Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 33 (1983)

Heft: 2

Artikel: Débat : existence et histoire : quelques éléments de réponse à Jean-Pierre Thévenaz

Autor: Bühler, Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381250

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 115 (1983), P. 209-214

DÉBAT

EXISTENCE ET HISTOIRE

QUELQUES ÉLÉMENTS DE RÉPONSE À JEAN-PIERRE THÉVENAZ

PIERRE BÜHLER

Si je saisis l'occasion qui m'est offerte d'une réponse à l'étude critique de J.-P. Th., c'est sans ardeur et sans passion. Faut-il vraiment que, sur le marché théologique, je vienne défendre ma marchandise, montrer tel le poissonnier du petit village d'Astérix que mon poisson est moins pourri que certains ne l'affirment avec des arguments-massues? Quel jeu faut-il jouer? Se réjouit-on de voir voler ledit poisson? Parce que cela changerait de l'ambiance un peu morne qui règne sur la théologie et la philosophie quotidiennes du petit village romand? Les règles du jeu ne me sont pas encore très claires, car je suis assez nouveau. Mais je veux bien tenter de le jouer.

1. «Etude critique»

Le texte de J.-P. Th. porte certains traits qui me font hésiter sur le caractère *critique* de l'étude critique.

— On aurait pu attendre d'une étude critique que, dans un premier temps, elle présente le texte étudié de manière sinon objective, du moins neutre, pour permettre au lecteur de se faire une première opinion personnelle. Or, dès la dixième ligne, il en va de mon manque de sérieux dans la méthode et l'information et, dès la quatorzième ligne, des lacunes et des partis pris de la thèse. Mais peut-être le lecteur n'a-t-il pas besoin d'opinion personnelle...

— A la lecture de l'étude, mon impression, toute subjective, est celle d'un vaste essai de disqualification. Non seulement je lis, comprends et interprète mal — cela peut arriver! —, mais je le fais à dessein, ce qui est plus grave. Je retourne curieusement les arguments, je présente mes préjugés comme résultats de l'analyse, je déforme consciemment et systématiquement, je jette tout en vrac dans le même panier, je force les désaccords, pour les besoins de la polémique je me construis un adversaire fictif (que je manque d'ailleurs, malhabile que je suis!). Il serait fastidieux de répondre

sur tous ces points, car cela n'irait pas sans une analyse de détail qui de toute façon déborderait de loin les quelques pages qu'on m'a offertes pour ma réponse. D'ailleurs, l'envie me fait défaut, car la disqualification de l'adversaire ne m'apparaît pas comme une procédure visant à instaurer un dialogue prometteur et fructueux.

— Tout au long de son étude, J.-P. Th. s'applique avec soin à montrer tout ce que ma thèse n'est pas, tout ce qui lui manque, tout ce qui en est absent (livres de Moltmann, théologiens, traditions, « nuée des témoins », etc.), au point où j'en arrive à me demander ce que j'ai bien pu écrire sur plus de 400 pages. Je ne pense pas avoir écrit un livre-système, censé tout contenir et tout résoudre, l'œuvre parfaite. Si je le pensais, il y a de fortes chances qu'elle attendrait depuis plusieurs années déjà d'être enfin terminée. S'il le souhaitait, je pourrais donc aider mon recenseur à compléter la liste des manques et des absents de ma thèse.

— De manière très claire, J.-P. Th. centre toute son étude sur mon interprétation de la théologie de Moltmann. La partie sur Luther n'est mentionnée que très brièvement, souvent même en passant simplement, et d'ailleurs surtout pour souligner ma partialité: perspicace et nuancé chez Luther, imprécis et grossier chez Moltmann. Mais, fait plus étonnant, le chapitre que je consacre à l'école de Francfort (Adorno, Benjamin, Horkheimer, Scholem) et à la pensée de Bloch est à peine signalé. Pourtant, ce point me tient plus à cœur que la controverse avec Moltmann. L'étude critique place faussement la pensée de ce théologien au centre. Je suis au regret de le dire, mais il ne lui revient pas, dans mon projet, cette place de choix.

Je résiste à la tentation de prolonger indûment cette liste de tout ce que cette étude critique n'est pas. Je dirai donc pour conclure que je n'appelle pas ce texte une étude *critique.* Et aux lecteurs qui me diraient qu'on ne fait que me rendre la monnaie de ma pièce en me faisant subir le traitement auquel je soumets Moltmann, je répondrai par deux distinctions, en disant, d'une part, que controverse *(Auseinandersetzung)* n'est pas disqualification et, d'autre part, que la thèse et l'étude critique sont deux genres littéraires différents et qu'on n'en est heureusement (ou malheureusement?) pas encore à obtenir un doctorat par un amalgame plus ou moins structuré de recensions et d'études critiques.

2. Ai-je bien ou mal compris Moltmann?

Encore une fois, je veux bien jouer le jeu et me laisser interroger sur mon interprétation de Moltmann. Mais ici aussi, l'étude critique fait problème. Selon J.-P. Th., ai-je bien ou mal compris Moltmann? A cette question, je suis incapable de répondre, car son argumentation me reste obscure. En effet, deux types d'arguments se côtoient constamment dans son analyse

— et souvent sur les mêmes points —, rendant le jugement d'ensemble indécidable.

a) *L'argument du malentendu voulu*

A plusieurs reprises, la critique porte sur le fait qu'à de multiples égards j'ai mal lu, mal compris Moltmann. L'argument est alors: si on comprend bien Moltmann, les deux positions ne sont pas aussi éloignées l'une de l'autre (« Aucune divergence sur ce dernier point... »; « Comme Moltmann, Bühler répond... »; « D'ailleurs, Bühler lui-même trouve des accents semblables... », etc.), et l'essentiel du débat est dû à un malentendu. Un malentendu d'ailleurs qui, de ma part, serait consciemment et systématiquement voulu. Pour les besoins de la polémique, autrement dit: parce qu'il me faut à tout prix un impie par rapport auquel je puisse me démarquer comme orthodoxe, je force le désaccord avec Moltmann, le reléguant parmi les hérétiques.

Une telle lecture est certes toujours possible. Mais elle est, me semble-t-il, argumentativement faible, parce qu'elle ne prend pas vraiment au sérieux l'effort que j'ai poursuivi de confronter de manière systématique deux types de pensée, en les interrogeant sur leur compréhension de la croix et de l'eschatologie. Cet effort se trouve remplacé par l'hypothèse d'une « pulsion polémique », si j'ose dire, face à laquelle il faut s'évertuer de restituer, dans toute sa pureté, la pensée maîtresse qu'elle a poussé à déformer et à maculer.

b) *L'argument du débat réel*

En d'autres points, plus rares, la critique porte sur des points qui semblent réellement litigieux (« Moltmann dit précisément le contraire... »; « ... Moltmann fait le saut que Bühler refuse... », etc.). J.-P. Th. parle alors du « débat », du débat réel qu'il faut reprendre, et il précise même, dans le terme « aufgehoben », « le point central du débat ». Pour ce débat, il invoque « le commun travail d'interprétation de l'histoire du Christ auquel nous sommes attelés ensemble ».

La prépondérance des arguments du premier type pourrait faire croire que là se situe la véritable intention de l'étude critique. Mais je veux me placer, quant à moi, dans la meilleure des hypothèses: celle d'un débat théologique auquel nous serions attelés ensemble.

3. Le débat théologique

En mentionnant la distinction entre existence et histoire, J.-P. Th. touche à mon avis au cœur de la question. Mais la perspective est d'emblée faussée

par le fait qu'il conçoit la distinction comme une coupure, une faille, et en déduit immédiatement que, pour moi, « la réalité historique n'est pas pertinente théologiquement ». D'où la question que J.-P. Th. pose dans son titre: « Le Dieu crucifié n'a-t-il plus d'histoire? ». Non seulement je conçois l'eschatologie selon « une extériorité sans histoire », fondée sur la croix comme « coup d'arrêt ». « Bühler, hélas, ne s'arrête pas là. » Toute politique, toute pratique, toute l'histoire du monde se situent à l'extrême opposé de Dieu, si bien que l'histoire se résume pour moi à l'activisme des hommes et n'est plus le lieu « où Dieu advient ». La réalité eschatologique est saisie « hors du monde et de toute histoire ».

Voilà un malentendu qui pour le moins n'est pas neuf. Depuis trop longtemps, les fronts polémiques sont ainsi fixés: contre la théologie de l'existence, accusée d'être sans histoire, les théologies politiques (puisqu'on préfère le pluriel!) transposent le message de la croix et de la résurrection dans le cadre d'une théologie de l'histoire, comme l'ouverture d'un processus historique éliminant la dimension de l'existence. Comme si l'histoire n'était pas constamment enracinée dans l'existence subjective et intersubjective des personnes. Comme si l'existence personnelle n'était pas vécue concrètement dans l'histoire.

Contre cette relation d'exclusion radicale, toute ma thèse (je le croyais du moins!) porte sur l'effort de penser la solidarité entre l'existence et l'histoire de manière à dépasser la coupure, la faille entre elles[1]. Là où mon recenseur ne voit que des oppositions, des « critères exclusifs », je pensais entreprendre une articulation sans confusion des deux dimensions.

En ce sens, je peux dire qu'en un point au moins, je saisis l'histoire non comme activisme, mais comme lieu de l'avènement de Dieu: l'apparition historique de Jésus-Christ, qui culmine dans l'événement de la mort et de la résurrection. C'est là l'enracinement historique premier de la foi: sans cette *histoire*, il n'y a pas d'*existence* chrétienne, et cela parce que cet événement est *eschaton dans l'histoire*. Mais sur ce point, J.-P. Th. m'objecte que je reste tellement fixé sur la croix et crains tellement tout dépassement de la croix que j'aboutis à une position d'anéantissement, voire même de nihilisme: contre la théologie de la gloire, la théologie de la croix souligne que l'homme n'est rien, que la vie est épreuve, que Dieu vivifie en tuant, délivre du mal en y plongeant, etc. Par là, elle graverait en nous « un désespoir total sur les choses humaines ». Par contre, dans la perspective du processus eschatologique ouvert par la résurrection, la croix devient joie et danse,

[1] Dans cette perspective, je me permets de renvoyer à: P. BÜHLER, S. BONZON, P. BARTHEL, P.-A. STUCKI, E. DUBUIS, P. PAROZ, M. SCHAFFTER, *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982. Les articles que j'ai écrits pour ce recueil reprennent les points principaux de ma thèse tout en les prolongeant dans le sens indiqué (surtout p. 157-170).

vivification, « effusion de l'Esprit et vie eschatologique ». Ma fixation m'empêcherait de voir cette *Aufhebung* de délivrance par double renversement.

J.-P. Th. a bien raison de dire que c'est là « le point central du débat ». Mais encore une fois, je dois dire que la perspective me semble faussée. Soulignant (avec Bultmann, en effet) l'unité profonde de la croix et de la résurrection, je ne peux pas les dissocier pour les opposer. L'alternative ne me semble donc pas être celle entre la fixation sur le désespoir morne de la croix et l'ouverture sur la joie dansante de la résurrection. Si je reprends moi aussi l'idée de l'*Aufhebung*, c'est parce que j'estime que la controverse se situe bien plus entre deux types d'*Aufhebung* : celle qui fait de la joie et de la danse offertes dans l'*histoire* l'objet d'une appropriation *existentielle* dans la foi et celle qui fait l'économie de l'acte *existentiel* de la foi en saisissant la délivrance comme instauration d'un processus *historique* objectif.

Il s'ensuit que, sur un point au moins, la divergence est très claire : je ne pense pas que *la croix donne un sens à l'histoire du monde.* Ce serait, me semble-t-il, l'introduire dans une théologie de l'histoire qui suscite nécessairement l'équivoque d'une réalisation anticipatrice de la réalité eschatologique dans l'action historique de transformation, dans la praxis révolutionnaire. Mais je précise d'emblée que ce rejet d'un sens manifeste de l'histoire n'implique pas le rejet de l'histoire. Au contraire, le pari serait plutôt de penser l'histoire sans l'hypothèque du sens de l'histoire. Exprimé théologiquement, c'est le pari d'une saisie de l'histoire dans la liberté que confère la possibilité de remettre à un Autre la fin et le sens dernier, l'issue finale de l'histoire et du monde.

Par là se trouve précisée la deuxième manière au moins pour l'histoire d'être le lieu « où Dieu advient » : l'histoire du monde, des hommes, est le champ d'action du Dieu caché qui tient tout dans ses mains. Cet aspect pourrait aussi se traduire par l'idée de la foi en la providence divine, providence qui nous demeure fondamentalement inconnue. Sous l'influence de K. Barth, nous avons pris l'habitude de considérer comme une insuffisance de la théologie des Réformateurs le fait d'aborder les questions éthiques et socio-politiques à partir de la providence du créateur à l'égard de ses créatures. Peut-être faudra-t-il revenir sur ce point, car il se pourrait bien qu'il y ait là un héritage à redécouvrir de manière impérieuse.

Et pour aller jusqu'au bout : contrairement à ce que J.-P. Th. semble vouloir insinuer, je ne crains pas de politiser le débat, parce que cela dévoilerait chez moi un vil cynisme nivelant toutes les différences éthiques et politiques et justifiant toutes les injustices sous couvert de se conformer à la loi du monde et de la froide raison. La référence des Réformateurs au Dieu caché n'implique pas l'indifférence cynique à l'égard des choix politiques. Entre le conservatisme à outrance et la révolution passionnée, la *Réforme* pourrait peut-être nous suggérer la voie du *réformisme*, d'un réformisme qui porte le

souci de la création que le créateur nous a donné la tâche d'administrer dans la foi en sa providence et le respect de sa loi.

Cette tâche d'administration précisément n'est pas indifférente à la théologie de la croix et fait donc bien partie elle aussi de notre débat. De ce débat dont j'ose croire qu'il nous tient à cœur, dans le souci de ne pas faire des avatars du calendrier 1983 une règle théologique: Vendredi-Saint comme farce ou, pour rejoindre par un détour mon introduction, Vendredi-Saint comme poisson d'avril.