de l'homme, sans désespoir. Le chrétien n'aime Dieu finalement pas comme instrument pour la bonté humaine mais bien pour ce que Dieu est en lui-même et que l'amour peut rendre possible l'endurance face aux terreurs de l'histoire même quand il n'y a aucun espoir pour l'homme.

La possibilité d'une affirmation crédible de vie et d'humanité en dépit du mal, ne dépend pas seulement de la foi en Dieu mais aussi de l'espoir. Il est vrai que même s'il n'est pas question d'un futur meilleur, il est possible d'affirmer la vie et l'humanité, et, de là aussi, la bonté du créateur, même en face du mal. Cependant, cette affirmation vacille sur les bords de l'abîme.

Si, par exemple, l'homme est destiné à détruire ses sensibilités les plus fines dans des orgies de cruauté ou dans la drogue jusqu'à devenir une bête, et si, à la fin du monde, la vie s'évanouit de l'univers en ne laissant aucune trace derrière elle, alors l'affirmation soit de la créature ou du créateur semble presque gratuite.

Ou, si nous voulions projeter dans le futur un monde seulement semblable au nôtre en égalité d'amour et de haine, d'harmonie et de conflit, Peace Corps et Vietnam, et supposer que pour toujours le monde serait comme

cela – et qu’il n’y aurait rien d’autre – pourrions-nous affirmer une telle création et un tel créateur avec autant d’enthousiasme?

La possibilité d’une affirmation inconditionnelle dépend-elle de ces éléments du présent qui laissent entrevoir au moins une possibilité vers un meilleur futur ?

La croyance en la bonté du monde présent n’est pas seulement liée à l’espoir pour un futur meilleur ; la foi en Dieu et l’espoir pour un futur meilleur sont aussi interdépendants.

Si nous ne pouvons croire en Dieu, alors les motifs pour l’espoir dans le futur sont en effet obscurs.

Si l’on ne peut discerner d’espoir pour le futur, alors la foi en Dieu est, à son tour, affaiblie.

L’espoir minimum qui soutient et est soutenu par la croyance en Dieu est que le passé n’est pas perdu et que la valeur acquise est cumulative. D’une certaine manière nous expérimentons ceci dans nos existences personnelles. Mais si à chaque moment nous étions obligés de recommencer à zéro, aucune expérience humaine significative ne serait possible. La richesse en valeur de l’expérience humaine dépend donc de son caractère cumulatif. Même les expériences qui en elles-mêmes sont douloureuses ou ennuyeuses peuvent apporter une certaine contribution aux expériences futures – même si une seule expérience alternative n’avait été faite.

Quelques uns des moments les plus stériles ou pénibles de la vie sont supportables parce qu’on sait qu’eux aussi seront consciemment et inconsciemment absorbés par la mémoire.

La tristesse que nous éprouvons en présence de la sénilité et de la mort n’est quasi que le chagrin qu’une riche « accumulation de significations » ne soit réduite à zéro.

Quelque chose de cette valeur individuelle est préservée dans la mémoire des autres, mais, finalement, pour autant que la mémoire dépende de l’homme, nous devons en prévoir la perte totale.

*La croyance en Dieu ajoute une autre possibilité :*

#### *Chapitre IV : Le Mal et le pouvoir de DIEU*

A/ Peut-être que nos expériences sont retenues pour toujours dans la mémoire divine. Si c'est ainsi, ni la mort de l'individu, ni l'extinction de la race humaine ne seront une perte aussi totale comme on pourrait l'imaginer autrement. Même nos petites vertus et triomphes mesquins ne seront pas définitivement vains. Et peut-être même nos souffrances insignifiantes pourraient être pensées comme comprises dans un ensemble (subsumées) très large à l'intérieur de la vie divine...si tout ce que nous faisons contribue éternellement à Dieu !

B/ Il existe une seconde manière de nourrir l'espoir au moyen de la croyance en Dieu et ainsi de procurer quelque soulagement à l'horreur du mal et de supporter la capacité d'affirmer la vie et l'humanité. La croyance en Dieu est une croyance qu'il y a, en dehors de nous, un pouvoir qui œuvre pour le bien.

Dans « Le Mal et le Pouvoir Illimité », un article récent critiquant le déïsme de Whitehead et d'Hartshorne pour leur incapacité de résoudre le problème du mal, Edward H. Madden et Peter H. Hare définissent le théïsme comme une croyance garantissant la victoire du bien dans ce monde. (-The Review of Metaphysics, XX, 2 ; reprinted in Evil and the Concept of God). Dans une correspondance les auteurs reconnaissent que ceci était, peut-être, une formulation trop forte, mais ils maintenaient qu'une garantie provisoire pour une telle victoire est essentielle pour le déïsme.

*Même si nous rejetons cette proposition que Dieu garantit la victoire du bien dans ce monde, la croyance en Dieu renforce à coup sûr l'espoir d'un futur pour l'homme.*

La difficulté d'attendre un futur meilleur est atténuée s'il y a une réalité digne de foi encourageant le monde vers un tel futur – même si les contours de ce futur ne sont, maintenant, ni visibles, ni imaginables.

*Je suis incapable de partager la vision eschatologique de Teilhard de Chardin, ni celles de Pannenberg, ni non plus d'Altizer.*

Je n'attends aucun renversement ni transformation dramatiques.

Mais j'espère vraiment que l'honnêteté, le courage, l'ouverture et l'affirmation de la vie puissent graduellement, malgré tous les retards et malgré le

grand pouvoir de la malhonnêteté, de la peur, de la résistance au changement, de la haine de la vie, conduire à un monde réellement meilleur. Je ne cherche aucune garantie, ni absolue ni provisoire, mais je suis motivé par un espoir enraciné dans la foi en Dieu.

Ici, de nouveau, nous constatons une circularité subtile.

S'il n'y a pas d'espoir pour une vie plus remplie ni pour une humanité plus noble, l'affirmation de la vie et de l'humanité que nous connaissons est menacée.

Si nous ne pouvons affirmer ni la vie, ni l'humanité, alors il ne peut y avoir de théodicée et cela signifie que nous ne pouvons croire en Dieu.

Mais si nous croyons en Dieu, alors nous pouvons espérer.

Et si nous espérons, nous pouvons affirmer la vie et l'humanité.

Et si nous pouvons affirmer la vie et l'humanité, alors le problème de la théodicée est existentiellement solvable, même si nous devons confesser notre perplexité au sujet de nombreuses questions.

La croyance que toutes les valeurs sont conservées cumulativement en Dieu ajoute de l'importance à la réalisation de la valeur, mais cependant cela me ridiculise à *l'endroit de ce à quoi je tiens le plus* : ..plus important que la valeur réalisée est la personne elle-même, comme sujet d'une nouvelle expérience.

Bien entendu il est important que les anciennes expériences soient rappelées mais le pathos n'en n'est pas ôté pour la cause. Le pathos est particulièrement extrême quand nous pensons à un homme qui a donné sa vie pour les autres en ne demandant aucune récompense pour lui-même. Justement, comme il n'a rien demandé, nous nous sentons encore plus redevables envers lui. Connaissant son geste, nous honorons occasionnellement sa mémoire mais cela ne lui fait ni chaud ni froid. C'est une chose plutôt horrible de croire que pour Jésus lui-même, par exemple, la croix était tout banalement la fin.

Ce n'est pas suffisant que les valeurs réalisées dans sa vie soient préservées en Dieu ni que plus tard son souvenir éveille la foi chez les autres. Il savait seulement que ses compagnons l'avaient abandonné au moment extrême.

#### Chapitre IV : Le Mal et le pouvoir de DIEU

On peut aussi penser de même en ce qui concerne l'espoir pour un meilleur futur comme objectif pour l'humanité ou pour ce qui succédera à l'humanité dans le développement évolutionnaire. Une telle possibilité ajoute certainement du sérieux au combat actuel et lui donne une signification qui rachète partiellement la souffrance par l'horreur.

Mais il n'est pas suffisant de calmer le cri de colère : quid des centaines de millions qui sont condamnés à périr dans le désert avant que l'humanité n'entre dans la terre promise ?

**Nous** qui vivons dans le confort et la sécurité tout en profitant des riches opportunités de service sous la main et d'épanouissement culturel, **nous** pouvons nous flatter de ne rien demander d'autre à Dieu. Mais pouvons - **nous** aussi accepter le destin de ceux dont les aspirations humaines ont été contrecarrées de tous les côtés et qui n'ont été soutenus que par leur espoir ? Devons-**nous** nommer leur espoir « hallucination » ? Et, si c'est ainsi, est-ce que notre capacité de dire **OUI** à la vie et à l'humanité ne serait pas profondément menacée ?

Si nous ressentons ces questions là profondément, nous devons réfléchir sérieusement à la possibilité de croyance en la vie après la mort, aussi réticent que nous puissions l'être de traiter de cette idée discutabile. Historiquement, cette idée a joué un rôle immense dans la compréhension qu'à le Christianisme de lui-même et de Dieu. Même aujourd'hui nous devons faire un effort pour résister à son rapide rejet comme à un reste de la pensée mythique.

On peut reprocher à une telle croyance qu'elle même a milité contre la création d'un monde meilleur ici et maintenant.

Assurément il y aurait beaucoup à dire pour étayer cette accusation ; mais à longue échéance, la critique ne peut être retenue.

*La préoccupation pour un meilleur lot pour l'homme a été plus souvent stimulée que réprimée par la croyance que l'homme est quelque chose de plus qu'il n'y paraît dans sa brève traversée de la naissance à*

*la mort* . L'extinction de cette croyance en quelque chose de plus peut temporairement relâcher de nouvelles forces pour une amélioration sociale révolutionnaire. Mais pendant un long parcours, elle tend à diminuer l'estimation de la valeur individuelle et à encourager ces forces qui voudraient rationaliser la société aux frais de la liberté de l'homme.

*Croire que cette vie est tout ce qui existe, peut conduire à Auschwitz aussi bien qu'à la révolution socialiste.*

Une révolution basée sur cette compréhension de l'homme peut induire de nouvelles horreurs pour remplacer les anciennes.

La croyance de la vie après la mort ne doit pas détruire notre intérêt pour cette vie et n'est pas une justification suffisante pour son acceptation.

En effet, mise à part la croyance en Dieu, il ne peut y avoir de raison adéquate pour un tel espoir, et même la croyance en Dieu ne garantit aucune assurance. Seulement celui qui croit en Dieu a le droit d'espérer de cette façon. Il est en droit d'espérer d'abord parce que la croyance en l'esprit divin entraîne la croyance que la réalité n'est pas limitée au monde accessible sensuellement. De là, la possibilité de croyance est aussi ouverte vers d'autres esprits.

Et il est aussi autorisé à espérer  
car le Dieu qui a mis de l'ordre dans le chaos,  
de la nouveauté dans la répétition sans fin,  
de la vie dans la nature sous-vivante,  
de l'humanité dans les formes animales de vie et  
fait d'une humanité pécheresse une sainteté occasionnelle

**PEUT** aussi avoir le pouvoir de sustenter ou de recréer l'homme dans une forme toute nouvelle. ( j'ai discuté de la possibilité de vie après la mort dans «Whitehead's Philosophy and a Christian Doctrine of Man- Journal of Bible and Religion, Vol. XXXII, N°. 3.)

*La croyance de la vie après la mort a souvent été conçue comme pour intensifier le problème de la théodicée plutôt que pour le faciliter.*

#### *Chapitre IV : Le Mal et le pouvoir de DIEU*

La punition éternelle est clairement disproportionnée en regard de la défection humaine, et même une idée quelconque d'une punition rétributive, même légère, soulève des problèmes insurmontables.

Je peux penser à Dieu comme offrant à chaque personne, à chaque moment, de cette autre vie là de pouvoir atteindre une quelconque possibilité de satisfaction, comme je le vois faire dans cette vie ci.

Ceci ne veut pas dire que sera offerte à tous, là, une quelconque félicité immédiate, plus que ce ne serait une possibilité ici.

Par moments « le mieux possible » peut amener une peine ou une souffrance graves, exactement comme dans cette vie, le chemin vers l'accomplissement se faufile au travers de formes agonisantes de nouvelle auto-compréhension. *Mais cela signifie que l'image d'un Dieu agissant devrait être celle d'une canaille du ciel plutôt que celle d'un juge moraliste.*

*La croyance de la vie après la mort, libérée de son association avec un jugement moraliste et punitif peut aller plus loin que les autres formes de croyance pour maintenir l'affirmation de la vie et de l'humanité. Même en dehors d'un tel espoir, nous pouvons déclarer que la vie humaine est bonne.*

Mais, seulement avec une telle espérance, nous pourrions partager cette affirmation qu'elle est très bonne. Ici, décisivement, la croyance en Dieu tend à maintenir l'espoir qui supporte une compréhension du monde qui, à son tour, résout les problèmes essentiels de la théodicée.

\*\*\*\*\*



## CHAPITRE CINQUIEME

### LE CHRISTIANISME COMME RELIGION

**Q**ue le Christianisme soit une religion est une assertion tellement profondément ancrée dans notre langage courant qu'il ne serait pas sage d'essayer d'y répondre sérieusement.

Ce que nous voulons d'habitude dire par « Christianisme » se classe en-dessous du titre « Religion ».

Quelques uns ont nié que le Christianisme soit une religion en se basant sur le fait que la religion est une activité humaine et que le Christianisme est un témoin d'un acte divin. Ceux-ci ignorent sans doute l'usage normal des termes impliqués et devraient le comprendre comme une proposition pour réformer non seulement le langage mais aussi le Christianisme. *Si nier que le Christianisme est une religion est basé sur une identification fondée sur un système de mythes et de tabous nourrissant l'idée que la foi prophétique a libéré l'homme, il faut reconnaître que le Bouddhisme n'est pas non plus une religion* : en effet, aucune des grandes religions de l'humanité, dans leurs formes les plus pures ne sont des religions dans ce sens. Mais encore, dire ceci est tout-à-fait paradoxal, et un tel renversement de l'usage normal ne servirait pas à grand chose.

Si, donc, nous assumons que le Christianisme est une religion, il reste encore la question de savoir si son caractère comme religion est la chose la plus éclairante ou importante ? Peut-être qu'être une religion est seulement un incident, et peut-être que la revendication principale du Christianisme,

c'est-à-dire l'attention et la loyauté proviennent de particularités qui n'ont pas grand chose à faire avec le fait qu'il s'agit d'une religion.

*Par analogie*, il est sûrement vrai que l'homme est un bipède. Mais il est parfaitement clair aussi que nous n'arrivons pas des plus rapidement à ce qui est le plus intéressant et important chez l'homme en prenant en considération ce qui est commun aux *bipèdes*, en ce et y compris les hommes et les oiseaux. Si nous sommes intéressés biologiquement par l'homme, nous ferions mieux de le considérer comme un mammifère et si nous sommes intéressés par l'homme théologiquement, nous ferions mieux de commencer par la notion *d'individualité ou d'esprit*. Mon idée est, alors, que le fait que le Christianisme tombe sous le chapitre « religion » ne veut pas nécessairement dire que ce soit mieux compris en l'approchant comme religion. De là, mon thème principal, dans ce chapitre, est déterminé par la question : ***jusqu'où ces aspects du Christianisme, qui demandent une classification comme religion, sont-ils au cœur du Christianisme ?***

Pour traiter de cette question, je dois d'abord essayer de donner une quelconque définition de la religion.

Plusieurs définitions sont possibles et chacune est légitime pour autant qu'elle soit cohérente. Au lieu de la définir de cette façon, j'essaierai de pointer différents facteurs, lesquels quand ils sont conjoints, me poussent à parler spontanément de religion. Je crois que mes réactions, ici, sont conditionnées par ma culture, d'où, dans une certaine mesure, une certaine caractéristique. Quand certains de ces facteurs sont présents sans les autres, la question est de savoir si ou non j'affronte la religion et la réponse est plus ou moins arbitraire.

### **Définitions de la religion :**

**Le premier facteur** est le rapport *avec un monde non déterminé par l'expérience sensorielle ordinaire*.

Historiquement ce monde a habituellement inclus des entités supérieures à l'homme, et l'absence d'intérêt en de telles entités dessert le rapport avec la religion.

## Chapitre V : Le Christianisme comme Religion

Cependant, lorsqu'on prend l'homme dans sa réalité profonde c'est-à-dire comme âme ou esprit ou, à certains égards comme quelque chose d'autre que ce qui est accessible à *l'expérience du sens*, nous nous trouvons aux abords de la religion. *Nous pouvons souvent remarquer les traces évidentes de religiosité même où il n'y a aucune croyance en Dieu.*

**Le deuxième facteur** est le *sens d'absolu*. Il y a, pour l'homme religieux, quelque ou beaucoup de choses dont la validité n'est pas mesurable dans le flux infini des considérations pragmatiques. Il y a une certaine obligation qui ne demande pas de justification dans une cour d'appel future, il y a une certaine réalité dont dépend tout le reste sans en être dépendante de la même façon, ou il y a un certain but dont la réalisation transcende la relativité de toutes les autres propositions. Probablement que ce que je nomme, ici, le sens d'absolu est inséparable de ce qu'on appelle le sens du sacré, mais parfois l'absolu est plus apparent que la qualité sacrée de l'expérience.

**Le troisième facteur** est la *cérémonie du culte* – une forme plus ou moins standardisée d'acte extérieur, privé ou public, par lequel la réalité, puissance ou excellence supérieures de quelque chose au-delà de l'individu est reconnue ou célébrée. Habituellement la cérémonie du culte comprend quelque effort pour mettre en rapport les relations des individus avec la réalité supérieure, soit en influençant favorablement cette réalité envers l'individu ou en altérant l'attitude de l'individu, mais ceci n'est pas essentiel. Le culte peut être une fin en soi.

**Un quatrième facteur** est un *intérêt dans les états psychiques ou spirituels*. Si ce qu'on cherche à altérer est purement une condition extérieure, nous ne sommes pas prêts à penser en termes de religion. Mais quand on essaie d'atteindre une condition psychique ou spirituelle différente de ce dont on profite maintenant, on se trouve au bord de la religion.

Là où ces quatre facteurs sont présents, interagissent et se déterminent chacun, je ne me pose plus de question de religion. D'autre part, lorsqu'il n'en reste qu'un seul, je serais disposé à penser en d'autres termes. Lorsqu'il en intervient deux ou trois, je reste perplexe pour classer le phénomène. Par exemple, le premier et le quatrième peuvent être présents conjointement dans une forme de psychologie qui aurait des affinités avec les religions traditionnelles sans être clairement religieuses, mais si celles-ci sont combinées soit avec le deuxième ou le troisième facteur, je le nommerais probablement religion. Similairement le deuxième et le troisième facteurs pourraient être présents chez un fervent patriote pouvant être décrit comme « presque religieux » dans sa dévotion à la patrie. Mais si ces facteurs sont combinés avec le premier ou le deuxième, je serais incliné à parler de religion. Voyons maintenant l'importance de ces différents facteurs pour le Christianisme.

Tous les quatre sont *clairement présents* dans le Christianisme historique. Il serait possible de trouver des groupes chrétiens dans lesquels l'un ou l'autre ont joué un rôle négligeable, mais, parlant du Christianisme comme d'un tout nous pouvons dire que c'est clairement religieux dans le sens expliqué maintenant. La question est aussi de savoir, à notre époque, quand beaucoup de ce qui nous a été donné pour acquis est douteux, si nous pouvons ou devrions allouer une place continue à ces facteurs. La question est aussi de savoir si elle devrait être centrale, même si une place leur a été allouée. Il peut être discuté que nous sommes appelés comme les chrétiens pour nous impliquer non pas dans un ordre invisible ou une réalité et un état psychique spécial ou des actes de culte mais plutôt dans une altération des cultures sociales qui refusent à tellement de gens un accès adéquat aux biens du monde. Peut-être sommes nous appelés aussi à abandonner tout absolu et à reconnaître pleinement la relativité de toutes nos croyances et buts y compris notre croyance en cette relativité. S'il en est ainsi, alors sans nier qu'en fait le Christianisme a été et continue à être une religion, nous devrions faire tout ce qu'il y a en notre pouvoir pour le libérer de la religion.

## *Chapitre V : Le Christianisme comme Religion*

Dans ces directions, semble se trouver la force de l'appel moderne pour la sécularisation du Christianisme malgré que plusieurs avocats du séculier retiennent différents fragments des facteurs qui, je l'ai suggéré, conjointement caractérisent la religion. Pour en venir à notre propre décision en ces matières, voyons les différents facteurs dans l'ordre.

**I. Premièrement**, il y a la croyance en un monde non-sensoriel. Il ne fait pas de doute que ceci a fait partie du Christianisme historique et pas qu'un peu. Le Christianisme historique est concerné beaucoup par Dieu, et malgré toute la variété de pensée au sujet de Dieu, il y a eu unanimité virtuelle que Dieu n'est pas appréhendé par une expérience de sens. La question n'est pas tellement sans équivoque lorsque nous arrivons à la compréhension de l'homme. D'un côté la grande majorité des chrétiens a pensé en termes d'âme humaine, laquelle, comme Dieu, n'est pas accessible à l'expérience des sens. D'un autre côté, la doctrine de la résurrection du corps indique une tradition dérivant de l'Ancien Testament qui rejette l'idée que ce qui est 'ultimement' important au sujet de l'homme peut être séparé de ce qui est 'donné' aux sens.

Considérant que ceci est un compte-rendu honnête de ce que le Christianisme historique a été, examinons ce cas pour le laïcisant. Il déclarera, bien sûr que le second élément de la pensée chrétienne sur l'homme est celui qui identifie l'homme inséparable et indifférenciable de son corps comme l'authentique et le normatif. En ce qui concerne Dieu, d'un autre côté, il n'y a pas beaucoup de chance qu'il propose que le mot soit appliqué, sans équivoque, à un objet d'expérience de sens. Ici il peut se diriger dans deux directions. L'une est de nier la réalité ou la pertinence de Dieu dans notre situation présente. L'autre, et la plus modérée, est d'insister sur ce que la pensée Biblique n'en appelle jamais à notre intérêt sur ce que Dieu est en lui-même mais plutôt sur ses actes dans l'histoire. Ces actes appartiennent à la sphère de ce qui est connu par les sens et c'est cette sphère seule qui constitue le propre contexte pour notre réflexion et notre activité. Le chrétien connaît Dieu par l'homme Jésus-Christ et, de là, exhaustivement et de

manière décisive dans ce que nous pouvons appeler ici des termes séculiers. Ce qu'il est appelé à faire en réponse à cette révélation n'est pas pour lui une préoccupation quant à la réalité supposée non sensorielle et absolument inconnue de ce que Dieu est en lui-même mais bien avec la situation empirique donnée dans laquelle il vit maintenant.

La *sécularisation du Christianisme* dans ces domaines (je n'inclus pas ici l'élément athée) a profondément perméabilisé le tissu de la réflexion théologique pendant une période de décades. Nous en avons tous beaucoup appris. Néanmoins, je dois m'inscrire en faux contre cela. Il est possible de négliger la question de ce que **Dieu** est en lui-même quand chacun a une **vague notion** de ce que signifie le mot Dieu. Mais quand le mot devient radicalement **problématique**, on ne peut insister sur une occurrence historique et dire que cela est ce que l'on en pense.

Puisque c'est notre situation, nous devons soit abandonner le mot « Dieu », divorçant en cela presque complètement de l'historique, y compris le Biblique, le Christianisme, ou faire attention à ce que Dieu est en lui-même, et ceci signifie à sa réalité précisément puisqu'elle transcende tout ce qui peut être appréhendé par les sens.

Dans mon jugement, en ce qui concerne l'homme, la situation est parallèle. Il est bon de souligner l'unité complexe de l'organisme psycho-physique qu'est l'homme, connu dans la pensée moderne, et de montrer que la Bible aussi pensait à l'homme en termes d'unité plutôt que de dualité du corps et de l'âme. Cependant, cette insistance sur l'unité est utile seulement en partie – et en effet la plus importante - celle dont l'unité est revendiquée en soi – et non seulement le corps et l'activité corporelle comme expérimentés par les organes des sens. Pour autant que ceci soit reconnu tacitement, nous pouvons souligner le caractère corporel de l'homme à en être rassasié, mais si nos auditeurs n'ont réellement pas de notion d'une autre dimension de l'être humain, les conséquences de l'idée que l'homme est simplement un corps seront désastreuses.

## Chapitre V : Le Christianisme comme Religion

Le Christianisme, j'en suis convaincu, est des plus concerné par l'homme comme le « *moi* », comme le « *je* » ou comme « *esprit* », et de telle manière que cet élément ne puisse être ni vu, ni entendu, ni touché soit par soi-même ou par les autres.

**II. Deuxièmement**, il y a un *facteur d'absolu*. Le Christianisme a impliqué beaucoup d'absolus. Il y a eu des normes absolues en éthique et des doctrines d'importance absolue. L'âme humaine a été comprise comme ayant une signification absolue. Le ciel ou le Royaume des Cieux a été vu comme un état absolu. Finalement, Dieu lui-même a été affirmé comme absolu, et cela dans beaucoup de sens.

*Le « process » de sécularisation du Christianisme a été un process de relativisation dans tous les domaines.* Le contextualisme en théologie éthique est égal à la relativisation de la loi naturelle et positive. A certains moments il semble maintenir l'absolu de « la loi d'amour » et résister, en cela à la sécularisation totale. Mais il est douteux soit, qu'une signification claire et distinctive puisse être donnée à cette exception apparente, soit qu'elle puisse survivre comme un absolu quand tout le reste est relativisé.

Le libéralisme, et surtout cette forme de libéralisme qui s'est développée par le piétisme, a radicalement relativisé toutes les doctrines. Il voit ce qu'on croit être comme une fonction de ce qu'on est et de ce dont on a besoin et comme n'ayant pas d'importance en soi. Ce n'est pas la doctrine mais la tolérance pour toute forme de croyance qui devient le critère de la santé et de l'authenticité. Cependant il y a consciemment ou inconsciemment quelques croyances qui habituellement retiennent un élément d'absolu, et ceci peut être vu dans la connexion avec le sens historique de l'absolu de l'âme individuelle. Si nous substituons 'personne' à 'âme', nous trouvons généralement que même le plus sécularisé des chrétiens affirme quelque chose comme l'absolu de l'individu. En effet, c'est souvent au nom de l'importance ultime et supra-empirique de chaque homme que la polémique contre d'autres absolus est lancée.

La sécularisation a été plus loin en direction de la dissolution d'une fin absolue, qu'elle soit définie en terme de *ciel* ou de *Royaume des Cieux*. Les chrétiens ont appris à penser en termes d'un process d'histoire, sans fin, ou d'une fin qui n'est nullement téléologique mais simplement une destruction totale. Dans un tel contexte, il n'y a pas de possibilité de réalisation d'une consommation stable, d'où aucun but absolu pour prévoir ou travailler de l'avant. Au lieu d'un bien absolu, on nous dit de chercher une justice relative dans une situation historique toujours en changement, tout en reconnaissant que chaque réalisation pave la route pour de nouvelles distortions avec lesquelles, à leur tour, nous devons chercher à nous arranger.

#### ***La relativisation de Dieu***

s'est poursuivie dans plusieurs directions. On pourrait penser

- à la négation d'un Dieu de puissance ou
- au contrôle absolu sur tout ce qui se passe ou sur l'accentuation de l'inclusion dans son être d'événements relatifs de nature et d'histoire.

Mais bien plus important pour nos buts, il y a une autre forme de relativisation, c'est-à-dire, la relativisation des croyances à son sujet et de son importance pour l'homme. Cela a déjà été indiqué ci-dessus dans la discussion sur les doctrines. Si les différentes croyances sur Dieu ont été reconnues comme ayant chacune leur validité relativement à la perspective selon laquelle Dieu est vu, alors, toute affirmation insistant sur l'absolu de Dieu perd sa force. Si ces nombreuses croyances sont évaluées, non en termes de leur vérité, c'est-à-dire leur correspondance avec la réalité divine objective, mais plutôt en fonction des besoins du croyant, alors la voie est ouverte pour reconnaître aussi dans une franche incrédulité, une maturité aussi grande ou plus grande que celle trouvée dans la croyance. Il n'y a plus aucun chemin pour penser à Dieu comme ayant une importance pour l'homme ou étant une réalité contre l'homme. Similairement, quand la réalité de Dieu et l'auto-révélation sont compris comme n'ayant pas d'autres implications que celle pour l'homme de devoir chercher la justice et la droiture dans l'histoire, et quand il est reconnu que beaucoup poursuivent ce but sans

## Chapitre V : Le Christianisme comme Religion

croire en Dieu, alors la croyance en Dieu apparaît plutôt comme non indispensable plutôt qu'absolue.

*Encore une fois, dans ces commentaires, j'essaie d'indiquer une direction plutôt que de décrire une position.*

Il m'apparaît que la religion dans son sens le plus large implique la conviction qu'il y a quelque chose dont la valeur et la validité ne peut être mesurée par aucun standard au-delà de lui-même. Cette conviction a été très fortement érodée aussi dans la Chrétienté, et cette érosion est valablement identifiée avec un aspect de sécularisation. De savoir si l'on peut identifier dans ce sens les chrétiens pour lesquels il ne reste plus d'absolu est discutable quoiqu'il est clair qu'il y a des penseurs pleinement séculiers pour lesquels c'est le cas.

Notre question est maintenant : jusqu'où affirmerions et encouragerions nous ce *process de relativisation* ? Mon opinion est que nous devrions faire ainsi dans une très large mesure et qu'à cet égard, la foi prophétique ne pousse pas vers la sécularisation. Nous devons continuer à protester au nom de la foi contre les nombreuses restrictions que la religion est encline à placer sur la critique historique. Aucune croyance, institution, pratique liturgique et aucun code moral ne peut être considéré comme sacré et placé ainsi en dehors d'une telle critique sans violation du rejet prophétique fondamental de l'idolâtrie. Même l'absolutisation de l'amour de la personne humaine doit être sujet à une critique constante. Mais dans la tradition prophétique, tout rejet tel d'absolutisation de ce qui n'est pas réellement absolu a été enraciné dans l'absolu même de Dieu. Si Dieu aussi est relativisé, le résultat sera le nihilisme ou une nouvelle idolâtrie.

***La relativisation de l'éthique***, aussi, et malgré son indispensable contribution à la nécessaire dissociation de codes particuliers de la foi chrétienne, est en danger d'ignorer les éléments réel de l'absolu. Je suggère de pouvoir diviser les jugements éthiques en deux éléments qui peuvent être appelés formels et matériels. Un exemple d'un principe purement formel serait que, toutes choses étant égales, nous devrions les traiter de façon égale.

La qualification « toutes choses étant égales » tient compte du fait que plus d'un tel principe formel peut relever d'une décision donnée, et, dans ce cas, sera soulevé un autre niveau de considération : comment relier les nombreux principes en question ?

Si l'« absolu » d'un principe signifie qu'il ne pourrait être modifié en aucune circonstance à cause de la pertinence des autres principes, alors, je ne parle pas maintenant d'absolu.

Mais je suppose alors qu'un principe a un absolu s'il est tel que même s'il est pertinent, il porte un poids inéluctable pour l'agent moral en process de décision. Comme cela, il y a un absolu concernant le principe que nous devrions traiter de façon égale. Le principe reste, cependant, complètement formel, et aucune décision concrète ne pourrait être déduite de lui seul, car son application dépend d'un jugement sur ce qui est égal.

Les singes sont-ils les égaux des hommes, les enfants des adultes, les fous des génies, les Chinois des Nigériens, les poissons des phoques ?

*Là où il n'y a pas égalité, quel est le degré d'inégalité ?*

Mis à part le jugement des questions matérielles de cette sorte, le principe ne peut avoir aucune application, et je doute que des réponses « absolues » soient possibles à ces questions, c'est-à-dire des réponses non sujettes à d'autres réflexions critiques.

Ceci veut dire qu'aucune règle morale absolue n'est possible, mais cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'élément absolu applicable au jugement de nombreuses règles morales relatives.

Finalement, il y a la question : pouvons-nous, en tant que chrétiens, approuver et continuer la dissolution de l'espoir d'un état final d'auto validation de l'être. Nous pouvons généralement reconnaître qu'il n'existe pas un état tel dans l'histoire et que le Christianisme a historiquement centré la plupart de ses préoccupations sur un tel état d'absolu, soit à la fin de l'histoire, soit dans une sphère à côté, centrée sur la mort. Aujourd'hui, un grand nombre de chrétiens considèrent la réalité d'un tel état comme extrêmement douteuse et nous invitent à remplir notre vocation dans cette vie sans faire

### *Chapitre V : Le Christianisme comme Religion*

référence à un tel espoir. Moi-même, je me sens profondément déchiré sur cette question. D'un côté, je ressens la force irrésistible du scepticisme et, cependant, je vis ma vie au jour le jour avec peu de préoccupations conscientes quant à un état ultime dans quelque autre sphère. D'autre part, je m'étonne de savoir si la préoccupation pour ce monde dans lequel nous sommes supposés être libérés en renonçant au suivant, peut survivre indéfiniment hors de cette autre croyance. Ce doute survient de deux questions. Le jugement d'ultime importance largement fondé que chaque être humain chrétien peut porter sur le bien-être de son compagnon dans cette vie, peut-il survivre à l'examen critique lorsqu'il est séparé de la croyance que l'homme a une destinée au-delà de cette vie ? Est-ce que notre sens de l'importance du service et notre quête de justice au centre de la relativité infinie peut survivre à la profonde conscience ressentie qu'il n'y a pas de but final à tous nos efforts ? Pour moi, il semble que la compréhension de l'homme et de l'amour motivant les chrétiens séculiers ainsi que les humanistes, nourrit encore les assertions instillées au cours des siècles par la croyance chrétienne en une Fin absolue.

**III. Le troisième facteur** que j'ai proposé comme caractéristique de la religion est *la cérémonie du culte*. Il est tout à fait indiscutable que ces cérémonies publiques et privées ont joué un rôle important dans le Christianisme historique. Mais la valeur de cet aspect du Christianisme est fortement sujette à débat. La critique a commencé il y a longtemps, c'est-à-dire avant l'avènement du Christianisme, au temps d'Amos, et ceux qui voudraient nous faire sortir de nos églises vers le monde, peuvent se comprendre eux-mêmes comme étant en continuité avec une grande part de la tradition prophétique. La sécularisation du Christianisme impliquerait certainement au moins une minimisation de l'importance de la cérémonie du culte en faveur de la participation dans l'effort pour aider les hommes dans leur vie journalière. En parcourant la sécularisation on n'arriverait pas nécessairement au rassemblement final des chrétiens pour le support mutuel et l'encouragement MAIS bien le rassemblement pour une proposition de rendre le ministère plus effectif dans le monde.

Il n'est donc presque rien dit du processus de sécularisation qui se débarrasserait nécessairement du culte dans la forme que nous avons connue. Cependant, si la sécularisation du Christianisme assume et encourage la sécularisation de l'homme, alors le besoin de culte s'identifierait comme éphémère. La communion humaine, la critique mutuelle et l'exhortation pourraient toujours trouver leur place dans les églises sécularisées, mais l'homme aurait appris, soit à se passer de la célébration de la réalité de Dieu soit à chercher à améliorer sa relation avec Dieu.

Que dirons-nous de l'idéal d'un Christianisme 'décultisé' ? Peut-on se passer du culte ? La plupart d'entre nous sera d'accord que trop de chrétiens se sentent en règle avec leurs convictions en participant aux dévotions publiques et privées.

Ainsi, nous devrions admettre que la participation fréquente à de tels cultes ne nous pose nécessairement pas en champions de l'attitude et des convictions chrétiennes sur les questions urgentes comme les relations humaines. De plus, le plaisir intrinsèque reçu par la participation à un culte semble avoir plus à faire avec la sensation du devoir accompli qu'avec la signification objective de ce qui s'est passé. Finalement, ils sont nombreux ceux qui, engagés professionnellement dans l'enseignement du Christianisme, s'écartent d'une participation régulière au culte et ne s'aperçoivent d'aucune perte comme résultat. Une grande partie de l'évidence peut être rassemblée en faveur du point de vue que la foi authentique n'a que peu à voir avec les observances du culte.

Cependant, je ne puis finalement être en faveur de la proposition de 'décultiser' le Christianisme. Quoiqu'il arrive seulement rarement avec une vivacité particulière, le culte est cet acte dans lequel je suis le plus souvent et régulièrement plongé dans une profonde conscience d'une réalité en laquelle je crois comme moi-même lorsque je suis en relation avec cette réalité. La réalité dont je parle est celle de Dieu et de mon compagnon, celle du présent et du passé.

## *Chapitre V : Le Christianisme comme Religion*

Pour des raisons professionnelles, je pense souvent à cette réalité, mais à sa réalisation en une prière de pénitence, un hymne de louanges, un mot prêché qui touche le foyer,...ce qui est complètement différent de la réflexion critique qui constitue mon 'fond de commerce' ! Quoique l'humilité, la louange, l'honnête examen de conscience et résolution qui surgissent d'un culte véritable sont trop souvent mis à l'ombre par le sens de l'autosatisfaction d'avoir participé à un culte, ce culte, cependant, reste le formateur fondamental ainsi que le porteur de l'existence chrétienne.

**IV. Le quatrième facteur** est *l'intérêt pour les états psychiques ou spirituels*. Ceux-ci ont été si abondamment développés par certaines formes de la psychologie, formes qu'on nous a appris à considérer comme tout à fait séculières si bien qu'il peut paraître bizarre de les 'lister' comme caractéristiques de la religion. En effet, par exemple, je pense aux attitudes d'un fidèle comme plus ou moins 'religieuses' selon qu'il s'intéresse directement ou indirectement à sa propre condition psychique ou spirituelle. Et je pense au psychiatre performant un rôle de prêtre (plus ou moins religieux) dans notre société.

L'existentialisme aussi peut être vu comme jouant un rôle religieux à notre époque. De même nous tournons nous vers ce concept de nouvel état psychique, lorsque nous nous demandons pourquoi nous sommes tentés de classer le Bouddhisme primitif comme religion en dépit de son athéisme et de sa 'décultisation'. Nous ne serions probablement pas enclins à le comprendre comme religion s'il n'y avait pas aussi une finalité d'absolu recherchée dans cet état.

La sécularisation du Christianisme détourne l'attention de nos états intérieurs et de notre quête de paix spirituelle ou de pensée envers le travail extérieur de transformation du monde. La préoccupation du chrétien, nous dit-on, ne devrait pas être de sauver son âme mais d'aider son prochain. Il faut donc, pour étendre l'aide aux autres, ne pas penser en termes subjectifs, religieux. *Cette tension entre les insistances subjectives et objectives est restée présente dans le Christianisme pendant de nombreux siècles.*

*cles et c'est pour cela que le saut en avant vers la sécularisation dans ce sens n'est pas nouveau. Cependant, en conjonction avec la perte de croyance en un jugement final, la piété est devenue une fin en soi ; de là, sa répudiation au nom de la sécularité a repris une nouvelle violence.*

Les dangers extrêmes de la piété en ce sens sont indiscutables, quand j'étais pasteur à la Conférence de Géorgie du Nord, j'ai appris que ceux avec lesquels il était le plus difficile de discuter étaient ceux qui annonçaient leur expérience de la seconde bénédiction – sanctification.

Aussi, et trop souvent, ceux qui se spécialisent en prière ( qui comprennent subjectivement), sont ceux qui ne voudront pas prendre position sur les questions finales ou ne trouveront pas de temps pour les actes de service dont on a le plus besoin. Ils se contentent de la chaude aura de leurs propres sentiments, cultivée soigneusement en dévotions religieuses.

Mais tout ceci ne milite pas contre l'importance des états subjectifs mais montre plutôt l'importance extrême de corriger les notions fausses sur ces états. Quoiqu'il soit erroné de rejeter l'activisme social comme l'expression de certains besoins immatures, l'efficacité de l'action est souvent influencée par la motivation dont elle provient.

Il y a une sagesse historique chrétienne au sujet de cette motivation, qui a besoin d'être portée en interaction effective avec la sagesse de la psychologie et de l'existentialisme. L'amour chrétien ne peut être identifié avec des actions de service car c'est aussi une motivation particulière de ces actions. Ici, il y a trop de sécularisation à contrer.

\*\*\*\*\*

## Ma conclusion

est que les éléments religieux sont d'une essence de Christianisme historique, que la sécularisation totale du Christianisme est impossible, et que, comme but, elle peut devenir destructrice de beaucoup de ce qui est valide et de valeur. En même temps, le Christianisme a bénéficié immensément et continue à le faire par le process de sécularisation. Il serait justement aussi vrai et même plus vrai de dire

que les éléments séculiers sont l'essence du Christianisme historique, que la 'religionisation' du Christianisme est impossible,

et que comme but, ceci aussi serait destructif de beaucoup de choses valides et de valeur.

De là, la **conclusion** que la religion est un aspect important du Christianisme ne détermine pas que la religion est la meilleure catégorie pour sa compréhension. En effet, aucune des grandes religions n'est mieux approchée en termes de ce qui est distinctement religieux dans sa constitution. *De plus, les premiers compétiteurs du Christianisme ne sont pas les autres religions mais bien le nationalisme, le communisme et l'anticommunisme, et la quête de paix de pensée, de salut par le sexe et la sécurité économique.*

**La raison d'être chrétien** n'est pas nécessairement que celle-là soit ou doit être religieuse ni que le Christianisme est la meilleure religion. L'argument doit plutôt être que le Christianisme est plus vrai envers la réalité et/ou qu'il illumine et remplit plus adéquatement les besoins ultimes de l'homme, comme individu ou socialement.

\*\*\*\*\*



## CHAPITRE SIXIÈME

### LA THEOLOGIE CHRETIENNE EST-ELLE ENCORE CONCEVABLE ?



**Un des résultats majeurs de la conscience historique  
a été la découverte des déterminants préconscients de  
la pensée.**

Ceci inclut les éléments qui sont communs à l'homme comme homme, éléments conditionnés historiquement et caractéristiques d'époques ou de traditions particulières, éléments qui sont, dans une mesure considérable, l'achèvement de la conscience individuelle. Il est devenu de plus en plus clair que la foi, comme déterminant de base de l'orientation de vie de l'homme, opère de façon plus puissante et plus persuasive à ce niveau.

Si nous sommes intéressés à l'*unité de toutes les Fois*, nous soulignons ces éléments qui sont communs à l'homme en tant qu'homme et voyons comment la variété des mythes, idéologies et pratiques religieuses expriment une réaction commune au problème humain.

Si nous sommes intéressés à étudier ce qui distingue une tradition particulière, nous étudions les éléments conditionnés historiquement communs à tous ceux qui la partagent.

Si nous sommes intéressés aux génies religieux de l'histoire, aux nouvelles réussites des pionniers de la conscience – ces âmes rares qui semblent faire face seules à un arrière plan de confusions – alors nous étudions la conscience individuelle.



*L'esprit de décision pour la foi*, d'un principe interprétatif opérant avant la conscience, a corroboré les efforts d'analystes Britanniques de considérer l'importance des doctrines religieuses. Ces analystes sont parmi ceux qui ont le plus consciencieusement et avec succès, entrepris de libérer leurs pensées (au moins dans le but d'un discours philosophique) de toute détermination par principes d'interprétation préconscients. Ils se sont éduqués dans l'art d'objectivation des data bruts d'expérience : c'est-à-dire de dénuder ces data de toutes les significations dont l'expérience personnelle et la tradition les ont colorés.

En faisant de la sorte, on espère qu'ils pourront d'abord arriver à un arrangement quant à ce qui est donné et ensuite discuter en termes neutres quelles significations ont réellement ces data. La vérité est telle, qu'en attendant que le process de « dénudation » soit complet, aucune voie n'est laissée par laquelle on pourrait ramener les data jusqu'à leur « signification ».

*En discutant la revendication que Dieu existe*, ces analystes ont découvert qu'exactly le même data pouvait aussi bien être utilisé pour argumenter pour ou contre. Tous les data pourraient être pris en compte pour chaque hypothèse, cependant, ceux qui militent en faveur et ceux qui militent contre la doctrine ont réellement ressenti que leurs arguments traînaient un poids au-delà du pur arbitraire. Cela veut dire que *quelques observateurs virent réellement le monde comme créé* et par conséquent se sentirent attirés par l'hypothèse d'un créateur. D'autres virent le monde *comme un produit de la chance et/ou comme une nécessité* et se sentirent poussés à nier un créateur. Pour justifier la différence, ils inventèrent le mot « *blik* » en référence à ce qu'ils découvrirent.

Nous pouvons esquiver un sourire pour la naïveté de l'hypothèse qu'une idée qui est nouvelle pour eux est réellement nouvelle, mais nous pouvons aussi apprécier l'importance d'une telle vérification indirecte des conclusions d'une recherche historique imaginative.

Si ceux qui se sont durement battus pour rester loyaux à l'idéal moderne

## Chapitre VI : La Théologie chrétienne est-elle...

sont forcés à reconnaître qu'ils sont impuissants, dans leurs propres termes à discuter de la validité des revendications de la foi, nous pouvons être confirmés dans l'hypothèse dérivée d'une autre approche apparemment inévitable. Peut-être que les analystes, éventuellement reconnaîtront que les problèmes métaphysiques et éthiques qu'ils ont déclarés sans importance sont aussi importants à l'intérieur d'un contexte de « *blik* » dont la seule faute serait qu'ils diffèrent du leur propre. Il est certain que n'importe quelle philosophie qui n'exclurait pas l'analyse moderne devrait finalement être comprise en termes du « *blik* » sous-jacent qui détermine ses présuppositions et ses problèmes.

Le terme « *blik* » est trop artificiel pour avoir une longue vie dans le discours philosophique. D'autre part, les termes les plus naturels qui ont été employés ont vraisemblablement développé des connotations spéciales qui pourraient ne pas s'accorder ici avec mes intentions. Le « *Weltanschauung* » Allemand est étanche à ce que je désire mais trop souvent suggère le produit d'une activité intellectuelle plutôt que l'interprétation préconsciente initiale du data sur la base duquel la structure intellectuelle est articulée. Au lieu, j'utiliserai l'expression « *vision de réalité* ».

Je préfère « *vision de réalité* » au concept largement répandu d' *auto-compréhension*, parce que le dernier terme est soit trop étroit ou trompeur. Si nous interprétons le terme strictement, nous devons évoquer un stage de développement au cours duquel le soi est devenu réellement un objet de pensée. Il est certain que l'étude de modes alternatifs d'auto-compréhension est immensément important mais elle est appropriée principalement pour l'investigation de la civilisation européenne moderne. Si, par auto-compréhension, nous voulons dire la façon avec laquelle le tout est appréhendé, que ce soit perçu comme contenant ou se référant à un soi, alors le terme signifie que je souhaite m'y référer quoique l'usage de ce terme de cette façon exprime déjà une vision particulière du monde. C'est-à-dire que de cette perspective moderne, qui voit la réalité dans laquelle je m'expérimente en

tant que vivant nécessairement ma réalité, l'autocompréhension et la compréhension peuvent être identifiées. Je préférerais, cependant, pour être libre de traiter ceci comme une vision de la réalité parmi d'autres, plutôt que comme le point de départ terminologique de la recherche. *Prenant, comme point de départ, l'esprit de décision de la vision humaine de la réalité pour toute expérience et pensée, j'affirme que le caractère distinctif de la vision Judéo-Chrétienne de la réalité se trouve dans sa vision du monde en tant que création.* Ceci ne signifie nullement que la doctrine de la création soit une possession unique de cette tradition.

D'autres traditions ont des mythes de création et des conceptions de divinités créatrices, mais dans aucun autre cas l'idée de création ne constitue une base fondamentale avec d'autres croyances invoquées pour des occasions spéciales ; quelque chose d'autre détermine les formes de pensée et de vie et d'auto compréhension.

*Dans la tradition Judéo-Chrétienne, cependant, la vérité essentielle au sujet du monde est qu'il est créé par Dieu.* Ce fait détermine ce qui est indubitable et ce qui est problématique. Ce n'est en soi, jamais problématique. Pour cela, ce n'est pas constamment répété comme nous répétons les idées que nous craignons ne pas voir acceptées. Ce n'est pas discuté ni défendu. Le monde est simplement vu comme une création de Dieu, et cette vision est le point de départ pour l'adoration et la prophétie aussi. Trois corrélations de la vision sont dignes d'une mention spéciale.

**I. Le premier de ces corrélats** est la conscience historique. La spécificité de la conscience Juive est souvent conçue en termes d'une compréhension du temps linéaire et eschatologique. La priorité relative, temporelle ou causale, entre la conscience du temps linéaire et du monde comme création, ne peut probablement pas être définitivement établie et nous ne pouvons pas spécifier le point auquel elles ont conduit à un mode de compréhension clairement différencié de celui d'autre peuples Proche-Orientaux.



## *Chapitre VI : La Théologie chrétienne est-elle...*

Mais nous pouvons dire que, contre l'arrière plan de la pratique répandue de la re-création du monde chaque nouvel-an, Israël, au moins après l'exil, reconnut un acte une fois pour toutes de Dieu, passé depuis longtemps et non répétable, et conçu d'autres événements, passés et futurs, comme additionnels de Dieu plutôt que des répétitions de gestes archétypes.

**II. La vision du monde de la création** implique, en second lieu, que c'est un produit du dessein divin et qu'il appartient à Dieu. L'homme trouve une raison à sa vie en reconnaissant qu'il appartient à Dieu et ne peut chercher ses buts que dans les limites de l'éventail de l'objectif de Dieu. Aussi longtemps que cette vision du monde ne sera pas mise au défi, l'homme ne contestera pas radicalement la crainte du non-être ni du non-sens. Il peut haïr Dieu et se rebeller contre lui, mais sa haine et rébellion auront du sens en vertu de la vision. Il peut désespérer atteindre une relation correcte avec Dieu ou de participer à la providence de Dieu, mais le désespoir est profondément sans signification. Aussi longtemps que la vision le supporte, la malédiction moderne de l'ennui est impossible.

**III. En troisième lieu**, là où la vision du monde comme création donne une signification à l'existence historique, cela implique aussi la négation de la suffisance du monde dans son histoire. Que la création commence n'importe quand à attirer sur elle l'attention, la même vision qui justifie sa revendication au mérite, défie cette revendication. Car, si le monde est une création, il est insignifiant en regard de son créateur ! Il n'est rien, comparé à lui.

La vision Judéo-Chrétienne habituelle produit ces tendances bipolaires. Certains trouvent dans la vision une cause d'affirmer le monde et de se réjouir de la nature et de l'existence historique. Certains trouvent dans la vision une raison de dénigrer le monde et prophétisent sa destruction par la colère de Dieu. Mais, ni l'affirmation, ni la négation, ne sont jamais totales car la vision du monde comme création demande les deux simultanément. Dans l'affirmation la plus enthousiaste, il reste la conscience que l'excellence du monde dérive de Dieu qui est incomparablement plus excellente encore.



Dans la négation la plus large, « la mondanité » comme telle est encore affirmée. La perversité et la corruption de ce monde sont entièrement condamnées. La création doit être « rachetée » et non annihilée. C'est la vision du monde en tant que création qui soutient les psaumes et proverbes, le légalisme Juif, l'apocalyptique Juive, Paul et les déistes anglais.

La thèse que la vision du monde comme création est décisive pour la tradition Judéo-Chrétienne pourrait être justifiée en prenant seulement un à un tous les problèmes et doctrines qui ont surgis à l'intérieur de cette tradition et qui montrent que chacun présuppose et reçoit sa forme caractéristique par cette vision. Ceci est ici impossible, mais il faudra un exemple plus important que l'existentialisme moderne a mis en exergue pour nous – la conscience de lui-même de l'homme comme produit de son passé, qui est maintenant capable à chaque moment d'affirmer sa liberté du passé en se décidant pour l'autodétermination. C'est ma conviction que cette auto-compréhension a été déterminée par la vision du monde comme création.

Le monde vu comme création me force à reconnaître que je suis moi-même l'oeuvre de Dieu et non de moi-même, ni de forces aveugles, ni de la nécessité.

Le but de Dieu m' a conduit à exister et place sur moi, avec droit, une demande. Une demande formulée par moi au-delà d'inévitables conflits avec mes appétits et passions. Je ne puis donc comprendre mon obéissance à l'appétit et aux passions comme seulement naturels, car je ne puis que reconnaître la revendication de mon créateur. De là, je m'expérimente comme un agent de choix, une volonté, responsable d'obéissance ou de désobéissance, transcendant et la raison et la pulsation.

Au fur et à mesure que la signification fondamentale de ma situation se fait plus claire, je réalise progressivement que mon comportement extérieur, affecté relativement facilement par ma volonté, n'est pas tout ce qui compte. Mon créateur ne me voit pas extérieurement comme j'apparais aux yeux

## Chapitre VI : La Théologie chrétienne est-elle...

d'autres hommes. Il me connaît intérieurement mieux que je ne me connais moi-même. Ce qu'il me demande en échange pour cela, c'est la pureté d'intention ou de motivation ainsi que droiture et franchise. Puisque Dieu me connaît et place une demande sur mon «*soi*», je dois me rendre compte aussi de ce «*soi*».

Toute conscience de soi dépend de notre conscience d'être «*connu*» et cette conscience de nous-mêmes dans notre for intérieur.

Cette sensibilité aux combats intérieurs de la peur et du désir, de l'amour de soi, de la préoccupation pour la droiture, qui est le produit principal de la civilisation chrétienne, dépendent de nos propres expérimentations intérieures et connues par celui dont nous ne pouvons ignorer les connaissances à cause de sa revendication justifiée sur nous.

Seulement lorsque nous aurons découvert la dimension de notre profondeur, nous saisirons le problème de la liberté dans ses termes les plus significatifs. Nous découvrirons simultanément que nous ne sommes pas libres, que ces actions que nous nommons libres ne sont que celles de nos attitudes et réponses habituelles dans l'homme intérieur et que nous pouvons être libres, que nous pouvons choisir de nous transcender et donc de devenir nous-mêmes.

Que nous considérions ce *choix* comme un acte capable d'être accompli par un homme seul ou seulement par la grâce de Dieu n'est pas ici fondamental. De plus, que nous suivions **Sartre**

quand il dit que toutes les expressions de liberté sont également bonnes ou que nous suivions la vue chrétienne que la liberté de notre passé est la liberté d'aimer et rien d'autre

cela aussi, à ce moment, n'a pas d'importance. Le fait est simplement que la découverte de notre liberté a dépendu, historiquement de la vision du monde comme création et de tout ce qui implique Dieu et notre relation avec lui.

Le raisonnement , jusqu'ici, vise à établir deux points :

- *primo*, que la vision du monde de la réalité est l'indice fondamental pour la pensée et la sensibilité ;

- *secundo*, que la tradition Judéo-Chrétienne est radicalement formée et déterminée par la vision du monde comme création.

Mon *troisième* point est que cette vision est perdue pour la conscience moderne. Ce n'est pas pour nier que beaucoup de gens qui sont plus ou moins affectés par la conscience moderne croient vraiment que le monde est une création de Dieu. J'en fais partie.

Mais cela veut dire que, pour autant que nous soyons « modernes », formés par la pensée dominante du récent passé, la doctrine que Dieu créa le monde est devenue beaucoup trop problématique. A moins que nous ne défions la mentalité moderne dominante, nous pouvons seulement justifier la croyance en la création par des arguments retors, la maintenir par un acte de volonté ou accepter que son autorité soit largement discréditée. Ces forces de la doctrine de la création, qui sont devenues une doctrine parmi les autres, pour être acceptée ou rejetée définitivement en termes d'une vision de réalité pour justifier la rétention d'un aspect ou l'autre de Chrétienté qui semble spécialement précieux dans le contexte d'une vision fondamentalement non chrétienne du monde. Dans un sens important, aucune théologie vraiment moderne n'est pleinement chrétienne, peu importe que la nostalgie de trahir la foi chrétienne soit grande.

Ceci n'est pas un acte d'accusation contre les théologiens modernes mais une description du résultat de la situation dans laquelle nous nous trouvons.

Les chemins alternatifs principaux dans lesquels les esprits les plus fins de notre époque ont fait face à cette situation sont profondément instructifs. Les réponses peuvent être divisées d'abord entre ceux qui luttent pour justifier ou préserver le principe de la création et ceux qui l'abandonnent. Deux exemples importants du dernier choix sont Bultmann et Barth.

*Bultmann* reconnaît que l'homme « moderne » ne peut comprendre les revendications théologiques qui tiennent compte de l'activité cosmique de

*Chapitre VI : La Théologie chrétienne est-elle...*

Dieu. Le cosmos a été radicalement séparé de notre conscience chrétienne. Cette conscience, cependant, continue d'avoir quelque efficacité dans l'interprétation de cette situation spécifiquement humaine. C'est la compréhension de cette situation, pour cette raison, qui doit être clarifiée et proclamée, et rien que cela.

**Barth**, d'autre part, voit l'activité de Dieu seule comme sujet réel pour la théologie chrétienne. L'activité de Dieu est toujours révélation et rédemption et tel est Jésus Christ. A partir de là, la Christologie, et elle seule, est le réel sujet de la théologie ainsi que toute discussion au sujet des autres personnes de la Trinité, essentiellement incidentes pour cela.

La doctrine de la création cesse de dire quoi que ce soit au sujet de la formation de l'univers physique ou au sujet de ce qui y a causé l'apparition de l'homme, mais devient, à la place, un sous-titre en Christologie, sans ajouter, actuellement, un nouvel élément à la discussion.

Nier que la position de *Bultmann* est tout à fait chrétienne n'est que rejoindre un chœur de critiques antipathiques dont je désire me différencier. Dans la mesure où cette théologie n'est pas chrétienne, c'est parce qu'elle fait face, honnêtement à une situation dans laquelle la théologie chrétienne n'est pas possible. C'est en ceci que réside sa force. Sa faiblesse est qu'elle semble croire que la compréhension de soi peut se suffire quand elle ne dépend plus de la vision chrétienne du monde qui lui a donné naissance et a nourri son développement.

Nier que la position de *Barth* soit chrétienne, c'est tomber dans une absurdité apparente. Il a sûrement produit le traité théologique le plus grand depuis Aquinas, et son principe de contrôle est sûrement l'affirmation centrale de tout Christianisme authentique. Cependant, il y a un gouffre profond séparant le Barthianisme du Christianisme historique.

Le Christianisme historique était une vue totale de la réalité dans laquelle les autres sphères de connaissances pouvaient établir une autonomie partielle mais dans lesquelles, malgré tout, toute activité et toute vérité restaient.

Pour Barth, la théologie chrétienne a, comme sujet principal, définitivement la foi en tant qu'œuvre de Dieu.

La foi chrétienne n'illumine plus rien si ce n'est elle-même. De nouveau, comme dans le cas Bultmann, il est vain de critiquer Barth pour l'étroitesse de son cercle théologique. Son achèvement est aussi un monument à l'honnêteté avec laquelle il a fait front à la situation contemporaine. Sa faiblesse, c'est le fait qu'après avoir finalement réussi à purifier complètement la théologie de tout ce qui n'est pas le Christ, « Christ » lui-même doit devenir un mot vide de sens.

La signification de Christ doit être définie soit en termes de Dieu, non définie circulairement en termes de Christ ou autrement en termes de la situation humaine, considérée de la sorte indépendamment. Autrement, « Christ » signifie simplement certains phénomènes historiques, sociaux et psychologiques, sujets, ensembles, à une interprétation séculière. La « foi », dans cette situation, n'est pas seulement incapable de justifier une interprétation alternative du data ; elle ne peut même pas formuler intelligemment une telle interprétation.

*Tillich* se trouve ici, comme partout ailleurs, à la limite entre ceux qui préservent ou abandonnent le principe de la création. Il reconnaît aussi clairement que Bultmann et Barth que l'homme moderne a perdu la dimension de profondeur de son être, une reconnaissance que je considère ici comme reflétant la perte par l'homme moderne de la vision du monde comme création. Il ne discutera pas dans le contexte de la vision de l'homme moderne pour l'acceptation de l'existence du Dieu créateur ni n'identifiera Dieu avec les processus créatifs dans le monde tel que le voit l'homme moderne. D'autre part, il fait de Dieu la Base créative de l'Être, le Sujet du discours théologique.

Traduit en termes de ce qui est considéré comme l'élément crucial de la dimension de profondeur, c'est à dire, une vision fondamentale de la réalité, le point de vue de *Tillich* peut être formulé comme suit : L'Homme moderne peut être sauvé seulement si sa vision fautive et inadéquate est détruite et

## Chapitre VI : La Théologie chrétienne est-elle...

guérie par sa rencontre avec la Base de l'Être. La vie retrouve une signification au fur et à mesure qu'elle retrouve sa transparence vis-à-vis de sa Base, ou, dans mes propres termes, lorsque la vision du monde (incluant, bien sûr, le soi) est restaurée comme création.

La difficulté de la position de *Tillich* apparaît, cependant, précisément quant à sa conception de Dieu. L'acceptation que le mot « Dieu » a un référent est prise avant qu'il ne Le rencontre. Ce qui signifie que la réalité de Dieu n'est pas prouvée par le fait d'une expérience religieuse. Elle est plutôt confirmée par cette expérience. Son acceptation n'est pas non plus un acte de foi à l'état pur ou irrationnel. S'il est bien compris, il revendique que Dieu soit le point de départ aussi bien de la raison que de la révélation. *Tillich* peut faire cette revendication seulement parce qu'il identifie Dieu avec l'Être Lui-même. Il comprend l'Être comme «*axiomatic*» . Cependant, il est confronté avec des objections majeures sur deux points.

D'abord, la philosophie enseigne, à tort ou à raison, sans l'idée de l'« Être ». La vision moderne dominante de la réalité ne semble pas accorder de place pour un tel concept, ou, du moins, le rend problématique. C'est pourquoi le principe fondamental de la théologie de *Tillich* n'est pas ancré dans la raison universelle, comme il l'espère, mais dans une vision particulière de la réalité qui n'est plus dominante. Ensuite, si Dieu est identifié avec l'Être Lui-même, rien de ce qui est pensé de lui n'est ni faux ni vrai. Il n'est non plus ni vrai ni faux qu'il crée le monde, qu'il a des buts pour le monde, agit dans l'histoire humaine, rachète les hommes, etc. C'est pour cela que l'interprétation de la vie que *Tillich* transmet, de façons importantes à partir de la tradition vers le monde présent, ne peut être ancrée dans cette compréhension de la relation de Dieu et du monde. En effet, elle est en tension ultime avec la doctrine divine de Dieu ou est simplement sans signification. Pour le dire autrement, plus nous nous appuyons rigoureusement sur les implications de la doctrine que Dieu est Être Lui-même, moins intelligible sera l'enseignement chrétien historique.

Ces critiques fréquemment répétées sont quelque peu injustes à l'égard de *Tillich*, depuis que sa doctrine de Dieu est alignée sur la doctrine traditionnelle du temps des pères. La plupart des théologiens de l'église, d'*Augustin* jusqu'à *Schleiermacher*, ont affirmé des doctrines de Dieu en termes sujets à la critique tout comme celle de *Tillich*. La plupart d'entre eux, maintenant, n'ont pas été considérés comme menaçant la foi chrétienne mais plutôt comme la défendant et la supportant.

Dans cette revendication à la continuité de la tradition, *Tillich* a raison. Les implications cohérentes des doctrines d'Augustin et d'Aquinas sont tout aussi destructives de la foi chrétienne que celles de *Tillich*. Cependant, à leur époque, chacun savait que le Dieu dont ils parlaient était le créateur Dieu et que ce qui était impliqué à son propos, par la vision du monde comme création, était cru nonobstant les difficultés d'articulation. Les incohérences radicales dans lesquelles ils étaient plongés étaient acceptées parce que le point de départ commun était lui-même au-delà de la dispute. Aujourd'hui, cependant, les mêmes énonciations verbales et principes philosophiques se sont coupés de la vision du monde comme création et ne peuvent opérer comme une passerelle au-dessus de laquelle nous pouvons retourner vers les doctrines impliquées par cette vision.

L'effort de rétablir la croyance en la doctrine du créateur Dieu à l'intérieur du cadre de la conscience moderne a été largement abandonné au monde parlant l'anglais. Deux approches Américaines distinctes sont celles de la Boston Personalist school et de la Chicago Neonaturalist school.

*L. Harold De-Wolf* et *Henry Nelson Wiemann* nous serviront de représentants vivants convenables. Tous les deux maintenaient que l'existence du créateur Dieu est une implication d'une expérience rationnellement ordonnée puisqu'ils prennent tous les deux sérieusement Sa fonction comme créative; aucun ne place Dieu dans le royaume intemporel de l'Être lui-Même. Les deux croient que Dieu est celui auquel nous devons ce qu'il y a de plus précieux dans nos vies et auquel, pour cette raison, nous sommes suprême-



## Chapitre VI : La Théologie chrétienne est-elle...

ment attachés en gratitude et adoration. Tous les deux luttent pour affirmer des éléments importants aux yeux de Dieu qui étaient implicites dans la vision du monde en tant que création. Tous les deux permettent à leur doctrine de Dieu d'avoir un effet formatif sur leurs autres croyances religieuses. La question est que, en faisant ceci, ils s'appuient soit sur une base pour la pensée et l'expérience qui est entrain de disparaître de la conscience moderne, soit sur une expérience ou raison humaine neutre et universelle, comme ils le supposent.

En ce qui concerne *DeWolf*, la réponse à la question doit être affirmative. Pour lui, l'existence du créateur Dieu n'est pas radicalement problématique. Elle requiert l'évidence, bien sûr, suffisante pour démontrer sa probable vérité, mais les arguments qui sont avancés sont bourrés de concepts et présuppositions qui sont devenues étrangères à la conscience moderne. Elles continuent à être utiles à ceux qui sont prédisposés à la foi, qui cherchent à être rassurés quant à sa nature raisonnable. Mais les philosophes sérieux en dehors de l'*Ecole Personnaliste* ne les trouvent pas persuasives dans la forme utilisée. Lorsque la foi vient de commencer à réaliser sa tension avec la raison, les arguments de cette sorte peuvent paraître efficaces. Une fois que le gouffre entre la foi et le monde moderne est expérimenté de façon cruciale, ils ne fournissent pas de passerelle.

*Wiemann* a reconnu l'impossibilité de ponter l'abîme par des systèmes déductifs. Il a pris position à l'intérieur de la vision moderne de la réalité plus qu'aucun autre penseur chrétien majeur d'avant « World War II ». A l'intérieur du monde, comme saisi par cette vision, il a entrepris d'attirer l'attention sur la créativité divine à l'œuvre. Dans ce canevas, Dieu ne peut être compris comme un «Faiseur» personnel transcendant le monde, mais peut être vu comme un Process créateur opérant à l'intérieur du monde pour notre bien.

Les difficultés de *Wiemann*, cependant, sont parallèles à celles de Tillich. Ni *Wiemann*, ni Tillich ne peuvent satisfaire soit un philosophe, soit un chré-



rien. Le philosophe suspecte, et probablement avec raison, que pour Wiemann le mot « Dieu » ou, s'il abandonne ce langage, le terme « creative event » revêt des sous-entendus qui ne sont pas réellement accessibles dans la vision moderne. Les protestations chrétiennes que le créateur Dieu doit être vu comme un fabricant qui calcule et un sujet d'expérience, plutôt que comme lien de fibres à l'intérieur de l'expérience humaine. (Après avoir écrit ces pages, j'ai exposé et critiqué Wiemann tout comme *De Wolf*, *Bultmann*, *Barth*, et *Tillich* plus à fond et avec plus de précision dans « Living Options in Protestant Theology »).

Une fois encore, il faut souligner que toutes ces critiques ne visent pas un dénigrement du travail de ces hommes, mais plutôt une clarification des dilemmes courants de la théologie chrétienne. L'énergie créatrice consacrée par les théologiens Protestants mérite d'ailleurs plutôt plus que moins d'admiration que ce qu'elle reçoit habituellement. Ils ont fait beaucoup pour secouer la suffisance de la conscience moderne. Ils ont rendu possible l'expérience humaine pour beaucoup. Ils ont gardé ouvertes des avenues de discussion entre l'église et le monde. Ils ont fait, peut-être, tout ce qu'il était possible de faire, étant donné la situation spirituelle de l'homme moderne et ils ont clarifié cette situation pour nous, de façon à ce que nous puissions y faire face avec la plus grande honnêteté.

Etant donné alors une situation dans laquelle la théologie chrétienne est impossible à cause de ce que la vision de la réalité dans laquelle elle est enracinée a disparu de la conscience de l'homme moderne, nous devons soulever radicalement la question de notre prétention d'être des théologiens chrétiens – soit professionnels ou laïques. Sur ce point, l'analyse de Tillich est la plus profonde. Nous sommes des théologiens non parce que nous nous trouvons dans le cercle de la foi (ou, comme je préfère l'exprimer, non parce que nous possédons la vision de la réalité), mais parce que cette foi (ou vision) est pour nous un sujet de préoccupation ultime. Cette préoccupation nous force à lutter avec les problèmes de la théologie et avec la ques-

## *Chapitre VI : La Théologie chrétienne est-elle...*

tion de la méthode théologique. Nous sommes capables d'écrire différentes sortes d'études historiques, critiques du travail des autres, et discussions de la nature de la théologie et de son langage, et de sa relation aux autres disciplines. En bref, l'homme moderne concerné par la foi peut parler au sujet de la théologie et même offrir des considérations propédeutiques. Ce qui est impossible pour lui en l'absence d'une vision chrétienne, c'est la théologie elle-même, c'est à dire, l'explication directe de la croyance chrétienne comme vérité.

Une de raisons pour l'intérêt passionné en la vision chrétienne et aux croyances y associées, c'est l'horreur inspirée par le vide de la vision moderne. Mais finalement, nous ne pouvons rester chrétiens que parce que nous craignons l'alternative. Nous ne pouvons être chrétiens que si nous croyons que l'enseignement chrétien est vrai. Et nous ne pouvons le croire vrai que seulement s'il correspond et réalise notre vision fondamentale de la réalité. A son tour, ceci est seulement possible si nous participons à la vision chrétienne. La récupération de cette vision ne peut pas être un acte de volonté, de plus, si cette vision est fautive, nous devons être assez mûrs pour reconnaître sa fausseté et abandonner notre nostalgie pour sa blessure apparente. L'issue la plus fondamentalement intellectuelle est, pour cela, soit la réalité ou la fausseté de la vision.

A notre époque, nous pouvons mieux approcher historiquement, la considération d'une telle question. La raison la plus évidente d'accepter la fautive vision chrétienne, est sa disparition progressive face au succès croissant de l'entreprise scientifique. Nous sommes moralement obligés d'abandonner tout ce que nous devons reconnaître comme incompatible avec les interprétations les plus plausibles de l'ensemble des découvertes scientifiques. Si, de prendre en considération l'histoire de la pensée moderne nous amène à une relation nécessaire entre le progrès de la connaissance scientifique et la vision moderne de la réalité, alors la vision chrétienne doit simplement être rejetée. Si, d'autre part, la perte de la vision chrétienne et l'avènement de la

vision moderne n'étaient pas entraînées dans l'avance scientifique, et, spécialement si la vision moderne se révèle, théoriquement et existentiellement inadéquate, alors on peut travailler à vaincre la vision moderne dans une nouvelle vision post-moderne, qui pourrait renouveler les traits essentiels de la vision chrétienne.

D'un point de vue historique, les avancées scientifiques des dix-septièmes et dix-huitièmes siècles ne servirent pas à affaiblir la vision du monde comme création. En effet, les hypothèses scientifiques fondamentales dérivèrent psychologiquement, sinon logiquement, de la vision du monde en tant que création et, pour cela, exemplifiant la rationalité et le succès de telles hypothèses tendaient à fortifier leurs présuppositions psychologiques.

Le déisme anglais et l'Edification Continentale sont de la même façon construites sur la supposition que le monde est une création, une supposition qui fut expérimentée comme indubitable plutôt que problématique.

Les penseurs de cette période étaient beaucoup plus chrétiens qu'eux ou nous ne l'aurions reconnu, et, dans l'ensemble, leurs négations sont à prendre avec moins de sérieux que leurs affirmations. Dans ce contexte, l'athéisme posait le postulat que les lois rationnelles découvertes dans l'univers soient immanentes à la matière. Un tel postulat apparaissait excentrique et, en effet, c'est un principe presque inintelligible.

*Hume* est le premier homme dont la conscience moderne triompha. La forme de ce triomphe est immensément significative. Hume découvrit que les deux postulats fondamentaux, science et théologie de son époque, dérivèrent d'une interprétation du data de l'expérience qui n'était pas justifié par les datas eux-mêmes.

Fondamentalement, cette interprétation en était une qui postulait une « réalité » faite d'entités substantielles comme explicative du flux phénoménal. *Berkeley* en avait déjà terminé avec la réalité des choses ou objets mais avait gardé la réalité du sujet de l'expérience. Pour lui, le monde était composé de sujets seulement, mais ces sujets se reconnaissaient eux-mêmes inévitablement comme des créatures. D'où la vision *Berkeleyenne* du monde qui impliquait indubitablement le créateur.

## Chapitre VI : La Théologie chrétienne est-elle...

Le rejet par *Hume* du sujet est aussi décisif. L'expérience, pour la première fois de notre ère, a entrepris de s'interpréter comme une évidence, comme ne requérant aucune cause, base ou support en-dehors d'elle-même. Immédiatement, les idées de « cause » ou d'autre chose en-dehors de l'expérience devinrent radicalement problématiques. Le flux phénoménal est expérimenté comme le monde, le seul monde dont l'existence est connue et pour lequel une catégorie de création est, au mieux douteuse, au pire sans aucune signification.

La vision de la réalité qui a été à l'avant garde de la recherche de *Hume*, lui a permis de soulever les questions les plus perspicaces concernant la foi totalement héritée.

Il a vu clairement que l'identification orthodoxe de Dieu avec l'Être, si elle est prise sérieusement, était indifférenciable de l'athéisme. Il pouvait voir ceci car il pouvait examiner le contenu actuel de la signification explicitement assignée aux termes sans que sa vue ne soit colorée par cette vision d'un monde créé à l'intérieur duquel l'identification avait été faite. Il se rendait compte, de la même façon, que la croyance du rationaliste en un créateur personnel ne pouvait être justifiée par argument ou par analogie, mais était l'expression de convictions préconçues.

La propre vision de *Hume* a probablement fluctué entre le moderne et le traditionnel. Il a terminé le moderne dans son étude et est retourné au traditionnel avec les buts d'activités de sens commun. Dans ceci, également, il laisse prévoir l'expérience ce beaucoup d'autres au travers d'une longue période de transition qui continue encore.

Par la médiation de *Kant*, la vision *Huméenne* est passée dans la pensée allemande et a préparé le terrain pour une bataille Prométhéenne pour sauver l'héritage spirituel de l'Ouest. Le Monde parlant anglais, cependant, moins préparé pour la transformation par spéculation, attendait le process

laborieux par lequel les sciences physiques rattrapaient le génie de Hume.

Aussi longtemps que la vision *Newtonnienne* du monde pouvait, en quelque sorte, être retenue, les scientifiques s'y accrochaient avec une remarquable ténacité. Mais, pas à pas, au cours du dix-neuvième siècle, son inadéquation devint apparente.

Les événements au niveau phénoménal ne pouvaient pas être expliqués par le type de réalité qui était postulé comme se trouvant derrière eux.

Le coup final vint d'*Einstein*, qui non seulement détruisit la possibilité d'autre assentiment intellectuel à la foi Newtonnienne, mais proféra une nouvelle vision du monde pour la remplacer.

La leçon, cependant, que la majorité dominante des scientifiques apprit par la faillite de la vision Newtonnienne était que les scientifiques ne s'intéressaient pas aux visions.

L'observation des événements phénoménaux avait démontré la fausseté de leurs précédentes catégories pour la compréhension de la réalité non-phénoménale. Ils voyaient ces catégories qu'ils étaient maintenant obligés d'abandonner, comme les seules possibles de concevoir une réalité explicable des apparences. D'où l'idée de la réalité comme telle, ou, plutôt, d'une réalité distincte du flux phénoménal, a été abandonnée comme un sujet d'enquête scientifique.

Une telle révolution dans les sciences physiques aurait pu produire une vision plus Berkeleyenne que Huméenne si elle n'avait pas été égalée par le développement de la psychologie scientifique.

Alors que la critique de Berkeley sur les substances objectives était appliquée par Hume aussi bien sur les substances subjectives, ainsi l'abandon des physiciens d'une réalité derrière les apparences était appliquée par les psychologues à l'être humain.

Alors, la seule discipline, dont nous aurions pu attendre qu'elle résiste à la vision moderne du monde comme étant seulement phénoménale, l'em-

## *Chapitre VI : La Théologie chrétienne est-elle...*



brassa plutôt timidement et clairement et attaqua des plus vigoureusement le « sens commun » de la tradition.

La première réponse philosophique à Hume (médiatisé par Kant) fut d'accepter sa vision d'un monde non-humain mais de le rejeter pour les hommes et l'esprit humain. Cette tradition est toujours dominante dans le monde parlant Allemand, plus puissant en existentialisme. La seconde réponse philosophique (dirigée vers la science Huméenne plutôt que vers Hume lui-même) était d'accepter son étendue universelle et de chercher à y compter pour l'ordre et la possibilité de prédiction qui restaient un mystère pour Hume.

Je pense ici spécialement aux formes variées du positivisme et du pragmatisme qui ont dominé le monde Anglo-Saxon au cours du XXème siècle. Chronologiquement contemporains avec ces deux traditions, il y a eu plusieurs essais d'arriver à un nouveau réalisme.

Si le rapport précédent tient minutieusement compte du process historique par lequel la vision chrétienne donna lieu à la moderne, il est alors clair que le succès historique de la vision moderne ne justifie aucune revendication quant à sa supériorité cognitive. Ce que nous avons appris malgré un doute sérieux est que la vision du monde dans les termes par lesquels nous interprétons, ne peut être justifiée par l'analyse des data qui y sont interprétés, une fois que ces data sont radicalement abstraits du contexte d'interprétation. Nous avons aussi appris que ce process d'abstraction radicale, accompagné par le rejet de l'interprétation en faveur d'une description idéalement objective sert d'outil utile pour la recherche scientifique. On ne nous a pas démontré si la vue chrétienne du monde en tant que création est vraie ou fausse.

La dernière déclaration fait immédiatement état de la circularité inévitable de l'argument. Pour la vision moderne, la question de vrai ou faux est sans signification dans ce contexte. En établissant des revendications vraies, nous pouvons légitimement considérer seulement le process de la pensée et les



règles de l'évidence. Vrai signifie vérifié, et la vérification peut seulement se produire dans le monde phénoménal. Cependant, si nous assumons qu'il y a une réalité supra phénoménale du soi ou de l'objet, nous pouvons alors affirmer qu'une conception de cette réalité est soit vraie soit fausse, même quoique nous reconnaissons qu'il nous sera à jamais improbable d'achever une vérification satisfaisante dans n'importe quel terme. La question quant à la vérité relative des visions chrétiennes et modernes, viole, en cela, la vision moderne en présupposant que l'idée d'une réalité supra phénoménale est très significative, quoiqu'elle ne préjuge pas le cas pour la vision chrétienne.

Pour le croyant chrétien, une petite justification pour poser cette question est nécessaire. Depuis que ce que la théorie de la signification impliquée dans la vision moderne exclut et n'est pas des doctrines spéciales mais plutôt des questions religieuses en soi, l'homme pour qui ces questions sont vitales n'hésite pas à défier la finalité de la revendication de cette vision d'être évidente. Si, cependant, nous devons justifier cette revendication de l'homme moderne, nous ferions face à une difficulté encore bien plus grande et devrions reconnaître à l'avance la probabilité de cet échec. Nous pouvons débattre, je le crois sincèrement, que la science, comme entreprise historique, a dépendu de convictions quant à la réalité, qui sont cataloguées comme sans signification, mais ce fait peut être reconnu sans qu'il soit pris comme pertinent. Nous devons montrer, pour établir notre cas, que les présuppositions systématiquement inévitables de la recherche scientifique contemporaine incluent des idées qui sont sans signification en dehors de l'ontologie réaliste. Une grande ingéniosité est mise à l'œuvre actuellement pour prouver que ce n'est pas ainsi et qu'un effort relativement petit qui a été fait à un niveau comparable de sophistication pour montrer, comme je le crois, que cela l'est.

L'établissement de la grande signification ou légitimité des questions concernant la réalité, serait seulement un premier pas vers la justification d'une forme post-moderne de la vision chrétienne. Le réalisme ontologique peut

## *Chapitre VI : La Théologie chrétienne est-elle...*

prendre plusieurs formes et c'est dans ses formes idéalistes, matérialistes et absolues qu'on peut trouver de sérieux concurrents pour le Christianisme. Ce pas initial, cependant, est le plus difficile. On peut discuter la réalité sans confusions et faire la distinction entre l'apparence et le créationnisme conçus largement, c'est une position avantageuse. Le matérialisme pur ne peut interpréter le monde que comme le produit d'une chance fantastiquement lointaine comme chaque nouvelle découverte d'ordre et de direction devrait arriver comme une surprise extrême au scientifique qui, à la place, devrait attendre, moment après moment, un retour à une anarchie totale aussi vaste que probable. Quelles que soient les doctrines que l'on peut maintenir clairement, telle que l'est une vision du monde, c'est une possibilité lointaine. L'idéalisme absolu, d'autre part, comme tous les absolutismes ontologiques, demande que nous regardions tout ce qui se passe dans le flux phénoménal comme également lointain de la réalité de telle façon qu'une interprétation ne soit pas possible.

Si nous ne postulons que la réalité comme base pour une appréhension d'un data d'expérience, nous devons lui attribuer implicitement quelque principe créatif, consistant, ordonné. La pluralité des façons dans lesquelles cela a été fait est grande et nombreux sont les chemins traditionnels, si pas tous, qui sont maintenant impraticables ; mais des caractéristiques de cette vision de base pour la foi chrétienne peuvent être retrouvées.

La question cruciale est celle de Dieu comme sujet connaissant. S'il faut faire confiance au bref aperçu ci-dessus des sources de la conscience de soi, la conviction que je suis connu par mon Créateur est de suprême importance. Pour beaucoup, il semble tout à fait possible de penser en termes de forces d'ordre et de création dans le monde réel qui ne sont néanmoins pas des sujets conscients. Que cette apparente possibilité soit réelle ou non est une question d'importance vitale. Je crois qu'elle ne l'est pas mais développer l'argument serait aller au-delà des limites d'un prolégomène de théologisation contemporaine.

\*\*\*\*\*



## POSTSCRIPTUM

Comme expliqué dans la Préface, ce qui précède dans ce chapitre a été écrit il y a environ neuf ans. Ces années ont assisté à de remarquables changements sur la scène de la théologie – changements qui maintenant font date dans cet ouvrage. Ce qui s’est passé peut toujours être compris en partie comme une justification de la thèse centrale – que la perte de la vision du monde comme création détruit le contexte dans lequel la théologie chrétienne est possible.



Le terme « vision », qui est utilisé abondamment dans ce chapitre a été compris et l’est encore comme la structuration précritique, préconsciente du monde expérimenté. Mon point de vue était et est encore que cette structuration est influencée par les croyances critiques et conscientes et les influence à son tour ; mais ceci fonctionne beaucoup plus largement que ces croyances. Beaucoup de personnes apprennent et acceptent les croyances qui sortent de l’harmonie avec leur vision de la réalité. La vision reste la base de convictions déterminantes de la vie malgré les opinions avouées. Cependant, la représentation consciente de telles croyances peut éventuellement altérer la vision. Par exemple, la vision du monde en tant que création pourrait déterminer l’attitude de base de personnes à l’égard de Dieu et de l’homme même quand les croyances avouées consciemment ne cadrent pas avec elle ; mais les croyances en question ont graduellement détruit la vision.

Historiquement, la théologie chrétienne a fonctionné dans le contexte de la vision du monde en tant que création, supportant et renforçant en cela la vision. La vision représente le monde incluant des hommes ayant de la réalité et de l’importance en eux-mêmes et non pas d’eux-mêmes ou par eux-

mêmes. La réalité et l'importance sont vues, toutes deux comme des dérivés de Dieu qui, seul, possède l'être et l'importance non seulement en lui-même mais aussi de et par lui-même. Le déclin de cette vision soulève la question de ce chapitre, « La théologie chrétienne est-elle toujours possible ? ». Si la théologie continue à assumer la vision Judéo-Chrétienne historique, elle perd de la pertinence pour l'homme moderne, lequel ne voit ni ne cherche une autre réalité que le phénomène – empiriquement ou phénoménalement donné. Si elle accepte la vision moderne comme contexte, son caractère devient problématique.

*Barth, Bultmann et Tillich* ont réalisé une balance délicate entre les deux visions de la réalité. Mais cette balance a échoué dans les années récentes et à un tel point que les simples critiques qui semblaient quelque peu nécessaires au moment où le chapitre a été écrit sont aujourd'hui banales et superflues. Beaucoup de théologiens à l'heure actuelle essaient de formuler une doctrine chrétienne complètement dans le contexte dominant de la vision moderne de la réalité et tendent à être plus clairs que la génération précédente quant à l'abîme qui les sépare du Christianisme historique. Il est plus largement admis, maintenant que lorsque j'ai écrit, que l'acceptation de la vision moderne nécessite soit la reconception la plus drastique de Dieu, soit, autrement, l'abandon complet du langage-Dieu. *Gerhard Ebeling* 'Dieu et le Monde' et *Paul van Buren* 'La Signification Sécularisée de l'Évangile' sont des expressions influentes de cette reconnaissance provenant de versions très différentes de la vision moderne.

Malgré les conséquences drastiques de l'acceptation de la vision moderne qui sont de plus en plus reconnues, seulement une minorité de théologiens se prépare à engager une tentative à renouveler la vision du monde comme création. Un nombre en diminution le fait dans le courant étroit de la tradition Thomiste. Teilhard de Chardin a attiré l'attention sur cette forme tout à fait spéciale de la vision chrétienne. Wolfhart Pannenberg parmi les théologiens Protestants du continent est insolite pour son intérêt dans le tra-



vail créatif de Dieu aussi bien dans la nature que dans l’histoire. Je demeure convaincu que la possibilité de la théologie chrétienne dépend du renouvellement de la vision du monde en tant que création et que la philosophie de Whitehead offre le meilleur canal pour ce renouvellement.

Ma réponse à la question posée dans le titre de ce chapitre est NON et OUI. Non, la théologie chrétienne n’est pas possible si la vision moderne dominante de la réalité est acceptée comme contexte et norme. Ni Ebeling, ni van Buren, par exemple, ne fournissent une place où puisse tenir la théologie chrétienne. Oui, la théologie chrétienne peut devenir encore possible si la vision dominante est défiée et remplacée . Un tel défi ne peut avoir de l’efficacité s’il est entendu comme un appel à retracer nos pas vers le passé. Il doit venir au nom d’une vision post-moderne possible.

Depuis les années où furent écrites ces lignes, j’ai essayé d’expliquer et de justifier la revendication que la compréhension de Whitehead du monde est post-moderne dans le sens requis. J’ai aussi essayé de démontrer qu’il nous offre une nouvelle interprétation du monde comme création, qui procure un contexte adéquat et avantageux pour une formulation pleine de signification des affirmations centrales de la foi chrétienne. Cette tâche est centrale en ce qui concerne ma contribution à ce que j’ai appelé « Christian natural theology » Avec un objectif et une emphase différents elle est aussi centrale dans les quatre premiers chapitres de ce livre. Une telle compréhension du monde peut être capable de reformer et de revitaliser les restes de la vision toujours effective du monde comme création. Elle pourrait même faire naître une nouvelle vision chrétienne pour ceux qui l’ont perdue.

\*\*\*\*\*

