

DIRE DIEU CACHÉ DANS UNE SOCIÉTÉ DU SPECTACLE

« *Les Pensées sont un exemple suprême de ces « dialogues solitaires » avec le Dieu caché des jansénistes et de la tragédie, dialogues où tout compte, où chaque mot pèse autant que les autres, où l'exégète ne saurait rien laisser de côté sous prétexte d'exagération ou d'outrance de langage, dialogues où tout est essentiel, parce que l'homme parle au seul être qui pourrait l'entendre mais dont il ne saura jamais s'il l'entend réellement* »¹.

X.1 Introduction : la finalité de la vie en Eglise

Le présupposé central qui guide toute ecclésiologie peut se formuler ainsi : *L'Eglise ne se représente pas elle-même*. Nos Eglises ne vivent donc ni par elles-mêmes, ni pour elles-mêmes. Elles veulent attester de la présence du Dieu de Jésus-Christ qui vient à la rencontre des humains. Elles trouvent leur raison d'être dans leur mandat qui est d'annoncer l'Évangile. La tâche essentielle des croyants consiste donc à laisser Dieu être Dieu et à dire l'expérience de sa présence toujours fugitive et non maîtrisable. Nous pouvons déchiffrer et rendre compte *des traces de la présence de Dieu* parmi nous. La théologie comprise comme un discours critique sur les expériences de la foi commence par l'aveu d'un écart. Elle confesse la distance entre Dieu et les êtres humains. Si Dieu est vraiment Dieu, alors il est nécessairement différent des humains. Mais le labeur théologique n'est possible que si nous présupposons que nous pouvons entrer *en relation* avec ce Dieu totalement autre. Pour dépasser la fausse alternative entre une toute présence ou une absence totale, la théologie chrétienne a forgé une polarité essentielle, celle existant entre un Dieu caché et révélé.

Dans un premier temps, je décris les différentes significations que revêt la polarité Dieu caché et révélé. Puis je développe les conséquences de ces compréhensions sur la manière dont l'être humain nous est présenté par les Écritures. Cette réflexion nous entraîne à respecter l'énigme constitutive de chaque être humain. En ce sens, elle se donne à lire comme un contrepoint critique de la manière dont notre société développe un regard englobant et souvent voyeur. Enrichi de ces deux apports, j'esquisse en conclusion quelques pistes ecclésiologiques.

¹ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 1959, p. 77.

X.2 Le Dieu caché et révélé²

Dans ce qui suit, je me limite à indiquer quelques références en espérant que le lecteur de la présente contribution aura envie de chercher lui-même dans les multiples petites cachettes du témoignage de l'Écriture Sainte et de celui des témoins de tous les temps.

X.2.1 La présence contre l'absolu de la représentation

L'Ancien Testament atteste d'un Dieu libérateur qui se révèle de façon visible dans de hauts faits. Dieu parle, agit, met en route, interpelle, conduit... Bref, pour reprendre une terminologie vététotestamentaire, il se présente comme un Dieu qui se manifeste à son peuple au moyen de puissants signes et prodiges. La traversée de la Mer des Joncs (Ex 14, 15-31)³ nous en fournit un exemple spectaculaire. Mais si Dieu intervient souvent, il ne montre que rarement sa face. Dans cette perspective, il vaut la peine de relire Ex 33, 1-23. Dans sa version finale, ce récit propose différentes réponses à la question de savoir si l'être humain peut voir Dieu. D'abord le texte relate l'entrevue entre Dieu et Moïse, en ces termes : « Le Seigneur parlait à Moïse, face à face, comme on se parle d'homme à homme » (Ex 33, 11). Mais la suite du récit semble indiquer que ce face à face est trop terrifiant : « Dieu dit : Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre » (Ex 33, 20). Et, pour éviter la mort à Moïse, le passage précise : « Puis j'écarterai ma main, et tu me verras de dos ; mais ma face, on ne peut la voir » (Ex 33, 23).

Pour éclairer ma réflexion sur le couple caché et révélé, je retire trois enseignements de ce passage.

- La rencontre avec Dieu est une expérience qui essaie de se dire dans le langage ; mais les formulations de cette expérience ne sont que des approximations. La gloire de Dieu ne peut être qu'entraperçue. En son essence, Dieu demeure inconnaissable, hors de portée de l'entendement humain. L'être humain ne perçoit que les effets de Dieu, en l'occurrence sa miséricorde.

- Le passage éclaire l'idée même de présence. Se « rendre présent » signifie plus et autre chose qu'être là. Un objet est là, et pourtant il n'est pas présent. La forme primordiale de l'existence croyante est la mise en relation entre un Je et un Tu, et non entre un Je et un Cela. Relevons que dans l'Ancien Testament, Dieu doit

2 La polarité du Dieu caché et révélé prend des sens particuliers qui sont déterminés à chaque fois par une double préoccupation : d'abord celle d'une communauté et plus singulièrement d'un auditoire particulier, ensuite celle d'un émetteur qui construit son discours sur Dieu en fonction des préoccupations émises. Dans la typologie qui suit, je me borne à donner une ou deux indications de contexte.

3 Voir Jacques Briand, *Dieu dans l'Écriture*, Paris, Cerf, coll. Lectio Divina no 150, 1992, en particulier p. 91.

conquérir un espace. Le contexte dans lequel les auteurs bibliques parlent du vrai Dieu n'est pas celui du vide mais au contraire celui d'un trop plein. Dieu entre en concurrence avec d'autres dieux, ceux de la nature, de la fertilité et de la fécondité notamment. Or ces dieux ont une action plus immédiate, plus utile et plus visible.

- Tout serait plus simple s'il suffisait de représenter Dieu plutôt que d'attester sa présence. Avec une opiniâtreté qui révèle une grande constance, les auteurs bibliques tracent une frontière entre un Dieu représenté et la présence fugitive d'un Dieu confessé. Dieu reste libre. Vouloir le capturer en le représentant signifie précisément confondre le vrai Dieu avec l'idole. Il faut donc distinguer la représentation et la présence. Vouloir représenter Dieu implique une volonté de maîtrise qui conduit les humains à se forger une idole. Ce faisant, les adorateurs passent littéralement à côté du sujet. La représentation d'autrui, une photographie par exemple, rend proche la personne qui figure sur l'image, elle en avive le souvenir, mais elle n'est pas la présence⁴. De même, la présence de Dieu n'est pas un objet, elle appelle l'humain à se mettre dans une juste posture à son égard⁵.

X.2.2 Le Dieu caché dont nous ne pouvons rien dire et le Dieu caché dont nous pouvons parler

Le réformateur Martin Luther reprend la thématique du Dieu caché et révélé dans un contexte dominé par la peur ; il cherche ardemment un Dieu qui ne condamne pas, mais qui offre sa grâce à ceux qui ne la méritent pas. Martin Luther parle du Dieu caché de trois manières différentes.

X.2.2.1. Le Dieu caché dont on ne peut pas parler

Martin Luther reprend la formule d'Aristote⁶ : « Ce qui est au-dessus de nous ne nous concerne pas » ; il montre ainsi que nous ne pouvons avoir accès à la majesté divine et qu'une partie de Dieu nous demeure inaccessible. « On ne saurait parler dans les mêmes termes de la volonté de Dieu qui est prêchée, révélée, offerte à notre adoration, et de la volonté de Dieu qui n'est ni prêchée, ni révélée, ni offerte à notre adoration. Dans la mesure où Dieu se cache et ne veut pas être connu de nous, il ne nous concerne pas. C'est ici que s'applique le proverbe : *quae*

4 Voir « Une présence absence qui ouvre l'avenir » ainsi que « Se rendre présent à autrui, qu'est-ce à dire ? », in *Présence et absence de Dieu. L'Épreuve de Dieu, Revue Christus no 160*, tome 40 octobre 1993, Paris, p. 425-433, en particulier p. 426.

5 L'expression qui parle de Dieu qui « cache sa face », telle qu'elle apparaît en particulier dans les Psaumes, indique que la frontière est souvent ténue entre le Dieu caché et le Dieu perçu comme absent.

6 Eberhard Jüngel, « *Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluss an Luther interpretiert », in *Entsprechungen. Gott, Wahrheit, Mensch*, München, C. Kaiser, 1980.

supra nos, nihil ad nos, ce qui est au-dessus de nous ne nous concerne pas »⁷. Cette citation indique les limites de notre raison et de notre cœur. Devant Dieu, compris comme détenteur d'une volonté qui ne nous est pas accessible, nous sommes appelés à prendre acte des limites de notre entendement humain. Nous devons prendre acte que Dieu est au ciel et nous sur la terre (voir Qo 5, 1). Cette formule de l'Écclésiaste pose la différence qualitative infinie entre l'homme et Dieu. « Laissons donc Dieu dans sa majesté et dans son essence : car nous n'avons rien à faire avec ce Dieu caché, et lui-même ne l'a pas voulu [...]. Car il ne s'est pas assigné des limites par sa Parole, mais il a conservé sa liberté au-dessus de toutes choses »⁸. Par contre, la même formule indique aussi que nous devons chercher Dieu dans l'incarnation. Le seul Dieu dont nous pouvons parler est le Dieu qui se révèle à nous dans sa Parole et dans la venue de son Fils.

X.2.2.2 *Le Dieu caché dont nous pouvons parler*

Mais le réformateur utilise la même formule du Dieu caché dans un tout autre sens : Dieu est celui qui se cache en s'habillant voire en se déguisant (*umgekleidet*) dans sa Parole. « Nous sommes appelés à découvrir Dieu incarné et humain non pas à partir des hauteurs extrêmes, comme toutes les autres religions, mais en bas, au plus profond des profondeurs. Quand tu entends réfléchir à ton salut, laisse là toutes les pensées de la loi, toutes les doctrines philosophiques et hâte-toi d'aller vers la crèche, vers le sein maternel et regarde-le le nouveau-né, l'enfant qui grandit, l'homme qui meurt. Alors tu pourras échapper à toutes les angoisses et toutes les erreurs. Ce spectacle te gardera sur le bon chemin »⁹.

X.2.2.3 *Le Dieu caché sous son contraire*

Mais Martin Luther radicalise encore la question de la connaissance de Dieu dans le cadre de sa théologie de la croix. Le théologien parle d'un Dieu qui se révèle sous son contraire. Le point décisif, si nous nous plaçons du point de la visibilité, réside dans une inversion. Dans sa démonstration, le réformateur oppose le théologien de la gloire, qui part du visible pour rejoindre le Dieu invisible, et le théologien de la croix, qui cherche Dieu dans un lieu que Dieu semble avoir déserté¹⁰. S'appuyant sur I Co 1, 18-25, la compréhension luthérienne du Dieu caché rappelle que, par sa foi en Dieu, l'homme reconnaît Dieu là

7 La formule prend alors une acception négative. Elle a une portée polémique et vise Erasme qui refuse le débat doctrinal (voir Eberhard Jüngel, « *Quae supra nos, nihil ad nos* », art. cit., p. 205).

8 Martin Luther, *Du Serf Arbitre*, in Œuvres, tome V, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 110-111

9 Cité par Gerhard Ebeling, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, coll. Lieux théologiques no 6, p. 199.

10 Voir par exemple, la proposition 20 de la controverse tenue à Heidelberg, in Martin Luther, *Œuvres*, tome 1, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 135-136.

où celui-ci est le moins visible. La quête de la visibilité de l'action de Dieu se place ainsi dans une nouvelle perspective, elle est réorientée par la prédication de la croix. Nous sommes appelés à voir au-delà de ce qui est immédiatement donné pour découvrir que le Christ, vrai homme et vrai Dieu, est « l'image visible du Dieu invisible »¹¹.

X.2.3 Le Dieu caché qui appelle à la foi

Blaise Pascal, dans une perspective apologétique, montre la misère de l'homme sans Dieu et indique le chemin qui conduit à la félicité avec Dieu. Il reprend la formule du Dieu caché et la met en relation avec la nécessité de chercher Dieu. Pour ce faire, il reprend une référence biblique : « Mais pour sûr tu es un Dieu qui se tient caché, le Dieu d'Israël, celui qui sauve » (Es 45, 15). Ce verset permet de dire la présence secrète de Dieu. Pour Blaise Pascal, nous sommes appelés à découvrir Dieu dans la nature d'abord, dans l'incarnation ensuite, et enfin, grâce au don de l'Esprit, dans les Ecritures et dans l'Eucharistie. C'est dans cette perspective que nous pouvons comprendre la pensée suivante : « toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable. Et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instruisante. La nôtre fait tout cela »¹². La religion chrétienne nous invite à dépasser le visible pour s'en remettre au Dieu qui donne sa connaissance à ceux qui le cherchent. « Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il n'y aurait point de mérite à le croire ; et, s'il ne se découvrait jamais, il y aurait peu de foi. Mais il se cache ordinairement, et se découvre rarement à ceux qu'il veut engager dans son service »¹³.

X.2.4 Le Dieu incognito dans l'Homme Dieu

S'inscrivant directement dans la lignée de la tradition luthérienne et animé par le constant souci de redonner à l'offre chrétienne sa vertu décapante et salutaire, Sören Kierkegaard reprend lui aussi la thématique du Dieu caché et révélé en accentuant en particulier la question de la communication adéquate requise pour transmettre l'offre chrétienne. Dans *L'école du christianisme*¹⁴, cet auteur montre que le Christ (l'Homme Dieu) reste une pierre d'achoppement, si nous nous fions uniquement à une perception spontanée. Il dénonce l'illusion de ceux qui pensent l'avoir « tout de suite reconnu malgré son incognito »¹⁵. « Et maintenant l'Homme

11 Voir Col 2, 3.

12 Blaise Pascal, *Pensées, opuscules et lettres, édition de Philippe Sellier*, Paris, Classiques Garnier, 2011, pensée 275, p. 284.

13 Blaise Pascal, « Lettre à Mlle de Roannez », in *Œuvres complètes, tome II, édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern*, Paris, Gallimard, 2000, p. 30-31.

14 Sören Kierkegaard, *L'école du christianisme*, in *Œuvres complètes, tome 17*, Paris, Ed. de l'Orante, 1982, en particulier p. 113-132.

15 *Ibid.*, p. 118

Dieu ! Il est Dieu, mais choisit de devenir l'homme particulier. C'est [...] l'inconnu le plus profond ; le plus impénétrable possible ; car la contradiction entre les conditions divine et humaine est la plus grande possible, la contradiction qualitative infinie »¹⁶.

Le doute et les difficultés de croire ne sont pas dus à la distance historique qui nous sépare de Jésus-Christ, mais à la difficulté d'accepter un Dieu qui choisit librement de rester caché. La communication du message doit être présentée en fonction de cette caractéristique divine et du contexte particulier de l'Eglise danoise du XIX^{ème} siècle où le mordant et le tranchant de l'offre chrétienne étaient banalisés et domestiqués par la situation de chrétienté.

X.3. Une société du spectacle

Notre vie en société est traversée par de multiples aspects qui ne se laissent pas réduire à un principe explicatif simple qui rendrait compte de façon exhaustive de la réalité. Notre monde contemporain est habité par des rêves collectifs et marqué par des comportements en tension les uns avec les autres. Je mentionne quelques paramètres (liés au thème de la visibilité) qui décrivent notre contexte européen actuel.

X.3.1 Le rêve des cathédrales de la transparence

Notre société est habitée par une idéologie de la communication globale qui vise à abolir la distance entre les individus, en faisant tomber les barrières entre l'intériorité et l'extériorité. Les médias sont à la fois les pourvoyeurs et les porteurs de ce culte de la transparence. Il ne s'agit certes pas de le rejeter en bloc, car nous savons ce que pouvait et peut encore avoir de pesant le culte du secret. La franchise et l'authenticité demeurent des vertus essentielles. Mais le rêve de tout montrer et de tout voir ne masque-t-il pas une forme illusoire et dangereuse de possession d'autrui ? L'utopie de la transparence nourrit notre soif de tout connaître, elle s' imagine tout posséder par le regard. En d'autres termes, l'idéologie de la transparence opère un effacement des sphères publique, privée et intime qui devraient régir notre vie en société¹⁷. Nous assistons à un envahissement de l'intime dans le public. Les codes sociaux actuels attestent d'une confusion croissante entre le privé et le public.

16 *Ibid.*, p. 121.

17 Voir pour ce point, la reprise de l'article intitulé « Les rites révélateurs de notre vie en société », dans le présent ouvrage.

X.3.2 Une société intimiste

L'intimité évoque la chaleur et la confiance ; elle ouvre aux relations libres et authentiques. L'autoréalisation du moi ne relève plus seulement de la vie intime ou privée, mais elle doit se concrétiser dans la vie sociale. Il en résulte pour nos rapports interhumains une suractivation du ressenti. Le « public », dans notre société bourgeoise occidentale, est envisagé de plus en plus sous un angle personnalisé. De nouvelles normes ont été introduites : il s'agit de sonder nos motivations pour savoir si nous sommes dignes d'accomplir tel travail ; nous sommes invités à ausculter nos rapports avec autrui pour voir si ceux-ci sont authentiques. Nous assistons à la naissance d'une forme de puritanisme moderne qui veut imposer sa socialité à partir de l'intériorité humaine. Richard Sennett¹⁸ décrit par le détail comment notre société surexpose l'idée de proximité dans tous les rapports interpersonnels ; il entend ce verbe dans le sens d'une photo qui aurait reçu trop de luminosité. Par contraste, nos contemporains sous-exposent les différences de classes et de statuts. Ces différences ne sont pas abolies, mais les marqueurs qui les indiquaient tendent à s'effacer.

X.3.3 La puissance du regard dans la sphère de l'intimité

Pour expliciter ce point, relisons les pages que Jean-Paul Sartre a consacrées au regard. Cet auteur nous rappelle que se rendre visible, c'est entrer dans le champ de vision d'autrui ; il souligne alors l'aspect menaçant du regard d'autrui. Notre langage rend compte de cette réalité : un regard peut glacer, paralyser, transpercer, déshabiller, susciter la honte. Il faut prendre la mesure de la puissance du regard. Pour examiner ce rapport, Jean-Paul Sartre nous invite à un retournement capital. D'ordinaire, je pense à autrui comme celui que **je** vois, or autrui est tout autant celui qui **me** voit. Je vois autrui/objet, mais en même temps je suis vu par autrui/sujet, c'est-à-dire comme un objet. L'« être-vu » par autrui représente une expérience irréductible. Par son regard, mon vis-à-vis acquiert sur moi du pouvoir ; je l'expérimente par exemple par la timidité ou l'embarras. Ainsi la honte ressentie apparaît comme une reconnaissance : « je reconnais que je suis comme autrui me voit »¹⁹.

Le rôle de la sphère privée apparaît donc comme une protection. La sphère privée devient cette bulle où autrui est privé du regard qu'il peut porter sur nous. Elle évite le risque de l'exposition au regard d'autrui. Elle nous protège du jugement. Il est une autre possibilité de se soustraire au regard de l'autre : le recours à l'indifférence. Cette dernière est une objectivation d'autrui. Je fais alors comme si l'autre ne me regardait pas. L'indifférence est une cécité du regard : « la surface

18 Voir Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.

19 Voir Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1998 [1943], p. 259-261, en particulier p. 260.

d'exposition que l'on tend à l'autre »²⁰ est déconnectée du regard d'autrui. Dans ce contexte, l'indifférence religieuse n'est pas liée au seul désintéret présumé, mais elle peut nous mettre à l'abri des sollicitations et des appels du monde, qui ravivent souvent notre sentiment d'impuissance. Le sentiment d'impuissance renvoie aussi à la question de la théodicée, qui est précisément la pierre d'achoppement pour nombre de nos contemporains.

X.3.4 La privatisation de la religion

Les caractéristiques que nous avons dégagées permettent d'explicitier le soupçon d'hypocrisie adressé aux chrétiens pratiquants relatif à la difficulté d'articuler le rapport entre le croire et l'agir.

Notre société confond l'intériorité et l'extériorité de la vie individuelle. Plus précisément la sincérité exprimée est devenue une norme extérieure ultime à l'aune de laquelle nos contemporains jugent la foi. De plus, la sincérité est doublée par une présomption de la cohérence entre parole et acte. C'est précisément sur ce point-là que la mentalité populaire accuse les chrétiens pratiquants d'être des hypocrites : ils sont accusés de dire et de ne pas faire. Or, comme chacun le sait, « Ce n'est pas le tout de le dire, il faut le faire ». Il faut le reconnaître, nos actions ne sont pas à la hauteur de ce qui est attendu d'un chrétien idéal. Pour échapper à la tension entre idéal irréalisable et pratique imparfaite, nombre de personnes préfèrent séparer le monde des croyances de celui des affaires du monde. Les chrétiens ont intériorisé cette critique. Ils n'ont pas honte de l'Évangile mais de la manière dont ils l'incarnent. Cette hypothèse, qui ne doit pas se transformer en explication monocausale, permet de mieux comprendre le repli des croyances dans la sphère du privé. Elle explicite la difficulté à manifester aujourd'hui un engagement chrétien.

X.4 Pistes anthropologiques et ecclésiologiques

L'inventaire des diverses acceptions du Dieu caché et révélé nous aide à penser la thématique de la visibilité de l'Église. Nous en énumérons les principales caractéristiques :

- Une attestation publique d'une expérience intérieure

La polarité du Dieu caché et révélé se développe dans des correspondances anthropologiques ; la plus centrale d'entre elles est justement la dialectique entre la vie intérieure et la vie extérieure de l'individu. La foi comprise comme don inconditionnel et gratuit de Dieu se noue dans une expérience intérieure qui nous fait advenir comme personne, c'est-à-dire comme être de relation. Mais en nous

²⁰ Voir *ibid.*, p. 419-422.

ouvrant intérieurement à Dieu, nous sommes appelés à nous tourner également vers la vie extérieure. Par notre présence et nos actions, nous participons à la tâche de l'attestation publique de l'offre chrétienne.

- Un appel à la confiance

Le couple antithétique caché et révélé dit les limites de la connaissance humaine de Dieu. La prédication de la croix implique la confiance. L'offre chrétienne se fonde et s'appuie sur une présence ni prouvable ni spectaculaire. C'est là son paradoxe principal. Le Dieu que nous confessons demeure partiellement inconnu, mais cela ne signifie pas qu'il soit inconnaissable et donc inaccessible²¹.

- Un regard libérant

Le motif du Dieu caché sous son contraire dans la prédication de la croix donne le moyen de prendre distance par rapport au regard d'autrui. La parole de la croix met en crise les jugements humains, cela devrait nous aider à nous libérer du poids du regard d'autrui. Les hommes se comparent, se jaugent et se jugent les uns les autres. L'instance du jugement introduit la méfiance et la culpabilité dans les relations humaines. En se plaçant sous le jugement de Dieu, considéré comme instance dernière, le croyant introduit dans les relations humaines la notion de respect et de pudeur : l'autre demeure pour moi une énigme dont je ne peux percer le secret. Je n'ai pas accès directement à la vie intérieure de mon prochain. « Il est cynique de tout vouloir mettre à nu ; et même si l'être cynique est particulièrement franc à ses propres yeux et se présente en fanatique de la vérité, il passe à côté de la vérité décisive, qui est celle-ci : depuis la chute, il doit y avoir du mystère et de la pudeur »²². Ce que mon prochain offre immédiatement au regard n'est pas le dernier mot de son histoire. Le secret dernier de toute vie appartient à Dieu. La visibilité immédiate rend impossible l'espérance, car elle fige, elle oublie que les uns et les autres nous sommes des êtres en devenir. A vouloir tout dévoiler, à vouloir réduire quelqu'un à sa seule visibilité, on le mutile : « Ce que nous sommes n'a pas encore été révélé » Jn 3, 2. La parole de la croix nous invite également à faire nôtre le regard de Dieu en nous libérant de l'idéal de perfection. Dieu ne tient pas ce que l'homme fait pour insignifiant, mais, comme le déclare Martin Luther polémique contre Aristote, « ce n'est pas en faisant ce qui est juste que nous devenons juste, mais c'est en tant que nous sommes justifiés que nous faisons ce qui est juste. Dieu justifie non notre action, mais notre être »²³.

21 On relira dans cette perspective le discours que Paul adresse aux philosophes d'Athènes, en Ac 17, 16-33, en particulier le v. 23 dans lequel nous relevons le passage du pluriel au singulier : les dieux inconnus deviennent le Dieu inconnu.

22 Dietrich Bonhoeffer, *Ethique*, Genève, Labor et Fides, 1969 [1949], p. 316.

23 Roger Mehl, *Vie intérieure et transcendance de Dieu*, Paris, Cerf, coll. Cogitio fidei no 103, 1980, voir p. 12-35, en particulier p. 17.

- Une phénoménologie des attitudes de la foi

Le Christ tel qu'il apparaît dans les Evangiles synoptiques est habité par une attitude de foi fondamentale qui guide ses comportements. Ceux-ci désignent alors une manière d'être et de faire, guidée par les convictions et par la réalité extérieure. La distinction entre attitude et comportement renvoie elle aussi à la dialectique de l'intériorité et de l'extériorité. Par nos actions, nous tentons d'exprimer une adaptation de notre attitude de foi intérieure à un contexte extérieur donné. La discordance entre nos convictions et nos actes est la source du soupçon d'hypocrisie envers les chrétiens. Or la compréhension kierkegaardienne du Dieu incognito nous permet de répondre indirectement au soupçon d'hypocrisie. Elle nous ouvre à une compréhension libératrice de l'être chrétien en la délestant du poids du légalisme et du moralisme. Dans le prolongement de la pensée de Sören Kierkegaard, le Christ tient son autorité du fait qu'il est le seul à assumer pleinement la cohérence entre son dire et son faire, entre son être intérieur et son faire extérieur. Le Christ est ainsi le seul qui ait assumé jusqu'au bout cette adéquation entre parole et acte. Le chrétien est alors appelé à reconnaître dans la foi cette qualité du Christ et donc à le confesser comme Fils de Dieu. Mais cette confession de foi implique corrélativement un aveu. La cohérence entre parole et actes n'est pas pleinement réalisable pour le chrétien. Nous ne pouvons pas imiter le Christ dans le sens de copier ce qu'il a fait. Le devenir chrétien commence dans l'aveu de ce décalage, par la reconnaissance de la différence qualitative entre ce que Christ a accompli et les actions humaines. Mais cet aveu n'incite pas au découragement et encore moins à une sorte d'immobilisme stérile : nous sommes appelés à suivre Jésus, c'est-à-dire à faire nôtres les appels du Christ.

La manière dont il a vécu peut et doit devenir source d'inspiration de notre propre attitude. Une des tâches primordiales de l'eccésiologie aujourd'hui serait alors de décrire une phénoménologie des attitudes de la foi qui indique comment l'offre chrétienne peut se rendre lisible et comment elle ouvre un chemin praticable dans notre société. Une mise en pratique concrète nous est proposée dans l'Evangile selon Matthieu (Mt 25, 31-46). Cette péricope se donne à lire comme un lieu-test de toute pratique ecclésiale. Le commentaire de Stanislas Breton a renouvelé l'étude de ce célèbre passage biblique. « En Mt 25, il s'agirait donc de donner un corps au «Je Christique» et finalement à Dieu qui n'en a pas. Le 'je' énigmatique qui insinue son mystère au cœur de ceux qui n'ont rien et qui ne sont rien, signifierait-il que les opérations les plus divines sont aussi les plus banales : manger, boire, se vêtir, habiter ; et que faire advenir Dieu sur la terre des hommes c'est, au fond, lui donner un corps en lequel et par lequel il puisse se tenir, et recueillir sur son visage la lumière du ciel ? L'incarnation ne serait plus un dogme mais l'audace d'un acte »²⁴.

24 Claude Royon, *Dieu, l'homme et la croix. Stanislas Breton et Eberhard Jüngel*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio fidei* no 207, 1998, p. 259.

- « Créer de l'espace à l'action de Dieu »²⁵

La confession de foi au message du Dieu caché et révélé signifie que nous sommes prêts à habiter pleinement l'espace et le temps qui nous sont donnés et qui sont parfois (je pense ici aux médias et à l'école) à revendiquer. Le discours du Dieu caché ne doit pas servir d'alibi : nous ne devons pas nous dérober à notre tâche d'être pleinement une Eglise parmi d'autres et avec d'autres dans l'espace public. Il faut réfléchir comment nous pouvons donner consistance dans nos vies et dans nos Eglises à l'interpellation de la visibilité. J'ai trouvé une formulation incisive de cette interpellation chez Claude Royon : aujourd'hui, l'Eglise n'a pas besoin d'un « supplément d'âme », mais elle a besoin « d'un supplément de corps »²⁶.

25 Dietrich Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise. Un cours reconstitué à l'aide de notes*, trad. Lore Jeannert, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 26.

26 Voir Claude Royon; *Dieu, l'homme et la croix*, *op. cit.*, p. 252-269, en particulier p. 266.