

Gérard SIEGWALT, pour une catholicité évangélique

Gérard SIEGWALT est né en 1932 à Ingwiller, en Alsace. Pasteur de l'Église luthérienne d'Alsace depuis 1964, il a été professeur de théologie systématique à la Faculté protestante de l'Université de Strasbourg de 1964 jusqu'en 1997. Il est l'auteur d'une impressionnante *Dogmatique* en cinq tomes et dix volumes, publiée chez Labor et Fides entre 1986 et 2007. (Les 6 premiers volumes en co-édition avec Cerf).

Lumière & Vie : Après quelque 28 ans de travail, vous venez de faire paraître le dernier des dix volumes de votre *Dogmatique pour la catholicité évangélique*. Qu'est-ce qui vous a donné l'audace d'un tel programme ?

Gérard Siegwalt: La présente Dogmatique procède de ce que je ne peux pas appeler autrement qu'un *choc ontologique ou théologique*, c'est-à-dire un choc concernant les fondements (et les fins) du réel et ainsi concernant Dieu. Un tel choc n'est pas l'affaire d'un moment, mais il est un ébranlement en profondeur qui, lorsqu'il devient conscient, s'avère s'être longuement préparé, se poursuivre dans la durée et pousser à un choix spirituel global – et par conséquent aussi intellectuel, seul susceptible d'ouvrir à un avenir.

Ce choc, même vécu comme un choc existentiel, caractérise d'autres individus, voire des mouvements, qui en apparaissent comme autant de séismographes. S'il prend inévitablement une connotation différente selon la sensibilité de chacun, il a quelque chose d'exemplaire, de l'ordre d'une exemplarité essentielle.

Et lorsque les différentes expériences particulières sont reliées entre elles, il produit un nouveau paradigme mental. Devenu conscient, le choc n'entraîne pas nécessairement un changement d'orientation, mais sûrement à la fois sa radicalisation et son universalisation.

Ce qui est enjeu (le présent est de mise, car le choc n'a pas fini de s'effectuer), ce n'est pas ceci ou cela, mais tout. C'est l'expérience d'une impasse, d'une aporie. En théologien, je décris cette impasse comme l'échec de la foi et en même temps comme le passage vers une nouveauté (ou résurrection) de la foi. C'est le « meurs pour devenir », loi universelle et promesse universelle, attestée par les religions. Pour le chrétien, dans cette expérience se vit et s'actualise la croix du Christ, qui lui donne son sens, c'est-à-dire sa signification et sa direction : la mort endurée, au cœur de la vie, est matrice ou gestation d'une vie nouvelle, d'un monde nouveau, au plan personnel, certes, mais, potentiellement, pour tous et pour tout.

Pour faire face au défi que constitue un choc aussi total, on ne peut pas se contenter de transmettre le « dépôt » historique de la foi. Les tendances restauratrices de l'intégrisme théologique et confessionnel d'un côté, du fondamentalisme bibliciste de l'autre, se soustraient au défi ; elles produisent des ghettos religieux, avec leur capacité de sécurisation, mais qui induisent des maladies de la foi, par carence d'ouverture discernante (critique) tant à la totalité du réel qu'à la plénitude de Dieu.

Le défi, si on ne biaise pas avec lui, conduit à une attitude de « commencement », de dénuement essentiel. Lorsqu'on le traverse, on peut découvrir de manière renouvelante et vivifiante ce que la foi a voulu dire hier en disant « Dieu ». L'attitude de « pauvreté spirituelle » pressent ce que la Bible ici et là appelle une visitation de Dieu pour le jugement et pour le salut. Le labeur théologique ne peut alors que partir du Dieu *qui est*, étant bien entendu que ce Dieu qui est s'avère rétrospectivement comme le Dieu *qui était* et s'y fonde ou s'y assure, et s'avère prospectivement comme le Dieu *qui vient*, orientant vers lui.

C'est dire que le mot d'ordre d'une *Dogmatique* ainsi comprise est d'aller à Dieu tel qu'il se dit lui-même dans sa révélation présente. Il ne s'agit pas tant de le transmettre comme toujours déjà connu dans la

continuité d'une tradition, que de le retrouver et donc d'y accéder, pour ainsi dire à frais nouveaux, comme fondement neuf, vivant, actuel. À moins de tomber dans l'actualisme, la foi « neuve » ne dévalue pas la tradition mais la valide comme instance critique pour elle, tout comme à l'inverse la foi neuve est une instance critique par rapport à la tradition. C'est dans cette réciprocité critique que le neuf et le vieux s'épurent et s'épaulent, que « le scribe devenu disciple tire de son trésor du neuf et du vieux » (Mt 13, 52).

Fallait-il du courage pour un « tel programme » ? Le courage a un fondement. C'est à lui qu'il faut coller, pas à pas. Le fondement est donné, et sa perception se renouvelle, dans l'abîme de l'impasse du choc. Le courage de même. Le résultat aussi est donné. Mais ni le fondement, ni le courage, ni le résultat n'appartiennent à l'ouvrier. « Nous sommes ouvriers avec Dieu. Le feu éprouvera ce qu'est l'œuvre de chacun », dit Saint Paul (1 Co 3, 9 et 13). À la reconnaissance du travail désormais achevé se mêle la conscience qu'il n'est d'un bout à l'autre qu'acte de reconnaissance. Provenant de ce que j'appelle volontiers la nappe phréatique dans laquelle puise toute créativité spirituelle, source des engagements les plus divers des uns et des autres, il alimente, avec ce que le feu du jugement en retient, cette même nappe phréatique.

1. On pourrait être tenté d'en limiter la portée aux pays où elle s'est façonnée. Mais, malgré les obstacles auxquels elle s'est heurtée et malgré la méfiance qu'elle a pu susciter jusqu'au sein des Églises chrétiennes en dépit de sa non-violence et de sa non-politisation clairement affichées, accompagnant par ailleurs bien des initiatives « humanitaires » procédant d'un esprit proche, elle a d'ores et déjà marqué la conscience chrétienne et « humaniste » universelle. L'injustice sociale et économique apparaissant comme un fait de plus en plus intolérable dans de nombreux autres pays, la théologie de la libération peut acquérir une pertinence de plus en plus « œcuménique », pour toute la terre habitée. Elle manifeste ainsi sa fonction pionnière, son exemplarité.

L & V : En entreprenant votre ouvrage, aviez-vous le sentiment qu'en Europe aussi la théologie devait être « contextualisée », tenir compte des problèmes de la société ?

G. S. : Vous faites référence ici à la théologie de la libération en Amérique latine, exemple par excellence d'une théologie contextualisée, c'est-à-dire qui s'élabore au contact, voire en réponse, à une situation donnée, celle du grand nombre de pauvres et du système économique dominant, cause de cette pauvreté¹.

Ma *Dogmatique* se réfère à un contexte différent, mais non sans lien avec le précédent. Ce qui est en cause, ce n'est pas d'abord un problème de justice, mais une question de vérité. Le choc tient à l'ébranlement des fondements du réel, et sont concernés aussi bien les fondements des sciences de la nature, y compris de l'économie en tant que relation organisée de la société à la nature, ceux des sciences hu-

maines et sociales, que ceux de la théologie. Le choc est dû à l'inadéquation entre l'approche du réel par ces différentes instances et le réel lui-même.

Pour expliciter, je dirai que l'ébranlement des fondements met en cause la modernité. Celle-ci repose sur un dualisme dont Descartes est le penseur le plus représentatif : d'un côté, la nature, de l'autre, l'être humain. Qualifié par la raison, l'homme est d'un côté maître de la nature objective, de l'autre sujet libre. La civilisation portée par cette idéologie dualiste est la nôtre, avec ses lumières et ses ombres. Les ombres ne suppriment pas les lumières, mais questionnent leur statut : est-il vraiment assuré ? Les côtés ombre sont en effet saisissants : ébranlement de la nature et crise écologique, ébranlement de la société, tant du fait de la crise écologique que du fait du système économique dominant, érigé sur l'exploitation de la nature, le moteur de l'économie, à savoir l'argent, devenant souvent sa propre fin, au mépris de la justice entre les hommes, ébranlement de l'être humain, dans tant de domaines et de tant de manières.

Crise également de la théologie qui a réalisé, au plus tard avec l'affaire Galilée, et à l'exception du créationnisme, qu'elle s'était fourvoyée en voulant régir la science, au nom d'une certaine compréhension de la foi, et qui a progressivement abandonné la nature à cette dernière. Résultat : une théologie, science de Dieu, sans cosmos (théologie a-cosmique), et une cosmologie, science de la nature, sans Dieu (science a-thé). Ce rétrécissement de l'espace couvert par la théologie à l'anthropologie a conforté le dualisme, la théologie sombrant avec le champ de ruines généré par ce dernier. Il reste que le dualisme n'a pas produit que des ruines, pour aléatoires et incertaines que soient ses conquêtes.

La crise des fondements de l'époque moderne pose donc la question des vrais fondements. « Une science qui détruit la nature ne peut être vraie », dit le philosophe Georg Picht². On peut ajouter : Une science qui ne construit pas la justice entre les hommes, qui ne construit pas l'être humain en lui-même, dans son individualité personnelle et communautaire, une théologie également qui renie Dieu comme Créateur et Rédempteur de toutes choses, et pas seulement de l'être humain réduit à une partie de lui-même, ne peuvent être vraies.

2. Georg PICHT (1913-1982) est né à Strasbourg. Il fut assistant de Heidegger en 1942, puis directeur du Birklehof après la guerre. Il développe une philosophie de l'éducation séparée de l'État et des institutions religieuses. Il est nommé en 1965 à la chaire de philosophie des religions à Heidelberg, et s'engage dans le FEST, organisation institutionnelle de la recherche des centres universitaires des églises évangéliques allemandes. En 1969 paraît son *Mut zur Utopie (Réflexions au bord du gouffre. Pour une prise de conscience des problèmes planétaires qui déterminent l'avenir)*, Robert Laffont, 1970), qui le fera connaître en France. (Ndlr)

C'est cela l'enjeu en profondeur : il est d'ordre *épistémologique*. L'épistémologie, littéralement science de la connaissance, est fondamentalement l'étude critique des principes qui fondent les sciences ; elle porte pour ainsi dire sur les lunettes avec lesquelles nous regardons le réel. Les lunettes du dualisme s'avèrent fallacieuses. Le dualisme n'est pas porté par le réel ; on peut dire : il n'a pas de fondement ontologique ou théologique.

L'épistémologie est ainsi liée critiqueusement à *l'ontologie*, à la question de l'être véritable de ce qui est, mais contrairement à son acception supranaturaliste longuement dominante, elle ne porte pas sur l'Être suprême extérieur aux « étants », mais sur l'Être qui, fondant les étants, leur est immanent, étant leur dimension ultime ou de transcendance. Cette ontologie est liée critiqueusement à la *théologie*, à l'affirmation de Dieu faite par les religions et de manière spécifique par la tradition judéo-chrétienne. Dieu s'atteste non seulement dans telle tradition de foi donnée, mais, puisqu'il est le Créateur et le Rédempteur de tout, dans le réel comme tel.

La crise des fondements s'est imposée, et continue à s'imposer, à la conscience d'une partie grandissante de l'humanité marquée par la modernité. Après d'autres, avec d'autres, de tous horizons, bénéficiant de leurs apports de toutes sortes et de leur compagnonnage stimulant et critique, la présente *Dogmatique* essaye, au plan théologique, d'être à la hauteur du défi de la crise des fondements.

L & V : Avant vous, et dans la tradition protestante, Karl Barth et Paul Tillich s'étaient risqués à écrire une *Dogmatique*. Ont-ils été les seuls à vous inspirer ?

3. Karl BARTH (1886-1968) est né à Bâle. La guerre de 14 marque pour lui l'effondrement de la théologie libérale. Il développe une théologie dialectique de la crise : l'homme comme créature ne peut atteindre Dieu par lui-même, mais c'est Dieu qui surgit et se fait connaître dans sa Parole, ne cessant de remettre en question et de juger l'humanité. À partir de 1932, il commence la rédaction d'une *Dogmatique*, en 26 volumes et inachevée. (Ndlr)

G. S. : Barth et Tillich sont effectivement des références majeures et incontournables dans la théologie du XX^e, siècle. Il y en a d'autres, en théologie protestante comme en théologie catholique-romaine ou en théologie orthodoxe. Je me limite à eux deux.

Karl Barth³ représente un recentrement de la théologie chrétienne sur Dieu, plus précisément sur le Christ en tant que Parole révélée de Dieu. Pour lui, la théologie est une christologie conséquente, amplifiée

dans le sens d'une théologie trinitaire. Tous les chapitres de la dogmatique traditionnelle, sur la création, sur la rédemption, sur l'Église, sur les fins dernières (eschatologie) sont informés, caractérisés par là. L'œuvre de Barth est d'une puissance et d'une cohérence remarquables ; elle appelle toute théologie chrétienne à son « objet » véritable. C'est cela qui, on peut l'espérer, demeurera de Barth, c'est par là qu'il a marqué la théologie chrétienne de son temps, bien au-delà du protestantisme.

Mais la limite de Barth, c'est son supranaturalisme. Dietrich Bonhoeffer a justement qualifié la théologie barthienne de « positivisme de la révélation ». On peut citer à ce propos cette phrase de Barth, dans sa théologie de la création : « La science de la nature a toute liberté au-delà de ce que la théologie décrit comme l'œuvre du Créateur. » Il y a là l'affirmation d'une séparation des domaines. La « vérité » théologique, pour Barth, est objective, extérieure à la science – on peut ajouter : à l'expérience ; dans ce sens, elle est extrinsèque. Elle juge le réel et le sauve pour ainsi dire de l'extérieur. Barth en appelle à Luther. Mais Barth ne fait pas vraiment droit au Luther qui, dans la ligne de l'Ancien et du Nouveau Testaments, dit que Dieu en Christ par le Saint Esprit se révèle « dans, avec et à travers » le réel, comme cela s'atteste centralement dans la sainte Cène, l'Eucharistie. Le vieux Barth a reconnu et justifié l'unilatéralité de sa théologie, disant qu'il faudrait cependant conjuguer l'affirmation de la transcendance de Dieu avec celle de son immanence.

Paul Tillich⁴ s'est pleinement ouvert à ce que j'appelle la démarche prophétique, de haut en bas, caractéristique de Barth, mais il la réfère au réel, car elle vaut pour ce dernier. Pour Tillich, le réel n'est pas privé de Dieu, Dieu est inhérent au réel ; je parle à ce propos de la démarche expérientielle ou sapientiale, de bas en haut. La méthode de la théologie est par conséquent une « méthode de la corrélation », entre le « message » biblique et la « situation » donnée. Je comprends cette méthode dans le sens d'une corrélation réciproquement critique. L'affirmation du Dieu créateur et rédempteur n'est pas une affirmation de la foi sans être pertinente pour le réel, et le réel naturel, humain, social, comporte une dimension dernière, ontologique, qui apparaît à la raison lorsqu'elle ne se contente pas de *savoir* (dans le sens du concept dominant de la science), mais essaye de *comprendre*, et qu'elle s'accomplit comme pensée (ou philosophie). La démarche prophétique

4. Paul TILLICH(1886-1965) enseigne la théologie systématique et la philosophie de la religion dans plusieurs universités allemandes avant d'émigrer aux États-Unis en 1933. Son œuvre vise à réconcilier religion et culture en dévoilant un divin au fondement de toute réalité. Plutôt que d'opposer culture et foi, il les articule et les éclaire l'une par l'autre (méthode de corrélation). Il publie son cours de *Dogmatique* de 1925 puis, entre 1951 et 1963 à Chicago, une *Systematic Theology* en trois volumes, dont la traduction française en cinq volumes est en cours d'édition au Cerf.

doit s'enraciner dans le réel, la démarche sapientiale doit se vérifier dans la révélation prophétique.

Au total, Barth est pour ainsi dire une conscience théologique pour le théologien : la théologie a trait à Dieu. Tillich est, pour moi, un initiateur en théologie : la théologie a trait à Dieu qui n'est pas au ciel sans être aussi sur la terre (donc dans le réel, comme sa dimension dernière) et qui, sur la terre, peut être nommé grâce à la révélation (prophétique) d'en haut, tout comme à l'inverse, en tant que Dieu sur terre, il donne sens et « chair » au Dieu du ciel. Quant au maître à penser, ce n'est ni Barth ni Tillich, mais c'est le réel lui-même, c'est ce qui se passe dans, avec, à travers le réel, lorsque, à la lumière de la révélation prophétique, il est expressément perçu comme « capable de Dieu ».

L & V : La référence incontournable d'une dogmatique évangélique, c'est bien évidemment l'Écriture. Mais quelle est votre « Bible » ? quels sont vos principes herméneutiques ?

G. S. : Les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testaments, en tant qu'attestation de la révélation particulière de Dieu à Israël et en Jésus le Christ, sont la norme de toute dogmatique chrétienne. Mais cela ne saurait signifier que le « canon » biblique est clos sur lui-même, comme si Dieu y était enfermé. Le Dieu vivant est en excès de l'Écriture d'une double façon : elle renvoie à lui dans sa révélation passée qu'elle atteste, et elle éclaire à l'avance sa révélation continue.

- Concernant la révélation passée, l'attestation biblique en rend compte de multiples manières, depuis les commencements jusqu'à l'accomplissement de l'histoire du salut, fondée dans l'élection d'Abraham, en Jésus le Christ. Déjà le judaïsme a défini un « centre » de son Écriture, véritable « canon dans le canon » à partir duquel la diversité des témoignages bibliques demande à être interprétée. Pour le christianisme, ce centre est le Christ Jésus, quelle que soit la manière particulière de l'explicitier – les accentuations différentes entre les Églises chrétiennes ne sauraient légitimement être que complémentaires.

Cette différenciation entre l'Écriture et son centre, fondée dans le témoignage biblique lui-même, invite à lire l'Écriture avec discerne-

ment. La lecture discernante des textes bibliques n'est pas réductible à l'approche historico-critique ; elle est nécessaire théologiquement, à cause de l'écart entre le Dieu se révélant et l'attestation scripturaire de cette révélation. Le texte de l'Écriture est au service de Dieu se révélant, lequel est le Dieu vivant, « le même hier, aujourd'hui et éternellement » (He 13, 8). C'est lui, par-delà l'Écriture, la norme véritable de la foi et de l'Église. En ce sens, l'interprétation de l'Écriture consiste dans un va-et-vient constant entre le texte et le Dieu vivant attesté par lui, va-et-vient qui est un véritable travail d'accouchement de l'Esprit.

- Concernant la révélation continue, l'affirmer tient à la compréhension du Dieu biblique comme Dieu vivant. Certes, il est venu centralement dans le Christ Jésus, mais Celui qui est venu est, comme Dieu vivant, celui qui toujours vient, toujours le même, toujours neuf. Si la Bible est d'abord, en tant que témoignage rendu au Dieu se révélant, source de la foi, donc tout à la fois source et norme, elle n'est pas la seule source. La source continue à être active ; Dieu n'est pas seulement le Créateur et le Rédempteur d'hier, mais il l'est continûment : dans la plénitude de sa signification biblique, la rédemption peut être définie comme la continuation de la création. Cela vaut pour toute la période biblique, et cela vaut au-delà d'elle jusqu'à la fin du monde.

C'est pourquoi le réel, l'actualité du réel, comporte une dimension théologique, qui est sa dimension de profondeur. Mais pour la discerner, alors qu'elle ne peut pas être désignée objectivement à la manière du réel scientifique, il faut la norme de l'Écriture sainte. L'apôtre Paul parle du discernement des esprits. Le discernement doit s'appliquer au réel continu. À ce titre, l'interprétation de l'Écriture est liée au réel actuel, quel qu'il soit. Elle consiste non seulement dans le va-et-vient qui a été dit, mais dans le va-et-vient entre le texte, le Dieu vivant attesté par lui, et le réel présent en tant que « lieu » de révélation du Dieu vivant, dans la continuité de sa révélation passée. Dans ce va-et-vient, il n'y a aucun ordre de priorité. Il est évident qu'on aborde toujours la lecture de l'Écriture sainte à partir du réel, mais à l'inverse, la lecture de l'Écriture vient éclairer ce réel. Il en va toujours du Dieu vivant en tant que Créateur et Rédempteur du réel, lequel trouve en lui son fondement et sa fin et ainsi tout à la fois son salut, son principe éthique et son sens.

Mais il faut élargir le propos. La tradition de foi judéo-chrétienne est une tradition parmi d'autres. La société pluri-religieuse nous confronte directement avec d'autres religions qui prétendent, chacune, reposer sur une révélation. L'affirmation biblique de la médiation unique de la révélation de Dieu dans et par le Christ Jésus doit être pensée en relation avec cette donnée, qui met le doigt sur une tentation de rétrécissement de la théologie chrétienne dans sa compréhension tant de Dieu que du réel. Cela n'oblige pas à corriger la norme biblique mais à en définir la signification plus justement ; cela impose une véritable relecture de l'Écriture à la lumière du réel ainsi caractérisé.

Cette relecture conduit à situer l'histoire particulière du salut, allant d'Abraham à Jésus le Christ, dans l'horizon plus vaste de l'humanité « œcuménique », de toute la terre habitée, dont le père historique (pré-historique), figure de l'Adam proto-historique ou archétypique, est Noé. Celui-ci est, dans la tradition biblique elle-même, le signe d'une révélation universelle de Dieu qui « précède », non seulement dans un sens historique mais dans un sens essentiel, la révélation particulière.

Cette relecture conduit plus fondamentalement encore à référer le Christ Jésus incarné au Fils éternel de Dieu, dont le prologue de Jean dit que « avant » la rédemption, la création lui est due : Dieu crée par lui, telle est l'affirmation néo-testamentaire explicitée ici et là et qui lie entre elles, en Christ, rédemption et création, la rédemption apparaissant bien comme la création continue.

On peut dire, en langage hégélien, que le Christ incarné est « l'universel concret » ; en tant que Christ Jésus, il est la concrétisation historique unique du « principe christique » à l'œuvre de manière latente partout et toujours ; et vice-versa, c'est ce Christ universel, le Fils éternel de Dieu, qui devient concret dans la personne historique de Jésus de Nazareth confessé comme le Christ. À partir du donné biblique ainsi compris, le dialogue inter-religieux ne devient pas seulement possible, mais est une véritable exigence de la foi chrétienne.⁵

L & V : Pourquoi avez-vous tenu à rapprocher les termes de catholicité et d'évangélique ?

5. S'il faut citer quelques textes clés pour rendre compte de cette compréhension de Dieu, à laquelle est liée une compréhension du réel, c'est, pour l'Ancien Testament, le « shema Israël » : « Le Seigneur notre Dieu, Seigneur un », (Dt 6, 4). L'affirmation « monothéiste » permet seule d'unifier le réel ; pour le Nouveau Testament, outre le prologue de Jean, que Ap 13, 8 vient enrichir (ce texte, non amendé comme le font la plupart des traductions occidentales, parle de « l'agneau immolé depuis la fondation du monde, centralement Éph 1, 10 disant que le dessein de Dieu est de « récapituler toutes choses en Christ », c'est-à-dire de donner à toutes choses leur tête en Christ. Le Christ est le principe de discernement de la vérité de toutes choses, étant leur chef.

G. S. : La Réforme protestante du XVI^e, siècle a parlé de *sola scriptura* : la norme et la source de la foi chrétienne, c'est l'Écriture seule. Il faut corriger le rétrécissement auquel ce principe a souvent conduit la théologie protestante, dans le sens de *plena scriptura*. Le « principe protestant » du *solus (sola scriptura, sola gratia, solus Christus)* n'est tenable que lié à la « substance catholique », faute de quoi il provoque des maladies de carence, dit justement Tillich ; la substance catholique, en retour, n'est vraie qu'en relation au principe protestant, faute de quoi, sans norme, elle donne lieu à toutes sortes d'excroissances.

C'est là le sens aussi de l'expression « catholicité évangélique ». L'évangile est catholique, c'est-à-dire : il concerne toutes choses. La catholicité est évangélique, c'est-à-dire : la portée universelle de la foi chrétienne se fonde dans l'évangile. Ce que les épîtres pastorales appellent la foi saine, la doctrine saine, tient à cette dialectique entre la norme exclusive (*sola*) et son objet, son contenu sur lequel elle porte, inclusif (*plena*) ; la foi saine tient au discernement que la norme permet d'effectuer et au réel sur lequel opère ce discernement. La norme, c' est le Christ total et ainsi le Dieu tri-un ; l'objet, le contenu, c'est le réel total, le réel tel qu'il est, avec son bien et son mal : ce réel est récapitulé en Christ, le mal étant vaincu, le bien étant confirmé et trouvant son accomplissement eschatologique en Christ.

On peut s'étonner de ne pas trouver le mot « protestant » dans le titre. Mais le protestantisme n'est pas une référence dogmatique légitime, pas plus que ne l'est le catholicisme, sauf à absolutiser des expressions historiques du christianisme, certes marquantes, mais, en tant que relatives, nécessairement sujettes à discernement. La légitimité théologique du catholicisme tient à sa catholicité, la légitimité théologique du protestantisme à son « évangélicité ». Ce contenu « évangélique » est autant souligné dans le titre que son horizon « catholique », dans l'expression précisément de « catholicité évangélique ».

Du mot « protestant » apparaît cependant dans le titre la préposition *pro*, pour : faut-il rappeler que « protestant » vient de *pro-testari*, témoigner pour ! Si historiquement le protestantisme a souvent tourné dans le sens de la protestation « contre », ce caractère de contestation, inhérent également à une théologie de la récapitulation, ne saurait jamais être davantage qu'un moment de celle-ci. L'absence de polémi-

que n'implique pas la négation de la fonction critique, discernante, de la théologie. Mais le discernement (*Unterscheidung*) n'est pas une délimitation (*Abgrenzung*), consistant à déterminer partout des limites : la théologie de la délimitation est une maladie de la théologie caractérisée par son esprit de discrimination et ainsi d'exclusion. À la différence de la discrimination, le discernement, en excluant l'erreur – mettons – d'une hérésie, en inclut la vérité.

Le discernement ne peut se faire que dans l'amour, selon Éph 4, 15 qui conjugue vérité et amour « Professer la vérité dans l'amour ». Seul un tel discernement est constructif, alors que la discrimination, polémique, est destructrice. Ultimement, le « pour » est fondé dans l'espérance, portée par la foi au Christ « récapitulateur » de la nouvelle création. On peut lire le titre : « Dogmatique comme pro-testation pour la catholicité évangélique ». Face à certaines compréhensions insuffisamment évangéliques du protestantisme, comme face à certaines compréhensions insuffisamment catholiques du catholicisme, il s'agit en effet d'une protestation. Le « pour » est un fanal d'orientation, d'espérance.

L & V : Votre *Dogmatique* porte aussi en sous-titre : « Système mystagogique de la foi chrétienne ». Quelle intention profonde cherchez-vous à indiquer ainsi ?

G. S. : Le terme « mystagogie » vient de l'Orthodoxie, dont l'essence peut être qualifiée de « gnose », non au sens du gnosticisme, qui est l'absolutisation d'une gnose dualiste, mais au sens du Nouveau Testament pour qui la gnose (ou connaissance) est une vision compréhensive, expérientielle et transformatrice, inhérente à la foi comme amour de Dieu. La « gnose orthodoxe » (après le « principe protestant » et la « substance catholique »), c'est l'intelligence de la foi comme fait, non tant simplement de la raison intellectuelle que de l'esprit en tant qu'instance de transcendance en l'être humain, déterminé par l'Esprit de Dieu. Elle est l'unité d'une théologie trinitaire et d'une spiritualité contemplative, et elle est portée par – et elle porte – une Église communienne centrée sur la liturgie.

Trouvant ses sources dans la patristique grecque, dans laquelle s'effectue la rencontre entre la théologie et la prière, l'Orthodoxie ainsi

saisie dans son essence, et qui ne peut être confondue purement et simplement avec sa réalité effective, est un correctif indispensable à la santé de la tradition latine, fortement marquée par Augustin, aussi bien dans son expression thomiste longtemps caractéristique de l'Église romaine que dans son expression protestante. La présente *Dogmatique* puise dans la patristique grecque qui vit dans l'Orthodoxie comme dans une nappe phréatique qui porte en elle l'antidote aux exclusives stérilisantes typiques de l'Occident.

« Mystagogie » signifie « initiation au mystère ». Dans les *Catéchèses mystagogiques* de Cyrille de Jérusalem, le mystère (terme néotestamentaire, principalement paulinien, rendu dans la Vulgate par *sacramentum*), c'est l'eucharistie. C'est à ce mystère de Dieu en Christ tel qu'il est présent par le Saint Esprit dans l'Église lorsqu'elle est rassemblée pour la liturgie eucharistique, que ceux qui y ont été initiés au baptême communient en communiant au Christ.

Ce sens particulier de « mystère » doit être relié à son sens plus général, sous peine d'ecclésiocentrisme et donc d'enfermement du mystère dans l'Église. Il renvoie à la réalité du Dieu créateur et rédempteur, et ainsi tout est porté par lui : il est la dimension de transcendance inhérente à tout, sa dimension christique. La théologie entendue comme mystagogie conjugue la démarche sapientiale et la démarche prophétique (dans un sens réciproquement critique) pour initier à la dimension dernière, théologique, du réel.

Reste le mot « système ». Lorsque le principe protestant est absolutisé, la compréhension de ce qu'on entend par « système » est celle d'un système fermé. De même lorsque la substance catholique est absolutisée. Idem pour la gnose orthodoxe. Toute absolutisation est à l'opposé du sens véritable du système, lequel consiste, selon l'étymologie même du mot, à rassembler, à mettre ensemble. Ce qu'il y a à mettre ensemble, c'est le réel dans son infinie richesse et diversité comme réel naturel, historique et humain, Dieu dans son mystère tri-un à la fois agissant et indicible, et également les trois pôles, orthodoxe, catholique et protestant, relatifs à la saisie de ce réel et de Dieu, et cela donne au système un caractère inéluctablement et infiniment ouvert. La théologie dogmatique est systématique parce que Dieu est un et qu'en Dieu le réel trouve son unité. L'unité de Dieu est une unité relationnelle, l'unité du réel de même. Une théologie saine ne saurait se

se dispenser de cette caractéristique de la « relationnalité ».

Le caractère systématique de la dogmatique s'exprime comme effort de cohérence. Il y a une double cohérence de la théologie : interne et externe. La cohérence interne concerne l'attestation biblique de la révélation particulière de Dieu à Israël et en Jésus le Christ. Il faut rendre compte de l'unité dernière et donc de la cohérence des saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Il faut, de plus, rendre compte de la cohérence entre, d'un côté, les données de la révélation particulière, et donc de la foi, et de l'autre, le réel et donc la raison comme son principe de connaissance : c'est cela l'exigence de cohérence externe.

Entre la révélation et la réalité, entre la foi et la raison, il n'y a, pour la foi en Dieu, aucun dualisme. Si les deux ne peuvent certes pas être confondues, elles ne peuvent pas non plus être séparées. La théologie systématique a potentiellement un caractère encyclopédique (au sens qu'Edgar Morin donne à ce terme). En raison de la finitude humaine, de l'incommensurabilité du réel et de la transcendance absolue de Dieu dans son immanence même, la théologie systématique est réellement à jamais une théologie en chemin. Elle veut, dans son effort de cohérence, être au service de l'Église et de sa mission de signe et d'instrument particuliers de Dieu dans la société humaine.

L & V : Votre *Dogmatique* s'organise autour d'une analyse de la foi, ses fondements, tout d'abord, puis sa réalisation, enfin son affirmation. Et ce n'est qu'en fin de parcours qu'apparaît la *théologie* proprement dite. Comme s'il fallait affronter tous les enjeux de la foi, avant de pouvoir parler de Dieu...

G. S. : Il y a, en dogmatique, nécessité de bien poser les fondements : c'est le rôle de la théologie fondamentale, objet du premier tome. Mais les fondements veulent se réaliser et n'ont leur vérité qu'ainsi : d'où le second tome sur l'Église chrétienne comme réalisation de la foi. Ce tome aurait pu venir aussi tout à la fin, comme conclusion de l'ensemble ; mais il est bien à sa place là où il est, puisque l'Église et la foi dans leur réalisation sont le « lieu » de l'affirmation de la foi. Celle-ci comporte trois pôles, quel que soit l'ordre pour en rendre compte :

le cosmos (la nature), l'être humain, Dieu. Ces trois pôles constituent la matière des trois derniers tomes : cosmologie théologique, anthropologie théologique, théologie théologique.

Tout compte fait, cet ordre d'élaboration semble porter en lui une certaine lumière, laquelle éclaire chacun des pôles. L'ordre suivi s'avère être celui d'une théologie inductive : elle part du réel pour aller à Dieu, le Dieu du réel. Il rompt de fait avec toute velléité de théologie déductive, qui pose Dieu au départ. Il y a là en effet une rupture marquée avec l'abstraction du supranaturalisme. Il reste que la théologie inductive englobe les deux démarches indiquées, sapientiale, de bas en haut, et prophétique, de haut en bas, cette dernière démarche éclairant et vivifiant la première et celle-ci vérifiant l'autre, c'est-à-dire la portant à sa vérité. La théologie est la rencontre de ces deux démarches ; c'est en cela qu'elle est théologie de l'expérience, ce qui veut dire aussi de l'épreuve, de la foi. Il a été plusieurs fois question de maladies de la foi. L'enjeu de la théologie, c'est la santé de la foi ; celle-ci est principe de vérification de la vérité de la théologie.

L'autre rupture a trait à la manière traditionnelle d'exposer la foi, laquelle suit le Credo. Celui-ci garde sa pleine pertinence comme confession de foi de l'Église. Mais la systématisation des données de la foi, en suivant la démarche inductive, qui lie raison et foi, réalité et révélation, semble mieux servie en considérant successivement le réel (cosmique-naturel et humain) éclairé par Dieu se révélant, et celui-ci en tant qu'éclairant le réel.

L & V : Comme enseignant, vous avez présenté des parties de votre *Dogmatique* en France, au Québec, en Arménie, à Madagascar, à des publics variés et de confessions chrétiennes différentes. Quelle en a été la réception ?

G. S. : C'est l'enseignement régulier qui a conduit à cette *Dogmatique*, et celle-ci a conduit à l'enseignement. Ces rencontres avec des étudiants et des collègues d'autres pays, d'Églises, de cultures, de conditions de vie chaque fois très différentes sont, avec les conférences devant des publics variés et surtout les retraites spirituelles qu'il m'est donné depuis de longues années d'animer dans

des communautés religieuses, une part particulièrement enrichissante et gratifiante de ma vie. Le style oral facilite certainement la compréhension des auditeurs, et les retours, aussi critiques, de ces derniers sont, à chaque fois, autant un encouragement qu'une stimulation, voire quelquefois une pro-vocation.

Je me suis ouvert, tout au début de mon enseignement, à la problématique écologique (avec tout ce qui y est lié, jusqu'au dialogue interdisciplinaire effectif et jusqu'à la réflexion épistémologique) sur l'insistance d'un étudiant particulièrement averti dans ce sens-là. La prise en compte des religions non-chrétiennes, et de manière particulière du bouddhisme, du judaïsme et de l'islam tient à la rencontre effective, sous des formes variées, avec ces religions ; la même chose vaut pour l'Anthroposophie. La problématique du dialogue œcuménique inter-Églises m'a motivé depuis toujours et m'a amené à mettre en place, dès la fin des années 60, un enseignement annuel de dogmatique partagé entre les deux Facultés de théologie, catholique et protestante, de Strasbourg. Les sollicitations d'accompagnement personnel, liées à ce qui est ressenti comme la dimension pastorale de la *Dogmatique* (elle tient certainement à mon appartenance à une Confrérie œcuménique portée par une Règle de vie spirituelle et, également, à une expérience de psychanalyse), m'ont maintenu à l'écoute des combats intérieurs des personnes concernées. C'est avec une grande reconnaissance que je note ces données qui m'ont profondément façonné et indéniablement aidé à vivre.

L & V : Vous avez résolument maintenu votre réflexion dans une perspective œcuménique et inter-religieuse. Quelle est votre espérance en ce domaine ?

G. S. : En matière œcuménique, le mur idéologique de l'esprit de délimitation (pour ainsi dire territoriale) ne peut être surmonté que par la foi théologique, c'est-à-dire la foi au Dieu tri-un, qui fonde l'esprit de discernement qui est celui de la récapitulation de toutes choses en Christ. À sa lumière, les différentes Églises sont des expressions différentes de l'unique Église du Christ, responsables chacune d'elle-même vis-à-vis du Christ et les unes devant et envers les autres ; elles sont données pour se stimuler, c'est-à-dire se corriger et se féconder, et ainsi se pro-voquer, en tout cas s'entre-tenir et se fréquenter sur le chemin du Royaume. La délimitation discriminante est à l'opposé de

la fréquentation réciproque ; celle-ci, seule, est, par-delà la connaissance réciproque, propice à la croissance des uns et des autres et des uns grâce aux autres, dans la vérité et l'amour du Christ.

Quant au dialogue inter-religieux, il nous est directement imposé aujourd'hui dans nos pays par la société pluri-religieuse. Il est une nécessité pour la cohésion sociale et donc pour la paix civile, mais, pour la foi chrétienne, il est également une obligation spirituelle et théologique, dans le sens du discernement théologique. Avec d'autres pré-supposés que le dialogue inter-Églises et donc dans le respect de ces différences, le dialogue inter-religieux consiste à « attendre quelque chose de l'autre pour soi », selon l'expression de Mgr Clavierie : la confrontation, dans la vérité et l'amour que donnent le Christ, avec d'autres religions, à travers les adeptes de ces religions, est une formidable école de découverte du *Deus semper major* (Dieu toujours plus grand) et ainsi de croissance, chacun de son côté et grâce aux autres, dans la foi en Dieu. Dans ce dialogue, il s'agit de laisser Dieu convertir les uns et les autres toujours davantage à Lui. Toute velléité de prosélytisme s'avère spirituellement contre-productive.

L & V : Par l'ampleur de votre œuvre, vous vous situez plutôt du côté d'une théologie conceptuelle et affirmative. Mais vous envisagez aussi la nécessité d'une théologie apophatique. Pour vivre en « homme devant Dieu, *coram Deo* », faut-il être un homme de silence ?

G. S. : Dans toute théologie qui, toute conceptuelle qu'elle soit et doive être (la théologie consiste, tout comme la philosophie, dans ce que Hegel nomme le labeur du concept), est portée par son « objet » et, partant, est aussi « nourrissante », il y a la dimension du silence. Le caractère mystagogique affirmé de la théologie chrétienne y renvoie expressément. Théologie affirmative et théologie apophatique sont les deux dimensions complémentaires de la théologie, lorsqu'elle n'est pas une théologie nominaliste (des mots) mais une théologie « réaliste » (donc de la « res » théologique elle-même). Comme dit plus haut, théologie et prière s'appartiennent et vont ensemble.

Lorsque le labeur théologique à proprement parler s'arrête, la prière, elle, qui est la respiration de l'esprit, et ainsi de tout l'être, en Dieu, ne s'arrête pas, pas plus que le témoignage sous d'autres formes. Le 3^e âge fournit à qui le souhaite toutes sortes de possibilités dans ce sens. Mon engagement personnel est désormais avant tout local, particulièrement d'ordre inter-religieux.

Gérard SIEGWALT

Le plan général de la *Dogmatique pour la catholicité évangélique*.
Mystagogie de la foi chrétienne est :

- t. I : *Les fondements de la foi* (Prolégomènes) :
 - vol. 1 : *La quête des fondements* (1986, 328 p.),
 - vol. 2 : *Réalité et révélation* (1987, 524 p.) ;
- t. II : *La réalisation de la foi* (Épilégomènes) :
 - vol. 1 : *L'Église chrétienne dans la société humaine* (1991, 450p.),
 - vol. 2 : *Les médiations. L'Église et les moyens de grâce* (1992, 401 p.) ;
- t. III : *L'affirmation de la foi. Cosmologie théologique* :
 - vol. 1 : *Sciences et philosophie de la nature* (1996, 298 p.),
 - vol 2 : *Théologie de la création* (2000, 511 p.) ;
- t. IV : *L'affirmation de la foi. Anthropologie théologique* :
 - vol. 1 : *Problématique scientifique et théologique* (2004, 224 p.),
 - vol. 2 : *La réalité humaine devant Dieu* (2005, 628 p.) ;
- t. V : *Théologie théologique* :
 - vol. 1 : *De la transcendance au Dieu vivant* (2006, 318 p.),
 - vol. 2 : *L'œuvre continue du Dieu vivant* (2007, 354 p.).