

Les échanges théologiques entre l'Europe et l'Amérique sont peut-être plus rapides que complets, du moins pour ce qui concerne une vulgarisation fidèle de toute une pensée. Si les théologiens ont à disposition (dans les diverses langues) toute une matière à réflexion, le public, lui, ne reçoit que débris et morceaux. C'est dommage. La recherche théologique n'est plus limitée aux seuls professeurs et étudiants des facultés concernées, mais s'étend à un très large public d'autodidactes en la matière.

Je souhaite une diffusion très large du présent ouvrage sur un sujet qui, peut-être plus que d'autres, est très largement connu sans être approfondi. N'est-il pas normal qu'un érudit américain nous parle sur cette pensée qui, bien que née en Europe, a grandi aux U.S.A.

George Clark

John Warwick Montgomery est aussi bien juriste (professeur émérite à l'Université de Bedfordshire en Angleterre) et avocat international reconnu avec spécialité dans les



droits de l'homme (avocat agréé dans les plus grands tribunaux de Grande-Bretagne, du Pays de Galles et des États-Unis, inscrit au barreau de Paris) que pasteur consacré et théologien (professeur honoraire de philosophie et de la pensée chrétienne à Patrick Henry College en Virginie, E-U). Il détient dix diplômes académiques, dont 3 doctorats—en philosophie, théologie et droit. Son œuvre comprend plus de 60 ouvrages traduits en plusieurs langues, ayant toujours une immense influence sur le monde religieux. Ce brillant intellectuel et fervent luthérien qui partage son temps entre Strasbourg et Londres représente l'un des leaders mondiaux de l'apologétique de la foi chrétienne aujourd'hui.

ISBN 978-3-938116-74-6

ISSN 1612-1171

Verlag für Kultur und Wissenschaft
(Culture and Science Publ.)
Dr. Thomas Schirrmacher

JOHN WARWICK MONTGOMERY



**LA MORT
DE DIEU**

J. WARWICK MONTGOMERY

LA MORT DE DIEU

VKW

VKW

John Warwick Montgomery

LA MORT DE DIEU

Christliche Philosophie heute
Christian Philosophy Today
Quomodo Philosophia Christianorum
Hodie Estimatur
Band 9

Band 1

John Warwick Montgomery
Tractatus Logico-Theologicus

Band 2

John W. Montgomery
Hat die Weltgeschichte einen Sinn?
Geschichtsphilosophien auf dem Prüfstand

Band 3

John W. Montgomery
Jésus: La raison rejoint l'histoire

Band 4

Horst Waldemar Beck
Marken dieses Äons:
Wissenschaftskritische und theologische Diagnosen

Band 5

Ross Clifford
John Warwick Montgomery's Legal Apologetic:
An Apologetic for All Seasons

Band 6

Thomas K. Johnson
Natural Law Ethics: An Evangelical Proposal

Band 7

Lydia Jaeger
Wissenschaft ohne Gott?

Band 8

Hermann Bavinck
Christliche Weltanschauung

John Warwick Montgomery

LA MORT DE DIEU

Exposé et critique du plus récent
mouvement théologique en Amérique

Réimpression de l'édition 1971

Christliche Philosophie heute
Christian Philosophy Today
Quomodo Philosophia Christianorum
Hodie Estimatur
Band 9

Verlag für Kultur und Wissenschaft
Culture and Science Publication
Prof. Dr. Thomas Schirrmacher
Bonn 2009

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available on the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

© 2009 by VKW, John Warwick Montgomery

The first edition was printed 1971 at Editions Oberlin (Straßburg, 1971). English readers may be interested in Dr Montgomery's book, *The Suicide of Christian Theology* (Minneapolis: Bethany, 1970), which includes an English version of some of the material in this volume. The book is obtainable from the Canadian Institute for Law, Theology and Public Policy (www.ciltpp.com). See also Montgomery's book *he 'Is God dead?' controversy*; a philosophical-theological critique of the death of God movement. (Zondervan: Grand Rapids, 1966) and his essay *The Meaning of the Death of God: Protestant, Jewish and Catholic Scholars Explore Atheistic Theology*, ed. Bernard Murchland (New York: Random House, 1967).

ISBN 978-3-938116-74-6

ISSN 1612-1171

Schriftenreihe: Christliche Philosophie heute
Quomodo Philosophia Christianorum Hodie Estimatur 9

Printed in Germany

Umschlaggestaltung und Gesamtherstellung:
BoD Verlagsservice Beese, Friedensallee 76, 22765 Hamburg
www.rvbeese.de / info@rvbeese.de

Verlag für Kultur und Wissenschaft
(Culture and Science Publ.)
Friedrichstr. 38, 53111 Bonn
Fax 0228/9650389
www.vkwonline.de / info@vkwonline.de

Verlagsauslieferung:
Hänszler Verlag / IC-Medienhaus
D-71087 Holzgerlingen, Tel. 07031/7414-177 Fax -119
www.haenszler.de / www.icmedienhaus.de

A ma femme JOYCE

Dans sa vie je vois le Dieu vivant

TABLE DES MATIERES

Préface au lecteur français	9
Préface générale	13
Première partie :	
<i>La Controverse sur la mort de Dieu</i>	19
Introduction	
1. Croque-morts et fossoyeurs	23
Gabriel Vahanian : Littérateur et croque-mort	29
Harvey Cox : Sociologue et croque-mort	32
Thomas J.J. Altizer : Mystique et fossoyeur	35
William Hamilton : Théologien et fossoyeur	43
Paul van Buren: Philosophe et fossoyeur ..	48
2. Un examen pathologique plus approfondi ..	58
3. Où l'histoire fournit une morale	68
4. Autopsie finale : une erreur d'identité découverte	73
Deuxième partie :	
<i>La Mort de Dieu devient plus mortelle</i>	81
Troisième partie :	
<i>Pari sur la mort de Dieu</i>	89
Introduction	
1. Trois chemins qui mènent à l'absurdité religieuse	92
2. Toi qui es le véritable Jésus, lève-toi !	103
3. Roulette russe comme principe religieux ..	112
4. La mort prématurée d'un théologien précoce	118
5. La suprême ironie d'un radicalisme archaïque et la gloire d'un Christ éternellement à sa place	125
6. Débat entre Altizer et Montgomery	131
Quatrième partie :	
<i>Rome et la mort de Dieu</i>	175

ILLUSTRATIONS

Vie moderne par Sempé	8
(dessin reproduit avec permission de <i>l'Express</i> , 10-16 avril 1967)	



*« J'ai essayé le christianisme... puis le socialisme... puis, après,
le marxisme. Maintenant, je vais essayer l'érotisme. »*

Au lecteur français

En France, tout le monde connaît le jugement d'Obélix sur les étrangers et sur leurs idées : « Mais, les Romains (ou les Anglais), ils sont fous ! ».

Quand on rencontre les théologiens de la Mort-de-Dieu, leur vocabulaire technique et leurs idées étranges, on a envie de crier avec Obélix : « Mais ils sont fous, ces théologiens américains ! » Peut-être.. Mais cette folie n'est pas un phénomène superficiel. Trop de critiques simplistes du mouvement ont déjà paru aux Etats-Unis et, en France, le grand public n'a été informé de la Mort-de-Dieu que par un article de grande vulgarisation (directement emprunté en effet du *Time* magazine) qui a été publié dans *Planète*.

Une étude approfondie du mouvement est devenue indispensable sur l'échiquier européen. Le volume composite d'Altizer et Hamilton, « Théologie radicale et la Mort de Dieu » (*Radical Theology and the Death of God*) a été édité en hollandais et a eu un impact considérable à la fois dans le clergé et chez les laïcs de Hollande. La *Cité séculière* de Harvey Cox a été publiée en Belgique, en traduction française

(Tournai : Casterman 1968) et Augustin Léonard, O. P., dans sa « Note liminaire » discute brièvement la position de Cox face aux opinions de la Mort-de-Dieu. La critique de la pensée de Tillich par Georges Tavard est aussi disponible maintenant en français (*Initiation à Paul Tillich* ; Paris : Editions du Centurion, 1968) et la « Préface de l'édition française » de l'auteur se réfère aux tentatives des théologiens de la Mort-de-Dieu pour rattacher leur position à la pensée de Tillich. Il est certain que le phénomène de la Mort-de-Dieu ne peut être ignoré en Europe en général et dans les cercles de langue française en particulier.

Dans ce livre, j'essaie de donner un bref aperçu sur le mouvement Dieu-est-mort. Mes remarques sont dérivées en partie de mon livre américain, *The « Is God Dead? » Controversy* (1966)¹, en partie aussi de mes articles sur les théothanatologistes de grande influence (Hamilton et Altizer), et aussi de mes contacts publics récents avec ces théologiens eux-mêmes, particulièrement de mon débat avec le professeur Altizer à l'Université de Chicago le 24 février 1967. Les 2.300 personnes qui assistaient à ce dialogue ont découvert que la position d'Altizer, en dépit de sa folie philosophique et théologique, pouvait être comprise

¹ Ce livre a eu comme point de départ un essai publié dans deux revues américaines de théologie (*The Asbury Seminary* et *The Springfielder*) et figure dans l'anthologie, *The Meaning of the Death of God: Protestant, Jewish and Catholic Scholars Explore Atheistic Theology*, édité par le philosophe Catholique Romain Bernard Murchland (New York : Random House, 1967).

comme une réaction sociologique contre la vie religieuse d'aujourd'hui et comme la conséquence logique de certaines idées fausses de grands théologiens de notre époque². Je suivrai donc une méthode de présentation qui aboutira à la même conclusion et qui aidera le lecteur français à comprendre les raisons historiques et culturelles de l'apparition de la Mort-de-Dieu aujourd'hui.

J'exprime ici tous mes remerciements au Doyen et aux Professeurs de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg qui m'ont aimablement invité à faire une conférence publique à l'Université sur ce sujet, le 10 mai 1967 ; ainsi qu'à la Session de Réformation Pastorale d'Alsace où, par l'intermédiaire du Professeur Edmond Jacob de la Faculté de Théologie Protestante et du feu Pasteur Rébert de l'Eglise Saint-Thomas de Strasbourg, responsable de la Session, j'ai été prié de répéter cette conférence, quelques semaines plus tard. L'accueil chaleureux que m'ont réservé les professeurs et les étudiants, le clergé et les laïcs, les catholiques et les protestants, m'ont décidé à rédiger ce volume.

John Warwick MONTGOMERY.

11 avril 1971 :

Jour de Pâques :

Fête de la Résurrection de notre Seigneur.

² Voir *The Altizer-Montgomery Dialogue : A Chapter in the God-is-Dead Controversy* (Chicago : Inter-Varsity Press, 1967), où le texte de la conférence contradictoire est transcrit intégralement.

Préface générale

En 1961, le mouvement de la Mort-de-Dieu explosa sur la scène religieuse américaine à la suite de la publication du livre de Gabriel Vahanian portant en titre ce même thème, *The Death of God*. Dès lors ce phénomène a occupé le centre du décor dans l'échange d'idées religieuses sur le continent américain. Les années soixante constituent en effet la décade de « la mort de Dieu ».

Choquant ? Bien sûr ! Et cependant d'importance capitale, car la vie et la doctrine protestantes sont entrées dans une période de crise que le mouvement de la Mort-de-Dieu précisément met en pleine évidence.

Dans le domaine social, comme le fait observer le philosophe-théologien français Pierre Burgelin, « L'ère constantinienne est close », c'est-à-dire, la période au cours de laquelle le Christianisme dominait totalement la vie de l'homme occidental est révolue et morte. « Le fait nouveau est donc que désormais l'Eglise chrétienne est mise en question en tant que fondement de l'ordre social (...). Et d'autre part la religion n'est plus admissible que par rapport à la

politique qui construit un monde nouveau (...). Elle propose ici-bas un salut. Elle tient la place de la religion »¹. Roger Mehl note que cette sécularisation contemporaine de la vie s'attaque au cœur même de la culture occidentale : « L'Église n'est plus spontanément présente dans les centres créateurs de culture. La culture s'élabore indépendamment d'elle »². Où que l'on regarde, on rencontre des évidences qui corroborent ces jugements : qu'il s'agisse du problème de la guerre du Vietnam, ou des révolutions estudiantines, des grèves générales, ou encore des expressions de protestation dans l'art — le Dieu des chrétiens est ignoré, et le message chrétien considéré comme totalement périmé, éperdument sans valeur contemporaine. La mort de Dieu est, par rapport à de vastes segments de la vie moderne, incontestable.

Face à cette situation, trois réactions religieuses paraissent possibles. L'on peut se mettre en quête d'une religion « naturelle » entièrement nouvelle pour remplacer le Dieu présumé mort du Christianisme. Cette solution est adoptée par les « Hippies » qui, pendant la brève période de leur éclosion dans le district de Haight-Ashbury, à San Francisco, ont cherché à « regarder Dieu en face » au moyen du mysticisme oriental, de drogues psychédéliques, et d'un naturisme qui pouvait rappeler Rousseau et

¹ Pierre Burgelin, « La fin de l'ère constantinienne », *Foi et Vie*, LVIII (1959/1), 14-15).

² Roger Mehl, *Traité de sociologie du Protestantisme* (Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1965), p. 67.

Thoreau³. Mais l'instabilité inhérente à ce genre d'« utopisme », sans compter sa vue effroyablement naïve de la nature humaine, a suffi pour que cette aimable et folklorique « gent fleurie » soit en passe de se faner et de disparaître.

Seconde alternative, — et c'est là la solution adoptée par le mouvement de la Mort-de-Dieu : l'on peut essayer de créer une théologie « chrétienne » toute nouvelle en passant avec armes et bagages aux forces du sécularisme, en appliquant la vieille règle : Si tu ne peux les battre, rejoins-les. « L'homme moderne rejette-t-il Dieu ? Tant mieux. Nous n'avons qu'à construire une théologie sans Lui et ainsi réaliser une entente complète avec notre époque. » Une telle démarche peut paraître comme une folie pure (et dans un sens très réel elle *est* exactement cela) mais, comme le démontrera le présent ouvrage, ce n'est qu'une forme plus logique, si l'on veut, de la folie qui s'est emparée de la théologie protestante depuis les jours du Modernisme vieux-genre. Les modernistes à la Ritschl s'efforcèrent de refaçonner la religion scripturaire selon le mode de leur *Zeitgeist* progressiste, évolutionniste et moralisant ; après eux, les théologiens existentialistes (dont tout particulièrement Bultmann et son école) ont essayé de forcer l'évangile chrétien — objectivement vrai et historiquement miraculeux — dans le moule de notre siècle du

³ Voir l'excellent traitement du mouvement par Michel Lancelot : *Je veux regarder Dieu en face : Vie, mort et résurrection des Hippies* (Paris : Albin Michel, 1968). Cf. aussi mon article, « The Gospel according to LSD », *Christianity Today*, X (8 juillet 1966), 44.

subjectivisme et du mécanisme : le vingtième siècle, hypnotisé par sa propre *Angst* et par ses grandes guerres.

Aujourd'hui, les théologiens de la Mort-de-Dieu s'efforcent d'obtenir une transformation complète et inconditionnelle du message chrétien surnaturel dans le sens de notre sécularisme contemporain. Karl Barth lui-même, par les concessions qu'il a faites au sécularisme (comme lorsqu'il accepte le point de vue que la Résurrection du Christ est non-vérifiable historiquement, ou encore que la révélation biblique serait un mélange de vérités divines et d'erreurs humaines) a fourni à la théologie de la Mort-de-Dieu des arguments fondamentaux, quand ces concessions qu'il fait sont portées à leur conclusion logique. N'est-ce pas là précisément que l'on peut constater l'importance cruciale d'une étude serrée du mouvement de la Mort-de-Dieu, en ce qu'il révèle de la manière la plus claire ce qui résulte inévitablement lorsque le message biblique est dilué, à savoir la destruction totale de ce message. Ainsi, la théologie de la Mort-de-Dieu sera, pour tous les pasteurs et les fidèles désireux de proclamer avec autorité l'Évangile chrétien dans un monde sécularisé, une leçon de choses archétypique ; elle leur rappellera les funestes conséquences qu'entraîne toute réduction, de quelque nature qu'elle soit, de la vérité scripturaire dans l'intérêt du sécularisme.

Reste une autre réponse possible, à ce monde-sans-Dieu qu'on veut nous bâtir. Elle est, par contraste, proposée dans le présent livre. Elle consiste à

accepter sans réserve aucune, tout le conseil de Dieu tel qu'Il l'a révélé dans sa sainte Parole, et à le proclamer sans crainte ni faveur à l'homme de ce siècle à tous les niveaux de son existence. C'est ainsi, et de cette manière seulement, que le monde verra que Dieu est encore bien vivant et parfaitement capable, aujourd'hui comme jadis, de vivifier la vie des hommes. Bref, l'auteur de la présente publication est convaincu que seul un Christianisme biblique sans compromission, réformateur et évangélique, est à même de neutraliser d'une manière valable la théologie de la Mort-de-Dieu, et c'est dans cet esprit que le présent ouvrage est publié.

Le ton critique de l'essai, bien qu'il puisse paraître désagréable parfois, est cependant inévitable. La religion populaire contemporaine, de même que sa contrepartie théologique dialectique, ne connaissent plus d'axiome — qui se trouve à la base de la foi aux Ecritures comme, du reste, de tout raisonnement logique — que l'affirmation d'une vérité exige le rejet de tout ce qui la contredit. L'« athéisme chrétien » est un non-sens à tous les niveaux et le bon sens exige qu'on reconnaisse avec réalisme qu'il est par sa nature même voué à l'échec.

Nous terminerons cet avant-propos par les vigoureuses paroles de deux saints dont les batailles pour la vérité appartiennent au passé.

Une aversion excessive de la controverse pourrait indiquer que l'Eglise n'est pas avide de posséder la vérité qui est inestimable, et

qu'elle a perdu la notion de l'infinie différence de valeur entre la vérité et l'erreur.

James STALKER.

Si je proclame haut et clair chaque parcelle de la vérité de Dieu, excepté précisément ce point de détail que le monde et le diable attaquent actuellement, je ne révèle pas le Christ, malgré mes proclamations hardies. Là où la bataille fait rage, c'est là que le soldat prouve son loyalisme, et être ferme sur tous les autres champs de bataille alentour n'est que fuite et déshonneur, s'il recule en ce point.

Martin LUTHER.

J'espère que ce livre témoigne en faveur d'une vérité « inestimable » au point précis où « le monde et le diable attaquent actuellement ».

PREMIÈRE PARTIE

LA CONTROVERSE SUR LA MORT DE DIEU

INTRODUCTION

Cet essai traite de la nouvelle école théologique qu'on peut désigner sous le terme de la Mort-de-Dieu ou « théothanatologie », d'après laquelle la maladie finale et voire la mort de Dieu servent de point de départ à une interprétation foncièrement séculière de notre existence ¹.

¹ Nous préférons le terme neutre de « Théothanatologie » à celui de « Théothanasie » utilisé par J. Robert Nelson (et qui implique que les théologiens modernes ont mis Dieu à mort; à l'exception d'Altizer qui parle, à la Nietzsche de « vouloir passionnément la mort de Dieu », les théologiens de la Mort-de-Dieu considèrent la mort divine comme un « phénomène naturel » de notre temps sur lequel nous n'avons que peu ou pas d'influence) — ou « Théothanatopsie » (qui évoque l'esprit de William Cullen Bryant, qui aurait été frappé de stupeur par un tel mouvement).

Comme bibliographie théothanatologique, voir William Hamilton, « Liste choisie d'ouvrages concernant le développement radical en théologie », *Radical Theology and The Death of God*, éd. Altizer et Hamilton (Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1966), pp. 193-202; Altizer, *Toward a New Christianity : Readings in the Death of God Theology* (New York : Harcourt, Brace et World, 1967), pp. 365-74; et C. W. Christian et Glenn R. Wittig (édd.) *Radical Theology : Phase Two ; Essays in a Continuing Discussion* (Philadelphia : Lippincott, 1967), pp. 215-18.

La publicité donnée à ce mouvement dans la grande presse en Amérique (*Time*, *The New-Yorker*, *The New-York Times* etc.)² pourrait suggérer, bien à tort que les théologiens protestants ont encore élaboré une surprenante construction théologique qui disparaîtra dès qu'elle sera en présence d'autres élucubrations aussi contestables — de même que les « Beatles » ont remplacé Johnny Hallyday. Mais si l'on y regarde de plus près, le mouvement de la Mort-de-Dieu apparaît comme très importante. Mack B. Stokes, collègue et critique d'Altizer à l'Université d'Emory, a souligné « l'esprit non-théiste de l'homme moderne » ; les théologiens de la Mort-de-Dieu cherchent précisément à se lier avec cet esprit³. Carl F.-H. Henry, l'ancien directeur de la célèbre revue *Christianity Today*, après avoir observé très attentivement le climat théologique dans l'Europe d'aujourd'hui, a conclu que — l'influence néo-orthodoxe de Barth ayant décliné — les vents froids du rationalisme y soufflent plus fort encore⁴. En Amérique, la Mort-de-Dieu exprime d'une manière très inquiétante ce nouveau rationalisme théologique.

² *Time* a décrit initialement le mouvement dans la rubrique *Religion* de son numéro du 22 octobre 1965 ; l'article paru dans le numéro de Pâques du 8 avril 1966 traitait de la question de l'existence de Dieu à la lumière de la pensée actuelle de la Mort-de-Dieu. Dans le *New Yorker* on trouve un article de valeur au sujet de la théo-thanatologie sur la scène théologique contemporaine, se reporter à la note 2 du chapitre 1.

³ Mack B. Stokes, « The Nontheistic Temper of the Modern Mind », *Religion in Life*, XXXIV (Printemps 1965), 245-57.

⁴ Carl F. H. Henry, *Frontiers in Modern Theology* (Chicago : Moody Press, 1966), spécialement pp. 33, 101, 149-50.

Qu'on le veuille ou non, il faut tenir compte de ce mouvement influent. Un de ses représentants les plus importants, William Hamilton, a déclaré : « Les membres du groupe théoathanatologique se mettent en communication les uns avec les autres ; ils projettent de s'associer et il est possible qu'un journal dévoué au mouvement soit publié »⁵. Les héritiers de la Réforme protestante en particulier doivent examiner soigneusement cette nouvelle théologie, car ce n'est pas par hasard que Hamilton invoque souvent l'aide de Luther et des motifs de la théologie réformée⁶. Un critique du mouvement n'a-t-il pas dit avec perspicacité : « Je le prédis, Luther deviendra bientôt le symbole dominant de la théologie de la Mort-de-Dieu parce qu'il sortit du cloître et embrassa « le monde » — quel qu'il soit »⁷.

Fait plus significatif encore, nous le verrons : le courant théoathanatologique a pour point de départ

⁵ William Hamilton, « The Shape of a Radical Theology », *The Christian Century*, LXXXII (6 octobre 1965), 1220.

⁶ Par exemple, voir son livre *The New Essence of Christianity* (New York : Association Press, 1961).

⁷ Il poursuit : « On ne peut nier qu'il quitta le cloître, eut des doutes, des maux d'estomac et un père. De même il est tout aussi évident qu'il a été un penseur hautement théocentrique (« Rien ne peut être plus présent... que Dieu lui-même »), et qu'il fut aussi, ce que Weber et Troeltsch appellent un ascète du genre « intramondain » dont l'espoir se trouvait dans le monde au-delà — que je considère n'être pas tout à fait « le monde ». Mais il est certain que l'ascétisme et le théocentrisme de Luther ne l'auraient jamais empêché d'être utilisé dans le Protestantisme comme symbole de la théologie séculière et du mouvement de la Mort-de-Dieu. Après tout, les théologiens Protestants possèdent une longue et glorieuse tradition d'utilisation, disons « libre », de l'histoire » (Charles M. Nielsen, « The Loneliness of Protestantism, or More Benedictines. Please ! » *The Christian Century*, LXXXII (15 septembre 1965). 1121).

un thème central de la néo-orthodoxie, cette néo-orthodoxie qui, tant en Amérique qu'en Europe a été trop ingénument adoptée de nos jours par plusieurs théologiens luthériens et calvinistes⁸. La discussion qui va suivre aidera peut-être quelques théologiens et pasteurs à faire plus attention avant de s'engager dans de nouveaux systèmes théologiques, et d'éviter d'être finalement « emportés à tout vent de doctrine ».

Quant à moi, je suis tout à fait d'accord avec la position bien exprimée par Merrill Tenney, doyen de la Faculté de Théologie du Wheaton College (Illinois) : « Nous ne sommes pas encore prêts à tenir les cordons du poêle du bon Dieu »⁹. Tout au contraire ! A la soi-disant mort de Dieu, je suis présent comme *coroner*. D'après le dictionnaire, un coroner est « un officier civil chargé d'instruire en cas de mort suspecte ». Par suite d'un examen détaillé du mouvement théothanatologique, à mon tour, je suis arrivé à la conclusion que cette « mort » est bien « suspecte ». Si je ne m'abuse fort, la théologie de la Mort-de-Dieu est un exemple classique du phénomène que les auteurs des romans policiers appellent « l'erreur sur la personne ».

⁸ Voir mon essai « L'herméneutique luthérienne et l'herméneutique d'aujourd'hui », *Positions Luthériennes*, XVI/2 (1968), 73-112.

⁹ Cité dans le compte rendu du *Time* sur la 17^e Assemblée Annuelle de la Société de Théologie Évangélique, Nashville, Tennessee, 27-29 décembre 1965 (*Time* du 7 janvier 1966, p. 70).

CHAPITRE I

Croque-morts et fossoyeurs

Cinq noms ont été associés pour le meilleur ou pour le pire au nouvel « athéisme chrétien ». Gabriel VAHANIAN de l'Université de Syracuse (New-York), réformé et Français d'origine, dont le livre « La mort de Dieu » (*The Death of God*) paru en 1961, prêta son nom au nouveau mouvement ; le baptiste Harvey COX de la Faculté de Théologie de Harvard, rendu célèbre par son livre à grand tirage, « La cité séculière » (*The Secular City*), 1965, dont on a vendu plus de 135.000 exemplaires en une seule année et dont une traduction française a été publiée en 1968 ; Thomas J.-J. ALTIZER, un laïc épiscopalien de l'Université d'Emory (Atlanta, Georgie), * dont le livre le plus important a pour titre : « L'évangile de l'athéisme chrétien » (*The Gospel of Christian Atheism*) ; William HAMILTON du « New College » (Sarasota, Floride), baptiste, plus connu pour son livre, « La nouvelle essence du Christianisme » (*The New Essence of Christianity*) — qui représente pour-

* Devenu très récemment professeur à la State University de New-York.

tant aujourd'hui une étape plus ancienne et plus conservatrice de son évolution ; enfin, Paul M. VAN BUREN, un prêtre épiscopalien professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Temple (Philadelphie), qui prépara son doctorat sous la direction de Karl Barth, à Bâle, et dont le livre, « La signification séculière de l'Évangile » (*The Secular Meaning of the Gospel*) est la production la plus substantielle jusqu'à présent du mouvement de la Mort-de-Dieu. Ce sont tous des « jeunes théologiens » : Cox a 40 ans, Vahanian et Altizer 42, Hamilton et Von Buren 45.

Ces cinq théologiens constituent-ils véritablement une « école » ? C'est une question dont ils discutent encore entre eux. Cox, parlant à Evanston (Illinois), au cours du septième congrès annuel de la Société Américaine d'Éthique Chrétienne, niait l'existence d'un mouvement unifié, mais relevait pourtant d'importants éléments communs entre les « athées chrétiens »¹. Paul van Buren a déclaré : « Langdon Gilkey dit que nous appartenons au mouvement « Dieu-est-mort », mais je pense qu'Altizer, Bill Hamilton et moi parlons des choses différentes »². Hamilton, d'autre part, a démontré de façon convaincante l'existence

¹ Le titre de la communication de Cox était « Second Thoughts on the Secular Society », présentée à la Faculté de Théologie Seabury-Western le 22 janvier 1966. J'ai eu le privilège d'assister à l'Assemblée Annuelle de l'American Society of Christian Ethics comme subrogé de Carl F. H. Henry ; mon compte rendu de la Session a été publié dans *Christianity Today*, X (18 février 1966), 538.

² Cité dans une interview avec Ved Mehta, « The New Theologian. 1. Ecce Homo », *The New Yorker*, XLI (13 novembre 1965), 144.

d'un centre d'intérêt idéologique défini, partagé au moins par Altizer, Van Buren et lui-même³. La question de l'existence d'une « école » dépend évidemment de la définition qu'on donne au terme. Le fait que dans l'esprit du public, ces cinq théologiens soient déjà liés les uns aux autres au mouvement de la Mort-de-Dieu exige que nous examinions leurs propres positions. Ceci fait, nous pourrons alors noter les éléments communs à leurs divers points de vue.

Nous les étudierons dans l'ordre où nous les avons cités : Vahanian, Cox, Altizer, Hamilton et Van Buren. Cet ordre représente en gros un mouvement continu du « plus conservateur » au « plus radical » avec une césure entre Cox et Altizer. Cet ordre tient compte d'une mise au point fondamentale faite à la fois par Cox et par Hamilton : d'une part la distinction faite par Cox entre les théologiens (tels que lui-même) qui emploient l'expression *Mort-de-Dieu* avec des guillemets et ceux qui, comme Van Buren, emploient l'expression sans réserves, donc sans guillemets, affirmant par là que Dieu n'est plus vivant, même s'il a existé autrefois⁴ ; d'autre part, la séparation faite par Hamilton et les radicaux « modérés » (« ils ont Dieu, mais parfois, pour des raisons stratégiques, ils peuvent décider de ne pas parler de lui ») et les radicaux « durs » tels que lui-même :

³ Voir en particulier, Hamilton, « The Death of God Theology », *The Christian Scholar*, XLVIII (Printemps 1965), 27-48.

⁴ Cox précise ce point dans sa conférence non publiée « Second Thoughts on the Secular Society » ; voir plus haut, note 1.

Les radicaux durs, dit-il, ne s'intéressent pas véritablement aux problèmes de communication. Ce n'est pas que les vieilles formes soient démodées ou qu'il faille s'adapter à l'homme moderne, mais le message lui-même est déjà problématique. Les radicaux durs, même si leur langage varie, partagent tout d'abord une perte commune. Il ne s'agit pas de la perte d'idoles ou du Dieu du théisme. C'est une véritable perte même de Dieu ⁵.

Ainsi donc, selon ces définitions, Vahanian et Cox sont des radicaux « modérés » qui emploient des guillemets, tandis qu'Altizer Hamilton et Van Buren évitent toute restriction (bien que ce ne soit pas toujours affirmé de façon très nette et très tranchée) ; ils s'efforcent d'affirmer la mort ontologique de la divinité et se classent, à juste titre, dans la catégorie des « durs ».

⁵ Hamilton, « The Shape of a Radical Theology », *loc. cit.* Les radicaux « durs » ont eu des choses dures à dire à leurs partenaires plus « tendres » ; par exemple : « Le Docteur Altizer considère Harvey Cox comme « un drôle se faisant passer comme membre de l'avant-garde », un sociologue en habit de théologien. Le Docteur Hamilton de Colgate Rochester décrit *La Cité Séculière* comme étant du « pop-Barth ». (...) « Le Docteur Cox laissera la néo-orthodoxie vivre six mois encore » raille-t-il (Lee E. Dirks. « The Ferment in Protestant Thinking », *The National Observer* du 31 janvier 1966, p. 16).

Nous obtenons ainsi le schéma suivant :

« Radicaux modérés » { Vahanian, littérateur } { « Dieu » est mort *
Cox, sociologue } { ou
Dieu est « mort » **

« Radicaux durs » { Altizer, mystique } Dieu est mort ***
Hamilton, théologien }
Van Buren, philosophe }

On peut encore distinguer ces cinq théologiens de la Mort-de-Dieu par leurs spécialisations universitaires, et les orientations qu'ils ont prises selon leur caractère. Vahanian s'intéresse tout particulièrement aux relations entre la littérature et la théologie et s'exprime comme littérateur ou même romancier ; Cox est avant tout un sociologue de la religion⁶ qui s'efforce de

* Si on met « Dieu » entre guillemets, on veut dire que ce mot (pas Dieu lui-même) est mort aujourd'hui. En d'autres termes, le théologien moderne doit trouver un nouveau mot pour la divinité, un mot qui ne sera pas lesté sur les mauvaises associations d'idées du vocabulaire théologique classique.

** Au contraire, si c'est le mot « mort » qui est mis entre guillemets, on veut dire que Dieu n'est plus réel ou vivant pour le grand public aujourd'hui ; l'homme du XX^e siècle vit comme si Dieu n'existait plus.

*** Sans guillemets, la phrase affirme : la divinité transcendante n'a pas d'existence ontologique aujourd'hui.

⁶ Voir son article, « Sociology of Religion in a Post-Religious Era », *The Christian Scholar*, XLVIII (Printemps 1965), 9-26.

réconcilier Talcott Parsons et Karl Barth (!)⁷ ; selon Hamilton, Altizer est « mysticisme, spiritualité et apocalypse (...), tout élan, sauvagerie, généralisation excessive, débordant de langage coloré, flamboyant et émotif »⁸. Quant à Hamilton, il est le théologien du théologien. Avant sa conversion à la pensée du mouvement de la Mort-de-Dieu, il a produit des œuvres assez classiques, à savoir des « guides pour le lecteur contemporain » sur quelques livres bibliques, et *L'Homme chrétien* (« Bibliothèque théologique pour laïques ») parus aux Editions Westminster. Van Buren, « méthodique, précis, froid »⁹ est toujours le philosophe linguiste moderne : « Il n'a pleuré ni aux funérailles de Dieu ni, comme Altizer et les danseurs indous se rendant en procession au crématoire, sombré dans une exultation de corybane. Il joue le rôle du médecin-clinicien qui diagnostique les maladies linguistiques »¹⁰. Examinons l'une après l'autre les orientations idéologiques de chacun de ces penseurs qui, en dépit de leurs grandes divergences, sont unis par le fait qu'ils mettent l'accent de la théologie

⁷ C'est ainsi que Cox s'exprimait dans sa communication « Second Thoughts on the Secular Society » (note 1, ci-dessus). Talcott Parsons est un sociologue américain qui a développé un système particulier et laïc pour l'interprétation des mouvements sociaux ; il a beaucoup influencé l'historiographie américaine ainsi que la sociologie proprement dite. Voir ses livres, *The Structure of Social Action* (2^e éd. ; Glencoe, Illinois : Free Press, 1959) et *The Social System* (Glencoe, Illinois : Free Press, 1951).

⁸ Hamilton, « The Death of God Theology », pp. 32, 34.

⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰ J. Robert Nelson, « Deicide, Theothanasia, or What Do You Mean ? » *The Christian Century*, LXXXII (17 novembre 1965), 1415.

sur l'homme séculier contemporain plutôt que sur la divinité transcendante.

Gabriel Vahanian : Littérateur et croque-mort

Rudolf Bultmann considère l'ouvrage de Vahanian « La mort de Dieu » comme l'un des livres les plus passionnants qu'il ait lu au cours de ces dernières années. Toutefois, les partisans de l'athéisme chrétien le considèrent à présent comme irrémédiablement conservateur¹¹. Quelle en est la raison ? Parce qu'il emploie, sans en être nullement troublé, l'expression « mort de Dieu » dans un sens métaphorique et littéraire et non dans un sens littéral. Le sous-titre de son livre révèle sa préoccupation première : « La culture de notre ère post-chrétienne ». La « mort de Dieu » est rendue évidente par le fait que notre monde est un monde post-chrétien où « le christianisme a sombré dans la religiosité », « la culture moderne perd peu à peu les marques de ce christianisme qui l'avait créée et formée » et « la tolérance est devenue syncrétisme religieux »¹². Dans un livre plus

¹¹ Mehta, *op. cit.* p. 138. Le conservatisme relatif (néo-Barthien) de Vahanian est démontré dans son article « Swallowed Up by Godlessness » (*The Christian Century*, LXXXII, 8 décembre 1965, 1506), où il tente de prouver que la pensée radicale de la Mort-de-Dieu « non seulement se livre au sécularisme de notre temps mais encore le considère comme étant le remède et non la maladie ».

¹² Vahanian, *The Death of God : The Culture of Our Post-Christian Era* (New York : George Braziller, 1961), p. 228.

récent, « Attendre sans idoles » (*Wait without Idols*), Vahanian déclare : « Ceci ne signifie évidemment pas que Dieu lui-même n'est plus ! Mais peu importe qu'il soit ou non, sa réalité, telle que l'a présentée la tradition chrétienne, n'a plus rien à voir maintenant avec la culture : Dieu est de trop, comme dirait Sartre »¹³. Et Vahanian rappelle la séquence par laquelle débute le film *La Dolce Vita*, où l'on voit un immense crucifix suspendu à un hélicoptère et qui plane de façon absurde au-dessus d'une foule de gens indifférents qui se prélassent au soleil.

Quelle est la cause de cette Mort-de-Dieu ? A l'instar de Paul Tillich ou du philosophe chrétien de l'histoire Eric Voegelin¹⁴, Vahanian voit la cause fondamentale de cette « mort » dans la réduction des valeurs transcendentales au niveau des valeurs immanentes¹⁵, c'est-à-dire dans l'adoration des dieux idolâtres de la religiosité culturelle. Dans une analyse pénétrante de la pièce de Samuel Beckett *En attendant Godot* où Godot représente Dieu, Vahanian conclut : « Il n'est donc pas étonnant que la vie soit longue et solitaire, si on vague d'absurdité en absurdité, d'idole en idole, et sans espoir en vue. L'homme

¹³ Vahanian, *Wait Without Idols* (New York : George Braziller, 1964), pp. 31-32.

¹⁴ Tillich a décrit ce phénomène comme étant la substitution des intérêts non-fondamentaux à la préoccupation fondamentale de la seule vérité, « Être lui-même » ; Voegelin rattache cette idolâtrie à une « Gnose Metastatique » (voir Montgomery, *The Shape of the Past : An Introduction to Philosophical Historiography* (« History in Christian Perspective », Vol. 1 ; Ann Arbor, Michigan : Edwards Brothers, 1963), pp. 127-38).

¹⁵ Vahanian, *Wait Without Idols*, p. 233.

moderne est à la bonne place ; seule sa religiosité qui s'adresse au Dieu inconnu est à la mauvaise place »¹⁶. Mais Vahanian a une réponse pour l'homme post-chrétien ; il doit, comme l'indique le titre de son livre, *attendre sans idoles*. En tant que réformé et disciple de Barth (il a traduit en anglais le livre de celui-ci *La foi de l'Eglise*, et en a écrit l'introduction), Vahanian croit que « l'immanentisme séculier peut montrer que Dieu meurt dès qu'il devient un accessoire culturel ou un idéal humain ; que le fini ne peut comprendre l'infini (*finitum non est capax infiniti*) »¹⁷. Qu'attend donc alors l'homme moderne ? L'irruption de l'Entièrement Autre — le Dieu transcendant qui ne peut jamais être « objectivé »¹⁸.

L'ère chrétienne, dit Vahanian, nous a légué la « Mort de Dieu », mais non sans nous donner une leçon. Dieu n'est pas indispensable, c'est-à-dire qu'on ne peut pas l'admettre une fois pour toutes. On ne peut se servir de lui comme d'une simple hypothèse, qu'elle soit épistémologique, scientifique ou existentielle, à moins que nous n'aboutissions à la conclusion dégradante selon laquelle Dieu ne serait que des « raisons ». D'autre part si nous ne pouvons plus tenir pour établi que Dieu est, nous pouvons une fois encore réaliser qu'il *doit* être. Dieu n'est pas nécessaire, mais il est

¹⁶ Vahanian, « The Empty Cradle », *Theology Today*, XIII (janvier 1957), 526.

¹⁷ Vahanian, *The Death of God*, p. 231.

¹⁸ Vahanian, *Watt Without Idols*, p. 231.

inévitable. Il est entièrement autre et entièrement présent. Foi en lui, conversion de réalité humaine, à la fois sur le plan culturel et existentiel, voilà ce qu'il exige encore de nous¹⁹.

Harvey Cox : Sociologue et croque-mort

L'Evêque John A. T. Robinson, rendu célèbre par son ouvrage *Dieu sans Dieu*, faisait récemment l'éloge du livre de Cox *La Cité séculière*, dans lequel il voyait « une contribution de première importance apportée par un jeune et brillant théologien ». Il en relevait le thème le plus important : La sécularisation est « le fruit de l'Évangile »²⁰. Pour Cox, la sécularisation (opposée au sécularisme) est un phénomène positif par lequel « la société et la culture sont affranchies de la tutelle d'un contrôle religieux et, aussi, de conceptions trop étroitement métaphysiques »²¹. Suivant en cela Eric Voegelin et Gerhard von Rad, Cox interprète le récit de la création dans la Genèse et les récits de la délivrance d'Égypte et de l'Alliance du Sinaï dans l'Exode comme des mythes de sécularisation libératrice, mythes dont la cité séculière devient une contre-partie moderne. La vie urbaine avec son caractère d'anonymat et de mobilité, peut libérer

¹⁹ *Ibid.* p. 46.

²⁰ Cité dans Mehta, *loc. cit.*

²¹ Harvey Cox, *La Cité Séculière : Essai Théologique sur la Sécularisation et l'Urbanisation*, tr. Simone de Trooz (Tournai : Casterman, 1968), p. 50.

l'homme moderne des liens qui l'enferment dans des systèmes de valeurs idolâtres, et lui ouvrir la porte de ce qui est vraiment transcendant. Il cite Amos Wilder, d'Harvard, et l'approuve : « Si nous devons connaître la transcendance, même chrétienne, aujourd'hui, ce doit être dans le séculier et par lui »²². Mais comment la transcendance libératrice se manifestera-t-elle ? Cox suggère les arts, les changements sociaux et ce qu'il appelle « la relation Je-Vous » : une « relation enrichissante que l'on noue avec un compagnon d'équipe avec qui l'on travaille », la seule relation idéale qui soit possible dans un monde trop urbanisé pour la relation « Je-Tu » de Martin Buber. Par ces moyens-là, la transcendance peut, un jour ou l'autre, nous révéler un nom nouveau, car le mot « Dieu » a peut-être survécu plus longtemps qu'il n'était utile parce qu'il était associé aux anciennes idolâtries. « Peut-être devrions-nous cesser de parler de Dieu pour quelque temps, peut-être devrions-nous déclarer un moratoire du discours, jusqu'à ce que le nouveau nom apparaisse »²³. Mais ceci ne doit pas nous sembler étrange puisque la « doctrine biblique du Dieu caché est au centre même de la doctrine de Dieu »²⁴. Même « dans la personne de Jésus, Dieu ne cesse pas d'être caché, non, mais Il est le « tout autre » à la rencontre de l'homme. Il « n'apparaît » pas, mais Il montre à l'homme qu'Il agit, caché, dans

²² *Ibid.*, p. 279.

²³ *Ibid.*, p. 284.

²⁴ *Ibid.*, p. 276.

²⁵ *Ibid.*

l'histoire de l'humanité »²⁵. La vie séculière et urbaine moderne est alors le véhicule (le « moyen de grâce » !) par lequel l'homme de notre siècle peut se libérer des liens qui l'attachent à des dieux de moindre importance et lui permettre de rencontrer à nouveau le Transcendant.

Lorsque Cox reprit sa « Cité séculière » au cours d'une conférence en janvier 1966, il définit de façon encore plus explicite sa position vis-à-vis de la Mort-de-Dieu²⁶. Non, il n'accepte pas la mort de la divinité au sens littéral ; fidèle admirateur de Karl Barth, il croit fermement en un Dieu transcendant entièrement autre²⁷. En fait, c'est sur cette base que son livre porte un coup à ces styles de vie qui s'emparent de la divinité et la rendent immanente. Avec Friedrich Gogarten, il est convaincu que sans une réalité transcendante — un point de référence extrinsèque — le monde ne peut exister en tant que monde. Un anti-milieu est nécessaire à un milieu, et le Dieu entièrement autre est pour notre monde un anti-milieu.

²⁶ Voir note 1 ci-dessus et texte correspondant. Cf. l'article de Cox, « The Place and Purpose of Theology » (*The Christian Century*, LXXXIII, 5 janvier 1966, 7), où il attaque les radicaux « durs » de la Mort-de-Dieu qui laissent échapper le défi prophétique de la πόλις moderne révolutionnaire : « Plutôt que de venir en aide aux prophètes pour aborder un lendemain révolutionnaire et sans religion, quelques théologiens s'intéressent davantage à disséquer le cadavre des plétés du passé ».

²⁷ Ce n'est pas par hasard que Cox cite avec approbation ses collègues d'Harvard, Krister Stendahl (« on ne peut avoir de Néo-Orthodoxie qu'après une assez longue période de libéralisme ») et Erik Erikson, auteur d'une étude psychanalytique, *Luther avant Luther* (tr. Nina Godneff ; Paris : Flammarion, 1968), dont l'opinion sur la « crise d'identité » exprime le point de vue de Stendahl en termes psychologiques.

Mais lorsqu'il s'agissait d'identifier l'Absolu, Cox ne se montra pas moins vague que dans son livre où il écrivait que des athées et des chrétiens diffèrent non dans les faits qu'ils admettent mais dans leur « interprétation des faits » ; au cours de sa conférence, il employa un modèle esthétique pour les décisions sociales chrétiennes, et lorsqu'on lui demanda par quels critères on pouvait savoir si c'était véritablement ce transcendant-là qui était à l'ouvrage dans un changement social donné, il affirma avec optimisme : « La communauté herméneutique discerne avec les yeux de la foi où l'action se fait ». Ce à quoi son interlocuteur répliqua avec perspicacité : « S'agit-il de l'église de Carl McIntire ou de la vôtre ? »^{27 a}. Cox reconnut alors volontiers son système de coordonnées d'anabaptiste enthousiaste et souligna que les luthériens et les calvinistes (avec leur adhésion aux confessions de la Réforme) avaient été les critiques les plus sérieux de sa *Cité séculière*.

Thomas J.-J. Altizer : Mystique et fossoyeur

En dépit de leur terminologie radicale, Vahanian et Cox représentent un domaine familier à ceux qui

^{27a}. Carl McIntire est un fondamentaliste américain très réactionnaire. Editeur de la revue *The Christian Beacon* et génie tutélaire de The International Council of Christian Churches (I.C.C.C.), il s'oppose même aux activités évangéliques de Billy Graham, parce que, dit-il, « Graham coopère avec les incroyants des églises libérales ». Inutile de dire que McIntire et Cox sont extrémistes des deux pôles contraires.

connaissent le monde de la pensée protestante du vingtième siècle. A commencer par la transcendance radicale de Barth, ils condamnent les faux dieux de l'immanentisme culturel et considèrent l'effondrement de ces idoles de nos jours comme l'avènement d'un nouveau respect pour l'Entièrement Autre. Ils s'écartent de Barth principalement par la manière dont le Transcendant se manifestera ; pour Barth c'est toujours par la Parole de l'Écriture (errante mais révélatrice) ; pour Vahanian et Cox c'est par la vie séculière vibrante de notre temps.

Chez Altizer, cependant, nous trouvons un radicalisme beaucoup plus puissant, où la mort de Dieu est affirmée avec passion comme un événement réel (quoique dialectique). On comprend mieux la difficile vision du monde d'Altizer à travers les influences qu'il a subies :

1. Par le grand phénoménologue de la religion, Mircea Eliade, Altizer fut amené à s'apercevoir que l'homme moderne a perdu le sens du sacré²⁸ ; mais Altizer « refuse de suivre le conseil séduisant d'Eliade et de retourner à une sorte de primitivisme pré-cosmique afin de retrouver le sacré par le chemin pris jadis par la religion archaïque »²⁹. Altizer choi-

²⁸ Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (Philadelphia : Westminster Press, 1963). Comme le note Hamilton, le livre d'Altizer est un mélange des points de vue d'Eliade et d'Altizer et c'est pourquoi il n'est « pas structuré d'une manière satisfaisante » (« The Death of God Theology », p. 31).

²⁹ *Ibid.*, p. 32. Cf. Altizer, « The Sacred and the Profane : A Dialectical Understanding of Christianity », dans Altizer et Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1966), pp. 140-55.

sit le principe de la « coïncidence des contraires » (*coïncidentia oppositorum*) si vital à la pensée d'Éliade (et de Carl Gustav Jung) ; et il essaie de l'appliquer avec une logique impitoyable : le seul moyen de retrouver le sacré est d'accueillir pleinement la sécularisation du monde moderne.

2. Les études d'Altizer en religion comparative, particulièrement les religions orientales, fournirent beaucoup d'eau à son moulin³⁰. Il en arrive à identifier les élans de base du Christianisme et du Bouddhisme athée³¹ ; selon lui les deux religions cherchent à libérer l'homme de toute dépendance du monde phénoménal (dans le Bouddhisme la négation de Samsâra est le seul chemin du Nirvâna), cependant en même temps il existe « une appréhension mystique de l'unicité du réel » (Nirvâna et Samsâra sont mystiquement reconnus identique)³². Là, selon Altizer, il y a un parallèle impressionnant avec le Royaume de Dieu chrétien, qui est « dans le monde mais non de lui ».

3. La Théologie protestante moderne a fourni à Altizer sa compréhension de base du Christianisme. Sören Kierkegaard a contribué à la méthode dialectique d'Altizer : « La vie dans la foi est en relation

³⁰ Altizer. *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (Philadelphia : Westminster Press, 1961).

³¹ Comme Toynbee, Altizer porte le Christianisme et le Bouddhisme au même sommet religieux. La mesure dans laquelle Altizer dépend de Toynbee serait un sujet intéressant à explorer.

³² Altizer, « Nirvana and the Kingdom of God », dans *New Theology* N^o. 1, éd. Martin E. Marty et Dean G. Peerman (New York : Macmillan, 1964), p. 164.

d'antithèse avec la vie dans la réalité objective ; maintenant la foi devient subjective, momentanée et paradoxale »³³. Rudolf Otto³⁴ et Karl Barth apportent un Dieu tout à fait transcendant — qui ne peut pas être représenté d'une manière adéquate par aucune idée humaine. Mais Barth, Bultmann et même Tillich, n'ont pas suivi la dialectique de Kierkegaard jusqu'à sa conclusion logique, car ils tiennent à garder quelque vestige d'affirmation ; ils ne s'aperçoivent pas que la dialectique exige une coïncidence absolue des contraires. Si seulement Tillich avait appliqué son « principe protestant » avec logique, il aurait bien pu devenir le père d'un nouvel âge théonome ! Altizer a écrit peu avant la mort de Tillich :

La mort de Dieu (que Tillich nie, car il refuse d'être pleinement dialectique), doit mener à une répétition de la Résurrection, à une nouvelle épiphanie du Nouvel Etre. D'ailleurs ses propres principes mènent Tillich au seuil de cette position. Si le Christianisme ne sert de porteur de la réponse religieuse que dans la mesure où il se fraie un chemin à son propre particularisme, et jusqu'au point où il nie son existence en tant que religion, alors il est évident qu'il doit nier sa forme

³³ Altizer, « Theology and the Death of God », *The Centennial Review*, VIII (Printemps 1964), 130 (réimprimé dans *Radical Theology and the Death of God* d'Altizer et Hamilton, pp. 94-111).

³⁴ Cf. Altizer, « Word and History », *Theology Today*, XXII (octobre 1965), 385 (réimprimé dans *Radical Theology and the Death of God*, pp. 120-39).

occidentale. Avant que le Christianisme n'ait subi cette négation, il ne peut s'ouvrir aux profondeurs fondamentales de l'être. Il ne peut davantage continuer à incarner le Nouvel Etre s'il reste fermé à la fois à l'histoire non-occidentale et au présent historique contemporain. Potentiellement, Tillich pourrait devenir un nouveau Luther s'il voulait étendre son principe de justification par l'équivoque à l'affirmation théologique de la mort de Dieu ³⁵.

Maintenant, Altizer se voit jouer ce rôle lui-même.

4. « Si la pensée dialectique radicale a retrouvé son essor en Kierkegaard, elle s'est parachevée en Friedrich Nietzsche » ³⁶, dit Altizer. Il considère la vue de Nietzsche de l'Eternel Retour, le mythe idéal de la coïncidence des contraires, et sa proclamation passionnée de la mort de Dieu — mort de la transcendance métaphysique — comme étant la voie même vers une ère nouvelle. Car « seulement quand Dieu est mort, l'Etre peut commencer à chaque instant » ³⁷. C'est pourquoi, pour que le monde soit en marche, nous devons oser « nommer Dieu comme Satan » avec William Blake, c'est-à-dire « reconnaî-

³⁵ Altizer, compte rendu de *Christianity and the Encounter of the World Religions* par Paul Tillich, *The Christian Scholar*, XLVI (Hiver 1963), 362. Altizer et Hamilton dédicacent leur ouvrage en commun, *Radical Theology and the Death of God*, « à la mémoire de Paul Tillich ».

³⁶ Altizer, « Theology and the Death of God », p. 132.

³⁷ *Ibid.*

tre le Seigneur transcendant comme étant la source fondamentale de l'égarement et du refoulement »³⁸. Alors seulement nous pouvons affirmer « le Dieu au-delà du Dieu chrétien, au-delà du Dieu de l'Eglise historique, au-delà de tout ce que le Christianisme a connu comme étant Dieu »³⁹.

5. Par l'entière acceptation de l'interprétation eschatologique qu'Albert Schweitzer a donnée de Jésus (dans son « Histoire des recherches consacrées à la vie de Jésus »), Altizer affirme que Jésus est le premier symbole de sa vision du monde : « Tenir Jésus pour un phénomène objectif ou historique, c'est vivre dans l'incroyance »⁴⁰. La valeur significative de

³⁸ Altizer exprime cette idée dominante dans un discours d'une conférence à Emory University sur « America and the Future of Technology » ; on en trouve le compte rendu : *Christianity Today*, X (17 décembre 1965) 1310 (cf. Lettre d'Altizer à l'Editeur, approuvant ce compte rendu : *Christianity Today*, X (27 mai 1966, 884). Se reporter à l'essai d'Altizer, « William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision », dans Altizer et Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, pp. 170-91, pour mesurer combien Altizer dépend du visionnaire théosophique Blake, qui, selon un critique, « méprise aussi bien la raison que la nature et ne vit que dans le royaume de l'imagination » et dont la religion était « une religion de l'art ». Altizer dit de cet essai, « En quelque sorte, je l'aime plus que tout autre article que j'ai publié, peut-être à cause de mon amour pour Blake, mais jusqu'ici, les lecteurs n'ont réagi qu'en silence ou par une affirmation muette mais en quelque sorte significative » (!).

³⁹ Altizer, « Theology and the Death of God », p. 134.

⁴⁰ Altizer, « The Religious Meaning of Myth and Symbol », p. 95. Pour une présentation globale de la « Christologie » d'Altizer, voir son ouvrage *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia : Westminster Press, 1966), en particulier pp. 132 ff. Il est significatif qu'Altizer déclare que ce livre a comme sources premières les écrits de Blake, Hegel et Nietzsche » (p. 29) ; il est remarquable que la Bible soit absente de la liste. Robert McAfee Brown donne son opinion sur l'ouvrage dans les termes suivants : « Ce

Jésus réside dans le fait de son attention uniquement tournée vers le Royaume futur, pour lequel il fit le sacrifice de sa personne ; c'est ainsi qu'il devient la personne du Christ — symbole du rejet total du passé afin de réaliser l'avenir — et ce « symbole mythique du Christ » est « la substance de la foi chrétienne »⁴¹. Ainsi Altizer conjure les chrétiens radicaux de se « rebeller contre les églises chrétiennes et leurs traditions » et de « braver la loi morale des églises, la tenant pour une loi satanique de répression et de contrainte hétéronome »⁴². En tant que chrétiens « spirituels ou apocalyptiques » ils ne doivent « croire qu'au Jésus du troisième âge de l'Esprit, à un Jésus qui ne peut être identifié avec le Jésus historique d'origine mais qui serait d'une nature nouvelle, plus large et plus universelle, une nature conforme à sa propre promesse eschatologique »⁴³.

n'est pas un évangile (...); ce n'est pas chrétien (...); et ce n'est pas de l'athéisme. (...) Dans sa tentative de glorifier « la mort de Dieu », ce livre ne parvient qu'à démontrer la mort de la 'théologie de la Mort-de-Dieu' ».

⁴¹ Altizer, « The Religious Meaning of Myth and Symbol », *loc. cit.*

⁴² Cité au cours d'un symposium-conférence dans *Christianity Today*, X (7 janvier 1966), 374.

⁴³ *Ibid.* L'expression, « troisième âge de l'Esprit », provient du théologien mystique-millénaire du 12^e siècle, Joachim de Flore (voir Montgomery, *The Shape of the Past*, p. 48). Altizer opte continuellement pour « le présent » et pour l'« ouverture vers l'avenir », déclarant carrément : « Bien sûr, la foi dialectique, que ce soit sous sa forme occidentale ou orientale, mystique ou eschatologique, nie l'histoire » (« America and the Future of Theology », dans *Radical Theology and the Death of God*, p. 20). Tout comme chez Cox, nous trouvons chez Altizer un ton d'enthousiasme (*Schwärmerei*) nettement anabaptiste, avec substitution de l'expérience présente et de l'attente future à la réalité concrète de la révélation historique.

La Parole Incarnée est ainsi pleinement kénotique ; elle prend une expression toute nouvelle, en une ère nouvelle, où, dialectiquement, nous « accepterions la mort de Dieu, comme étant un événement irrévocable et définitif » :

Ni la Bible ni l'histoire de l'Eglise ne peuvent être considérées comme contenant davantage que des suites d'expressions provisoires ou temporaires de la Parole chrétienne (...). Le Christianisme d'à présent a non seulement une nouvelle signification, mais aussi une nouvelle réalité, réalité créée par l'épiphanie d'une Parole pleinement kénotique. Une telle réalité ne peut être pleinement saisie par une parole du passé, ni même par le mot « kénôse », car la Parole chrétienne devient une nouvelle réalité en cessant d'être elle-même : c'est seulement en annulant ses expressions précédentes et en les dépassant, que la Parole Incarnée peut évoluer et aller de l'avant ⁴⁴.

⁴⁴ Altizer, « Creative Negation in Theology », *Christian Century*, LXXXII (7 juillet 1965), 866-67. Dans de tels passages on sent clairement la forte influence d'Hegel sur Altizer ; Altizer se range à l'affirmation d'une philosophie idéaliste d'Hegel (tout à fait invérifiable) selon laquelle l'Esprit, s'étant « incarné » en Jésus, agit par la suite de manière immanente en l'homme.

William Hamilton : Théologien et fossoyeur

Bien qu'Altizer va au-delà de Barth dans l'emploi du principe de transcendance, délaissant visiblement les radicaux « modérés » loin derrière lui, son affirmation de la mort de Dieu n'est cependant qu'une affirmation dialectique : un Dieu au-delà de Dieu ressurgira, tel un Phénix, des cendres du Dieu mis au bûcher. Examinons à présent un théothanatologiste qui en est arrivé à rejeter même la dialectique.

Dans un article autobiographique révélateur, Hamilton déclare qu'il n'a atteint sa position de radical « dur » qu'en 1964, après le cap des quarante ans⁴⁵. Ceci est très vrai et bien des interprétations actuelles de Hamilton s'écartent de leur objet puisqu'elles se basent sur son livre de 1961, « La nouvelle essence du Christianisme » (*The New Essence of Christianity*), qui désavoue explicitement « la non-existence de Dieu »⁴⁶ et affirme même que la Résurrection de Jésus « est un événement réel » (tout en reléguant cela négligemment en une note au bas de la page !)⁴⁷. Mais, même à ce moment là, l'influence de Barth⁴⁸,

⁴⁵ Hamilton, « The Shape of a Radical Theology », *The Christian Century*, LXXXII (6 octobre 1965), 1219-20. Il semble qu'Hamilton l'ait réalisé juste à temps, car l'opinion d'Altizer est que « c'est l'âge, principalement, qui établit une limite réelle à ce genre de pensée, car la plupart des personnes de moins de 45 ans s'y prêtent » (*Chicago Daily News* du 29 janvier 1966, p. 4).

⁴⁶ Hamilton, *The New Essence of Christianity* (New York : Association Press, 1961), p. 55.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 93-94.

de Niebuhr et de John Baillie ⁴⁹ sur la pensée d'Hamilton le conduisait à une position plus radicale. C'est ainsi qu'au printemps 1963, il désira tenter de sauver le Don Juan de Mozart en employant la dialectique kierkegaardienne du bien et du mal ; Don Juan semble symboliser en quelque sorte cet état de limbes du théologien contemporain — ni damné, ni sauvé ⁵⁰. Puis c'est la première tentative directe de Hamilton « de voir s'il n'y a personne là-bas » ⁵¹ — s'il y en avait d'autres qui partageaient son mécontentement grandissant au sujet de la vie théologique : dans son essai, « *Enfant du jeudi* » (« *Thursday's Child* »), il fait une description du théologien d'aujourd'hui et de demain qui sera « un homme sans foi, sans espoir, ayant seulement le moment actuel, donc l'amour seul, pour guide » — « un homme dans l'attente et dans la prière » ⁵². Interviewé en 1965 par Mehta, il dit : « Je

⁴⁹ Nelson, « *Deicide, Theothanasia, or What Do You Mean ?* » *loc. cit.*

⁵⁰ Hamilton, « *Daring to Be the Enemy of God* », *The Christian Scholar*, XLVI (Printemps 1963), 40-54 ; les louanges prodiguées par Barth à Mozart sont bien connues. Cf. aussi l'article antérieur d'Hamilton (1959), « *Banished from the Land of Unity* » (reproduit dans *Radical Theology and the Death of God*, pp. 52-84) ; en 1966 il en a dit ce qui suit : « C'est en me plongeant dans Dostoïevski comme cet essai l'exigeait que se produisit l'influence décisive de ma transformation de néo-orthodoxe vers le mode de pensée théologique radical ».

⁵¹ Hamilton, « *The Shape of a Radical Theology* », p. 1220.

⁵² Hamilton, « *Thursday's Child : The Theologian Today and Tomorrow* », *Theology Today*, XX (janvier 1964), 489, 494. Cet essai a été reproduit dans l'ouvrage d'Altizer et Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, pp. 86-93.

commence à croire qu'il est temps pour moi de m'exprimer ou de me taire, d'être dedans ou en dehors »⁵³.

La décision d'être « au-dehors » — en tant que radical « dur » affirmant littéralement la mort de Dieu — fut prise la même année par Hamilton. Dans son article de la revue *Christian Century* dont nous avons déjà parlé, il décrit la naufrage de sa « néo-orthodoxie œcuménique du bon vieux temps et du juste milieu »⁵⁴, et précise sa nouvelle position en trois points :

1. Dieu est vraiment mort ; la « dialectique néo-orthodoxe opposant présence et absence de Dieu » s'est « effondrée » maintenant.

2. Un libre choix est fait de suivre la personne de Jésus, en obéissance ; de se placer là où il se place⁵⁵.

3. Un nouvel optimisme « dira oui au monde du changement rapide, aux techniques nouvelles, à l'automatisation et aux communications de masse ».

⁵³ Mehta, *op. cit.* (note 2 ci-dessus), p. 142.

⁵⁴ Hamilton, « The Shape of a Radical Theology », p. 1219.

⁵⁵ Cf. les lignes qui suivent dans « Thursday's Child » : « Le théologien est quelque fois enclin de s'imaginer que Jésus-Christ est mieux compris, non comme objet ou fondement de la foi, ni comme personne, événement ou communauté, mais simplement comme une position, un point de vue. Cette place est bien sûr à côté du prochain, existant pour lui. Ceci est peut-être la signification de la vraie humanité de Jésus, et pourrait même être la signification de sa divinité et ainsi de la divinité elle-même » (p. 494).

Les deux derniers points sont quelque peu éclaircis dans la récente analyse du mouvement de la Mort-de-Dieu, dans laquelle Hamilton présente sa position vis-à-vis des opinions d'Altizer et Van Buren⁵⁶. En ce qui concerne le Christ, Hamilton tout comme Altizer s'engage envers un Jésus radicalement caché et kénétique : « Jésus peut se trouver, invisible dans le monde, en la personne d'un voisin, dans cette lutte pour la justice, ou encore la lutte pour la beauté, la clarté et l'ordre. Jésus se trouve en ce monde sous un masque ». Du reste, « deviens un Christ pour ton voisin comme Luther l'a dit »⁵⁷.

Cependant le thème du chrétien comme « homme qui attend et qui prie » demeure. Comment cela est-il possible si « l'écroulement de l'a priori religieux signifie qu'il n'y a aucun moyen ni ontologique ni culturel ni psychologique, de déterminer une partie de la personne, ou de l'expérience humaine, ayant besoin de Dieu » — s'il n'y a en l'homme « aucun vide qui

⁵⁶ Hamilton, « The Death of God Theology », pp. 27-48.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 46-47. Bien qu'Hamilton et Altizer établissent tous les deux un lien entre la mort de Dieu et un Jésus parfaitement kénétique, Hamilton concentre l'attention sur la conscience moderne du remplacement incarné de Dieu par l'homme (plaçant ainsi le décès de Dieu au 19^e siècle anthropocentrique) alors qu'Altizer souligne que la déclaration originale de Dieu-qui-s'est-fait-homme-en-Christ détermine le « moment » de l'abdication divine. Ils sont tous deux d'accord, cependant, pour déclarer que le « 19^e siècle est à la théologie radicale ce que le 16^e siècle fut à la néo-orthodoxie protestante » et que « la théologie radicale doit finalement comprendre que l'Incarnation elle-même réalise la mort de Dieu » (Altizer et Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, p. XII).

exige la présence de Dieu pour le combler » ? « En vérité, suivre ce chemin signifie que c'est au monde que nous confions tous nos besoins et problèmes à résoudre, et non pas à Dieu ; car Dieu, si tant est qu'il vienne parmi nous, doit avoir un rôle différent »⁵⁸. Rejetant l'affirmation d'Augustin selon laquelle nos cœurs sont inquiets tant qu'ils n'ont pas trouvé de repos en Dieu, Hamilton s'en prend à un autre thème augustinien : la distinction entre *uti* et *frui* — l'utilité et la jouissance de la présence divine :

Si Dieu n'est pas nécessaire, et que nous en appelons au monde et non à Dieu pour la solution de nos besoins et problèmes, alors peut-être que nous parviendrons à le considérer uniquement comme jouissance et délices (...). Notre attente de Dieu et notre athéisme est en partie la recherche d'un langage et d'un style qui nous permettrait de nous trouver vis-à-vis de Lui, une fois encore, dans les délices de sa présence⁵⁹.

Pendant ce temps, l'homme séculier moderne doit devenir adulte, cesser d'être Oedipe pour devenir Oreste, passer d'Hamlet à Prosper⁶⁰ — en évoluant

⁵⁸ Hamilton, « The Death of God Theology », p. 40.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 41. Hamilton a rejeté cette possibilité, depuis ; voir plus bas 2^e partie de la présente critique.

⁶⁰ Il est intéressant de noter qu'Hamilton, alors qu'il était encore dans les limbes théologiques, écrivit un article sur Hamlet, où il trouvait la description de la mort d'une idée démoniaque de Dieu : « Hamlet and Providence », *The Christian Scholar*, XLVII (Automne 1964), 193-207.

au-delà de la recherche anxieuse du salut éternel, vers une position séculière, optimiste et confiante « dans le monde et dans la cité, avec à la fois le voisin indigent et l'ennemi ». Ainsi la relation orthodoxe entre Dieu et le voisin se trouve « invertie » : « Nous nous dirigeons vers notre voisin, vers la ville et vers le monde à cause de notre sens de la perte de Dieu »⁶¹. C'est l'Homme et non Dieu qui devient le centre même tandis qu'on attend, en prières, l'épiphanie d'un Dieu de délices.

Paul Van Buren : Philosophe et fossoyeur

Officiellement, Hamilton rejette toute vision dialectique de l'existence de Dieu ; il est cependant remarquable (ou paradoxal, malgré la rupture formelle d'Hamilton avec le paradoxe néo-protestant) qu'un Dieu *frui* soit espéré à la mort d'une divinité *uti*. La prière est l'élément révélateur de la théologie d'Hamilton : en dépit de la Mort-de-Dieu, il continue à prier ; alors, la conclusion s'impose que la dialectique de la présence-absence divine qu'il prétend avoir éliminée n'a pas du tout été rejetée en pratique. A travers la nuit sombre de l'âme, Dieu, en quelque manière est encore là, attendant comme nous l'atten-

⁶¹ Hamilton, « The Death of God Theology », p. 46. Sur le motif de la sécularité optimiste dans la pensée d'Hamilton, voir son essai, « The New Optimism—from Prufrock to Ringo », dans l'ouvrage d'Altizer et Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, pp. 156-69.

dons nous-mêmes, un « récepteur » cosmique de nos prières.

Chez Paul van Buren, cependant, cette contradiction est dépassée par l'application froide et rigoureuse de la philosophie linguistique. Il est significatif que Van Buren ait récemment admis : « Je ne prie pas. Je réfléchis seulement sur ces choses »⁶².

Comme les autres théologiens de la Mort-de-Dieu, c'est en tant que barthien que Van Buren commença à réfléchir⁶³. Nous avons signalé qu'il prépara son doctorat à Bâle sous la direction de Barth. Plus tard, cependant, il se familiarisa avec les *Investigations philosophiques* de Wittgenstein et les écrits sur l'analyse linguistique qui l'ont suivi⁶⁴. Tout en soumettant sa propre théologie néo-orthodoxe à une critique analytique et linguistique rigoureuse, il écrivit « La signification séculière de l'Évangile » ; ce livre, dit-il, « représentait un pas important dans un combat personnel pour dépasser mon propre passé théo-

⁶² Cité lors d'une interview avec Mehta, *op. cit.* (dans la note 2 ci-dessus), p. 150. Maintenant Hamilton ne prie plus non plus : on ne distingue plus qu'à peine son radicalisme de celui de Van Buren ; voir ma critique des pensées plus récentes d'Hamilton (2^e partie du présent ouvrage).

⁶³ La thèse de Van Buren traitait de Calvin : *Christ in Our Place : The Substitutionary Character of Calvin's Doctrine of Reconciliation* (Grand Rapids, Michigan : Eerdmans, 1957).

⁶⁴ Van Buren, « Theology in the Context of Culture », *The Christian Century*, LXXXII (7 avril 1965), 429. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) élève et ami de Bertrand Russell, « détient la clé qui ouvre à l'activité philosophique moderne » (dit justement le philosophe scandinave Justus Hartnack). Le *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein a

logique »⁶⁵. Mais « ma pensée actuelle est encore beaucoup plus radicale que ce que j'ai écrit dans mon livre »⁶⁶.

Quelle est donc la position actuelle de Van Buren ? On peut la résumer sous la forme d'une thèse en cinq points dont on peut difficilement exagérer l'importance puisqu'elle forme l'ossature philosophique de l'« athéisme chrétien ».

1. Des assertions compatibles avec n'importe quoi ne veulent rien dire, et c'est précisément le cas de l'affirmation néo-orthodoxe se rapportant au Dieu transcendant entièrement autre. Au début de « La signification séculière de l'Évangile », Van Buren cite, en l'approuvant, la parabole bien connue des philosophes analytiques Antony Flew et John Wisdom, qui démontre l'absurdité de telles affirmations sur Dieu :

Un jour deux explorateurs arrivèrent dans une clairière dans la jungle. Dans la clai-

influencé profondément le mouvement néopositiviste (l'« Ecole de Vienne ») et a donné en grande partie l'accent épistémologique à la philosophie contemporaine, et ses *Investigations philosophiques* ont dirigé les pas des philosophes anglo-américains vers l'analyse du langage ordinaire comme véhicule de la pensée philosophique. (Cf. Michel Murre, *Dictionnaire des idées contemporaines* (nouv. éd. ; Paris : Editions Universitaires, 1966), pp. 692-93. Sur la relation entre Wittgenstein et la théologie biblique, voir Montgomery, « Die Bedeutung der Bibel heute », *Lutherischer Rundblick*, XV/3 (1967), 160-65.)

⁶⁵ Van Buren, « Theology in the Context of Culture », p. 429.

⁶⁶ Interview avec Mehta, *op. cit.*, p. 143.

rière, ils voient beaucoup de fleurs et beaucoup d'herbes folles. L'un des explorateurs dit : « Un jardinier doit sûrement entretenir ce coin de terrain » ; mais l'autre explorateur n'était pas d'accord : « Il n'y a pas de jardinier », affirmait-il. Mais ils plantent leur tente et montent la garde, sans pourtant voir le moindre jardinier. « Peut-être est-ce un jardinier invisible ? » se demande-t-on. Et ils installent un grillage de fils de fer barbelés, et l'électrifient. Ils patrouillent même avec des chiens (car ils se rappellent que l'on pouvait sentir et toucher l'Homme invisible de H. G. Wells, mais que l'on ne pouvait pas le voir). Aucun cri, pourtant, ne laissa jamais supposer qu'un intrus avait reçu une décharge ; aucun mouvement du fil de fer ne trahit jamais un invisible escaladeur ; les chiens ne donnèrent jamais l'alarme. Cependant le croyant n'était pas encore convaincu. « Mais si, il y a un jardinier, il est invisible, on ne peut pas le toucher, et il est insensible aux décharges électriques ; c'est un jardinier que les chiens ne peuvent sentir, qui ne fait aucun bruit, mais qui vient en secret surveiller le jardin qu'il aime ». A la fin, le sceptique désespéra : « Mais que reste-t-il de votre assertion de départ ? Comment se fait-il que ce que vous appelez un jardinier invisible, intangible et éternellement insaisissable diffère

d'un jardinier imaginaire ou même d'une absence de jardinier ? »⁶⁷.

Van Buren consacre une importante section de son livre à montrer que les affirmations existentielles au sujet de Dieu n'échappent pas à cette « mort par mille qualifications » et que la même chose est vraie pour les tentatives faites par Schubert Ogden (Dieu est « une réalité non-objective dans notre expérience », etc.) pour renforcer les affirmations existentielles avec la philosophie du progrès de Whitehead^{67 a}. Dieu est alors, sans réserve, littéralement mort, et les futures épiphanies divines n'ont plus de signification que les songeries actuelles de l'existence de Dieu.

2. La vie moderne est irrévocablement pluraliste et relativiste, c'est un marché où se joue une multitude de « jeux de langage », et non une cathédrale gothique où ne serait possible qu'une seule vision d'ensemble du monde. Le jeu du langage non-cogni-

⁶⁷ Antony Flew, « Theology and Falsification », dans *New Essays in Philosophical Theology*, éd. Flew et MacIntyre (Londres : SCM Press, 1955, p. 96).

^{67a} Schubert M. Ogden, théologien américain, essaie (avec John B. Cobb, Jr., Norman Pittenger et Bernard Meland) de créer une interprétation du message chrétien basée sur la pensée du philosophe Alfred North Whitehead. Cette « philosophie du progrès » prétend que tout est perpétuellement en train de changer et que rien n'est « absolu » ; pour le « théologien du progrès » tel que Ogden, Dieu lui-même est toujours en mouvement et se modifie par rapport au monde qu'il crée. Voir Ogden, « Faith and Truth », *The Christian Century*, LXXXII (1^{er} septembre 1965), 1057-60 ; et mon livre *Ecumenicity, Evangelicals, and Rome* (Grand Rapids, Michigan : Zondervan, 1969), qui contient une brève critique de cette idéologie vis-à-vis de la pensée catholique d'aujourd'hui (Teilhard de Chardin et al.).

tif de la théologie doit être joué de façon relativiste dans ce milieu ⁶⁸.

3. Si les affirmations métaphysiques et de caractère transcendant au sujet de Dieu sont littéralement sans signification, quelle est leur « valeur en espèces » ? On n'obtient la véritable valeur de ces affirmations de foi qu'en les traduisant en termes humains, opération à laquelle est consacrée la conclusion de « La signification séculière de l'Évangile ». Voici d'ailleurs ce que disait Van Buren dans une interview pour le périodique *New-Yorker* : « J'essaye de démontrer que le centre de la religion chrétienne n'est pas Dieu mais l'homme et que son langage théologique est un moyen parmi d'autres, mais un moyen périmé, de dire ce que le Christianisme veut dire au sujet de l'homme, de la vie humaine et de l'histoire humaine » ⁶⁹.

4. Cette traduction du langage divin en langage humain doit se faire en relation particulière avec la figure centrale du Christianisme, Jésus de Nazareth :

Les auteurs des écrits du Nouveau Testament parlent de Jésus en termes divins ou quasi-divins — Fils de Dieu, etc. (...). Ce que j'essaie de faire, c'est de comprendre la Bible sur un plan naturaliste ou humaniste, de dé-

⁶⁸ Van Buren, « The Dissolution of the Absolute », *Religion in Life*, XXXIV (Été 1965), 334-42.

⁶⁹ Interview avec Mehta, *op. cit.*, p. 153.

couvrir comment sont utilisées les références à l'absolu ou au surnaturel pour exprimer sur un plan humain la compréhension de leur monde qu'avaient ces auteurs néotestamentaires ainsi que leurs convictions. Car en utilisant ces termes cosmologiques extensifs lorsqu'ils parlaient de tel incident ou événement particulier — l'histoire de Jésus — ils disaient tout ce qu'ils pouvaient dire au sujet de cet homme. Si un homme du premier siècle avait voulu dire d'une certaine personne qu'elle lui avait donné des éclaircissements sur ce qu'était la vie, il eût été presque normal qu'il répondit : « Cet homme est divin » ⁷⁰.

Van Buren prétend que sa traduction séculière de l'Évangile « résiste ou tombe devant notre interprétation du langage relatif à Pâques » ⁷¹. Quelle est cette interprétation ?

Jésus de Nazareth était un homme libre dans sa propre vie ; il attirait des disciples ou se créait des ennemis selon la dynamique des relations humaines, et d'une façon que l'on peut comparer à celle dont d'autres personnes libérées ont influencé leur entourage dans l'histoire. Il mourut en conséquence de la menace qu'un tel homme libre représente

⁷⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁷¹ Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, p. 200.

pour les hommes soumis et égocentriques. Il laissa ses disciples effrayés et faisant preuve d'aussi peu de liberté réelle. Deux jours plus tard, Pierre, puis d'autres disciples (...), se trouvèrent dans une situation de clairvoyance dans laquelle on vit Jésus, l'homme libre qu'ils avaient connu — et en vérité le monde entier avec eux — d'une façon tout à fait nouvelle. C'est à partir de ce moment que les disciples commencèrent à posséder quelque chose de la liberté de Jésus. Sa liberté commença à être « contagieuse » ⁷².

5. Il est admis que la théologie est ici réduite à l'éthique, mais dans notre siècle de sécularisation nous sommes incapables de trouver un quelconque point d'attache à la fois empirique et linguistique pour le transcendantal. Après tout « l'alchimie fut réduite à la chimie par l'application rigoureuse d'une méthode empirique » ⁷³. C'est pourquoi, il faut nous emparer franchement du monde dont nous faisons partie. La pensée religieuse est « responsable devant la société humaine, non devant l'Eglise. Son orientation est humaniste et non divine. Ses normes doivent résider dans le rôle qu'elle joue dans la vie humai-

⁷² *Ibid.*, p. 134.

⁷³ *Ibid.*, p. 198. Evidemment, il n'est pas inutile de noter que Van Buren suit un raisonnement qui n'est pas plus valable en ce qui concerne l'alchimie qu'en ce qui concerne la théologie : voir Montgomery, « L'Astrologie et l'alchimie luthériennes à l'époque de la Réforme », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (1966), 323-45.

ne (...). Tout éclaircissement sur la « situation humaine » que peut nous apporter notre passé religieux, ne peut nous aider que dans la mesure où nous le faisons entrer dans le dialogue dynamique actuel, par lequel nous le laissons subir l'influence de notre culture technologique à l'évolution rapide »⁷⁴.

Ici la ronde s'achève, car en insistant sur notre situation culturelle moderne, Van Buren nous rappelle les radicaux « modérés », Vahanian et Cox, tout autant que ses compatriotes « durs » Altizer et Hamilton. Y a-t-il alors une école de la Mort-de-Dieu ? Même avec les réserves introduites dans notre discussion sur la position de chacun de ces cinq théologiens la réponse doit être : oui. Car chez tous ces penseurs, le centre d'intérêt théologique se déplace, s'éloignant d'un Dieu dont la transcendance le fait devenir de plus en plus indistinct, jusqu'à finalement — chez Van Buren — sombrer dans le royaume de l'absurdité analytique. Pour tous ces entrepreneurs de pompes funèbres de l'Absolu, la présence vague de Dieu, ou bien son absence sur la scène théologique est une invitation à l'homme de le remplacer : soit l'homme littéraire (Vahanian), l'homme urbain (Cox), l'homme mystique (Altizer), l'homme social (Hamilton) ou l'homme moral (Van Buren). Parallèlement, le Christ de ces chrétiens athées évolue de la condition divine à la condition humaine : sa kénôse devient peu à peu plus prononcée jusqu'à ce que finalement son

⁷⁴ Van Buren, « Theology in the Context of Culture », p. 430.

caractère divin soit absolument caché, ce qui donne un Christ humaniste avec qui l'homme moderne peut véritablement et avec optimisme se tenir dans une « relation de Je-Vous » dans un monde de défi séculier et de changement dynamique.

CHAPITRE II

Un examen pathologique plus approfondi

En essayant de pénétrer jusqu'à la racine du problème théologique de la mort de Dieu, nous centrerons notre attention sur les principes théoriques fournis par Van Buren au mouvement.

Notre préoccupation ne portera pas sur les emplois métaphoriques de la formule « Dieu est mort » faits par les radicaux « modérés », car leurs affirmations selon lesquelles les hommes d'aujourd'hui ont de la peine à croire et que le langage théologique classique ne convient plus à l'homme moderne, mettent simplement en lumière la perpétuelle nécessité de prêcher l'Évangile avec plus de rigueur et de communiquer sa vérité éternelle de façon plus efficace. Nous nous attarderons peu à examiner les positions des radicaux « durs », Altizer et Hamilton, puisque, comme nous l'avons déjà remarqué, ces penseurs, en dépit du caractère manifestement athée de leurs affirmations,

réintroduisent le concept de la divinité (« Dieu au-delà de Dieu » d'Altizer, « Dieu de délices » d'Hamilton) — par derrière, même s'ils la rejettent par devant ! Cox a raison quand il dit d'Altizer : « Il devra être plus précis s'il veut être pris au sérieux »¹. Et le dialogue à la télévision, dans lequel le théologien et philosophe d'Oxford Ian Ramsey écrasa Hamilton, a montré clairement que la même accusation d'ambiguïté confuse doit être lancée contre lui². Le caractère tranchant de la pensée du mouvement Dieu-est-mort ne provient pas de ces clameurs provoquées surtout par l'émotion, mais par la tentative directe de Van Buren de montrer que les affirmations sur Dieu sont dépourvues de sens à moins qu'elles ne soient tra-

¹ Cité dans Dirks, *loc. cit.* (note 5 du chapitre 1). Voici quelques-unes parmi les plus flagrantes imprécisions de la pensée d'Altizer : (1) Il pose l'hypothèse très contestable selon laquelle la négation est le chemin idéal vers l'accomplissement (crée-t-on par exemple la meilleure société ou le meilleur gouvernement en détruisant complètement l'ordre existant et reprenant tout à zéro, ou en épurant ce qui existe déjà ?) ; (2) sa confusion irréaliste et incroyablement naïve des doctrines fondamentales du Christianisme et du Bouddhisme (sur ce sujet cf. mon article « The Christian Church in McNeill's *Rise of the West* : An Overview and Critique », dans *The Evangelical Quarterly*, XXXVIII (octobre-décembre 1966), 197-218 ; et (3) le caractère indescriptible et totalement invérifiable de son « Dieu au-delà de Dieu » et son Christ parfaitement kénotique et non-objectif — le « Jésus du troisième âge de l'Esprit » (n'est-il pas le Jésus de l'esprit d'Altizer ? Il n'est certainement pas le Jésus biblique « qui demeure « le même hier, et aujourd'hui, et éternellement » !). Pour une critique détaillée des opinions d'Altizer, voir ci-dessous les 3^e et 4^e parties du présent volume.

² La discussion eut lieu au cours du programme de Norman Ross, « Off the Cuff », lundi 28 mars 1966, à partir de 0 h. 30 (chaîne 7 Chicago). Analyse et critique des récents développements de la pensée d'Hamilton se trouvent en la 2^e partie ci-dessous.

duites en affirmations sur l'Homme. Qu'advient-il alors des arguments de Van Buren ?³.

Tout d'abord, à la différence de la plupart des adversaires théologiques de la Mort-de-Dieu⁴, nous admettons volontiers la valeur du principe épistémologique de base de Van Buren : les affirmations compatibles avec tout et rien ne veulent rien dire. La philosophie analytique contemporaine en insistant sur ce principe a apporté une contribution inestimable à l'épistémologie, car grâce à ce principe, un grand nombre de prétendues vérités, apparemment sensées, ont pu être rapidement reconnues comme invérifiables ; on a donc épargné ainsi du temps et de l'énergie à des recherches intellectuelles susceptibles de fournir des conclusions vérifiables. Nous sommes aussi d'accord avec Van Buren quand il dit que ce principe de vérification⁵ devrait être appliqué dans

³ Pour la position de Van Buren, voir ci-dessus chap. 1.

⁴ Par exemple, M. C. D'Arcy, *No Absent God* (« Religious Perspectives », Vol. 6 ; New York ; Harper, 1962), chap. 1, pp. 15-31 ; et E. L. Mascall, *The Secularisation of Christianity : An Analysis and a Critique* (Londres : Darton, Longman et Todd, 1965), pp. 103-104. D'autres problèmes posés par le livre de Mascall (cependant valable à bien des égards) sont, d'une part sa perspective fortement anglo-catholique (accent sur la théologie naturelle, l'église apparaissant comme une sorte de *deus ex machina* dans les discussions, et la référence à des miracles non-bibliques tels que le Saint Suaire de Turin !), ainsi que l'usage du principe *finitum non est capax infiniti* (p. 38), qui, comme nous le mettrons en relief plus tard, représente en fait l'une des racines idéologiques de l'égarément de la Mort-de-Dieu.

⁵ Observons que le principe tel qu'il est énoncé ici n'est pas identique dans sa forme au fameux « critère de vérification » de A. J. Ayer, qui joua un rôle capital dans le développement du mouvement néopositiviste. Les tentati-

le domaine religieux aussi bien que dans tous les autres domaines ; nous trouvons alors la parabole de Flew et Wisdom très valable pour illustrer l'absurdité, au sens précis, des nombreuses affirmations de Dieu dans l'histoire des religions et par bien des croyants religieux d'aujourd'hui, y compris ces protestants qui s'adonnent à la néo-orthodoxie, à l'existentialisme et à la philosophie du progrès ⁶.

La solution Dieu-est-mort, cependant, ne repose pas sur le fait de savoir si oui ou non les religions non-chrétiennes ou les théologiens protestants contemporains affirment des choses dépourvues de sens concernant l'existence de Dieu, mais sur le fait de savoir si le Christianisme biblique est soumis à cette critique. Van Buren a tout à fait raison de centrer l'attention sur l'image de Jésus donnée par le Nouveau Testament et en particulier sur sa Résurrection ; mais c'est exactement ici que l'analyse de Van Buren échoue — et bien ironiquement elle s'avère souffrir de la même absurdité analytique qu'elle voit à tort dans l'affirmation biblique d'un Dieu transcendant. (le jardinier divin dans la parabole de J. Wisdom)

Le Nouveau Testament affirme l'existence de Dieu,

ves philosophiques tendant à ébranler le principe d'Ayer ne se rapportent donc pas à la présente discussion, même si elles atteignent leur but (ce qui n'est nullement certain).

⁶ J'ai développé cette idée face aux points de vue de Néo-Orthodoxie et d'existentialisme sur la révélation biblique dans mon livre *Crisis in Lutheran Theology* (2 vol. ; Grands Rapids, Michigan : Baker Book House, 1967), I, 15-44.

mais ce n'est pas une affirmation qui se situerait en dehors du domaine de la vérification empirique. Bien au contraire : le Jardinier *entra* dans son jardin (le monde) en la personne de Jésus-Christ, prétendant être tel « par de nombreuses preuves infaillibles » (Actes 1.3). E. L. Mascall, théologien anglo-catholique, illustre ceci en citant la guérison miraculeuse de l'aveugle par Jésus (Jean 9) ; il observe que « l'on peut difficilement éviter d'être frappé par la vive impression du témoignage oculaire que donne le récit et par la représentation extrêmement convaincante des personnes en présence »⁷. Pour bien souligner l'importance de ce dernier point, Mascall traduit les remarques du mendiant (v. 25) en langage familier : « Je sais une chose alors. Hier j'n'y voyais goutte, et v'là qu'à présent j'y vois pour de bon ! Blague à part ! » (« Yesterday I couldn't see a ruddy thing and now I can see orl right. Larf that one orf ! »).

Les récits de la Résurrection, comme je l'ai montré en détails ailleurs⁸, fournissent la preuve la plus décisive de l'essence empirique de l'affirmation biblique selon laquelle « Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même ». Dans 1 Corinthiens 15, l'Apôtre, écrivant en 56 après Jésus-Christ, prouve

⁷ Mascall, *op. cit.*, p. 240.

⁸ Montgomery, « History and Christianity », dans son livre *Where Is History Going?* (Grand Rapids, Michigan : Zondervan, 1970), chap. II-III ; et Montgomery, *The Shape of the Past : An Introduction to Philosophical Historiography* (« History in Christian Perspective », Vol. 1 ; Ann Arbor, Michigan : Edwards Brothers, 1963), pp. 138-45, 235-37 et *passim*.

explicitement que l'affirmation chrétienne de Dieu, fondée sur la Résurrection de Christ, n'est pas compatible avec tout et rien et n'est donc pas dépourvue de sens ! Après avoir énuméré les noms des témoins qui ont eu des contacts avec le Christ ressuscité (et après avoir noté que cinq cents autres personnes, dont la plupart sont encore en vie, l'ont vu), Paul dit : « Si Christ n'est pas ressuscité, alors notre prédication est vaine, et vaine notre foi ». Les premiers chrétiens consentaient volontiers à soumettre leurs croyances religieuses à une vérification empirique concrète. Leur foi n'était pas une foi aveugle ; elle était solidement basée sur des faits empiriques⁹.

Mais, répond Van Buren, les affirmations du Nouveau Testament ne semblent être de nature empirique qu'*en apparence*. Lorsque les auteurs parlent de Jésus en tant que Dieu et décrivent ses miracles, « ils disent tout ce qu'ils peuvent dire au sujet de cet homme ». Les récits de la Résurrection ne sont que l'expression des changements apportés dans la vie des disciples par la personnalité entièrement libératrice de Christ ; nous voyons ici les disciples de Jésus faisant l'expérience de ce que R. M. Hare a appelé un « blik » : une situation de clairvoyance dans laquelle ils évaluent de façon entièrement nouvelle tout leur monde existentiel.

⁹ Cf. ma communication, « The Theologian's Craft : A Discussion of Theory Formation and Theory Testing in Theology », *Concordia Theological Monthly*, XXXVII (février 1966), 67-98 ; reproduite dans Montgomery, *The Suicide of Christian Theology* (Minneapolis : Bethany, 1970).

En étudiant de près l'interprétation en apparence plausible de Van Buren, nous découvrons, qu'étant compatible avec tout et rien, elle ne veut rien dire. Réfléchissons ! *Tout* point de référence tiré des documents du Nouveau Testament pour réfuter Van Buren (par exemple l'épisode de l'Apôtre Thomas face à face avec le Christ ressuscité) sera rejeté par lui car il ne fait que montrer la *puissance* de la « clairvoyance » chez les disciples. Il en résulte la situation bien singulière que, *quelque soit* le nombre des preuves apportées (y compris l'affirmation directe de Pierre : « Ce n'est pas en effet en suivant des fables habilement conçues que nous vous avons fait connaître la puissance et l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ, mais c'est comme ayant vu sa majesté de nos propres yeux » 2 Pierre 1.16), on ne réussira pas à empêcher Van Buren de ramener les récits bibliques à un niveau humaniste.

L'absurdité de la méthode de Van Buren sera rendue plus évidente encore par l'emploi d'analogies tirées de sphères non-religieuses. Supposons que vous me disiez : « Napoléon conquiert l'Europe en un temps remarquablement court avec d'étonnantes ressources militaires et après avoir subi la défaite et l'exil, il s'échappa et réussit presque à écraser à nouveau l'Europe »¹⁰. Et si je répondais : « Vous êtes vraiment impressionné par Napoléon, n'est-ce pas ? »

¹⁰ Cette analogie a été suggérée par le tour de force remarquable de Richard Whately, *Historic Doubts Relative to Napoleon Buonaparte* (11^e éd. ; New York : Robert Carter, 1871).

Naturellement mécontent, vous répondriez : « Oui, je suis impressionné par Napoléon, *mais* j'essaye de vous citer un certain nombre de faits à son sujet, et voici des documents pour prouver ce que je viens de dire ». Je répondrais alors sans me fâcher : « Comme c'est admirable ! L'intérêt même que vous prenez à réunir de tels éléments me montre quelle influence Napoléon a eue sur vous ». Vous seriez plongé dans une stupéfaction sans fond, car peu importerait la preuve que vous apporteriez, je pourrais, selon la méthode de Van Buren, la rejeter simplement en tant que code représentant une perspective personnelle, c'est-à-dire un « blik ».

Ou supposez que je vous dise : « Ma femme a étudié l'histoire de l'art et aime peindre » ; vous ajouteriez : « Vous l'aimez vraiment n'est-ce pas ? » ; « Mais oui, dirais-je, mais elle s'intéresse beaucoup à l'art. Voici des notes qui représentent des cours sur l'art qu'elle a suivis, voici des tableaux qu'elle a faits, etc.... ». A ce stade vous m'interrompriez d'un geste de la main en disant : « C'est assez, inutile de m'ennuyer avec cela ; je sais reconnaître l'amour véritable quand je le vois. C'est tout à fait louable ». J'aurais beaucoup de peine à conserver mon calme puisque, dans ces circonstances, il me serait impossible de présenter n'importe quel fait authentique.

De cette façon, Van Buren s'efforce de mettre en doute (Mascall a dit : « Larf orf ») les affirmations empiriques de l'existence de Dieu en Jésus-Christ que l'on trouve dans l'Écriture ; mais sa tentative le fait carrément tomber dans l'abîme de l'absurdité analy-

rique où il essaye de jeter le témoignage biblique au surnaturel. En fait, Van Buren n'est même pas fidèle au Wittgenstein des *Investigations philosophiques* dont il cherche à suivre les principes ; car Wittgenstein voit la nécessité de respecter « le jeu du langage » qui est réellement en train de se dérouler, et l'absurdité qui consiste à essayer de dire qu'un jeu du langage donné signifie réellement quelque chose d'autre. Wittgenstein demande s'il convient d'affirmer que la phrase « le balai se trouve dans le coin » signifie réellement « le manche à balai est dans le coin, et la brosse est dans le coin, et le manche du balai est fixé à la brosse ». Il répond :

Si nous demandions à quelqu'un si c'est là ce qu'il entend, il répondrait sans doute qu'il ne pensait du tout au manche en particulier, ni à la brosse en particulier. Et ce serait là la juste réponse, car il ne voulait parler ni du manche à balai, ni de la brosse en particulier ¹¹.

On trouve du même coup que lorsque Van Buren passe du jeu de langage empirique des affirmations de l'Incarnation rencontrées dans la Bible au langage non-cognitif et éthique, c'est une entreprise qui ne se justifie pas et qui se trouve aller dans une direction

¹¹ Ludwig Wittgenstein. *Investigations philosophiques*, I, 60 ; voir *Tractatus logico-philosophicus, suivi de Investigations philosophiques*, tr. Pierre Klossowski (Paris : Gallimard, 1961), p. 145. Cf. George Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein* (Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1964), chap. VII, pp. 171-87.

tout à fait opposée à celle des récits bibliques eux-mêmes. Ceci est vrai aussi pour les affirmations scripturaires de Dieu ramenées à un niveau littéraire, urbain, eschatologico-mystique et social respectivement par Vahanian, Cox, Altizer et Hamilton.

Le Dieu qui selon la Bible est entré dans le monde empirique en la personne de Jésus n'est pas mort, bien qu'il soit évident qu'on ait essayé de l'assassiner. Mais l'assassinat de Dieu dans l'intérêt de l'Homme a toujours eu des conséquences exactement opposées à celles attendues. Comme le Seigneur le montrait lui-même quand il disait : « Quiconque sauvera sa vie la perdra et quiconque perdra sa vie pour moi la trouvera ». Il est ironique de voir que la théoathanatologie n'a tiré aucune leçon de l'expérience du Goetz de Sartre : « J'ai tué Dieu parce qu'il me séparait des hommes et voici que sa mort m'isole encore plus sûrement »¹².

¹² Jean-Paul Sartre, *Le Diable et le Bon Dieu* (Paris : Gallimard, 1951), p. 237. Cf Georges Gusdorf, « The Absence of God in the World Today », *Lutheran World*, XIII (1966), 1-13.

CHAPITRE III

Où l'histoire fournit une morale

Pourquoi les théologiens du mouvement Dieu-est-mort se sont-ils précipités si facilement dans cette impasse ? La réponse se trouve dans leur point de départ dont on peut tirer une bonne morale. Comme nous l'avons déjà découvert par l'examen détaillé de la position de chaque archipenseur du mouvement, tous sans exception ont été profondément influencés par l'orientation dialectique de la néo-orthodoxie. Alasdair MacIntyre, dans sa critique pénétrante de l'ouvrage de Robinson *Dieu sans Dieu*, explique la nature de ce lien entre la néo-orthodoxie et l'athéisme chrétien :

Nous pouvons voir le pénible dilemme d'une prétendue théologie contemporaine. Les théologiens partent de l'orthodoxie, mais l'orthodoxie qu'ils ont apprise de Kierkegaard et de Barth devient trop facilement un cercle

fermé dans lequel le croyant ne parle qu'au croyant, dans lequel tout contenu humain est caché. Se détournant de cette aride théologie de groupe, les théologiens plus perspicaces souhaitent traduire ce qu'ils ont à dire pour un monde athée. Mais ils sont condamnés à l'un des deux échecs suivants : ou bien ils réussissent dans leur traduction, auquel cas ce qu'ils croient être en train de dire est devenu l'athéisme de leurs auditeurs ; ou bien ils échouent dans leur traduction, auquel cas personne n'entend ce qu'ils ont à dire sauf eux-mêmes¹.

Pourquoi la théologie de Kierkegaard et de Barth opère-t-elle en « cercle fermé » ? En raison des prémisses de départ, comme le fait bien remarquer MacIntyre : « La Parole de Dieu ne peut être identifiée avec *aucune* des fragiles tentatives faites pour la saisir »². Puisque les conséquences logiques sont une Ecriture faillible et un Christ à la kénôse limitée, la

¹ Alasdair MacIntyre, « God and the Theologians », *Encounter* (Londres), XXI (septembre 1963), 7. Cf. le jugement perceptif de Robert W. Funk dans son rapport concernant la Seconde Consultation sur l'Herméneutique à Drew University (9-11 avril 1964) : « La Néo-Orthodoxie enseignait que Dieu n'était jamais objet mais toujours sujet, si bien que la troisième génération de théologiens néo-orthodoxes ont été contraints de regarder Dieu comme non-phénoménal. Ils ne veulent pas s'accommoder d'un Dieu Noumène (un héritage peut-être des théologies de l'histoire, et peut-être aussi résultant d'un empirisme radical), ce qui signifie que pour eux Dieu n'« apparaît » point du tout » (*Theology Today*, XXI (octobre 1964), 303).

² MacIntyre, « God and the Theologians », p. 5 (italique de MacIntyre).

Bible apparaît à l'homme du siècle comme n'étant qualitativement pas différente des autres écrits humains et le Christ incarné ne peut plus se distinguer des autres hommes. Le croyant évolue ainsi dans un cercle fermé d'engagement irrationnel que l'incroyant trouve impossible d'accepter. Le Dieu d'une telle foi irrationnelle n'a plus d'autre recours que de devenir l'Entièrement Autre transcendant, et quand la philosophie analytique pose justement la question vérificatrice de l'existence ontologique du transcendant, aucune réponse n'est possible.

Dans la parabole de Flew et Wisdom, le Dieu-jardinier de la néo-orthodoxie *ne peut être découvert* de façon empirique dans le jardin, car sa transcendance serait alors profanée³ ; ainsi le jardin du monde apparaît comme séculier au croyant comme à l'incroyant et ce dernier demande à juste titre : « Comment se fait-il que ce que vous appelez un jardinier invisible, intangible et éternellement insaisissable diffère d'un jardinier imaginaire ou même d'une absence de jardinier ? » A ceci, la dialectique du « oui et non » de la néo-orthodoxie ne peut rien répondre ; et le résultat évident, c'est la mort de Dieu. Pour la pensée théologique contemporaine, la Bible ne serait pas plus erronée s'il n'y avait pas de Dieu ; la Résurrection de Christ dans la théologie de Barth ne serait pas davantage invérifiable si Dieu n'existait

³ Cf. Montgomery, « Karl Barth and Contemporary Theology of History », dans son livre *Where Is History Going ?* (Grand Rapids, Michigan : Zondervan, 1970).

pas ; le « principe protestant » de Tillich n'insisterait pas davantage sur la kénôse de Jésus s'il n'y avait pas d' « Etre lui-même ». Les affirmations de Dieu données par la ligne générale de la théologie du vingtième siècle sont compatibles avec tout et rien et peuvent donc être supprimées. Dieu meurt, et seul l'homme séculier moderne reste.

Cette situation épouvantable — ce que Fitch appelle la liquidation de la théologie — est le résultat direct d'un refus de reconnaître la puissance qu'a Dieu de se révéler sans restriction ici sur terre. On a laissé l'ancien aphorisme, *finitum non capax infiniti*, obscurcir l'accent que met la Bible sur l'Incarnation de Dieu et sur sa capacité à parler la Parole de vérité à travers des mots humains. La Bible ne présente pas Dieu comme le transcendant de Rudolf Otto, un vague Entièrement Autre, ou comme l'indescriptible Etre lui-même de Tillich, mais comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui à travers toute la révélation scripturaire parle la vérité infaillible aux hommes et qui manifestement entre dans le jardin de ce monde en la personne de Jésus-Christ (cf. Jean 20.15). Pour le Christianisme authentique, qui n'est pas effrayé par un Sauveur miraculeux ou une Ecriture irrécusable, l'existence de Dieu est indispensable, car sa révélation ne peut s'expliquer que sur la base de son existence. La théologie protestante dans ses grandes lignes, ayant perdu sa doctrine de l'Incarnation de la Parole et de l'inspiration de la Bible aux jours du libéralisme et ne l'ayant jamais retrouvée depuis, se trouve à présent dans

l'impossibilité de montrer pourquoi Dieu est vraiment nécessaire.

La morale alors est simplement celle-ci : les médecins de l'âme vont inévitablement se trouver face à face avec le cadavre de la Divinité s'ils perdent confiance en la révélation spéciale de Dieu. La dernière et meilleure preuve de l'existence de Dieu se trouve dans sa Parole, dans la triple signification du Christ, l'Évangile qu'il proclame et l'Écriture qui la traduit impeccablement. Le caractère historique de la Résurrection, le fait des miracles bibliques, la vérité irrécusable des saintes Écritures : voilà ce que l'on doit admettre, sinon le Dieu de l'Écriture s'éloignera dans une transcendance brumeuse pour nous aussi et finira par disparaître. Vice-versa, si nous maintenons vraiment la doctrine de la révélation historique divine (non seulement « geschichtliche » mais aussi « historische » !), nous découvrirons que dans un siècle de débilité théologique presque universelle, nous serons capables de présenter un Dieu significatif à une époque qui a désespérément besoin de la grâce divine. Le seul Dieu vivant est le Dieu de la Bible et pour l'amour de l'homme séculier d'aujourd'hui, nous ferions mieux de ne pas l'oublier.

CHAPITRE IV

Autopsie finale : Une erreur d'identité découverte

Nous avons vu que le jugement général d'Obélix — mais ils sont fous ! — s'applique aux idées strictement philosophiques et théologiques des penseurs du mouvement Dieu-est-mort. Mais y a-t-il une justification pour leur position dans le milieu social de nos jours ? Pas une justification, mais — justement ! — une explication.

Le monde du présent est vraiment très sécularisé et confié aux faux-dieux. Je donnerai quelques illustrations tirées de la vie en France ; on pourrait également en trouver d'autres dans la vie culturelle des autres pays modernes. Le numéro de *Jours de France* pour Noël 1964, a fourni un « Centre d'Etudes d'Opinion Publique » dans lequel le périodique a « posé des questions à différents couples de la nouvelle vague sur leur manière de vivre et de penser » ; par exemple, « Avez-vous un rêve ? » « Qu'espérez-vous pour l'avenir ? » Les réponses suivantes étaient

typiques : « Travailler moins et voyager ». « Acheter une automobile ». Personne n'a mentionné le service de Dieu ou le Christ né à Noël. Dans le livre, *Idoles, idoles* de Jeanne Delais, on lit les témoignages rendus aux nouveaux dieux contemporains. Une jeune fille de seize ans écrit : « Quand la pluie tombe, quand je regarde pêle-mêle les saints sur la façade de l'église, les pommes rouges au pied des pommiers en octobre, quand ma solitude crie, je pense à Johnny (Hallyday) avec frénésie ». Et un jeune homme de quinze ans précise : « Il n'y a qu'un seul Dieu et Johnny Hallyday est son prophète »¹. Dans *l'Express* du 10-16 avril 1967, Sempé présente un dessin de deux pages sur lequel un homme marchant avec un autre, dans une ville gigantesque et moderne des gratte-ciel, (peut-être « la cité séculière » de Cox ?) dit : « J'ai essayé le Christianisme... puis le socialisme... puis, après, le marxisme. Maintenant je vais essayer l'érotisme »².

Cette situation contemporaine est évidemment le milieu auquel les théologiens de la Mort-de-Dieu désirent parler. Ils ont la conviction que la théologie chrétienne doit s'adresser à l'homme sécularisé et par conséquent, les dogmes bibliques sur Dieu et sur l'œuvre rédemptrice du Christ doivent être traduits en des ter-

¹ Jeanne Delais, *Idoles, idoles* (Paris : Gallimard, 1965), pp. 25, 27.

² Cf. le numéro 5 de *Janus* (février-mars 1965), intitulé « l'Homme et ses idoles » ; la discussion comprend « le Surhomme, l'Amour, l'Argent, le Mythe, la Race, le Chef, les Stars, la Matière, la Science ». Et voir aussi *Les Automobiles* de Pierre Fisson (Paris : Robert Laffont, 1967).

mes complètement humanistes³. Mais voici un faux raisonnement ! Assurément, notre temps est profondément séculier et idolâtre, mais les autres ères — même (ou particulièrement) les temps bibliques ! — n'étaient pas différentes en principe. En tous cas, la solution des difficultés séculières ne sera jamais trouvée si on rejette la révélation biblique de la grâce de Dieu. C'est la tragédie du mouvement Dieu-est-mort que ses avocats, après qu'ils ont donné une analyse très profonde de notre dilemme moderne, ont en même temps éliminé toute possibilité de le résoudre par le seul Sauveur, le Christ de la révélation biblique.

Une autre considération sociologique est nécessaire pour comprendre la théothanatologie d'aujourd'hui. Le mouvement Dieu-est-mort est une réflexion et une forme particulière de la préoccupation anormale qu'ont les hommes de notre temps de la mort. Au niveau populaire nous avons des comédies désabusées telle que « Le cadavre bien-aimé » (*The Loved One*) ; au niveau sociologique, des analyses telles que « Mourir à la manière américaine » (*The American Way of Death*) ; au niveau psychologique la large acceptation du thème freudien de la *mortido*, et sur le plan de l'analyse théorique des œuvres révélatrices telles que l'anthologie de Feifel, « La signification de la mort » (*The Meaning of Death*) qui contient des essais de Jung, Tillich, Kaufmann, et bien d'autres⁴.

³ Cf. *La Foi d'un incroyant* de Francis Jeanson (Paris : Editions du Seuil, 1963).

⁴ Herman Feifel (éd.), *The Meaning of Death* (New York : McGraw-Hill, 1965). Cf. aussi Vladimir Jankélé-

Il est intéressant de relever d'autres époques où la mort fut un souci lancinant. Huizinga, dans son ouvrage classique, *Le déclin du moyen âge*, note comment « la vision de la mort » s'empara de l'homme de la fin du moyen âge, et comment la danse macabre, les horreurs surréalistes et les descriptions de l'enfer de Jérôme Bosch, et les messes noires sataniques se mêlèrent dans une projection symbolique de l'effondrement d'une culture. La France, à la fin du dix-neuvième siècle, est une autre illustration du même phénomène : la description d'une fête funèbre que fait dans son roman *A rebours* K. Huysmans, fête au cours de laquelle l'orchestre joue des hymnes funèbres pendant que les invités, vêtus de noir, mangent en silence des plats froids que leur servent des négresses, n'était pas moins basée sur un fait que ses récits des rites sataniques dans *Là-bas* ; la société parisienne des années 80 et 90 vivant dans le sillage de la guerre franco-allemande de 1870, était tombée dans la dégénérescence et la corruption et cette préoccupation causée par la mort et l'enfer était l'équivalent culturel d'une sublimation psychologique.

Aujourd'hui la pensée du mouvement de la Mort-de-Dieu est symbolique de la même façon. L'Écriture sainte parle aussi de la mort, mais c'est sur la mort de l'homme qu'insiste la Bible : « Le salaire du péché, c'est la mort, mais le don gratuit de Dieu, c'est

vitch, *La Mort* (Paris : Flammarion, 1966) et (du point de vue chrétien) Roger Mehl, *Le vieillissement et la mort* (2^e éd. ; Paris : Presses Universitaires de France, 1962) et *Notre vie et notre mort* (2^e éd. ; Paris : S.C.E., 1966).

la vie éternelle par Jésus-Christ notre Seigneur » (Romains 6.23). L'Écriture trouve la race humaine, et non Dieu, dans la mort. Et lorsque Dieu meurt vraiment, c'est sur la croix, en expiant la maladie mortelle de l'homme ; et la victoire de Dieu sur les forces de la mort est prouvée par le triomphe de sa Résurrection ⁵.

Cependant : « L'aiguillon de la mort c'est le péché », et depuis Adam le pécheur a essayé avant tout de se cacher. Ainsi de nos jours, les hommes refusant d'affronter leur propre mort ont projeté sur leur Créateur et Rédempteur la mort qu'ils ont eux-mêmes méritée. Comme on l'a suggéré au début de ce livre, ainsi que par le titre de ce chapitre, le mouvement Dieu-est-mort pourrait fournir à un auteur des romans policiers le sujet classique de « l'erreur sur la personne » ; car lorsqu'on examine soigneusement le corps, il apparaît qu'il ne s'agit pas de Dieu mais de chaque personne elle-même « morte dans l'offense et le péché ». Et *ce* cadavre (à la différence de celui de la Divinité) satisfait pleinement à l'épreuve de vérification empirique comme le démontre tout cimetière ⁶.

Dans la littérature romantique, le thème du *Doppelgänger* (un personnage qui se rencontre lui-même

⁵ Cf. Gustav Aulén, *Christus Victor*, tr. A. G. Hebert (New York : Macmillan, 1956).

⁶ La première présentation de cet essai sous forme de conférence avait dû être retardée d'une semaine à cause du subit décès de la mère de ma femme. Le jour même où il était prévu que j'entretienne mon auditoire de la mort de Dieu (non empirique), j'assistais aux funérailles irrésistiblement empiriques d'un être cher. C'est une leçon sur laquelle on peut méditer.

me) est employé comme moyen pour symboliser l'individu qui réussit à prendre conscience de lui-même. Espérons que l'autopsie présente, dans la mesure où elle met une théologie rendue malade par le péché en confrontation réaliste avec elle-même, puisse contribuer à aboutir à une telle auto-connaissance⁷. Il est tout à fait révélateur, par exemple, de voir la description que fait Hamilton de son entrée dans la sphère de la Mort-de-Dieu à quarante ans : « Le temps commençait à manquer et je vis que je devais forcer les choses »⁸. Quand nous découvrons quelle est la véritable identité du cadavre théothanatologue, une telle remarque trouve sa place. C'est l'homme naturel, le bâtisseur des tours de Babel, qui doit « forcer les choses » théologiquement. Car l'essence de l'Evangile scripturaire dit que l'homme pécheur ne peut forcer les choses dans la vie spirituelle ; par le Dieu vivant, elles se sont produites en Jésus-Christ, et la seule théologie véritable s'efforce avant tout de rester fidèle à celui qui « après avoir offert un seul sacrifice pour les péchés, s'est assis pour toujours à la droite de Dieu » (Hébreux 10.12).

⁷ Le film d'Ingmar Bergman « Le Silence » présente une confrontation analogue : « Un silence s'est abattu sur nous, mais il est en relation avec le bruit de l'enfer. Les hommes, les femmes qui se sont « libérés » de Dieu, ne sont pas ceux qui sont heureux et satisfaits, qui se sont trouvés eux-mêmes. Ce sont les tourmentés à qui on ne manifeste aucune pitié, les affamés qu'on ne peut combler, les séparés qui ne peuvent se quitter (...). Dans son film, Bergman montre l'homme du 20^e siècle — qui sans cesse chante sa propre louange dans ses grandioses réalisations technologiques et qui désire se libérer de la tyrannie de Dieu —, tel qu'il est » (Vilmos Vajta, « When God Is Silent » *Lutheran World*, XIII (1966), 60-61).

⁸ Hamilton, « The Shape of a Radical Theology », *The Christian Century*, LXXXII (6 octobre 1965), 1220.

Et si pour nous les croyants, le silence de Dieu à notre époque les fait nous demander parfois au plus profond de notre âme s'Il reste encore près de nous, examinons sérieusement l'observation pertinente faite par Sir Robert Anderson : le silence de Dieu est là pour nous rappeler que le pardon de la croix est encore valable pour les hommes. « Des cieux silencieux donnent la preuve permanente que cet immense pardon agit encore et que le plus coupable des hommes peut se tourner vers Dieu et trouver à la fois le pardon de ses péchés et la vie éternelle »⁹. Telle est alors notre tâche : travaille tant qu'il fait encore jour car la nuit vient où personne ne pourra travailler. Quant à la nature de ce travail, Henry van Dyke la décrit bien dans sa touchante allégorie « La parole perdue » (*The Lost Word*) ; il s'agit d'annoncer à notre génération la parole qui s'est perdue dans les soucis des mots de second ordre :

Mon fils, tu as péché plus profondément que tu ne sais. La parole que tu as abandonnée si légèrement est le mot clef de toute la vie, de la joie et de la paix. Sans elle, le monde n'a aucun sens, l'existence aucun repos, la mort aucun refuge. C'est la parole qui purifie l'amour, console des afflictions et garde l'espoir vivant à jamais. C'est la chose la plus précieuse dont l'oreille a jamais entendu parler, que l'esprit ait connue ou que le cœur

⁹ Sir Robert Anderson, *The Silence of God* (8^e éd. ; Londres : Hodder et Stoughton, 1907), p. 165.

ait conçue. C'est le nom de Celui qui nous a donné la vie, le souffle et la jouissance de toutes choses ; c'est le nom de Celui qui, bien que nous puissions l'oublier ne nous oublie jamais ; c'est le nom de Celui qui a pitié de nous comme nous avons pitié de notre enfant qui souffre. C'est le nom de Celui qui, bien que nous nous égarions loin de lui, nous cherche dans le désert et nous envoie son Fils, tout comme son Fils m'a envoyé cette nuit pour souffler à nouveau ce nom oublié dans ce cœur qui est en train de périr sans lui. Ecoute, mon fils, écoute avec toute ton âme le nom béni de Dieu notre Père ¹⁰.

¹⁰ Henry van Dyk, *The Lost Word : A Christmas Legend of Long Ago* (New York : Scribner, 1917), pp. 87-89.

LA MORT DE DIEU DEVIENT PLUS MORTELLE (*)

Dans mon livre *The 'Is God Dead?' Controversy*, traitant du mouvement Dieu-est-mort à la date du 5 juin 1966, j'avais placé William Hamilton à gauche d'Altizer, mais à droite de Van Buren. Le 28 octobre de la même année, Hamilton a bien démontré que son ancien collègue à la Faculté de Théologie de Colgate-Rochester (New-York), Charles M. Nielsen n'avait pas exagéré lorsqu'il écrivait d'une manière sarcastique au sujet de la théologie de la Mort-de-Dieu : « La poussée vers la nouveauté est si puissante qu'un journal protestant bien connu envisage de publier une série d'articles écrits par des jeunes théologiens de moins de soixante ans intitulée : ' Comment j'ai changé d'opinion depuis les cinq dernières minutes ' » (*The Christian Century*, 15 septembre 1965).

Lors d'une conférence sur la théologie radicale organisée par l'Office des Affaires Religieuses de l'Université de Michigan, Hamilton présenta ses idées

* Une version antérieure de cet essai a été publiée dans *Christianity Today*, du 9 décembre 1966.

sous forme de demandes et réponses ; les réponses données prouvaient clairement combien son opinion avait changé en quelques mois (sinon en quelques minutes). Le changement s'est opéré — comme il était prévisible — vers la gauche ; Hamilton se trouve maintenant avec Van Buren tout à l'extrémité du mouvement Dieu-est-mort. Ayant présenté une critique de théoathanatologie pour le même cycle de conférences de l'Université, une semaine avant (le 21 octobre), j'eus le privilège d'étudier de près la communication d'Hamilton et l'intérêt qu'il présente est tel qu'il est justifié de le commenter ici *.

Si au départ j'ai considéré Hamilton comme étant moins radical que Van Buren, c'est qu'il avait mis l'accent sur le chrétien à la fois « un homme dans l'attente et dans la prière » : bien que le « Dieu nécessaire » (c'est-à-dire le Dieu traditionnel à qui les croyants demandent d'« expliquer » leur monde d'expérience) était mort, Hamilton continuait à espérer et à prier pour l'épiphanie éventuelle d'un « Dieu de délices » — un Dieu non nécessaire, mais que l'homme moderne et séculier pourrait peut-être découvrir dans la liberté de son émancipation des valeurs du passé. Maintenant Hamilton a fermé cette issue, et dit : « Je ne verrais pas les choses ainsi à présent (...). En quelque sorte à la place de « l'attente de Dieu »,

* La communication de Hamilton paraît dans « *The Death of God Debate*, édit. Jackson Lee Ice et John J. Carey (Philadelphia : Westminster Press, 1967), pp. 213-41.

ce qui m'intéresse est le développement des nouveaux chemins, des voies sans Dieu, vers le sacré » (question 30).

Quelles sont ces voies — maintenant que la « Mort-de-Dieu ne se rapporte pas à la disparition d'une faculté psychologique », et que Dieu dans la phrase « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre » (...) n'existe plus » (question 1) et « se passer de Dieu signifie renoncer à la vie éternelle » (questions 13, 16, 17) ? Les nouveaux coups de boutoir de l'« humanisme chrétien » de Hamilton (question 4) sont, en bref, la Société, le Sexe et le Simple Jésus. Société : « Ce qui autrefois était fait par Dieu s'effectue maintenant par les changements sociaux, la politique et même la révolution » (question 9). Le Sexe : « Ne serait-il pas possible que l'expérience du sexe devienne pour certains une sorte d'événement sacré ? » Hamilton répond oui en citant un passage baroque de *La lettre écarlate* d'Hawthorne et en le commentant : « Voici un événement étonnant — l'idée d'une relation sexuelle hors du mariage, en pleine Nouvelle-Angleterre puritaine, ayant un caractère sacré qui ne semble pas exiger l'idée de Dieu » (question 16).

Mais Hamilton admet que cette tentative de trouver Jésus « dissimulé dans la lutte pour la vérité, la justice ou la beauté », est « imparfaite, à moins de concevoir qu'elle soit basée sur l'image néo-testamentaire » de Jésus (question 10). « Pour moi, continue-t-il, le *Jésus de Nazareth* de (Günther) Bornkamm

représente un consensus de ce qui peut être connu ». Ici « la question théologique la plus importante qui peut nous être demandée » se pose immédiatement, à savoir, « Pouvez-vous réellement rester fidèle à Jésus sans être fidèle à Dieu ? » (question 11). La réponse de Hamilton est si pleine de conséquence qu'elle mérite d'être citée in extenso :

Le Professeur Altizer résout le problème avec moins de difficulté que moi par sa définition apocalyptique de Jésus — plus proche de Blake que de la Bible, à mon avis — en considérant Jésus comme étant né de la mort de Dieu. Je ne suis pas encore prêt à laisser tomber la « sola scriptura » (!) et c'est pourquoi ma réponse devra être plus complexe et provisoire (...).

Au début du dix-neuvième siècle, nous eûmes à faire face, sous les premiers coups de la critique historique, à la fois au fait que Jésus avait regardé la possession démoniaque comme explication suffisante des maladies mentales et physiques, et au fait que pour nous cela n'irait pas du tout. Mais l'obéissance à Jésus n'était pas détruite. Plus tard, à l'époque de la controverse darwinienne, nous avons à affronter un autre exemple de la participation totale de Jésus aux modes de pensée de son époque — la cosmologie à trois étages. Mais nous ne cherchons pas la science dans la Bible, nous était-il dit avec

raison, et l'obéissance à Jésus n'en souffrait pas davantage. A la fin du siècle, nous eûmes à affronter un fait encore plus perturbateur — fait qui nous était présenté par Weiss et Schweitzer : Jésus était tout entier impliqué dans les vues apocalyptiques du Judaïsme de son époque, et il croyait, d'une façon ou d'une autre, que la fin du monde et son second Avènement étaient tout proches. Sans le moindre doute, il avait eu tort à ce sujet, mais même son engagement dans cette eschatologie ne se trouva pas être un obstacle à une totale fidélité chrétienne (...).

Mon point de vue est déjà démontré. Si la démonologie, la cosmologie et l'eschatologie du Christ furent des conceptions du premier siècle, qui convenaient alors, mais qui ne conviennent plus maintenant, car elles nécessitent une nouvelle interprétation et une explication et non un assentiment au sens littéral, quelles sont les différences inhérentes à la compréhension *théologique* de Jésus? Y a-t-il une raison inhérente quelconque pour que la croyance de Jésus en Dieu en tant que Père — admettons que c'est une idée fondamentale de sa pensée, mais sûrement pas plus fondamentale que ses espérances eschatologiques — pour que cette croyance ne s'avère pas être l'une de ces idées fondamentales pour la compréhension de sa personnalité et de son œu-

vre, mais qui ne nous est pas nécessairement transmissible ?

La signification de cette thèse pour la situation théologique actuelle ne peut être surestimée, car elle donne le tracé précis de la cession progressive de la christologie sous l'effet de la critique biblique rationaliste. Depuis plus d'un siècle, les chrétiens orthodoxes ont en vain rappelé à leurs adversaires libéraux la conviction des Réformés selon laquelle le « principe matériel » (l'Évangile du Christ) ne peut survivre indépendamment du « principe formel » (l'Écriture sainte). « Vous débitez des fadaïses ! » a été la réponse. « Bien sûr, nous savons faire la distinction d'une part entre le vrai noyau théologique de l'Écriture et le message central de Jésus, et d'autre part les fausses idées textuelles venues de l'ancien Proche Orient ». Mais en fait, comme Hamilton le montre bien, le dépouillement des « fausses idées » en vue de les isoler du « vrai » message de l'Écriture, ressemble à l'épluchage d'un oignon : en définitive, vous n'avez pas de message du tout, mais seulement des larmes (sauf si vous êtes d'une nature optimiste telle que celle d'Hamilton qui trouve que l'humanité représente un succédané de Dieu satisfaisant).

Ou bien les enseignements de Jésus dans leur ensemble sont considérés comme étant la Parole de Dieu (y compris sa croyance en toute l'Écriture comme révélation divine), ou alors, comme disait Luther : « Chacun y fait un trou là où il lui plaît de fourrer son nez, et suit ses opinions propres, interprétant et altérant les Écritures comme il lui plaît ».

La Bible est aux yeux de beaucoup de nos contemporains un tel « nez de cire » si bien que même un théologien de la Mort-de-Dieu prétend suivre la « sola scriptura ». C'est la conséquence inévitable de la critique biblique rationaliste qui refuse de faire la distinction entre l'explication historique et grammaticale du message biblique, et le jugement négatif sur les saintes Ecritures. Le moment est-il peut-être venu pour l'Eglise de reconnaître que la critique irréfléchie de la Bible entraîne la théologie vers la tombe de la Divinité ?

Otto Piper de Princeton, en faisant le compte rendu de *Jésus de Nazareth* de Bornkamm, y vit ce que bien peu d'autres y ont vu mais qui est parfaitement démontré par l'école de la Mort-de-Dieu : « Le théologien est déjà parvenu à la connaissance de la vérité religieuse avant d'ouvrir son Nouveau Testament et par conséquent tout ce qui dans les Evangiles ne peut convenir à illustrer cette vérité est à priori voué à être rejeté » (*Interpretation*, octobre 1961).

*PARI SUR LA MORT
DE DIEU (*)*

INTRODUCTION

Trois semaines après la publication de mon livre, *The 'Is God Dead?' Controversy*, en août 1966, je reçus une lettre du Professeur Altizer dans laquelle il disait : « Comme j'aurais souhaité que vous ayez répondu au « pari » que j'ai fait dans « *L'évangile de l'athéisme chrétien* » (*The Gospel of Christian Atheism*) ». Le pari en question se trouve à la fin du livre du Professeur Altizer et constitue le défi qu'il lance à la foi chrétienne historique ; il appelle l'homme moderne à se risquer et d'adopter une nouvelle foi, à parier que Christ n'est pas « le même hier, aujourd'hui et éternellement » (Hébreux 13. 8) — que le Dieu du théisme chrétien orthodoxe est mort, que

* Critique de la théologie de Thomas J.-J. Altizer, présenté en dialogue avec lui à Rockefeller Memorial Chapel de l'Université de Chicago, le 24 février 1967, de concert avec le programme des conférences établi par l'organisation officielle des étudiants pour le 75^e anniversaire de l'Université.

la « présence actuelle du Christ annule ses épiphanies précédentes » et que le seul Christ véritable est un Christ « entièrement profane ».

Ce pari étrange, je ne l'ai pas pris en considération directe dans mon livre. Non que je n'aime pas parier, mais j'avais d'autres choses importantes à réaliser dans le livre. Pensant comme Harvey Cox que le Professeur Altizer « devra être plus précis s'il veut être pris au sérieux », j'étais de ce fait plus intéressé par les côtés plus profonds et philosophiques de la pensée de la Mort-de-Dieu que par l'Altizer, décrit avec justesse par son collègue William Hamilton : un « danseur hindou se rendant en procession au crématoire, sombré dans une exultation de corybane » autour de la civière de Dieu le Père et de son Fils historique.

Maintenant, pourtant, l'occasion se présente de s'adresser en particulier au pari du Professeur Altizer et à la théologie (ou plutôt dysthéologie) qu'il recèle. Malgré la difficulté que cela représente, j'essaierai de suivre le conseil de E. W. Shideler donné dans le numéro de juillet 1966 de la revue *Theology Today*, de « prendre au sérieux la Mort-de-Dieu ». (Entre parenthèses, « prendre au sérieux tel ou tel » est théologiquement très courant cette année. Exemple : « Je ne puis être d'accord avec toutes les théories racistes d'Eichmann, mais nous devons certainement le prendre au sérieux ». Cette analogie qui semble tirée par les cheveux, ne l'est pas autant qu'on pourrait croire, comme on le verra par la suite.) Ainsi que l'a

formulé, bien mieux qu'il ne le croit, un collaborateur de la revue *Journal of Religion* d'octobre 1966 : « Nous devons pénétrer dans le monde grisant de Thomas J.-J. Altizer ». « Grisant » est le mot juste, car ses idées représentent et amènent à sa conclusion logique l'état d'ivresse publique de la théologie protestante depuis l'avènement du Modernisme, et Altizer concourt à cette atmosphère « du vin et des roses » dans la religion contemporaine.

CHAPITRE I

Trois chemins qui mènent à l'absurdité religieuse

Le Professeur Altizer, qui aime les poètes mystiques qui se fient à leur intuition, tels que Blake, s'applique à apprécier les moyens littéraires détournés. Je commencerai donc par une parabole moderne : Il y avait une fois (remarquer la note mythique) un homme qui pensait qu'il était mort. Inquiets, sa femme et ses intimes l'envoyèrent chez un ami psychiatre qui habitait dans le voisinage. Le psychiatre décida de le soigner en le convainquant d'un fait qui contredisait son idée qu'il était mort. Le fait, sur lequel se basa le psychiatre, était une simple vérité : les morts ne saignent pas ; il fit donc lire à son patient des textes médicaux, il le fit assister à des autopsies, etc.... Après des semaines d'efforts, le pauvre dit finalement : « Très bien, très bien ! Vous m'avez convaincu. Les morts ne saignent pas ». Là-dessus le psychiatre lui piqua le bras avec une aiguille, et le sang coula. L'homme, livide et tourmenté s'écria : « Ciel ! Les morts saignent aussi, après tout ».

Cette parabole illustre bien le fait que si vous vous accrochez bien à des présuppositions fausses, les faits ne changeront rien et vous réussirez à créer votre propre monde, sans aucun lien avec la réalité et totalement incapable d'être influencé par la réalité. Une telle situation (que les philosophes qualifient de solipsisme ; les psychiatres, de psychose ; et les hommes de loi, d'aliénation mentale) est équivalente à la mort ; car le lien avec le monde vivant est rompu. L'homme de la parabole ne pensait pas seulement qu'il était mort ; il était véritablement mort, car les faits ne signifiaient plus rien pour lui. Je pense que l'on peut prouver que le Professeur Altizer se trouve dans cette triste condition et que sa théologie de la Mort-de-Dieu est une projection de sa propre mort solipsiste sur son Créateur et Rédempteur. Considérons les trois présuppositions qui séparent le Professeur Altizer de la réalité religieuse et font qu'il lui soit virtuellement impossible d'envisager la situation en théologien.

Tout d'abord, il laisse tomber la loi de contradiction — sur laquelle est basée toute pensée logique, comme l'ont montré Russell et Whitehead dans leur ouvrage magistral *Principia Mathematica* — et y substitue la soi-disant « logique dialectique » de Hegel. Altizer dit dans son livre *The Gospel of Christian Atheism*, pp. 79-80 : « Aussi longtemps que la pensée théologique s'appuyera sur les lois logiques de l'identité et de la contradiction, elle ne pourra pas saisir une Parole qui va de l'avant et se transfigure elle-même (...). Hegel (...) insistait sur le fait que

lorsque seulement la compréhension dialectique (*Vernunft*) avait annulé et transcendé les lois logiques de la raison pure (*Verstand*), que la pensée était capable de saisir le mouvement de l'Esprit dans l'histoire ».

Nous pourrions maintenant souligner qu'Altizer, comme les marxistes orthodoxes, a mal compris la méthode hégélienne : comme Walter Kaufmann l'a montré dans sa célèbre édition de Hegel, « occasionnellement (bien que ce ne soit, de loin, pas aussi souvent qu'on le suppose généralement) il prétendait arriver à ce que l'on appelle habituellement des déductions dialectiques. Ces déductions diffèrent énormément d'un cas à l'autre et ne peuvent certainement pas se réduire à une quelconque opération mécanique en trois temps ; mais ce que l'on retrouve dans chacun de ces cas, c'est une tentative pour rester rigoureux d'une façon ou d'une autre ; mais les cas eux-mêmes ne sont pas tellement propices à la rigueur ». Pour dire ceci en d'autres termes, il n'y a aucun progrès ou développement nécessaire de la thèse et l'antithèse à la synthèse, et tout comme le marxiste a été incapable de démontrer un mouvement analogue et inévitable dans le domaine économique, ainsi Hegel et Altizer sont tout à fait incapables de l'établir dans le domaine de l'Esprit ou de la Parole.

Et il est très significatif que même Kaufmann, dont « La critique de la religion et de la philosophie » (*Critique of Religion and Philosophy*) a montré qu'il n'est pas un ami du Christianisme, trouve impossible à aucun prix de considérer Hegel comme

un chrétien, puisque Hegel a forcé le message chrétien à entrer dans le lit procrustéen de son immanentisme philosophique. Kaufmann fait remarquer avec discernement que par là Hegel « a constitué un précédent pour des théologiens comme Tillich et Bultmann » ; et ceci est encore plus vrai pour Altizer, qui, voyant Tillich prétendre exhiber les idées de Schelling par un choix très sélectif des textes bibliques et voyant l'emploi libre que fait Bultmann de la Bible pour illustrer l'existentialisme heideggerien, fait un choix arbitraire parmi les sources de la tradition chrétienne pour donner à l'immanentisme dialectique une couleur chrétienne.

Mais le problème fondamental ici est l'absurdité totale de la prétendue « logique dialectique », qui, comme l'a montré Bertrand Russell, n'est pas du tout une logique, mais une métaphysique déguisée. Si la pensée devait réellement être orientée par des critères dialectiques nous ne pourrions alors absolument rien connaître, et, à vrai dire, nous ne pourrions même pas affirmer les choses les plus simples. Pour quelle raison ? Parce que, selon la méthode dialectique, chaque fait ou chaque idée ne pourrait être compris que dans les termes de son développement futur dans l'antithèse et la synthèse, c'est-à-dire que la connaissance du particulier ne serait possible qu'à la lumière de la réalité existante toute entière (« L'Idée absolue » de Hegel).

Tout ceci est très bien (commente Russell dans son *Histoire de la philosophie occidentale*, tr. Hélène Kern (1952), pp. 757-58),

mais soulève une première objection. Si l'argument ci-dessus était correct comment la connaissance pourrait-elle jamais commencer ? Je connais un grand nombre de propositions de la forme « A est le père de B », mais je ne connais pas tout l'univers. Si toute connaissance doit être la connaissance de l'univers dans son ensemble, il n'y aura pas de connaissance. Ceci suffit pour nous faire soupçonner une erreur quelque part (...). Ceci démontre une importante vérité, à savoir que plus votre logique est mauvaise, plus intéressantes seront les conséquences qu'elle soulèvera.

Soutenir qu'un « mouvement dialectique » ou une « méthode dynamique » soit la catégorie universelle fondamentale est pure absurdité, car ceci signifierait que toutes les méthodes d'investigation et la philosophie dialectique elle-même manqueraient de toute signification normative ! C'est l'objection écrasante que l'on fait à la fois aux philosophes du « progrès » — Whitehead, Hartshorne — et aux théologies du « progrès », qu'elles soient catholiques (Teilhard de Chardin) ou protestantes (John B. Cobb Jr.) qu'elles soient théistes (Pittenger) ou athées (Altizer). En situant l'origine de la pensée dialectique occidentale chez Héraclite, Altizer ne réfléchit malheureusement pas suffisamment sur ce fragment — reconstitué mais authentique — de l'œuvre d'Héraclite :

« πάντα ῥεῖ, οὐδὲν δὲ μένει · πάντα χωρεῖ, καὶ οὐδὲν μένει » (« Tout passe et rien ne demeure ;

tout s'en va et rien ne reste arrêté »). Du flux, il ne sort que le flux ; du flux d'Altizer, il ne sort rien que des fluctuations théologiques irrationnelles.

La loi de contradiction et la pensée logique sur laquelle elle est basée sont obligatoires. Elles doivent être employées par toute pensée qui se veut sensée, qu'elle soit théologique ou autre. Aucun hégélien ne pourrait même parler de synthèses à moins qu'il ne distinguât implicitement les composantes qui y entrent, et aucun théologien du progrès ne pourrait parler de niveaux plus élevés de développement ou « l'arrivée au point Omega » (Chardin) à moins qu'il ne distinguât en pratique des stades au cours du procédé. Ce que fait le Professeur Altizer, c'est naturellement ce que fait tout irrationnaliste : il emploie la logique de façon *sélective*, lorsque cela l'arrange, et traite de « rationalistes occidentaux » ceux qui soulignent le manque de raison désespérante de sa vision générale du monde.

Mais si le Professeur Altizer souhaite vraiment approcher la vie et la théologie par un moyen « *credo quia absurdum* », qu'il tienne compte que l'homme moderne a le choix entre une grande variété d'options irrationnelles à côté de la sienne ; il y a, en fait, un nombre infini de possibilités religieuses irrationnelles et invérifiables qui sont toujours ouvertes (nous examinerons bientôt quelques exemples particulièrement savoureux). Pourquoi Altizer a-t-il choisi sa propre idéologie irrationnelle de préférence aux autres ? Pour répondre à cette question, le bon professeur devrait

offrir une raison, mais cela exigerait qu'il accepte la loi de contradiction !

La seconde voie de l'aprioriste d'Altizer vers l'absurdité religieuse est sa conviction d'après laquelle il existe une unité de pensée à la base de la religion mystique orientale et la foi chrétienne : qu'en quelque sorte Nirvâna peut s'identifier au Royaume de Dieu et Bouddha avec le Christ. Là, Altizer se réclame de son père spirituel, le plus grand phénoménologue vivant de la religion, Mircea Eliade, qui trouve une « coïncidence des contraires » (*coïncidentia oppositorum*) dans l'expérience religieuse primitive, orientale et occidentale. Mais dans ce cas comme dans bien d'autres, Altizer s'emballe et en supporte les conséquences.

Même l'existentialiste John Macquarrie note que pour Eliade « la religion biblique a jailli du cadre cyclique et la révélation devient non pas cosmique mais historique. Le Dieu des Hébreux n'est pas celui qui se manifeste par des gestes archétypes mais celui qui agit constamment dans l'histoire d'une manière irréversible. Cette idée est maintenue et enrichie dans le Christianisme, qui reconnaît l'événement unique de Jésus-Christ » (*Twentieth-Century Religious Thought*, p. 222). Au cours d'une conversation que j'ai eue il y a une semaine avec le Professeur Eliade, il précisa ce point concernant le centre unique et historique du Christianisme représenté par la seule incarnation de Dieu en Christ. Il exprima sa désapprobation de l'interprétation d'Altizer de la *coïncidentia*

oppositorum (la dialectique d'Eliade, contrairement à celle d'Altizer, est descriptive et non normative ; elle n'implique pas de « plus haute synthèse » ; le sacré et le profane existent simultanément), et il déclara que franchement, il ne comprenait pas les ouvrages théologiques d'Altizer. (Cela me rappela la réflexion de Macaulay, lisant la *Critique de la raison pure* de Kant : « A notre époque, il est malheureux qu'un homme intelligent ne puisse écrire de manière à ce qu'un autre homme intelligent puisse le comprendre ».)

L'inaptitude flagrante du Professeur Altizer à séparer « aux jointures » (comme l'aurait dit Platon), les éléments des religions comparées, provient de son manque de respect total des faits historiques : il ne laisse pas à une religion donnée de parler par elle-même ; il tient absolument à tirer des traditions religieuses différentes et souvent contradictoires, des illustrations communes à l'appui de son immanentisme hegelien prédéterminé. Si le Professeur Altizer laissait les faits parler d'eux-mêmes, il devrait abandonner tout espoir d'amalgamer les religions de l'Orient et de l'Occident. Quel dommage qu'il méconnaisse totalement les « dissemblances fondamentales » entre les enseignements de Jésus et les grandes croyances de l'Inde, développées par des spécialistes tels que R. E. Hume, traducteur des Upanishads du Sanscrit ; comme il est regrettable que même la littérature la plus récente dans ce domaine ne parvienne pas à briser ses idées fixes (par exemple dans l'article de I. A. Sparks, « Bouddha et Christ : une analyse fonctionnelle », *Numen* (octobre 1966), on

trouve : « Au lieu que Bouddha apporte une *idéologie* nouvelle et salvatrice qui mène les hommes à leur libération, le Christ apporte une *ère* nouvelle et salvatrice permettant aux hommes la réconciliation et la rédemption »).

La troisième présupposition par laquelle le Professeur Altizer se sépare de la réalité religieuse c'est son acceptation sans réserve de la critique biblique rationaliste. Altizer se sent justifié en pariant pour un Jésus mythique, totalement « profane » parce que, dit-il, tout le monde doit admettre que « la connaissance moderne du Nouveau Testament a pour la plus grande partie dissout l'image du Jésus dans la tradition chrétienne », ce qui conduit à reconnaître que « même sur la base des récits de son enseignement donnés dans les Evangiles, Jésus sera présent dans les siècles futurs sous des formes étranges et paradoxales » (*The Gospel of Christian Atheism*, p. 55 ; cf. les essais d'Altizer sur « La signification religieuse du mythe et du symbole » et « Parole et histoire »). Nous pourrions soulever l'objection suivante tristement évidente : si l'image que donne de Jésus le Nouveau Testament a en fait été dissoute, alors Altizer ne pourra même pas s'abstraire au Jésus apocalyptique de Schweitzer, et encore moins à un Jésus « présent dans les siècles futurs sous des formes étranges et paradoxales ».

Mais les prémisses n'ont pas besoin d'être admises, et *ne le doivent pas*, si l'on veut s'en tenir aux faits. La *formgeschichtliche Methode* de Dibelius et Bult-

mann qui, selon le Professeur Altizer, a « dissout l'image de Jésus » en tant que Rédempteur historique, s'est elle-même largement dissoute. Cette méthode dépend des présuppositions rationalistes à l'encontre du miraculeux (c'est-à-dire le jugement arrogant et indémontrable de Bultmann selon lequel « la connexion des causes naturelles ne peut être brisée ») ; elle laisse la porte ouverte à l'identification subjective des « formes » qui, selon les critiques, servent de base aux matériaux du Nouveau Testament. Cette méthode échoue principalement parce que, comme McNeile et Williams l'ont souligné, l'intervalle de temps entre le moment où ont été écrits les documents du Nouveau Testament tels que nous les avons et les événements de la vie de Jésus qu'ils rapportent est trop bref pour avoir permis une rédaction commune par l'église primitive. La prétendue « méthode historico-critique » est, après examen, destinée à être rationaliste plutôt que scientifique, c'est-à-dire, à donner des résultats en accord avec ses présuppositions non-scientifiques plutôt que des résultats en accord avec les matériaux objectifs historiques qui se présentent.

La critique de cette méthode, venant des domaines en dehors de la théologie, est maintenant tout-à-fait habituelle. Ainsi A. N. Sherwin-White, dans ses Conférences de Sarum en 1960-1961 (*Roman Society and Roman Law in the New Testament*), compare la preuve historique de l'existence de Tiberius César à la preuve de la vie et du ministère de Christ, et mon-

tre combien cette dernière est plus valable que la première. Voici ce que dit Sherwin-White :

Il est stupéfiant que tandis que les historiens gréco-romains ont peu à peu gagné la confiance, les études faites au vingtième siècle sur les récits de l'Évangile, partant du matériel tout autant prometteur, aient tellement sombré dans une obscurité en développant la *formgeschichtliche Methode* que les plus avancés de ses protagonistes disent — pour autant qu'un amateur puisse comprendre le sujet — que le Christ historique est inconnaisable et que l'histoire de sa mission ne peut être écrite. Ceci semble très curieux quand on fait la comparaison avec le cas du contemporain de Christ, Tibère César, sur qui on a aussi des documents positifs.

« Stupéfiant » et « curieux » en vérité ! Mais si seulement on ignore à quel point les théologiens contemporains tels qu'Altizer font leurs sans réserve, des présuppositions de méthode qui les empêchent en principe de découvrir un portrait historique clair de Jésus dans les documents primitifs.

CHAPITRE II

Toi qui es le véritable Jésus, lève-toi !

La triple démarche du Professeur Altizer (l'opposition dialectique aux lois de la logique ; syncrétisme religieux ; destruction par la *formgeschichtliche Methode* du Jésus historique) ne nous conduit ni au Nirvâna ni au Royaume de Dieu, mais à une « Parole entièrement kénotique ». Voici comment Altizer exprime ses idées dans le *Christian Century* du 7 juillet 1965 :

Ni la Bible ni l'histoire de l'Eglise ne peuvent être considérées comme contenant davantage que des suites d'expressions provisoires ou temporaires de la Parole chrétienne (...). Le Christianisme d'à présent a non seulement une nouvelle signification, mais aussi une nouvelle réalité, réalité créée par l'épiphanie d'une Parole pleinement kénotique. Une telle réa-

lité ne peut être pleinement saisie par une parole du passé, ni même par le mot « kénôse », car la Parole chrétienne devient une nouvelle réalité en cessant d'être elle-même : c'est seulement en annulant ses expressions précédentes et en les dépassant que la Parole Incarnée peut évoluer et aller de l'avant.

Lorsque nous cessons de regarder en arrière vers le Christ historique et qu'au contraire nous nous donnons au Christ tout entier caché dans notre présent séculier et profane, nous devenons des chrétiens « spirituels ou apocalyptiques », participant au « troisième âge de l'Esprit » du mystique et millénariste Joachim de Flore. Le Jésus de ce « troisième âge de l'Esprit » ne doit naturellement pas être « identifié avec le Jésus historique d'origine », mais « on le connaît plutôt ici sous une forme nouvelle, plus large et plus universelle » (Altizer, dans une interview donnée dans *Christianity Today* du 7 janvier 1966).

La question évidente qui se pose est celle-ci : supposons que nous voulions être des chrétiens « spirituels ou apocalyptiques » à la manière d'Altizer ; comment trouverons-nous ce Jésus « connu sous une forme nouvelle, plus large et plus universelle » ? Au premier abord, nous pourrions espérer que le terme « kénôse » nous aiderait, puisque ce terme décrit Jésus « se dépouillant lui-même » dans son Incarnation (Philippiens 2. 5-11). Mais même l'exégèse la plus élémentaire de ce passage du Nouveau Testament montre que toute ressemblance entre les théories

kénotiques de la théologie libérale contemporaine — pour ne rien dire de la kénose d'Altizer — et l'enseignement biblique n'est que pure coïncidence. Eugène R. Fairweather, après avoir examiné le problème de la kénose dans son entier, conclut : « C'est à peine si l'on peut affirmer que la théorie de la kénose soit explicitement contenue dans l'image du Christ que donne le Nouveau Testament ; cette théorie implique au contraire une déduction compliquée, qui comprend des présuppositions très discutables(...). La théorie de la kénose ne soutient pas en fait la signification religieuse de l'Évangile chrétien. Au contraire, d'après les déclarations sévères de Pie XII, elle « transforme l'intégralité du mystère de l'Incarnation et de la Rédemption en spectres vides et inanimés » (voir l'appendice de Fairweather au *Commentaire sur Philippiens* de F. W. Beare). « Spectres vides et inanimés » : Pie XII avait le chiffre d'Altizer -

Mais le Professeur Altizer se sépare même de la conception néo-testamentaire de la kénose ! « Une telle réalité ne peut être pleinement saisie par une parole du passé, ni même par le mot « kénose », car la Parole chrétienne devient une nouvelle réalité en cessant d'être elle-même ». Bien, mais alors comment la reconnaître ? Si le Christ d'aujourd'hui est entièrement caché, s'il a totalement cessé d'être lui-même, qu'est-il ? D'une contradiction, on peut déduire n'importe quoi. Est-il donc un tableau d'affichage ? un sandwich au fromage ? L'amour (comme le suggère Altizer dans la conclusion de son *Gospel of*

Christian Atheism) ? La haine (ceci reste aussi possible) ? Le totalitarisme ? Le génocide ?

Considérons quelques exemples des « Christs » qui ont été découverts quand on a abandonné, comme Altizer, le Christ historique du Nouveau Testament.

L'ouvrage de John Symonds, « Thomas Brown et les anges » (*Thomas Brown and the Angels*, 1961), décrit les « Trembleurs » (Shakers) du dix-huitième siècle comme suit :

« Les trembleurs croyaient que le Christ, dont le second Avènement est annoncé dans l'Apocalypse, apparaîtrait sous l'aspect d'une femme. Et lentement l'idée leur vint qu'Ann Lee, par ses souffrances et son labeur en faveur de l'humanité déchue, s'était si bien purifiée et préparée elle-même qu'elle incarnerait cet esprit féminin divin, que les trembleurs appelaient « L'Esprit de la Mère en Christ, une émanation de la Mère Eternelle ». L'influence d'Ann sur la société s'en suivit inévitablement et on s'adressa à elle pour la confession des péchés. »

Ronald Knox, dans son étude célèbre, *Enthusiasm*, a relaté et analysé de nombreux cas semblables, où l'élément commun est le refus d'accorder une influence déterminante quelconque au Jésus de l'histoire sur « le Christ de la foi » tel qu'on se le représente.

Le psychiatre T. B. Hyslop présente, comme l'un de ses cas, dans son livre, *The Great Abnormals* (1925),

un ivrogne du dix-neuvième siècle (on disait alors « grisé » ?) qui était aussi un mystique religieux — David Lazzaretti :

Il avait adopté un emblème singulier — le double C, auquel il s'intéressait au plus haut point, et qui représentait le premier et le deuxième Christ ; — Christ, le fils de Joseph de Nazareth, et Christ, le fils du regretté Joseph Lazzaretti d'Arcidosso (...). Il suppliait tous les vrais croyants de se désintéresser du monde « en s'abstenant de nourriture et de relations sexuelles, même dans le cas de couples mariés ; cependant au cas où ceux-ci s'abandonneraient, ils devaient prier au moins deux heures, nus, hors du lit », et il concluait ses exhortations en se proclamant « l'homme du mystère, le nouveau Christ, le Chef et le Vengeur ».

De notre temps il y a Meher Baba, le saint patron du Soufisme Réorienté qui, « par l'intermédiaire de sa planchette », fit un livre modestement intitulé « Dieu parle » (*God Speaks*, 1955), par lequel nous sommes initiés à la « signification véritable » du Christ :

Jésus de Nazareth, Fils de Dieu, est comme Mohammad, Zoroastre, Krishna, Rama, et Bouddha — l'Homme-Dieu ; alors que « Christ », comme Haqiqat-e-Mohammadi, est la fonction divine de Jésus.

En essayant de reconstituer tous les différents états de Dieu en un mot, on remarque que le Paramatma inconscient arrive au niveau de pleine conscience par un travail de cinq phases distinctes.

Ce processus dynamique évolue d'un Atma inconscient (phase 1) vers la splendeur de la cinquième phase dont « l'Atma est parfaitement et pleinement conscient du corps terrestre, du corps éthéré, et du corps spirituel » et « expérimente et utilise le pouvoir infini, l'infinie connaissance et l'infinie béatitude de son propre état Paramatma ». Remarquez combien plus vitale est cette vision du monde — combien plus vibrante au rythme de la vie — que la vieille vision désuète de l'Esprit universel hégélien !

Les exemples précédents sont à classer dans la catégorie de la sottise ; songez maintenant aux conséquences sottes mais sinistres des Christs « entièrement cachés ». En refusant toute référence objective à sa Parole kénotique, Altizer laisse le Christ s'identifier à l'Antichrist ; avec Nietzsche et Blake il accueille favorablement une telle identité qui mène au « Dieu au-delà du Dieu chrétien » (voir son article, « Théologie et la Mort de Dieu », dans *Centennial Review*, printemps 1964). C'est dans cet esprit qu'Altizer en appelle aux Chrétiens afin qu'ils « bravent la loi morale des églises, la tenant pour une loi satanique de répression et de contrainte hétéronome » (*Christianity Today* du 7 janvier 1966).

Un bon exemple d'une telle philosophie mise en

pratique nous est donné — non par le Professeur Altizer dont la manière tranche nettement et que madame le chef du service des relations avec le public à l'Université De Paul qualifiait de « poupée vivante », — mais par le feu sataniste, flirteur et toxicomane Aleister Crowley, qui se nommait très à propos, lui-même, « La Grande Bête ». John Symonds, dans sa biographie de Crowley, décrit l'orientation de sa vie en termes qui, *mutatis mutandis*, pourraient s'appliquer mot pour mot aux opinions du Professeur Altizer :

Pour Crowley, Christ le Sauveur n'était que le Pseudo-Christ. Satan était, après tout, l'ennemi du *Christ* ; c'est pourquoi le Diable n'est pas aussi mauvais qu'on le décrit. Il est certainement un allié de valeur ; ensemble ils (Satan et Crowley) feront la guerre au Christ et lors de sa destruction le vrai Maître de l'univers apparaîtra. Comme l'idole Baphomet que les Templiers auraient adorée, le Diable a plusieurs visages et l'un de ces visages porte le masque de Aleister Crowley.

Crowley n'était que l'un des satanistes ; les théologiens du mouvement « Deutsche Christen » étaient nombreux dans l'Allemagne d'Hitler et ils fondèrent leur activité génocide précisément sur les mêmes motifs que ceux qu'Altizer emploie pour justifier son opposition à la religion traditionnelle et à l'enseignement moral : une Ere Nouvelle se lève ; le Christ ne doit pas être conçu en termes du Nouveau Testament

mais en fonction de l'évolution de la vie dynamique contemporaine. Pour Altizer il est certain que la splendeur du monde séculier se localise dans l'Amérique des années 60 et non dans l'Allemagne des années 30 (ce pour quoi nous remercions avec ferveur le Dieu vivant !) mais ceci n'est dû qu'au hasard de l'histoire. Les théologiens et philosophes de cette époque (qui, comme Altizer, avaient laissé détruire leur confiance dans le Christ de l'histoire du fait de la critique biblique rationaliste) procédèrent à la dé-judaïsation et à l'aryanisation du Christ, afin d'en faire un guide spirituel pour le Troisième Reich millénaire.

Comme le souligne Max Weinreich dans son ouvrage magistral, « Les maîtres d'Hitler » (*Hitler's Professors*), en 1946, des théologiens aussi connus que Rudolf Kittel et Emmanuel Hirsch ont été impliqués dans ces abominations, et confondant grossièrement leurs présuppositions rationalistes avec la véritable méthode scientifique, — ce que nous avons observé comme péché capital chez les critiques modernes de la Bible — justifièrent leur activité par « les traditions vénérables de l'érudition germanique ». La rationalisation finale, avec eux tout comme avec Altizer, était l'orientation présente et future de cette force que représente la vie qui avance et qui les entraînait. Heidegger, l'existentialiste et l'athée, dont la pensée a été déterminante pour le théologien protestant radical Rudolf Bultmann, proclamait en termes clairs en 1933 : « Cette révolution signifie une révolution *complète* de notre existence allemande (...). Heil Hitler ». Le Professeur Dr. Wolf Meyer-Erlach, recteur de l'U-

niversité de Iéna et théologien, écrivait dans le même courant en 1936 : « Il y a encore des maîtres et des étudiants qui regardent en arrière, vers l'éternelle vie d'hier. Mais nous savons que (...) le futur est plus puissant que le passé ».

Pour ces hommes, le « Dieu au-delà de Dieu » se trouvait en vérité « là où était l'action » ; mais en fait l'action était une action diabolique, et leur divinité ne faisait que devenir le Diable lui-même. Sans critère solide pour déterminer quelle est la vraie croyance religieuse et quelle est la fausse — sans le contrôle solide que représente le Christ de l'histoire — ce genre d'erreur satanique est non seulement possible mais inévitable. L'homme est un animal qui fabrique des images, et il construira des Christs qui conviendront à sa propre image ou à ses rêves préférés d'autocratie égoïste lorsque les théologiens seront assez peu judicieux ou assez fous pour lui donner les instruments nécessaires à cette entreprise.

CHAPITRE III

Roulette russe comme principe religieux

Alors que des hommes d'église optimistes comme le Président de la Faculté de Théologie de Princeton, James McCord, proclament joyeusement l'avènement d'« une ère nouvelle en théologie » caractérisée par l'accent qu'a mis Altizer sur l'Esprit, — « le Dieu du présent » (voir *Time* du 5 août 1966), Altizer lui-même est obscurément conscient de l'effroyable boîte de Pandore dont sa théologie donne pour ainsi dire la clé. Dans la présentation de son « pari » à la fin de son œuvre, *The Gospel of Christian Atheism*, il écrit :

Le chrétien contemporain qui parie que Dieu est mort doit le faire en réalisant pleinement qu'il se peut qu'il adopte ainsi un nihilisme qui anéantit la vie ; ou pire encore, il se peut qu'il asservisse tout simplement aux forces les plus ténébreuses de notre histoire,

acceptant passivement d'être lui-même la victime des horreurs trop humaines. Aucun penseur honnête contemporain ne peut perdre de vue la possibilité très réelle que cette assertion de la mort-de-Dieu mène sur la voie de la folie, de la déshumanisation, et même de la société totalitaire sous une forme la plus poussée qui ait été réalisée à ce jour dans l'histoire.

Et pourtant Altizer voudrait que nous « pariions » contre le Christ historique et en faveur d'un « Jésus entièrement caché » qui peut s'identifier d'une manière immanente avec un aspect quelconque du milieu actuel, selon nos désirs !

D'ordinaire, un pari implique des chances, et les chances sont déterminées par le poids de l'évidence. Aucun homme à l'esprit sain n'accepterait un pari qui mettrait sa vie ou celle des autres en danger, à moins que des raisons puissantes l'y contraignent. Mais où sont les avantages en faveur de l'option religieuse d'Altizer ? Nous avons vu déjà que les voies menant à son Christ kénotique sont tout à fait irrationnelles et que son « troisième âge de l'Esprit » n'est qu'une chimère.

Même au cas où l'on commettrait l'erreur tragique d'accepter avec Altizer le concept de Kierkegaard et de Barth selon lequel la foi est un « saut aveugle » sans justification objective, on s'égarerait cruellement en adoptant la position d'Altizer. Pascal disait très justement que même si le pari religieux n'était pas

fondé sur des preuves, l'on devrait opter pour Dieu, car en ce faisant il y a tout à gagner et rien à perdre (si les affirmations du Christ sont vraies et que vous les refusiez, vous anéantissez votre âme : si elles sont fausses et que vous les acceptiez, la pire conséquence qui en découlerait serait d'avoir conformé votre vie au plus grand Exemple moral que le monde ait jamais connu). Mais la preuve n'est pas égale dans les deux alternatives ; du côté d'Altizer elle est inexistante (car son Christ parfaitement kénotique est par définition non-identifiable et par là indéfendable), alors que les affirmations du Christ historique sont fondées sur des documents solides et authentiques.

Les bases du savoir du Professeur Altizer, telles qu'il les expose dans ses écrits, tendraient à prouver à quel point son pari est insensé. Un exemple suffira : la « notice bibliographique » au commencement de son *Gospel of Christian Atheism* qui comporte l'incroyable affirmation que voici : « Ce livre a comme sources premières les écrits de Blake, Hegel et Nietzsche ». Pourquoi pas Omar Khayyam, Ronsard et Victor Hugo ? Peut-être que l'essence même de l'Evangile chrétien existe dans les écrits immortels, irrésistibles et orientés vers l'avenir de W. S. Gilbert ?

Come mighty Must !

Inevitable Shall !

In thee I trust.

Time weaves my coronal !

Go mocking Is !

Go disappointing Was !

That I am this

Ye are the cursed cause!

Yet humble second shall be first,

I ween;

And dead and buried be the curst

Has Been!

Oh weak Might Be!

Oh, May, Might, Could Would, Should!

How powerless ye

For evil or for good!

In every sense

Your moods I cheerless call,

Whate'er your tense

Ye are omperfect, all!

Ye have deceived the trust I've shown

In ye!

Away! The Mighty Must alone

Shall be!

Combien de temps un jeune étudiant se maintiendrait-il à cette Université (sans parler d'un licencié préparant son doctorat) s'il tentait de préciser la nature de la foi musulmane en se référant à de telles « sources premières » ? La véritable compréhension de la politique napoléonienne la trouverait-on alors dans Dante, François Villon et Shakespeare ? Une telle voie vers l'essence de l'Évangile chrétien — voie qui ignore et laisse de côté les documents historiques qui se rapportent au Christ — c'est bien une parodie d'étude. Même Hegel a fait une timide tentative de se référer aux récits de l'Évangile (voir « The Gospel according to Hegel » de Crites paru

dans le *Journal of Religion* d'avril 1966); Altizer plane au-dessus d'eux dans un nuage mystique d'inconscience.

Et que dire des « sources premières » qu'Altizer a choisies ? Nous avons déjà abordé le sujet de la logique illogique de Hegel ; Nietzsche était devenu fou vers la fin de sa vie ; et Blake le visionnaire, qui confondait l'art avec Jésus, s'entretenait avec son frère défunt et de nombreux autres esprits et déclarait qu'ils lui dictaient des poèmes : « Il y a treize ans que mon frère est mort et je m'entretiens avec son esprit tous les jours et toutes les heures (...). Il me conseille et j'écris sous sa dictée » ; « j'écris quand les Esprits me le demandent et lorsque j'ai écrit, je vois les mots voltiger dans la chambre dans toutes les directions. La publication se fait et les Esprits peuvent la lire » (voir Sherman Yellen, « William Blake : The Last Prophet », dans l'*International Journal of Parapsychology*, Automne 1966). En reconnaissant les brillantes intuitions de Hegel, les observations pénétrantes de Nietzsche et les extases poétiques de Blake, qu'ont-ils cependant à dire de l'essence même du Christianisme ou de la vérité *de facto* des affirmations religieuses ?

Mais les « Esprits » de Blake et le « troisième âge de l'Esprit » d'Altizer sont en effet intimement liés ; leur charabia est comparable. Bien qu'ils nous aident beaucoup à comprendre le caractère psychologique de leurs créateurs, ils ne disent rien de l'objet de notre discussion, à savoir la nature et la validité de la foi chrétienne.

En fait, plus on affronte l'érudition visionnaire d'Altizer, brouillée par l'impénétrable jungle du jargon néo-hégélien, plus on se souvient de la description classique que donne H. L. Mencken de l'œuvre de Warren Gamaliel Harding (et notons le contrepoint dialectique !) :

Cela me rappelle un chapelet d'éponges mouillées ; une rangée de linge en lambeaux, mis à sécher ; cela me rappelle aussi une soupe aux haricots qui a mauvais goût, les hurras des potaches et les hurlements idiots des chiens durant des nuits interminables. C'est si détestable qu'une sorte de grandeur s'y agrippe. Cela se traîne hors d'un abîme sombre (j'allais dire d'un abcès) de zig, et rampe follement jusqu'à l'apogée de zag. C'est un gargouillement, un bourdonnement, un clapotement : sans rime ni raison.

Le pari d'Altizer, c'est cela exactement. Et encore ce n'est même pas un « pari » dans le sens honnête du mot, comprenant des chances et des preuves. C'est un jeu de suicide de Roulette russe, un revolver dont toutes les chambres sont chargées contre le joueur théologique, avec 100 % de chances pour se faire sauter la cervelle.

CHAPITRE IV

La mort prématurée d'un théologien précoce

En septembre 1955, une thèse de doctorat portant sur la conception de la religion du psychanalyste Carl Gustav Jung, fut soutenue à la Faculté de Théologie de l'Université de Chicago. Le candidat conclut son étude par le témoignage de foi suivant :

La faiblesse fondamentale de Jung, qui prend son origine dans les principes les plus fondamentaux de sa pensée, c'est son incapacité à trouver une signification ou la réalité dans les fondements historiques de la religion (...). Cet auteur est un anglican qui accepte l'autorité canonique de la Bible aussi bien que les symboles et les pratiques établies comme normes de la conduite et de la foi par l'église catholique primitive. Il est convaincu que le Christianisme n'est rien s'il n'est pas fondé sur la vie et les enseignements de Jésus-

Christ, et que sans ces fondements christologiques employés comme normes par l'église ancienne, il ne peut conserver sa nature véritable. Il est donc forcé de rejeter la conception jungienne de la religion chrétienne ainsi que cette conception du personnage du Christ (...). Que Jésus soit un personnage entièrement mythique provenant du plus profond d'un inconscient collectif à qui l'on a inculqué artificiellement la connaissance d'un personnage insignifiant de l'histoire, Jésus de Nazareth, voilà ce que ne peut en aucun cas accepter cet auteur. L'interprétation de Jung telle qu'elle se présente ne peut donc être incluse dans la structure classique de la foi chrétienne.

Il est incroyable de constater que l'auteur de ce passage, qui décrit avec tant de précision l'erreur courante de la pensée du mouvement de la Mort-de-Dieu — l'absorption du Christ historique dans un Christ mythique — se trouve être Thomas J.-J. Altizer, devenu l'auteur, dix ans plus tard, du *Gospel of Christian Atheism*.

Comment un volte-face si complet, une conversion à rebours si extrême, en si peu de temps ? La réponse (et elle est riche d'enseignement) doit être trouvée dans les tout premiers travaux d'Altizer à la Faculté de Théologie de l'Université de Chicago, où il avait choisi certaines présuppositions qui finalement allaient miner les fondements de sa foi dans le Christ historique. Sa thèse de licence sur les concepts de nature

et de grâce dans la théologie d'Augustin (juin 1951) se termine sur le thème de la « dialectique augustinienne ». Il y émet l'espoir que « les vérités contradictoires que le problème de la nature et de la grâce renferme puissent être vues de façon à faire ressortir une plus grande synthèse et la possibilité de conserver toutes les vérités que les termes renferment, à travers une synthèse dialectique qui puisse unir ces concepts contradictoires en mettant en relief la vérité dans chacun d'eux ». Là déjà, les exigences de la pensée claire et logique sont sacrifiées aux intérêts d'une « logique dialectique ».

Dans sa thèse de doctorat sur la pensée de Jung, les difficultés d'Altizer apparaissent davantage. Il reconnaît les dangers « de l'hostilité innée de Jung envers la raison et l'histoire » (p. 250) mais il est fasciné par les vues mytho-poétiques du psychanalyste. Tout en refusant « d'accepter en aucun cas la dissolution de la raison, de la nature et de l'histoire qui entraîne non seulement la destruction de la vision du monde que donne la science empirique, mais aussi l'anéantissement de la réalité de la foi chrétienne » (*ibid.*), il cherche à réunir les pôles opposés de la science et de l'art, grâce à « une quelconque forme de pensée dialectique » — ce qui nécessitera « un retour aux problèmes de Hegel, Schelling, Kierkegaard et Nietzsche » (pp. 251-52). Altizer ne se rendait pas compte qu'entrer dans le domaine de ces penseurs revenait en fait à abandonner la vérité objective, puisque, chacun à sa façon, ces quatre penseurs rejettent la distinction entre le *sujet* et l'*objet*.

En fait, la préface de la thèse de doctorat d'Altizer révèle un engagement déjà existant qui lui rendait facile le passage au subjectivisme irrationnel : « Wilhelm Dilthey nous a enseigné, écrit-il, que l'historien est toujours victime de sa propre perspective, car dans les sciences historiques l'objet de la connaissance et le sujet connaissant ne sont pas distincts. Là où il ne peut y avoir de distinction épistémologique claire entre le sujet et l'objet, il ne peut y avoir aucune quête valable de l'objectivité absolue ». Précisons : si Dilthey a raison (ce qu'Altizer ne met malheureusement pas en doute), alors la connaissance objective du passé, y compris *la connaissance objective du Christ historique*, est impossible. Les vannes sont ouvertes au principe de Dilthey selon lequel « l'historien doit devenir lui-même participant et acteur dans l'objet de sa recherche » (p. XI), et en fin de compte Altizer devient exactement ce genre de « participant et acteur » — il devient de fait scénariste omnipotent en formulant à nouveau le Christ à l'image de ses propres spéculations philosophiques. (Cf. Montgomery, « Vers une philosophie chrétienne de l'histoire », *La Revue Réformée*, XVIII/3 (1967), 10-24.)

Il existe un parallèle intéressant entre Altizer et Owen Barfield, dont le livre « Sauver les apparences » (*Saving the Appearances*) est considéré par Altizer comme « l'une des œuvres les plus fructifères de notre temps » (*Journal of Bible and Religion*, octobre 1964). Barfield fut un ami intime de C. S. Lewis et dans sa préface à « Lumière sur C. E. Lewis » (*Light*

on C. E. Lewis, 1965), il rappelle comment Lewis lui inculqua les « principes fondamentaux selon lesquels les contraires ne peuvent être tous deux vrais » ; c'était la condition *sine qua non* de toute communication sensée, mais il « cherchait en luttant confusément » dans la direction imaginative de la « polarité des contraires (la « logique polaire » de Coleridge) ».

Dans quelle mesure Barfield a réussi, dans sa malheureuse lutte contre l'esprit plus vaste de Lewis, son idée philosophiquement insoutenable selon laquelle tout langage est naturellement et fondamentalement métaphorique, le montre nettement (car s'il en était ainsi, toute connaissance, y compris la connaissance du langage même, serait en principe impossible !). Cela ressort clairement aussi de *Saving the Appearances* (1957) qui tente en particulier de renverser les obstacles qui s'élèvent contre les idées de Rudolf Steiner, père de l'Anthroposophie (p. 141). Steiner, dont l'enseignement est considéré par Barfield comme « décisif pour l'avenir de l'humanité » (*ibid.*), soutient sérieusement que le fondateur archétype de la Fraternité des Rose-Croix, « Christian Rosencreutz », a envoyé Bouddha, son élève le plus cher, vers Mars qui a été purifié par l'acte de sacrifice de Bouddha et que les « forces martiennes, à présent, rayonnantes de paix, transforment les âmes humaines entre la mort et une nouvelle naissance » (voir « La mission de Christian Rosencreutz » (*The Mission of Christian Rosenkreutz*, 1950) et ma thèse de Doctorat de l'Université de Strasbourg, mention Théologie

Protestante, à paraître dans les « Archives Internationales d'Histoire des Idées », chez Nijhoff à la Haye). La christologie de Steiner est pour ainsi dire le portrait vivant de celle d'Altizer :

Le courant de Bouddha et celui du Christ s'uniront en un seul. C'est ainsi seulement que le mystère du Christ peut être vraiment compris. L'Élan donné à l'évolution de l'humanité a été si puissant et si dominant que ses vagues déferlent sur les époques à venir (...). Et nous progressons vers une époque où l'Élan se manifesterait de telle manière que les humains contempleront le Christ comme une vision éthérée au niveau astral.

Là encore le manque de confiance en l'objectivité historique de Christ mène à l'absurdité kénotique et à la superstition pure et simple.

La capitulation d'Altizer devant la philosophie de l'histoire de Dilthey ne se justifiait en aucune manière, et n'aurait pas pu être plus désastreuse. L'application de la philosophie analytique à la pensée historique (voir en particulier *Analytical Philosophy of History* de Danto, et *Philosophical Analysis and History* de W. H. Dray) a montré à quel point était injustifiable la tentative de Dilthey qui consistait à vouloir transcender la distinction entre le sujet et l'objet. J. W. N. Watkins, dans *La philosophie au milieu du vingtième siècle*, éd. Klibansky (vol. III, p. 159), porte le coup fatal à la tradition de Dilthey en montrant que des travaux analytiques récents faits

par des philosophes tels que Ryle « dissipent le vieux préjugé, auquel tiennent encore Hayek, Swabey et d'autres, selon lequel l'historien qui veut comprendre Ghengis Khan doit lui ressembler ». Si l'on abandonne l'objectivité historique, on est forcé d'abandonner en même temps la possibilité de la connaissance objective du présent (car le passé n'est très réellement que « le présent d'hier ») ; le résultat, c'est un relativisme solipsiste dans lequel on arrive même à mettre en doute sa propre existence et son identité.

C'est dans un véritable borbier théologique et philosophique que le Professeur Altizer a réussi à s'engouffrer. Il est remarquable qu'il ait réalisé ces résultats catastrophiques en un laps de temps aussi court ; c'est une vie entière qui est généralement nécessaire aux érudits pour se démolir aussi complètement que le Professeur Altizer l'a fait en dix ans. Il est possible pourtant (et nous l'espérons vivement), que la prochaine décade soit celle de son rétablissement non moins spectaculaire que ne l'a été sa chute dont nous nous sommes informés avec tristesse. Il en est capable ; et les lumières de la maison du Père sont toujours allumées qui attendent le retour du fils prodigue revenant du pays éloigné hégélien vers les vœux de son baptême et de sa confirmation.

CHAPITRE V

La suprême ironie d'un radicalisme archaïque et la suprême gloire d'un Christ éternellement à sa place

Dans sa conférence à l'Université De Paul sur ce sujet le Professeur Altizer soulignait la continuité qui existe entre sa pensée et la ligne générale de la pensée protestante du vingtième siècle ; il s'efforçait — et il y réussissait tout à fait bien — de montrer comment sa théologie s'élançait des thèmes fondamentaux de la néo-orthodoxie, de l'existentialisme et la pensée de Tillich. Cependant, ce que l'on reconnaît rarement, c'est à quel point les positions théologiques néo-protestantes reposent elles-mêmes sur les présuppositions du dix-neuvième siècle que l'œuvre du Professeur Altizer expose largement.

La pensée dialectique du dix-neuvième siècle, avec sa destruction de l'objectivité historique et de la distinction entre le sujet et l'objet, se manifeste à des degrés variables mais significatifs chez Barth, Bultmann et Tillich ; le mélange que « l'histoire des reli-

gions » du dix-neuvième siècle fit de Christ avec les croyances orientales non historiques, en vint à être un motif essentiel de la pensée de Tillich ; la critique biblique rationaliste du dix-neuvième siècle, fermement enracinée dans la pensée antimiraculeuse (les « lois de la nature » tirées du siècle de lumières), devint un élément essentiel de la méthode théologique protestante du vingtième siècle ; le subjectivisme de Kierkegaard, Blake et Nietzsche a porté ses fruits dans les théologies existentialistes contemporaines. Altizer n'a fait que relever sans discernement ces points de vue du dix-neuvième siècle chez ses maîtres du vingtième, de les épurer, et les orner d'une dose généreuse de cet optimisme culturel qui a donné, à just titre, une si mauvaise réputation au dix-neuvième siècle, et de les avoir ensuite servis — sortis tout chauds du feu de sa personnalité et assaisonnés d'un style littéraire obscur et mystificateur — aux hommes du vingtième siècle, avides des nouvelles vérités religieuses.

Mais ce menu ne mériterait pas d'être mentionné par un guide Michelin théologique, car ce n'est qu'un plat réchauffé. Le radicalisme d'Altizer est, de façon insupportable, archaïque et prémoderne, et ses pré-suppositions, comme nous avons pris la peine de le montrer, doivent être mis en doute sur tous les points. Altizer et ses confrères du mouvement de la Mort-de-Dieu ont simplement démontré, au-delà de toute question, l'échec des théologies dialectiques et libérales ainsi que la nécessité absolue de prendre un nouveau départ.

A l'Université De Paul, un membre de l'auditoire demanda à Altizer avec perspicacité d'établir un lien entre sa théologie de la Mort-de-Dieu et la science. Il refusa de s'engager dans un dialogue scientifique sous prétexte que la pensée scientifique ne lui était pas assez familière. L'archaïsme de sa méthode se manifesta donc là tout particulièrement. Notre époque est avant tout une époque aux soucis scientifiques et empiriques — mais scientifique est pris ici dans un sens large à la manière de Einstein tel que l'esprit du dix-neuvième siècle ne pouvait pas même le saisir. A mesure que nous approchons rapidement du vingt-et-unième siècle, les hommes cherchent une preuve tangible et objective sur laquelle ils peuvent construire leur vie religieuse, et ils ne sont pas prêts à fermer les domaines de la vérité possible parce que des « lois de la nature » l'interdisent (les « lois de la nature » ne sont que des généralisations qui dépendent de données objectives fondées sur l'expérience). Ce sur quoi l'homme moderne insiste avant tout, c'est une base vérifiable pour sa foi, pour qu'il puisse mettre un peu d'ordre dans la masse confuse des affirmations religieuses. Il est saturé des panacées verbales, des livres en apparence théologiques qui sont en réalité autobiographiques, des confusions entre courants culturels et la vérité religieuse, des théologiens qui s'hypnotisent eux-mêmes par leur propre terminologie et ne laissent aucune possibilité de vérifier ce qu'ils disent. La phase de l'oracle de Delphes dans la théologie moderne est presque terminée et l'on voit

peut-être dans Thomas J.-J. Altizer son dernier représentant.

Dans ce vide théologique le Christ historique qui est (avec la permission d'Altizer) toujours le même hier, aujourd'hui et éternellement, reste tout à fait à sa place. La critique que fait Georges Tavard de Tillich s'applique de façon encore plus adéquate à Altizer (*Initiation à Paul Tillich* (1968), p. 144) :

Tillich a raison de se montrer sceptique à l'égard des historiens qui tentent de reconstituer l'histoire de Jésus, mais sa raison n'est pas la bonne. Les historiens ne peuvent pas reconstituer cette histoire parce qu'elle a déjà été constituée ; la valeur historique du Nouveau Testament est suffisamment claire. Les historiens n'ont pas réussi à rendre improbable sa véracité. Tillich n'a tout simplement pas été assez radical dans sa critique de la théologie libérale. Il n'a pas vu que les historiens qui mettent en doute la valeur des documents n'ont pas réussi à établir la preuve de leur position. En cela, Paul Tillich demeure l'héritier de sa génération, la victime de l'historicisme du siècle dernier.

Et lorsque l'homme contemporain s'approche de ces récits il trouve un Jésus qui parle et agit en tant que Dieu incarné, qui meurt au Golgotha pour la race humaine qui au travers des siècles se prend pour le centre de l'univers et se déifie, un Jésus qui ressuscite pour montrer qu'il a conquis « une seule fois pour

toutes » les puissances du péché et de la mort pour tous les hommes à jamais.

De nouvelles religions apparaissent et disparaissent ; mais ce sont généralement de vieilles religions dans un nouvel habit (car en-dehors de l'Évangile, il n'y a rien de nouveau sous le soleil). Chez Thomas J.-J. Altizer, un produit religieux, original en apparence, archaïque en réalité, est lancé sur le marché des affirmations métaphysiques invérifiables. Réfléchissez bien avant d'acheter. *Caveat emptor!* Rappelez-vous l'histoire de La Revellière et de Talleyrand (telle qu'elle est racontée par Duff Cooper dans sa biographie de Talleyrand) :

La Revellière était un révolutionnaire du type le plus faible, doctrinaire et idéaliste. Il détestait amèrement la religion chrétienne et Carnot. A la place de la dite religion, il avait essayé d'introduire une nouvelle pseudo-philosophie fabriquée en Angleterre et appelée « théophilanthropie ». A une occasion, il expliqua longuement ce nouveau système d'adoration à ses collègues. Quand il eut conclu et reçu les félicitations des autres ministres, Talleyrand fit la remarque suivante : « Pour ma part, je ne ferai qu'une observation. Jésus-Christ, afin de fonder sa religion, fut crucifié et ressuscité. Vous auriez dû en faire autant ».

Au Professeur Altizer je dis de même : « Vous auriez dû en faire autant ». Tant que vous ne l'aurez

pas fait, moi et ma maison, nous servirons l'Eternel, celui qui règnera encore sur le ciel et la terre lorsque des controverses comme celle-ci seront oubliées, alors que nous-mêmes, nous serons tombés dans l'oubli et que les enfants de nos enfants à leur tour y auront été tombés. Alors, comme aujourd'hui, des hommes croiront et auront toute raison de croire que le royaume du monde sera remis un jour à notre Seigneur et à son Christ ; et il régnera aux siècles des siècles.

CHAPITRE VI

Débat entre Altizer et Montgomery (*)

Altizer : A mon point de vue, la question primordiale qui nous préoccupe est la suivante : La Parole de Dieu telle qu'elle est présente dans la Bible et dans les communautés qui accordent à la Bible une allégeance fondamentale et totale, cette Parole donc, peut-elle être annoncée en notre temps ?

Pour ma part, je suis persuadé que nous vivons en un temps où la Parole de Dieu telle qu'elle est contenue dans la Bible ne peut plus être annoncée comme une source de vie et de joie, de sorte que vouloir proclamer la Parole de Dieu dans sa forme primitive et traditionnelle signifie se lier à la mort. En effet, à mon point de vue, on devient ainsi attaché à une sorte de condition de privation de parole, qui fait que l'on est asservi au corps défunt de Dieu, que ce Dieu lui-même a réduit à néant en Jésus-Christ. Notre problème actuel en tant que chrétiens

* Enregistré sur bande magnétique.

est de dire une parole de vie ou une parole rédemptrice capable de libérer de l'énergie d'une façon heureuse et compatissante envers le monde. Parlant en homme qui vient du Sud et qui vit dans ce Sud des Etats-Unis qu'on appelle « la région de la Bible », en homme qui a pu contempler les serviteurs de cette forme de la Parole de Dieu s'attachant à répression — oui, se comportant comme la principale force sociale derrière la ségrégation dans le Sud de notre pays, j'ai pour ma part perdu tout espoir que les messagers de la Parole de Dieu traditionnelle puissent être autre chose, de nos jours, que de véritables ennemis de l'homme. Notre problème aujourd'hui est de comprendre la forme et la réalité de la Parole du Christ qui sont activement présentes parmi nous.

Me croira qui voudra, mais j'affirme que dans une large mesure je partage certaines des critiques du Professeur Montgomery. Cependant, je le fais avec la conviction que notre situation est à ce point irrégulière que rien, hormis les sauts les plus extravagants, ne pourront aujourd'hui rendre possibles une vie et une charité réelles ; car notre temps est un temps de ténèbres. Je ne partage pas l'optimisme rationaliste du Professeur Montgomery ni sa confiance en ce qu'il appelle la logique scientifique. Je ne partage pas sa confiance en le monde. Notre monde est plongé dans l'obscurité. Et les chrétiens eux aussi pataugent dans les ténèbres dans la mesure où ils restent attachés à des formes périmées de la Parole. Aussi devons-nous nous livrer à une quête radicale d'une forme nouvelle de la Parole

qui, en effet, se trouve cachée au milieu de nous. Or il n'existe point de chemins évidents qui y conduiraient. Il n'y a point de calcul mathématique rationnel qui nous permettrait de faire un pari sûr et certain sur notre succès dans cette entreprise. Nous devons sauter à pieds joints dans cet abîme de ténèbres parce que la seule réalité que nous connaissons est justement ce monde de ténèbres ; il ne faut pas que nous nous livrions à l'illusion que nous vivons en pleine lumière, et surtout pas dans une lumière qui, à vrai dire, n'est qu'une source d'obscurité !

Ainsi, j'en appelle à Blake, à Hegel, à Nietzsche, et tant d'autres encore, y compris l'œuvre magistrale du Professeur Eliade. J'en appelle à eux parce que je crois que c'est chez eux que nous trouverons une nouvelle vision, une nouvelle réalité, une vie nouvelle qui renverse les mots que nous connaissons jadis, la Parole que nous connaissions autrefois. Je pense néanmoins que ce renversement se trouve être en continuité avec ce que nous connaissons de la forme et de la direction premières de la Parole chrétienne, — une parole qui entre toujours plus profondément dans la chair, et qui pénètre d'une façon décisive toujours plus actuelle dans le monde, et qui, par ce mouvement même, renverse ses expressions d'antan, rendant ainsi possibles des moments nouveaux de vie, — bien que cette vie telle qu'elle est présente en nous ne peut être atteinte par nous qu'au moyen d'une progression à travers des ténèbres.

Ce sont des temps bien difficiles pour l'homme de

foi. La théologie se trouve en état extrêmement critique. Au fond, le Professeur Montgomery et moi, je crois, nous partageons une conviction commune, à savoir, que ce qui est connu comme la néo-orthodoxie protestante s'est effondré. Je pense pour ma part que ce qui s'est ainsi effondré, c'est la forme primaire par laquelle la communauté chrétienne a compris la Parole dans le monde, et que c'est seulement par un saut radical, une quête radicalement nouvelle, que nous pouvons trouver une Parole qui saura être pour nous une source de vie.

Montgomery : Vous semblez croire qu'un saut aveugle de la foi implique deux alternatives : soit la position chrétienne traditionnelle, soit le Christ kénotique et caché qui serait dans un certain sens manifeste dans la situation présente. Vous devrez pourtant, j'en suis sûr, vous rendre compte que tout ceci n'est pas simplement une question de deux alternatives. Un saut aveugle peut se faire en un nombre infini de directions. Or à l'Université où nous nous trouvons en ce moment, il y a quantité d'étudiants dont les opinions ne sont pas encore arrêtées et qui justement cherchent une issue aux difficultés de notre temps auxquelles vous vous référez avec tant d'éloquence. Ce qu'ils veulent savoir, c'est pourquoi le saut que vous voulez nous faire faire devrait être fait dans la direction que vous indiquez, d'autant plus que vous ne fournissez le moindre critère pour cette notion d'une parole soi-disant cachée d'une manière ou d'une autre dans notre situation actuelle. Pourquoi un saut

dans cette direction-là, plutôt que dans la direction du Soufisme de Meher Baba, ou dans la direction de l'idéologie marxiste, ou encore dans celle du Christianisme traditionnel ou n'importe quelle autre direction qu'on pourrait mentionner ?

Altizer : Permettez-moi de clarifier un point à cet endroit. Il est certainement loin de mon esprit de vouloir imposer mon chemin comme si c'était le seul et unique chemin. Une telle situation serait horrible.

Montgomery : Pourquoi le chemin indiqué par vous serait-il même une possibilité légitime ?

Altizer : Je le considère comme une possibilité parce qu'il est une tentative de comprendre Christ comme étant présent dans le monde d'une manière qui tend vers l'accomplissement de son mouvement primordial dans la chair.

Montgomery : Je voudrais vous interrompre à ce point. Comment pouvez-vous en un quelconque sens parler d'un « Christ » alors que vous vous êtes vous-même séparé et coupé de tout Jésus historique ? N'avez-vous pas indiqué que le Christ tel qu'il apparaît, actuellement, n'a pas nécessairement un rapport, à aucun point, avec le Christ de l'histoire ? Dans ces conditions, comment justifiez-vous votre emploi de ce mot en six lettres : « Christ » ? A quoi vous référez-vous en utilisant ce mot ?

Altizer : Il doit y avoir méprise ici, de votre part, je pense. Ce que j'affirme, c'est que la personne de Jésus de Nazareth a disparu de l'histoire. Mais sa

Parole est en partie présente à nous, et nous pouvons en vérité connaître sa Parole partiellement.

Montgomery : Sur quoi fondez-vous une telle assertion ?

Altizer : Quelle assertion ?

Montgomery : Que sa Parole est toujours présente avec nous et que nous pouvons dans un certain sens entrer en contact avec elle.

Altizer : Et bien, tout simplement en me fondant sur le fait qu'il est possible par la critique, je crois, de déterminer quelque chose du sens premier du message de Jésus. Je pense qu'il nous est impossible de recouvrer son sens complet, mais je crois néanmoins que nous pouvons en recouvrer des dimensions essentielles. Ainsi, il me semble être parfaitement évident qu'il était un prédicateur apocalyptique. Cela, on peut le savoir ; oui, je pense même que ceci doit être la base essentielle même de toute recherche théologique contemporaine sur Christ.

Montgomery : Et pourquoi cet accent apocalyptique ne serait-il pas quelque chose que l'Eglise primitive aurait introduit dans l'enseignement de Jésus, comme vous le pensez pour d'autres aspects de son message ?

Altizer : Il y a pour cela une très bonne raison. Il suffit d'appliquer ici le principe fondamental que celles des paroles de Jésus dont on peut s'assurer qu'elles furent particulièrement scandaleuses pour l'Eglise primitive, ont le plus de chances d'être au-

thentiques. Je sais qu'il y a, là, de nombreux problèmes techniques à résoudre ; mais j'accepte tout simplement ce qui me paraît être le résultat général de la recherche moderne du Nouveau Testament, qui identifie le message essentiel de Jésus comme étant largement apocalyptique.

Montgomery : Dans l'enseignement de Jésus, il n'y avait probablement rien de plus scandaleux que son affirmation qu'il était Dieu incarné, qu'il était Dieu manifesté en chair.

Altizer : Je ne crois pas qu'il y eut la moindre possibilité que Jésus enseignât qu'il était Dieu venu en chair.

Montgomery : Pourtant, je voudrais signaler ceci : vous veniez de dire que plus l'enseignement est scandaleux, plus il y a des chances qu'il s'agisse de l'enseignement primitif de Jésus !

Altizer : Scandaleux pour l'Eglise helléniste. Ce fut le fondement de la foi de l'Eglise helléniste !

Montgomery : Est-ce vrai ? Et que dire alors de la Résurrection de Jésus d'entre les morts ? Rien ne pouvait irriter davantage le monde helléniste !

Altizer : J'ai dit : l'Eglise helléniste ; c'était l'Eglise, et non le monde helléniste qui a canonisé le Nouveau Testament.

Montgomery : Et vous ne pensez pas que le fait que les prétentions de Jésus étaient l'accomplissement de l'attente messianique juive d'un Dieu incar-

né ait pu être le moins gênant pour l'Eglise helléniste ?

Altizer : Tout d'abord, il n'y a jamais eu des prétentions messianiques juives concernant une Incarnation de Dieu à venir. Cela n'est pas messianique. Le Messie, dans la tradition juive, était une figure humaine et non divine.

Montgomery : Mais vous ne pensez pas que cela troublait en aucune manière l'Eglise helléniste, que Jésus prétendit être Dieu incarné, et mourir pour les péchés du monde ?

Altizer : Il s'agit là des fondements théologiques de l'Eglise helléniste. Ils sont, assurément, ses croyances d'origine.

Montgomery : Eh bien ! Comment distinguez-vous l'Eglise helléniste de l'Eglise judaïque ?

Altizer : L'une des distinctions majeures consiste en ce que l'Eglise primitive était une secte apocalyptique juive.

Montgomery : Mais voyons, vous faites là une pétition de principe. Comment déterminerions-nous ce que fut la proclamation primitive ?

Altizer : Ce n'est pas là la question que vous m'aviez posée.

Montgomery : Je la pose maintenant. Car de toute évidence elle fait partie intégrale de votre argument.

Altizer : Laissez-moi donc le dire ainsi : doutez-vous de ce que Jésus fut un maître apocalyptique ?

Montgomery : Pas le moins du monde.

Altizer : Eh bien, alors je ne comprends pas le but de votre question.

Montgomery : Je désire vous faire observer que vous êtes en train de choisir dans les enseignements du Christ l'aspect apocalyptique et de construire là-dessus votre argument que l'apocalypticisme fut au centre du message de Jésus. Et pourquoi ? parce que, dites-vous, il aurait été un scandale pour un groupe particulier dans l'Eglise primitive. Or, en réalité, pratiquement tout ce que Jésus a dit était de nature à scandaliser quelqu'un dans l'Eglise ; cela ne peut donc être un critère pour la sélectivité que vous proposez. Vous abordez le Nouveau Testament avec certaines présuppositions concernant ce qui, à votre avis, pourrait en être retranché ou retenu. Pour vous, l'apocalypticisme figure parmi les choses à retenir et à monter en épingle.

Altizer : Souvenons-nous qu'il n'y a pas de possibilité de tout réconcilier dans le Nouveau Testament. Il s'y trouve trop de choses contradictoires ; ainsi personne ne pourra-t-il dire qu'il accepte l'autorité plénière du Nouveau Testament. Personne ne saurait affirmer qu'il accepte tout ce que le Nouveau Testament déclare concernant Jésus ou concernant le Christ, à moins de tomber dans une sorte de folie schizophrénique.

Montgomery : Tiens ! Alors permettez-moi de vous montrer un exemple de folie schizophrénique, s'il vous plaît. A l'Université De Paul, vous avez vous-même déclaré que l'Ascension au ciel est une hérésie, mais que par contre la Descente aux enfers est une admirable présentation de la proclamation chrétienne primitive et fondamentale. Or si je ne me trompe, les savants critiques du texte biblique ont eu infiniment plus de difficultés avec le texte de Pierre concernant la Descente, qu'ils n'en avaient jamais eu avec l'Ascension au ciel. L'Ascension, par exemple, est présentée à la fin de Luc et au début des Actes des Apôtres. Alors, je vous le demande, quelle base néo-testamentaire avez-vous pour affirmer que la Descente en enfer est orthodoxe, et que l'Ascension au ciel, par contre, serait hérétique ? Cela ne montre-t-il pas parfaitement que vous opérez avec des critères extrinsèques ? Vous vous servez de la Bible comme n'offrant qu'une occasion à citer des textes à l'appui de vos propres idées. C'est là la manière de « Proof-texting » qu'on reproche aux « fondamentalistes », et encore du genre le plus déplorable !

Altizer : Je n'offre aucune citation à preuve (proof-text) pour la Descente en enfer. C'est du reste la chose la plus étrange dont on pourrait m'accuser. Je n'ai jamais cité la Bible à l'appui de quoi que ce soit, autant que je sache.

Montgomery : Ce que je cherche désespérément à savoir, c'est, pourquoi l'Ascension au ciel vous paraît hétérodoxe, tandis que la Descente en enfer vous semble orthodoxe.

Altizer : Je pense que nous nous trouvons devant un problème fondamental qui consiste avant tout à déterminer le sens premier de la foi chrétienne. Moi, je commence par la compréhension de l'*Incarnation* — par le fait que Dieu s'est incarné en Christ, le fait qu'il s'est manifesté dans le monde, dans le temps et dans l'espace. L'*Incarnation* est le mouvement final et complet de Dieu vers et dans le monde.

Or, croire à l'*Ascension*, c'est croire que Dieu a annulé et renversé ce processus. Celui qui croit à l'*Ascension* reste attaché à une forme préincarnée de la parole, refusant du même coup la réalité de l'*Incarnation*. C'est pourquoi je considère cela comme une fausse forme de la foi, ou une mauvaise forme de la foi. Par contre, croire à la *Descente en enfer*, c'est croire que Christ lui-même continue à progresser dans les profondeurs de la vie et du corps et du monde, après sa crucifixion. Et cela me paraît être en parfaite conformité avec la façon chrétienne fondamentale de comprendre l'*Incarnation*.

Montgomery : Mais quelle base avez-vous pour dire quoi que ce soit concernant l'*Incarnation* ? Vous nous avez dit tout à l'heure que la notion d'un Christ se présentant lui-même comme Dieu venu en chair, n'avait absolument rien de scandaleux pour la communauté helléniste qui, selon votre sentiment, aurait créé la situation néo-testamentaire. Dans ces conditions, vous avez vous-même perdu tout droit de faire des affirmations quelconques concernant l'*Incarnation*. Vous ne pourrez apparemment plus parler que des croyances apocalyptiques de Jésus, qui

étaient une pierre d'achoppement terrible pour l'Église helléniste. Or, vous introduisez, voyez-vous, une « compréhension de l'Incarnation » dans la discussion !

Altizer : Nous comprenons l'Incarnation principalement, non pas en partant de déductions faites sur la base du Nouveau Testament, mais plutôt sur la base d'une rencontre avec une notion de la Parole qui est présente parmi nous dans notre chair.

Montgomery : Il y a un article écrit par le philosophe Kai Nielsen, réimprimé dans *New Theology* N. 1, intitulé « Can Faith Validate God-Talk » *. Cet article démontre que quiconque parle d'une rencontre avec quelque chose, a le devoir de s'assurer que ce qu'il rencontre est effectivement quelque chose d'autre que son propre moi intérieur. Je voudrais bien savoir pourquoi cette rencontre dont vous parlez serait une rencontre avec une Parole ? J'ai bien plutôt l'impression qu'il s'agit d'une rencontre avec Altizer.

Altizer : Si la Parole n'est pas présente en nous, alors elle ne se trouve nulle part.

Montgomery : Pourquoi est-elle présente dans notre chair et nulle part ailleurs ?

Altizer : C'est là l'essence même de la foi, que la Parole est là, maintenant, en nous d'une façon redemptrice comme une source de vie.

* New York : Macmillan, 1964.

Montgomery : Laissez-moi vous présenter une autre position de foi. Il y est question d'un petit bonhomme vert, assis sur une planète exactement à deux kilomètres hors de la portée du plus puissant télescope du monde ; ce petit bonhomme vert est en train de manger des croque-monsieur. Il nous aime, surtout si nous mangeons aussi des croque-monsieur. Mais il a une sale habitude de l'éloigner hors de la portée des télescopes au fur et à mesure qu'ils augmentent en puissance. Eh bien, disons maintenant que je crois en tout cela. En quoi cette conviction diffère-t-elle de votre assertion que vous jouissez d'une sorte de rencontre avec la Parole kénotique ?

Altizer : Le critère décisif est celui-ci : Pouvez-vous en parler ?.

Montgomery : Mais je viens d'en parler !

Altizer : Bah ! Ce n'est pas une parole, mais du baragouin.

Montgomery : Ce dont vous ne vous rendez pas compte, c'est que ce que *vous* nous racontez est justement du baragouin dans exactement le même degré, puisque vous n'avez absolument aucun critère vous permettant d'affirmer que vous avez une rencontre avec une « Parole » quelconque. Vous vous êtes vous-même privé de tout critère d'aucune sorte. Pourquoi pas une rencontre avec « glouglou » ou avec « boum » ?

Altizer : La question décisive en cette matière est celle-ci : Peut-on ou non parler d'une rencontre de telle façon qu'elle produit de la vie et de la lumière ?

Montgomery : Allons-y. Pourquoi est-ce vie et lumière ?

Altizer : Appelez-le comme vous voulez, rédemption ou...

Montgomery : Pourquoi pensez-vous qu'il s'agit de vie et de lumière ? Pourquoi ne serait-ce pas au contraire ténèbre et damnation ?

Altizer : Cela paraît sans doute être ténèbres et damnation.

Montgomery : Vous ne nous l'envoyez pas dire ! Mais la question n'est pas de savoir comment cela vous apparaît ni à vous ni à moi, mais bien plutôt, comment nous pouvons résoudre un tel problème. Cela est, sûrement, d'une importance suprême, parce que les gens aujourd'hui sont affamés de vraies réponses religieuses dans la situation culturelle que vous avez décrite. Et voici que, maintenant, vous vous promenez en racontant vos rencontres avec une Parole complètement kénotique ou cachée. Pourquoi quelqu'un irait-il vous écouter ?

Altizer : Il n'y a naturellement aucune raison pourquoi ils m'écouteraient. Mais ils sont tous dans l'obligation primordiale d'écouter tout ce qui peut apporter quelque sens à la vie. Or, il est une chose qu'ils ne peuvent faire : ils ne peuvent pas trouver un seul moyen objectif, rationnel, scientifique capable de valider une Parole de vie. Cela reste sans espoir, c'est démoniaque, je pense !

Montgomery : Dans ce cas, pourquoi vous donnez-vous la peine d'écrire ?

Altizer : Ne confondons pas toute activité d'écrire avec une analyse obligatoirement objective et rationnelle. Si cela était nécessaire, il n'y aurait aucune théologie du tout.

Montgomery : Dans ce cas, la théologie, à votre avis, n'est plus qu'une sorte d'expression poétique de votre façon personnelle de voir l'univers. N'est-ce pas exact ? Alors, c'est essentiellement un genre d'autobiographie.

Altizer : C'est de l'autobiographie dans le sens qu'il s'agit d'une tentative de rendre témoignage à une réalité qui se lève comme l'aube sur l'humanité à notre époque.

Montgomery : En quoi y a-t-il une réalité se levant telle l'aube dans l'humanité ? Aux années trente, des gens tout pareils à vous-même furent convaincus que la réalité se levait comme une aube grâce au III^e Reich.

Altizer : Halte-là ! un moment ! La majorité des gens qui soutenaient le III^e Reich étaient des chrétiens orthodoxes.

Montgomery : Vraiment ? Par exemple, les théologiens et exégètes critiques tels Kittel ou Hirsch ?

Altizer : Je parle des masses en Allemagne.

Montgomery : Vous auriez beaucoup à faire pour en apporter la preuve.

Altizer : Exactement comme la plupart des chrétiens orthodoxes en ce pays (U.S.A.) sont des racistes.

Montgomery : Je suis content de vous entendre revenir à ce sujet, d'autant plus puisque vous vous référez au Sud comme vous le faisiez à l'Université De Paul il y a une semaine. Je crois que ceci est très important puisque cela montre l'une des difficultés fondamentales dans votre pensée, à savoir que vous confondez la sociologie avec la théologie. Vous contemplez une situation dans le Sud qui, sociologiquement, est une triste salade. Et vous voyez des églises qui, malgré leur déviation du message chrétien historique, prétendent encore être d'accord avec lui. Mais au lieu de confronter leur fausse théologie avec la Parole historique et avec le Christ qui est objectivement présent dans l'histoire, et dont les paroles sont objectivement présentes dans l'Écriture, vous jetez toute la cargaison par-dessus bord. Vous personnifiez vous-même la dialectique hégélienne en ce que vous jetez le bébé avec l'eau de la baignoire. Il est écrit dans la Bible qu'il n'y a plus « ni juif ni grec, ni esclave ni libre », et que nous sommes « tous un en Jésus-Christ ». Ainsi n'importe quel « chrétien » qui prétend que la ségrégation est une chose chrétienne est lui-même non-chrétien. La bonne manière de traiter ce problème consiste non pas à jeter par-dessus bord la foi chrétienne, mais à *mettre la foi chrétienne en pratique*.

Modérateur : * Professeur Altizer, quelle est au-

* Le modérateur du débat fut Raymond D. Fogelson, Professeur-assistant d'anthropologie et de sciences humaines à l'Université de Chicago.

jourd'hui la manifestation de l'énergie qui est entrée dans le monde en vertu de la mort de Dieu en Christ ?

Altizer : Voici en effet la question fondamentale qui nous préoccupe. C'est, dans un sens bien réel, une question à laquelle il est impossible de répondre objectivement ; c'est une question à laquelle chaque homme doit répondre pour lui-même. Tout homme doit se demander en quoi il trouve véritablement une source d'énergie, en quoi il trouve vraiment de la joie et de l'amour. Maintenant, je pense que ce que nous avons découvert — je ne dirais pas, objectivement, mais plutôt symboliquement — c'est un élément fondamental contenu dans la tradition de la foi chrétienne. Pour moi, comme je le disais, cet élément est l'Incarnation. Dans la mesure où je crois que l'Incarnation n'est autre qu'un mouvement en avant dans l'histoire, dans cette même mesure je crois que nous pouvons voir dans le monde, la chair et l'énergie corporelle comme étant pour nous de la façon la plus fondamentale la source de vie. Je crois que pour nous qui vivons au temps de la mort de Dieu, tout ce qui apparaît à notre horizon transcendant, ou tout ce qui est associé au mystère ou à l'au-delà, ne peut qu'être une source de mort, d'aliénation et de répression. Nous sommes bien au contraire appelés à participer à un mouvement de Christ dans le monde, qui est actuellement et immédiatement présent en nous, qui nous libère, ici et maintenant et non dans un monde à venir, pour une plénitude de vie que nous ne pouvons connaître qu'à mesure où, intérieurement et actuellement nous nous ouvrons à l'énergie

partout où celle-ci surgira, et quand elle voudra surgir. Nous ne disposons pas de directives claires vers une telle source de lumière ; je me contenterai de dire que nous avons une directive symbolique en ce que nous pouvons savoir que Dieu n'est plus manifeste en tant que Dieu, et que la Parole n'est plus manifeste sous la forme d'un esprit pur ou transcendant, mais se trouve au contraire lâchée dans le monde comme une source de vie et d'énergie, ici et maintenant, dans le présent et dans notre actualité.

Montgomery : Si je mets mon doigt dans une prise de courant, je reçois une bonne dose d'énergie ! Mais la question est de savoir comment je saurai si cette énergie est divine, spirituelle, et quand il s'agit purement et simplement d'un truc pour m'électrocuter moi-même. Vous ne pouvez pas, me semble-t-il, contourner cette question ; il faut y répondre ! Vous ne pouvez pas laisser cette chose s'en aller dans la fumée d'un enseignement mystique d' « Incarnation », alors que vous n'avez même pas une base pour y édifier un tel enseignement. Quand vous dites que vous pouvez recevoir une sorte de directive symbolique, vous devriez pourtant savoir qu'à moins de posséder un point de référence identifiable, il n'y a même pas de sens à parler de symbolisme. Si A est le symbole de B, et B est le symbole de C, de sorte que C est à son tour le symbole de A, alors vous ne savez rien de rien d'aucun d'eux.

Altizer : Oui, je crois que c'est bien là la position du chrétien orthodoxe d'aujourd'hui.

Montgomery : C'est également la position des chrétiens orthodoxes du premier siècle qui déclarèrent que, sur la base de la Résurrection historique de Jésus-Christ d'entre les morts — surtout n'oubliez pas l'histoire de Talleyrand et de La Revellière — ils disposaient d'un fondement pour affirmer que Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui et éternellement. J'attends toujours de vous le miracle d'une Résurrection, ou alors un renvoi à Celui, unique, qui *est* ressuscité des morts !

Altizer : Je ne sais vraiment pas comment répondre à celle-ci, sauf que je ne puis comprendre comment une telle question puisse jamais être posée par un chrétien.

Montgomery : Il me semble que Thomas l'a posée.

Altizer : Oui, je pense qu'il est, en cela, votre modèle.

Montgomery : Et la plupart des bons exégètes de l'Évangile selon Jean attirent l'attention sur le fait qu'il atteint son apogée dans l'affirmation de Thomas, « ὁ κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου » (Mon Seigneur et mon Dieu). L'Évangile selon Jean commence avec l'Incarnation — « la Parole a été faite chair » — et atteint son point culminant dans cette profession de foi de Thomas. Suit immédiatement l'affirmation de Jean que « ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom ». Il me semble que vous devriez vous demander si vous allez ramener votre théologie en ligne avec la théologie

primitive de la foi chrétienne, ou si vous voulez continuer à créer de toutes pièces une religion à vous sur la base de votre propre expérience intérieure.

Altizer : Eh bien, il n'y a pas de doute : ce sera le second. Mais là, je voudrais préciser que ma propre expérience intérieure n'est pas tout simplement la mienne, bien sûr. Elle est la participation qui m'est accordée, à moi, au corps de Christ qui est présent aujourd'hui.

Montgomery : Cela me rappelle Harvey Cox, au septième congrès annuel de la Société Américaine d'Éthique Chrétienne qui eut lieu à Evanston (Illinois) il y a un peu plus d'un an. Cox y fit une conférence sur sa « Cité séculière ». Au cours de cette conférence il déclara que Dieu se trouve là « où l'action se fait ». Il y avait dans l'auditoire quelqu'un qui avait le bon sens de répliquer : « Une minute, s'il vous plaît ! Comment saurez-vous quand c'est l'action de Dieu, et quand c'est celle du diable ? » Cox donna une très longue réponse qui se résumait à ceci : que vous découvriez l'action authentique en participant à la communauté confessante (réponse qui ressemble fort à ce que vous venez de dire vous-même). Alors l'interlocuteur répliqua : « S'agit-il de l'église de Carl McIntire ou de la vôtre ? » (Rappelons ici pour ceux qui ne sont pas au courant que Carl McIntire est un réactionnaire d'extrême droite si jamais il y en eut un, en matière politique comme en toute autre. Sa perspective générale est autant éloignée de celle du Professeur Cox que vous pouvez l'imaginer.) Cela nous montre comment si souvent

les théologiens d'aujourd'hui font une pétition de principe. Si vous vous avisez de parler d'une participation dans la communauté, il est clair que la question se posera : De quelle communauté s'agit-il ? Il y a beaucoup de communautés qui se disent le corps de Christ. Le feu philosophe Edgar Sheffield Brightman de l'Université de Boston disait que l'univers dans lequel et la Science Chrétienne et le Catholicisme seraient également vrais, serait un véritable asile d'aliénés. Des questions comme celles-ci exigent une réponse. Vous ne pouvez pas les laisser moisir dans des mots brumeux comme celui de « participation dans le corps de Christ ». Vous jouez tout simplement sur les mots.

Altizer : J'ai bien peur, Monsieur Montgomery, qu'il n'existe pas de réponses faciles.

Montgomery : Mais vous ne présentez aucune réponse du tout. J'écouterai volontiers n'importe quelle réponse.

Altizer : Je serais un non-chrétien si je vous donnais une réponse qui vous satisferait.

Montgomery : Cela, c'est intéressant ! Car c'est à peu près là la critique que les premiers chrétiens avaient à subir. Les voici qui s'en allaient partout proclamant vraiment quelque chose : que Dieu était descendu en ce monde en Jésus, qu'il était mort pour les péchés des hommes et qu'il était ressuscité pour leur justification. Paul cite des gens qui avaient vu le Christ ressuscité et ajoute que plus de cinq cents de ces hommes étaient encore en vie, — vou-

lant de toute évidence dire par là : si vous n'y croyez pas, allez donc voir l'un ou l'autre de ces gens et questionnez-les. Les premiers chrétiens étaient si sûrs de leur affaire qu'ils ont « bouleversé le monde ». Mais nos théologiens contemporains, y compris vous-même, j'ai bien peur, sont à ce point indécis qu'ils laisseront à coup sûr le monde dans le pétrin dans lequel ils l'ont trouvé !

Modérateur : Professeur Montgomery, comment recevons-nous la connaissance des personnes ? Dans quel sens pouvons-nous connaître une figure historique morte dans l'espace et dans le temps, tels que Jésus ou Jules César ?

Montgomery : C'est là une excellente question. La réponse, c'est que nous arrivons à connaître une figure historique d'une façon personnelle dans la mesure où nous arrivons à la connaître objectivement ; non pas à l'inverse. Quiconque tente de dresser la connaissance personnelle contre la connaissance objective, est condamné au solipsisme. Ceci saute aux yeux dans le Nouveau Testament lui-même. Ainsi, lorsque Jean-Baptiste trouva quelque difficulté à demeurer convaincu en ce qui concernait le Christ (il se trouvait alors dans les geôles d'Hérode), il envoya ses disciples demander à Jésus : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » Jésus leur répondit : « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et ce que vous voyez : les morts ressuscitent, les aveugles voient, la bonne nouvelle est annoncée », etc. Ce qui nous intéresse dans cette histoire, c'est que pour que les convictions personnelles de Jean

pussent demeurer, il était nécessaire que ces convictions personnelles fussent établies sur des faits. La grave erreur d'historiographes du genre de Dilthey consiste en ce qu'ils tentent de communiquer une sorte de connaissance par participation sans prendre au sérieux l'objectivité des faits historiques. Si vous voulez connaître Jésus personnellement, la seule manière valable consiste à aller vers les documents historiques originaux. Il ne faut aller ni vers les livres d'Altizer, ni vers ceux de Montgomery ; consultez plutôt les livres qui ont été écrits par des gens qui ont été personnellement et directement en contact avec Christ. Voilà la bonne façon de chercher ce qu'il en est de la foi chrétienne. Voilà comment on peut arriver à savoir ce que peut signifier cette magnifique rencontre personnelle avec le Christ vivant.

Altizer : C'est fantastique !

Modérateur : Professeur Altizer, quelle est votre conception du salut ? Si Dieu est mort, qui sera le Juge quand l'Apocalypse se produira ?

Altizer : Nous autres, bien sûr, en tant que nation, sommes un peuple qui essaie de faire tout ce qu'il est possible de faire pour cacher à nos propres yeux la réalité de la mort. Quant à moi, je crois que la mort est l'une des réalités les plus importantes qu'il nous est donné de vivre. Je pense que se livrer à la nostalgie d'une immortalité est un exemple de la mauvaise foi, d'une mauvaise foi antichrétienne, en réponse à la mort. Mais j'estime aussi que le fait

que la question du jugement vient d'être évoquée ici, est particulièrement révélateur. Disons tout de suite que, bien entendu, selon notre tradition, c'est Christ qui sera le Juge. Cependant — et cela est peut-être plus important, à mon point de vue — Dieu en mourant en tant que Dieu en Christ, est mort comme l'Entièrement Autre. Il est mort en tant que cet Autre qui peut nous juger du haut de ce poste d'observation que lui fournit l'abîme infini qui sépare le Créateur de la création. Dieu lui-même est devenu le Christ, se dépouillant lui-même, ainsi, de cette plénitude de l'être qui le séparait d'une manière infinie de ce monde. De sorte que le chrétien, face à la mort, sait parfaitement qu'il mourra, qu'il doit mourir ; et pourtant, en fin de compte je crois qu'il aborde la mort avec la conviction qu'en elle il est finalement appelé à une union plus étroite encore avec la Parole Incarnée, avec la Parole qui est au centre de la vie et au centre du corps et de la mort. Et qu'ainsi il entre dans une union finale avec la Parole, non pas dans quelque royaume transcendant et immortel, mais plutôt d'une certaine façon, finalement dans le centre de toutes choses qui, comme nous le savons, est vie et énergie.

Montgomery : Seriez-vous assez aimable pour nous parler un peu davantage de ce que vous appelez la « plénitude de l'être » ? Cela me paraît particulièrement attrayant ! Cela me fait penser à une ligne dans la critique de la pensée de Tillich écrite par Paul Edwards (*Mind*, avril, 1965), où il cite *Alice au Pays des Merveilles*. Le roi rencontre en route un personnage et lui demande : « Quelqu'un est-il venu

par là avant moi ? » L'autre lui répond : « Personne ». « Ce n'est pas possible, réplique le roi, puisque je ne l'ai pas vu sur cette route ». Voici un bel exemple d'hypostatisation du langage : l'on crée une réalité à l'aide de pures paroles. C'est la magie des mots, Professeur Altizer, rien que magie des mots. Qu'est-ce donc, dites-moi, que « plénitude de l'être » ?

Altizer : C'est pourtant une catégorie théologique traditionnelle bien établi, cher Monsieur, et que vous devriez connaître.

Montgomery : Je connais la catégorie, mais je me demande par quel artifice pouvez-vous la justifier. Pourquoi y a-t-il un concept de plénitude de l'être ? Même une longue tradition depuis le temps de la philosophie néoplatonicienne ne peut établir la validité *de facto* de ce concept.

Altizer : Une fois de plus, je ne comprends pas bien ce que vous demandez.

Montgomery : Dites-moi tout simplement ce que vous entendez par plénitude de l'être, et justifiez votre usage de cette expression.

Altizer : Par là, j'entends la plénitude et la totalité de Dieu en tant que Dieu, de Dieu en tant que Seigneur — une totalité qui isole Dieu le créateur de la création.

Montgomery : D'où vient votre connaissance et de Dieu et de la création qui vous permet de définir l'expression « plénitude de l'être » comme vous venez de le faire ?

Altizer : Fondamentalement, bien sûr, la doctrine de Dieu le créateur repose sur l'Ancien Testament.

Montgomery : Mais je croyais que nous nous étions débarrassés plus ou moins de la Bible comme base normative pour déterminer des questions de ce genre.

Altizer : Bien au contraire.

Montgomery : Dans ce cas, vous n'avez évidemment plus aucune objection contre l'Ascension au ciel, puisque l'Ascension est le retour du Fils vers le Père qui manifeste cette plénitude de l'être ?

Altizer : Vous vous méprenez sur tout ce que je dis, car je parle d'un mouvement divin de l'esprit vers la chair, d'une négation divine de l'esprit. Et il ne peut y avoir auto-négation de l'esprit à moins qu'il y ait d'abord une réalité d'esprit à annihiler.

Montgomery : Comment pouvons-nous savoir qu'il y avait une réalité d'esprit préalable ?

Altizer : Par la foi seulement.

Montgomery : Pourquoi vos termes « plénitude » et « esprit » plutôt que cette divinité mangeant des croque-monsieur dont je parlais tout à l'heure ?

Altizer : Parce que ceci fait l'objet de paroles et a été fait manifeste de telle façon qu'il est devenu un objet légitime de la foi.

Montgomery : Et pourquoi est-ce devenu un objet légitime de la foi, selon votre entendement ?

Altizer : Tout simplement parce qu'il est devenu manifeste dans l'histoire par l'expérience, d'une manière vivante et réelle.

Montgomery : C'est le cas aussi pour le Marxisme.

Altizer : Evidemment, c'est là une autre question.

Montgomery : Pourquoi votre « athéisme chrétien » plutôt que le Marxisme ?

Altizer : Je n'ai pas répudié le Marxisme.

Montgomery : Il me semble que les marxistes seraient terriblement ennuyés par cette thèse du Jésus kénotique que vous avez présentée. Les marxistes préféreraient voir une telle terminologie théologique mise complètement au rebut, éliminée.

Altizer : Pas du tout ; le langage kénotique est hégélien. C'est là un autre point.

Montgomery : Je crois avoir indiqué, dans ma critique initiale, que vos conceptions et votre langage sont hégéliens. Mais souvenez-vous aussi que Marx a mis Hegel sur sa tête en insistant que, dans toute démarche dialectique, seuls les considérations matérielles seraient les éléments déterminants.

Altizer : Mais pas dans le sens positiviste.

Montgomery : Néanmoins, les éléments déterminants reconnus dans la dialectique marxiste sont les facteurs matériels. Maintenant, si vous pensez que c'est là ce que nous dit l'Ancien Testament...

Altizer : Je n'ai pas dit que c'est là ce que dit l'Ancien Testament.

Montgomery : Vous vous trouveriez donc en désaccord avec l'Ancien Testament sur ce point particulier ?

Altizer : Je ne fais que répéter ma position initiale qui veut que Dieu s'est vidé lui-même de ce qu'il était quand il s'était manifesté comme Dieu sous l'Ancienne Alliance.

Montgomery : Mais ne voyez-vous donc pas que vous venez d'achever un cercle complet ? Vous voici de retour chez le Dieu de l'Ancien Testament en train de se vider lui-même. La question demeure entière : Pouvons-nous nous fier à l'Ancien Testament dans sa théologie ? Pouvons-nous avoir confiance en sa présentation de Dieu ?

Altizer : Bien sûr, nous le pouvons. Nous ne pouvons pas comprendre la mort de Dieu à moins de comprendre le Dieu qui meurt. Et pour cela nous devons aller à l'Ancien Testament.

Montgomery : Autrement dit, vous ne pourriez trouver ce Dieu en dehors de l'Ancien Testament ?

Altizer : Non.

Montgomery : Et si, alors, nous arrivons au Nouveau Testament dans lequel Jésus affirme que Dieu est devenu manifeste en lui, qu'il va mourir pour les péchés du monde et ressusciter à nouveau, et quand effectivement il ressuscite d'entre les morts et monte aux cieux à la droite du Père, alors...

Altizer : Alors, nous nous trouvons en présence d'un retour à la foi de l'Ancien Testament, d'un renversement de l'Incarnation et d'une régression à une forme de foi antérieure à l'Incarnation. Mais cette sorte de foi est mauvaise. Elle retourne à une forme vide de la foi vétéro-testamentaire, bonne pour le juif seulement, mais non pour le chrétien.

Montgomery : Pourquoi, dans ce cas, Jésus a-t-il gaffé si lamentablement quand il en est venu à la question de l'Ascension ?

Altizer : Jésus n'a certainement pas enseigné qu'il monterait au ciel.

Montgomery : Ah, vraiment ?

Altizer : Bien sûr que non !

Montgomery : D'après les documents primitifs (que, je crois, doivent quand même jouir d'une petite préférence sur vos jugements, venant dix-neuf siècles plus tard !), Jésus est monté aux cieux devant témoins et la promesse fut donnée qu'il « reviendra de la même manière que vous l'avez vu allant au ciel ». Cette promesse est rapportée au premier chapitre des Actes des Apôtres. L'auteur est certainement le même qui a écrit l'Évangile selon saint Luc. Nous voici donc en plein dans les documents originaux de la foi chrétienne. Qu'y a-t-il à redire contre ce document sur ce point ?

Altizer : Il y a là d'innombrables problèmes, bien sûr, et je ne vois guère comment nous pourrions en discuter. Pour le dire franchement, pour moi cette

discussion est étrange. Je ne suis pas habitué à discuter avec des gens qui acceptent cette sorte de chose comme étant l'enseignement de Jésus. Tout cela est bien nouveau pour moi.

Montgomery : Je dois en conclure que dix neuf siècles et demi d'histoire de l'Eglise sont absolument nouveau pour vous, ce qui est une étrange chose à dire pour un théologien. Ce que je suis entrain de présenter n'est pas « Montgomerisme » ! Cela se trouve être l'enseignement des Symboles Œcuméniques maintenus par tous les chrétiens : orthodoxes d'Orient, catholiques et protestants. C'est la position soutenue par les Réformateurs, réaffirmée par Wesley, et ainsi jusqu'au temps présent. C'est vous qui présentez la forme la plus bizarre et la plus aberrante de la religion qu'on puisse imaginer, et vous avez l'audace de l'habiller du beau nom de foi chrétienne.

Modérateur : Professeur Montgomery, la raison pour laquelle la mort de Dieu est pour Altizer un pur Evangile, c'est que la notion d'un Dieu transcendant est une chose si horrible. Pourtant, vous n'avez encore rien dit concernant la notion de la transcendance de Dieu. Voulez-vous, je vous en prie, combler cette lacune ? Quelle est votre vue d'un Dieu transcendant ?

Montgomery : La transcendance de Dieu est présentée dans les Symboles Œcuméniques qui sont fondés sur la totalité de la révélation scripturaire. Nous apprenons là que Dieu est transcendant, au-delà du monde, puisqu'il l'a créé en le tirant du néant, et

le préserve par sa grâce. S'il devait retirer sa main, Altizer et Montgomery et toute cette compagnie disparaîtraient comme la fumée. Dans ce sens, il est transcendant par rapport à sa création ; celle-ci dépend de lui, mais il n'est limité par elle. L'une des plus grande erreurs de la théologie contemporaine — à laquelle le Professeur Altizer s'apparente étroitement, comme il l'a fait remarquer à l'Université De Paul — est que l'on y met Dieu en une telle dépendance de la création que c'est cette création qui conditionne Dieu. Maintenant, l'idée de la création conditionnant Dieu est une notion qui, tout simplement, ne peut être concilié avec l'enseignement biblique. Dans la Bible, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, Dieu est transcendant : au-delà de la création, au-delà de son monde, et il en fait ce qu'il veut. Ce Dieu est apparu dans ce monde en Jésus-Christ. S'il ne s'était pas manifesté en Christ, nous ne saurions que très peu de chose concernant Dieu.

Altizer : Je suis largement d'accord avec cela. C'est-à-dire, je pense que le Professeur Montgomery a exposé de façon adéquate ce que j'entends moi-même par transcendance de Dieu. Cependant je voudrais ajouter une autre précision. Je pense que l'une des choses particulièrement intéressantes que nous pouvons observer dans le mouvement de l'histoire (et je me borne à parler ici de l'histoire de l'Occident, tout spécialement de l'histoire de la chrétienté occidentale, sans y inclure par exemple le Judaïsme) c'est qu'au fur et à mesure que notre histoire s'est

développée, a progressée, la transcendance de Dieu nous est de plus en plus apparue dans des formes et des images de plus en plus vides et étrangères. Si bien qu'au moment où nous arrivons à la désintégration du Christianisme occidental — qui s'est probablement produite à l'époque de la Révolution française, et à coup sûr au dix-neuvième siècle, dont les fruits nous nourrissent encore — nous arrivons au point au delà duquel il devient impossible à l'homme occidental de connaître la transcendance de Dieu comme une source de vie et de joie. Bien au contraire, la transcendance apparaît, soit comme une sphère totalement oppressive et étrangère, soit comme un domaine entièrement abstrait et vide. Il est par exemple, je crois, très intéressant de constater que dans *Moby Dick* — roman considéré par beaucoup comme le plus grand dans toute la littérature américaine — le Dieu transcendant est présenté sous l'image de la baleine blanche. Ou encore, pour passer au vingtième siècle, le porte-parole le plus profond de la réalité de la transcendance n'est autre que Franz Kafka, où l'on voit une forme de transcendance absolument négative, entièrement destructive, répressive, étrangère. Je dirai volontiers que la seule forme de transcendance que nous puissions réellement connaître, que nous puissions vivre, est ou une transcendance étrangère ou une qui est vide. C'est justement pour cela que le chrétien peut connaître la mort de Dieu comme une sorte d'Évangile, comme une joie, comme une délivrance.

Montgomery : J'accorde qu'à partir de la Révolu-

tion française — oui, même dès la fin du dix-septième siècle — il y eut un mouvement de plus en plus accentué d'éloignement de transcendance, ou, disons, d'une transcendance possédant encore quelque signification. Mais la réponse qui s'impose, là, n'est pas la mort de Dieu. La réponse correcte est de se tourner vers Jésus-Christ — ce point dans l'histoire de l'humanité où Dieu entre dans notre sphère de telle façon que nous pouvons faire l'expérience de sa présence. Quiconque regarde ailleurs pour tenter de résoudre ce problème n'arrivera absolument nulle part. La théologie protestante contemporaine en fournit la preuve. Karl Barth cherche Dieu dans le domaine de la *Geschichte* (« suprahistoire ») plutôt que dans celle de la *Historie* (l'histoire ordinaire) ; résultat : il arrive exactement nulle part. C'est qu'il est extrêmement difficile d'identifier des résurrections, ou même des jeux de poker, dans la *Geschichte* ! Car il s'agit là d'un domaine de la « métahistoire » pour lequel il n'existe guère de critères. Rudolf Bultmann, de son côté, a tenté de trouver Dieu dans la sphère de l'expérience intérieure et existentielle ; mais il est extrêmement difficile par ce moyen de distinguer le Saint-Esprit de maux d'estomac — comme le Professeur Altizer lui-même en a fait une bonne démonstration. Puis, Paul Tillich s'est attaché à résoudre ce problème dans le domaine du symbolisme religieux. Monsieur Altizer reflète, lui aussi, cette tendance puisqu'il ne connaît autre chose que des affirmations symboliques faites au sujet de Dieu. Or, si tout est purement symbolique, vous arrivez exactement nulle

part ! Et finalement, nous aboutissons au mouvement de la Mort-de-Dieu — là où l'on ne fait plus aucune affirmation du tout concernant la transcendance. Cela me rappelle ce que disait Wittgenstein lorsqu'il opinait que le rôle de la philosophie consiste à montrer à la mouche comment elle pourra sortir de l'attrape-mouches. Le Professeur Altizer ne cesse de voler à l'intérieur de cet attrape-mouches, de concert avec le gros du bataillon de théologiens protestants modernes. Cet attrape-mouches fut créé quand la théologie Protestante perdit sa confiance en les récits historiques de la vie et de l'œuvre de Jésus-Christ. Le seul bon moyen d'en sortir passe par le même chemin que le théologien contemporain a pris pour y pénétrer : il faut qu'il revienne à la conviction qu'il est parfaitement légitime de faire confiance à ces récits et d'y trouver un Jésus qui est à la fois vrai Dieu et vrai homme. Alors, il verra le Dieu transcendant en pleine action dans la situation humaine ; et voyant cela, il aura son entrée dans le royaume transcendant.

Modérateur : Professeur Montgomery, comment — d'après votre sentiment — Altizer s'est-il mis en contradiction avec le Jésus historique ?

Montgomery : Il faudrait une soirée entière pour répondre à cette question ! Voici cependant ce qu'il importe de faire observer — et je crois que cela est devenu assez clair dans l'échange de vues que nous venons d'avoir : le Professeur Altizer extrait des documents du Nouveau Testament les éléments de l'enseignement de Jésus qui lui semblent concor-

der avec l'esprit immanent néo-hégélien qui est entraîné de se répandre dans le monde et de créer dialectiquement la plénitude qu'Altizer prévoit. Ainsi, lui est-il possible, par exemple, de regarder Jésus comme une figure eschatologique. Pour lui, cela ne fait aucune difficulté ! Mais dès que, dans l'enseignement de Jésus, il se trouve en face d'éléments qui ne s'accordent pas avec ses thèses, alors ces éléments sont illico transférés au domaine de l'incroyable, de l'inacceptable. Drôle de façon de rechercher ce que furent les enseignements réels de Jésus, n'est-ce pas ? Quand on veut pratiquer les sciences historiques, ne faut-il pas avant toutes choses se mettre soi-même à la disposition des documents existants, et laisser ces documents parler ? Il est impossible de se placer au-dessus des documents avec une sorte de choix critique, absolument arbitraire, qu'on observe chez le Professeur Altizer. Le résultat de l'emploi de ces méthodes-ci est toujours le même : vous obtenez ainsi des figures « historiques » qui ne seront plus que des images renvoyées par le miroir que vous êtes vous-même ! Ce que nous obtenons ainsi n'est pas un Jésus historique, ou un Jésus objectif, mais un Jésus qui ressemble très exactement aux présuppositions théologiques que le Professeur Altizer a apportées dès le début de son « investigation ». Et ce que nous apprenons, c'est strictement RIEN.

Altizer : J'aimerais bien vous demander, très simplement : croyez-vous vraiment qu'il est possible de construire une position théologique qui accepte l'autorité plénière de la Bible ou du Nouveau Testa-

ment et qui ne repose pas inévitablement sur la négation de certains matériaux contenus dans le Nouveau Testament ?

Montgomery : Non seulement je pense que cela est possible, mais je n'ai même pas besoin de le faire moi-même. Cela a été fait dans l'histoire de l'Eglise, constamment et toujours à nouveau. Prenez saint Augustin, prenez...

Altizer : Est-ce que cela a été fait par quelqu'un depuis l'aube de la prise de conscience historique moderne ?

Montgomery : Je dirai : oui ! décidément !

Altizer : Exemple ?

Montgomery : Je n'aime pas trop citer un théologien de ma tradition ecclésiastique, mais on pourrait regarder la *Christliche Dogmatik* * de Franz Pieper comme un bel exemple. Ou, si vous préférez quelque chose dans le genre plus littéraire, prenez les écrits de C. S. Lewis. Vous trouverez dans ses livres un corps complet d'enseignement biblique. Lewis ne s'amuse pas à se placer au-dessus de l'Écriture pour y prendre et choisir à sa guise.

Altizer : Ah si, il le fait ; très certainement il le fait.

Montgomery : Où par exemple ?

* Disponible en allemand et en traduction anglaise de la Concordia Publishing House, Saint Louis, Missouri, U.S.A. En français, voir l'abrégé par J.-T. Mueller : *La doctrine chrétienne* (Editions des Missions Luthériennes, 105 rue de l'Abbé Groult, Paris-15^e).

Altizer : Le Jésus apocalyptique est, par exemple, absent chez Lewis.

Montgomery : Je ne dirais pas, moi, qu'il en est absent ; il me suffit de me référer à quelques-uns des écrits les plus importants de Lewis, notamment ses récits pour enfants, les *Narnian Chronicles* *. Dans le septième et dernier livre de cette série de *Narnia*, le *Last Battle*, vous trouverez une perspective apocalyptique qui dépasse de loin tout ce qu'un théologien professionnel protestant a jamais proféré au vingtième siècle. Rappelez-vous ce formidable passage où « the farther in you go, the larger it becomes (plus vous y entrez, et plus il devient vaste)... ».

Altizer : Je dois confesser mon ignorance. Je n'ai pas lu ces livres ; mais je me promets de le faire.

Montgomery : Vous devriez. Et vous devriez les donner à lire à vos enfants. Ils sont magnifiques.

Modérateur : Professeur Altizer, pourquoi la mort de Dieu a-t-elle fait irruption dans la prise de conscience du corps de Christ, l'Eglise, précisément à notre époque actuelle dans l'histoire ? Si ce processus continue sans arrêt, d'où vient-il qu'il arrive à ce moment critique de l'histoire ? Pourquoi pas à cent ans d'ici, ou dans mille ans, ou à n'importe quel autre moment ?

Altizer : Par « notre époque actuelle », je veux dire une période de, mettons, deux cents ans ; je ne veux

* Dont le premier volume est traduit en français : C. S. Lewis, *Le lion et la sorcière blanche* (Hachette).

pas dire, 1967. Il s'agit, bien entendu, d'une chose progressive. Néanmoins je pense qu'il y a une réponse fondamentale à cette question. Je crois réellement que ce qui caractérise notre temps, dans la mesure où il est le temps de la mort de Dieu, c'est l'effondrement du Christianisme. On peut constater cela en observant l'écroulement de notre culture et société chrétiennes traditionnelles, l'effondrement de l'Eglise en tant que pourvoyeur dominant de culture, etc. Nous vivons à une époque où les normes traditionnelles chrétiennes ne jouent plus le rôle décisif qu'elles jouaient jadis à travers toute la communauté humaine ou à travers toute l'expérience intérieure. Le Christianisme avait développé, dans un certain sens, une forme de foi ou de religion ou de croyance qui pouvait en partie absorber la réalité du Christ, et néanmoins rendre possible un langage théologique perpétuant une forme préincarnée du Christ. Quand tout cela s'effondre, alors en effet il n'existe plus de barrière entre l'homme et la réalité de la mort de Dieu. Voilà une explication. Je pense bien que ce que nous appelons la mort de Dieu est, intégralement, l'expression de l'écroulement du Christianisme. Mais cela comporte évidemment beaucoup d'autres ramifications.

Montgomery : Considérez-vous la mort de Dieu comme un phénomène positif, et pensez-vous que l'apparition de ce phénomène au dix-neuvième siècle et son renforcement au vingtième siècle constituent véritablement une sorte d'expérience révélatrice ?

Altizer : Ah oui !

Montgomery : Tout ceci n'est-il pas un exemple horrifiant du vieux sophisme — bien connu — du *consensus gentium*, à savoir que, parce que certaines choses se passent et parce que les gens interprètent les choses à leur manière particulière, ce point de vue doit obligatoirement être bon ? Pourquoi ne choisissons-nous pas le treizième siècle comme le siècle « révélateur » ? Il semble avoir jadis lu un ouvrage thomiste très intéressant intitulé *The Greatest of Centuries* (« Le plus grand de tous les siècles »). Il se trouvait évidemment que le siècle en question était le treizième siècle, puisque c'est là le siècle de Thomas d'Aquin. Des gens comme moi qui se meuvent par la tradition protestante, ont plutôt tendance de glorifier le seizième siècle, l'ère de la Réforme. N'y a-t-il pas ...

Altizer : Il nous est humainement impossible de vivre dans un autre siècle que le nôtre.

Montgomery : Voulez-vous dire par là que n'importe quoi de ce qui arrive au cours de notre siècle est *ipso facto* un exemple de l'opération du Saint-Esprit ?

Altizer : Pas forcément. Mais c'est là notre réalité à nous. C'est là notre monde. Nous ne pouvons pas vivre dans un autre monde. Nous devons vivre avec notre vingtième siècle.

Montgomery : Bien sûr. Mais la question est de savoir : Quelles sont les choses du vingtième siècle qui méritent une évaluation positive ? Et quelles sont

les choses du vingtième siècle qui exigent une évaluation négative ?

Altizer : Admettons. C'est là la question cruciale. Je pense avoir fait mon choix. Et je ne m'en cache pas, n'est-ce pas ?

Montgomery : Je ne mets pas en doute le fait que vous avez pris votre choix. Mais je voudrais savoir pourquoi quelqu'un devrait adopter votre choix par rapport aux phénomènes du vingtième siècle. Pourquoi, par exemple, choisir en faveur des phénomènes de la mort de Dieu que vous croyez apercevoir en ce vingtième siècle, donc choisir contre ce que retiennent jusqu'à nos jours ces Eglises chrétiennes historiques qui ne cessent de maintenir fermement « la foi qui a été transmise aux saints une fois pour toutes » ?

Altizer : J'avoue ne point connaître de telles églises, je vous le dis franchement.

Montgomery : Je vous conseille d'aller vous installer au Nord. Peut-être ce sera la meilleure solution !

Modérateur : Professeur Montgomery, si vous vous en prenez à Altizer parce qu'il a une foi qui est empiriquement invérifiable, je vous demanderai de nous dire comment la foi que vous possédez pourra être empiriquement vérifiable pour nos petits-enfants.

Montgomery : La réponse est tout simplement celle que donnèrent jadis les premiers témoins chrétiens de l'Évangile. Ils avaient fait l'expérience d'une relation empirique, personnelle avec Jésus. Ils avaient pu se persuader que Jésus n'était pas simple-

ment homme. Il était bien plus qu'un homme, non seulement en ce qu'il disait, mais aussi en ce qu'il faisait. Il pardonnait les péchés, par exemple. Certains lui disaient : « Qui peut pardonner les péchés, si ce n'est Dieu seul ? ». Et il ne répondit pas : « Oh-la-la, en effet, vous avez raison, c'était un lapsus de ma part, pardonnez-moi ». Non, Jésus s'est identifié avec le Dieu éternel en prononçant d'autorité le pardon des péchés. Il a fait des miracles. Il est ressuscité des morts. Les auteurs du Nouveau Testament avaient cette sorte de contact personnel, empirique avec Jésus.

Nous possédons des documents qui nous rapportent tout cela, et ce sont des documents dignes de foi. Ils étaient en circulation alors qu'il y avait encore des gens ayant été en étroit rapport avec les événements qui y sont relatés. Beaucoup de ces gens-là n'étaient pas du tout en faveur de la foi chrétienne. Ils auraient certainement voulu détruire cette chose là dans l'œuf si cela leur avait été possible, de même que bien des faux messies furent semés le long de la route. Theudas, qui prétendit traverser à sec le Jourdain, en est un exemple éloquent *. Nous possédons donc dans ces conditions le témoignage empirique de ceux qui avaient vu Jésus-Christ manifester sa divinité en ressuscitant de la mort, remportant ainsi la victoire sur les puissances de la mort. Les chrétiens orthodoxes, peu importe leur appartenance ecclésiastique, croient que

* Voir Josèphe, *Guerre juive*, II, 13, 4.259 (A.D. 44).

ce Christ ressuscité des morts est sans conteste ce qu'il prétendait être. Nul doute qu'il était en meilleure position que quiconque pour faire des déclarations autorisées à ce sujet !

Voilà donc une base empirique et solide. Bien entendu, cette base n'est pas sûre à 100 % — comme ne l'est du reste aucune connaissance historique ! Mais cela est vrai tout autant pour n'importe quelle connaissance, même du présent. Vous fondez votre connaissance du monde sur vos contacts empiriques, et vous êtes bien obligé d'agir sur cette base. L'évidence, dans le cas qui nous occupe, est remarquable. C'est le genre d'évidence qui, pour celui qui la considère sérieusement, ne peut que le pousser dans une direction précise et bien déterminée. Comme le disait Pascal, « il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire » *.

Modérateur : Professeur Altizer, est-ce que le théologien juif Rubenstein croit que Dieu est mort en Jésus ? Sinon, à quel moment, selon lui, Dieu est-il mort ? S'il croit que Dieu est mort en Jésus, ne faut-il pas conclure que Rubenstein avait fait défection de la position juive avant de se rallier au mouvement de la mort de Dieu ?

Altizer : Cette question, à mon avis, n'est pas une bonne question à poser ici. Car qui suis-je pour répondre à la place du Professeur Rubenstein ? Je le

* *Pensées*, n° 430.

connais très bien, et j'ai lu plusieurs de ses écrits. Il ne croit pas que Dieu soit mort en Jésus. Il est Juif. Mais qu'importe ? S'il ne croit pas que Dieu est mort en Jésus, alors à quel moment estime-t-il que Dieu est mort ? Rubenstein se fonde sur la Cabale, la tradition mystique juive. Dans un certain sens, il croit que Dieu est mort en devenant Créateur — mais ce n'est là qu'un point technique. Je dirais : lisez son livre *After Auschwitz*. C'est un magnifique livre. Je ne me sens pas appelé à parler pour sa position. Il est un écrivain très clair et très puissant. Celui qui lit son livre n'aura aucun mal à connaître la position de Rubenstein.

Montgomery : Je trouverais très intéressant un jour d'assister à un dialogue entre vous deux à propos de la question si Dieu est mort en Jésus ou non.

Altizer : Nous nous sommes affrontés dans bien des combats déjà.

Montgomery : Le problème de la possibilité de vérifier vos opinions religieuses ressortirait d'une telle discussion avec une clarté agonisante, puisque, en réalité, ni l'un ni l'autre de vous deux ne serait à même d'affirmer quoi que ce soit.

Modérateur : Nous concluons sur cette note œcuménique !

QUATRIÈME PARTIE

ROME

ET LA MORT DE DIEU *

Le mouvement Dieu-est-mort déploie une vitalité qui décroît chaque mois. Il semblerait que ce phénomène quasi-religieux, centré sur l'idée de mortalité, est lui-même en butte aux affres de la mort. Une indication indirecte de la perte de vitesse du mouvement est la parution d'une anthologie, *Toward a New Christianity: Readings in the Death of God Theology* (1967), édité par Thomas J.-J. Altizer. Ce volume, bien qu'il omette de faire mention bibliographique du « Débat entre Altizer et Montgomery » qui marque au moins une étape dans le déclin de la théo-thanatologie, démontre clairement que ce mouvement « radical » est déjà dans la phase « bourgeoise » du recueil de morceaux choisis.

Une preuve plus concluante encore de la déchéance de la Mort-de-Dieu a été donnée le 21 juin 1967

* Paru précédemment dans *Christianity Today* le 24 novembre 1967 et ici revu et corrigé en traduction.

par le Professeur Altizer faisant une conférence philosophique à la Catholic University of America sur le « Problème de Dieu dans la pensée contemporaine ». Sa position ayant été rejetée en bloc par presque toutes les couches protestantes, Altizer déclara avec insistance que si la théologie catholique ne trouve pas moyen de s'avancer vers sa forme de croyance « totalement christocentrique », et l'auto-négation dialectique de Dieu, alors « je serai moi-même et à regret, contraint d'admettre qu'une théologie de la Mort-de-Dieu ou athée est une aberration destructrice ». Voici une concession véritable !

Comment se fait-il qu'Altizer se soit laissé persuader de déposer tous ses œufs a-théologiques dans un panier catholique ? La réponse n'est pas difficile à trouver et elle est extrêmement instructive pour ceux parmi les chrétiens venant de célébrer le 450^e anniversaire de la Réforme.

Commençons par rappeler l'essentiel de la thèse d'Altizer : son affirmation de la Mort-de-Dieu est une variante de la pensée archaïque de Hegel, au dix-neuvième siècle. Altizer commence par rejeter la loi de contradiction (base de départ de tout raisonnement) et la remplace par ce que Hegel nomme la « logique dialectique » de thèse, antithèse et synthèse perpétuelles, qui entraîne l'auto-négation de la vérité religieuse et s'achemine progressivement de plus en plus haut, en s'ouvrant finalement sur un « Dieu au-delà de Dieu » et une « Parole parfaitement kénotique ». Ce Christ entièrement caché (qui ne doit pas

être « identifié avec le Jésus historique d'origine ») se trouve dans le présent profane et séculier et plus encore dans le « troisième âge de l'Esprit » qui naît d'une façon apocalyptique dans le creuset du sécularisme d'aujourd'hui.

A la Catholic University, Altizer montra, sans effort, les liens entre sa position et la pensée contemporaine de l'Eglise Romaine. S'opposant au Protestantisme historique, qui se fonde sur la Bible comme étant la seule et dernière révélation de la vérité, de penseur catholique moderne — dont le chef de file est Teilhard de Chardin — conçoit l'idée d'un Christ dynamique en constante évolution. Ce Christ trouve sa manifestation corporelle dans le développement organique grandissant de son corps, l'Eglise, développement inséparable du corps entier de l'humanité. « Une fois libérés de l'idée enracinée selon laquelle les images bibliques et apostoliques de Dieu ont une valeur éternelle et absolue » — Altizer souligne la leçon aux catholiques modernes — « nous pouvons concevoir la possibilité que tout ce que les chrétiens orthodoxes ont connu comme étant Dieu, n'est qu'une étape de l'auto-manifestation de Dieu, et doit à son tour être dépassé par le mouvement en avant de Dieu lui-même ».

Sans aucun doute Altizer va trop loin dans sa tentative de créer une corrélation point par point entre la théologie de Rome et la philosophie de progrès. La logique d'Aristote, la passion de St-Thomas pour la vérité objective et absolue, et le respect

accordé par l'Eglise au cours des siècles aux Ecritures et aux confessions historiques de foi sont trop intégrés à la vie de Rome pour en être aisément balayés. Mais Altizer ne se trompe pas quand il fait ressortir à quel point les idées évolutionnaires et la philosophie de progrès influencent la pensée catholique contemporaine.

Karl Adam, dans son ouvrage classique, *L'esprit du Catholicisme*, a émis l'opinion selon laquelle la vraie religion catholique ne doit pas être considérée dans son état « embryonnaire » (ses documents bibliques originaux) mais bien plutôt dans son « épanouissement progressif », de même qu'un chêne ne doit pas être regardé comme étant un gland, mais observé dans sa pleine maturité. De nos jours plusieurs catholiques considèrent leur Eglise comme un organisme vivant, qui étant le prolongement de l'Incarnation du Christ, peut remodeler son passé d'une manière créatrice : « réinterpréter » des déclarations passées — telles que le dicton, *extra ecclesiam nulla salus* (« point de salut en dehors de l'Eglise ») — afin de leur donner des significations neuves. Une fois que le Magister-ecclésiastique a réinterprété un enseignement passé, toutes les expressions antérieures de cet enseignement auront le sens nouveau : le passé est transcrit dans les termes du présent vivant et dynamique. (Voir ma communication, « The Approach of New Shape Roman Catholicism to Scriptural Inerrancy », dans mon livre, *Ecumenicity, Evangelicals, and Rome* [Grand Rapids, Michigan : Zondervan, 1969], pp. 71-93).

Au protestant, ce processus rappelle invariablement le Marxisme (dialectique, bien entendu) qui réécrit l'histoire, ainsi que le livre 1984 de George Orwell où Winston, citoyen d'un monde totalitaire dans lequel la vérité est continuellement « en évolution » et « réinterprétée », en arrive à conclure que sa société a été réduite à un enfer épistémologique de solipsisme. Le protestant sait bien — ou devrait bien savoir — qu'à moins qu'une Parole objective de Dieu surveille de près l'Eglise, la juge et prêche la grâce à elle, l'Eglise se déifie invariablement elle-même, s'engageant ainsi dans la pire voie de l'idolâtrie. Si un corps constitué quelconque, auquel manque la claire notion de vérité du dehors, devient plus puissant, il fait des efforts en vue de devenir un juge et critère lui-même, une finalité et une loi en soi : un Léviathan, le « dieu mortel » décrit par Hobbes. Solovyov, dans le « Conte d'Antéchrist » a bien montré que là où la vérité objective de la révélation cesse de fournir un ferme critère d'action, aucune église n'a assez de sainteté pour résister aux attrait du pouvoir de l'Antéchrist. (Se référer à mon essai « Evangelical Unity and Contemporary Ecumenicity », dans *Ecumenicity, Evangelicals, and Rome*, pp. 13-44.)

De tous côtés à présent on fait des efforts pour unifier œcuméniquement les Eglises sur la base de vagues rêves d'une vérité progressive, une vérité en développement (les écrits de Charles J. Curtis en sont un exemple particulièrement malheureux, car il utilise Söderblom comme passerelle aux fins de

rapprocher les protestants et les catholiques par la philosophie de progrès de Whitehead). Altizer avait précisé devant la Catholic University l'aboutissement de ces idées : « Toute compréhension de Dieu, véritable et évolutionnaire, est incompatible avec l'idée d'une profession de foi qui est absolue, donnée et immuable ».

Mais voici les questions qui se posent :

Dieu était-il en Christ, réconciliant objectivement le monde avec lui-même (2 Corinthiens 5. 19) ? « A-t-il paru une seule fois à la fin des siècles, pour abolir le péché par son sacrifice » (Hébreux 9. 26) ? Dieu, a-t-il parlé avec une finalité absolue dans les saintes Ecritures qui rendent témoignage du Christ (Jean 5. 39) ? S'il en est ainsi, la théologie de progrès, sous toutes ses formes, doit recevoir le coup mortel. Car seul le Christ de l'Ecriture, qui est « le même hier, aujourd'hui et éternellement » (Hébreux 13. 8), peut offrir à l'Eglise et à la société une Résurrection véritable et la Vie.

INDEX

- ADAM, Karl 178
ALTIZER, Thomas J.J. 9, 10, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46,
56, 58, 59, 67, 81, 84, 89, 90, 91, 92,
93, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 108, 109, 110, 112,
113, 114, 116, 117, 119, 120, 121,
123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,
131-173, 175, 176, 177, 180.
ANDERSON, Sir Robert 79
ARCY, M. C. d' 60
ARISTOTE 177
AUGUSTIN, Saint 47, 120, 166
AULEN, Gustav 77
AYER, A. J. 60, 61
BABA, Meher 107, 135
BAILLIE, John 44
BARFIELD, Owen 121, 122
BARTH, Karl 16, 20, 24, 28, 31, 34, 36, 38, 43, 44, 49, 68,
69, 70, 113, 125, 163
BEARE, F. W. 105
BEATLES 20
BECKETT, Samuel 30
BERGMAN, Ingmar 78
BLAKE, William, 39, 40 84, 92, 108, 114, 116, 126, 133
BORNKAMM, Günther 83, 87
BOSCH, Jérôme 76
BOUDDHA 107, 122, 123
BRIGHTMAN, Edgar Sheffield 151
BROWN, Robert McAfee 40
BRYANT, William Cullen 19
BUBER, Martin 33
BULTMANN, Rudolf 15, 38, 95, 100, 109, 110, 125, 163
BURGELIN, Pierre 13
CALVIN, Jean 49
CARNOT 129
CESAR, Jules 152
CESAR, Tibère 101, 102
COBB, John B., Jr. 52, 96
COLERIDGE, Samuel 122
COOPER, Duff 129
COX, Harvey 9, 10, 23, 24, 25, 26, 27, 32, 33, 34, 35, 36, 41,
56, 59, 67, 74, 90, 150
CRITES 115
CROWLEY, Aleister 109
CURTIS, Charles J. 179
DANTE 115
DANTO 123

DELAIS, Jeanne 74
 DIBELIUS 100
 DILTHEY, Wilhelm 121, 123, 153
 DIRKS, Lee E. 26, 59
 DOSTOIEVSKI, Fédor 44
 DREY, W. H. 123
 EDWARDS, Paul 154
 EICHMANN 90
 EINSTEIN, Albert 127
 ELIADE, Mircea 36, 37, 98, 99, 133
 ERIKSON, Erik 34
 FAIRWEATHER, Eugene R. 105
 FEIFEL, Herman 75
 FISSON, Pierre 74
 FITCH, Robert E. 71
 FLEW, Antony 50, 52, 61, 70
 FLORE, Joachim de 41, 104
 FUNK, Robert W. 69
 GILBERT, W. S. 114
 GILKEY, Langdon 24
 GOGARTEN, Friedrich 34
 GRAHAM, Billy 35
 GUSDROF, Georges 67
 HALLIDAY, Johnny 20, 74
 HAMILTON, William 9, 10, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
 36, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 56,
 58, 59, 67, 78, 81, 82, 83, 84, 86, 90
 HAQUIQAT-E-MOHAMMADI 107
 HARDING, Warren Gamaliel 117
 HARE, R. M. 63
 HARTSHORNE, Marion 96
 HARTNACK, Justus 49
 HAWTHORNE, Nathaniel 83
 HAYEK 124
 HEBERT, A. G. 77
 HEGEL, Georg 40, 42, 93, 94, 98, 114, 115, 116, 120, 133,
 157, 176
 HEIDEGGER, Martin 110
 HENRY, Carl F. 20, 24
 HERACLITE 96
 HIRSCH, Emmanuel 110, 145
 HITLER, Adolphe 109
 HOBBS 179
 HUGO, Victor 114
 HUIZENGA, Johan 76
 HUME, R. E. 99
 HUYSMANS, K. 76
 HYSLOP, T. B. 106
 JACOB, Edmond 11
 JANKELEVITCH, Vladimir 75, 76
 JEANSON, Francis 75
 JOSEPHE 171
 JUNG, Carl Gustav 37, 75, 118, 119, 120
 KAFKA, Franz 162
 KAHN, Ghengis 124
 KANT, Emmanuel 99
 KAUFMANN, Georges 75, 94, 95

KHAYYAN, Omar 114
KIERKEGAARD, Sören 37, 38, 39, 68, 69, 113, 120, 126
KITTEL, Rudolf 110, 145
KNOX, Ronald 106
KRISHNA 107
LAZZARETTI, David 107
LEE, Ann 106
LEONARD, Augustin 10
LEWIS, C. S. 121, 122, 166, 167
LUTHER, Martin 18, 21, 39, 46, 86
MACAULAY 99
MacINTYRE, Alasdair 68, 69
MACQUARRIE, John 98
MARTY, Martin E. 37
MARX, Karl 157
MASCALL, E. L. 60, 62, 65
McCORD, James 112
McINTIRE, Carl 35, 150
McNEILE 101
McNEILL, William H. 59
MEHL, Roger 14, 76
MEHTA, Ved 24, 29, 32, 44, 45, 49, 50, 53
MELAND, Bernard 52
MENCKEN, H. L. 117
MEYER-ERLACH, Wolf 110
MOHAMMAD 107
MONTGOMERY, John Warwick 30, 41, 50, 55, 62, 63, 70,
121, 131-173, 175
MOURRE, Michel 50
MOZART, W. A. 44
MUELLER, J.-T. 166
NAPOLEON 64, 65
NELSON, J. Robert 19, 28, 44
NIEBUHR, Reinhold 44
NEILSEN, Charles M. 21, 81
NIELSON, Kai 142
NIETZSCHE, Friedrich 19, 39, 40, 108, 114, 116, 120, 126,
133
OBELIX 9, 73
OGDEN, Schubert 52
ORWELL, George 179
OTTO, Rudolf 38, 71
PARSONS, Talcott 28
PASCAL, Blaise 113, 172
PEERMAN, Dean G. 37
PIE XII 105
PIEPER, Franz 166
PIPER, Otto 87
PITCHER, George 66
PITTENGER, Norman 52, 96
PLATON 99
RAMA 107
RAMSEY, Ian 59
REBERT 11
REVELLIERE La 129, 149
RITSCHL 15
ROBINSON, John A. T. 32, 68

RONSARD, Pierre de 114
 ROSS, Norman 59
 ROUSSEAU, J.-J. 14
 RUBENSTEIN, Richard 172, 173
 RUSSEL, Bertrand 49, 93, 95
 RYLE 124
 SARTRE, Jean-Paul 30, 67
 SCHELLING 95, 120
 SCHWEITZER, Albert 40, 85, 100
 SEMPE 74
 SHAKESPEARE, William 115
 SHERWIN-WHITE, A. N. 101, 102
 SHIDELER, E. W. 90
 SODERBLOM 179
 SOLOVYOV 179
 SPARKS, I. A. 99
 STALKER, James 18
 STEINER, Rudolf 122, 123
 STENDAHL, Kristen 34
 STOKES, Mack B. 20
 SWABEY 124
 SYMONDS, John 106, 109
 TALLEYRAND 129, 149
 TAVARD, Georges 10, 128
 TENNEY, Merrill 22
 THEILHARD de CHARDIN 52, 96, 97, 177
 THEUDAS 171
 THOMAS, d'Aquin, Saint, 169, 177
 THOREAU, Henry 15
 TILLICH, Paul 10, 30, 38, 39, 71, 75, 95, 125, 126, 128, 154,
 163
 TOYNBEE, Arnold 37
 TROELTSCH 21
 VAHANIAN, Gabriel 13, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 35,
 36, 56, 67
 VAJTA, Vilmos 78
 VAN BUREN, Paul 24, 25, 26, 27, 28, 46, 48, 49, 50, 52, 53
 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66,
 81, 82
 VAN DYKE, Henry 79, 80
 VILLON, François 115
 VOEGELIN, Eric 30, 32
 VON RAD, Gerhard 32
 WATKINS, J. W. N. 123
 WEBER 21
 WEINREICH, Max 110
 WEISS 85
 WELLS, H. G. 51
 WESLEY 160
 WHATELY, Richard 64
 WHITEHEAD, Alfred North 52, 93, 96, 180
 WILDER, Amos 33
 WILLIAMS 101
 WISDOM, John 50, 61, 70
 WITTGENSTEIN, Ludwig 49, 50, 66, 164
 YELLEN, Sherman 116
 ZOROASTRE 107