



## La théologie évangélique et philosophique de Gérard Siegwalt

Jean Richard

Volume 45, Number 1, février 1989

La Dogmatique de Gérard Siegwalt

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400422ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400422ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Richard, J. (1989). La théologie évangélique et philosophique de Gérard Siegwalt. *Laval théologique et philosophique*, 45(1), 11–30.  
<https://doi.org/10.7202/400422ar>

# LA THÉOLOGIE ÉVANGÉLIQUE ET PHILOSOPHIQUE DE GÉRARD SIEGWALT

Jean RICHARD

*RÉSUMÉ.* — Cette étude entend montrer comment la Dogmatique de G. Siegwalt réconcilie théologie évangélique et théologie philosophique, en faisant la synthèse entre une méthode prophétique qui part de la révélation spéciale en Jésus le Christ et une méthode sapientiale qui part d'en bas, de la manifestation de l'Être même au cœur du réel. Le présent article tente de suivre ce mouvement, en partant de la dimension évangélique de la Dogmatique pour en arriver finalement à sa dimension philosophique. C'est le mouvement qui mène de la révélation spéciale et particulière à la révélation universelle et ontologique.

---

LA FORMULATION de mon thème réfère à une étude antérieure, que j'avais intitulée : « Théologie évangélique et théologie philosophique. À propos d'Eberhard Jüngel »<sup>1</sup>. Dans son grand ouvrage, *Dieu Mystère du monde*, Jüngel reste en effet bien fidèle à la tradition barthienne en opposant rigoureusement les deux : théologie évangélique et théologie philosophique. Il se situe cependant à la frontière de cette tradition en soutenant que la théologie ne peut vraiment penser Dieu et sa révélation qu'en dialogue avec la philosophie.

Je voudrais montrer maintenant qu'avec la *Dogmatique* de Gérard Siegwalt on franchit résolument cette frontière pour réhabiliter la théologie philosophique au sein de la théologie chrétienne. Et c'est par là justement que cet ouvrage de Siegwalt me semble marquer un tournant théologique. Entendons-nous bien cependant. Ma thèse n'est pas qu'on retrouve chez Siegwalt ces deux types de théologie simplement juxtaposés l'un à côté de l'autre. Je soutiens plutôt que la théologie de Siegwalt est une théologie parfaitement bien unifiée, qui comporte cependant une double dimension :

---

1. Article paru dans *Science et Esprit*, 38 (1986), pp. 5-30.

la dimension évangélique et la dimension philosophique. Et l'on pourrait tout aussi bien en parler comme des deux pôles qui structurent toute sa théologie.

Pour le faire voir cependant, il faudra bien momentanément séparer ces deux pôles et les considérer l'un après l'autre. Je commencerai par la dimension évangélique, car il me semble que c'est vraiment là le point de départ et, l'on pourrait presque dire, le centre de gravité de tout le système. Cela montrera bien manifestement, je l'espère, que cette théologie de Siegwalt n'en est pas moins évangélique pour être plus philosophique.

### I. DIMENSION ÉVANGÉLIQUE DE LA DOGMATIQUE

Montrer la dimension évangélique de la *Dogmatique* de Siegwalt, c'est faire voir son fondement biblique. Il n'y a là rien de bien révolutionnaire encore, puisque tous reconnaissent qu'il n'y a pas de théologie chrétienne qui vaille, si elle n'est pas fondée bibliquement. On doit bien admettre cependant que, dans ces deux volumes de Prolégomènes à la *Dogmatique*, Siegwalt élabore ce fondement biblique de façon beaucoup plus extensive qu'on a coutume de le faire dans nos théologies fondamentales catholiques-romaines. Sans doute, en théologie catholique les fondements bibliques sont élaborés pour une grande part par une autre instance, l'exégèse biblique. Cela présente l'avantage que le travail peut être fait alors de façon plus exacte par des spécialistes en la matière. Cela comporte cependant pour la dogmatique le grave inconvénient de devoir construire sur des fondements qui ont été élaborés par une autre discipline et dans une autre perspective. À ce point de vue, les deux volumes de Siegwalt constituent vraiment une interpellation pour la théologie catholique.

Pour voir un peu ce qu'il en est, je présenterai successivement les deux aspects de la question : l'aspect formel et l'aspect matériel du principe scripturaire. L'aspect formel concerne toute la question du « canon des Écritures ». Il faut bien avouer que c'est là une question que les théologiens ne prennent pas souvent la peine de traiter à fond. On se contente de parler en général de l'autorité de l'Écriture, en la situant parmi les autres autorités auxquelles peut référer la théologie. Mais c'est là une considération très abstraite. L'Écriture risque alors d'apparaître comme une réalité en soi, aux contours bien définis de toute éternité. Ce genre d'abstraction peut même prêter flanc à une conception fondamentaliste, où la Bible, le livre par excellence, semble nous arriver tout fait directement du ciel.

Siegwalt assume donc la tâche de décrire ici le processus historique de la formation, on pourrait presque dire de la sédimentation, des différents livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette première enquête lui permet déjà de dégager différents types d'écrits et par conséquent différents genres littéraires. On est ainsi conduit à considérer la portée théologique d'une différence qui nous est depuis longtemps déjà familière dans la composition du Nouveau Testament : celle des évangiles et des épîtres. Tandis que les évangiles racontent l'histoire de Jésus, les épîtres contiennent pour leur part le témoignage apostolique. Les deux se rejoignent en leur centre, la proclamation du kérygme, l'annonce du salut de Dieu qui interpelle

la foi<sup>2</sup>. Ce même kérygme apostolique suscite par ailleurs deux types différents de ministère de la parole dans l'Église : la prophétie qui réactualise la prédication initiale, et la doctrine ou l'enseignement qui l'explicite et qui la fonde dans les Écritures de l'Ancien Testament<sup>3</sup>.

Ces simples considérations plus concrètes, plus historiques, sur la formation des Écritures, conduisent tout naturellement à une désabsolutisation de la Bible. Siegwalt nous met en garde, en effet, contre ce danger d'absolutiser les Écritures, qui se produit nécessairement quand on omet leur relation d'une part à la révélation fondatrice qui est la Parole de Dieu, et d'autre part à la tradition religieuse qui les porte<sup>4</sup>. Il faut donc bien distinguer d'une part la Parole de Dieu et la Sainte Écriture. L'Écriture présuppose la révélation qu'est la Parole de Dieu. Car la Bible n'est rien d'autre qu'une attestation écrite de la Parole. C'est donc à travers l'Écriture qu'on perçoit la Parole, mais on ne doit pas identifier les deux<sup>5</sup>. Et l'on doit bien distinguer d'autre part l'Écriture et la tradition. L'Écriture n'est elle-même qu'un aspect de la tradition. Car la tradition inclut toute la vie de l'Église. En plus de son aspect verbal, qui peut être lui-même oral aussi bien qu'écrit, la tradition comporte donc toute la pratique de la foi, telle que la communion liturgique et le service du prochain. Ainsi la tradition précède l'Écriture et la déborde de toutes parts<sup>6</sup>. Jusqu'ici, les catholiques n'ont rien entendu qui ne leur soit déjà familier depuis longtemps. Siegwalt ajoute cependant cet élément typiquement protestant : si l'Écriture est portée par la tradition qui est aussi une authentique source de la foi, l'Écriture demeure cependant la norme de toute tradition authentiquement chrétienne<sup>7</sup>. Il me semble là-dessus que la plupart des théologiens catholiques aujourd'hui sont prêts à accepter ce principe de l'Écriture comme norme de la tradition. Siegwalt le montre bien, le fait même d'un « canon » des Écritures n'a pas d'autre signification que celle-là : établir un critère bien identifié pour juger du caractère chrétien de tout écrit et de toute expression de foi.

Et l'on passe par là tout naturellement à l'aspect matériel du principe scripturaire, qu'on a coutume d'appeler aussi, en théologie protestante, le principe matériel de la Réforme ou le critère matériel de la foi. Il s'agissait tantôt du « canon » des Écritures ; il s'agit maintenant du « canon dans le canon », c'est-à-dire du contenu substantiel qui confère son unité à ce recueil de textes qu'est la Bible. J'ai cru déceler ici une certaine fluctuation dans l'exposé de Siegwalt, une fluctuation qui reflète par ailleurs toute la richesse et la complexité de la question.

Il faut bien voir d'abord qu'il s'agit là d'une problématique spécifiquement luthérienne. Dans la théologie luthérienne, en effet, la vérité fondamentale et essentielle du Nouveau Testament, c'est la justification par la foi, plus précisément la justification

2. *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, Paris/Genève, Du Cerf/Labor et Fides, 1986-1987, vol. I, pp. 262-266 ; vol. II, pp. 247-248, 272-274.

3. *Dogmatique...*, I, pp. 266-276.

4. *Dogmatique...*, II, pp. 228-229.

5. *Ibid.*, pp. 265-266.

6. *Ibid.*, pp. 222-223, 257-258.

7. *Ibid.*, pp. 225-228, 232-233, 245-247.

par la grâce reçue dans la foi. Quand on lit le second volume de la *Dogmatique*, il ne fait pas de doute que tel est bien le principe qui guide Siegwalt dans tout son exposé sur les rapports du christianisme avec les autres religions et plus particulièrement avec le judaïsme de l'Ancien Testament. Ce qui fait la spécificité du christianisme, c'est d'être la religion de la grâce, et c'est par là également qu'on appréciera les autres religions : toute religion est vraie pour autant qu'elle est religion de la grâce ; toute religion est fautive, y compris le christianisme, pour autant qu'elle est religion des œuvres<sup>8</sup>. Ainsi en est-il des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament : le Nouveau Testament accomplit l'Ancien, pour autant que la loi y est comprise dans le cadre de la promesse ; par contre, le Nouveau Testament abolit l'Ancien pour autant que la loi s'y trouve interprétée de façon légaliste, comme principe d'auto-justification<sup>9</sup>. D'ailleurs, avant tout ce développement sur les religions et le judaïsme, Siegwalt s'était situé lui-même sans équivoque dans la tradition théologique qui va de saint Paul à Luther en passant par Augustin : Paul s'est attaqué à un judaïsme qui absolutisait la loi comme instrument de salut ; Augustin s'en est pris lui-même à Pélage qui transformait l'Évangile en loi ; de la même façon, Luther s'est opposé au semi-pélagianisme du bas Moyen Âge<sup>10</sup>.

Il ne fait donc pas de doute que cette *Dogmatique* soit conçue dans la ligne de la plus authentique tradition luthérienne. Et quand Siegwalt souligne le caractère « évangélique » de sa *Dogmatique*, il n'entend pas dire simplement qu'on y trouvera de nombreuses citations bibliques ; il veut dire plutôt qu'elle est tout entière déterminée par le principe paulinien de la justification. Le plus surprenant maintenant, c'est que, lorsqu'il pose explicitement la question du critère matériel et du canon dans le canon, il ne répond jamais explicitement par le principe de la justification. Il indique plutôt le Christ lui-même comme centre de la révélation biblique<sup>11</sup>. Cela peut sembler un truisme, de dire que le Christ est le centre du Nouveau Testament. Et pourtant, c'est déjà là un point de vue particulier, celui du kérygme apostolique précisément. Les théologiens libéraux, comme Harnack, distinguaient la perspective théocentrique de la prédication de Jésus, toute centrée sur le Père, et la teneur christocentrique de la prédication des apôtres. Siegwalt retrouve lui-même ce problème en considérant le sens du « mystère » dans le Nouveau Testament. Pour les Synoptiques, il s'agit du mystère du Royaume de Dieu, tandis que chez Paul le mystère est défini de façon résolument christocentrique : c'est le Christ crucifié<sup>12</sup>. La solution de Siegwalt à ce problème est profondément théologique et traditionnelle : c'est la doctrine de la Trinité. Le centre de la foi chrétienne, c'est ainsi Dieu lui-même dans le Christ par l'Esprit Saint<sup>13</sup>.

Cette problématique du « canon dans le canon », Siegwalt la transpose finalement dans sa conception du dogme qu'il définit ainsi : « Le dogme est une affirmation

8. *Ibid.*, pp. 113-115.

9. *Ibid.*, pp. 330-338.

10. *Ibid.*, pp. 110-113.

11. *Dogmatique...*, I, pp. 199-201 ; II, p. 232.

12. *Dogmatique...*, I, pp. 223-227.

13. *Dogmatique...*, II, pp. 260-265.

doctrinale dernière, qui fonde toutes les autres affirmations doctrinales». Et il en conclut immédiatement : « On peut dire qu'entendu ainsi, il ne saurait y avoir qu'un seul dogme, celui qui exprime le fondement même de la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ et qui est le dogme "théologique" par excellence : le dogme de Dieu, c'est-à-dire le dogme trinitaire »<sup>14</sup>. Il s'ensuit que le « canon dans le canon » est déjà déterminé dans le Symbole des Apôtres, et il sera défini plus précisément encore par les premiers Conciles œcuméniques de Nicée (325) et de Constantinople (381).

Cette position de Siegwalt a suscité une réaction assez vive de la part du théologien réformé André Gounelle : « Siegwalt affirme que le seul dogme chrétien est celui de la Trinité. [...] J'avoue que ce propos, de la part d'un théologien luthérien, m'étonne. À mon sens, le seul dogme chrétien, au sens que Siegwalt donne à ce mot, est la justification par grâce »<sup>15</sup>. Gounelle a dû être rassuré en voyant la place centrale qu'occupe le principe de la justification dans le deuxième volume de la *Dogmatique*. Effectivement, son compte rendu sur cette dernière parution est entièrement positif<sup>16</sup>. La question demeure tout de même : quel est le rapport entre ces deux expressions du critère matériel, la Trinité d'une part, la justification d'autre part ? On dira sans doute qu'il s'agit là simplement de la corrélation entre Dieu et son action dans l'homme. On a d'une part « Dieu qui justifie l'homme dans son Fils par son Esprit », et d'autre part « la justification par la grâce de Dieu dans son Fils par son Esprit ». La différence consiste dans le point de vue ou le point de départ. Partir de Dieu comme le fait Siegwalt marque davantage l'initiative divine ainsi que la continuité avec la tradition catholique. Partir de la justification comme font habituellement les protestants rappelle au théologien que le Dieu de Jésus-Christ est un Dieu-pour-nous, le Dieu du salut. Mais cela peut aussi conduire à l'extrême d'une foi sans Dieu, comme le pensait déjà Tillich, dans une lettre adressée du champ de bataille, le 5 décembre 1917 : « J'en suis venu depuis longtemps au paradoxe d'une "foi sans Dieu", en pensant l'idée de la justification par la foi jusqu'à sa conclusion logique »<sup>17</sup>.

Je terminerai ce premier point en soulevant deux questions plus générales concernant le « canon dans le canon ». D'abord comment en vient-on à ce contenu essentiel de la Bible ? Est-ce par une enquête purement objective d'ordre critico-historique ? On pourrait sans doute déterminer par les méthodes exégétiques habituelles quel est le noyau du kérygme primitif. Mais au terme de cette recherche, on indiquerait très probablement autre chose que la doctrine paulinienne de la justification, laquelle est manifestement une élaboration théologique du premier kérygme. C'est donc par l'effet d'un libre choix qu'on détermine ce qui sera pour nous le « canon dans le canon ». Et cela signifie tout simplement qu'on choisit librement son point de vue, c'est-à-dire le centre de perspective à partir duquel on va considérer tout le reste de la Bible. Évidemment ce choix n'est pas le fait de chaque croyant individuel, puisqu'il oriente toute une tradition de foi chrétienne. C'est ainsi qu'en choisissant comme

14. *Dogmatique...*, I, p. 293.

15. André GOUNELLE, dans *Études théologiques et religieuses*, 62 (1987), p. 137.

16. *Idem*, dans *Études théologiques et religieuses*, 63 (1988), pp. 145-146.

17. Paul TILLICH, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken*, V, p. 121.

centre de perspective la doctrine paulinienne de la justification, Luther déterminait un nouveau point de vue et par là même une nouvelle interprétation de la Bible et de toute la tradition chrétienne.

D'où l'autre question qui s'ensuit immédiatement. S'il en est ainsi, ne pourrait-on pas concevoir aussi un autre choix? N'y aurait-il pas d'autres points de vue légitimes, d'autres centres de perspective à partir desquels on pourrait tout aussi bien considérer l'ensemble des Écritures? Tillich répond lui-même affirmativement à cette question, à propos de la norme de la théologie systématique. Il soutient qu'à différentes époques de l'histoire de l'Église différentes normes matérielles ont prévalu au moins implicitement. C'est dire que le centre de l'Écriture s'est déplacé selon les situations différentes des chrétiens, selon la nature de leurs problèmes, de leurs questions existentielles<sup>18</sup>. Si l'on replace la question maintenant sur un plan synchronique plutôt que diachronique, ne pourrait-on pas dire que les points de vue catholique et protestant se distinguent encore aujourd'hui en ceci précisément qu'ils adoptent différents centres de perspective dans l'ensemble des Écritures. Le long exposé de Siegwalt sur le principe paulinien de la justification nous a aidés, nous catholiques, à percevoir un peu plus clairement quel était notre propre point de vue, notre propre centre dans la Bible. Il nous a semblé que c'était le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Les différents points de vue sont légitimes, à condition cependant qu'ils soient englobants, qu'ils incluent aussi les autres points de vue dans leur horizon. De son point de vue de la justification, Siegwalt a fait un excellent exposé du double commandement de l'amour. À partir de ce dernier point, il nous faudra, nous aussi, parvenir jusqu'à la doctrine de la justification, en montrant, par exemple, que l'amour qui nous est proposé a sa source dans le Cœur de Jésus et que c'est vraiment là qu'il faut le puiser: «comme je vous ai aimés, vous aussi, aimez-vous les uns les autres» (Jn 13,34). Ainsi, dans la perspective luthérienne de Siegwalt, le christianisme est la religion de la grâce; tandis que, dans une perspective catholique, on sera plutôt porté à le définir comme religion de l'amour. Il y a là plus qu'une nuance. C'est l'expression de deux points de vue différents, qui sont aussi manifestement complémentaires, puisqu'ils constituent deux centres de perspective à l'intérieur du même champ biblique de la révélation. Ces remarques sont importantes, il me semble, parce qu'elles nous obligent à relativiser aussi le critère matériel, en prenant conscience qu'il s'agit d'un point de vue parmi d'autres.

## II. DE LA PARTICULARITÉ À L'UNIVERSALITÉ

Siegwalt est pour sa part parfaitement conscient de cette particularité de son point de vue protestant luthérien. Il n'entend pas cependant en rester là. C'est là son point de départ, mais à partir de là il vise et chemine vers l'universalité de l'Église: «La particularité de cet ouvrage tient à son origine confessionnelle. L'auteur est protestant, plus particulièrement luthérien. Il n'y a pas de chrétienté qui n'ait ainsi sa particularité. [...] Mais la particularité n'est selon la vérité qu'ouverte à l'universalité ou catholicité

18. *Systematic Theology*, Vol. I, The University of Chicago Press, 1951, pp. 47-48.

de l'Église, car l'Église est à la fois particulière et universelle : l'unité de l'Église est faite de ces deux pôles »<sup>19</sup>.

Notons cependant que la catholicité que vise l'auteur n'est pas seulement celle de l'Église. Autrement, il lui aurait suffi d'intituler son ouvrage à la façon de Karl Barth : « Dogmatique ecclésiale » (*Kirchliche Dogmatik*). L'horizon de Siegwalt est beaucoup plus large. La catholicité, telle qu'il la comprend, inclut aussi tout le monde, celui de la nature comme celui de l'histoire. Voilà pourquoi sa théologie n'est pas seulement « dogmatique », mais aussi « systématique ». En tant que dogmatique, elle se définit par la « cohérence interne », pour autant qu'elle présente un exposé cohérent de la foi chrétienne elle-même à partir de son centre. En tant que systématique, elle est définie par la « cohérence externe », c'est-à-dire par son rapport à la personne humaine et à son monde. Et Siegwalt ajoute ici une précision qui me semble extrêmement importante : « dire qu'il s'agit ici de théologie systématique, cela réfère expressément la foi chrétienne à l'homme et au monde dans leur donné réel, c'est-à-dire non seulement à la manière dont la foi chrétienne, à partir d'elle-même, peut les voir, mais à la manière dont ils sont et se perçoivent à partir d'eux-mêmes »<sup>20</sup>. La théologie ne peut donc pas se construire seulement sur la base d'une anthropologie biblique. Elle doit nécessairement se référer aussi à l'anthropologie contemporaine, telle qu'elle s'exprime dans les recherches de la philosophie et des sciences humaines, de même que dans les créations de la culture. C'est en tout cela que se découvre ce qu'on pourrait appeler l'auto-interprétation de la personne humaine aujourd'hui. Et la méthode de la théologie est elle-même déterminée par là. Elle ne pourra donc pas procéder à sens unique, de haut en bas, de la révélation divine à la situation humaine. Elle devra comporter une double direction, en partant de la réalité du monde tout autant que de la révélation de Dieu. Siegwalt parle ici d'une priorité cognitive de la foi et d'une antériorité de fait de la réalité<sup>21</sup>. Il me semble qu'il retrouve par là le vrai sens de la méthode de corrélation proposée par Tillich.

Il faut bien voir maintenant que cette catholicité dont on vient de parler, cette ouverture de la théologie à la personne humaine et au monde, n'est pas seulement l'option personnelle d'un théologien qui se sent beaucoup de sympathie pour tout ce qui est humain et mondain. Elle est elle-même fondée et commandée par la vérité de l'Évangile. Et voilà bien chez Siegwalt le nouveau sens de l'expression « catholicité évangélique ». L'expression a été forgée par les pionniers du mouvement œcuménique pour désigner « la synthèse des valeurs permanentes de la chrétienté catholique-romaine et de la chrétienté évangélique-protestante ». Mais Siegwalt donne à l'expression une extension et une profondeur nouvelles. On l'a vu, la « catholicité » désigne chez lui non seulement l'Église catholique-romaine, non seulement l'ouverture à l'Église universelle par-delà toutes les confessions particulières, mais encore l'ouverture à toute l'humanité et à tout le cosmos par-delà l'Église universelle elle-même. Or cette extension extra-ecclésiale est elle-même fondée sur l'Évangile : « Dire que la catholicité

19. *Dogmatique...*, I, p. 28.

20. *Ibid.*, pp. 13-14.

21. *Ibid.*, pp. 16-17, 69-70.

est «évangélique», cela signifie qu'elle est donnée, liée à l'Évangile du Christ ». Telle est précisément l'extension universelle du Christ, qui n'est pas seulement la tête du corps qu'est l'Église, mais qui est aussi le Christ Pantocrator, le Christ cosmique<sup>22</sup>.

Cela détermine un nouveau rapport entre la vérité de l'Évangile et la réalité du monde. Siegwalt cherche à l'exprimer dans toute sa complexité en parlant du caractère exclusif, inclusif et pléromatique de la vérité chrétienne dans son rapport au monde. La vérité de l'Évangile exclut le monde, en s'opposant à lui, en portant sur lui le jugement de Dieu. On sait que cet aspect négatif du rapport était pratiquement le seul que retenait la théologie barthienne, ce pourquoi Tillich l'accusait de n'être pas vraiment « dialectique », puisqu'elle ne conjugait pas le oui avec le non. À la suite de Tillich, Siegwalt soutient donc que la vérité chrétienne est aussi inclusive de la réalité. Cela signifie qu'elle se reconnaît dans la vérité du monde, pour autant qu'il est lui-même fondé sur Dieu, en tant que création de Dieu. Enfin, la vérité chrétienne est dite « pléromatique » ou transcendante, pour autant qu'elle porte à son accomplissement la réalité du monde et de la personne humaine<sup>23</sup>. Siegwalt fait référence ici à la triple fonction de l'Évangile par rapport à la loi d'après saint Paul ; nous sommes donc ramenés encore une fois au critère matériel, à la substance de l'Évangile. Il réfère aussi au triple sens du terme « *Aufhebung* » chez Hegel, ce qui indique bien le caractère dialectique du rapport entre l'Évangile et le monde. Du côté de la tradition thomiste, on pourrait rappeler de même la distinction et l'articulation des trois voies ou méthodes de la théologie : la voie affirmative, la voie négative et la voie d'éminence. Encore une fois cependant apparaît ici une légère nuance. Siegwalt met toujours en premier lieu la voie négative, exclusive, tandis que la tradition catholique commence par la voie affirmative. C'est là sans doute une caractéristique protestante, cette prééminence de l'aspect prophétique de la contestation. Je me demande cependant si, à la suite de Schelling, Tillich lui-même ne place pas d'abord l'affirmation et la position, en tant que présupposées à la négation et à l'opposition.

Là n'est pas cependant le plus important. De ce qui précède, il faut plutôt retenir que ce triple rapport de la vérité évangélique à la réalité du monde sera désormais constitutif de la méthode de la théologie. Tillich se contentait de parler d'une corrélation entre le message évangélique et la situation humaine. Siegwalt précise pour sa part la dialectique de cette corrélation, en distinguant les trois moments de l'exclusion, de l'inclusion et de la transcendance. Et il va encore plus loin, en résumant tout ce processus sous le terme de « récapitulation ». On sait que ce terme vient de saint Paul, qui en Ep I, 10 parle du dessein salvifique de Dieu voulant « récapituler toutes choses dans le Christ ». Siegwalt le réinterprète maintenant de la façon qu'on a vue, en y distinguant la triple fonction de la négation, de l'assomption et de l'accomplissement<sup>24</sup>.

Il faut bien noter cependant que le fondement biblique immédiat de Siegwalt est ici johannique plutôt que paulinien, bien qu'on puisse dire aussi que saint Jean ne fait

22. *Ibid.*, pp. 28-30.

23. *Ibid.*, pp. 70-74.

24. *Ibid.*, pp. 81-82.

qu'expliciter ce qui est déjà implicite chez saint Paul. Il s'agit, en effet, du prologue de Jean, où le Christ sauveur est identifié au Logos éternel par qui tout a été fait. Cette voie avait déjà été indiquée par Tillich comme pouvant seule assurer le caractère universel de la théologie chrétienne. Celle-ci a comme fondement et comme centre le Christ, qui est lui-même absolument concret en tant que personne historique et absolument universel en tant que Logos créateur<sup>25</sup>.

Siegwalt cependant va encore plus loin dans le même sens, en explicitant ce qui reste encore implicite au fondement de la théologie de Tillich. Et cette explication, qui me semble assez nouvelle en théologie, consiste précisément dans l'affirmation que le Logos éternel de Dieu n'est pas seulement créateur mais aussi rédempteur du monde dès le début. L'action salvatrice de Dieu par son Verbe est donc tout aussi universelle dans l'espace et le temps que son action créatrice. Voilà, d'après Siegwalt, ce qu'on peut lire dans la première partie du prologue de Jean, quand il est dit que le Logos n'est pas seulement créateur du cosmos mais aussi la vie et la lumière des hommes : « Le Rédempteur, c'est le Logos créateur en tant qu'il devient conscient en l'homme dans la lumière de la foi. Le Logos créateur est rédempteur dans ce sens-là à travers toute l'histoire de l'humanité depuis les origines, là où des hommes accèdent à la lucidité (lumière) de la foi. Et il devient rédempteur d'une manière unique dans l'homme Jésus qui, par sa personne et son œuvre, place les hommes devant la décision de la foi »<sup>26</sup>. On pourrait donc reprendre ici à propos du rapport entre la rédemption universelle du Verbe créateur et la rédemption historique du Verbe incarné ce qu'on disait plus haut de l'Écriture par rapport à la tradition. La rédemption universelle du Verbe est reconnue et jugée par la rédemption du Christ, qui constitue le critère et la norme de toute action divine salvatrice<sup>27</sup>.

De cette problématique de la rédemption universelle du Logos et de la rédemption historique en Jésus le Christ, on passe immédiatement à celle de la révélation universelle et de la révélation spéciale. Siegwalt affirme d'abord : « La révélation spéciale de Dieu à Israël et en Jésus le Christ est comme portée [...] par la révélation

25. TILlich, *Systematic Theology*, I, pp. 15-18.

26. *Dogmatique...*, I, pp. 87-88; cf. 83-85.

27. Nous avons parlé de l'action créatrice et rédemptrice du Verbe dès le commencement du monde. Cette thèse implique aussi un corollaire : la passion du Verbe rédempteur depuis l'origine. Siegwalt tire lui-même cette conclusion, en l'appuyant sur Ap 13, 8, pris dans son énoncé littéral, où il est question « de l'agneau immolé dès la fondation du monde » (*Dogmatique...*, I, pp. 86-96; cf. II, pp. 76 et 179). On voit bien toute la portée de cette conclusion quand on la rapproche d'un texte récent du philosophe juif Hans Jonas. Dans un nouveau mythe de la création, celui-ci propose l'idée d'un Dieu souffrant, et il précise : « Il y a, naturellement, une connotation chrétienne au terme "Dieu souffrant", avec laquelle mon mythe ne doit pas être confondu ; il ne parle pas, comme fait le premier, d'un acte spécial par lequel la divinité, à un moment donné, et pour le but spécial de sauver l'homme, envoie une part d'elle-même dans une situation particulière de souffrance (l'incarnation et la crucifixion). Si quelque chose a du sens dans ce que j'ai dit, alors le sens en est que la relation de Dieu au monde *depuis le moment de la création*, et certainement depuis la création de l'homme, comporte souffrance de la part de Dieu » (« The Concept of God after Auschwitz : A Jewish Voice », in *The Journal of Religion*, 67 (1987), p. 6). Le philosophe juif serait sans doute bien surpris d'apprendre qu'un théologien chrétien a pu le rejoindre dans sa position extrême, en tirant toutes les conséquences de la foi chrétienne.

universelle depuis le commencement, révélation aussi bien créatrice que rédemptrice »<sup>28</sup>. On doit dire par ailleurs que « la révélation spéciale est la manifestation, la concrétisation, dans une histoire particulière, de la révélation universelle depuis l'origine »<sup>29</sup>. Pour autant, cette révélation spéciale sera dite extrinsèque, car elle fait irruption dans notre monde à partir de la transcendance ; elle sera dite aussi prophétique en ce sens qu'elle se présente à nous sous la forme d'une interpellation personnelle<sup>30</sup>.

Il faut bien prendre conscience de la percée qu'opère ici Siegwalt à travers une tradition théologique fortement marquée par l'influence de Barth, qui répugnait et minimisait à l'extrême toute idée de révélation divine dans et par la création. Siegwalt ajoute à cette thématique un élément nouveau : le Logos créateur est aussi Logos rédempteur depuis l'origine. Cela change considérablement les termes de la problématique. Si le monde est simplement créé par Dieu, on pourra toujours douter qu'il comporte une authentique révélation divine, puisque la création de Dieu a été déformée et obscurcie par le péché de l'homme. Mais si le monde en tant que tel est en même temps créé et racheté par Dieu, il n'en va plus de même. Car on est bien forcé d'admettre que partout où il y a salut il y a aussi révélation. S'il y a un salut universel, comme l'affirme la thèse de Siegwalt, il doit bien y avoir aussi une révélation universelle. On comprend cependant la réticence de plusieurs théologiens devant cette conclusion. Ils sont portés à penser que si la révélation est partout, elle est nulle part : ce serait alors une réduction pure et simple de l'idée de révélation. Avec Tillich et Siegwalt, nous disons plutôt : si la révélation n'est pas partout, elle est nulle part. En d'autres termes, la révélation universelle est le substrat nécessaire de la révélation spéciale en Jésus le Christ. Nous ajoutons cependant : cette révélation chrétienne est le critère de la révélation universelle, pour autant qu'elle la nomme et qu'elle la juge. C'est là le principe même de la théologie de la récapitulation.

### III. LA DIMENSION PHILOSOPHIQUE

De la révélation universelle, on passe maintenant tout naturellement à la dimension philosophique ou ontologique de la dogmatique, qui découle elle-même plus directement de ce que Siegwalt appelle ici bien judicieusement la révélation ontologique. Celle-ci repose sur le même fondement biblique que la révélation universelle, sur le fait que Dieu est créateur et rédempteur de toute réalité. Il faut pourtant bien distinguer les deux. Ce qui apparaît dans la révélation ontologique, c'est la profondeur transcendante de la réalité : son unité, sa vérité, sa bonté. C'est l'Être même qui apparaît à travers la réalité de tout ce qui est. Mais cette ontophanie n'est pas encore théophanie, car l'Être, tel qu'il se présente à nous dans la révélation ontologique, ne comporte pas encore le caractère personnel que dénote le nom de Dieu. Pour que l'ontophanie devienne théophanie, pour que l'Être puisse être découvert comme Dieu, il faut l'action de la révélation spéciale qui le manifeste comme tel.

28. *Dogmatique...*, II, p. 98.

29. *Ibid.*, pp. 99-100.

30. *Ibid.*, pp. 42-43.

Ces deux types de révélation, ontologique (dans le cas de l'ontophanie) et théologique (dans le cas de la théophanie), signifient en fait deux types d'approche de Dieu : celle d'en bas, à partir de la réalité, qui conduit jusqu'à l'Être ; et celle d'en haut, à partir de Dieu lui-même et de sa révélation, qui permet de reconnaître les traces de Dieu dans sa création. Siegwalt a fort bien distingué les deux démarches : « Nous parlons de révélation ontologique en partant de la réalité : celle-ci ne nous conduit pas à proprement parler à Dieu qui est un nom et donc un concept personnaliste, mais à l'Être qui est, en tant que tel, sans visage personnel. En parlant de révélation théologique universelle, nous partons de la révélation spéciale ; celle-ci, grâce à un processus de récapitulation, donne à l'Être pressenti à partir de la réalité le visage de Dieu de la révélation spéciale reconnu comme Dieu universel, Créateur-Rédempteur depuis l'origine du monde »<sup>31</sup>.

Siegwalt a lui-même caractérisé ces deux approches par deux expressions significatives. La démarche ascendante, de la réalité jusqu'à l'Être des choses, il l'appelle la démarche « sapientiale », puisqu'il s'agit fondamentalement d'une démarche ontologique, philosophique. Par contraste, l'autre démarche sera appelée « prophétique », parce qu'elle procède à partir de la révélation spéciale pour récapituler la réalité dans sa dimension ontologique<sup>32</sup>. La méthode intégrale de la théologie consistera maintenant dans la coordination de ces deux démarches : « la méthode de la dogmatique chrétienne [sera] à la fois une "méthode d'en haut", partant de la vérité cognitive, révélée, et une "méthode d'en bas", partant de la réalité empirique. Autrement dit, sa démarche sera d'une part prophétique, consistant en une interpellation de la réalité empirique par la vérité révélée [...] ; elle sera d'autre part sapientiale, basée sur l'expérience de la réalité qui est source de sagesse »<sup>33</sup>.

Notons d'abord que cette méthode de coordination de la réalité empirique et de la vérité révélée n'est rien d'autre qu'une nouvelle version de la méthode de corrélation proposée par Tillich. Siegwalt le reconnaît lui-même, en indiquant aussi en quoi sa méthode est une version revue et corrigée de la méthode tillichienne de corrélation entre questions humaines et réponses divines. C'est que les réponses ne sont pas seulement du côté de la révélation divine mais aussi de l'expérience humaine, puisque la réalité empirique jouit d'une autonomie propre ; par ailleurs, les questions ne surgissent pas seulement de l'expérience humaine mais aussi de la révélation, qui questionne elle-même la réalité en l'interpellant<sup>34</sup>.

Une autre remarque s'impose encore ici pour préciser ce que nous avons dit plus haut en parlant de la méthode de récapitulation comme méthode de la dogmatique. On voit plus précisément maintenant que la récapitulation n'est qu'une explicitation de la démarche descendante ou prophétique. Siegwalt est bien clair là-dessus. La démarche prophétique consiste « en un discernement exercé sur [la réalité empirique]

31. *Dogmatique...*, II, p. 100.

32. *Ibid.*, pp. 17-18.

33. *Dogmatique...*, I, p. 78.

34. *Ibid.*, p. 80.

et procédant à son endroit dans le triple sens de sa négation en tant qu'elle est opposée à la vérité [...], de son assomption en tant qu'elle lui est coordonnée [...] et de son dépassement par elle»<sup>35</sup>. La méthode intégrale de la théologie est donc bien la méthode de coordination ou de corrélation, qui inclut la démarche prophétique de récapitulation et la démarche sapientiale. En d'autres termes, la méthode de récapitulation est la démarche de la foi chrétienne elle-même à partir de la révélation divine ; pour une méthode théologique complète, elle doit s'adjoindre une démarche authentiquement rationnelle, qui part de la réalité humaine dans le monde, en lui reconnaissant son autonomie propre et par conséquent en l'analysant selon ses propres principes. On pourrait dire encore que Siegwalt intègre dans une même méthode théologique l'approche évangélique et l'approche philosophique. C'est là précisément que se trouve son originalité ; c'est en cela que sa *Dogmatique* constitue un tournant dans la théologie contemporaine.

Voyons donc un peu plus précisément maintenant en quoi consiste cette démarche sapientiale ou philosophique, à partir de la réalité empirique du monde et de la personne humaine. Une question préliminaire, une question de principe se pose dès l'abord ici. C'est la question du point d'ancrage de la foi : « la question est de savoir si, en dehors de la démarche de la foi [...], le monde peut par lui-même fonder la foi et jusqu'à quel point »<sup>36</sup>. En d'autres termes, il s'agit de savoir s'il y a un chemin qui mène du monde jusqu'à Dieu. On sait que pour Barth, il n'y a pas de tel point d'ancrage : la route qui mène de la création à Dieu est barrée dès le principe ; elle est impraticable pour nous.

La position de Siegwalt est beaucoup plus nuancée. Il dépasse ce refus de Barth, sans pour autant retomber dans l'intempérance d'une théologie naturelle qui prétend prouver Dieu. La vraie question pour lui est celle de la continuité ou de la rupture entre le monde et Dieu. S'il y a continuité, il y a un passage direct entre les deux ; si la relation est rompue, le passage ne peut se faire. À cette question fondamentale, Siegwalt répond ici : « En fait, parce que le monde, sans être étranger à Dieu, n'est pas Dieu, il faut affirmer à la fois la continuité et la rupture »<sup>37</sup>. C'est dire que face à Dieu le monde est ambivalent : d'une part il est fondé sur Dieu son Créateur, d'autre part il est distinct et séparé de Dieu, constitué en lui-même hors de Dieu<sup>38</sup>. Il s'ensuit que la démarche philosophique à partir du monde ne peut conduire en toute certitude jusqu'à Dieu, à cause de l'ambivalence du monde justement. Où conduit-elle alors ? Précisément à la décision de foi, en explicitant les termes fondamentaux de l'alternative « foi ou non-foi »<sup>39</sup>. Ainsi, l'acte de foi sera lui-même le fait d'une décision, c'est-à-dire d'un saut du monde à Dieu, en raison de la rupture qui les sépare.

Siegwalt ne fait ici qu'explicitement une thèse bien connue de Tillich, selon laquelle le sens des preuves de Dieu est de poser la question de Dieu : « Les arguments en faveur

35. *Ibid.*, p. 78.

36. *Ibid.*, p. 47.

37. *Ibid.*, p. 61.

38. *Ibid.*, pp. 58-59.

39. *Ibid.*, p. 52.

de l'existence de Dieu ne sont ni des arguments, ni des preuves de l'existence de Dieu. Ce sont des expressions de la *question* de Dieu, implicite dans la finitude humaine »<sup>40</sup>. Notons encore que cette démarche sapientiale de Siegwalt rejoint exactement celle de Hans Küng dans son grand ouvrage apologétique : *Dieu existe-t-il ?* Là aussi Küng n'entend pas faire autre chose que conduire au seuil de la foi chrétienne, en explicitant bien clairement le choix fondamental auquel se trouve affrontée toute personne humaine.

Il y a tout de même une nuance importante qui distingue le théologien protestant du théologien catholique. Au milieu de cette ambivalence du rapport monde-Dieu, le catholique sera porté à accentuer le pôle de la continuité en parlant d'analogie, tandis que le protestant mettra lui-même plutôt l'accent sur l'autre pôle, celui de la discontinuité et de la rupture, en parlant cette fois de crise plutôt que d'analogie. Tel était précisément le thème majeur de la théologie du jeune Barth dans les années 20, théologie qu'on avait justement pour cela appelée « théologie de la crise », c'est-à-dire théologie du jugement de Dieu sur le monde. Mais la crise ou jugement ne vient pas seulement d'en haut, de la Parole de Dieu. Elle vient aussi d'en bas, de la réalité même du monde. Il s'agit alors de la crise de notre civilisation qui se manifeste tout autour de nous par toutes sortes de signes<sup>41</sup>. Il s'agira donc pour Siegwalt de suivre les traces de cette crise pour découvrir le mal profond de notre civilisation, ce en quoi consiste son aliénation radicale.

Ce mal radical, il le reconnaît finalement dans le dualisme sur lequel repose toute notre civilisation scientifique et technologique. Il faut remonter ici aux fondements mêmes de la modernité, tels que « posés par Descartes, dans sa distinction entre la *res extensa*, la matière étendue, et la *res cogitans*, le sujet pensant, donc entre la nature-objet et l'homme-sujet »<sup>42</sup>. Ce sont précisément ces fondements qui se trouvent ébranlés, maintenant qu'apparaissent les conséquences désastreuses de cette séparation au cœur de la réalité une. Il y a d'abord la crise de la nature-objet qui se manifeste dans la crise écologique : « Dominée et exploitée par l'homme, la nature [...] devient malade quand [on] ne respecte pas ses équilibres. Cela montre que la nature a une identité irréductible. Elle n'est pas simplement matière objective, elle est vie à laquelle l'homme participe »<sup>43</sup>. Quant à la crise du sujet humain, elle consiste dans la répercussion en l'homme lui-même de ce dualisme qui affecte déjà ses relations avec la nature. C'est la séparation entre le corps et l'esprit, entre la vie et la raison, entre l'inconscient et le conscient. La personne humaine se trouve par là même désintégréée, privée de son unité originelle<sup>44</sup>.

Le diagnostic qu'on vient de poser sur le mal de la civilisation moderne oriente déjà la recherche vers le dépassement de la dichotomie qu'on déplore. Il faut retrouver l'unité du sujet et de l'objet, de l'homme et de la nature, de l'esprit et de la matière<sup>45</sup>.

40. *Systematic Theology*, I, p. 205.

41. *Dogmatique...*, II, p. 57.

42. *Dogmatique...*, I, p. 164.

43. *Ibid.*, p. 165.

44. *Ibid.*, pp. 165-166.

45. *Ibid.*, p. 168.

Or cette unité ne peut être que transcendante, puisqu'elle se trouve au-delà de la première répartition du réel. Ce ne peut donc être que l'unité de l'Être, au-delà de toutes ses polarités. D'où la conclusion de Siegwalt : « la quête de l'unité demande à être perçue comme la quête de l'Être même »<sup>46</sup>. Toute la démarche sapientiale apparaît ainsi comme une démarche ontologique, et celle-ci prend finalement le caractère d'une foi authentique, une foi ontologique précisément, pour autant qu'elle implique l'ouverture de l'esprit à la transcendance, l'attention portée à la dimension dernière des choses<sup>47</sup>.

Nous avons ouvert cette section en parlant de révélation ontologique ; nous la fermons maintenant sur la notion de foi ontologique. C'est dire que la philosophie ou l'ontologie que Siegwalt intègre maintenant à la démarche théologique n'est pas une philosophie ou ontologie purement rationnelle, qui procéderait par mode de raisonnements et de preuves. Il s'agit tout au contraire d'une connaissance qui est déjà religieuse par son mode et son contenu, puisqu'elle est déjà révélation et foi.

C'est là d'ailleurs tout le sens de l'effort de Siegwalt : dépasser la conception moderne qui réduit la raison à sa fonction discursive, qui ne reconnaît plus comme légitime que la raison technique. Contre une telle réduction, il réagit fortement, en montrant que la crise de la civilisation moderne est d'abord et avant tout la crise de la raison moderne. Car cette crise moderne, considérée d'un point de vue théologique, est celle de l'attitude auto-suffisante, totalement fermée à la transcendance ; ce qu'on désigne habituellement du nom de « sécularisme »<sup>48</sup>. Or l'attitude séculariste s'appuie elle-même directement sur la raison autonome, auto-suffisante, qui a absolutisé l'une de ses fonctions, la raison scientifique et technologique, en se coupant et s'aliénant ainsi de sa plénitude ontologique<sup>49</sup>. Siegwalt tente donc par tous les moyens d'ouvrir la raison technique à la transcendance, de l'ouvrir à sa profondeur ontologique. Au-delà de la raison technique, il veut faire voir la raison profonde, la raison ontologique, qu'il définit comme suit : « Nous appelons raison ontologique la raison référée tant à la totalité de la réalité qu'à son unité dernière. La raison ontologique est englobante de tout et pose la question de la dimension dernière, de la transcendance de tout »<sup>50</sup>. Cela ne signifie pas que la raison ontologique poursuit un objet de plus grande envergure que la raison discursive. Ce vers quoi tend la raison ontologique, ce n'est pas un objet plus grand ; c'est plutôt l'au-delà de la polarité sujet-objet. Et cet au-delà, elle le retrouve à l'intérieur d'elle-même, à sa racine même, puisqu'il s'agit précisément de l'Être comme réalité ultime, comme fondement tout à la fois de la raison et de la réalité du monde<sup>51</sup>. L'acte de la raison ontologique est donc tout différent de celui de la raison technique. C'est un acte de recueillement, de méditation, dans lequel s'accomplit l'accueil de l'Être<sup>52</sup>.

46. *Ibid.*, p. 172.

47. *Dogmatique...*, II, pp. 97-100.

48. *Ibid.*, pp. 119-121.

49. *Ibid.*, pp. 52-53.

50. *Ibid.*, p. 49 ; cf. pp. 88-89.

51. *Ibid.*, pp. 30-34.

52. *Ibid.*, pp. 34-36.

## IV. CONCLUSIONS

1. On voit par là l'importance centrale de la question épistémologique dans l'œuvre de Siegwalt. Et c'est aussi le point où apparaît le plus manifestement la révolution qu'il accomplit au cœur de la théologie contemporaine, encore profondément marquée par l'influence de Karl Barth. Il faut se rappeler, en effet, que le refus barthien de toute théologie philosophique repose sur un double fondement. On connaît bien le fondement biblique, qui est la contestation paulinienne de la sagesse humaine au nom de la Parole de Dieu. Mais il y a aussi un fondement épistémologique qui vient corroborer le premier. C'est la critique kantienne de la métaphysique traditionnelle. Pierre-André Stucki a fort bien exprimé là-dessus le point de vue barthien. Il propose une conception de la théologie qui veut tenir compte de la critique kantienne de la connaissance. Après Kant, en effet, la notion de connaissance doit être définie de façon beaucoup plus stricte; elle doit être limitée à la connaissance objective, scientifique. Désormais, la métaphysique pourra bien trouver un autre sens, mais elle ne pourra plus prétendre à la connaissance. Et il en va de même pour la théologie. Elle ne pourra plus désormais se définir comme connaissance, par exemple comme connaissance de Dieu ou connaissance de la révélation divine. Elle devra, d'après Stucki, se contenter d'accomplir la tâche beaucoup plus modeste d'une simple herméneutique des textes bibliques<sup>53</sup>.

Ce sont précisément ces deux fondements traditionnels du barthisme qui sont maintenant renversés par Siegwalt. On a vu comment l'idée d'une démarche sapientiale s'appuie elle-même sur un fondement biblique, qui est le Logos créateur et rédempteur universel. On voit maintenant comment Siegwalt fait la critique de la critique kantienne avec son épistémologie de la connaissance ontologique. Les barthiens disent qu'il faut s'en tenir à la critique kantienne de la connaissance, et se résigner finalement à admettre qu'on ne peut atteindre Dieu que par la foi et non pas par la connaissance. Siegwalt retourne l'argument et montre quelles conséquences désastreuses a entraînées cette fameuse conception critique de la connaissance, comment elle est à la source de la crise de la civilisation moderne. C'est donc elle qui doit être critiquée maintenant, car elle réduit la réalité à une seule de ses dimensions, la dimension objective, extérieure, et par le fait même elle scinde en deux parties séparées le sujet et l'objet, sans pouvoir ensuite les réconcilier dans une vision globale du réel. Et c'est à cette même vision globale et unifiée que réfère Siegwalt quand il parle de connaissance ontologique et d'épistémologie ontologique<sup>54</sup>.

2. Il me faut encore dire un mot, en conclusion, du rapport Siegwalt-Tillich. Je n'ai pas tellement insisté là-dessus puisque ce n'était pas là mon objectif dans cette étude, mais j'aurais pu assez facilement indiquer des références à Tillich presque à chaque point de l'exposé. Il est assez évident par exemple que la notion de raison ontologique vient directement de Tillich, de même que la polarité sujet-objet, soi-monde, entendue comme structure ontologique. Siegwalt semble même retrouver,

53. Pierre-André STUCKI, *Herméneutique et dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1970, pp. 10-12.

54. *Dogmatique...*, II, pp. 12-13, 29-30.

comme par un effet de connivence spirituelle, certaines notions du jeune Tillich, qu'il n'a probablement pas lues directement dans les textes allemands de Tillich. C'est ainsi que la notion de «révélation ontologique» correspond exactement au «*Grundoffenbarung*» (révélation fondamentale), un concept élaboré par Tillich dans un article de 1924<sup>55</sup>.

Notons bien qu'il ne s'agit pas là de simples emprunts à Tillich. Chacune de ces notions ou de ces thèses est reprise dans un travail vraiment créateur, et Tillich en ressort le plus souvent rajeuni, plus accessible et même plus acceptable. J'apprécie tout particulièrement la remise à jour de la théorie tillichienne de la corrélation, qui donne souvent lieu à des raccourcis simplistes. Il faut se réjouir aussi de voir la dimension évangélique beaucoup plus explicite et élaborée chez Siegwalt, alors qu'elle est tout aussi présente chez Tillich, mais beaucoup moins manifeste. Siegwalt a donc construit une théologie qui est une création originale et personnelle d'une part, mais qui me semble d'autre part tout entière inspirée de Tillich. On voit bien par ailleurs le rapport entre ces deux premières conclusions. Car on pourrait signifier précisément comme suit la révolution qu'opère Siegwalt dans la théologie contemporaine: sa *Dogmatique* marque le passage d'une théologie à forte concentration barthienne à une autre d'inspiration tillichienne. J'aime croire pour ma part que l'œuvre de Siegwalt annonce une renaissance Tillich dans la théologie contemporaine.

3. Il faudra pour cela cependant que cette nouvelle théologie d'inspiration tillichienne soit vraiment contemporaine, qu'elle tienne vraiment compte des préoccupations de l'humanité d'aujourd'hui. Je pense que la théologie de Siegwalt est déjà très bien engagée sur cette voie. La crise de la civilisation moderne qu'elle dénonce est ressentie un peu partout en Occident aujourd'hui. On sait bien pertinemment que le mal profond dont souffre notre civilisation ne sera pas guéri simplement avec une plus forte dose de science et de technologie, puisque le mal provient lui-même en bonne part de la surestimation de cette même science et technologie comme mode de vie. Siegwalt répond ici parfaitement aux aspirations écologiques de notre époque. Il répond tout aussi bien aux aspirations religieuses de notre temps, en proposant une théologie fortement œcuménique, au plan de la rencontre des grandes religions comme à celui du dialogue entre les Églises chrétiennes.

Manque encore cependant, il me semble, une dimension importante, et c'est la dimension politique. La *Dogmatique* de Siegwalt est vraiment une théologie apolitique, et cela pourrait compromettre son succès, du moins ici en Amérique, où les théologies de la libération se sont imposées. Qu'on s'entende bien, il ne s'agit pas là simplement d'une question d'opportunisme et de marketing. C'est le propos de Siegwalt d'écrire une théologie pour l'*oikoumène*, c'est-à-dire pour toute la terre habitée<sup>56</sup>. Cela exige qu'il s'intéresse aux grands problèmes du monde dans sa totalité, et non pas seulement à ceux des pays les plus développés, voire même à ceux des classes dominantes de ces régions plus fortunées. Le problème du tiers-monde, le problème des disparités entre

55. TILlich, «*Rechtfertigung und Zweifel*», *G. W.*, VIII, pp. 85-100.

56. *Dogmatique...*, I, p. 15.

peuples riches et peuples pauvres, constitue aujourd'hui pour l'humanité un problème aussi grave que le problème écologique. Et ce même problème se répercute à l'intérieur de chaque nation dans l'écart qui sépare les riches et les pauvres.

Il faut alors se demander si cette faille qu'on remarque dans le système de Siegwalt est purement accidentelle, de sorte qu'elle pourrait être facilement colmatée par quelques ajouts, ou s'il s'agit d'un défaut structurel, qui découle de la structure même du système ? À mon avis, le défaut est vraiment structurel ; il est intrinsèque à la démarche sapientiale et à la démarche prophétique, telles que les conçoit ici Siegwalt. Quant à la démarche sapientiale, la crise moderne d'où part le cheminement est celle de la séparation du sujet et de l'objet dans la civilisation scientifique et technologique. Or c'est là un problème essentiellement théorique, un problème d'ordre épistémologique, comme l'affirme Siegwalt. La crise qui constitue le point de départ des théologies socialistes de la libération est d'un ordre bien différent. Elle provient de la distance qui sépare les besoins vitaux de leur satisfaction. Et cette séparation bien concrète entre la faim et la nourriture provient elle-même de la concentration des biens dans les mains d'un petit nombre. Finalement, on pourrait dire que la crise théorique est celle de l'écart entre le sujet et l'objet, tandis que la crise pratique et concrète est celle de l'écart entre les riches et les pauvres.

À cette différence dans le diagnostic, correspond tout naturellement une différence analogue dans la solution proposée. La solution de Siegwalt est d'ordre contemplatif : c'est l'intuition de l'Être même au-delà des polarités de la structure de l'être. Il insiste donc sur le caractère passif de la raison ontologique<sup>57</sup>. La solution des théologies de la libération est, tout au contraire, de l'ordre de la praxis : c'est la transformation et même la révolution des structures sociales par une action d'ordre politique. La voie de la théologie de l'avenir me semble dès lors assez claire, en principe du moins. On ne peut accepter le dilemme qui nous forcerait à choisir l'une ou l'autre des options mentionnées, celle de la contemplation ou celle de l'action. Il nous faut une théologie qui soit à la fois contemplative et active, mystique et politique. Évidemment, cette unique théologie comprendra toujours plusieurs demeures. Certaines théologies seront plutôt caractérisées par leurs dimensions évangélique, mystagogique et philosophique, tandis que d'autres le seront davantage par leur caractère actif, pratique et politique. Mais les deux pôles de l'action et de la contemplation, de la politique et de la mystique devront être présents d'une façon ou d'une autre, plus ou moins élaborés dans chaque théologie.

Et cette même antinomie, cette même opposition, se retrouve encore du côté de la démarche prophétique, du côté du fondement évangélique donc. Le point de départ de Siegwalt est alors la doctrine paulinienne de la justification par la grâce, qui affirme la nécessité de la grâce pour pouvoir observer la loi et plus radicalement pour être libéré de la loi. Cela conduit directement à poser la priorité de la foi sur les œuvres. Le contraste avec la théologie de la libération apparaît immédiatement. Celle-ci étant une théologie de la praxis, qui lutte pour le respect des droits de la personne, elle n'acceptera évidemment pas que la loi et les œuvres soient ainsi reléguées au second

57. *Dogmatique...*, II, pp. 77-83.

plan. Cela ne signifie pas que la théologie de la libération ne soit pas elle-même une théologie de la grâce. Mais la grâce connaît ici un autre point d'application. Car le besoin de la grâce se fait sentir maintenant non pas face au joug de la loi, mais bien face à l'oppression politique et sociale. La question n'est plus celle de la grâce nécessaire pour nous libérer de la loi, mais celle de la grâce nécessaire pour nous libérer de l'oppression des puissants.

Cette dernière thèse, notons-le bien, est tout aussi biblique que la première. Mais son centre de perspective n'est pas situé à la même place. La théologie de la libération réfère immédiatement à l'événement de l'Exode, où Dieu libère son peuple opprimé par la puissance de son bras. Et nous savons que cet événement libérateur est encore plus fondamental, au principe de la révélation biblique, que le don même de la loi et tout ce qui suit la loi. Il en va de même pour le Nouveau Testament. La théologie de la libération s'appuie directement sur la première prédication de Jésus, la prédication du Royaume, qui s'identifie à la Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres, comme le montre bien la formulation de la première Béatitude. Un théologien luthérien de Chicago, Carl Braaten, a fort bien perçu en quoi consiste, du point de vue biblique, le tournant de la théologie de la libération : cela signifie une aversion de la théologie paulinienne et un retour au Jésus historique, au Jésus du Royaume de Dieu<sup>58</sup>. On a donc là encore un cas manifeste de déplacement du centre de perspective au cœur de la révélation biblique. Et pourtant, encore ici, on ne devrait pas accepter le dilemme qui nous forcerait à choisir l'un ou l'autre centre, à nous situer ici ou là, chez saint Paul ou dans les Synoptiques. Il me semble encore une fois que la théologie de l'avenir devra maintenir ensemble de quelque façon l'un et l'autre pôle, l'un et l'autre centre, quitte à mettre davantage l'accent sur l'un ou l'autre.

Nous touchons par là à la question de la limite d'un système. Dans un texte inédit de 1927-1928, intitulé « Système de la connaissance religieuse »<sup>59</sup>, Tillich montre bien d'où vient cette limite : elle correspond directement aux limites de l'expérience humaine et de la vision de la réalité, qui constituent la base et le dynamisme du système. Il me semble que cela s'applique assez bien au cas de Siegwalt. Son expérience de la crise culturelle est celle d'un universitaire européen. Plus profondément encore, son expérience de la finitude et de la misère humaine est celle d'un homme que les circonstances de la vie ont placé auprès de détresses humaines personnelles de toutes sortes, physiques, psychiques et spirituelles, et dans lesquelles il essaye d'être proche au plan de l'accompagnement humain, psychologique et pastoral. Or tel n'est pas le lieu de l'action libératrice, mais celui de la compassion fraternelle. D'autres circonstances ont placé certains théologiens auprès des pauvres et des opprimés, et il en a résulté des théologies de la libération. Eux-mêmes cependant doivent aussi prendre conscience des limites de leur propre système. Ils doivent éviter d'absolutiser leur point de vue particulier, en prétendant par exemple qu'il n'y a de vrais pauvres qu'en Amérique latine, ou que la pauvreté est la seule vraie misère humaine. Du

58. Carl E. BRAATEN, « The Christian Doctrine of Salvation », *Interpretation*, 35 (1981), p. 129.

59. Ce manuscrit a été découvert aux Archives Tillich de l'Université Harvard par Werner Schüssler, et il en fait lui-même une brève présentation dans le *Laval théologique et philosophique*, 44 (1988), pp. 118-120.

système, nous sommes ainsi ramenés à la personnalité du théologien. À l'occasion de son bref séjour au Canada, nous avons pu passer quelques jours en compagnie de Gérard Siegwalt et constater jusqu'à quel point sa *Dogmatique* est l'exact reflet de sa personnalité. S'il faut en croire Tillich, voilà bien la première condition d'un système authentique.

### RÉPONSE DE GÉRARD SIEGWALT

*La présentation qui est faite par Jean Richard témoigne d'une remarquable faculté d'empathie, liée à une non moins remarquable reprise critique de la pensée exposée. En effet, il y a d'un côté une compréhension de l'intérieur de celle-ci, de l'autre côté une évaluation qui la mesure en partie à des points de vue propres. La communion profonde entre nous deux tient sans doute à une même proximité de Paul Tillich ; quant aux questions critiques posées par Jean Richard, on peut peut-être dire qu'elles ont leur racine dans le « lieu » qui est le sien et qui est à la fois celui de sa tradition théologique et celui de l'Amérique. Ces questions critiques ne sont certainement pas de nature à tracer une ligne de démarcation et donc une séparation entre nous ; elles portent plutôt sur des accentuations différentes mais qui, dans leur fond, apparaissent sans doute comme non exclusives et plutôt comme complémentaires de celles exprimées dans l'ouvrage soumis à réflexion. Je me contenterai ici de reprendre les trois principales.*

*Il y a d'abord la fluctuation perçue par J. Richard dans la définition du « canon dans le canon ». D'un côté, celui-ci se dit dans la confession de foi trinitaire. De l'autre côté, il est entendu comme résidant dans l'affirmation de la justification par grâce. En fait, les deux affirmations se rejoignent : Dieu en Christ par le Saint Esprit est précisément celui qui, Créateur, est aussi Rédempteur ; la rédemption est le « projet » de la création, laquelle est entendue, par exemple avec le livre de Job, comme l'aventure de Dieu en cours avec ce monde. Le dogme trinitaire et l'articulus stantis et cadentis ecclesiae s'expliquent réciproquement.*

*Il y a ensuite la question de savoir si on ne peut pas comprendre le centre de l'Écriture autrement, par exemple avec la tradition catholique-romaine dans le sens du double commandement de l'amour. La question est pertinente. J. Richard indique lui-même la réponse ou du moins la direction dans laquelle on peut la chercher : la cohérence — et en dernier lieu la confession du Dieu Un — exigent la mise en relation de telle affirmation dernière retenue avec les autres affirmations possibles, parce qu'en fait elles sont complémentaires.*

*La question critique certainement la plus forte est celle posée en conclusion. Elle concerne le caractère dit « apolitique » des Prolégomènes ; J. Richard lui oppose les théologies de la praxis. Je ne voudrais pas esquiver cette question à bon marché, en renvoyant à la place de la « diakonia » et de la praxis de la foi dans cette Dogmatique, pas non plus en renvoyant au tome II actuellement en préparation et qui aura pour titre La réalisation de la foi ; la question de la praxis y sera thématifiée. J. Richard pense que l'aspect « contemplatif » des Prolégomènes néglige structurellement l'aspect*

*« pratique ». S'il peut paraître facile de rejeter cette critique frontale à partir des indications données, elle ne doit pas être rejetée. J. Richard sent certainement quelque chose de juste et qui montre une « pente » de la présente Dogmatique. Même si cette pente n'était pas vraiment structurelle, ce que seule la suite pourra montrer, la critique faite est un aiguillon utile pour l'esprit, afin qu'il reste en route, humblement, et qu'il ne cesse de s'ouvrir, d'être interpellé, afin de confesser le Deus semper major, le Christ récapitulateur.*