«Dieu» dans un monde sans Dieu

Penser avec Maurice Bellet

Ce texte doit beaucoup à la pensée de Maurice Bellet, notamment à ses ouvrages signalés dans les Ressources bibliographiques. Les réflexions qui suivent reprennent quelques propositions-clés de l'auteur et esquissent une pensée théologique pour notre temps. Utile, peut-être, à l'heure où le protestantisme réformé s'apprête à célébrer, comme il se doit, la Réformation, où les communautés chrétiennes s'interrogent sur ce que veut dire «témoigner et transmettre l'Evangile» et au moment où quelques personnalités du protestantisme de Suisse romande proclament haut et fort la nécessité de revenir à «une identité chrétienne de la théologie», à l'enseignement de «l'orthodoxie des textes bibliques» et des «valeurs chrétiennes»… Dans ces élans de transmission des héritages et de consolidation des identités religieuses, gardons aussi en mémoire que la Parole divine demeure une parole humaine, traversée par ce qu'elle ne possède pas… «Dieu, nul ne l'a jamais vu» (1 Jn 4,12)[1]*.*

I Contexte

1. Du christianisme, on peut avoir l'impression aujourd'hui, du moins chez nous en Occident, que tout l'édifice vacille et s'écroule. Fin de la chrétienté, dit-on! Pour appuyer ce diagnostic, on se réfère au poids des statistiques. Elles viennent confirmer la désaffiliation des personnes, l'effritement des troupes: sorties massives des Eglises, baisse des pratiques et des vocations, des mariages et des baptêmes, vieillissement des fidèles et panne du renouveau communautaire. Sans parler de l'expulsion progressive de la religion de la sphère publique, de l'indifférence à l'égard des religions instituées et de la difficulté des Eglises à donner forme à la vie quotidienne des personnes, à leur procurer sens et orientation, à les connecter à des perspectives de transcendance, à déployer, *pour tous,* une pertinence de leur propos. Notre époque semble vaccinée contre l'institutionnel religieux et plus particulièrement chrétien.

2. Certains disent que pour stopper ce processus de *liquéfaction*, il faut sortir le christianisme des soins palliatifs dans lesquels il est entré en Occident depuis plusieurs décennies déjà et *réagir* face au monde moderne et postmoderne qui est le nôtre aujourd'hui. Deux ripostes se dessinent :

2.1 Il convient, dit-on, de *réaffirmer* les fondamentaux chrétiens (mais lesquels?) et toute la tradition qui va avec. A l'aide *d'affirmations identitaires* fortes, les institutions religieuses ont à tirer profit de *la déstabilisation* des individus et des collectifs provoquée par la modernité tardive. En proposant des «blocs de sens», clés en main, elles chercheront à combler *l'appétit de sécurité des individus*, à valoriser la continuité, à mettre en avant des repères fixes et permanents. On réactive ainsi un ancien rôle des religions: colmater le morcellement des individus et endiguer l'éclatement des collectifs. C'est là le point de vue de l'orthodoxie religieuse et du conservatisme théologique. La religion est vue ici comme un *dispositif alternatif de compensation* qui résiste à la *pluralité des formes de vie* et vient pallier les manques actuels de l'individu et de la société.

2.2 Ou alors, il s'agit – et c'est le mouvement inverse -, *d'adapter* le christianisme à notre monde, en abandonnant souvent *l'exigence théologique* que l'on accuse, à tort, de dénaturer les plus belles pages de la foi. Pour cette perspective, l'enjeu tient principalement dans le

[1] C'est d'ailleurs le titre d'un ouvrage de Maurice Bellet paru en 2008, *Dieu, personne ne l'a jamais vu*, Albin Michel.

rajeunissement des Eglises, en créant de nouvelles formes d'appartenances et d'expressions communautaires, en inventant un nouveau style de présence et de témoignage chrétiens. Le «salut» du christianisme passera donc par un «renouveau ecclésial»: il s'agira de laisser tomber les rigidités théoriques et doctrinales d'un autre temps, les vieux réflexes institutionnels et organisationnels, les illusions pieuses et les controverses sans fin pour y glisser un peu plus de *sentiment et d'émotion*, de *conviction et de ferveur*, *d'organisation et de discipline*, de *témoignage et d'engagement* personnels… Il faut quitter ce qui est daté afin que *l'Eglise se refasse une jeunesse, une beauté et une santé*. Et que les troupes *fassent corps* ensemble...
Certes, qui pourrait nier la visée constructive de la démarche? Mais, à chaque médaille son revers…: que choisir et retenir dans cette longue durée du temps ecclésial? Quel sera le *critère du tri* et qui décidera du *maintien des bons morceaux*…?

3) Tous ces élans bien intentionnés, partiellement utiles et féconds, oublient pourtant une chose : depuis la venue de la modernité, il y a à l'œuvre, dans la religion chrétienne, un processus qui la *décompose*. Comme lorsque l'on tire le fil d'un chandail, aujourd'hui tout vient! Et la cause de ce processus est double:

3.1 D'abord, ce sont les malheurs et défaillances de l'Église, dans son histoire passée et présente. Ses ambassadeurs, dignitaires et représentants aussi. Et le rôle souvent ambigu que l'Eglise a joué au sein du politique et de la société. Mais, plus profondément, c'est le décalage culturel grandissant entre le *langage archaïque de la religion* et celui qu'on peut parler aujourd'hui. C'est là une question de *substance* et non de simple *cosmétique*… C'est un écart de pensée entre ce qui prolonge le Moyen Âge - ce temps rêvé de la chrétienté triomphante - et ce que la modernité aujourd'hui nous impose. La religion chrétienne, ce qu'elle dit et propose, glisse peu à peu dans *l'irréalité* en laissant stupéfaites les oreilles quelque peu exigeantes. Ses affirmations deviennent non seulement *incroyables* mais *impensables*. Le contenu de la foi devient peu à peu *inaudible*, *irréel,* quand il n'est pas franchement *opposé* à la vie et à la liberté humaine.
Que l'on songe seulement à ce *Dieu Père tout-puissant*[2], familier du théisme métaphysique ou au *Dieu personnel*, barbu et caché dans son ciel, déclaré cause première, fondement de tous les êtres et, en raison même de cela, infiniment digne d'être aimé, vénéré et obéi. Que l'on pense aussi au Christ présenté comme *Super-Héros*, voire comme *«Dieu se promenant sur terre»*, miraculeusement doté d'une double chimie organique, sans parler encore de sa naissance surnaturelle, de sa mort sacrificielle, de ce qu'on appelle «résurrection», de sa mission de «Sauveur» et du sens à donner à des notions comme le péché, le salut, l'enfer ou la vie éternelle, etc. Il n'y a même plus à s'opposer au christianisme ou à sauver encore ce qui peut l'être. Notre époque déclare simplement que tout cela est mort! Ici donc, rien ne sert de trier, car *tout est à reprendre, à repenser,* à neuf…

3.2 Ensuite, c'est une conséquence propre à la foi chrétienne. La cause du processus de *décomposition du christianisme* n'est pas seulement liée à la pression d'une pensée moderne qui serait devenue hostile à la religion. Elle est tout autant interne, propre à la foi chrétienne elle-même: elle tient au mouvement de la foi qui se veut, *pour chaque époque*, une *puissance de vie*, une *force d'attestation et d'inscription* dans le monde. Une telle *reprise* de la foi ne cesse de *dé-composer* ses plus hautes réalisations (rien n'est jamais acquis!) pour les *re-composer* autrement, en fonction de contextes nouveaux. Les convictions meurent de la

[2] Pour entendre quelque chose de bénéfique de cette *paternité et toute puissance divines*, il faudra que le «principe Evangile», *en tant que don et agapè*, introduise une critique suffisamment radicale pour défaire tout ce qui nous séparerait encore de la source vitale (Bellet, SJDC, p. 55).

prétention à vouloir se garder immuables et intactes, immunisées contre les critiques du temps et hors des combats pour la vérité qu'elles ont à livrer aujourd'hui. Ce serait un leurre d'imaginer le christianisme de demain sans une reprise honnête, lucide et exigeante du *travail de la pensée*, en son fond comme en sa forme, en débat avec tous[3]; pour que naisse alors une *pensée ouverte* qui ne s'enferme plus dans sa tour d'ivoire ecclésiastique et académique, ne se satisfasse plus seulement de la justesse et de l'exactitude de ses propos, mais prenne le risque d'une *pensée incarnée*, *vivante*, *forte de proposition et d'action* pour le monde. De fait, une pensée qui voudrait éviter le test de la confrontation à l'autre, le choc des questions de tous et l'épreuve des engagements individuel et collectif, ne serait que lettre morte[4].

4. Que retirer de tout cela? S'il y a bien *évidement* de la religion traditionnelle, *dérégulation* du croire et *dysfonctionnement* des dispositifs religieux classiques, cela n'aboutit pas, de fait, à une disparition des religions historiques, à une liquidation de leurs formes institutionnelles et communautaires, à la fin de leurs propositions de sens et à une montée en flèche de l'athéisme. Si sortie de la religion il doit y avoir, ce n'est, de fait, qu'une *sortie* des institutions... Car, ce qu'il faut voir, c'est que la modernité tardive génère, elle aussi, sa propre *production religieuse*. *La modernité est recomposition, reconfiguration de la religion*. Pensons à la montée des radicalismes religieux (évangélisme, islamisme, fondamentalisme, intégrisme, etc…), à l'émergence de croyances innombrables (faibles ou fortes!), aux nouveaux mouvements religieux et au foisonnement des spiritualités actuelles qui empruntent à autant de sources religieuses, philosophiques ou sapientiales différentes. Ce qui intéresse donc l'observateur attentif, ce n'est pas seulement la crise des grandes traditions religieuses, mais la manière dont le religieux refait son nid au sein de nos sociétés séculières, traverse et irrigue les différentes sphères sociétales et culturelles.

4.1 Pour comprendre les formes que pourraient prendre le christianisme aujourd'hui, il s'agit de déterminer les caractéristiques du contexte dans lequel nous évoluons aujourd'hui. Tentons alors, de manière succincte et provisoire, de désigner quelques traits dominants de notre société actuelle[5]:

- *Valorisation de l'individu,* de sa *conscience personnelle,* de ses *expériences vécues,* besoin *d'intériorité,* de *chaleur* et *d'authenticité* (on sait l'homme postmoderne friand d'émotions et d'activités qui contribuent à intensifier le sentiment de la vie!);
- *Recours à une raison sensible, instruite par l'autre versant de la rationalité, à distance d'un sens donné par une vérité ou une norme extérieures;*
- *Retour à des formes d'engagements électifs, limités dans le temps;*
- *Promotion d'un ajustement au monde* (plutôt qu'une transformation en profondeur de la société), *d'une solidarité* et d'une *hospitalité au quotidien;*

[3] Etienne Barilier le souligne : «Le roseau pensant, toujours, se redresse après la tempête», dans : *Vertige de la force,* Libella, Paris, 2016, p. 118.

[4] Cela est plus que jamais vrai en Eglise; il est temps de sortir des clivages qui habitent et divisent tant de discours et de pratiques ecclésiales et de retrouver la force de *l'apposition* et de *l'articulation*: foi ET réflexion, raison Et émotion, intériorité ET témoignage, prière ET action, individualité ET communauté, unité Et diversité, etc. Dans ces nouveaux défis, nous n'éviterons ni les divergences, ni les oppositions, ni les conflits. Mais les communautés chrétiennes ne connaissent-elles pas aussi le moyen de les affronter voire de les surmonter? Les divergences passeront aussi longtemps que *l'aimer* en tant que source et action sera plus fort que les puissances de jugement et de mort (adaptation libre de 1Co 13,13).

[5] Sur ce point, nous nous référons au livre de Michel Maffesoli & Brice Perrier, *L'homme postmoderne,* François Bourin Editeur, notamment, pp. 119ss et pp. 149ss.

- *Acceptation du changement permanent* (désormais, rien n'est stable ni acquis) *et de l'incertitude existentielle* (les valeurs et référentiels sont provisoires et contingents)[6].
- Nouveau *rapport aux institutions*. Celles-ci constituent davantage des *relais* que des *cadres* dans lesquels il faudrait se couler. Elles deviennent des institutions accompagnatrices, vouées à être des ressources de sens plutôt que des instances de légitimation qui confèrent une identité et une appartenance (ainsi, sur sol religieux, on ne dira plus d'abord: «je suis réformé, évangélique, catholique ou orthodoxe, mais on se dira d'abord chrétien!»).

4.2 Notre contexte actuel nous invite à concevoir le christianisme non comme la *transmission d'une mémoire passée*, l'actualisation d'une tradition et d'un héritage (un corps de doctrines, de pratiques, de rites, une dogma-discipline à faire fructifier et à actualiser), mais comme un *style*, un *art de vivre*, une *manière renouvelée d'habiter le monde*. C'est d'une *pratique concrète* qu'il s'agit, conçue comme un outil de perfectionnement de soi, comme une initiation de chaque jour dans laquelle les rituels peuvent faire retour. Qui pourra certes s'inspirer du passé, mais pour mieux relever les défis du présent. La figure du *maître spirituel* apparaît comme déterminante pour initier une véritable expérience intérieure. Ce guide en intériorité se révèle moins détenteur d'un savoir que dépositaire d'une pratique et d'une expérience susceptible d'éveiller le croyant à sa vérité profonde, à son moi authentique (ce sont là les propositions de Richard Bergeron dans son ouvrage *Et pourquoi pas Jésus,* 2009).

4.3 La tâche fondamentale de la religion n'est plus alors de colmater les brèches en offrant des certitudes, des garanties et des prétendues «bonnes réponses», mais de permettre aux humains de *porter les questions de la vie et d'en répondre*. Elle est *viatique, provision donnée* pour la traversée de l'existence, pour *y faire face, en jouir* et *s'y engager*. Si la religion contribue encore à la réalisation de soi voire du bien commun, elle ne le fait plus grâce à un *régime de vérité* relayé par des institutions, au moyen d'un corps de pratiques et de doctrines, mais par une pratique diversifiée de l'existence et du vivre ensemble, faite d'interactions, d'emprunts et de mélanges des références... Les chercheurs de sens actuels ne fréquentent plus les religions comme des *maisons communes* les menant du berceau au cercueil, mais comme des *lieux de passage*, les éveillant à diverses formes de spiritualité et de religiosité. De nos jours, l'homme spirituel aspire à faire son propre itinéraire, ses propres découvertes, à éprouver les choses par lui-même, de manière concrète, intuitive, en priorité sur le savoir, l'enseignement, le verbal et la réflexion. Il veut, selon l'expression même d'Ignace de Loyola dans ses *Exercices spirituels,* «sentir et goûter les choses intérieurement». L'accent se déplace

[6] Ces traits «postmodernes» correspondent à autant de *styles de vie* qui ne rejettent pas pour autant en bloc les valeurs que la modernité a mis en place: rationalité, autonomie, évolution et progrès, sciences et techniques, etc. font toujours partie du «top ten» des référentiels plébiscités actuellement. Personne aujourd'hui ne tient à renoncer à la pénicilline et aux antibiotiques ou à revenir à une forme de «postmédiévalité». Ce qui se produit de nos jours n'est que l'usure de ce qui allait de soi, l'interpellation souterraine des mythes porteurs de la modernité (mais non leur réfutation en bloc!), le retour à ce qui était déjà là, auparavant. Ce qui, il y a peu, était encore dominant (progrès, croissance économique infinie, prométhéisme, maîtrise et contrôle, valorisation du travail, avenir radieux, universalisme, etc.) se sature lentement et ce qui était en latence devient progressivement dominant (authenticité personnelle, insistance sur le vécu et le présent, le ressenti plutôt que l'établi, retour à la sobriété volontaire, aux engagements locaux, aux enracinements ponctuels selon des *affinités électives*, nouvelle alliance avec la biosphère (nature, plantes et animaux), valorisation du travail comme création et non comme but et sens de la vie, communautés de partage et d'intérêts, liens sociaux ponctuels, etc.). Si la modernité repose sur la séparation, l'opposition et la prétention d'universalité, la «postmodernité» met en avant la conjonction, la «reliance» et la valorisation des différences. Sur ces différents points, voir : Michel Maffesoli et Brice Perrier, *L'homme postmoderne,* François Bourin, 2012.

de la primauté de la pensée vers celle de l'expérience personnelle. La formalisation et l'adhésion intellectuelles ne sont plus des préalables a priori. Dans la quête spirituelle, la priorité est maintenant donnée à l'expérience et à la pratique, au corps et aux sens. Avec un tel déplacement, l'aspect réflexif de la foi retrouve sa juste place; la théologie, la pensée, la réflexion viennent en second, sans être pour autant secondaires; elles sont, pour le dire simplement : *passage du «divin» qui se vit au «divin» qui se dit*...

4.4 En résumé, *l'homme religieux postmoderne* n'est ni un fidèle, ni un converti. Il ne connaît ni la rupture, ni l'adhésion exclusive. A la sédentarisation du fidèle et du converti, l'homme spirituel actuel se veut plutôt «nomade», «pèlerin», «homme en chemin», en quête de refuge pour faire halte quelque temps. Il souhaite croire et pratiquer sans appartenir ipso facto à une structure donnée. Il met en avant le foisonnement des cheminements personnels, des visions du monde, des formes éphémères de rassemblement et d'engagements ponctuels; il est sensible à la valeur du métissage spirituel et à la diversité du croire. Cette identité diffuse reflète la dissémination du corps social et la multiplicité des formes d'existence communautaires. *A l'ère de l'ego*, l'homme religieux postmoderne est un être à l'identité diffuse, multiple, disparate, *à la recherche d'unité*, de *sens vécu et partagé*, *d'accomplissement de soi,* de *sagesse de vie* lui permettant d'apprendre et d'endurer le dur *Métier de vivre* (pour reprendre le titre d'un livre de Cesare Pavese).

II Dieu a une histoire... Itinéraire express

1. Dans les temps anciens, Dieu, le divin, tenait à l'étoffe même du monde. Mythes, rites, sagesse étaient comme l'espace «originel», «évident», «nécessaire», où tout le reste trouvait une assurance et une légitimité premières.

2. A l'âge moderne, effondrement de cette idée. Pour désigner ce moment-là, on a pu dire «mort de Dieu». Non pas le constat de sa disparition ou de sa liquidation pure et simple (même si, parfois, elle fut ardemment souhaitée), mais annonce d'un changement profond dans la manière de penser sa place et sa relation à l'homme et au monde. Fin de l'onto-théologie en somme, où le mot Dieu fonctionnait non seulement comme fondement explicatif du monde, légitimation assurée des êtres et des choses, clé de voûte des individus et des sociétés (le Grand Sujet, garant de ce qui est, ou le Grand Législateur, fondement de l'idée morale, de l'impératif catégorique), *mais venait saturer l'horizon de transcendance auquel il renvoie*. Dieu occupait tout l'espace, à l'aide d'un discours logique, rationnel et argumenté. Il avait réponse à tout.

3. De fait, de nos jours, les grandes instances et les grands récits ont perdu leur pouvoir de conviction et de cohésion. Dieu est devenu équivoque. Même s'il existe, il n'est qu'une partie du tout. Il n'occupe que la marge de l'histoire qu'écrivent les hommes. Il n'est plus au cœur de ce qui fait la substance de la vie. Les dieux modernes que sont l'Argent, le Pouvoir et le Sexe, même s'ils ne sont que des fantasmes, des constructions humaines et des illusions, imposent, eux, leur efficacité. Ils sont en phase avec le train du monde. Ils fonctionnent avec des effets réels.

4. Quand Dieu disparaît de l'horizon, la place «ultime» se vide et l'homme naturellement la prend. L'histoire de l'athéisme se comprend à la fois comme protestation légitime de la conscience et de la liberté humaines face à l'emprise totalisante, totalitaire de la religion sur les individus et les sociétés. Mais elle reflète et cristallise aussi la *démesure de l'homme*, sa

volonté de puissance, qui l'érige en sujet absolu et, par là-même, «oublie» sa prime condition.

5. Mais les substituts de Dieu, au 20e siècle, ont engendré le pire. Après Auschwitz, Hiroshima et le Goulag, après la répétition et la fureur des génocides, comment peut-on se dire encore «humain»? En effaçant Dieu de l'horizon des consciences, notre modernité tardive n'a pas supprimé pour autant *«ce qui est en cause-là»*. Malgré la disparition des images et représentations de Dieu, subsiste encore une *fonction*, une *relation* à ce qui, en l'homme, demeure hors de toute prise et emprise[7].

III La «fonction Dieu»

1. La «fonction Dieu» est ce qui permet à l'être humain d'assumer sa condition, «ce par quoi» il vient à lui-même. Cette fonction est la relation tout à fait fondamentale où l'humain trouve son assurance première, ce qui lui permet de se supporter d'être, le «ce sans quoi il n'est pas». On dira: naissance de l'humain en l'homme, primitive assurance que rien ne pourra détruire, traversée de ce qui meurtrit et mortifie, etc. Mais, avec l'implosion du mot Dieu et de ses substituts, on ne peut plus désormais s'approprier cette fonction, l'assigner à résidence surveillée ou l'enclore dans des espaces religieux et philosophiques assurés d'eux-mêmes. C'est comme si cette fonction renvoyait à un «lieu vide».

2. De nos jours, cette fonction est devenue en effet «insaisissable»; elle est, si l'on veut bien, sans nom, sans attache, relation à «rien». Sans qu'on puisse, encore, faire entrer cette «inconnue» dans l'espace du Dieu connu et retrouver les anciennes assurances qui se sont pour ainsi dire effacées de l'horizon commun. Pourtant, cette fonction est le «bien propre» de l'homme, jamais maîtrisable, toujours donnée dans une distance infinie. Elle est, en l'être humain, ouverture irrépressible, qui défait les prétentions de nos répartitions, pouvoirs et savoirs. Dieu reçoit tous les noms, alors qu'il ne saurait en recevoir aucun…

3. Il importe ici de différencier la pensée sceptique qui déclare que l'insaisissable demeure inconnu et inconnaissable (agnosticisme) de la pensée critique qui envisage l'insaisissable en tant que réalité qui échappe à toute maîtrise et se tient au-delà de toute connaissance. A ce point ultime de la connaissance humaine, on sait qu'on ne sait rien ou peu, *mais qu'il faut quand même en rendre compte et le dire*… Rappelons-nous que dans la construction des savoirs, nos connaissances ne sont qu'une lacune dans notre ignorance, qu'il convient cependant de *transmettre et de partager*.

4. Dans cet esprit, la pensée critique défait aussi bien toute objectivation ou représentation de Dieu qu'elle défait toute ambition à enclore l'être humain dans une assurance satisfaite. Fin de la double prétention: de la croyance qui n'a rien à apprendre. De la critique qui est aussi sûre d'elle que les croyants de leurs croyances. L'unique affaire est que ce chemin de vérité demeure délié des objectivations qui classent, fixent et enferment.

---

[7] On sait que le mot Dieu est constitué *d'images et de représentations* qui ont évolué dans le temps et dans l'histoire de l'humanité et du christianisme en particulier. Comme les feuilles de l'arbre qui tombent en automne, certaines représentations de Dieu, en lien avec l'évolution historique, le développement des sciences et des techniques, le contexte de vie dans lequel elles s'inscrivent, sont en train de disparaître. Il se pourrait bien que les images d'un Dieu théiste, principe métaphysique et personnel, soient en passe de devenir caduques. Mais reste encore une «fonction» du mot Dieu qui, elle, traverse le temps et l'histoire… et qu'il s'agit de décoder et d'interroger: *«De quoi le mot Dieu est-il encore le nom»?*

5. Si le «plus que nécessaire à l'homme» demeure hors saisie et maîtrise, où et comment le connaîtrons-nous? En vérité, ce «plus que nécessaire» est *donation de vie, délivrance de l'abîme*. Il ouvre un espace initial, une respiration infinie qui coïncide avec ma présence à moi-même. Il est ce qui confère aux humains leur assurance première en leur donnant de se tenir debout, de se supporter d'être nés, d'être accueillis, reconnus, acceptés comme présence et personne, un peu comme ce que procure la mère dans sa présence à l'enfant. Cet *éveil d'humanité* qui est naissance de l'humain en l'homme peut partir de n'importe où, que l'être humain soit chrétien ou non, croyant ou incroyant. Il suffit qu'il *perçoive le don venant vers lui de cet Imprenable*[8].

6. Lorsqu'elle est conduite vers sa vérité singulière, l'expérience humaine est une seule et même expérience où les oppositions se rejoignent et les querelles sont levées. Avec Dieu ou sans Dieu, le chemin essentiel est le même. Dire Dieu ou pas, affirmer qu'il existe ou pas, n'est pas le choix premier et décisif. Car nommer Dieu est aussi redoutable que de ne pas le nommer. Ce qui est vital, c'est la *relation à ce par quoi* l'être humain reçoit son assurance première et le sépare du drame d'être né[9].

7. Si, dans ce mouvement, l'on tient encore à «nommer Dieu», *à revenir à des images, des représentations*, en raison de l'impossible neutralité et de la nécessaire parole[10], ce sera purifier le langage. Déconstruire les mots, les images, les représentations. Dans ce travail du langage, nous aurons peut-être à prendre congé d'un Dieu «principe de justification des êtres et des choses», pour laisser advenir le *Dieu de la gratuité* et le découvrir comme *origine sans pourquoi ni comment,* comme *source d'eau vive* qui vient de plus loin que nous et qui, pourtant, coïncide avec la naissance de l'homme à sa vérité la plus profonde. De nos jours, il importe de dépasser *l'idée d'un Dieu utile,* répondant directement aux attentes des hommes, sans que cela aboutisse pour autant à l'inscrire dans l'arbitraire, le facultatif et l'insignifiant. Parce que Dieu est «au-delà de l'utile et de l'inutile», il se refuse à être un «Dieu bouche-trou» qui fonctionnerait comme principe explicatif du monde, comme substitut aux faillites humaines, comme réponse venant combler les failles, les abîmes de notre finitude. Si Dieu n'est pas nécessaire (de la nécessité de l'utile), c'est qu'il est *«plus-que-nécessaire».* Un peu comme la liberté, la confiance, l'amitié, la gratuité..., dans l'ordre du monde qui est le nôtre aujourd'hui, demeurent pour les humains que nous sommes d'une impérative nécessité[11]…

---

[8] Le mot «Dieu» n'est là que pour rappeler que ce que nous sommes commence *par le don, en amont de tout, qui nous justifie d'être nés et d'être là* (Bellet, SJDC, p. 56).

[9] Dieu ou ce qui se tient derrière ce mot n'est pas d'abord *objet de croyance,* comme s'il s'agissait d'une réalité qui viendrait s'ajouter à celle que nous connaissons. Ce dont il s'agit ici, c'est *«la relation avec ce qui, en l'être humain, lui donne assurance première, que cela soit nommé ou pas, ou même qu'il en ait conscience ou pas»* (Bellet, SJDC, p. 59). Cette relation dit *ce par quoi le monde tient ou se défait*. Plus que *l'existence ou non* de Dieu ou la *manière de se le représenter*, ce qui importe, c'est *la signification que ce mot revêt pour les* humains: car, avec ou sans théologie, avec ou sans le mot Dieu, il faut bien que nous habitions ce monde et puissions assumer la vie qui s'y donne, la nôtre d'abord. Où l'on voit alors que «croire en l'homme n'est pas plus aisé que croire en Dieu» (Bellet, SJDC, p. 66).

[10] Dieu, on ne peut le dire, mais on ne peut le taire… Nos représentations de Dieu sont comme un cube que l'on dessine au tableau noir. Ce n'est pas un cube, mais pourtant le dessin, de manière analogue, le rend présent à qui peut voir, sans voir (Bellet, SJDC, 55).

[11] Comment envisager une telle gratuité de Dieu? En abandonnant, par exemple, notre besoin de *présence immédiate de Dieu* pour persévérer dans le *mystère de son altérité* et le laisser être ce qu'il est… Il nous faut retrouver le goût du Mystère de Dieu, au-delà du théisme et de l'athéisme… Et l'invoquer comme un autre nom

8. S'approcher de Dieu, du divin, c'est toujours l'éloigner de ce que nous avons déjà pensé et construit. Désirer *l'invoquer*, le *prier*, c'est purifier le désir, mettre à mal tout ce qui fait de Dieu, un *objet* de *savoir*[12]. Le désir de Dieu ne tient sa vérité que de ce qui vient de l'ailleurs, dans l'accueil de ce qui se tient en excès et qui est puissance de vie, délivrée du mortifère.

9. Dès lors, *prier* est une couleur de l'âme, une tonalité du chant intérieur, une allure de l'esprit qui habite jusqu'à la plus haute pensée. Le contenu des choses religieuses s'en trouve transmué. En tout (pensée, récits, discours, doctrines et rites) doit se faire l'œuvre de vérité. Jusqu'au silence.

10 Il y a un silence sur «Dieu» qui est sa disparition pure et simple. Mais il y a une abstinence de langage à son sujet qui est simplicité, respect et mesure, attente pour faire place à sa venue en vérité[13].
Si on peut encore nommer ce qui vient par le mot Dieu, *«c'est alors en l'homme ce point de lumière qui précède toute raison et toute folie et que rien n'a puissance de détruire. Croire en Dieu consiste en ceci: croire qu'en tout être humain réside ce «point de lumière»*[14].

IV Ressources bibliographiques

- Bellet Maurice, *Dieu personne ne l'a jamais vu*, (DP) Albin Michel, 2008
- Bellet Maurice, *Si je dis Credo*, (SJDC), Bayard, 2012
- Bellet Maurice, «La décomposition du christianisme», article consulté sur le blog de l'auteur, le 31 janvier 2016: http://belletmaurice.blogspot.ch/

- Barilier Etienne, *Vertige de la force*, Libella, 2016
- Danièle Hervieu-Léger, «Pertinence du christianisme dans une société séculière», conférence donnée dans le cadre du *mouvement Pertinence*, le 17 février 2016 à Lausanne
- Michel Maffesoli et Brice Perrier, *L'homme postmoderne,* François Bourin Editeur, 2012
- Radcliffe Timothy, *Pourquoi donc être chrétien ?*, Flammarion, Champs essais, 2010.

Jean-François Habermacher
Texte présenté et discuté le 22 mars 2016 dans le cadre du Club de Cèdres Formation, Lausanne

---

de *la liberté*, de *la gratuité* et de *l'hospitalité.* Ce sont là, pourrait-on dire, des nouveaux noms de Dieu, auxquels il n'est pourtant pas possible de se cramponner, ni de s'arrêter, parce que Dieu, toujours, demeure au-delà de Dieu, au-delà des déterminations que nous aimerions bien lui donner…

[12] Thomas d'Aquin, le docteur angélique, le rappelle à l'envi: «Quand nous montons vers Dieu par le chemin de l'élimination, nous nions d'abord de lui les représentations corporelles, puis même les représentations intellectuelles, telles qu'elles se trouvent dans le créé; alors demeure seulement dans notre esprit que Dieu existe et rien de plus. Finalement ce fait même d'exister, tel qu'il est dans le créé, nous l'écartons de Dieu; alors l'esprit reste dans une espèce de ténèbre d'ignorance. C'est avec cette ignorance propre à un être en route que nous sommes le mieux unis à Dieu. C'est elle qui est cette espèce d'opacité dans laquelle il est dit que Dieu habite», Sent. Dist. VIII, q.1.

[13] Il y a peut-être des êtres particuliers qui sont dépendants de leur condition d'énonciation, de la tonalité dans laquelle on en parle. «Dieu» pourrait être un *être sensible à ce qu'on dit de lui*…, un être qui apparaît ou disparaît selon la manière dont on l'énonce, le proclame, le prononce, le parle…: «Vivre en fonction d'un Dieu, c'est témoigner pour ce Dieu. Mais prends garde aussi pour quel Dieu tu témoignes : il te juge (…), il te situe dans la portée de ton action», Etienne Souriau, *Les différents modes d'existence. Suivi de «L'œuvre à faire»,* avec une introduction d'Isabelle Stengers et Bruno Latour, PUF, 2009 (1943), p. 191. Serait-il possible dès lors que l'homme pour ne pas «*manquer Dieu»* s'adresse à «Dieu» *dans Sa langue ?*

[14] Maurice Bellet, *Dieu personne ne l'a jamais vu,* Albin Michel, 2008, p. 95.