

La subversion de l'Évangile

Autor(en): **Chalamet, Christophe**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **62 (2012)**

Heft 3

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-514899>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA SUBVERSION DE L'ÉVANGILE¹

CHRISTOPHE CHALAMET

Résumé

Dans cette leçon inaugurale, l'auteur se penche sur l'Évangile, compris au sens large de « promesse », comme objet et comme source de subversion. Deux textes bibliques illustrent chacun de ces deux aspects : le livre de Job et la parabole matthéenne des ouvriers de la onzième heure (Mt 20,1-16). Une troisième et dernière partie porte sur la relation entre révélation et mystère. Le style oral a été en partie conservé.

*Pour Olivier Fatio,
en témoignage de gratitude*

« Car la Parole de Dieu vient pour transformer et rénover le monde entier. » M. LUTHER, *Du serf arbitre*, in : *Œuvres*, t. 5, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 43

« Ne nous induis pas en tentation ! Oui, ne permets pas que nous soyons séduits par le mirage d'une considération purement objectiviste (objektivistische), neutre (unbeteiligte) et confortable de ta divinité ; ne permets pas que nous tombions dans la désobéissance, en croyant que nous pouvons te traiter comme n'importe quel objet, que nous aurions la liberté de prendre en considération ou de laisser de côté ! [...] garde-nous, quand nous sommes placés en face de ton objectivité [...], d'agir comme si nous pouvions si peu que ce soit te connaître et énoncer ou écouter la moindre parole à ton sujet, sans nous savoir aussitôt engagés, pris à partie, contraints à te répondre et à t'obéir ! » K. BARTH, *Dogmatique*, t. 6 (II/1*), tr. F. Ryser, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 24

Par « subversion de l'Évangile », on peut entendre deux choses : tout d'abord les manières dont on a subverti et dont on continue de subvertir l'Évangile (ce qu'on appelle « génitif objectif » en grammaire latine), la plupart du temps sans en être conscient. Et, deuxièmement, les manières dont l'Évangile nous subvertit, particulièrement dans notre entendement (le « génitif subjectif » en latin). Ces deux sens de l'expression « subversion de l'Évangile » représenteront

¹ Leçon inaugurale prononcée le 24 septembre 2012 à l'Université de Genève. Malgré diverses retouches, le style « oral » de cette leçon a été conservé.

les deux parties principales de mon propos. Dans une troisième et dernière partie, je parlerai de la dimension critique de la théologie, en lien avec la notion de «mystère».

Avant d'aller plus loin, je souhaite tout de suite clarifier que, dans ce qui suit, l'utilisation qui est faite du mot «Évangile» est souple. Par «Évangile» j'entends, à partir du sens littéral du terme mais aussi de son usage en théologie protestante classique, l'expression «bonne nouvelle» mais aussi une «parole» qui est «promesse». Ce mot n'est pas limité aux quatre évangiles dits canoniques, ni même au Nouveau Testament². On peut remplacer «Évangile» par l'expression «Parole de promesse». Je tiens à rappeler, en passant, que la tradition réformée défend l'idée d'une similitude, sous des modalités ou des dispensations différentes, entre les deux Testaments³.

J'en viens sans plus attendre à la première partie de mon exposé, qui concerne les manières dont on a subverti et dont on continue de subvertir l'Évangile.

L'Évangile subverti

Nous pourrions passer du temps à évoquer les diverses manières dont l'Évangile a été détourné, subverti, perverti au fil des siècles ! Mais mon propos n'est pas principalement de nature historique. Je souhaite avant tout réfléchir à la situation contemporaine, au présent. Là encore, toutefois, on constate aisément une grande diversité de manières dont l'Évangile est détourné, falsifié. Où sont les risques majeurs, aujourd'hui, de distorsion de l'Évangile ?

Même si ce genre d'erreurs n'est jamais définitivement écarté, il ne semble pas que cela soit l'infiltration, en théologie chrétienne, d'une vision du monde raciste, comme ce fut le cas au siècle dernier dans un grand nombre de pays occidentaux ainsi qu'en Afrique du Sud.

D'une certaine manière, on pourrait presque avoir l'impression qu'il n'y a pas de danger majeur, criant, aujourd'hui, en ce qui concerne les fausses interprétations de l'Évangile. Je dis bien «presque», parce qu'il serait naïf de penser qu'enfin nous avons «compris» l'Évangile. Penser cela reviendrait à

² Cf. ce qu'écrit L. T. JOHNSON dans un ouvrage récent au sujet du contraste entre la compréhension lucanienne et l'interprétation usuelle aujourd'hui des expressions «Parole de Dieu» («Word of God») et «bonne nouvelle» («Good News»): «The 'Good News' [...] tends to be understood either as the literary work called a Gospel or the distinctive Christian proclamation of what God has accomplished in the death and resurrection of Jesus. The term does not, in common Christian parlance, refer to a prophetic message from God. In Luke, however, the word of God does bear this meaning.» *Prophetic Jesus, Prophetic Church. The Challenge of Luke-Acts to Contemporary Christians*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 2011, p. 89.

³ J. CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, éd. J.-D. Benoit, Paris, Vrin, 1967, livre 2, ch. 10-11, p. 195-231.

accomplir la subversion finale, définitive, de l'Évangile! On aurait retiré «l'aiguillon» pour de bon, on aurait «domestiqué» ce message.

«Domestiquer» l'Évangile, voilà le danger qui a souvent guetté celles et ceux qui se réclament de lui ou qui se réfèrent à lui. C'est un danger qui n'est jamais très éloigné de celles et ceux qui se situent, de diverses manières, au sein de la tradition chrétienne ou en proximité par rapport à elle.

Cette mainmise sur l'Évangile, mais aussi sur Dieu, est dénoncée dans de nombreux passages de la Bible. Contrairement aux idoles, dont on peut se servir à loisir et qui sont en quelque sorte faites pour cela, se servir du Dieu vivant fait l'objet de condamnations répétées.

Une des profondes distorsions de l'Évangile qui nous guettent, mais nous ne sommes ni les premiers ni les derniers à être tentés par elle, c'est l'instrumentalisation de Dieu. Une des plus belles dénonciations de cette instrumentalisation, dans la Bible, se trouve dans le livre de Job, où, au début du livre, le Satan, qui vient d'entendre Dieu louer son serviteur Job comme un homme qui «n'a pas son pareil sur terre», comme un «homme intègre et droit qui craint Dieu et s'écarte du mal», réplique ceci: «Est-ce pour rien que Job craint Dieu?» (1,8-9; le mot hébreu traduit par «pour rien» est *hinam*; la LXX traduit avec *dôrean*, «gratuitement»). Après tout, les «troupeaux» de Job «pullulent dans le pays» (1,10) Comment savoir si Job craint Dieu «pour rien», comment savoir si sa foi est désintéressée? La réponse est évidente et terrifiante: en lui retirant tout ce qu'il a, sauf sa vie (s'il meurt, on n'aura pas appris ce qu'on espère apprendre). Le livre de Job n'hésite pas à recourir à l'hyperbole pour décrire le bonheur comme le malheur de Job. Il n'hésite pas non plus à envisager l'instrumentalisation de la souffrance d'un juste, d'un innocent, afin que Dieu puisse démontrer quelque chose au Satan. Mais tout cela n'est qu'un prétexte pour créer une puissante discussion théologique sur Dieu, le bonheur, le malheur et la faute.

Pourquoi tant de malheurs sont-ils tombés sur Job? Telle est la question de Job, qui n'est bien entendu pas au fait du dialogue introductif entre Dieu et le Satan. Job s'écrie: «Pourquoi dérobent-tu ta face et me prends-tu pour ton ennemi?» (13,24) Les trois amis de Job, qui sont venus de loin pour être à ses côtés, commencent, sagement, par se taire: «Ils restèrent assis à terre avec lui pendant sept jours et sept nuits. Aucun ne lui disait mot, car ils avaient vu combien grande était sa douleur.» (2,13) Mais dès que son ami Élifaz prend la parole, nous réalisons que Job, loin d'être l'objet de compassion, va être accusé: «Ta piété ne tenait-elle qu'à ton bien-être, tes espérances fondaient-elles seules ta bonne conduite? Rappelle-toi: quel innocent a jamais péri, où vit-on des hommes droits disparaître?» (4,6-7) Nous sommes au tout début du dialogue entre Job et ses amis, un dialogue qui occupe l'essentiel du livre (34 des 42 chapitres du livre), et déjà nous sommes au cœur des questions que soulève ce livre. Élifaz a en quelque sorte tiré toutes les conséquences de la doctrine deutéronomiste (mais cette doctrine n'est de loin pas limitée à la tradition deutéronomiste, ni même au judaïsme; elle est à bien des égards

celle de la sagesse traditionnelle⁴) selon laquelle le juste est ou sera comblé de bénédictions alors que celui qui désobéit à Dieu est ou sera maudit (cf. par exemple Dt 28 ainsi que Dt 30,15-20). Élifaz est convaincu de la chose suivante : celles et ceux qui souffrent, mais aussi celles et ceux qui vivent dans l'angoisse, se sont forcément, d'une manière ou d'une autre, «détournés de Dieu», pour reprendre l'expression du Deutéronome (Dt 30,17)⁵. Job ne semble pas être en total désaccord avec cette théorie, qui est communément admise, mais il n'est pas non plus en parfait accord avec elle : la question du sens de sa souffrance n'est pas résolue, pour lui⁶. Elle demeure lancinante.

Les conséquences de cette explication causale renversée, où l'on ne dit pas tant que le juste sera béni et le méchant puni, mais bien que celui qui souffre doit avoir désobéi et celui qui prospère doit avoir été fidèle, sont immenses : Dieu, en effet, ne peut plus pardonner. Dieu ne peut que récompenser les bons et maudire les méchants. Subrepticement, une loi, celle de la rétribution, en est venue à régir Dieu lui-même. C'en est fini de la liberté et du pardon de Dieu, c'en est fini d'un Dieu qui puisse nous surprendre et peut-être même se surprendre⁷. Le Dieu qui agit est en fait seulement le Dieu qui *ré*-agit.

⁴ «Neither the general judicial *Weltanschauung* nor the specific covenant paradigm is limited to the Deuteronomistic school, as suggested by some scholars. They are both manifested in pre- as well as post-Deuteronomistic sources. Hence, annulling them is a revolutionary, provocative step by the author of Job, which might explain why it is expressed only implicitly.» Y. HOFFMAN, «The Book of Job as a Trial: A Perspective from a Comparison to Some Relevant Ancient Near Eastern Texts», in: TH. KRÜGER ET AL. (éds), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005*, Zurich, TVZ, 2007, p. 30. K. BARTH, *Dogmatique IV/3***, t. 24, tr. F. Ryser, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 101 (*Kirchliche Dogmatik IV/3.1*, Zurich, EVZ, 1959, p. 528).

⁵ «[...] pour les amis de Job, cette angoisse devant Dieu est précisément le signe d'une faute secrète (mais pour eux évidente) de Job. À l'angoisse ils reconnaissent le péché.» H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, vol. 3, t. 1 : *Théologie. Ancienne Alliance*, tr. R. Givord, Paris, Aubier, 1974, p. 246. Balthasar renvoie à Jb 15,20 ; 18,11 ; 18,14 ; 20,25 et 27,20. Le renversement opéré par les amis de Job apparaît clairement dans les textes deutéronomistes suivants : 2 R 17,7 et 2 R 24,3. Comme le livre de Job, Qo 9,2 s'en prend à cette théorie.

⁶ Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, t. 24, p. 98 (KD IV/3.1, p. 525), qui renvoie à Jb 13,1-2 et à Jb 16,2 : «Oui, tout cela mon œil l'a vu ; mon oreille l'a entendu et compris. Ce que vous savez, je le sais, moi aussi. Je ne suis pas plus déçu que vous.» «Moi aussi je parlerais à votre façon si c'était vous qui teniez ma place.» Barth montre bien comment les amis de Job défendent une «vérité intemporelle» au point de ne pas voir la situation concrète de Job devant Dieu, c'est-à-dire «l'historicité (*Geschichtlichkeit*) de l'existence de Dieu et de l'homme.» (p. 100 ; KD IV/3.1, p. 527).

⁷ «[...] Dieu est pour eux un livre ouvert qu'ils n'ont qu'à lire à leur ami, momentanément incapable de le faire [...].» K. BARTH, *Dogmatique*, t. 24, p. 98 ; KD IV/3.1, p. 525 sq. «Il [Job] connaît Dieu comme celui qui le pénètre de son regard, et non comme quelqu'un qu'il pourrait lui-même pénétrer de son regard [...].» (p.99 ; tr. mod.) «Er [Hiob] kennt Gott als den, der ihn durchschaut, nicht als einen von ihm Durchschauten [...].» KD IV/3.1, p. 526. Cf. aussi t. 24, p. 102 (KD IV/3.1, p. 529). Pour LUTHER les amis de Job sont «securissimi de deo, quasi iudicium dei ipsi

Dieu n'est que réactif, suivant ce que *nous* faisons et méritons. L'initiative, en d'autres termes, c'est nous qui l'avons, plutôt que Dieu. C'est le fameux *do ut des*: «je [te] donne afin que tu [me] donnes». Malgré une certaine proximité de pensée évoquée plus haut, il y a un abîme entre la conception de Dieu, de la crainte ou de l'amour de Dieu, qui est celle des amis de Job – où cette crainte, cet amour ne peuvent pas exister «pour rien», mais seulement pour éviter une punition et pour recevoir une récompense –, et celle de Job.

On le voit, le livre de Job ne pose pas seulement la question de la souffrance d'un juste comme Job, il pose également la question de nos représentations de Dieu, et du caractère adéquat ou inadéquat de nos représentations, de nos théories, de nos théo-logies, qu'elles soient explicitées ou non⁸. Que nous croyions en Dieu ou non, comment nous représentons-nous Dieu? Lorsque nous disons que nous «croyons» en Dieu (ou non), est-ce vraiment en Dieu que nous croyons (ou non)? Voilà une des grandes questions que pose le livre de Job. Les amis de Job ont réifié, chosifié Dieu, le transformant en une sorte de machine qui distribue des bons points et des mauvais points, en un esclave d'une loi qui régit tout, y compris Dieu lui-même. Ils ont construit un «système», ils ont produit une théologie «systématique» parfaitement cohérente et close sur elle-même. Ce système est fondé sur une loi, la loi de la rétribution: chacun reçoit ce qu'il mérite.

Cette chosification de Dieu n'est rien d'autre qu'une mainmise sur Dieu⁹. On a «com-pris» Dieu, une fois pour toutes. En le com-prenant, on l'a «pris». On a «saisi» (*cf.* en allemand, comme en français, le mot «be-greifen») une fois pour toutes qui est Dieu et comment Dieu opère.

Les amis de Job auraient-il mieux fait de se taire? Rien n'est moins sûr. S'ils s'étaient tus, leur conception de Dieu serait restée la même, alors qu'en l'exprimant il n'est pas impossible (le texte ne le dit pas) que ces figures littéraires soient conduites à la réviser. L'épilogue du livre de Job est on ne peut plus clair au sujet des amis de Job: «Or, après qu'il eut adressé ces paroles à Job, le Seigneur dit à Élifaz de Témân: 'Ma colère flambe contre toi et contre tes deux amis, parce que vous n'avez pas parlé de moi avec droiture comme

effugere possint» («absolument sûrs au sujet de Dieu, comme s'ils pouvaient échapper au jugement de Dieu»). *Operationes in Psalmos*, 1519-1521; WA 5,216,21-22. *Cf.* H. BLAUMEISER, *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521)*, Paderborn, Bonifatius, 1995, p. 103.

⁸ Ou, comme l'écrit K. J. DELL: «A major theological theme of the Book of Job is the doctrine of just retribution which is open to severe question in the light of Job's suffering.» «Job: Sceptics, Philosophers and Tragedians», in: TH. KRÜGER ET AL. (éd.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*, *op. cit.*, p. 14. D. F. FORD, qui renvoie souvent au livre de Job dans ses publications récentes, va dans le même sens que Dell: *cf.* son ouvrage *Christian Wisdom. Desiring God and Learning in Love*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 99 *sq.*

⁹ La lecture de certains commentaires exégétiques confirme cette lecture. *Cf.* par exemple F. GRADL, *Das Buch Ijob*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2001, p. 340.

l'a fait mon serviteur Job.» (42,7). Condamnation, donc, par Dieu, de cette représentation inadéquate, chosifiante, de lui-même. L'ironie de cet épilogue, mais cette ironie signale bien le fait que Dieu ne foule pas aux pieds l'ordre de la justice, y compris de la justice rétributive, c'est que Dieu se présente comme celui qui, en effet, peut très bien bénir et punir. Il le peut et il le fait. Comme si le livre de Job souhaitait dire : il est indispensable de critiquer l'idée d'une justice rétributive qui serait *le tout* de la justice divine, mais faites attention à ne pas évacuer cette dimension de la justice, elle demeure indispensable. Ou, pour le dire autrement, maintenez ces deux dimensions de la justice que sont la justice rétributive et la justice restaurative en tension l'une avec l'autre ! Mais là encore, ce n'est pas le dernier mot, car, malgré sa colère, Dieu demande à Job d'intercéder pour ses amis (42,8) ! Le fait est que Dieu ne punit pas les amis de Job. Ce faisant, implicitement, on nous rappelle une nouvelle fois que Dieu n'est pas esclave de la loi de la rétribution, et on nous commande à notre tour, à la suite de Job, de ne pas non plus en être les esclaves.

Néanmoins, l'ironie de cet épilogue, c'est que Job, dont il apparaît au fil du livre que sa « crainte de Dieu » était essentiellement – mais pas forcément totalement (*cf.* 1,5 !) – désintéressée, reçoit à nouveau quantité de bénédictions et de biens (il ne retrouve certes pas ses enfants), et même « au double » (42,10). Comme quoi, selon le livre de Job, faire confiance de manière désintéressée, c'est possible (tout le monde n'en est pas convaincu !). L'épilogue du livre suggère la question suivante : se pourrait-il que c'est seulement quand on aime de manière désintéressée, et non en vue d'autre chose, que ce que l'on n'espérait même pas (le bonheur, la joie etc.) nous est donné, comme par surcroît, comme quelque chose d'inattendu, d'inespéré ? On peut, me semble-t-il, interpréter le livre de Job dans ce sens¹⁰. De manière radicale, le livre de Job pose la question des moyens et de la fin, et de la confusion entre les deux qui guette constamment la foi et qui risque de faire de Dieu un simple moyen en vue d'une (autre) fin. L'ultime est alors rabaissé au niveau des réalités avant-dernières et instrumentalisé, comme s'il pouvait être un objet à notre disposition.

Mais il est également possible que ce croire « pour rien », de manière désintéressée, renvoie à un acte qui le précède et qui précède tout acte humain,

¹⁰ Les théologiens médiévaux, en particulier ceux qui font partie de la tradition monastique, sont très sensibles à la question de l'amour désintéressé. «[...] la nature raisonnable a été faite à seule fin d'aimer et choisir le Bien suréminent par-dessus toutes choses, non point pour autre chose mais pour lui-même. Si elle (l'âme) pour autre chose, ce n'est pas Lui mais cette autre chose qu'elle aime.» ANSELME DE CANTORBÉRY, «Pourquoi un Dieu-homme», livre 2, ch. 1 ; *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, t. 3, dir. M. CORBIN, tr. M. Corbin et A. Galonnier, Paris, Cerf, 1988, p. 401. «Ce n'est pas sans récompense qu'on aime Dieu, bien qu'on doive se garder de l'aimer en vue d'une récompense. [...] Car, quel que soit l'objet que l'on paraisse aimer, si on l'aime en vue d'un autre objet, celui-ci est en réalité le but où tend l'amour, et non pas le premier qui n'est que le chemin qui y mène. [...] si elle [l'âme] cherche autre chose, sûrement ce n'est pas Dieu qu'elle aime.» BERNARD DE CLAIRVAUX, «Traité de l'amour de Dieu», in: *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre*, Paris, Cerf, 1993 (*Sources chrétiennes*, 393), p. 103.

à savoir la création de toutes choses, premier acte «désintéressé», «pour rien», acte libre, simplement parce que Dieu le voulait, selon une interprétation possible du discours de Dieu à la fin du livre de Job. Ce «pour rien» originel appellerait alors *notre* «pour rien», c'est-à-dire une réponse de notre part qui tende à devenir conforme à l'acte créateur de Dieu. Est-il besoin de rappeler que les réformateurs protestants du XVI^e siècle ont pris des risques pour défendre l'idée que donner vraiment, à Dieu et au prochain, c'est donner «pour rien», simplement «parce que» : parce que Dieu est Dieu ; parce que le prochain, y compris le prochain qui n'a rien d'aimable et qui n'a rien à me donner, est là et ne peut être ignoré ? En parlant du «pour rien», du désintéressement, des thèmes essentiels étant donné que nous vivons dans une société traversée par la dictature de l'utilité et du rendement, nous ne sommes pas éloignés de la pensée des Réformateurs, une pensée qui est tout bonnement explosive pour notre temps.

Avec ce détour par le livre de Job, j'espère avoir indiqué que nous subvertissons l'Évangile, la promesse de Dieu, lorsque nous prétendons en avoir fait le tour, lorsque Dieu n'est plus pour nous une «question», lorsque nous pensons avoir «la» ou «les» réponse(s) de manière directe et définitive. Vous le voyez, il ne s'agit pas seulement d'instrumentalisations de Dieu au niveau politique, au niveau des relations entre États-nations (cette forme d'instrumentalisation est réelle et grave ; on en voit régulièrement des exemples), la théologie doit également veiller aux domestications de Dieu dans la pensée. Ce genre de domestications est à la racine des autres formes d'instrumentalisations, au niveau politique par exemple. De nombreux textes bibliques opèrent une critique salutaire, ils effectuent une sorte de trouée, de rupture face à ces distorsions. Autrement dit, les Écritures elles-mêmes, loin de nous conforter dans nos présupposés, nos préjugés, nous appellent à penser Dieu, à penser le monde, à nous penser nous-mêmes de manière critique et renouvelée.

L'Évangile qui subvertit

J'en viens au second pan de mon thème, l'aspect le plus important à mes yeux, à savoir les manières dont l'Évangile subvertit l'entendement. Les deux pans du diptyque sont indissociables. On ne peut pas parler de l'un sans parler de l'autre. Il faut bien voir leur corrélation : comment percevoir les diverses subversions de l'Évangile dans notre situation contemporaine ou dans l'histoire, si on n'a aucune idée de ce qu'est l'Évangile ? Pour savoir si quelque chose a été perverti, détourné, ne faut-il pas avoir une idée, même fragmentaire, de ce à quoi ressemble la chose lorsqu'elle n'est pas falsifiée ? Une sorte de «précompréhension» (Bultmann) n'est-elle pas nécessaire ? Cela paraît clair. Mais là aussi, un écueil nous guette, celui de la transformation de l'Évangile en une série de «propositions», en un simple contenu cognitif qui peut être résumé une fois pour toutes et qui peut ainsi devenir l'objet de notre assentiment (on parle

de «propositionnalisme» pour décrire cette interprétation de la foi comprise principalement comme un assentiment – *assensus* – à des propositions).

Le livre de Job, nous l'avons vu, pose la question suivante : votre représentation, votre conception de Dieu est-elle conforme à ce qu'est (mieux : à qui est) Dieu ? Cette question, je l'ai dit, traverse toutes les Écritures. En outre, contrairement à une dichotomie présente dans une certaine tradition de pensée moderne, il n'y a pas ici d'opposition entre le notionnel, qui serait séparé de l'existentiel, et le «vécu». Les deux sont liés. Quand, dans le Nouveau Testament, il est question de *meta-noia*, de conversion, littéralement de «changement d'intelligence» (*noûs*), il est question d'un changement de l'entendement qui est intimement lié à la vie (sociale et personnelle) dans toutes ses dimensions.

Qui sont les personnes, dans l'Écriture, qui conduisent autrui à retourner, à réorienter leur vision de la réalité ? Il me semble que ce sont avant tout les figures prophétiques. Les prophètes sont habités par une vision de la réalité qui est conforme à la vision qu'en a Dieu. Ils perçoivent ainsi ce que d'autres ne voient pas, à savoir les éléments, dans notre réalité, qui contredisent l'intention de Dieu. La critique prophétique n'est que l'expression de ce contraste, saisissant à leurs yeux mais imperceptible aux yeux du reste du peuple, entre ce que Dieu voit et veut, et ce que nous vivons collectivement et individuellement. Notez bien que ce contraste n'est jamais aussi grand qu'entre certains être humains particulièrement dévots, ou religieux, et Dieu.

La théologie fait l'effort de se laisser questionner, toujours à nouveau, principalement (mais pas exclusivement) par le texte biblique. Nous sommes très loin, ici, d'une posture où l'on sait déjà par avance quelles seront les réponses. La théologie est une quête, une recherche sans fin, car son «objet», Dieu en tant qu'il agit, n'est pas un «objet» de ce monde, un objet manipulable, à notre disposition. N'est pas automatiquement prophète celle ou celui qui s'annonce comme tel ! Certes, souvent les prophètes souffrent de la persécution, mais ce n'est pas parce qu'on est persécuté qu'on est automatiquement un «vrai» prophète !¹¹ Une réflexion critique s'impose en vue de distinguer entre les «vrais» et les «faux» prophètes, travail difficile s'il en est, et qui présuppose l'élaboration de critères. Or ces critères ne sont pas «donnés» de manière évidente, une fois pour toutes.

Les paraboles de Jésus représentent l'un des meilleurs exemples de ce que j'essaie de dire lorsque je parle, avec d'autres, de la «subversion» de l'Évangile¹². Cette subversion est synonyme de surprise, d'étonnement. En 1974, sur la base d'un sermon donné à la chapelle universitaire de la Divinity School à l'Université de Chicago, où il enseignait, Paul Ricœur publia un texte

¹¹ Cf. l'introduction d'E. Norelli à sa traduction de l'«Ascension d'Isaïe» in : F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1997, p. 503 sq.

¹² L'autre «lieu» classique pour penser la subversion de l'Évangile, c'est bien sûr la crucifixion, thème que je n'aborderai pas ici.

intitulé: «Listening to the Parables: Once More Astonished». C'est-à-dire: «À l'écoute des paraboles: une nouvelle fois étonné(s)»¹³. Il y affirme ceci: «Prêcher aujourd'hui sur les paraboles de Jésus – ou plutôt prêcher les paraboles – est [...] un pari: le pari qu'en dépit de tous les arguments contraires, il est toujours possible d'écouter les paraboles de Jésus de telle manière que nous soyons étonnés une fois encore, frappés, renouvelés et mis en mouvement.»¹⁴ Être étonnés, frappés, renouvelés, mis en mouvement. Tout cela peut arriver, même si, comme l'écrivait Adolf Jülicher dans la préface à son grand livre sur les paraboles, sans fausse modestie: «ni moi, ni Bernhard Weiss, en ce qui concerne les paraboles de Jésus, n'avons perçu quoi que ce soit qui n'aurait jamais été remarqué auparavant»¹⁵. Il s'agit d'un vieux texte, bien connu, et pourtant aussi d'un texte qui, toujours à nouveau, nous questionne, nous déplace.

Prenons la parabole des ouvriers de la onzième heure (Mt 20,1-16), une péricope propre à Matthieu (*Sondergut*), c'est-à-dire absente des autres évangiles canoniques. Les ouvriers qui n'ont travaillé que pendant une heure, la dernière heure avant le coucher du soleil, reçoivent le même traitement que celui qui avait été convenu avec les ouvriers qui ont œuvré pendant douze heures, supportant «le poids du jour et la grosse chaleur» (20,12). Au moment de recevoir leur argent, ceux qui ont travaillé toute la journée s'attendent à recevoir davantage, en proportion avec la quantité de travail qu'ils ont fournie, supérieure à celle des ouvriers récemment arrivés. Les auditeurs et lecteurs de la parabole font de même: ils s'attendent à ce que le salaire, qui a été fixé par le propriétaire seulement avec les premiers ouvriers, et non avec les autres, soit révisé à la hausse. Or il n'en est rien. Tous, ceux qui ont œuvré toute la journée comme ceux qui viennent de commencer à travailler, reçoivent le même salaire: un dinar. Ce décalage nous dérange, nous déconcerte, il nous scandalise peut-être même. Il questionne notre conception de la justice. Pour nous, comme pour les ouvriers de la première heure qui ont dû subir la chaleur de midi, il doit y avoir une proportion, une correspondance, entre le travail

¹³ Repris in: P. RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, présentation et traduction par F.-X. Amherdt, Paris, Cerf, 2010, p. 256-265. On peut se demander si Ricœur, en utilisant le mot «astonished», le pense au pluriel ou au singulier. F.-X. Amherdt le traduit au pluriel («étonnés»). Le mot «astonished» est par ailleurs nettement plus fort, en anglais, que le mot français «étonné», du moins dans l'usage contemporain. Ricœur écrit ailleurs: avec les paraboles «le cours de la vie ordinaire est rompu, la surprise jaillit. L'inattendu arrive, les auditeurs sont interpellés et amenés à penser l'impensable.» *L'herméneutique biblique*, p. 214.

¹⁴ P. 257.

¹⁵ «[...] je mehr ich mich in die Geschichte der Parabelauslegung vertieft habe, um so bescheidener musste ich werden; weder ich noch B. Weiss haben bezüglich der Gleichnisreden Jesu zum ersten Male etwas gesehen, was vorher noch nie bemerkt worden wäre [...]» A. JÜLICHER, «Vorwort» à la deuxième édition de son ouvrage *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. 1: *Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen*, Tübingen, Mohr, 1910², p. III.

fourni et le salaire. Le propriétaire de la vigne n'avait-il pas dit : «Allez, vous aussi, à ma vigne, et je vous donnerai ce qui est juste» (Mt 20,4; «*dikaiôn*»)?

Cette parabole indique que notre idée du rapport entre l'œuvre humaine et la bonté de Dieu n'est pas la même que celle du «maître de la vigne», qui a sa propre conception de ce qui est juste. Vers la fin du texte, nous lisons : «Mon ami, je ne suis pas injuste à ton égard (*ouk adikô se*); n'es-tu pas convenu avec moi d'une pièce d'argent ? Emporte ce qui est à toi et va-t'en. Je veux donner à ce dernier autant qu'à toi. Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux de mon bien ? Ou alors ton œil est-il mauvais (*ponêros*) parce que je suis bon (*agathos*)?» (Mt 20,13-15) Le maître de la vigne, dans un premier temps, se met au niveau de pensée du porte-parole des ouvriers de la première heure, c'est-à-dire au niveau de la justice en tant qu'elle est fondée sur l'idée de proportion entre travail fourni et récompense¹⁶. Notons le fait qu'il ne donne pas plus aux ouvriers de la dernière heure qu'à ceux de la première heure, ce qui serait une «injustice» bien plus difficile à défendre !¹⁷ Mais avec la question finale le maître de la vigne déplace les choses en passant de la question de la juste rémunération à celle du droit qu'a l'employeur d'user de sa fortune comme bon lui semble, librement, s'il souhaite donner davantage à certains ou le même montant à tous.

À l'écoute de cette parabole, il est possible de se focaliser sur les ouvriers de la première heure et sur ce qui apparaît comme une injustice commise par le propriétaire de la vigne à leur endroit¹⁸. Nous risquons alors de perdre de vue la générosité proprement stupéfiante du maître de la vigne qui, spontanément, donne avec libéralité aux ouvriers de la onzième heure, des ouvriers qui savent pertinemment qu'ils n'ont pas «mérité» ce salaire et qui, par conséquent, ne «réclament» rien devant le maître¹⁹.

¹⁶ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, Neukirchen-Vluyn – Einsiedeln-Zürich, Neukirchener Verlag – Benzinger, 1997, t. 3, p. 149 sq. : «Die Parabel zielt also auf die Freiheit des gerechten Gottes, gütig zu sein. Sie ersetzt nicht das gewohnte Wertesystem der Gerechtigkeit, die jedem das Verdiente zuteilt, durch ein neues Wertesystem der unverdienten Güte, sondern das gewohnte Wertesystem wird durch das Erscheinen der Liebe Gottes 'gestört' und verliert seine tödliche All-Gültigkeit.» T. 3, p. 151 : «Mt 20,1-15 ist also nicht ein Text, der das jüdische Lohndenken grundsätzlich überwindet und ihm gegenüber ein neues religiöses Grundprinzip, das des sola gratia, aufrichtet. [...] Mit der Parabel von den Arbeitern im Rebberg erzählt Jesus von Gottes Gnade, ohne das Axiom von Gottes Gerechtigkeit zu verändern. [...] Wird der Gnadenlohn zum allein bestimmenden Prinzip, so entsteht die Gefahr, dass die Menschen ihn beanspruchen können. 'Pardonner, c'est son métier !' (Voltaire)» (p. 153).

¹⁷ «Hätte er den Letzten mehr auszahlen lassen als den Ersten, so würden wir sein Verhalten bedenklich finden [...]» A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, t. 2 : *Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Tübingen, Mohr, 1910², p. 466.

¹⁸ On assiste au même «rétrécissement» interprétatif lorsqu'on se focalise sur le «fils prodigue» dans la lecture de Lc 15,11-32.

¹⁹ À celles et ceux qui se demandent si des notions théologiques protestantes, opposées à l'idée de mérite etc., ont été «plaquées» sur le texte de Matthieu dans l'histoire de l'exégèse des cinq derniers siècles, il vaut la peine de citer l'opinion d'U. LUZ : «Die Grundintention der protestantischen Deutung von Mt 20,1-16 hat sich [...] weithin durchgesetzt und ist zum überkonfessionellen Gemeingut geworden.» (*op. cit.*, t. 3, p. 145)

Pourquoi cette libéralité ? Cette question nous renvoie à celle de l'identité du maître de la vigne, dont il écrit qu'il est à la fois «*dikaiôs*», «juste» (v. 4), et «*agathos*», «bon» (v. 14)²⁰. Le mot «*agathos*», en Mt 20,14, n'est pas sans rappeler une péricope située peu avant notre texte, où Jésus affirme qu'«un seul est bon» (*agathos*) (Mt 19,17). Cette manière de tenir ensemble «justice» et «bonté» peut paraître anodine au premier abord. Or, sans nécessairement nous en rendre compte, avec ces mots «*dikaiôs*» et «*agathos*» nous sommes relativement proches de ce qu'on appelle traditionnellement, en théologie systématique, la «doctrine des attributs divins» ou des «perfections divines», c'est-à-dire la réflexion sur l'être de Dieu. Lisant et interprétant la parabole des ouvriers de la onzième heure, on pourrait dire que la justice de Dieu est toujours corrélée avec sa bonté. Sa bonté n'est pas mesurée, limitée par sa justice, elle n'est pas la bonté de sa justice²¹. La justice de Dieu n'est pas sans relation avec sa bonté, qui est libre ! Voilà une manière de dire l'Évangile comme «bonne nouvelle». Le jugement de Dieu, la justice de Dieu, est la justice d'un Dieu qui est bon. La justice de Dieu n'est alors plus source de peur, mais de gratitude. Ce fut la découverte de Luther, à la lecture des Écritures. Dieu n'«est» pas justice dans le même sens où il «est amour» (cf. 1 Jn 4,8.16). Karl Barth avait raison quand il affirmait : «L'être de Dieu est son amour. Il est tout ce qu'il est en tant qu'il aime. C'est pourquoi toutes ses perfections sont les perfections de son amour. [...] l'amour de Dieu est le premier mot [...]»²² Mais Dieu, qui est amour en liberté, de fait, juge. «[...] Dieu est d'abord celui qui aime, et ensuite et comme tel, celui qui est libre» et, peut-on ajouter, celui qui exerce la justice, conformément à ce qu'il est²³.

²⁰ U. LUZ écrit avec raison : «Es werden nicht Güte und Gerechtigkeit Gottes einander antithetisch gegenübergestellt. Vielmehr erzählt die Geschichte vom Wunder der Güte eines Bauerns, der dem Anspruch, den die Gerechtigkeit stellt, nichts schuldig geblieben ist.» (*op. cit.*, t. 3, p. 151)

²¹ U. LUZ l'exprime comme suit : «Am ehesten zielt die Parabel gegen menschliche Versuche, die Gerechtigkeit und die Güte Gottes so miteinander zu verbinden, dass das eine zum Mass des anderen wird: Dann *darf* entweder Gott nicht mehr gütig, weil dies das Prinzip der Gerechtigkeit nicht zulässt, oder er *muss* gegen alle gütig sein, weil alle aufgrund des Gleichheitsprinzips Güte *beanspruchen* können.» (*op. cit.*, t. 3, p. 151)

²² K. BARTH, *Dogmatique II/1***, t. 7, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 98 ; KD II/1, p. 394.

²³ *Ibid.* A. RITSCHL va plus loin encore que Barth quand il écrit : «So ist die Güte Gottes als die allgemeine Voraussetzung in Gott als Liebe eingeschlossen. Neben dieser kommt kein anderer Begriff von etwa gleichem Werth in Betracht.» *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. 3, Bonn, Marcus, 1883², p. 255 (dans sa doctrine de Dieu, K. BARTH cherche à tenir ensemble «amour» et «liberté», avant de développer les autres attributs divins à partir de ces deux ; cf. KD II/1, § 28-31 ; *Dogmatique*, t. 7, Genève, Labor et Fides, 1957). «Indem Gott als die Liebe in der Beziehung seines Willens auf den concreten Zweck des Reiches Gottes gedacht wird, wird nichts an ihm gedacht, was er vor seiner Selbstbestimmung der Liebe wäre. Entweder wird er so gedacht oder er wird gar nicht gedacht. Wenn man meint genöthigt zu sein, in der Analogie mit der menschlichen Person Gott erst zu denken als das endlose Wesen, oder als die unbestimmte Person, oder als den ruhenden Charakter, der in sich selbst den Fortschritt zu der Selbstbestimmung als Liebe machen würde, so denkt man eben in jener Voraussetzung nicht Gott.» A. RITSCHL, *Die christliche Lehre*, t. 3, p. 263.

Cela colore très différemment la notion de «justice», lorsque cette dernière est conçue comme l'expression ou l'acte d'un être qui ne fait pas, comme nous, que poser des actes, ici ou là, qui relèvent plus ou moins de l'amour, mais qui *est* amour. Nous exerçons la justice à partir d'autre chose que de l'amour (à partir du «droit», de la «loi»), et donc nos conceptions de la justice sont très différentes. Mais il n'en va pas seulement de la justice, c'est notre regard dans son entièreté qui est très différent. Notre société récompense ceux qui sont «forts». Nos yeux semblent être, lorsqu'on les compare à la bonté de Dieu (*agathos*), «mauvais» (Mt 20,15), c'est-à-dire jaloux. Les Écritures révèlent cet état de fait, à savoir le caractère «mauvais» de nos yeux. Elles renversent notre manière de voir la réalité et privilégient le faible et non le fort (cf. le choix de David comme successeur de Saül, en 1 S 16,6-11²⁴), les malades et non les bien portants, les derniers et non les premiers ou ceux qui se considèrent comme faisant partie des premiers, les «plus petits» (Mt 25), les pauvres (Lc 6), les pauvres en esprit (Mt 5). Le mouvement international qu'on appelle généralement le «Christianisme social» (le «Social Gospel»), mais aussi la théologie de la libération, ont prêté attention à cette dimension décisive de l'Évangile ainsi qu'à ses implications théologiques et éthiques²⁵. On doit en grande partie à ces deux mouvements le regain d'intérêt au sein du christianisme, depuis un siècle et demi, pour la tradition prophétique et pour l'appel à la subversion de l'intelligence dont témoigne cette tradition.

La parabole des ouvriers de la onzième heure ne fait pas que «raconter» une histoire à propos d'un propriétaire, fictif bien sûr, d'une vigne. Elle fait bien plus que cela : elle offre une interprétation, comme l'a montré Ulrich Luz, du comportement de Jésus, de sa vie²⁶. Elle indique la logique de l'excès, de la surabondance qui est au cœur de son ministère, de ses actes, de son enseignement²⁷.

Cette parabole nous interroge. La question finale («Ou alors ton œil est-il mauvais parce que je suis bon ?»; Mt 20,13) reste en suspens, pas seulement parce qu'il s'agit d'une question rhétorique, dont la réponse est déjà donnée, mais également parce que c'est à l'auditeur, au lecteur, mais aussi à la communauté des auditeurs et des lecteurs, d'y répondre (Mt 20,15)²⁸. Comment y

²⁴ J. ELLUL mentionne ce texte, mais aussi le choix d'un homme à la «bouche lourde et la langue lourde» (Moïse; Ex 4,10), d'un enfant comme Samuel (1 S 3), de David contre Goliath (1 S 17), dans son livre (auquel la présente leçon fait écho) : *La subversion du christianisme*, Paris, Seuil, 1984 (La Table Ronde, 2001), p. 190. Cf. aussi Jr 1,6.

²⁵ Pour une présentation de ce mouvement au sein du protestantisme français sur la base de deux figures majeures, cf. CHR. CHALAMET, *Revivalism and Social Christianity. The Prophetic Faith of Henri Nick and André Trocmé*, Eugene (Oregon), Wipf & Stock, 2013.

²⁶ U. LUZ, *op. cit.*, t. 3, p. 150.

²⁷ P. Ricœur a souvent mis en évidence cette «logique de surabondance», la «transgression» et l'«extravagance» dont témoignent les paraboles. Cf. P. RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, p. 115 sq., 150 sq. et 224-227.

²⁸ U. LUZ écrit très justement : «Dieser Schlusssatz ist das erste Mal ein Befehl, das zweite Mal eine Frage. Dadurch, dass der Herr einen aus der Gruppe persönlich anredet,

répondre ? En nous laissant transformer dans notre intelligence et notre regard, afin que nos «yeux», lorsqu'on les compare à ce dont témoigne ce texte, reflètent quelque chose de la générosité extravagante de Dieu.

On peut lire la parabole des ouvriers de la onzième heure, comme le livre de Job, en lien avec ce verset de l'épître aux Romains (10,3) : «en méconnaissant la justice qui vient de Dieu et en cherchant à établir la leur propre, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu.»²⁹

La théologie comme réflexion critique et la notion de «mystère» de Dieu

Notre parcours nous rappelle qu'en utilisant le mot «Dieu», on n'a pas encore dit grand-chose. Il faut s'entendre sur ce que l'on dit quand on dit «Dieu». Toutes sortes de choses peuvent se cacher, et se cachent, derrière ce mot. La théologie chrétienne tente de penser Dieu d'une manière qui ne soit pas indigne de Dieu tel qu'il s'est révélé à Israël et en Jésus-Christ. Il s'agit donc d'une réflexion critique, c'est-à-dire interrogative, même lorsque (et précisément *quand*) elle affirme quelque chose. Elle ne perd jamais de vue la distance qui demeure entre nos énoncés et la Parole qu'elle cherche à comprendre. Pas d'immédiateté, pas d'univocité, rien de «donné» «directement» et une fois pour toutes.

Affirmer que rien n'est «donné», toutefois, ne revient pas à dire que rien ne se donne. Mais ce don ne devient pas notre possession, ce don est à accueillir, toujours à nouveau (la référence à la manne au désert n'est pas inadéquate pour illustrer cela). Pour conclure mon propos, je souhaite brièvement me pencher sur le rapport entre ce don et le mystère. Il me semble que la théologie systématique contemporaine, qui est souvent fascinée par la tradition apophatique – c'est-à-dire par l'idée que nous ne pouvons pas dire ce que Dieu est mais seulement ce que Dieu n'est pas (ce qu'on appelle la «théologie négative») –, ne devrait pas perdre de vue la dimension de ce qui se donne, plus précisément de ce qui ne se donne pas partiellement mais complètement³⁰. Pour le dire de manière

wird der Anredecharakter seiner Antwort auch gegenüber den Leser/innen verstärkt. Vor allem die Schlussfrage V 15b wird dadurch sehr eindringlich. Eine Reaktion der Tagelöhner wird nicht mehr erzählt; die 'Krise', die in der Geschichte entstanden ist, wird nicht gelöst. So muss jede einzelne Leserin und jeder einzelne Leser die mit 'du' formulierte Schlussfrage V 15b selbst beantworten.» (*op. cit.*, t. 3, p. 140).

²⁹ Ou, comme l'écrit J.-L. Chrétien : «[...] il s'agit [...] de se laisser mesurer par la Parole de Dieu au lieu de prétendre en être la mesure [...]; il s'agit bien de se laisser transformer, et non de transformer.» J.-L. CHRÉTIEN, «Se laisser lire par les Écritures», *RSR* 92 (2004), p. 124.

³⁰ La théologie mystique, dans sa diversité, propose bien entendu elle aussi une importante réflexion sur la notion de «don». Cf. par exemple l'article de H.-B. GERL-FALKOVITZ sur Maître Eckhart et E. Stein : «Von der Gabe zum Geber. Philosophische Elemente der Gotteserkenntnis bei Meister Eckhart und Edith Stein», in : G. AUGUSTIN, K. KRÄMER (éds), *Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag*, Fribourg-en-Br. et al., Herder, 2008, p. 356-373, en particulier p. 362 sq.

concise, il me semble plus adéquat de parler de la distance et du mystère *au sein même* de la présence et du dévoilement de Dieu qu'au-delà ou en amont de cette présence. Il me semble que l'idée suivante traverse la Bible dans sa polyphonie même : c'est lorsque Dieu est le plus proche de son peuple, de sa créature, qu'il lui échappe le plus, qu'il est le moins sous son contrôle. Du buisson ardent et de la révélation du «nom» de Dieu (Ex 3,14) à la présence de Dieu perçue par Élie sur le mont Horeb dans le souffle ténu (1 R 19,12), à cet extraordinaire poème érotique qu'est le Cantique des cantiques (Ct 5,2-6), à la rencontre que fait Marie de Magdala du ressuscité (Jn 20), un *noli tangere* (Jn 20,17) est exprimé au moment de la plus grande proximité. «Si proche / Et difficile à saisir, le Dieu.» (Hölderlin)³¹. Pensez au passage bien connu d'Ésaïe 55,8-9 : «C'est que vos pensées ne sont pas mes pensées et mes chemins ne sont pas vos chemins – oracle du Seigneur. C'est que les cieux sont hauts, par rapport à la terre : ainsi mes chemins sont hauts, par rapport à vos chemins, et mes pensées, par rapport à vos pensées.» Voilà le rappel de la distance. Voilà ce qui fonde la dimension critique de la théologie. Mais ce verset est encadré par d'autres, qui ont une tonalité différente : «Recherchez le Seigneur puisqu'il se laisse trouver, appelez-le, puisqu'il est proche.» (Es 55,6) Et juste après le verset où est affirmée la distance entre nos pensées et celles de Dieu : «C'est que, comme descend la pluie ou la neige, du haut des cieux, et comme elle ne retourne pas là-haut sans avoir saturé la terre, sans l'avoir fait enfanter et bourgeonner, sans avoir donné semence au semeur et nourriture à celui qui mange, ainsi se comporte ma parole du moment qu'elle sort de ma bouche : elle ne retourne pas vers moi sans résultat, sans avoir exécuté ce qui me plaît et fait aboutir ce pour quoi je l'avais envoyée.» (Es 55,10-11) Ici comme ailleurs dans les Écritures, le mystère est exprimé non pas comme un mystère obscur, distant, mais comme le mystère d'un dévoilement, d'un dévoilement non pas partiel mais complet. Le mystère dont la théologie chrétienne tente de rendre compte est un mystère de clarté, et non un mystère d'obscurité³². Attention,

³¹ «Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott.» HÖLDERLIN, «Patmos» (1802). Cité par J.-P. JOSSUA, «Poésie et transcendance», in : F. WANDELIÈRE, A. LÉVÊQUE, J.-P. JOSSUA, *Poésie prétexte. Trois soirées autour d'Anne Perrier*, Genève, La Dogana, 2000, p. 55.

³² Cf. K. BARTH, *KD II/1*, p. 41-43 (1940) (*Dogmatique II/1**, t. 6, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 37-39). Déjà en 1920-21, K. BARTH écrit : «C'est ici qu'est le Dieu caché, le Dieu inconnu, le Dieu incompréhensible, à qui rien n'est impossible, Dieu le *Seigneur*, qui, comme tel est notre *Père* en Jésus-Christ. C'est ici qu'est la possibilité de Dieu, dans toute sa proximité pressante, dans toute sa richesse, mais aussi dans tout ce qu'elle a d'insaisissable.» *L'Épître aux Romains*, tr. Pierre Jundt, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 401 (sur Rm 11,32). Sur ce point, Jüngel prolonge la pensée de Karl Barth de manière tout à fait intéressante et importante. «S'il ne s'agissait que de respecter Dieu comme le Tout Autre, rien ne permettrait mieux à la pensée de le réaliser que l'*analogia entis* si vilipendée. Mais pour cette raison même cela ne peut pas finalement convenir à une théologie qui corresponde à l'Évangile.» E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, t. 2, Paris, Cerf, 1983, p. 97. «Bien que le concept négatif du mystère [c'est-à-dire le mystère conçu comme «ce sur quoi l'homme doit se taire» ; CC] soit largement répandu même en théologie, on montrera en ce qui suit qu'une théologie guidée par le langage qu'utilise

donc, à ne pas brandir le mot «mystère» à tout bout de champ, pour stopper la réflexion quand les choses deviennent trop compliquées ou gênantes, ou en s'imaginant qu'une conception nébuleuse de Dieu (cf. John Hick et son école «pluraliste» en matière de théologie des religions) ou des dieux favorisera le dialogue entre les religions. L'usage de la notion de mystère ne devrait pas décourager, mais bien encourager la quête et le souci de rendre compte de ce qui se donne.

C'est au moment où nous commençons à comprendre ce que signifient l'amour, la justice, la puissance quand ces termes sont prédiqués de Dieu, que l'étonnement et l'émerveillement sont les plus grands. Bien que nous soyons tentés de le faire, nous ne pouvons pas nous arrêter et décider de transformer ce qui se dévoile en un objet manipulable, sous notre contrôle (cf. les trois tentes que Pierre souhaite dresser immédiatement suite à la transfiguration ; Mc 9,5).

C'est parce qu'il y a don qu'il y a recherche, inépuisable, toujours à reprendre. C'est à partir de ce don, qui exprime le désir de communion – désir qui est celui de Dieu avant d'être le nôtre – que tout peut être interprété, y compris des notions comme la justice ou la puissance de Dieu. Car ces «attributs» sont au service de ce que Dieu est dans son être même, à savoir «agapè» (1 Jn 4,8.16), amour qui est donation gratuite, originaire.

De cette perception des choses découle une véritable réformation de nos entendements et de nos vies, qui doit avoir lieu, toujours à nouveau. Le *semper reformanda* vaut pour notre entendement autant que pour les Églises chrétiennes. Voilà le sens de la «théologie des voyageurs», la *theologia viatorum*, qui est celle des personnes qui ont cherché et qui continuent de chercher à penser Dieu, pas le Dieu des chrétiens, pas le Dieu de l'Église, des théologiens et des théologues, mais le Dieu de l'univers, le Dieu vivant, trine, en tant qu'il vient, qu'il advient au monde.

le Nouveau Testament doit y opposer un concept *positif* du mystère. À la différence de la conception négative du mystère, le Nouveau Testament appelle mystère ce qu'il faut nécessairement en tout cas *dire*, et qu'il n'est en aucun cas permis de taire. [...] C'est une des énigmes obscures de l'histoire de la théologie que cette compréhension positive, néotestamentaire, du mystère ait été sans cesse herméneutiquement refoulée en théologie.» (p. 44-46). Cf. aussi p. 60 sq.

