Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 63 (2013)
Heft: 2: Gabriel-Ph. Widmer : dette et reconnaissance

Artikel: Le renouvellement de l'intelligence
Autor: Rordorf, Bernard
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-514918

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

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

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

Download PDF: 04.08.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 145 (2013), P. 129-140

LE RENOUVELLEMENT DE L'INTELLIGENCE

BERNARD RORDORF

Résumé

La réflexion sur le dogme trinitaire est l'un des axes majeurs de la pensée théologique de Gabriel Widmer, et la perspective qui est la sienne est celle du refus de la spéculation : la trinité relève de la confession de foi, elle a pour objet de rendre compte de l'événement de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Dieu se révèle, cela signifie qu'il s'implique dans l'histoire et qu'il ne peut être connu en dehors de cette histoire, de sorte que trinité et règne de Dieu s'explicitent mutuellement. En d'autres termes, la trinité éternelle est inséparable de la trinité «économique». Entendue dans sa logique concrète, la révélation nous confronte au paradoxe de l'incarnation, à celui de la croix et de la résurrection. Il n'est donc pas possible d'approcher le mystère de Dieu sans un radical renouvellement de l'intelligence, dont la pensée trinitaire est à la fois l'opérateur et l'enjeu.

Devenu professeur de dogmatique à la Faculté de théologie protestante de Genève, Gabriel Widmer donna, la deuxième année de son enseignement (1961-1962), un cours sur la trinité qui aboutit, en 1963, à la publication d'un «essai sur le dogme trinitaire» : *Gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit*. Ce fut il y a cinquante ans et l'anniversaire mérite d'être marqué.

La manière dont est formulé le titre de cet ouvrage indique, préalablement à toute considération, la perspective dans laquelle Gabriel Widmer engageait sa réflexion théologique, une perspective qu'il recevait des Pères et des Réformateurs et dans laquelle la *lex credendi* n'est pas séparée de la *lex orandi*, ni l'intelligence de la foi de l'élan doxologique. Le théologien qui voudrait davantage connaître que confesser ou louer risquerait, en effet, de faire de Dieu un objet de son discours et donc de succomber à une forme de perversion. À cet égard, je peux rappeler que le cours de 1962-1963 fut introduit par une citation de Kierkegaard où celui-ci s'en prend, dans son *Journal*, à «cette figure qui m'est tellement antipathique… : le professeur, l'homme dans sa chaire. Et même si l'homme dans sa chaire lisait ces lignes, cela ne l'arrêterait quand même pas, cela n'aurait pas pour effet de frapper sa conscience, non, cela aussi passerait dans ses leçons. Car plus long encore qu'un ver solitaire, plus long

encore est le professeur, et nul ici-bas ne peut, s'il y a en lui du professeur, nous débarrasser de ce ver solitaire»[1].

De l'œuvre de Kierkegaard, et de ce qui en forme l'enjeu essentiel, à savoir le devenir chrétien, nous ne pouvons avoir, s'il y a en nous du professeur, qu'une connaissance parasitaire. Si le christianisme n'est pas une doctrine, mais une communication existentielle, l'enseignement de la théologie diffère nécessairement de la communication directe d'un savoir objectif, car il est inséparable d'une démarche d'intériorisation que, dans ses derniers écrits, Gabriel Widmer a pu appeler méditative.

À cet égard, il faut souligner, comme le fait Gabriel Widmer, que la formule trinitaire relève d'abord de la confession de foi et que son enracinement premier est la célébration baptismale. La confession trinitaire structure la foi et la vie chrétienne, elle se rapporte conjointement à la reconnaissance d'une nouvelle seigneurie et à la vie nouvelle du baptisé. Dès lors, si la théologie chrétienne a pour tâche de rendre compte de la cohérence interne et de la pertinence de cette foi, il est essentiel de reconnaître qu'elle ne peut être que trinitaire et qu'elle se condamne à devenir une sagesse mondaine lorsqu'elle y renonce. Car le dogme trinitaire constitue «l'arc central sur lequel s'appuie la prédication séculaire de l'Église»[2], et par conséquent cette prédication et la force du témoignage qu'elle doit susciter ne peuvent que se dévitaliser lorsque, de ce dogme, ne subsistent que des formules liturgiques et que son sens tend, comme il est de fait dans le protestantisme, à s'effacer.

Dans son exposé, Gabriel Widmer, à la suite des Réformateurs, se refuse à toute spéculation. Le dogme trinitaire n'est pas de nature spéculative ni n'a sa source dans une visée spéculative. «L'étude de la trinité ne relève pas d'une ontologie, fût-elle surnaturelle, mais de l'histoire de la destinée de Jésus-Christ et de l'œuvre du Saint-Esprit»[3]. L'enjeu de la trinité est, en ce sens, de rendre compte de la révélation de Dieu en Jésus-Christ et de l'œuvre sanctifiante de l'Esprit Saint. C'est dans la confession de Jésus comme Seigneur et Fils de Dieu que la théologie trinitaire a sa source et son enracinement. Elle a donc pour objet l'interprétation d'un événement, la mise en lumière de son pouvoir révélateur et transformateur, et non une spéculation sur la nature divine ou les relations intratrinitaires. Autrement dit, la trinité n'est que l'autre face de la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ, en tant que Dieu révèle en lui le dessein miséricordieux qui est l'origine et la fin de toutes choses. Elle est une autre manière d'affirmer «l'humanité de Dieu», selon la formule de Barth, ou de dire, avec l'apôtre Paul, que Dieu est «pour nous» (Rm 8,31).

Pour employer ici un langage technique, la décision théologique est de n'envisager la trinité qu'à partir de la trinité «économique», c'est-à-dire la trinité

[1] Trad. Ferlov et Gateau, Paris, Gallimard, 1957, t. 4, p. 356.

[2] *Gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit. Essai sur le dogme trinitaire*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963, p. 9.

[3] «L'essence trinitaire et l'histoire trinitaire de Dieu», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 56, 1976, p. 501.

dans la révélation. Cela signifie plus précisément que la trinité immanente ou éternelle est indissociable de la trinité économique. Dire «économie», c'est dire que Dieu s'implique lui-même dans l'histoire pour sauver les hommes, et qu'il ne peut être ni connu ni pensé en dehors de l'acte de cette implication, c'est-à-dire en dehors de l'événement de sa venue dans l'histoire et de la relation établie avec les hommes par cette venue. Il en va ainsi, par exemple, pour la relation éternelle entre le Christ et Dieu : le terme de filiation qui exprime cette relation ne saurait être compris abstraction faite de toute référence au don que nous recevons, en Christ, de devenir enfants de Dieu et de participer par grâce à une relation qui constitue son identité personnelle. De même, l'amour qui unit le Père et le Fils ne peut être pensé séparément de l'amour que Dieu a manifesté pour nous en son Fils et pour la manifestation duquel ce Fils, c'est-à-dire Jésus de Nazareth, a donné sa vie. Pourquoi Dieu nous aime-t-il, pourquoi veut-il habiter en nous, être tout en tous ? Le dogme trinitaire ne donne pas de réponse à ces questions, il ne donne pas une explication du mystère de l'amour de Dieu, mais il nous aide à en comprendre la gratuité, à vivre de sa dynamique, à en mesurer les promesses et les exigences.

L'objet du dogme trinitaire consiste ainsi à rendre compte de «la logique concrète de la révélation»[4]. C'est de cette logique concrète, celle de l'événement Jésus-Christ tel qu'en témoigne le Nouveau Testament, celle aussi bien de la «christianité», que le dogme tire sa signification et sa portée régulatrice. Interprété de manière trinitaire, cet événement constitue la manifestation et l'accomplissement du règne de Dieu, comme le confirme le dernier chapitre du livre de Gabriel Widmer, qui s'intitule précisément «Le Dieu trinitaire et le règne de Dieu». Proclamé par Jésus, actualisé par l'Esprit-Saint, ce règne est le principe et l'avenir de toute la création, il s'accomplit à travers la transformation de l'homme et du monde en vue de cet avenir. «Il est nécessaire par fidélité à la révélation de croire simultanément au Dieu trinitaire et à la venue du Règne de Dieu», ou : «Foi au Dieu trinitaire et foi au Règne constituent [...] les deux aspects d'une même structure qui fait de l'Église et des croyants un peuple nouveau de nouvelles créatures.[5]»

Ce lien intrinsèque entre la foi au Dieu trinitaire et la foi au règne manifeste encore une fois la portée décisive de l'identification de la trinité en soi et de la trinité dans la révélation. Le sens de cette identification est précisément de couper court à toute spéculation, à toute prétention de pénétrer le mystère de Dieu au delà de ce dont témoigne l'Évangile. La spéculation fait de Dieu un objet de la pensée, elle relève d'une pensée qui tend à s'émanciper de l'épreuve où elle est atteinte par son objet. Le refus de la spéculation est le corrélat d'une conception de la théologie au service de l'intelligence ou de l'auto-compréhension de la foi, au service de la prédication de l'Église, de sa liturgie, de sa catéchèse et de sa discipline. Ainsi comprise, la théologie ne cherche pas,

[4] *Gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit, op. cit.*, p. 39.
[5] *Ibid.*, p. 72.

comme les «onto-théologies», à penser Dieu en s'établissant dans une position de surplomb, dans l'éternel, elle ne veut pas être, selon l'expression de Luther, une «théologie de la gloire» et risquer par là-même de se clore sur elle-même, mais elle veut se laisser affecter par l'événement de la révélation, de sorte qu'elle puisse résister à toute forme d'objectivation. Si l'enjeu de la théologie est de laisser Dieu être Dieu, cet enjeu consiste, quand il est accordé à la logique concrète de la révélation, à penser Dieu à partir de ce que sa présence transforme en nous, c'est-à-dire à partir du choc transformateur de son événement.

Pour Gabriel Widmer, une telle théologie ne peut être qu'une théologie da la parole. Mais il faut l'entendre dans la perspective d'une compréhension événementielle de la parole. Lorsque Gabriel Widmer parle d'une «fonction temporalisante de la Parole»[6], il entend cette parole comme un événement eschatologique qui «ouvre sur l'avenir». Une parole fait événement lorsque ce qu'elle dit est déterminé par le fait qu'elle est dite : une telle parole, par exemple une parole de promesse, crée un irréversible, elle opère un changement. Ainsi, la parole de la croix n'est pas seulement une parole qui annonce la mort de Jésus sur la croix, mais la parole que la croix est elle-même comme événement de réconciliation. Car cet événement, tel que le comprend l'apôtre Paul, est à la fois l'acte par lequel Dieu démontre, en Jésus-Christ crucifié, sa volonté irrévocable de nous réconcilier avec lui et l'acte par lequel il nous confie la parole de la réconciliation (2 Co 5,18-19), et c'est bien en ce sens que l'a entendu l'évangile de Luc lorsqu'il fait dire à Jésus agonisant : «Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font» (Lc 23,34). Cette parole que Jésus prononce sur la croix et qui énonce le sens de sa mort, Dieu l'a confirmée en ressuscitant Jésus : elle est donc essentiellement une parole déclarative, une parole qui ne se réduit pas à l'information qu'elle transmet, mais une parole qui est événement. Et il en va bien ainsi de la parole de pardon, que nous ne pouvons pas écouter sans nous recevoir nous-même à travers elle comme un être pardonné, c'est-à-dire transformé par elle. Sauf, bien entendu, à abolir cette dimension déclarative, comme le fait le savoir objectif, par exemple de nature historique, qui peut se communiquer directement.

On peut comprendre dès lors la place centrale, dans la pensée théologique de Gabriel Widmer, du thème du renouvellement de l'intelligence, auquel s'associent, dans ses multiples écrits, les thèmes du renversement et du retournement. Pourquoi ce renouvellement est-il aussi décisif pour la théologie qu'il l'est pour la vie chrétienne ? En première approximation, on pourrait dire que ce terme, qui vient de Paul, correspond à la conversion, à la *métanoia* qui est impliquée dans la réception de l'Évangile : «Le règne de Dieu est devenu proche, convertissez-vous et croyez à l'Évangile» (Mc 1,15). À travers son enseignement et son activité, Jésus apparaît comme le porteur de cette proximité du règne : le pardon qu'il annonce, les guérisons qu'il accomplit actualisent la présence de ce règne ; son enseignement et ses paraboles en explicitent la «logique

[6] «Théologie et philosophie», *RThPh* XVIII, 1968, p. 377.

concrète». La conversion qu'appelle cette proximité du règne ne peut donc signifier, comme on l'entend couramment, le simple passage de l'incroyance à la foi, mais le changement de la pensée et du cœur, le changement de la compréhension que provoque la révélation de cette logique concrète du règne.

L'évangile de Marc, dont la rédaction est en quelque sorte structurée par le thème de l'incompréhension des disciples, témoigne justement de la difficulté de comprendre la manière surprenante dont ce règne s'accomplit. Cela suppose, en effet, d'affronter «l'épreuve du scandale de la croix et du paradoxe de la résurrection»[7]. Une scène de l'évangile le montre en toute clarté : alors que Jésus annonce pour la troisième fois sa passion et sa résurrection, les disciples ne pensent qu'à la promotion personnelle qu'ils espèrent obtenir de leur proximité avec l'envoyé de Dieu. Or Jésus contredit cette pensée : «Vous le savez, ceux qu'on regarde comme les chefs des nations les tiennent sous leur pouvoir, et les grands sous leur domination. Il n'en sera pas ainsi parmi vous. Au contraire, si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur» (Mc 10,42-43). Ce qui est en jeu dans la conversion, c'est donc le renversement de la logique du monde qui est nécessaire pour entrer dans la logique du règne de Dieu, ou en d'autres termes la substitution de l'esprit du Christ à l'esprit du monde. Dans ces conditions, la conversion désigne le changement, toujours à reprendre, que suppose l'accueil de l'Évangile, et sans lequel nous ne pourrions ni situer notre vie dans la dynamique de cet Évangile, ni en témoigner dans la diversité des situations changeantes où nous sommes engagés.

Nous demeurons dans l'histoire, qui est le domaine du contingent et du fini, et nous ne pouvons d'aucune manière nous en abstraire pour avoir accès à Dieu dans sa réalité supra-historique. Il ne saurait donc y avoir, en vérité, de connaissance possible de Dieu, si Dieu ne vient pas nous rejoindre dans notre histoire, pour nous dévoiler ses voies, et c'est ce qui fait dire à Gabriel Widmer que «la structure essentielle de la révélation chrétienne est l'incarnation»[8]. Autrement dit, nous ne connaissons pas le dessein qui préside au règne de Dieu, ni la réalité finale à laquelle il tend, et nous ne pouvons l'appréhender qu'indirectement, par les chemins qu'il ouvre devant nous, à même son incidence dans nos propres chemins. Or cela signifie que nous ne pouvons connaître Dieu qu'à partir de notre propre réalité, c'est-à-dire à travers sa transformation. De même, nous ne pouvons penser théologiquement la réalité de Dieu qu'à partir de nos représentations et de nos catégories, mais en les convertissant à l'événement de sa révélation. Et c'est ce qui fait que la théologie chrétienne ne peut être que dialectique, et même «intrinsèquement dialectique», et critique. Pour accomplir sa tâche, «elle dépiste toutes les illusions qui favorisent les débordements de la violence, elle exorcise le démoniaque qui retient la vérité

[7] «Nouvelle théologie et théologie renouvelée», *Bulletin du Centre protestant d'études* 22/2, Genève, 1970, p. 16.

[8] «La dialectique en théologie», *in* : P. Gisel, Ph. Secretan (éds), *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 241.

captive, elle démythise les gnoses dont les discours totalisants excluent toute possibilité et toute nouveauté»[9].

Telle est bien la manière dont l'apôtre Paul parle du renouvellement de l'intelligence: «Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu» (Rm 12,2). Cette recommandation ne distingue pas entre l'aspect théorique et l'aspect pratique de ce renouvellement. Il s'agit, globalement, de ne plus prendre pour modèle les valeurs, les préjugés, les modes de comportement et les règles de fonctionnement qui président au monde actuel, mais de se laisser conformer au Christ, selon la vocation qui nous est adressée par la prédication évangélique et son attestation par l'Esprit-Saint. Il s'agit donc de se déprendre d'une manière de vivre, de penser et d'agir, pour s'exercer à une autre, au travers d'une épreuve décisive. Car la parole de la croix, qui est à la fois «destructrice et créatrice», constitue pour ce monde une crise radicale: «Là où elle est proférée, là la vérité éclate, le mensonge se démasque, la vanité se découvre. Là où elle est reçue, quelque chose se passe, l'histoire se fait»[10]. Pour Paul, cette parole met en question le pouvoir rédempteur des œuvres et des sagesses humaines, elle critique les idéologies légalistes et gnostiques, les prétentions orgueilleuses à l'auto-justification et à l'auto-divinisation. Et Gabriel Widmer ajoute qu'«on peut se demander si le christianisme d'après Paul n'a pas facilement et rapidement escamoté cet aspect fondamental du message paulinien»[11]. Car en oubliant le scandale de la croix et l'étrangeté de la communauté chrétienne dans le monde, le christianisme se transforme en gnose ou en idéologie, qui sont l'une comme l'autre «les conséquences d'une perversion théologique»[12].

La révélation est donc à la fois «l'événement critique par excellence»[13] et l'événement libérateur, et elle est l'un et l'autre indissolublement, car «il n'y a pas de vérité sans libération et sans rénovation»[14]. Critique et rénovation sont en quelque sorte les coordonnées du renouvellement de l'intelligence. Or c'est là précisément que se définit, pour Gabriel Widmer, le lieu et la tâche de la théologie et, pour cette raison même, il ne se lasse pas de souligner et aussi de mettre en pratique cette responsabilité critique du théologien. Mettre au jour les illusions et les aliénations de l'intelligence et du cœur, les superstitions, toutes les puissances d'inertie et de régression, toutes les formes d'injustice: cette

[9] *Ibid.* p. 239.

[10] «La conception théologique de la vérité et le retournement épistémologique», *Istina*, 1973, p. 25.

[11] «Discours théologique et renouvellement de l'intelligence», *Communio Viatorum* 20, 1977, p. 121.

[12] J.-C. Piguet, G. Widmer, *Le renversement sémantique. Dialogue d'un théologien et d'un philosophe*, Cahier de la *RThPh* 16, 1991, p. 157.

[13] «Le protestantisme et la théologie critique», *in*: M. Demaison (éd.), *La liberté du théologien. Mélanges offerts à Christian Duquoc*, Paris, Cerf, 1995, p. 74.

[14] «La conception théologique de la vérité et le retournement épistémologique», *art. cit.*, p. 40.

critique est aussi essentielle dans la perspective de l'édification de l'Église que du service de la communauté humaine.

Sans cette critique, en effet, qui lui rappelle la conversion que demande la proximité du règne de Dieu, l'Église ne parvient plus à se réformer. Comme toutes les institutions, en effet, elle est toujours tentée de se préoccuper davantage de sa propre reproduction que de la cause pour laquelle elle a été établie. Une vigilance particulière et constante est donc nécessaire pour que sa médiation ne se transforme pas en écran. Pour être *ecclesia semper reformanda*, et pour résister au monde, à la fascination de l'efficacité, au règne du conformisme, un règne qui s'étend si puissamment, comme le dit Gabriel Widmer avec une ironie qui lui vient de Kierkegaard, «sous les apparences d'un non-conformisme d'opérette» [15], et encore pour résister à «la puissance envoûtante des idéologies» [16], c'est-à-dire à la tentation de sa propre idéologisation, l'Église a besoin de réapprendre toujours à nouveau à situer sa prédication et sa mission dans la dynamique de ce règne de Dieu. On mesure ainsi l'affaiblissement auquel se condamne la prédication chrétienne lorsqu'elle cesse de prendre au sérieux cette dynamique et qu'elle se résigne à l'effacement de la confession trinitaire qui en détermine la logique concrète.

Comment l'Église pourrait-elle résister à la poussée du matérialisme technique et à la dictature des intérêts individuels, au règne du divertissement et de la cupidité, à un monde qui, selon le mot de Bernanos, est «un complot contre toute forme de vie intérieure», si elle ne s'appuie pas sur la réalité du règne de Dieu et si elle ne s'applique pas à discerner sur quels chemins la logique concrète de ce règne l'engage, dans les situations culturelles, sociales, économiques, politiques en constant changement, auxquelles elle est confrontée. Si la mission de l'Église est d'annoncer l'Évangile dans sa dimension critique et libératrice, cette mission lui confère, par conséquent, une responsabilité vitale pour l'avenir de l'humanité. Car la vérité du règne de Dieu, si elle est prise au sérieux, suscite une lucidité sur toutes les formes d'idolâtrie, sur toutes les tyrannies qui menacent l'homme : tyrannie de la raison instrumentale, tyrannie de la logique marchande, tyrannie de tout ce qui se met en place, actuellement, en moyens de contrôle des individus…, toutes choses qui président à une histoire qui tend à se fermer, à se changer en destin et où la violence risque d'être la seule issue. Dans cette situation, dont l'enjeu est proprement la défatalisation de l'histoire, le défi auquel est confronté l'Église est de faire confiance à la parole de Dieu, en tant qu'elle est provocatrice de liberté, qu'elle fonde une espérance active, attentive aux chemins du possible.

La thèse qui découle de la pensée théologique de Gabriel Widmer est que, pour devenir capable de ce discernement, la théologie doit apprendre à penser trinitairement. En effet, ce discernement ne suppose pas simplement une attention sociologique sur ce qui détermine les évolutions du temps

[15] «Le prix de la liberté», *Choisir*, n° 138, 1971, p. 33.
[16] «Discours théologique et renouvellement de l'intelligence», *art. cit.*, p. 121.

présent, mais un regard spirituel, car ce ne sont pas seulement les intérêts que poursuivent les individus qui sont en jeu, mais les idolâtries sous-jacentes à cette poursuite. Comme a pu le dire une fois Gabriel Widmer: «Jamais la promesse du père des mensonges: Vous serez comme des dieux, n'a été si persuasive.»[17] Pour en mesurer l'enjeu, il me semble nécessaire de montrer, en prolongeant et en systématisant des indications éparses dans les écrits de Gabriel Widmer, que l'opérateur du renouvellement de l'intelligence est justement la pensée trinitaire.

La trinité n'est pas une théorie, susceptible d'être formulée de manière consistante, elle est l'expression d'une pensée qui s'expose au mystère de Dieu et qui doit sans cesse être reprise, puisque ce qu'elle vise est de rendre compte de la parole de la croix, ou aussi bien de la logique concrète du règne de Dieu. L'objet propre de la théologie n'est donc pas de penser la trinité, mais d'apprendre à penser trinitairement. Penser Dieu, en effet, c'est penser Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, c'est, autrement dit, penser ensemble l'intention créatrice du Père, origine et fin de toutes choses, l'histoire de Jésus de Nazareth, et l'expérience de l'action illuminatrice et rénovatrice du Saint-Esprit. Entre tous ces termes, la relation est de réciprocité, et le terme le plus approprié pour la qualifier est celui de périchorèse: l'histoire de Jésus de Nazareth est révélatrice de l'intention créatrice de Dieu, mais elle est aussi interprétée par elle; elle est le critère d'évaluation des expériences de l'Esprit, mais ces expériences l'actualisent aussi comme l'histoire de Dieu avec nous.

Le point crucial de la pensée trinitaire consiste ainsi à penser ensemble Dieu et un événement de l'histoire, et c'est là le sens même de l'identification de la «théologie» et de l'«économie», de la trinité en soi et de la trinité dans la révélation. Cette identification signifie, en effet, que le mouvement d'incarnation, l'implication dans l'histoire humaine n'est pas extérieure à Dieu, comme si Dieu se définissait lui-même préalablement à ce mouvement, et comme s'il n'était pas affecté dans son être par l'événement de sa venue ni par ceux à qui il se communique. Mais s'il en est ainsi, il faut procéder, comme le relève Gabriel Widmer, à une profonde révision de la pensée de Dieu, et en particulier des propositions relatives à ses attributs: la toute puissance, l'omniscience, l'immutabilité... En effet, si Dieu est immutable ou impassible, c'est-à-dire non susceptible de passion, comment pourrait-il être atteint, affecté par la souffrance du Christ sur la croix ? Et si cette souffrance, selon une réponse classique, ne concerne que la nature humaine du Christ, comment sa passion peut-elle engager Dieu ?

La pensée trinitaire classique s'est concentrée sur l'affirmation de la divinité de Jésus-Christ, pour rendre compte de la confession de Jésus comme Seigneur et Fils de Dieu. En tant qu'il est Fils, il agit légitimement au nom de son Père et les biens qu'il nous communique sont des biens qu'il tient du Père. Mais ces biens, le salut, la participation à la vie divine, ne peuvent être

[17] «Nouvelle théologie et théologie renouvelée», *art. cit.*, p. 17.

véritablement ce qu'ils sont que si celui qui nous les apporte est Fils au sens de la plus grande intimité avec le Père, sans intervalle de temps ni de lieu, de sorte qu'il n'a pas besoin de recevoir ce que nous nous recevons par grâce : la qualité d'enfants de Dieu. C'est ainsi que l'affirmation, à l'encontre d'Arius, de la consubstantialité du Père et du Fils a été posée pour garantir que Jésus-Christ est le vrai révélateur de Dieu et notre sauveur. Mais la pensée trinitaire ne peut pas s'arrêter là, car ce terme de consubstantialité, qui provient de la conceptualité philosophique et donc d'une pensée non trinitaire de Dieu, ne peut pas rendre compte de tout ce qui est impliqué dans la compréhension trinitaire de Dieu. C'est pourquoi il est nécessaire de réinterpréter les formulations du dogme trinitaire, en cherchant à ressaisir «l'intention», comme dit Gabriel Widmer[18], qui a présidé à leur élaboration et qui ne s'y épuise pas. En effet, comme il le dit encore en une proposition magnifique : «Là où ils ne sont plus l'occasion d'initiatives inventrices, les dogmes perdent leur sens»[19].

La question qui constitue ici l'enjeu de la pensée trinitaire est de savoir ce qui détermine en dernière instance la pensée de Dieu : est-ce vraiment la prédication et la destinée de Jésus de Nazareth, ou est-ce encore, souterrainement, l'idée dominante, philosophique et religieuse, du divin ? Le terme de consubstantialité a été posé pour dire que Jésus était Dieu, comme si la divinité de Dieu était déjà connue, indépendamment de l'histoire de Jésus. Or justement, il n'est pas possible d'affirmer la divinité de Jésus sans qu'apparaisse la nécessité de préciser en quoi l'histoire de Jésus transforme la pensée de Dieu et notre manière de nous rapporter à lui. La consubstantialité a été conçue dans la perspective de la relation du Christ au Père, mais elle engage aussi, réciproquement, la relation du Père au Fils et, dans cette perspective, elle a pour conséquence de compromettre Dieu dans l'histoire de Jésus. Penser trinitairement ne consiste donc pas seulement à éterniser l'histoire de Jésus, mais aussi à impliquer Dieu dans cette histoire. Et c'est pour cette raison que la pensée trinitaire est une tâche infinie et que la vitalité de la foi chrétienne est suspendue à cette pensée.

La portée de la pensée trinitaire doit donc encore être précisée à travers l'élucidation de la différence qu'elle opère entre la théologie et la philosophie. Penser Dieu en philosophie consiste, en effet, à développer la logique interne des concepts (l'infinité, l'omniprésence, l'omniscience, l'immutabilité, la justice...) sur lesquels cette pensée se fonde. La signification de cette pensée apparaît clairement dans la manière dont elle est formulée par celui qui l'a inventée, à savoir Xénophane. Celui-ci inaugure une pensée du divin qui cherche à dégager son essence par opposition aux représentations contradictoires de la tradition mythologique, et qui se fonde sur ce que l'on appellera plus tard, pour en faire un grand usage, l'argument de convenance. En ce

[18] *Gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit, op. cit.*, p. 75.

[19] «Sens ou non-sens des énoncés théologiques», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* LI, 1967, p. 652.

sens, Xénophane peut écrire à propos du dieu : «Toujours il demeure dans le même, sans aucunement se mouvoir, car il ne lui convient pas de se déplacer tantôt ici, tantôt là» (B 26). C'est ainsi une pure nécessité conceptuelle qui associe la divinité et l'omniprésence et qui, en se précisant, va développer une conception du divin qui consacre une rupture radicale entre l'éternité et le temps, l'immuable et le changeant, l'intelligible et le sensible.

Dans un dialogue sur le thème de la recherche de Dieu, qui a réuni les deux amis Jean-Claude Piguet et Gabriel Widmer, l'un philosophe, l'autre théologien, le premier a dit ceci : «Dieu demeure en philosophie impassible. Il est ce qu'il est, et c'est tout. Il est comme un substantif dont on ne peut connaître que certains adjectifs, ceux qui semblent lui convenir». À quoi Gabriel Widmer a répondu, parlant du croyant : «Il ne connaît Dieu que dans le miroir de sa Parole, qui lui fait deviner les traces de son action dans l'univers et dans l'histoire»[20]. En effet, dans la révélation biblique, Dieu ne se définit pas par des propriétés générales, mais par des interventions dans l'histoire. La question n'est pas de savoir ce qu'est Dieu, mais qui est Dieu, c'est-à-dire qui est le vrai Dieu par opposition aux idoles ; elle n'est pas celle de l'essence, mais celle de l'identité, et c'est ce qui fait comprendre la place et l'importance du terme de personne dans la pensée trinitaire. Dans l'Ancien Testament, cette identité est liée à la libération d'Égypte, dans le Nouveau, elle est liée à la résurrection de Jésus. Dieu est celui qui a ressuscité le crucifié d'entre les morts et qui, par là-même, a fait cause commune avec lui. Penser trinitairement, cela signifie donc penser ensemble la réalité de Dieu et la mort d'un crucifié. On comprend que Paul ait pu parler d'une folie. Mais cette folie est constitutive de la théologie chrétienne, dont Gabriel Widmer a pu dire qu'elle vit «d'un paradoxe qu'ignore la philosophie»[21].

Dieu se donne à connaître en s'identifiant au crucifié et, à travers lui, à toute l'histoire de Jésus de Nazareth, c'est-à-dire à la manière dont Jésus a conçu la cause de Dieu et combattu pour elle, jusqu'à mourir pour cette cause. Or il n'est pas possible de dire cette identification sans entendre que la passion affecte l'être de Dieu. La question n'est plus alors de dire que Dieu ne cesse pas d'être Dieu dans son incarnation, comme a voulu le souligner l'*extracalvinisticum*, mais de comprendre en quoi cette incarnation, et plus précisément l'histoire de Jésus de Nazareth, est d'une incidence telle sur Dieu lui-même qu'elle nous oblige à une transformation de toutes nos représentations de Dieu, pour les accorder à la particularité de cette histoire. Et pour cette raison même, le travail théologique est perpétuellement à recommencer, car nous ne finirons jamais de prendre la mesure de ce qui est impliqué dans les expressions qui témoignent de cette transformation, comme celle de la faiblesse de Dieu, ou celle de l'humanité de Dieu. Et d'abord dans l'expression qui les domine toutes, celle de l'amour de Dieu. La passion du Christ ne serait pas, en effet, la révélation

[20] «À la recherche de Dieu», *Les cahiers protestants*, 1980/1.
[21] *Le renversement sémantique, op. cit.*, p. 17.

et même la «démonstration» de cet amour, comme l'ont dit de manière convergente Paul et Jean[22], si elle ne modifiait pas de manière essentielle notre pensée du mystère de Dieu.

Lorsque la première épître de Jean énonce que «Dieu est amour», cette proposition n'est qu'une vérité générale, sans efficace, si elle est séparée de cette autre que formule l'évangile de Jean : «Nul n'a de plus grand amour que celui qui donne sa vie pour ceux qu'il aime» (Jn 15,13), c'est-à-dire si elle séparée de l'événement de la croix. Cet événement fait, en effet, de cette proposition «Dieu est amour» une parole qui est une déclaration, une parole qui nous est adressée et qui nous concerne directement. Calvin a perçu cela lorsqu'il s'oppose à l'idée, défendue par Socin, selon lequel il suffirait, pour notre salut, d'énoncer la miséricorde gratuite de Dieu, sans référence à un sacrifice quelconque : «Celui à qui on dirait cela en serait quelque peu touché, et sentirait en partie combien il serait tenu à la bonté de Dieu». Ce qui veut dire qu'il serait touché de recevoir cette information, mais que celle-ci est sans pouvoir pour renouveler son intelligence et son cœur. Au contraire, si l'on parle comme le fait l'Écriture qui annonce «que Jésus-Christ est intervenu, et [...] que cela est le fondement sur lequel est appuyé l'amour que Dieu nous porte, que c'est le lien pour nous entretenir en sa bienveillance et en sa grâce : cela ne sera-t-il point pour l'émouvoir plus au vif ?». C'est pourquoi, «si nous voulons avoir assurance que Dieu nous aime et nous est propice, il nous convient de jeter les yeux sur Jésus-Christ, et nous arrêter en lui»[23].

Le Christ est la parole de Dieu et cette parole est notre salut. En ce sens, Gabriel Widmer s'exprime avec la plus grande rigueur lorsque, de l'identité de la «théologie» et de «l'économie», il tire la conclusion que «le Christ fait connaître le vrai Dieu et sauve en même temps»[24]. Il faut l'entendre au sens où il nous sauve *par là-même*. Le salut consiste dans la connaissance de la vérité de Dieu, c'est-à-dire dans la reconnaissance de son amour, et dans rien d'autre. Si la révélation de Dieu consiste dans la manière dont il s'est défini lui-même en s'identifiant à l'histoire de Jésus de Nazareth, cette identification fait de cette histoire même l'événement de sa parole, l'événement de la parole qu'il nous adresse et par laquelle il est «pour nous». En ressuscitant Jésus crucifié, Dieu a confirmé une fois pour toutes qu'il faisait sienne la parole de réconciliation pour laquelle Jésus était mort, lui conférant ainsi une portée décisive et ultime. Chacun le sait, une déclaration d'amour, par le simple fait qu'elle a été prononcée, crée un irréversible, elle ouvre à une situation nouvelle. Ainsi, lorsque nous disons que le Christ est la parole de Dieu, cela signifie qu'il est l'événement de cette parole, et c'est bien en ce sens que l'ont compris les Réformateurs lorsqu'ils ont, à la suite de Luther, désigné cette parole comme une promesse.

[22] Par exemple, Ga 2,20, Rm 5,8 et 8,39, Jn 3,16 et 15,13.

[23] *Institution de la religion chrétienne*, II, XVI, 2 et 3.

[24] «Saint-Esprit et théologie trinitaire», *in* : F.-J. LEENHARDT *et al.*, *Le Saint-Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 119.

Croire ne signifie donc rien d'autre que de s'attacher à cette parole, se laisser porter par elle ou, ce qui revient au même, se situer dans la dynamique du règne de Dieu. Et la responsabilité de la théologie consiste à expliciter la logique de ce règne pour éclairer la foi et le témoignage de l'Église, la vie et l'engagement des croyants. Comment, en effet, témoigner du règne de Dieu si nous ne savons pas de quelle manière et sur quelle ligne Dieu est présent à notre histoire. Penser trinitairement, c'est apprendre à discerner dans quelle histoire Dieu nous engage, à partir de l'avenir qui est la finalité de son règne. Si nous mettions notre confiance dans cet avenir, notre intelligence pourrait en être transformée : «La connaissance de Dieu serait inséparable de l'amour témoigné aux victimes de l'injustice, et cet amour découlerait de celui dont Dieu lui-même a témoigné en envoyant son Christ dans l'histoire»[25].

[25] «La question de Dieu et la philosophie aujourd'hui», *Studia Philosophica* XXX, 1972, p. 18.