Document generated on 05/08/2025 8:29 a.m.

Laval théologique et philosophique

Dieu et la projection non objectivée. Conséquences de la compréhension de Dieu dans la théologie de Rudolf Bultmann

Maurice Boutin

Volume 44, Number 2, juin 1988

URI: https://id.erudit.org/iderudit/400379ar
DOI: https://doi.org/10.7202/400379ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Boutin, M. (1988). Dieu et la projection non objectivée. Conséquences de la compréhension de Dieu dans la théologie de Rudolf Bultmann. *Laval théologique et philosophique*, *44*(2), 221–246. https://doi.org/10.7202/400379ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1988

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval théologique et philosophique, 44, 2 (juin 1988)

DIEU ET LA PROJECTION NON-OBJECTIVÉE

CONSÉQUENCES DE LA COMPRÉHENSION DE DIEU DANS LA THÉOLOGIE DE RUDOLF BULTMANN [1]

Maurice BOUTIN

L'existence chrétienne n'est ce qu'elle est qu'en s'attaquant sans cesse à ses limites.

(Rudolf Bultmann) [2]

RÉSUMÉ. — Les implications logiques du recours à l'événement de salut dans la théologie de Bultmann amènent à mettre l'accent sur l'activité humaine de projection et à souligner l'importance, dans la théorie de la projection de Feuerbach, de la pratique même du langage des chrétiens sur Dieu. Contrairement à Bultmann qui accorde priorité à l'événementiel dans sa théologie, la critique de la religion de Feuerbach opère une radicalisation de la quiddité qui repose sur des bases logiques très conventionnelles. Si Bultmann tente de libérer l'être humain individuel de sa condition moderne de sujet, *ce n'est pas pour qu'il devienne, comme chez Feuerbach, l'exemplaire infiniment répété d'une essence humaine générale et universelle. La logique de la relation mise en œuvre dans la projection non-objectivée permet chez Bultmann une entente nouvelle de l'espace de foi qui conduit l'être humain plus loin que ce qu'il cherche à atteindre en tant que sujet. L'approche de cette question s'articule sur l'analyse d'un texte du poète français Edmond Jabès concernant l'existence de Dieu, la capacité d'imaginer Dieu et de s'abîmer dans son invention, et la « distance vertigineuse » du mystère de Dieu.*

---

1. Conférence prononcée les 29 et 30 novembre 1984 à l'Université de Montréal et à l'Université Laval (Québec), pour souligner le centième anniversaire de naissance de Rudolf Bultmann (1884–1976). Le texte et les notes ont été révisés.

2. R. BULTMANN, « Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum », *Theologische Blätter* 19 (1940) col. 1–14. — Cette conférence sur « la compréhension du monde et de l'être humain dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme » a été traduite en français par André Malet dans : R. BULTMANN, *Foi et compréhension*, I : *L'historicité de l'homme et de la révélation*, Paris, Seuil, 1970, pp. 438–458 ; p. 457.

POUR Rudolf Bultmann, il existe un rapport étroit et constant entre « disposer de » et « objectiver ». Disposer de quelque chose, avoir le contrôle sur quelque chose se fonde et advient dans le processus d'objectivation. Impossible donc de renoncer à l'objectivation de quelque chose tout en en conservant le contrôle. Mais il y a plus : pour Bultmann, il est également impossible de renoncer à la fois au disposer-de et à l'objectivation puisque l'un et l'autre sont nécessaires dans la vie quotidienne ; cette nécessité est soulignée par Bultmann entre autres lorsqu'il est question, dans ses écrits, de l'idée de travail [3]. Néanmoins, Bultmann ne cesse de prétendre que « disposer de » et « objectiver » sont radicalement remis en question par l'action de Dieu en Jésus-Christ [4].

Dimensions constituantes du comportement humain, « disposer de » et « objectiver » appartiennent à un même mouvement de l'être humain. Nous proposons de désigner ce mouvement par le terme de projection, et d'en analyser les composantes en référence à la réalité de Dieu.

Cette approche ne se retrouve pas dans les écrits de Bultmann. Une des raisons de cela réside probablement dans le fait que Bultmann n'a jamais offert d'analyse explicite et rigoureuse de ce qu'il appelle « événement de salut » [5], bien que la dimension d'événement soit sans contredit un aspect central de sa théologie. En tant qu'activité humaine, la projection offre une voie possible d'examen de la question suivante : comment développer plus avant l'insistance constante mise par Bultmann sur le caractère événementiel de la révélation de Dieu en Jésus-Christ ?

Avant de répondre à cette question, une autre question se pose. En mettant ainsi l'accent sur la projection en tant qu'activité humaine, ne fait-on pas une concession maladroite, voire inadmissible, à certaines critiques adressées à Bultmann [6], et ne place-t-on pas la théologie de Bultmann dans une proximité dangereuse avec la pensée de Ludwig Feuerbach (1804–1872), le protagoniste de la théorie de la projection dans les temps modernes, surtout si l'on songe au fait que la compréhension de Dieu en tant que projection de l'humain préconisée par Feuerbach a reçu confirmation par la suite, notamment en psychologie et en anthropologie ?

Mettre l'accent sur l'activité humaine de projection dans le but de préparer l'examen des conséquences de la compréhension bultmanienne de Dieu peut susciter une réserve encore plus sérieuse que celle qui vient d'être évoquée. Car c'est un fait, Bultmann réfère très peu à la projection dans ses écrits. Lorsqu'il le fait, c'est pour

3. « Arbeitsgedanke ». — Voir Maurice BOUTIN, *Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann* [Beiträge zur Evangelischen Theologie, 67], Munich, Chr. Kaiser, 1974, pp. 225 et 612 (table des thèmes).

4. Voir M. BOUTIN, *Relationalität*, pp. 219-220, 487–492.

5. « Heilsgeschehen », « Heilsereignis ». — Voir M. BOUTIN, *Relationalität*, pp. 222-3.

6. Par exemple par Karl Barth. Voir John GLASSE, « Barth on Feuerbach », *Harvard Theological Review* 57/2 (avril 1964), pp. 69–96, complété et révisé pour l'édition allemande dans la revue *Evangelische Theologie* 28 (1968), pp. 459–485, et reproduit dans : Erich THIES (dir.), *Ludwig Feuerbach* [Wege der Forschung, 438], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp. 165–201. — Voir aussi R. BULTMANN, « Jésus-Christ et la mythologie », *Jésus*. Mythologie et démythologisation, Paris, Seuil, 1968, pp. 183–244 ; p. 233.

critiquer la dimension objectivante du mythe, et donc par là-même l'activité de projection. Selon Bultmann, le mythe a essentiellement pour fonction d'« objectiver l'au-delà sur le mode de l'ici-bas et ainsi, de ce dont on pourrait disposer »[7]. La pensée mythologique « introduit des événements surnaturels dans la chaîne des événements naturels »[8], elle « objective l'agir de Dieu et le projette au niveau de l'événement mondain »[9]. Dans cette perspective, le mythe serait donc précisément en opposition directe avec la théorie de la projection de Feuerbach, et sur cette base on pourrait aisément postuler au moins une affinité implicite, ou en tout cas voilée, entre l'anthropologie sous-jacente à la théologie de Bultmann et l'anthropologie de Feuerbach ; affinité dont Bultmann n'aurait été tout simplement pas conscient, et qu'il importerait de mettre à jour.

Pareille entreprise ne peut toutefois avoir quelque garantie plausible de réussite et ce, au moins pour trois raisons : d'abord, parce que Bultmann ne se fait pas tirer l'oreille pour reconnaître à l'occasion la portée positive du mythe, et même pour admettre que ce qui nous semble mythique à nous, modernes, peut fort bien receler une compréhension de l'humain tout aussi adéquate que la vision dite scientifique de l'humain, et même supérieure à celle-ci. Dans une conférence prononcée à la session théologique d'Eisenach le 19 octobre 1927 et publiée en 1928 sous le titre « La signification de la "théologie dialectique" pour la science du Nouveau Testament », Bultmann dit que

> la compréhension de l'existence humaine à un stade dit « primitif » de la civilisation et de la science peut être plus authentique que celle d'un stade hautement développé. On a coutume de juger l'idée de puissance, de mana ou d'orenda des religions dites « primitives » d'après une stricte conception scientifique de la nature et on la déclare dépassée en tant qu'elle est l'idée d'une science primitive. C'est aussi d'après cela qu'on a coutume de juger par exemple les énoncés du Nouveau Testament dans lesquels cette idée de puissance joue un rôle. Mais il faudrait se demander quelle conception de l'existence humaine s'exprime dans l'idée de mana. C'est manifestement (sous réserve que nous parlons nous aussi à partir d'une compréhension déterminée de l'existence) une manière de concevoir l'être humain comme un être qui vit dans un monde énigmatique et angoissant, comme un être livré à la nature et aux autres êtres humains. Cette idée exprime en même temps le caractère tentateur de l'existence, en tant que dans celle-ci se fait jour la volonté d'échapper à ce qui l'environne, de s'assurer elle-même en dupant les Puissances mystérieuses, en désirant les mettre à son service. Peut-être cette foi au mana contient-elle une compréhension de l'existence humaine beaucoup plus exacte que celle que renferment par exemple l'image stoïcienne du monde ou celle de la science moderne de la nature, bien qu'en tant que scientifique cette dernière soit plus hautement développée que l'image dite « primitive » du monde[10].

7. R. BULTMANN, « Zum Problem der Entmythologisierung », Hans-Werner BARTSCH (dir.), *Kerygma und Mythos*, 2 : *Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung* [Theologische Forschung, 2], Hambourg, Herbert Reich, 1952, pp. 179–208 ; p. 184.

8. *ID.*, « Jésus-Christ et la mythologie » (voir note 6), p. 228.

9. *ID.*, « Zum Problem der Entmythologisierung » (voir note 7), p. 196.

10. *ID.*, *Foi et compréhension*, 1 (voir note 2), pp. 130–151 ; pp. 137-8.

Bultmann n'a jamais corrigé sa position de 1927/28 sur le mana par la suite, par exemple à l'occasion des nombreux débats auxquels donna lieu, surtout entre 1943 et la fin des années 50, sa conférence de 1941 sur « Nouveau Testament et mythologie. Le problème de la démythologisation de la prédication néotestamentaire ». On peut même ajouter que Bultmann n'avait pas à réviser sa position de 1927/28 pour la rendre prétendument conforme à ses affirmations ultérieures sur la pensée mythique, que Bultmann qualifie en 1952 de pensée « scientifique primitive » pour deux raisons : en autant qu'elle est « une pensée questionnante qui table sur le schème cause-effet, mais surtout parce qu'elle est une pensée objectivante comme celle de la science » [11].

Une autre raison pour laquelle une affinité, même implicite, entre l'anthropologie de Bultmann et celle de Feuerbach ne peut être postulée sans contredire directement la position de Bultmann, c'est que lui-même rappelle très clairement au moins une fois que son anthropologie n'a rien en commun avec celle de Feuerbach. Dans sa « Réponse » à Thomas C. Oden publiée en 1965, à la fin du livre de ce dernier qui a pour titre « Obéissance radicale. L'éthique de Rudolf Bultmann », Bultmann dit ceci :

> Toutefois, je ne puis concéder que j'« anthropologise » la relation entre Dieu et l'être humain si je dis que l'instant (le maintenant) accueille l'exigence de Dieu. L'instant n'est aucunement le produit de la subjectivité humaine, mais un événement qui appelle la décision. Dans l'instant, on rencontre l'exigence divine *transcendante* sous le revêtement de l'obligation *concrète*. Je ne peux pas concéder non plus que l'« analyse anthropologique du processus de réception de la Parole dans la situation de la rencontre concrète dans l'instant » affaiblit la notion d'obéissance, puisque mon « anthropologie » n'est pas celle de Feuerbach qui ne reconnaît rien au-delà de l'Homme [12].

Enfin et surtout, l'hypothèse d'une affinité entre l'anthropologie de Bultmann et celle de Feuerbach conduirait d'emblée à ignorer l'insistance mise par Bultmann sur ce qu'il appelle « le discours analogique » en tant que seule alternative possible à l'objectivation tant mythologique que scientifique.

La compréhension bultmannienne de l'analogie en tant que moyen par excellence d'éviter l'objectivation de Dieu et de son action a été soigneusement analysée par le théologien méthodiste américain Schubert M. Ogden [13]. Ce dernier a raison de conclure ses analyses en disant que le concept bultmannien d'analogie est

11. *Id.*, « Zum Problem der Entmythologisierung » (voir note 7), p. 183.

12. « However, I cannot concede that I "anthropologize" the relation between God and man if I say that the moment (the Now) receives the demand of God. The moment is not at all the product of human subjectivity, but an occurrence demanding decision. In the moment one meets the *transcendent* divine demand in the attire of *concrete* obligation. Nor can I concede that the "anthropological analysis of the process of the recipiency of the Word in the situation of concrete encounter in the moment" impairs the thought of obedience, since my "anthropology" is not that of Feuerbach, which recognizes nothing over against man » (R. BULTMANN, « Response », T.C. ODEN, *Radical Obedience*. The Ethics of Rudolf Bultmann, Londres, 1965, pp.. 141-7 ; p. 144).

13. S.M. OGDEN, « What Sense Does It Make to Say, "God Acts in History"? » (1963), *The Reality of God* and Other Essays, New York, Harper & Row, 1966, pp. 164-187.

> trop fragmentaire et trop peu développé pour mettre l'intention poursuivie par Bultmann à l'abri de méprises, et pour offrir à quiconque partageant le point de vue de Bultmann sur ce point, une défense clairement étayée de sa cause [14].

De fait, les recherches menées par Ogden sur cette question font bien voir que le recours à l'analogie, du moins comme Bultmann le comprend, loin de rendre superflue une analyse de la structure événementielle du salut en Jésus-Christ, relance plutôt la question, même s'il est évident qu'ici, l'analogie doit être comprise d'abord et avant tout non pas comme analogie de l'être (*analogia entis*), mais comme analogie de la relation (*analogia relationis*) [15]. Mais même alors, cela ne permettrait pas encore de dégager la structure de l'événement de salut sous-jacente à la théologie de Bultmann, bien qu'une juste compréhension de l'*analogia relationis* s'avère fort utile dans l'élaboration du sens de l'événement de salut pour la foi chrétienne, et dans l'appréciation critique des méprises auxquelles a donné lieu la théologie de Bultmann.

Nous préciserons schématiquement en conclusion la structure de l'événement de salut qui sous-tend toute la théologie de Bultmann et à laquelle Bultmann est demeuré constamment fidèle même s'il ne l'a pas dégagée avec toute la clarté souhaitable dans ses écrits. Cette structure renvoie à la distinction et aux rapports entre ce qu'on appelle maladroitement le « *contenu* » (la théologie et la philosophie médiévales parlent du « *quid* », en allemand « *Was* » — « *ce que* »), et l'*événement* (le « *quod* », en allemand « *Dass* » — « *que* », « *le fait que* »). Mais auparavant, une analyse de la projection en tant qu'activité humaine est nécessaire. Cette analyse sera précédée de brèves considérations sur la théorie feuerbachienne de la projection dans le but d'en souligner l'insuffisance eu égard à la question de Dieu et à la priorité qu'il importe d'accorder, dans le traitement de cette question, à la relation elle-même et non aux pôles de la relation entre Dieu et l'être humain. Dans l'état actuel des recherches sur la pensée et l'œuvre de Feuerbach, il n'est malheureusement pas possible ici de faire plus que de rappeler à quel point la critique feuerbachienne de la religion est influencée par la pratique même du langage des chrétiens sur Dieu. Cet aspect proprement central de la position de Feuerbach, qui constitue en même temps le véritable point de départ de sa critique de la religion, est pratiquement toujours négligé dans les diverses analyses de la pensée de Feuerbach sur Dieu et sur la religion.

1. *Une radicalité décevante : la critique de la religion de Feuerbach*

Pour Feuerbach, Dieu est le produit d'une illusion partagée par des êtres humains qui renoncent d'emblée à l'accomplissement d'eux-mêmes en se départissant de leur propre essence :

> La religion est la *division* de l'être humain d'avec lui-même, division par laquelle il pose Dieu devant lui en tant qu'*antithèse* de lui-même. Dieu n'est *pas* ce que

14. *Id.*, « Theology and Objectivity » (1965), *The Reality of God*, pp. 90-91, et aussi p. 160, la dernière partie de « The Temporality of God », publié aussi dans : Erich Dinkler (dir.), *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, Tubingue, J.C.B. Mohr, 1964, p. 395.

15. M. Boutin, *Relationalität* (voir note 3), pp. 338-341.

> l'être humain est, l'être humain n'est *pas* ce que Dieu est. Dieu est l'être infini, l'être humain, un être fini ; Dieu est parfait, l'être humain, imparfait ; Dieu est éternel, l'être humain, temporel ; Dieu est tout-puissant, l'être humain, impuissant ; Dieu est saint, l'être humain, pécheur. Dieu et l'être humain sont des extrêmes : Dieu est le positif par excellence, l'incarnation de toute réalité, l'être humain est tout simplement le négatif, l'incarnation de toute nullité [16].

C'est bien cette opposition entre le divin et l'humain que Feuerbach se propose d'abolir. Comme il le dit dans son « Essence du christianisme » publié en 1841, il s'agit de

> prouver que l'opposition du divin et de l'humain est une opposition illusoire, qu'elle n'est rien d'autre que l'opposition entre l'essence humaine et l'individu humain, et que par conséquent, l'objet et le contenu de la religion chrétienne sont eux aussi humains de part en part [17].

1.1 *La religion : une projection, et surtout une objectivation*

Contre Feuerbach, il est possible d'alléguer que la conscience religieuse peut avoir, et a de fait, un contenu dit « objectif », et donc que Dieu est bien une « réalité ». C'est la position par exemple de Werner Schilling dans son livre « Feuerbach et la religion » paru en 1957 [18]. Cette position a été reprise et développée en 1965 par Hans-Joachim Klimkeit dans son livre « La compréhension feuerbachienne du miracle dans la perspective de la phénoménologie de la religion » [19]. La position de Schilling maintient encore l'identification usuelle entre projection et illusion, et elle prend simplement pour acquis ce qu'est la projection.

Hans-Martin Barth, quant à lui, plaide pour une approche positive, plus constructive et surtout plus créatrice de la pensée de Feuerbach concernant Dieu et la religion. Dans sa conférence inaugurale donnée à l'Université d'Erlangen en 1970 et intitulée « La foi comme projection. À propos du débat concernant Ludwig Feuerbach » [20], il adopte une approche qu'il appelle « phénoménologique » et qu'il considère comme supérieure à celles qui restent centrées sur la Bible. Selon lui, la phénoménologie, telle qu'il la comprend, peut élaborer une critique des positions de Feuerbach tout en leur faisant pleinement justice. En effet, bon nombre d'observations bien senties concernant la foi sont aisément repérables dans les écrits de Feuerbach et devraient être reconnues

16. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* [Gesammelte Werke, 5], Berlin, Akademie-Verlag, 1973, p. 75.
17. *Ibid.*, pp. 47-48.
18. W. SCHILLING, *Feuerbach und die Religion*, Munich, 1957. — Publication de la thèse doctorale de Schilling présentée et acceptée en 1947 à l'Université de Leipzig sous le titre : « Das objektive Moment in Ludwig Feuerbachs Religionstheorie ».
19. H.-J. KLIMKEIT, *Das Wunderverständnis Ludwig Feuerbachs in religionsphänomenologischer Sicht*, Bonn, 1965.
20. H.-M. BARTH, « Glaube als Projektion. Zur Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 12 (1970), pp. 363-382 ; reproduit dans : E. THIES (dir.), *Ludwig Feuerbach* (voir note 6), pp. 201-229.

comme pertinentes par la phénoménologie. Néanmoins, H.-M. Barth est d'avis que la théorie feuerbachienne de la projection ramène la foi dans la sphère de l'immanence, d'où Feuerbach tente pourtant de l'exclure.

H.-M. Barth évoque brièvement trois objections principales formulées par la théologie chrétienne contre Feuerbach : la reddition inconditionnelle au domaine de la pure immanence, l'impossibilité radicale de fonder adéquatement la foi sur les exigences tracées par une théorie de la projection, et la réduction de la théologie à l'anthropologie. Cette dernière objection, très courante, oublie sans doute que Feuerbach lui-même n'a pas considéré une telle réduction comme étant sa tâche propre pour la simple raison que cette réduction aurait débuté longtemps avant lui. Comme il le dit au tout début de ses « Principes de la philosophie de l'avenir » parus en 1843, « les temps modernes ont eu pour tâche la réalisation et l'humanisation de Dieu, la transformation et la résolution de la théologie en anthropologie ».

Considérant ce que des objections de ce genre peuvent vraiment apporter au débat, H.-M. Barth en vient à la conclusion que tout cela ne peut permettre à la théologie chrétienne de demeurer allergique plus longtemps à la théorie feuerbachienne de la religion, et qu'il importe plutôt d'examiner dans quelle mesure une compréhension de la foi comme projection pourrait aider à articuler la foi chrétienne aujourd'hui, et pourquoi cette compréhension appelle par exemple le renouvellement de la compréhension traditionnelle du « Deus absconditus » en théologie [21].

Une distinction que H.-M. Barth considère comme majeure dans une analyse purement « phénoménologique » du processus de projection s'avère utile pour son propos : la distinction entre la réalité telle qu'elle *est* et telle qu'elle est *perçue* dans le processus de valorisation auquel la réalité est de fait toujours soumise précisément par le biais de ce que H.-M. Barth appelle projection. Cette distinction offre, selon lui, la meilleure garantie dans l'accomplissement d'une tâche nécessaire : celle de dissocier la projection de l'illusion ou de la fiction au sens courant du terme. Alors que, toujours selon H.-M. Barth, l'illusion se méprend lourdement eu égard à ce que la réalité est, la projection prend la réalité comme elle est et l'évalue d'une manière qui puisse l'ouvrir à des transformations. Toute la question est donc bien de savoir comment s'articule et s'exprime la perception qui préside à la projection même lorsqu'il s'agit de Dieu et de la religion.

Cette question ne peut trouver réponse si l'attention se fixe sur la compréhension de Dieu en tant que projection de l'humain. Fixation bien excusable, si l'on songe au fait que sur ce point, la position de Feuerbach a reçu confirmation par la suite, notamment en psychologie et en anthropologie : Dieu est le produit d'une illusion engendrée par le sentiment que les désirs et les besoins humains ne sont pas comblés par la réalité immanente et finie. Mais cela ne suffit pas pour identifier simplement la compréhension feuerbachienne de la projection à la théorie classique de la projection. Il y a plus important.

21. *Id., Theorie des Redens von Gott.* Voraussetzungen und Bedingungen theologischer Artikulation, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

Pour Feuerbach en effet, la projection est le processus par lequel l'« espèce » (*Gattung*) humaine consciente *objective* sa propre essence en la séparant d'elle-même et en la considérant comme non humaine, comme Dieu. En conséquence, la projection n'est pas qu'illusion, et H.-M. Barth a bien raison d'insister sur cette distinction ; elle est aussi, et même davantage, une objectivation de l'essence humaine. De toute manière, « dans la religion, l'être humain objective sa propre essence secrète », et « il importe donc de démontrer que l'opposition, la scission qui est à la source de la religion est aussi *une scission de l'être humain avec sa propre essence* » [22]. Et Feuerbach ajoute immédiatement :

> Au demeurant, la nécessité interne de cette démonstration résulte déjà du fait que si l'être divin, objet de la religion, était *vraiment autre* que l'être humain, il ne pourrait aucunement y avoir de division, de conflit entre les deux. Si Dieu est vraiment un *autre* être, que m'importe sa perfection ? Une division ne se produit qu'entre des êtres qui, dissociés les uns des autres, doivent et peuvent pourtant être un et partant, sont donc véritablement un dans leur essence. Déjà pour cette raison d'ordre général, *l'*essence avec laquelle l'être humain se sent divisé doit donc être une essence qui lui soit *connaturelle*, bien que cette essence doive être en même temps d'une *autre nature* que *l'*essence ou *la* force qui lui donne le sentiment, la conscience de l'unité, de la réconciliation avec Dieu et lui-même tout ensemble [23].

Feuerbach est donc amené à définir la religion, au moins chrétienne, comme étant « *le rapport de l'être humain avec lui-même*, ou plus exactement *avec son être* (subjectif précisément), mais un rapport avec son être qui se présente *comme un être autre que lui* » [24]. C'est pourquoi le théologien Hermann Dembowski suggère, dans ses « Questions fondamentales de christologie abordées à partir du problème de la seigneurie de Jésus-Christ » (1969), d'analyser le concept feuerbachien d'objectivation plutôt que d'insister trop unilatéralement sur sa théorie de la projection [25].

Or, ce n'est précisément pas ce que fait H.-M. Barth dans sa conférence de 1970. La raison qu'il donne pour se limiter à la théorie feuerbachienne de la projection et laisser de côté l'analyse du concept d'objectivation est certainement peu satisfaisante : il procède ainsi, dit-il, parce qu'il s'attache avant tout à souligner l'importance et la portée de la projection comme structure de la vie religieuse, et aussi parce que Feuerbach ne peut ni ne veut mettre en cause la nécessité de la projection dans le processus transcendant dans lequel l'être humain est nécessairement impliqué, bien que, admet-il, Feuerbach serait prêt à considérer la foi religieuse comme un processus d'objectivation.

Une analyse du concept feuerbachien d'objectivation doit, entre autres choses, examiner attentivement la structure logique impliquée dans le processus d'attribution. Car c'est bien à l'intérieur de ce processus, et en cela Feuerbach a certainement raison,

22. FEUERBACH, *op. cit.*, p. 75.

23. *Ibid.*, p. 76.

24. *Ibid.*, p. 48.

25. *H. DEMBOWSKI, Grundfragen der Christologie.* Erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi [Beiträge zur Evangelischen Theologie, 51], Munich, Chr. Kaiser, ([1]1969) [2]1971, p. 119.

que l'opposition entre Dieu et l'être humain est le plus aisément repérable. Qu'en est-il donc de Dieu dans ce processus ? Il n'est rien d'autre « que *l'essence de l'être humain* purifiée, débarrassée des bornes de l'être humain individuel, objectivée, c'est-à-dire *contemplée* et *vénérée* comme *un être propre, mais autre que lui et distinct de lui* »[26]. C'est bien cela qui explique que « toutes les déterminations de l'être divin sont des déterminations de l'être humain »[27].

C'est donc sur ces « déterminations » que Feuerbach entreprend de fonder sa critique de la religion. Pour cela, il n'est aucunement besoin de faire montre d'originalité ; il suffit seulement de *prendre au mot* la façon dont les chrétiens eux-mêmes parlent de Dieu.

1.2 *Du thème à la logique : reconstruction*

Il ne s'agit pas ici de se demander *de quoi* les chrétiens parlent-ils quand ils parlent de Dieu, c'est-à-dire de s'arrêter au *thème* du discours chrétien sur Dieu. Il faut au contraire observer *comment* les chrétiens parlent de Dieu, c'est-à-dire déceler l'*acte logique* mis en œuvre dans ce discours, et dégager la structure de cet acte logique. Bref, la tâche que Feuerbach s'assigne consiste à reconduire le discours chrétien sur Dieu vers son acte propre et vers la logique que cet acte implique. Cette reconduction doit correspondre à la radicalité même de la référence à Dieu si elle entend fournir la reconstruction de la logique qui, selon Feuerbach, sous-tend nécessairement toute thématique de Dieu.

Comment donc les chrétiens parlent-ils de Dieu ? Que font-ils en fait lorsqu'au lieu de dire : Dieu est provident, Dieu est sage, Dieu est bon, Dieu est amour, Dieu est juste, Dieu est tout-puissant, ils parlent de la providence divine, de la sagesse divine, de la bonté divine, de l'amour divin, de la justice divine, de la toute-puissance divine ?

Feuerbach observe à juste titre que cette façon toute naturelle de parler « remplace » le *sujet* (Dieu) par les *prédicats* ou déterminations attribuées à Dieu[28]. Il faut donc examiner la logique même qui préside à ce « remplacement », de toute façon pratiqué par les chrétiens, et en tirer au clair les conséquences : si les chrétiens eux-mêmes, lorsqu'ils parlent de Dieu, n'ont aucun scrupule à mettre de l'avant leurs déterminations de Dieu, cela veut dire que ce qui est le plus important, logiquement, pour eux, ce sont ces déterminations et non pas d'abord *ce dont* ils parlent, c'est-à-dire la *thématique* de Dieu. C'est d'ailleurs ce qu'incite à faire la religion chrétienne en unissant le nom de l'homme et le nom de Dieu dans un seul nom : celui du Dieu-homme. Par là, dit Feuerbach dans ses « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie » qui datent de 1842, la religion chrétienne a « élevé le nom de l'homme à l'état d'attribut de l'être suprême ». Et il ajoute : « Conformément à la vérité, la philosophie nouvelle fait de cet attribut la substance, et du prédicat le sujet »[29].

26. FEUERBACH, *op. cit.*, p. 48.
27. *Ibid.*
28. Cf. *Ibid.*, p. 56.
29. L. FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, [Coll. 10/18, 802], Paris, Union Générale d'Éditions, 1973, p. 168.

Feuerbach s'estime en droit de procéder ainsi parce que « la justice, la sagesse et, en général, toute détermination qui constitue la divinité de Dieu sont déterminées et connues par elles-mêmes », et que Dieu ne peut être connu que par le moyen de ces déterminations connues, elles, *immédiatement* [30]. Si donc « ce que Dieu révèle est une détermination de Dieu lui-même » [31], et si cette détermination révélée permet seule de connaître Dieu, c'est tout simplement parce qu'une telle détermination est par ailleurs déjà connue en elle-même. En effet, « si l'amour, la bonté, la personnalité sont des déterminations humaines, le sujet qui leur sert de fondement et que tu leur présupposes est lui aussi, de même que l'*existence* de Dieu et la foi qu'il y a un Dieu, un anthropomorphisme, une présupposition humaine de part en part » [32]. D'ailleurs,

> c'est seulement en identifiant Dieu à la justice, Dieu à la réalité immédiate de l'idée de justice ou de toute autre qualité, que je détermine Dieu par lui-même. Mais si Dieu comme sujet est le déterminé, si la qualité, le prédicat sont le déterminant, alors c'est au prédicat en vérité, et non au sujet qu'appartient le rang d'être premier, le rang de divinité [33].

1.3 *Une radicalisation de la priorité de l'essence sur l'existence*

Pour situer la seule véritable opposition qui fonde le discours sur Dieu, Feuerbach se voit dans la nécessité de comprendre le prédicat — c'est-à-dire les qualités ou déterminations attribuées à Dieu — comme le vrai sujet, et le sujet de ce discours, Dieu, comme le vrai prédicat parce qu'au lieu d'être le « déterminant », Dieu est bien « le déterminé ». L'opposition traditionnelle, et aussi spontanée, entre le divin et l'humain est une opposition illusoire qui masque la seule opposition « réelle » pour Feuerbach : celle entre « l'essence humaine et l'individu humain » [34].

Feuerbach radicalise donc la priorité, traditionnellement reconnue en philosophie et en théologie, de l'essence sur l'existence. Cette priorité devient chez lui celle de la détermination sur l'être individuel, et au plan logique, celle du prédicat sur le sujet. En effet, si l'opposition, la seule « réelle », entre l'essence humaine et l'individu humain n'advient évidemment pas au profit de Dieu, elle n'advient pas non plus au profit de l'individu humain mais conduit bien plutôt à l'affirmation du seul « sujet » véritable et dernier : non pas Dieu, non pas l'individu humain, mais l'essence humaine. La critique feuerbachienne de la religion et l'anthropologie qui la fonde se situent entièrement du côté de l'essence humaine générale et universelle. C'est pour cette raison que la radicalité de la position de Feuerbach est une radicalité décevante. Voyons plus précisément pourquoi.

Une fois que les qualités ou déterminations attribuées à Dieu prennent le pas sur Dieu lui-même, il reste à établir que ces qualités ou déterminations ne proviennent pas

30. *Id., Das Wesen*, p. 59.
31. *Ibid.*, p. 74.
32. *Ibid.*, pp. 53-54.
33. *Ibid.*, p. 59.
34. *Ibid.*, p. 48.

de l'individu humain, mais bien de l'essence humaine générale et universelle, qui est leur « lieu » véritable. La priorité du prédicat sur le sujet, non seulement quand il s'agit de Dieu, mais tout aussi bien quand il s'agit de l'être humain individuel, ne fait que radicaliser encore la priorité de l'essence sur l'existence. Feuerbach libère l'être humain individuel de sa condition moderne de *sujet*, mais pour faire de lui l'*exemplaire* infiniment répété d'une essence humaine générale et universelle. C'est même parce que cette essence est elle-même « une infinie profusion de prédicats différents » qu'elle est aussi « une infinie profusion d'individus différents » [35]. Sans le prédicat, le sujet ne serait rien ; sans la détermination, l'individu humain ne serait au plus que nostalgie de la détermination. Sans la qualité, l'individu humain ne serait pas ce qu'il est. C'est pourquoi l'assignation la plus haute de l'être humain individuel est d'être « un prédicat nouveau, un talent nouveau de l'humanité » [36]. Car « tu n'es sujet qu'en tant que sujet humain. La certitude et la réalité de ton existence ne tiennent qu'à la certitude et à la réalité de tes propriétés humaines » [37].

Selon Feuerbach, il faut donc se libérer de l'illlusion selon laquelle « l'existence ou le sujet pourrait être quelque chose d'autre que le prédicat, quelque chose d'immédiat et d'indubitable, différent du prédicat douteux » [38]. En effet, « que te reste-t-il du sujet humain une fois ôtées les propriétés humaines ? [39] » Rien, car « ce qui fait d'un être *ce qu'il est*, c'est justement son talent, son pouvoir, sa richesse, sa parure » [40]. C'est pourquoi « la nature du sujet réside uniquement dans ses *déterminations*, autrement dit, le prédicat est le vrai sujet » [41] parce qu'il est détermination en provenance de l'essence humaine générale et universelle. C'est la raison pour laquelle Feuerbach estime que

> les prédicats ont une signification propre et indépendante ; ils s'imposent à la reconnaissance de l'être humain par leur contenu ; ils donnent à l'être humain la preuve de leur vérité, immédiatement et par eux-mêmes : ils sont leur propre affirmation et leur propre caution [42].

Les positions de Feuerbach, qu'il s'agisse de Dieu ou de l'être humain, se déploient sur le seul plan de la « quiddité », de l'essence, du « *quid* », du « *Was* ». En elle, il est « fait abstraction du cours de l'histoire », comme Marx l'affirme dans sa sixième thèse sur Feuerbach (printemps 1845). De plus, cette perspective ne fait aucune place à la dimension événementielle de l'existence. Nous n'avons, dit Feuerbach dans ses « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie », « qu'à faire du *prédicat* le *sujet*, et de ce *sujet* l'*objet* et le *principe*, pour avoir la vérité dévoilée, la vérité pure et nue » [43].

35. *Ibid.*, p. 60.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, p. 55.
38. *Ibid.*, p. 57.
39. *Ibid.*, p. 56.
40. *Ibid.*, p. 38.
41. *Ibid.*, p. 62.
42. *Ibid.*, p. 59.
43. *Id, Manifestes philosophiques*, p. 141.

1.4 *Des bases logiques très conventionnelles*

Entre Dieu et l'être humain, il doit y avoir opposition tant et aussi longtemps que le rapport des deux dépend ou bien de Dieu, ou bien de l'être humain. Pareille exclusive n'est en rien remise en question dans la théorie feuerbachienne de la projection et le concept d'objectivation qui lui correspond ; elle reçoit seulement de la position de Feuerbach une confirmation et un appui de plus. En d'autres termes, la radicalité de la critique feuerbachienne de la religion et de Dieu est bien réelle au plan *thématique*. Elle repose toutefois sur des bases *logiques* qui, pour surprenantes qu'elles paraissent parfois, demeurent en réalité très conventionnelles. Feuerbach s'avère incapable d'élaborer ailleurs qu'au seul plan thématique, et sur des bases logiques quelque peu renouvelées, une critique non seulement de la religion et de Dieu, mais encore de l'humain, comme Marx et Engels l'ont très bien vu dans la première partie de leur *Idéologie allemande* (1845-1846).

Cela dit, il demeure que la critique feuerbachienne de la religion a le mérite de signaler au moins une chose : tant et aussi longtemps que le discours sur Dieu, et aussi la théologie et l'anthropologie qui fondent ce discours, restera centré sur le thématique — idées, concepts, représentations, et leur légitimation ou leur critique — c'est-à-dire sur l'essence ou la « quiddité » ou le « *Was* », ce discours continuera de cultiver une double incapacité : celle de répondre à la critique feuerbachienne de la religion et aux questions pertinentes que cette critique ne manque pas de poser, et celle de tenir compte des implications logiques du recours à l'événement de salut en Jésus-Christ en tant qu'événement.

Même si Bultmann n'a pas dégagé la structure de ce recours avec toute la clarté souhaitable [44], il n'en a pas moins développé les implications de manière assez satisfaisante. C'est sans doute pour cela que l'orientation théologique fondamentale de son œuvre a pu se maintenir beaucoup mieux que celle par exemple de Karl Barth, comme le faisait remarquer Karl Rahner en 1967 en disant : « Si grande que soit, dans le détail, la part qui doit rester de Barth et de sa grande œuvre, Bultmann a, dans l'ensemble, remporté la victoire sur Barth dans la théologie évangélique européenne », ce qui, ajoutait Rahner, n'exclut aucunement des « essais de rapprochement » entre ces deux théologies [45].

Une telle opinion ne devrait toutefois pas conduire à faire de Bultmann, comme d'aucuns l'ont suggéré au congrès international de théologie qui s'est tenu à Toronto en août 1967, une sorte de « Kant de la théologie » contemporaine au sens où sa « méthode critique » serait en quelque sorte incontournable [46], et au sens où Bultmann

44. Voir là-dessus surtout S.M. OGDEN, « Rudolf Bultmann and the Future of Revisionary Christology », Bernd JASPERT (dir.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, 457 p. ; pp. 155-173.

45. K. RAHNER, « Théologie et anthropologie », *Écrits théologiques*, 11 : *Axes théologiques pour demain*, Paris, Desclée De Brouwer & Mame, 1970, pp. 191-218 ; p. 210.

46. Dembowski a raison de rappeler que la théologie de Bultmann, plus que toute autre théologie qui lui est contemporaine, se caractérise par le lien très étroit entre la problématique historico-critique et la problématique de type systématique (H. DEMBOWSKI, *Grundfragen der Christologie* (voir note 21), pp. 126-7).

serait devenu une référence obligée sur plusieurs questions encore actuelles en théologie, voire une sorte de « classique », avec tout ce que ce terme peut comporter de déférence mais aussi d'ignorance polie cristallisée par exemple dans l'expression « ère post-bultmannienne » en théologie. Les théologiens qui œuvrent « post Bultmann locutum » ont sans doute mieux à faire que de déclarer sans plus qu'ils auraient dépassé Bultmann, chose à vrai dire plutôt facile. Il leur reste encore notamment à mieux dégager l'articulation centrale ou la structure fondamentale de sa théologie, à examiner surtout comment établir les justes rapports entre le *Was* et le *Dass* de la révélation et de la foi.

Pour ce faire, il importe d'examiner entre autres les conditions de possibilité de ce qu'on peut appeler la projection non-objectivée. Cela présuppose qu'on cesse d'identifier d'emblée projection et illusion, mais sans s'adonner pour autant à la recherche de contenus prétendument « objectifs » de la conscience religieuse en fondant une telle recherche sur une dénégation de la projection, au seul profit de l'objectivation.

Ce n'était certainement pas là le but visé par la théologie au milieu des années 60, alors qu'on commença à s'intéresser au « problème de la pensée et du discours non-objectivant dans la théologie contemporaine », thème de la seconde consultation sur l'herméneutique organisée par l'École Graduée de l'Université Drew (Madison, New Jersey) du 9 au 11 avril 1964. C'était, on s'en souvient, l'époque où la « théologie après la mort de Dieu » devint largement publicisée et très débattue, et où ce qu'on appelait le structuralisme commençait à attirer vraiment l'attention. À ma connaissance aucune étude exhaustive n'a encore été faite sur le lien possible entre ces trois tendances [47]. Par ailleurs, certaines réactions hâtives relièrent très superficiellement la « théologie après la mort de Dieu » et le « structuralisme » en disant par exemple que de la mort de Dieu à la mort de l'Homme, il n'y a qu'un pas aisément franchi, ce qui démontrerait à quel point la proclamation de la mort de Dieu est franchement inacceptable. Des réactions de ce genre ont été assez populaires et peuvent à l'occasion être reprises encore aujourd'hui. Elles n'en sont pas moins dignes de question parce qu'elles ne font qu'entretenir la confusion entre l'homme et l'homme-sujet qui caractérise la modernité, et dans les apories duquel nous sommes encore « empêtrés », comme le souligne Hans-Georg Gadamer dans « Vérité et méthode » [48].

47. Ce lien possible n'est pas perçu par le théologien norvégien Per Løning, dans son étude très détaillée parue en 1986 et portant sur « "Être de Dieu" et structures modernes de pensée théologique » (P. LØNNING, *Der begreiflich Unergreifbare.* « Sein Gottes » und modern-theologische Denkstrukturen [Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie, 49], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 390p.). Du reste, il n'est pas du tout sûr que ce lien puisse se ramener simplement à une stratégie de refus de toute « théologie naturelle » (voir là-dessus surtout Christof GESTRICH, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie* [Beiträge zur Historischen Theologie, 52], Tubingue, J.C.B. Mohr, 1977, 409p. ; surtout pp. 7–12 et 386).

48. « Verstrickt ». H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tubingue, J.C.B. Mohr, ²1965, p. 436. — Pour Bultmann, voir plus haut note 12, et aussi R. BULTMANN, « Jésus-Christ et la mythologie » (voir note 6), pp. 232–8.

2. *La projection non-objectivée : approches*

La projection en tant qu'activité humaine a la possibilité d'être objectivante, ou non-objectivée. Pour la théologie, la différence entre ces deux possibilités tient au rapport entre l'activité humaine de projection et l'action de Dieu en tant qu'*événement*. Seule la projection non-objectivée est en affinité avec la dimension proprement événementielle de l'action de Dieu — Bultmann dirait : avec la reconnaissance de l'action de Dieu telle qu'elle est, c'est-à-dire en tant qu'advenant non pas « entre » d'autres événements et donc à part d'eux bien qu'à un même niveau, mais « en » eux, dans une identité réelle, quoique paradoxale, avec eux, ce que seule la foi chrétienne peut « voir ».

Les paroles suivantes d'Edmond Jabès, poète français né en Égypte en 1912 et qui vit à Paris depuis 1957, peuvent fournir quelques indications sur la manière d'introduire la question de la projection non-objectivée, et sur le changement auquel doit être soumise la différence traditionnelle, ou la distance, entre Dieu et l'humain. Comme il le fait très souvent dans sa poésie, Jabès fait parler ici un rabbin imaginaire, reb Yasri. Ces rabbins imaginaires sont tantôt des sages, tantôt des déments, précise Jabès tout en admettant que leurs questions et leurs sentences l'ont « aidé à briser les murs érigés sur [son] passage. Rabbins, devant et derrière ces murs, dont les paroles relient le futur au passé, mus par un inextinguible désir de survivance »[49]. Reb Yasri ne parle qu'une fois dans le volume 3 de la série « Le Livre des Ressemblances » paru en 1980 sous le titre *L'ineffaçable L'inaperçu*[50] :

> « Que Dieu existe ou pas, là n'est pas la question » — avouait reb Yasri, au scandale de son auditoire.
>
> « Si je crois que Dieu existe, cela ne prouve pas Son existence. »
>
> « De ne pas y croire, ne prouve nullement qu'Il n'existe point. »
>
> « Si nous avons pu imaginer Dieu, c'est que nous sommes capables de le concevoir et de nous abîmer dans notre invention. »
>
> « Dieu reste au-delà, renforcé dans Son mystère et protégé par Son secret. »
>
> Et il ajoutait : « Mystère et secret ne sont que distance vertigineuse d'un mot toléré à un vocable inacceptable »[51].

On peut distinguer trois parties dans ce passage. D'abord, la référence à la question de l'existence de Dieu — la théologie médiévale dirait : *an Deus sit*, et deux réponses possibles à cette question : la croyance et l'incroyance. Ensuite, il est fait mention de la possibilité pour l'être humain d'imaginer Dieu. Enfin, l'évocation de la distance vertigineuse d'un mot toléré à un vocable inacceptable.

49. E. JABÈS, *Le Livre des Ressemblances*, 3 : *L'ineffaçable L'inaperçu*, Paris, Gallimard, 1980, 116 p. ; p. 97.

50. La publication de la série « Le Livre des Ressemblances » débuta en 1976, après que Jabès eut fait paraître, entre 1963 et 1975, les sept volumes de la série « Le Livre des Questions ».

51. *Ibid.*, p. 31.

Les deux dernières parties mettent en évidence des éléments fondamentaux de la projection non-objectivée ; à ce titre, elles méritent une attention particulière. La première partie appelle toutefois des commentaires, puisque reb Yasri rejette une manière d'introduire la question de Dieu qui est à la fois traditionnelle et spontanée, et qui peut être encore en usage aujourd'hui.

2.1. *An Deus sit*

Manifestement, Jabès n'est pas très sympathique envers une procédure parfois adoptée dans les discussions récentes sur Dieu, par exemple celle choisie par Christian Chabanis. À six ans d'intervalle, ce dernier fait paraître deux livres d'entretiens : *Dieu existe-t-il ? Non répondent...*, publié en 1973 [52] et *Dieu existe ? Oui*, paru en 1979 [53]. Dans l'avant-propos du second livre, Chabanis rend compte de la situation. Non seulement a-t-il tenu compte de la nouvelle mode apparue entretemps et qualifiée de « retour » de la religion, du sacré, de Dieu, etc. ; mais de toute évidence, il ne voit aucune contradiction entre le fait de dire, à propos de la question de l'existence de Dieu, que « ces entretiens, comme ceux publiés il y a six ans, prouvent qu'une telle question n'a rien perdu de son pouvoir de provocation » [54], et d'autre part que cette question, « je ne puis à aucun moment me la poser parce que la réponse est en moi plus puissante que toutes les interrogations : ce n'est pas la question qui embarrasse en moi la réponse, mais la réponse qui embarrasse au contraire la question » [55]. Quoi qu'il en soit, il semble bien que ce ne soit pas là la raison pour laquelle reb Yasri est lui aussi d'avis que *an Deus sit* « n'est pas la question ».

Méthodologiquement toutefois, *an Deus sit* semble prévaloir sur la question *quid Deus sit* — qu'est-ce que Dieu ? En effet, rechercher ce que quelque chose est avant de se demander d'abord si ce quelque chose existe ne semble pas une bonne façon de procéder. C'est pourquoi Thomas d'Aquin examine la question *an Deus sit* au tout début de sa *Somme théologique*, à la question 2 de la première partie, après avoir discuté dans la question 1 de divers aspects de la théologie elle-même. Au *sed contra* de l'article 2 de la question 2, il dit que « la première chose qu'il importe de comprendre de quelque chose est s'il est », et à l'*ad secundum* de la même question, il affirme que « la question *quid est* fait suite à la question *an est* ».

Mais il y a une raison plus importante encore pour considérer *an Deus sit* comme une des premières questions que la théologie doit poser. Selon Thomas d'Aquin, la question *an Deus sit* n'appartient pas aux articles de foi (*articuli fidei*) mais aux « préambules de la foi » (*praeambula fidei*) [56]. Il semble donc nécessaire de traiter de cette question en premier lieu, bien que le résultat de l'entreprise soit déjà décidé au sein de la foi elle-même, ce qui veut dire que les croyants ont la possibilité, comme

52. Paris, Fayard, 1973, 410 p.
53. Paris, Stock, 1979, 533 p.
54. P. 17.
55. P. 16.
56. Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, I, question 2, article 2, *ad primum*.

Martin Heidegger l'observe, de considérer cette question de manière rhétorique seulement, c'est-à-dire *comme si* elle était une véritable question [57].

Les choses sont cependant plus complexes au plan méthodologique. Thomas d'Aquin maintient fermement que l'être humain ne peut savoir ce que Dieu est — *quid Deus sit*. Il n'y a donc pas, il ne peut pas y avoir de définition adéquate de Dieu. Comment est-il dès lors possible de savoir si Dieu existe ou non ? Ici, Thomas d'Aquin recourt au rapport cause-effet : si aucune définition d'une cause n'est disponible, la manière de procéder, dit-il, consiste à « utiliser l'effet en lieu de la définition de la cause » — « *necesse est uti effectu loco definitionis causae* » [58]. Cela, ajoute-t-il, s'applique à Dieu de manière éminente, de sorte que le rapport cause-effet s'avère nécessaire dans le traitement de la question *an Deus sit*, et aussi utile.

Selon Thomas d'Aquin, procéder de cette manière n'est en rien particulier à la seule théologie. Dans « quelques sciences philosophiques » aussi, dit-il, on prend l'effet en lieu d'une définition de la cause afin de démontrer quelque chose de la cause par le moyen de ses effets [59]. Ici, Thomas d'Aquin n'accorde pas suffisamment d'attention à un aspect dont l'importance deviendra de plus en plus cruciale dans les temps modernes. Manifestement, la situation culturelle de son temps ne l'incitait pas à considérer de près cet aspect qu'on peut exprimer de la manière suivante. Pour déterminer une cause, deux choses sont requises : d'abord, bien entendu, l'existence même de quelque chose, puis et surtout, l'effectuation véritable de ce quelque chose par la cause à déterminer. Cela implique donc qu'on ne sait pas *ce que* la cause est, mais qu'on sait pourtant, à partir de l'existence de quelque chose *en tant qu'*effet, qu'*il y a* une cause. En d'autres termes, la difficulté ne provient pas de l'application du rapport cause-effet à la question *an Deus sit*, mais du fait qu'il soit nécessaire de faire le pas, pour ainsi dire, du *constat de la simple existence* des êtres et des choses à la *conviction de leur effectuation* par une cause qui puisse être identifiée à Dieu.

Or ce pas, c'est le moins qu'on puisse dire, est devenu tout autre chose que facile [60]. Par exemple, il n'est plus du tout évident que les cieux sont causés par Dieu et qu'ils puissent donc être vus comme un effet « qui raconte la gloire de Dieu » (Ps. 19,2). Une telle difficulté peut, certes, provenir de la pensée et du discours objectivants utilisés dans les sciences et la technique, comme le philosophe Gerhard Krüger le faisait une fois remarquer [61]. Mais cela ne saurait mener pour autant à la conclusion que le processus d'objectivation empêche l'application du rapport cause-effet que Thomas d'Aquin, et d'autres après lui jusqu'à aujourd'hui, ont en vue lorsqu'ils donnent priorité à la question *an Deus sit*. Car on ne peut tout simplement pas prendre

57. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tubingue, Max Niemeyer, ³1966, p. 5. — Voir M. BOUTIN, *Relationalität* (voir note 3), pp. 240-1.

58. Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I, question 2, article 2, *ad secundum*. Voir aussi question 2, article 1, corpus, et question 3, article 4, *ad secundum*.

59. *Ibid.*, I, question 1, article 7, *ad primum*.

60. Voir M. BOUTIN, *Relationalität* (voir note 3), pp. 219-230.

61. G. KRÜGER, « Christlicher Glaube und existentielles Denken » (1949), reproduit dans : G. KRÜGER, *Freiheit und Weltverwaltung*. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte, Freibourg i.Br. & Munich, Karl Alber, 1958, p. 190.

pour acquis que l'objectivation n'entrerait d'aucune manière en ligne de compte lorsque le rapport cause-effet est utilisé dans le traitement de la question de l'existence de Dieu.

Il paraît donc opportun de tenter une approche différente de la question de Dieu, par exemple celle que reb Yasri suggère dans la seconde partie de son propos.

2.2. *La possibilité d'imaginer Dieu*

Dans cette seconde partie, reb Yasri ne se contente pas de répondre positivement à la question de savoir si l'être humain est capable d'imaginer Dieu. Il ne prend pas position dans le dilemme connu en théologie sous la formule *finitum capax/non capax infiniti* pour trancher si, oui ou non, le fini est capable d'infini. Il renvoie plutôt à la possibilité d'imaginer Dieu afin de préciser deux conditions à cela : la capacité pour l'être humain de *concevoir* Dieu, et sa capacité de *s'abîmer* dans sa propre invention.

Selon reb Yasri, la capacité de concevoir Dieu appartient à l'humain. Cette capacité n'est pas donnée, dirait Bultmann, et aussi Karl Rahner, par la révélation de Dieu en Jésus-Christ [62]. Cette capacité peut bien sûr être plus ou moins développée. D'un certain point de vue, elle peut être considérée comme correcte ou non, elle peut même être déniée. De toute façon, la capacité pour l'être humain de concevoir Dieu ne dépend pas de la décision d'un *sujet*, qu'il soit humain ou divin.

Il importe de noter toutefois que reb Yasri ne parle pas du *concept* de Dieu mais qu'il réfère à l'activité humaine de *concevoir* Dieu. La question de savoir si et de quelle manière la capacité de concevoir Dieu conduit à un concept de Dieu, si un tel concept implique ou non une définition de Dieu, si, dans l'affirmative, il serait alors nécessaire de distinguer, à la suite de Kant, entre concept de Dieu et « intuition » (*Anschauung*) de Dieu, c'est-à-dire entre une représentation conceptuelle de Dieu et la capacité humaine de réception d'une autodonation de Dieu — toutes ces questions, aussi pertinentes qu'elles puissent être en elles-mêmes, ne feraient que distraire de la question reliée directement aux propos mêmes de reb Yasri, à savoir celle de l'interaction entre la capacité pour l'être humain de concevoir Dieu, et sa capacité de s'abîmer dans son invention.

De cette double capacité, surtout de la deuxième sans doute, reb Yasri infère que « Dieu reste au-delà, renforcé dans Son mystère et protégé par Son secret ». Mais il ne déclare pas pour autant que cette approche de la question de Dieu est insuffisante, voire pour ainsi dire déplacée, comme il le fait dans la première partie de son propos en déclarant sans ambage que *an Deus sit* « n'est pas la question ». Cependant, à la vue du résultat obtenu, force est bien d'admettre que la possibilité d'imaginer Dieu n'atteint pas son but, puisque « Dieu reste au-delà, renforcé dans Son mystère et protégé par Son secret ». C'est donc dire que Dieu peut bien être imaginé mais qu'il demeure néanmoins au-delà de l'activité imaginante de l'être humain.

62. Voir M. BOUTIN, *Relationalität* (voir note 3), pp. 147–166.

Ce résultat négatif ne provient pas du simple fait que l'être humain est capable de *concevoir* Dieu, mais plutôt de sa capacité de *s'abîmer* dans son invention, c'est-à-dire son *concept* de Dieu. Cette dernière capacité ne fait pas que modifier accidentellement la première, celle de concevoir Dieu ; il faut plutôt penser, et la tradition johannique notamment appuierait cette exigence, que la possibilité de s'abîmer dans son invention transforme de fond en comble la capacité même de concevoir Dieu, mais en la laissant toutefois subsister pour ainsi dire comme capacité.

Reb Yasri mentionne la capacité de concevoir Dieu en premier lieu. Non pas parce que cette capacité précéderait la capacité de s'abîmer dans son invention, mais parce que la mention de cette dernière capacité aurait peu de signification autrement. De plus, reb Yasri ne laisse pas entendre que le fait de concevoir Dieu conduirait nécessairement à s'abîmer dans son invention, ou qu'elle serait la cause obligée de la deuxième capacité. Le lien entre ces deux activités pourrait certainement être compris de ces façons, c'est-à-dire comme un rapport de cause à effet, ou bien comme l'inversion de ce rapport, c'est-à-dire comme rapport téléologique [63], ou encore comme rapport temporel d'avant et d'après. Mais tout cela ne permettrait sans doute pas de situer ce qu'il faut maintenant considérer.

Reb Yasri parle de la capacité pour l'être humain de s'abîmer non pas dans sa propre activité de *concevoir* Dieu, mais bien dans sa propre invention, c'est-à-dire son *concept* de Dieu. Cela veut dire que, dans le fait de s'abîmer dans sa propre invention, l'activité de concevoir Dieu est considérée non pas comme telle, mais comme différente, voire séparée d'elle-même, ou encore comme n'ayant de réalité que de par et dans ce qui serait considéré comme son *terme* en tant qu'activité ou comme son *produit*, c'est-à-dire le concept de Dieu. Ce qui effectue cette distinction ou même cette séparation, c'est le fait même de s'abîmer dans sa propre invention : un concept de Dieu. L'activité de concevoir Dieu n'est pas simplement remplacée ou restreinte par l'autre activité ; elle est, comme on a dit plus haut, radicalement transformée par l'occurrence même de l'actualisation de la seconde capacité, celle de s'abîmer dans son invention, dans le concept de Dieu. Et c'est cette occurrence qui fait que « Dieu reste au-delà », distant de l'humain.

Ici, cette distance ne correspond pas à la différence ontologique entre l'infini et le fini, l'absolu et le relatif, l'éternel et le temporel, la sainteté de Dieu et le péché humain ; elle n'est pas non plus un cas spécial de cette différence ontologique. Cette distance n'est pas justifiée par le recours à une limitation ontologique de l'humain, ou encore à une qualité présentée comme inhérente à l'être même de Dieu, en sorte que dire par exemple que Dieu échappe à toute tentative humaine de l'atteindre pourrait presque devenir une définition de Dieu. La distance entre Dieu et l'être humain advient de par *le fait de* s'abîmer dans sa propre invention, et elle est mise en contraste avec la « distance vertigineuse » dont parle reb Yasri dans la troisième et dernière partie de son propos.

63. M. BOUTIN, « Einige Bemerkungen zur Sein-Sinn-Problematik », *Theologische Blätter* 33/5 (sept.-oct. 1977) pp. 269-274.

2.3 *La distance vertigineuse*

Les deux premières parties du propos de reb Yasri centrent l'attention sur des approches différentes de la question de Dieu : l'approche qui privilégie la question de l'existence même de Dieu, *an Deus sit*, et l'approche qui réfère plutôt à la possibilité d'imaginer Dieu. La dernière partie n'offre pas, quant à elle, une troisième approche, différente des deux premières. Elle est une sorte d'addition (« et il ajoutait »), d'annexe si l'on veut, comme si le simple fait d'avoir mentionné le mystère et le secret de Dieu à la fin de la deuxième partie appelait non pas tant une explication qu'une remarque complémentaire. « Mystère » et « secret » doivent toutefois être entendus radicalement surtout lorsqu'il s'agit de Dieu. Car, comme le rappelait Karl Rahner au congrès international de théologie tenu à Montréal en 1969, il importe que la théologie « évite le danger d'en appeler à des mystères là où il serait seulement nécessaire de penser plus rigoureusement, et peut-être aussi de démystifier quelque peu une affirmation théologique » [64].

Reb Yasri n'explique pas le sens des termes « mystère » et « secret ». Il n'en donne pas non plus des définitions. Ce qu'il en dit est toutefois plus qu'une définition, mais à la condition de ne pas instrumentaliser le langage, de ne pas le réduire à un simple instrument de communication. Heidegger met souvent en garde contre une telle réduction, notamment dans ses instructions rédigées pour la deuxième consultation sur l'herméneutique à l'Université Drew en avril 1964, à laquelle il avait été invité mais sans pouvoir y participer personnellement [65]. Des linguistes comme Émile Benveniste, et le critique littéraire Roland Barthes s'élèvent également contre une compréhension et une pratique instrumentalisées, unidimensionnelles pourrait-on dire, du langage [66].

Au lieu d'une définition des termes « mystère » et « secret », reb Yasri situe ce à quoi ces termes renvoient, en autant que le langage, et avec lui la question de Dieu, est concerné : à la « distance vertigineuse d'un mot toléré à un vocable inacceptable ». Cette distance est doublement qualifiée : d'une part par le mouvement suggéré par les prépositions « de » et « à », d'autre part par l'adjectif « vertigineuse ».

« De... à » est communément utilisé dans le but d'obtenir des informations sur la distance entre deux lieux. Posséder ces informations peut être ou bien nécessaire — par exemple pour la préparation d'un voyage, ou bien relever de la simple curiosité. Dans les deux cas, les informations données répondent à la question : « combien loin ? ». Ce n'est toutefois pas la question que la distance dont parle ici reb Yasri amène à demander, parce que cette distance n'est ni grande ni petite, elle est « vertigineuse ». Ce qualificatif élimine l'usage ordinaire de la structure « de... à » et rend aussi, il faut en convenir, l'affirmation de reb Yasri plutôt pauvre en termes d'information.

64. K. RAHNER, « Überlegungen zur Methode der Theologie », *Schriften zur Theologie* 9, Einsiedeln/Zurich/Cologne, Benziger, 1970, pp. 79–126 ; p. 119.

65. Ces instructions ont été publiées sous le titre « Quelques indications sur des points de vue principaux du colloque théologique consacré au "Problème d'une pensée et d'un langage non-ob-jectivants dans la Théologie d'aujourd'hui" », dans la revue *Archives de Philosophie* 32/3 (juil.–sept. 1969) pp. 396–415 ; texte allemand et traduction.

66. Pour R. Barthes, voir par exemple *Essais critiques*, 4 : *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, p. 14.

Il est manifeste que les deux caractéristiques de la distance dont parle reb Yasri : « de... à », et « vertigineuse », ne peuvent s'additionner, pour ainsi dire. De toute manière, cette distance n'est pas évoquée ici pour décider si Dieu reste loin de l'humain, par exemple au ciel par opposition à la terre — « Dieu est au ciel, et toi sur la terre. Donc sois sobre de discours », conseille l'Ecclésiaste (Qo 5,2), ou s'il est au contraire proche de l'être humain. On s'en souvient, la question du « Dieu lointain et du Dieu proche » (« *der ferne Gott und der nahe Gott* ») a retenu assez fortement l'attention dans ce qu'on a pris l'habitude d'appeler la « théologie dialectique », dans les années 20. Bultmann par exemple consacre plus du tiers de son livre sur *Jésus*, paru en 1926, à l'analyse d'aspects reliés à cette question, notamment la présence de Dieu et le Dieu futur, la grâce de Dieu et le péché [67]. Bultmann en vient à la conclusion que la question du « Dieu lointain et du Dieu proche » ne renferme pas une exclusive ; bien plutôt, chacune de ces deux dimensions est en tension avec l'autre, et les deux constituent, au moins pour Jésus et pour la foi chrétienne, une identité paradoxale. Mais ce n'est toutefois pas ce que reb Yasri veut dire par « distance vertigineuse ».

La « distance vertigineuse d'un mot toléré à un vocable inacceptable » dont parle reb Yasri renvoie à un mouvement (« de... à »), non pas simplement à l'espace entre deux termes qui se trouveraient en rapport du seul fait qu'ils constitueraient ce rapport par eux-mêmes, de sorte que la découverte de ce que chacun de ces termes serait en lui-même et pour lui-même pourrait fournir une compréhension de leur rapport comme tel. En conséquence, il ne s'agit pas tant ici de construire une définition des expressions « mot toléré » et « vocable inacceptable » en cherchant dans l'ensemble de l'œuvre poétique de Jabès publiée jusqu'ici, des références explicites ou implicites à ces expressions. Certes, un tel exercice pourrait fournir des indications intéressantes. Par exemple, le mot « vocable » souvent utilisé par Jabès a une résonance quelque peu étrange puisqu'il est utilisé rarement depuis Mallarmé, sauf en linguistique [68]. L'utilisation de ce mot par Jabès, et d'autres mots qui partagent avec « vocable » le sort d'être maintenant relégués dans l'oubli [69], font partie chez Jabès d'une sorte de stratégie visant à sauver précisément ces mots de l'oubli et à permettre l'intrusion du passé dans le présent. Ces mots apparaissent presque comme des néologismes dans la poésie de Jabès, et ils contribuent selon lui à « créer en quelque sorte la modernité », puisque « la modernité n'est pas décelable sans référence à une modernité antérieure » [70]. En effet, dit Jabès,

> ces mots oubliés sont, pour moi, un « Sésame ouvre-toi ». Ils sont un passage dans l'oubli, vers la mémoire reconstituée. Lier ces mots aux mots de notre temps, c'est ne pas laisser s'estomper définitivement le passé. L'avenir porte le poids de tous nos passés. Il n'est donc pas indifférent de savoir de combien de mots oubliés il est fait [71].

67. R. BULTMANN, *Jésus* (voir note 6), pp. 123-181.

68. E. JABÈS, *Du désert au livre*. Entretiens avec Marcel Cohen, Paris, Belfond, 1981, p. 73.

69. Ainsi des « noms malemort, défets, criste-marine, fasciation, appétition, des adjectifs acaule, immariale, indéhiscent, détisé, involucrée, du verbe solacier, etc. » (E. JABÈS, *Du désert au livre*, p. 72).

70. E. JABÈS, *Du désert au livre*, p. 74.

71. *Ibid.*, pp. 72-73.

Bien que ce type d'information puisse faire comprendre ce que veut dire l'expression « vocable inacceptable », et même si l'on pouvait espérer la même chose pour les expressions « mot toléré » et « distance vertigineuse », ces expressions continueraient néanmoins d'intriguer et leur signification ne deviendrait pas nécessairement claire pour autant. On pourrait alors chercher des informations additionnelles en choisissant, dans la vie de Jabès, des éléments biographiques appropriés. Après tout, n'est-il pas comme auteur au moins le dernier recours de l'interprète, et peut-être même plus ? Ne parle-t-il pas de lui-même d'une certaine manière dans ses écrits ? N'est-il pas lui-même présent au lecteur de ses poèmes ?

Pareille entreprise impliquerait que l'œuvre, en tant qu'expression de son auteur, devrait être reliée à ce dernier comme à une sorte d'*archê*, d'origine. Avec pour résultat éventuel que l'œuvre elle-même devienne secondaire pour l'interprète et puisse même être tenue finalement pour quelque chose d'occasionnel. Ces questions, comme on sait, furent âprement discutées dans les années 60, lors de la controverse opposant Raymond Picard, un spécialiste de Racine, et Roland Barthes dont le livre sur Racine n'était pas conforme aux standards communément de mise dans les études littéraires [72]. Une situation semblable survint à la fin des années 60. Cette fois, c'est l'interprétation d'un tableau de Van Gogh par Heidegger [73] qui est prise à partie par le professeur Meyer Shapiro de l'Université Columbia (New York). Shapiro reprochait à Heidegger de n'avoir pas fait référence à Van Gogh lui-même dans son interprétation [74]. Pour Shapiro, l'interprétation de Heidegger est fausse parce que ce dernier aurait tout imaginé et projeté ensuite le produit de son imagination dans le tableau qu'il prétend interpréter et qui a pour titre « Vieux souliers aux lacets ». De fait, Heidegger suggère des liens non pas avec les vieilles chaussures de Van Gogh ou avec des faits tirés de la vie de ce dernier, comme le fait Shapiro, mais avec l'environnement quotidien, le « monde », d'une paysanne. En dernière analyse, remarque Jacques Derrida dans son étude fouillée de toute cette controverse [75], Shapiro contemple Van Gogh lui-même dévisageant le spectateur du tableau, Van Gogh en personne, tout entier présent dans... de vieilles chaussures vides.

Qu'est-ce que toutes ces références ont à voir avec la « distance vertigineuse » dont parle reb Yasri ? Elles peuvent servir d'introduction à ceci : la distance vertigineuse n'est pas formée par les termes mis en rapport dans l'affirmation de reb Yasri, à savoir « mot toléré » et « vocable inacceptable ». En tant que relation, la distance vertigineuse

72. R. BARTHES, *Sur Racine* (1960) [Points, 97], Paris, Seuil, 1979.

73. M. HEIDEGGER, « Der Ursprung des Kunstwerkes » (1935/36), *Gesamtausgabe*, 5 : *Holzwege*, Francfort-Main, V. Kohlhammer, 1977, pp. 18-22.

74. M. SHAPIRO, « The Still Life As A Personal Object », *The Reach of Mind.* Essays in Memory of Kurt Goldstein, New York, Springer Publishing Co., 1968.

75. Étude publiée sous le titre « Restitutions », dans : J. DERRIDA, *La vérité en peinture* [Champs, 57], Paris, Flammarion, 1978, pp. 291-436. — Derrida fait également allusion à cette controverse à la fin de sa conférence (1980) intitulée « Mochlos ou le conflit des facultés » publiée dans la revue *Philosophie* (avril 1984 — n° 2) 21-53 ; p. 52.

fait bien plutôt advenir ces termes et leur confère aussi signification [76]. Qu'est-ce à dire ?

Ce qui rend vertigineuse la distance du toléré à l'inacceptable, ce n'est ni le mystère ni le secret de Dieu ; c'est le fait pour l'être humain de s'abîmer dans son invention, c'est-à-dire le concept de Dieu. Ce fait, et partant aussi ce concept, donne en effet la mesure à la fois du toléré et de l'inacceptable, de ce qui peut être accepté et reçu, et de ce qui doit être refusé et rejeté. Ici, le vertige est vacillement dans la plus grande proximité : celle d'une tolérance qui, sachant tout, ne voudrait rien savoir d'autre que sa propre invention. Comme on l'a dit plus haut, la capacité de s'abîmer dans son invention conduit à considérer l'activité de concevoir Dieu seulement sous l'angle de son *produit*, le concept de Dieu, elle objective la projection en confondant cette activité avec son *résultat*.

La capacité de s'abîmer dans son invention est le moment constitutif de l'être humain en tant que *sujet*. Concevoir Dieu cesse alors d'être considéré comme projection pour devenir quelque chose qui est possédé, quelque chose dont on disposerait, dirait Bultmann. Lorsque les choses en viennent là, le refus de reconnaître que « Dieu reste au-delà, renforcé dans Son mystère et protégé par Son secret » peut s'exprimer par exemple dans l'assurance que Dieu est « en nous ». Mais la question demeure de savoir si cette sorte d'assurance permet réellement de dépasser la capacité de nous abîmer dans notre invention. Ce dépassement ne peut advenir sur la base de ce qui constitue l'être humain comme sujet, à savoir la recherche, caractéristique des temps modernes, d'un « fondement inébranlable » — *fundamentum inconcussum* — capable de conférer statut de réalité aux êtres et aux choses, y compris Dieu [77].

Reb Yasri a raison, mystère et secret de Dieu sont distance vertigineuse. Ou, comme Bultmann dirait : l'être humain se tient devant Dieu les mains vides, dans une sorte de « vacuum » [78] : précisément cette place vide qu'est le caractère événementiel de l'action de Dieu en Jésus-Christ.

---

76. Cet état de choses, largement présent dans les écrits de Heidegger, commence à retenir davantage l'attention depuis quelques années et est appelé parfois « logique de la relation ». Michel de Certeau y a fait référence dans sa conférence sur « théologie et psychanalyse » (Université de Montréal, mars 1981 ; voir aussi la conférence de de Certeau à une rencontre internationale de psychanalystes (Paris, février 1981) publiée plus tard sous le titre : « Le "roman" psychanalytique. Histoire et littérature », et reproduite dans : M. de CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre sciences et fiction* [Folio/Essais, 59], Paris, Gallimard, 1987, pp. 118-147). L'excellente étude de Pierre-Jean Labarrière, *Le discours de l'altérité*. Une logique de l'expérience (Paris, PUF, 1983, 361p.), offre un bon exemple de logique fondée sur la priorité accordée à la relation. Cette logique, qui met l'accent sur la relation comme telle et non sur les termes de la relation, mériterait d'être plus attentivement considérée dans la recherche, encore toute récente, d'un « nouveau paradigme en théologie ». Ce thème fut discuté lors de l'assemblée générale annuelle de la revue internationale *Concilium* (Tubingue — Allemagne Fédérale, juin 1983), et les actes de cette assemblée ont été publiés (Hans KÜNG & David TRACY (dir.), *Das neue Paradigma von Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlag & Einsiedeln/Zurich/Cologne, Benziger, 1986, 224 p.).

77. Voir M. HEIDEGGER, *Holzwege* (voir note 53), pp. 106-111. — Sur l'importance, mais aussi les limites, de ce qu'il appelle la « logique subjectiviste » pour l'analyse critique de la religion et des dieux, voir surtout Günter DUX, *Die Logik der Weltbilder*. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte [Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 370], Francfort-Main, Suhrkamp, 1982, 361 p.

78. Voir M. BOUTIN, *Relationalität* (voir note 3), pp. 572-6. — Voir aussi Bernd JASPERT (dir.), *Karl Barth — Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922-1966*, Zurich, Theologischer Verlag, 1971, 376 p. ; pp. 198 et 201.

La quête d'un « fondement inébranlable » est à vrai dire inquiétée, découragée même par la poésie de Jabès. Le réflexe spontané serait ici de rappeler que Jabès, hélas seulement un poète, cultive l'allusion et le vague comme tout poète est prétendument censé faire. Mais Jabès a peut-être une assez bonne compréhension de la suggestion faite par Karl Rahner au congrès international de théologie de Montréal en 1969 : celle de considérer « que chaque affirmation théologique est ce qu'elle est seulement au moment où elle glisse dans le mystère silencieux de Dieu » [79].

3. *Structure événementielle de l'action de Dieu en Jésus-Christ*

Lorsque Dieu et l'être humain sont compris comme les pôles d'un rapport entre deux *sujets*, ils ne peuvent qu'entrer dans une opposition radicale et irréconciliable. Dans le rapport Dieu-Homme, projection et non-objectivation vont ensemble mais ne constituent pas pour autant une unité, ne serait-ce qu'une unité de type paradoxal. Elles sont l'une pour l'autre et en même temps cause et effet, ce qui veut dire que le rapport cause-effet n'a pas sa place. Parce que la non-objectivation ne dépend pas du libre choix de l'être humain, elle ne qualifie pas simplement la projection autrement que l'objectivation ne le fait. La non-objectivation est plutôt le processus sans cesse inchoatif dans lequel l'être humain à la fois est dépassé comme sujet et dépasse sa compréhension de Dieu comme sujet. C'est peut-être cela que visait Bonaventure au 13e siècle en disant que « dans la connaissance de Dieu, on va de commencements en commencements, par des commencements qui n'auront jamais de fin ».

Ici, le point de départ de la réflexion n'est pas celui traditionnel en théologie et en métaphysique ; il ne consiste pas à prétendre, comme le fait par exemple Thomas d'Aquin, que la première chose qu'on doit savoir à propos de quelque chose est s'il existe, *an sit*, alors que la question de savoir ce qu'il est, *quid sit*, viendrait après. Plutôt que ces « vieilles querelles de préséance entre la question du *an est* et la question du *quid est* » [80], la question décisive est davantage celle de la relation entre le *quod* et le *quid*, c'est-à-dire entre *le fait même que* quelque chose est, et *ce qu'*il est, entre le *Dass* et le *Was*.

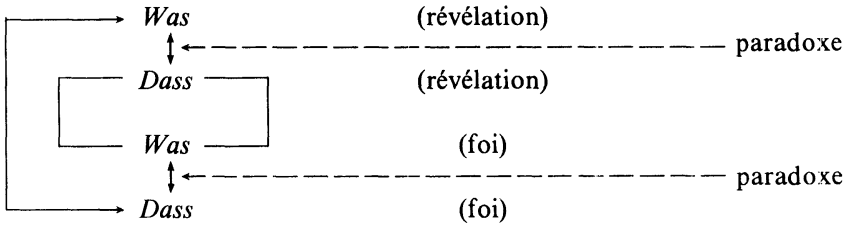
Le rapport *Dass-Was* est central dans la théologie de Bultmann. Ce rapport concerne non seulement la foi, mais tout autant la révélation. La manière de comprendre ce rapport, et surtout de relier entre elles ces relations [81], est des plus décisive pour la compréhension de l'action de Dieu en tant qu'événement, car cette « relation de relations », pour ainsi dire, peut être considérée comme la véritable structure de l'action événementielle de Dieu.

79. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 9 (voir note 44), p. 115.

80. Henri BIRAULT, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, p. 455.

81. Voir M. BOUTIN, *Relationalität* (voir note 3), pp. 99–106.

Le schéma suivant peut servir à clarifier la position de Bultmann :



Le « contenu » même (*Was*) de la foi *est* un événement : la révélation de Dieu (*Dass*) en Jésus-Christ. Le « contenu » (*Was*) de la révélation de Dieu en Jésus-Christ est en rapport étroit avec la foi comme événement (*Dass*) à cause de l'identité réelle, quoique paradoxale [82], du *Was* et du *Dass* de la révélation, et aussi du *Was* et du *Dass* de la foi elle-même. Dieu vient à l'être humain en Jésus-Christ, ce que seule la foi chrétienne peut « voir » selon Bultmann ; et personne ne vient à la foi à moins d'être attiré par Dieu qui se révèle lui-même en Jésus-Christ en tant qu'événement de salut.

La position de Bultmann illustrée par le schéma ici proposé permet une entente nouvelle de l'espace de foi. En effet, cet espace ne peut plus être compris comme une simple surface parcourue par un mouvement uniforme et irréversible de déduction à partir d'une révélation dont l'essence et le sens, pourtant objets mêmes de la foi, n'en seraient jamais en même temps aussi le fondement et resteraient au contraire toujours seulement présupposés [83]. Bultmann annule la dissociation commode entre objet et fondement de la foi ; pour lui, la foi ne se fonde pas ailleurs ni autrement que dans son objet même, le *Dass* de la révélation. L'identité de l'objet et du fondement de la foi chez Bultmann n'a pas pour but de faire de la foi un non-sens ou de légitimer un quelconque *sacrificium intellectus* ; elle vise d'abord et avant tout à contrer une méprise : celle de vouloir fonder la foi en dehors ou indépendamment de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Celle-ci renvoie l'être humain à lui-même en tant qu'au-delà de lui-même et en ce sens, en tant que lieu d'« épreuve » (*Bewährung*) du salut. Loin d'exiger que l'être humain fasse son salut par lui-même, ce renvoi permet plutôt à l'être humain de se détacher enfin de lui-même, de « toucher » enfin *sa* distance même, c'est-à-dire ce qu'il est en transcendance, dans un *con-tangere* qui ne fait plus de la « contingence » de l'être humain l'envers spéculaire d'une quelconque nécessité mais conduit l'être humain plus loin que ce qu'il cherche à atteindre en tant que sujet : disposer des autres et de lui-même, et finalement de Dieu.

La projection non-objectivée n'est pas la projection feuerbachienne de l'essence humaine générale et universelle dans un être supra-mondain traditionnellement appelé Dieu ; c'est la projection de ce que l'être humain *en tant que sujet* n'est pas et est pourtant appelé à être : humain. Bien qu'elle ne soit pas l'activité d'un *sujet* humain, la projection non-objectivée n'est ni étrangère à l'humain ni opposée à Dieu. Elle

82. Voir M. BOUTIN, *Relationalität* (voir note 3), surtout pp. 59-60 et 103-4.

83. Schubert M. Ogden ne réussit pas lui non plus à se démarquer de cette présupposition, comme on le voit par exemple dans son article sur l'action de Dieu dans l'histoire (voir note 13), surtout pp. 164-5.

empêche *le fait de* concevoir Dieu de devenir un *produit* et de pouvoir ainsi être considéré pour lui-même, sans référence à l'action de Dieu en tant qu'événement. Comme le rappelle Günter Dux dans « La logique des images du monde », on n'insistera jamais trop sur le fait que les dieux ne sont ni « le résultat de la spéculation », ni « l'expérience du numineux », ni non plus « l'objectivation d'un besoin religieux fondamental quelconque », mais « la résultante d'une perception catégorielle préalable de la réalité » qui fait office de « structure cognitive » [84]. Une telle structure comporte, dans la théologie de Bultmann, non une prédominance du « contenu » (*Was*) mais une priorité du « fait » (*Dass*) concernant étroitement le « comment » (*Wie*) et concerné aussi par lui. Priorité du *Dass*, faut-il le préciser, en tant qu'événement, et non pas comme « donné », encore moins comme « fait brut ». Cela veut dire notamment que le *Wie*, le « comment », est le lieu de prédication du *Dass* et qu'il relativise donc les prédicats dont la prédominance du *Was* a toujours tant besoin puisqu'elle exige « la présence de l'objet et la litanie spéculaire de ses perfections [85] ». Cette exigence est le propre d'une pensée incapable d'entendre autre chose qu'elle-même (*Was*), c'est-à-dire autrement (*Wie*) qu'à travers les attributions et qualifications qu'elle ne cesse de produire à partir d'une prétendue homogénéité implicite de tous les ordres ; homogénéité qui est celle d'une activité de production s'abîmant elle-même sans cesse dans son produit et cherchant ainsi à demeurer im-médiatement auprès d'elle-même.

Les conséquences, pour la compréhension de Dieu, de la projection non-objectivée sont exprimées par Bultmann dans son sermon de Pentecôte 1917 en ces termes :

> Si nous voulons voir Dieu, la première chose que nous devons nous dire est que nous ne le verrons peut-être pas comme nous l'avons pensé. Nous devons donc nous attendre à ce qu'il apparaisse peut-être tout à fait autre que l'image que nous nous sommes faite de lui. Nous devons donc nous préparer à voir son visage même s'il nous terrifie. Nous ne pouvons pas le voir dans le présent ? Notre vieille image de lui est en miettes ? S'il en est ainsi, alors nous devons être reconnaissants d'avoir perdu notre fausse conception de lui, car nous ne pouvons le voir que comme il est réellement [86].

84. G. Dux, *Die Logik der Weltbilder* (voir note 77), pp. 225 et 244.

85. Claude Imbert, « Pour une structure de la croyance : l'argument d'Anselme », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (automne 1978 — n° 18) 43-53 ; p. 52.

86. « Wollen wir Gott schauen, so sollen wir uns zuerst sagen, dass wir ihn vielleicht nicht so schauen werden, wie wir uns ihn gedacht haben ; so müssen wir uns darauf gefasst machen, dass er vielleicht ganz anders aussieht als das Bild, das wir uns von ihm gemacht haben ; so müssen wir bereit sein, seinen Anblick auch mit Schrecken entgegenzunehmen. Können wir ihn in der Gegenwart nicht schauen ? ist unser altes Gottesbild in Trümmer gegangen ? So wollen wir zuerst dafür danken, dass wir den falschen Begriff verloren haben ; denn nur so können wir ihn schauen, wie er wirklich ist » (R. Bultmann, « Vom geheimnisvollen und vom offenbaren Gott, Pfingstpredigt 1917 », *Christliche Welt* 31 (1917) 572-9 ; 574-5). — Un court texte de Michel de Certeau publié en 1983 dégage à sa manière l'importance de la non-objectivation pour une juste saisie du rapport *Dass-Was*, exprimé ici dans le rapport entre « vision » et « choses vues ». De Certeau recourt à un moine fictif, Syméon, en conversation avec son visiteur au sujet de « la marche millénaire, plusieurs fois millénaire, des voyageurs qui se sont mis en route pour voir Dieu » et dont « nos auteurs », ajoute-t-il, parlent beaucoup : « D'après ce qu'ils écrivent [...], la vision coïncide avec l'évanouissement des choses vues. Ils séparent ce qui nous paraît ne faire qu'un : l'acte de voir et les choses qu'on voit. Ils affirment que plus il y a vision, moins il y a de choses vues ; que l'une croît à mesure que les autres s'effacent. Nous supposons, nous, que la vue s'améliore en conquérant des objets. Pour eux, elle se parfait en les perdant. Voir Dieu, c'est finalement ne *rien* voir, c'est ne percevoir aucune chose particulière, c'est participer à une visibilité universelle qui ne comporte

plus le découpage de scènes singulières, multiples, fragmentaires et mobiles dont sont faites nos perceptions. — Vous allez peut-être penser que le paradoxe opposant "voir" aux objets vus a des airs de tromperie et qu'en réalité une meilleure vision doit nécessairement diminuer le nombre des choses qu'on ne voit pas. Pour ces auteurs, cela ne fait pas de différence, car les objets ne s'aperçoivent qu'en se distinguant de ce qui est invisible. Supprimez ce que vous ne voyez pas, et vous supprimez aussi ce que vous voyez. Alors se crée un grand éblouissement aveugle, extinction des choses vues» (M. de CERTEAU, «Extase blanche», *Traverses* (oct. 1983 — n° 29) pp. 16–18; reproduit dans: M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, pp. 315–8; pp. 315-6).