

per il ciclo di incontri

*“Avete visto sorgere un mondo dopo Gesù senza Gesù,  
voi siete i primi dei moderni”*

**“Il desiderio e l'uomo contemporaneo. Confronti”**

## **“Perché si è detto che Dio era morto”**

interviene

**Olivier Rey**

filosofo, Université Sorbonne

coordina

**don Stefano Alberto**

Docente di Introduzione alla teologia, Università Cattolica di Milano

*Aula Magna dell'università Cattolica di Milano, Largo Gemelli, 1*  
Lunedì 19 gennaio 2011

**CMC**  
© CENTRO CULTURALE DI MILANO

Via Zebedia, 2 20123 Milano

tel. 0286455162-68 fax 0286455169

[www.cmc.milano](http://www.cmc.milano)

**Milan, 19 janvier 2011**

On m'a donné pour point de départ de cette conférence la phrase de Charles Péguy : « Pour la première fois, pour la première fois depuis Jésus, nous avons vu, sous nos yeux, nous venons de voir un monde nouveau se lever, [...] une société nouvelle se former, [...] après Jésus, sans Jésus<sup>1</sup>. » Cette phrase en rappelle irrésistiblement une autre, écrite par Nietzsche une quarantaine d'années plus tôt : « Dieu est mort<sup>2</sup>. » Nietzsche ajoutait, ce qui n'est pas moins important : « Et c'est nous qui l'avons tué. » Reste à savoir ce que ce genre de sentence peut vouloir dire.

En un sens, la phrase « Dieu est mort » n'affirme rien d'autre que ce que le christianisme a toujours dit : les hommes ont mis à mort Jésus. Et la croix, l'instrument de son supplice, est devenu le signe, le symbole, l'emblème par excellence de la religion chrétienne. Combien de Christ morts sur la croix, combien de déposition, combien de mises au tombeau ont été peintes. Or le Christ est Dieu. Cependant, de même que le livre qu'on appelle l'Ecclésiaste, dans la Bible, n'exprime pas l'ultime mot de la sagesse, mais seulement un moment dans le chemin qui conduit à la sagesse, la mort du Christ n'est pas une conclusion, mais un passage. Si le Christ est mort, il n'est pas que mort : il est, surtout, éternellement vivant, appelant éternellement à une vie nouvelle. Il est celui qui fait dire à saint Paul : « O mort, où est ta victoire ? » [1Cor15.55]

À la phrase « Dieu est mort », on peut alors donner un sens sociologique. Elle résumerait la caractérisation que quelqu'un comme Marcel Gauchet a donnée de la modernité, comme « sortie de la religion ». Au sens, non de disparition totale des pratiques religieuses, mais de fin de la structuration de la société par la religion. En anglais : *the unchurched of Europe*. Ce n'est pas tant que les églises se vident — même si elles se vident effectivement — : ce qui est visé par la formule, c'est avant tout et surtout la fin de la justification transcendante de l'organisation sociale par la religion.

Ce constat comporte une grande part de vrai. À bien y regarder, cependant, la réalité risque de s'avérer un peu plus compliquée. Tout dépend de ce qu'on appelle religion. Pour Émile Durkheim, il n'y a pas de société humaine sans religion ; et cela, pour l'excellente raison que selon lui, la religion n'est rien d'autre que l'expression de la transcendance de la société sur les individus qui la composent. Dans cette optique, les sociétés occidentales contemporaines seraient tout aussi religieuses que leurs devancières. Seules les formes auraient changé : selon Durkheim, le noyau de la religion moderne est le culte de l'individu. Nous serions donc en présence d'une religion tout à fait paradoxale — dans la mesure où, aujourd'hui, ce qui rassemble les hommes serait en même temps ce qui les sépare, où ce qui les sépare serait en même temps ce qui les rassemble ; une religion également contradictoire — dans la mesure où l'individu se considère comme la seule véritable réalité, à partir de

---

<sup>1</sup> *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle* [1912], in *Œuvres en prose*, Gallimard, coll. Bibliothèque de la pléiade, t. III, 1992, p. 697-698.

<sup>2</sup> *Le Gai Savoir* [1882], §108, 343, et surtout 125 (« L'Insensé ») ; voir aussi le prologue de *Ainsi parlait Zarathoustra*, §2.

laquelle se construit la société, alors qu'en vérité, c'est la société telle qu'elle est organisée qui fait grandir en son sein de tels individus, qui s'imaginent la précéder. Il n'est d'ailleurs, pour déceler la contradiction de l'individualisme, que de songer au mot « individu » en lui-même. Dans le monde du vivant, partant d'une espèce, on peut diviser celle-ci en variétés, formes, races, groupes, sous-groupes, sous-sous-groupes, jusqu'à parvenir à des entités qu'on ne peut plus diviser, sous peine de les tuer : ce sont les individus. Les individus ne sont donc pas ce dont part, mais ce à quoi on arrive au terme d'un processus de division.

Comment le retournement a-t-il pu s'opérer ? Comment l'individu a-t-il pu en venir à se considérer comme l'entité suprême, en oubliant que c'est de la société même qu'il reçoit les croyances morales qui le divinisent ? Beaucoup s'accordent à voir là un effet du christianisme. Cela, parce que le judéo-christianisme a donné à l'individu une importance qu'il n'avait pas auparavant. Mais alors, il faut tenir compte de deux choses :

— premièrement, ce qui fonde la dignité suréminente de l'être humain est qu'il a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ;

— deuxièmement, ce n'est pas la personne isolée qui est à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais l'homme en relation avec la femme, et plus largement la personne en relations avec ses prochains.

Ce n'est donc pas l'individu en tant que tel qui est valorisé, mais l'individu en relation avec Dieu et avec les autres dans le Saint Esprit. On voit donc que si le culte de l'individu peut dériver du christianisme, il ne saurait le faire qu'à titre d'hérésie. Aussi, plutôt que de sortie de la religion, peut-être faudrait-il parler, pour caractériser l'époque contemporaine, de domination d'une religion hérétique.

Mais revenons à la phrase de Nietzsche, dans sa littéralité. Il n'y est pas question de religion, de mort de la religion, mais de mort de Dieu. D'où la question qui continue à se poser : qu'est-ce que cela veut dire ? Il me semble utile, pour essayer de répondre à cette question, de méditer une remarque de Henri Thomas.

Ce fameux *Dieu est mort* [...], tous les étudiants au-dessus d'un niveau qui n'est pas très élevé le connaissent, savent d'où vient la formule. Mais l'on entend bien plus rarement exposer cette idée que le Dieu qui est mort était surtout, sinon uniquement, le Père, et que la mort du Père est celle de toute paternité en tant que réalité spirituelle. Le père n'a jamais eu l'être, n'a jamais eu l'autorité, que parce qu'il y avait le Père. Rupture d'un lien qui cesse d'être sacré — affolement des adolescences jetées dans un vide inconnu et un bouleversement appelé à gagner toute la société —, toute la détresse romantique est en germe là<sup>3</sup>.

Pourquoi ce rejet du Père, avec une majuscule ?

Il y a une réponse facile : c'est le désir d'émancipation vis-à-vis du père qui conduit à rejeter ce qui fondait son autorité, le Père. Néanmoins, on ne peut tenir là, au mieux, qu'une partie de la réponse. Car si le désir d'émancipation vis-à-vis des pères est devenu si fort, c'est que leur autorité était perçue comme illégitime ; et si cette autorité était perçue comme illégitime, c'est que la figure du Père s'était estompée ou était rejetée. Nous sommes par conséquent reconduit à la question initiale : pourquoi ce rejet du Père ?

---

<sup>3</sup> *Le Parjure* [1964], Gallimard, coll. L'Imaginaire, 1995, p. 98.

L'idée que je voudrais développer est la suivante : le rejet du Père est le résultat d'une désarticulation préalable de la Trinité.

La Trinité a généralement été considérée, parmi ceux qu'on a appelé, un peu pompeusement, les « Lumières » du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme une singularité archaïque, une superstition dont il fallait à tout prix se libérer. L'idée d'un Dieu unique en trois personnes semblait contraire à la raison, et donc à rejeter. Le point est si important qu'il vaut la peine de s'y arrêter, et de passer quelques instants à se convaincre que, si la Trinité est à même de heurter une raison superficielle, il n'en va pas de même dès lors qu'on réfléchit plus posément. Ici, que les choses soient bien claires : des quantités impressionnantes de volumes ont été écrits sur la Trinité, les plus grands docteurs lui ont consacré des traités, auprès de quoi tout ce que je puis dire n'est que rudiments ou banalités. Ma seule défense est que lorsqu'on s'approche des mystères, l'originalité est la plus mauvaise des recommandations. Et je m'estimerai heureux si ce que je dis ne fait rien d'autre que reprendre ce qui a déjà été d'innombrables fois par de plus savants et de plus éclairés que moi. Une autre que je tiens à souligner est la suivante : il ne s'agit, en aucun cas, de *déduire* la Trinité de la raison, comme on a pu vouloir *prouver* l'existence de Dieu. Il n'y a pas de sens à prétendre prouver par la raison ce qui fonde la raison. Du reste, si Dieu avait voulu nous apparaître sur le mode de la démonstration, il l'aurait fait. S'il ne l'a pas fait, c'est que le mode démonstratif n'est certainement pas le bon moyen pour aller vers lui. « Si tu es le Fils de Dieu, descends de la croix », criait la foule à Jésus crucifié ; « qu'il descende de la croix, et nous croirons en lui » [Matthieu 27.40-42]. Mais si Jésus était descendu de la croix, le suivre n'aurait été que soumission à la puissance. Suivre le Christ n'a de sens que s'il est impossible de *prouver* qu'il faut le suivre.

Cela étant dit, nous devons nous rendre attentif à la Révélation avec toutes les parties de notre être. Ce qui veut dire : y compris avec la raison. Cherchant ce qui avait pu conduire à la déchristianisation de l'Europe, Péguy a fait porter une lourde part de responsabilité aux clercs, selon lui trop « intellectuels », trop « systématiques », trop oublieux de la charité. Il y a du vrai dans ce reproche, comme il y a du vrai dans presque tous les reproches qu'on peut faire. Si le discours anti-religieux des Lumières a rencontré autant de succès, par exemple, c'est qu'il ne trouvait souvent face à lui que des dogmes rabâchés et tout secs. Pour autant, il serait désastreux, pour éviter une erreur, de se précipiter dans une erreur contraire, comme tel a parfois été le cas. Ne pas rabâcher des dogmes, ce n'est pas sans séparer ; ne pas s'en tenir à une théologie rationnelle, ce n'est pas sommer la raison de se taire dès qu'il est question de Dieu. Ce d'autant qu'« il n'est pas prudent de s'imaginer que le cœur croit longtemps à des choses auxquelles la raison ne croit plus<sup>4</sup> ». Peut-être de moins en moins de gens ont-ils cru à la Trinité parce que celle-ci était donnée comme contraire à la raison. À partir de là, seules deux solutions demeurent :

- ou bien, au nom de la fidélité à la raison, un rejet du christianisme ;
- ou bien, une adhésion maintenue au christianisme, contre la raison.

Et c'est ainsi que l'on se retrouve enfermé dans une fausse alternative entre la foi et la raison. Mais en vérité, si l'on convient avec Pascal que la dernière démarche d'une raison

---

<sup>4</sup> Maurice Maeterlinck, *La Sagesse et la destinée*, §74.

correctement exercée est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent<sup>5</sup>, on s'aperçoit que c'est bien moins contre la raison que la foi s'affirme qu'en accord avec elle. Pour en revenir à la Trinité : il ne s'agit pas de la prouver par la raison, mais de s'apercevoir que, non seulement la Trinité n'est pas contraire à la raison, mais que, si la raison ne saurait embrasser Dieu, la Trinité lui permet de s'en approcher d'un degré supplémentaire.

Les premiers mots de l'Évangile selon saint Jean sont : Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Ce qui donne, dans le latin de la Vulgate : *In principio erat Verbum*. Cette traduction, malheureusement, fait perdre beaucoup de la profondeur sémantique du mot grec *logos*. « À l'origine était le *logos*, et le *logos* était avec Dieu, et le *logos* était Dieu. » Dieu est *logos* : avec le *logos*, nous avons à faire à rien moins qu'à l'être de Dieu. On ne saurait donc assez méditer de quoi il est question avec ce mot. Simone Weil traduit le *logos* johannique par *médiation*. Non sans motifs. Des motifs qui tiennent à la fois aux sens possibles du mot en grec ancien, et à la nature de Dieu<sup>6</sup>. Si le Christ peut être à la fois médiation entre les hommes et Dieu, et Dieu lui-même, c'est que la médiation est elle-même Dieu. Et la médiation que le Christ établit entre les hommes et Dieu, c'est aussi la médiation divine entre le Père et le Fils, unis par le Saint-Esprit.

Voici une autre façon de le dire : la Trinité est la forme même d'un Dieu d'amour. Pour que Dieu *soit* amour, pour qu'il soit sur le mode d'un *être-avec*, il faut que cet amour, que cet *être-avec* soit inscrit en lui. Et pour cela, encore une fois, Dieu ne saurait être monolithique. Comme l'a remarquablement exprimé le père François Varillon, la Trinité, qui semble « compliquer » Dieu, en vérité le « simplifie »<sup>7</sup>, au sens premier du terme, qui veut dire sans pli, sans repli. Indépendamment de la Création, Dieu n'est pas replié sur lui-même, il est déjà amour de l'autre et médiation. Et l'amour de Dieu pour les hommes est expansion, contagion de l'amour du Père pour le Fils, dans le Saint-Esprit. (Réciproquement, les hommes se joignent à Dieu quand ils l'aiment comme le Fils aime le Père, dans le Saint-Esprit.)

La Trinité ne s'oppose à l'unité qu'en apparence. En vérité, elle la constitue. Prenons une analogie : il y a à peu près autant de sens à prétendre que la Trinité s'oppose à l'unité de Dieu qu'à considérer que les trois personnes de la conjugaison s'opposent à l'unité de la langue. Les trois personnes de la conjugaison ne sont pas un archaïsme à dépasser, mais ce qui nous permet de parler. Les trois personnes de la Trinité sont ce qui fait l'unité de Dieu. « Chacune des personnes ne serait rien, si les Autres ne la faisaient Tout<sup>8</sup>. » Même le Père, quand on y réfléchit un instant : car c'est l'existence du Fils qui fait de lui un Père.

(Certains, aujourd'hui, objecteront : pourquoi notre Père, et non notre Mère ? Mais comme le dit l'adage, *mater certa est*, la mère est certaine. Le rapport des hommes avec Dieu n'est pas de cet ordre. Il ne passe pas par l'évidence de la maternité.)

---

<sup>5</sup> *Pensées*, §267 (Brunschvicg), §177 (Le Guern).

<sup>6</sup> Pour autant qu'on puisse parler d'une nature de Dieu (nature vient du latin *nascor*, « naître »), alors que Dieu n'est pas né. Mais lorsqu'il est question de Dieu, d'une manière générale, il n'y a que des façons de parler.

<sup>7</sup> Voir *L'Humilité de Dieu*, in *Vivre le christianisme – L'Humilité de Dieu – La Souffrance de Dieu*, Bayard, 2002, p. 775.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 784.

Revenons à notre propos de départ : nous avons émis l'hypothèse que dans la phrase « Dieu est mort », prononcé au XIX<sup>e</sup> siècle, il fallait surtout entendre : « Le Père est mort » ; et, hypothèse supplémentaire, cette mort du Père résulterait, pour partie au moins, d'une désarticulation de la Trinité.

Le dogme de la Trinité, pour conforme qu'il soit à la nature aimante de Dieu, n'a pas été établi sans difficultés. Même après son adoption, aux conciles de Nicée en 325 et de Constantinople en 380, il a continué de connaître, par la suite, d'innombrables adversaires. À cela, il faut malheureusement ajouter qu'indépendamment des attaques dont elle a été l'objet, la Trinité n'a pas toujours été parfaitement traitée par beaucoup de ceux qui pourtant la confessaient. En particulier la troisième personne, le Saint-Esprit, a eu souvent tendance à se voir estompée. Peut-être parce qu'au sein de cultures très sensibles aux images, le Saint-Esprit n'est guère représentable. Les Évangiles nous disent : « Ayant été baptisé, Jésus aussitôt remonta de l'eau ; et voici que les cieux s'ouvrirent : il vit l'Esprit de Dieu descendre *comme* une colombe et venir sur lui » [Matthieu 3.16]. La colombe n'est clairement désignée qu'en tant que métaphore. Vis-à-vis du Saint-Esprit, ce qui nous entrave est un mode de pensée substantialiste, qui identifie ce qui est aux seules entités corporelles et matérielles, alors que les relations sont tout aussi « réelles » et « concrètes » que les entités qu'elles unissent.

Saint Grégoire de Nazianze, Père de l'Église du IV<sup>e</sup> siècle, insista particulièrement sur la nature divine de l'Esprit Saint en tant que personne de la Trinité. Son enseignement est reconnu tant en Orient qu'en Occident. Mais ce n'est sans doute pas un hasard s'il est originaire de Cappadoce, et était de culture grecque. L'Église d'Orient a ménagé davantage de place dans sa tradition au Saint-Esprit que l'Église d'Occident. La Pentecôte, qui commémore la descente de l'Esprit Saint sur les apôtres, y est une fête plus importante, elle occupe le deuxième rang après Pâques et tous les jours de l'année ecclésiastique qui suivent sont nommés à partir d'elle, jusqu'à l'entrée dans le Carême suivant.

En même temps, dans la querelle du *filioque* qui a empoisonné les rapports entre l'Orient et l'Occident, j'ose avancer que la position occidentale est plus juste. Selon le *Credo* défini par le concile de Constantinople à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, l'Esprit Saint procédait uniquement du Père. C'est à partir du IX<sup>e</sup> siècle qu'en Occident fut introduit dans le *Credo* le *filioque*, c'est-à-dire l'affirmation que l'Esprit Saint procède du Père *et* du Fils. Cet ajout fut en partie motivé par l'opposition à l'arianisme : faire procéder l'Esprit Saint à la fois du Père et du Fils, c'était en même temps réaffirmer la consubstantialité du Père et du Fils, que récusait les ariens. Saint Thomas d'Aquin a, plus tard, donné un argument qui me semble déterminant. Les personnes divines ne se distinguent, entre elles, que par leurs relations. Si le Fils et l'Esprit Saint procédaient l'un et l'autre du Père seulement, rien ne les distinguerait : c'est parce que le Fils procède du Père, et l'Esprit Saint du Père et du Fils que nous avons deux personnes et non une seule avec deux noms. Il y a encore autre chose : la *réciprocité* de l'amour du Père pour le Fils, et du Fils pour le Père, dans le Saint-Esprit. Cette réciprocité est magnifiquement illustrée dans certaines peintures qui montrent une colombe dont les deux ailes déployées font le lien entre le Père et le Fils.

À cela, on saisit que l'estompement du Saint-Esprit ne peut avoir qu'une grave conséquence : la séparation du Père et du Fils. C'est cette séparation qui permettra, avec le temps, la séparation de la vérité et de l'amour, la séparation entre un Dieu horloger et un

Christ aimant, la séparation entre un Dieu qui a mis en place une gigantesque machine où il est indifférent à nos malheurs, et un Christ qui donne sa vie pour nous. Je n'ai pas le temps de suivre ici le développement de ce processus au fil des siècles. Quant à la situation qui en résulte, le Père Varillon l'a résumée en ces termes : « D'un Christ sans Dieu à un Dieu sans Christ je vois bien que mes contemporains oscillent. Jésusisme ou déïsme : l'option, pour plus d'un, s'offre ainsi simplifiée. Un Christ sans Dieu [...] —, c'est cet homme supérieur, exceptionnel, sans doute unique dans l'histoire, peut-être même surhumain, qui a su révéler l'humanité à elle-même. Il lui a ouvert les chemins de la liberté. À la limite il nous délivre de l'autorité la plus oppressive et la plus jalouse, celle de Dieu Tout-Puissant. Modèle incomparable d'altruisme, il est à la fois et indivisiblement le révélateur de la vie de l'homme et de la mort de Dieu. Telle serait la Bonne Nouvelle. [...] Un Dieu sans Christ, c'est celui des philosophes et des savants. L'Absolu dont on ne saurait croire qu'il ait pu prendre chair en demeurant l'Absolu. La Vérité qui ne peut que cesser d'être universelle si elle s'enclot dans la particularité d'un individu historiquement déterminé<sup>9</sup>. »

C'est cette opposition entre un Dieu sans Christ, et un Christ sans Dieu, qui a permis à Dostoïevski d'écrire, dans une lettre de 1854 [à Nathalie von Vizinge] : « Si l'on me prouvait que le Christ est hors de la vérité et qu'il fût réel que la vérité soit hors du Christ, je voudrais rester avec le Christ plutôt qu'avec la vérité. » Mais, comme l'a relevé Simone Weil, c'est là un terrible blasphème, car le Christ a dit : « Je suis la vérité. » C'est un blasphème qui tire son origine d'une confusion, d'une identification, d'une réduction de la vérité à la vérité selon les canons de la science moderne. Si la vérité, c'est ce qu'enseigne la science moderne, si la raison, c'est ce qui aboutit à reconnaître la science comme seule pourvoyeuse de vérité, alors on comprend la tentation d'abandonner ce terrain. Mais c'est une tentation funeste. La science moderne apporte des connaissances, non la vérité. Pour les hommes, il y a une différence entre connaître et aimer. Mais il n'y a pas à choisir entre les deux. Il y a à les unir. Qu'est-ce que la vérité ? Précisément, quand les deux se conjoignent. La vérité est l'unité de la connaissance et de l'amour. C'est le Saint-Esprit.

Quand on oublie le Saint-Esprit, connaissance et amour se disjoignent. De là la séparation moderne de la vérité, ou plutôt, de ce qu'on appelle ainsi mais qui n'est plus vérité, qui n'est que connaissance, et de l'amour. Dans une lettre à son ami Hawthorne, Herman Melville écrivait : « La raison pour laquelle la grande masse des hommes craignent Dieu et *au fond Le détestent*, c'est qu'ils n'ont guère confiance en Son cœur et L'imaginent tout cerveau comme une montre<sup>10</sup>. » Voilà pourquoi ce qui avait été la Bonne Nouvelle a fini par être reçu comme une mauvaise nouvelle. Et voilà pourquoi beaucoup de personnes ont accueilli l'annonce, « Dieu est mort », comme une bonne nouvelle. D'autres, pour se prémunir contre le rationalisme sec, se sont réfugiés dans un sentimentalisme faux. La coexistence du rationalisme et du sentimentalisme fait d'horribles ravages. Chesterton avait posé le diagnostic : « Le monde moderne est plein des vieilles vertus chrétiennes devenues folles. Les vertus sont devenues folles parce qu'elles ont été isolées les unes et errent chacune de son côté. Ainsi des scientifiques s'attachent à la vérité ; et leur vérité est sans pitié. Ainsi des

---

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 728-729.

<sup>10</sup> Lettre adressée à Hawthorne au début du mois de mai 1851.

humanitaristes ne veulent écouter que la pitié ; et leur pitié (je suis désolé de le dire) est souvent mensongère<sup>11</sup>. »

Cette dichotomie est enracinée dans la séparation du Père et du Fils. Et, dans la conjoncture historique qui est la nôtre, s'efforcer de réduire cette séparation veut que l'on défasse la représentation infiniment lointaine et horlogère du Père qui a fini pas se constituer au cours des derniers siècles. « Le Père lui-même n'est pas impassible ! » a écrit Origène [Homélie sur Ezéchiel, VI, 51] — lui qui pourtant, dans la culture grecque du III<sup>e</sup> siècle, aurait pu être tenté de reprendre aux philosophes l'idée d'un Dieu que rien n'affecte. Mais nous lisons dans l'Évangile de Jean ces paroles de Jésus : « Le Père et moi, nous sommes un » [10.30]. Et encore, quand Philippe demande à Jésus le leur montrer le Père, Jésus répond : « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne m'as pas connu, Philippe ! Celui qui m'a vu a vu le Père ; comment dis-tu : Montre-nous le Père ? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi ? » [14.8-10]. Comment, dès lors, pourrait-on séparer le Père du Fils ? La mort de Dieu décrétée au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est en quelque manière le congédiement du Père au nom de son infini éloignement, sa condamnation au nom des questions terrestres auxquelles seul Jésus s'est mêlé. Mais il faut prendre les choses dans l'autre sens : la vie terrestre de Jésus ne le sépare pas du Père, elle révèle le Père. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique [Jean 3.16], c'est-à-dire que le comble de l'amour n'est pas dans le don de soi, mais de cet enfant par lequel le Père donne en quelque sorte plus que lui-même.<sup>12</sup> » On pense à la souffrance infinie du Christ lors de la Passion, spécialement lorsqu'il crie : Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Mais il faut également penser à la douleur infinie du Père qui entend cette parole. Quand Dieu a demandé à Abraham de lui amener Isaac, c'était, au bout du chemin, pour délier Isaac. Quand les hommes ont demandé adieu un Sauveur, c'était, au bout de son chemin terrestre, pour le mettre à mort. Le Père souffre tout autant que le Fils lors de la Passion. Le Père souffre tout autant que le Fils de nos péchés. Et il se réjouit tout autant que Lui au retour des égarés.

Certains disent qu'il y a anthropomorphisme à imaginer Dieu non-impassible. En fait, ce serait plutôt le contraire : imaginer un Dieu impassible est une idée humaine, trop humaine, une idée de Dieu obtenue à partir de l'humain par simple renversement. Galilée s'est justement moqué de ceux qui considèrent l'impassibilité et l'immuabilité comme des qualités suprêmes. « Ceux qui placent si haut l'incorruptibilité, l'inaltérabilité, etc., en arrivent, je crois, à dire cela parce qu'ils souhaitent vivre encore longtemps : ils ont peur de la mort [...]. Ils mériteraient de rencontrer une tête de Méduse qui les transformerait en statues de jaspe ou de diamant, pour devenir plus parfaits<sup>13</sup>. » Ce n'est nullement porter atteinte à la perfection de Dieu que de prétendre qu'il n'est pas impassible — au contraire. Ayant dit cela, il convient cependant de se rappeler la mise en garde de Pascal : quand il s'agit de Dieu, l'erreur n'est pas le contraire de la vérité, mais l'oubli de la vérité contraire<sup>14</sup>. Et quand nous disons que le Père n'est pas impassible, nous devons nous garder de ne pas le ramener subrepticement à notre humaine mesure. Car en prétendant adorer Dieu, nous ne ferions plus alors que nous

<sup>11</sup> *Orthodoxie* [1908], chap. III : « Le suicide de la pensée ».

<sup>12</sup> Fabrice Hadjadj, *La profondeur des sexes*, Seuil, 2008, p. 197.

<sup>13</sup> *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* [1632], Seuil, 1992, p. 90 sq. (*Op.* VII, 83).

<sup>14</sup> Voir *Pensées*, §862 (Brunschvicg), 624 (Le Guern).



adorer nous-même. Le Père Varillon, si attentif qu'il ait été à nous montrer l'humilité et la souffrance de Dieu, était parfaitement au fait du danger. Aussi écrit-il : « Biffer d'un trait épais et appuyé la métaphysique de l'impassibilité divine selon son entière extension grecque, patristique et médiévale est une tentation contemporaine. Il n'est pas sûr qu'une telle opération soit sans danger. S'il est permis, sur ce point précis, de regretter un certain unilatéralisme des siècles antérieurs, au moins en Occident, le progrès serait incertain qui imposerait un unilatéralisme opposé. La diversité des symboles protège contre les risques de sectarisme, d'esprit de système et d'idolâtrie. Blondel le savait : "Aussi prônait-il comme un jeu, une sorte de liberté diversifiante dans les représentations. Il conseillait à son ami von Hügel, à cause de son personnalisme excessif — il eût donné le conseil inverse à un aristotélicien — d'équilibrer en quelque sorte la notion de personne appliquée à Dieu par celle de substance."<sup>15</sup> » Les meilleures de nos formules ne peuvent, au mieux, que tendre vers Dieu, selon tel ou tel chemin qui s'oriente vers lui. Mais aucune ne saurait l'atteindre, le fixer, l'enserrer. Aussi toute affirmation à propos de Dieu mérite-t-elle d'être aussitôt flanquée d'une autre, contraire, et encore de beaucoup d'autres.

Si nous ne saurions capter Dieu par nos mots, il ne nous est que trop facile par nos mots de le trahir. C'est ce qui s'est produit avec une certaine image du Père sans cœur qui a eu tendance à s'imposer au cours des derniers siècles en Occident. C'est ce Dieu-là qui est mort, qui était un faux Dieu. Il n'y a pas à le regretter. C'était un Père qui n'en était plus un, d'avoir été pensé comme séparé du Fils, alors qu'il n'est Père que d'être uni à son Fils dans le Saint-Esprit. Cependant, si le Père est écarté, Jésus lui-même finit par être neutralisé, car séparé de son Père il n'est plus en mesure de nous sauver. Il n'est plus à même d'accomplir la promesse faite à l'extrême fin de l'Ancienne Alliance : « Il ramènera le cœur des pères vers leurs fils et le cœur des fils vers leurs pères » [Malachie 3.24]. Il ne peut le faire que si lui-même est le Fils, uni à son Père dans le Saint-Esprit.

Si un faux Dieu est mort, la Trinité en revanche, elle, ne meurt pas. Elle est éternelle, immuable. Cette immuabilité ne s'ancre nullement dans une impassibilité du Père. Elle se trouve bien plutôt dans l'éternel flux, l'éternelle circulation, l'éternel devenir de l'amour, auquel il nous a été donné de nous associer.

Croyez bien que je suis loin de m'exagérer la portée de ce genre de conclusion. Elle indique tout au plus une certaine direction pour le regard, pour la pensée. Même en ce qui concerne la Trinité, je m'en voudrais de paraître trop tranchant, trop catégorique, à l'égard de ce qui n'est pas contraire à la raison, mais la dépasse infiniment, et demeure pour nous un mystère. Ainsi que l'écrit Simone Weil, « les dogmes de la foi ne sont pas des choses à affirmer. Ce sont des choses à regarder à une certaine distance, avec attention, respect et amour<sup>16</sup>. »

---

<sup>15</sup> *La Souffrance de Dieu*, in *op. cit.*, p. 850-851. À propos de Maurice Blondel, Varillon cite Jean Lacroix, *Le désir et les désirs*, PUF, 1975, p. 165.

<sup>16</sup> Lettre au Père Couturier, in *Œuvres*, Gallimard, coll. Quarto, 1999, p. 1001.