	UNIVERSITÉ DE STRASBOURG	Logo Ecole doctorale

ÉCOLE DOCTORALE de Théologie et de Sciences des Religions

[E.D. 270]

THÈSE présentée par :

Matthias HUTCHEN

soutenue le : **23 mars 2012**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie Protestante

« Comment vivre ? »

La contribution de Gérard Siegwalt à l'anthropologie théologique contemporaine

THÈSE dirigée par :

M. Karsten LEHMKÜHLER	Professeur, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. Hans-Christoph ASKANI	Professeur, Université de Genève
M. Benoît BOURGINE	Professeur, Université de Louvain la Neuve

---

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M . Simon KNAEBEL	Professeur, université de Strasbourg

Remerciements

Il convient de remercier ici toutes les personnes qui ont contribué à la réussite de ce travail.

Le professeur Karsten Lehmkühler, mon directeur de thèse.

Les membres du jury et les rapporteurs qui ont pris le temps de lire ce texte et de participer à la soutenance.

Gérard Siegwalt pour ses conseils et la documentation précieuse qu'il m'a transmise.

Caroline et Frédérique Jund, Georges Pfalzgraf, Jehan-Claude et Doris Hutchen pour la relecture.

Un merci particulier à M. Ghislain Biehler pour la traduction anglaise du résumé.

Merci enfin à tous ceux qui au cours de ces années m'ont accompagné et soutenu.

A MASH

Aux camarades de la promotion de septembre 2002

Aux frères : Pierre, Raphaël, Jérôme, Loïc et Bruno

Aux amis forbachois

A Frédérique enfin, devenue la compagne de ma vie.

Table des abréviations

Abréviations bibliques :

Gn. : Genèse

Ex. : Exode

Lév. : Lévitique

Nb. : Nombres

Dt. : Deutéronome

Ps. : Psaumes

Es. : Esaïe

Jr. : Jérémie

Ez. : Ezéchiel

Am. : Amos

Mt. : Evangile selon Matthieu

Mc. : Evangile selon Marc

Lc. : Evangile selon Luc

Jn. : Evangile selon Jean

Ac. : Actes des apôtres

Rm. : Epître aux Romains

1 Co. : Première épître aux Corinthiens

2 Co. : Seconde épître aux Corinthiens

Gal. : Epître aux Galates

Eph. : Epître aux Ephésiens

Ph. : Epître aux Philippiens

Col. : Epître aux Colossiens

1 Th. : Première épître aux Thessaloniciens

1 Tim. : Première épître à Timothée

Hé. : Epître aux Hébreux

1 Jn. : Première épître de Jean

Ap. : Apocalypse

(Les abréviations bibliques présentes dans les citations n'ont pas été modifiées)

Autres abréviations

D.C.E. : Dogmatique pour la catholicité évangélique

E.T.R. : Etudes théologiques et religieuses

R.G.G. : Religion in Geschichte und Gegenwart

R.H.P.R. : Revue d'histoire et de philosophie religieuse

T.R.E. : Theologische Realenzyklopädie

1 Introduction

Depuis quelques décennies déjà, la société occidentale traverse ce qu'il convient d'appeler une « crise », le crash financier de 2008 en est un témoignage éloquent. Celle-ci touche tous les secteurs de la vie courante, le public comme le privé. Elle fait la une de tous les médias depuis de longs mois maintenant, avec son flot de questions, d'inconnu et de révoltes. « La « crise » semble omniprésente : crise économique, crise écologique, crise politique, crise morale… À cela on pourrait ajouter encore d'autres crises : crise des institutions, crise des civilisations, crise des religions, crise des transmissions… Sans oublier celles qui nous affectent le plus directement : crise d'identité, crise du couple, crise des familles, crise du travail… »[1].

C'est sous le vocable de « crise des fondements » que le théologien strasbourgeois Gérard Siegwalt qualifie cette situation. En effet, il estime que l'être humain vit en situation de crise ; crise provoquée par le pluralisme mortifère de nos sociétés contemporaines (certes, il ne faut pas confondre pluralisme et diversité ; le pluralisme met en place des entités ou des notions qui s'ignorent, s'excluent, ou se combattent ; en ce sens le pluralisme s'oppose à l'unité. Celle-ci en revanche, accepte la diversité et se nourrit de la diversité. L'unité permet de rassembler des notions différentes mais complémentaires). Ce pluralisme oblige l'être humain à se positionner et à choisir entre la foi ou la raison, entre la raison ou la conviction. Devant l'évolution du monde moderne, l'être humain doit tenter de se construire, (trop) souvent seul, face à ses questions ; la question la plus importante, celle qui résume toutes les autres, étant : « Comment vivre ? ».

C'est donc cette question du « Comment vivre ? » que nous avons choisi de traiter ici. Et ce, à partir d'un auteur que l'on peut qualifier d'original : Gérard Siegwalt né en 1932, a enseigné la dogmatique à la faculté de théologie protestante de Strasbourg de 1961 à 1996. Il est l'auteur d'une œuvre a priori unique au niveau du protestantisme francophone, puisqu'à notre connaissance, il est le seul auteur francophone protestant contemporain à avoir publié une dogmatique. Celle-ci s'étend sur 10 volumes (ce qui représente environs 4000 pages), publiés entre 1986 et 2007 ; cette œuvre est, à ce jour, peu connue et peu étudiée. Il existe un certain nombre d'articles et de recensions sur telle ou telle partie de l'œuvre de Gérard Siegwalt dans diverses revues françaises ou étrangères. Une première thèse de doctorat a été

[1] Shafique KESHAVJEE, *Une théologie pour temps de crise ; au carrefour de la raison et de la conviction*, (Genève, 2010), Labor et Fides, p. 13.

également consacrée à la cosmologie de notre auteur[2]. Nous pouvons encore signaler que deux colloques consacrés à la pensée de Gérard Siegwalt se sont tenus au Québec en 1989 et en 2010. Les actes de ces deux colloques ont été publiés et ont servi dans cette recherche. Le lecteur trouvera une liste des ouvrages consacrés à Gérard Siegwalt dans la bibliographie.

Dans le présent travail, nous nous proposons d'étudier l'anthropologie de Siegwalt, ses fondements et ses enjeux.

1.1 La dogmatique de Gérard Siegwalt

Dogmatique pour la Catholicité Évangélique. Le titre de cette œuvre de Gérard Siegwalt présente déjà tout un programme.

Il convient de bien examiner les termes : il s'agit, comme son nom l'indique, d'une dogmatique de la foi chrétienne. Ce qui signifie qu'il s'agit d'une réflexion, d'un compte-rendu critique de la foi chrétienne et du discours chrétien sur Dieu. Cette réflexion est basée sur l'Évangile, maillon de la révélation, et placée dans une perspective « catholique » au sens étymologique du terme, c'est-à-dire universelle. Elle cherche à s'adresser à tous, au delà de tout confessionnalisme, même si l'auteur se situe dans une perspective protestante et luthérienne. Sa dogmatique veut toucher un public le plus large possible et rendre compte de la foi chrétienne dans un monde, notre monde, marqué par la sécularisation, le pluralisme religieux et l'individualisation du croire ainsi que l'indifférence religieuse.

En tant que dogmatique, Siegwalt veut présenter « la foi chrétienne sur la base des saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament et de leur actualisation dans l'histoire, aussi bien dans l'histoire passée que dans l'histoire présente de l'Église et des Chrétiens »[3]. Dit autrement, Siegwalt veut expliquer, présenter, commenter, actualiser la doctrine chrétienne, et la rendre audible et accessible aux hommes de notre temps en se basant sur le message biblique et l'histoire de l'Église et du christianisme.

Mais il ne veut pas se limiter à cela. Son œuvre se présente aussi comme un système : « Le mot système exprime le fait que tout est lié et doit être vu comme tel »[4]. En tant que système, Siegwalt cherche donc à créer du lien. Ce qui est d'ailleurs manifeste dans son anthropologie, nous le verrons. Siegwalt cherche à créer du lien, et cela s'impose rapidement

---

[2] Christian DOWNS, *De l'objectivisme dualiste à une approche totalisante et unitaire de la nature ; Contribution au dialogue entre science et religion dans la perspective de Gérard Siegwalt*, (Montréal, 2004).
[3] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 13.
[4] Gérard SIEGWALT, art « Dogmatique pour la catholicité évangélique : ses caractéristiques », in Laval, théologie et philosophie, 45/1, 1989, p.6.

comme une évidence. Le lecteur de la D.C.E. peut en effet se voir très rapidement décontenancé, face au texte de notre auteur. On a souvent l'impression de se trouver face à une énorme marmite, dans laquelle Siegwalt mélange différents ingrédients (pensée philosophique, théologique, psychologique…) et qu'avec tout cela il construit une immense synthèse qui compose sa dogmatique.

Dans cette œuvre, Siegwalt ne s'intéresse pas à la foi chrétienne « en elle-même » mais plutôt à ses fondements (le quoi) et ses modes d'affirmations (le comment). « C'est dire que le « ce qu'est » de la foi chrétienne, le « quoi » donc de la foi chrétienne ne peut être légitimement coupé du « comment », dans le sens de la question : comment la foi chrétienne se réfère-t-elle à l'homme et au monde, à tout ? (...) La foi chrétienne est tout à la fois un « quoi » et un « comment » »[5].

Siegwalt ne veut pas seulement se livrer à une présentation de la foi chrétienne, mais il fait de son œuvre un « système ». Il cherche à penser la foi chrétienne, de façon cohérente au plan interne et au plan externe. Autrement dit, notre auteur veut analyser la foi chrétienne, rendre compte de la foi chrétienne et expliquer la foi chrétienne, à partir de la révélation et à partir de la réalité du vécu humain. Il ne suffit pas d'analyser le réel ou la réalité à la lumière de la révélation et d'appliquer les notions de théologie à la vie quotidienne sous prétexte qu'elles sont révélées, donc vraies, infaillibles et immuables. Car la révélation n'est pas au-delà, en-deçà, ou extérieure au réel : celle-ci s'exprime et se déploie dans le réel.

Par réel, ou réalité, nous entendons plusieurs choses : d'abord l'environnement dans lequel vit l'humain, ensuite les conditions de vie matérielles et existentielles de l'humain. Le réel, ou la réalité, constitue ce que Siegwalt appelle « le vivre » de l'être humain. Cette réalité a, selon notre auteur, deux dimensions : une dimension visible et une dimension invisible. Parler de la dimension visible du réel, c'est parler des conditions de vie matérielles de l'humain. Parler de dimension invisible du réel, consiste à parler de la dimension spirituelle et existentielle de la vie humaine : « L'expérience humaine est celle de la réalité visible et de la réalité invisible, et ce de soi, des autres, du monde ; autrement dit, elle comporte dans et à travers sa dimension empirique (c'est cela qu'on entend d'abord par réalité visible) une dimension de profondeur ou de transcendance (la réalité invisible) »[6]. Cette réalité se déploie en trois dimensions que nous développerons au cours de ce travail : la nature (ou cosmos), l'homme et l'histoire. La réalité, ou réel, constitue l'univers dans lequel l'être humain vit, grandit, évolue et exerce sa raison : « On ne peut parler de la raison qu'en référence à la

[5] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 12.
[6] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 27.

réalité dont elle est le principe de connaissance »[7]. La réalité constitue le premier versant du système développé par notre auteur. On ne peut comprendre l'homme dans sa totalité que si on l'étudie dans son cadre de vie, et à partir de son mode d'existence.

Par révélation, nous entendons l'acte par lequel Dieu se fait connaître à l'homme (ou comme le dit Siegwalt, l'acte à partir duquel Dieu « pose »[8] les fondements de la foi) comme père de Jésus-Christ, comme le Dieu créateur, conservateur et rédempteur de la vie et du monde et donc comme Dieu, au fondement de la foi. Cette révélation se fait, entre autre, par le biais de l'Ecriture. Siegwalt précise que la révélation doit être « particulière » c'est-à-dire qu'elle doit s'adresser personnellement à l'individu. « Dieu est, en tant que Créateur et Rédempteur, le fondement de la foi et de l'Église, et cela sur la base de ce qui, de ce fondement, est révélé dans la révélation particulière faite à Israël et dans le Christ Jésus »[9]. La révélation ouvre alors l'être humain à la connaissance de Dieu ou, du moins, à la question de Dieu et donc à la question de la vérité car : « La question de la vérité est la question de l'Être »[10]. Dit autrement, pour Siegwalt, la vérité se trouve en Dieu. Par la révélation, l'être humain est amené à considérer sa situation existentielle et à se tourner vers Dieu. Car la vérité, dévoilée par la révélation, est antérieure, ou plutôt première, par rapport à la réalité. « Pour la foi chrétienne, la vérité (révélée) n'est pas seulement première dans l'ordre de la connaissance (*ordo cognitionis*), mais aussi dans l'ordre de l'Être (*ordo rei*), ce qui, loin d'exclure la réalité, la fonde en fait dans la vérité ou en Dieu. Autrement dit : la vérité cognitive et sa priorité de principe pour la dogmatique chrétienne est fondée dans la vérité « matérielle » ou essentielle de Dieu lui-même. La manifestation de la vérité de Dieu dans l'histoire, dans la réalité du monde, présuppose la réalité de la vérité avant l'histoire, avant la réalité du monde. C'est là le sens de l'affirmation que le Dieu qui se donne à connaître (vérité cognitive) est déjà le Dieu créateur du monde (vérité ontique). La priorité de principe de la vérité pour une dogmatique chrétienne, malgré l'antériorité de fait de la réalité du monde – la vérité ou la révélation advient dans l'histoire ! –, renvoie ainsi à une priorité de principe essentielle de la vérité. C'est elle qui fait comprendre le pourquoi du point d'ancrage que la vérité trouve dans la réalité »[11].

[7] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 62.
[8] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 43.
[9] Ibid. p. 152.
[10] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 17.
[11] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 71.

Par la révélation, l'humain peut être ouvert à la vérité. Ce qui signifie que la réalité dans laquelle il vit ne doit pas se confondre avec la vérité. La réalité est porteuse de la vérité, vérité qui est l'action rédemptrice de Dieu dans sa création.

Il faut alors voir, selon Siegwalt, en quoi le réel peut devenir révélation et en quoi la révélation est portée par le réel. Le but de la théologie est justement de faire le lien entre les deux, pour pouvoir rendre compte de la foi chrétienne et ainsi la transmettre.

Siegwalt se situe dans un mouvement lancé par Eberhard Jüngel dans son ouvrage Dieu mystère du monde[12], qui distingue « théologie évangélique » et « théologie philosophique ». Jüngel soutient que la théologie ne peut penser Dieu et la révélation qu'en dialogue avec la philosophie.

Quelques années plus tard, un autre théologien, Wolfhart Pannenberg, base toute sa réflexion anthropologique sur les travaux de trois philosophes, Helmuth Plessner (1892-1985), Max Scheler (1874-1928) et Arnold Gehlen (1904-1976), auteurs que Siegwalt cite également.

Un mouvement similaire existe au niveau de la théologie catholique, notamment avec les travaux du jésuite Karl Rahner (1904-1984)[13]. Mais Siegwalt va aller plus loin[14]. Sa réflexion n'est pas seulement un dialogue entre philosophie et théologie ; la philosophie n'est pas seulement l'instrument de la réflexion théologique : théologie et philosophie sont les deux versants d'une pensée qui cherche à répondre à la question « Comment vivre ? ». Siegwalt ne veut pas de deux approches différentes voire antagonistes. Il établit au contraire une pensée unique, ou unitaire, en partant de l'homme comme créature de Dieu, vivant dans un monde qui constitue sa réalité et en partant de Dieu le créateur et le rédempteur de l'homme et du monde. Cette façon de travailler nous oblige ainsi à poser la question de la méthode utilisée par notre auteur.

---

[12] Eberhardt JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 116 et 117, (Paris, 1983), Cerf. Cf. encore Jean RICHARD, art. « La théologie évangélique et philosophique de Gérard Siegwalt », in Laval théologique et philosophique, 45/1, 1989, p. 11ss.

[13] Cf. Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, (Paris, 1983), Le centurion. Cf. également, Yves TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 187, (Paris, 1995), Cerf.

[14] Cf. Jean RICHARD, op. cit.

1.2 La méthode de corrélation

Pour Siegwalt, la mise en place du système, ou l'application du système, passe par la méthode de corrélation qu'il présente dès les prolégomènes de la D.C.E.[15].

Celle-ci a été définie et mise en œuvre par Paul Tillich (1886-1965) dans sa Théologie Systématique. En effet, Tillich exerce une influence très forte sur notre auteur, nous aurons l'occasion de le voir et d'en reparler. Mais nous pouvons déjà signaler ici que la méthode que Gérard Siegwalt développe dans son anthropologie, et a fortiori dans toute sa dogmatique, est la même que celle utilisée par Tillich.

Nous nous autorisons cependant ici un petit excursus sur la pensée de Tillich, qui servira d'éclairage concernant l'œuvre et la méthode de Siegwalt.

Le théologien allemand écrit : « La doctrine du cercle théologique a une conséquence méthodologique : ni l'introduction, ni aucune partie du système théologique n'est la base logique des autres parties. Chaque partie est dépendante de chacune des autres parties »[16]. Tillich veut ainsi éviter, au sein de la théologie, le cloisonnement disciplinaire. Chaque partie de la réflexion théologique forme un tout, chaque partie complète l'autre pour former une synthèse, un système.

Mais, si Tillich refuse le cloisonnement disciplinaire à l'intérieur de la théologie, il refuse aussi que cette dernière prenne une place à part des autres disciplines. Tillich ne veut pas que le théologien s'enferme dans une tour d'ivoire en cherchant à donner des leçons aux autres. Pour le théologien allemand, la théologie n'a de sens qu'en dialogue avec les autres disciplines scientifiques et la culture contemporaine. « Église et société ne font qu'un ; car le contenu (*Gehalt*) qui soutient la culture est la religion, et la forme nécessaire de la religion est la culture »[17]. Ainsi, estime Tillich, culture et religion (et donc théologie) dépendent l'une de l'autre. La religion produit de la culture, et la culture est le mode d'expression de la religion. En conséquence, il est impossible de penser la théologie en-dehors de la culture environnante. La théologie a pour but, en Église, d'annoncer l'Évangile, or pour cela « La première chose à faire est de communiquer l'Évangile comme un message qui permette à l'homme de comprendre sa propre situation »[18]. Pour cela, il faut donc systématiquement se mettre à la

---

[15] Cf. Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 78ss.

[16] Paul TILLICH, *Théologie systématique I ; Introduction, raison et révélation*, in coll « l'expérience intérieure », (Paris, 1970), Planète, p. 36.

[17] Paul TILLICH, art. « Église et culture », in *La dimension religieuse de la culture*, (Paris-Genève-Québec, 1990), Cerf-Labor et Fides-Presse de l'université de Laval, p. 111.

[18] Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, (Paris, 1968), Planète, p. 234, le lecteur pourra aussi se référer à l'ensemble du chapitre XV du même ouvrage.

place de son auditoire, tenir compte de la situation des personnes auxquelles l'on s'adresse et il est impossible de le faire sans passer par la culture.

Aussi, théologie et culture doivent se rencontrer. La théologie doit s'exprimer dans la culture et le théologien doit en tenir compte dans sa réflexion. Dans ce sens, Tillich a pertinemment développé une méthode qui inclut les données de la culture dans le raisonnement théologique. Il s'agit de la fameuse méthode de corrélation. « La méthode de corrélation explique les contenus de la foi chrétienne dans une mutuelle interdépendance des questions existentielles et des réponses théologiques »[19]. Grâce à cette méthode, la théologie cherche à la fois à poser les questions fondamentales de la vie humaine, les questions dernières, tout en cherchant à y apporter des réponses.

La méthode de corrélation prend ainsi, comme point de départ, la vie humaine dans sa réalité, ce qui signifie que l'analyse de la vie humaine passe par l'analyse du monde dans lequel il vit. L'analyse de la vie humaine se base en quelque sorte sur son « Sitz im Leben », sur sa situation physique, psychique, spirituelle, morale et matérielle. « L'analyse de la situation humaine utilise des matériaux rendus disponibles par l'auto-interprétation créatrice de l'homme dans tous les domaines de la culture. La philosophie y contribue, mais aussi la poésie, le drame, le roman, la psychologie thérapeutique et la sociologie. Le théologien organise ces matériaux en relation à la réponse donnée par le message chrétien »[20].

À partir de ce matériel fourni par le « Sitz im Leben » de l'humain, le théologien va pouvoir apporter les réponses fournies par le message chrétien issu de la révélation, qui est l'autre base de la réflexion théologique. À partir de la réalité de la situation humaine, à partir des épreuves et des difficultés endurées par l'homme, à partir du vécu humain, le théologien va pouvoir apporter un message, une vérité, qui transcende cette réalité humaine. Grâce à la méthode de corrélation, c'est en tout cas le souhait de Tillich et de Siegwalt, le message de l'Évangile ne sera pas un message à caractère technocratique (c'est-à-dire un message sans aucun lien avec la réalité humaine) et son annonce ne sera pas déconnectée du vécu humain. Ce qui veut dire que la vie humaine, dans sa réalité d'épreuve, de tragique, d'aporie, est portée par une vérité qui vient d'ailleurs. La réalité humaine est portée par une vérité ; par Dieu qui se révèle à l'humain à travers la figure de Jésus-Christ pour dépasser toutes les apories, et pour permettre à l'humain de durer dans l'épreuve. « Dieu est la réponse à la question sous-jacente à la finitude humaine. Cette réponse ne peut être tirée d'une analyse de l'existence. Cependant, si la notion de Dieu apparaît dans la théologie systématique en

[19] Paul TILLICH, *Théologie systématique I ; Introduction, raison et révélation*, (Paris, 1970), Planète, p. 124.
[20] Ibid. p. 129-130.

corrélation avec la menace de non-être impliquée dans l'existence, on doit appeler Dieu le pouvoir d'être infini qui résiste à la menace du non-être »[21].

En conséquence, la méthode de corrélation permet de concilier « vérité » et « réalité ». Elle se base sur ces deux concepts pour répondre à la question du « Comment vivre ? ». Cette méthode permet de rendre compte de la totalité de la vie humaine du point de vue théologique, point de vue lui-même en dialogue critique avec la culture ambiante. La théologie n'est donc pas tour d'ivoire ou une forteresse assiégée au milieu des autres disciplines ; mais elle est partenaire de la réflexion humaine et de l'accompagnement spirituel de l'humain. Siegwalt écrit à propos de la méthode de corrélation chez Tillich : « La religion comme expression de ce qui nous concerne de manière absolue se vit non en soi, mais seulement dans et à travers la culture : elle s'atteste dans la culture comme ce qui dépasse cette dernière. Il y a un rapport dialectique entre religion et culture (...) culture et religion ne sont donc pas – légitimement – deux domaines qui existeraient côte à côte, mais elles sont essentiellement intriquées l'une dans l'autre »[22].

Aussi, grâce à la méthode de corrélation, la théologie devient, selon les termes de Siegwalt, « servante » des autres disciplines. Dans la perspective siegwaltienne, la méthode de corrélation lie d'une part, une démarche « sapientiale » basée sur la culture et les sciences, et d'autre part, une démarche « prophétique » basée sur la révélation[23]. Par cette méthode, Siegwalt cherche à analyser la réalité de la vie humaine à partir des données de la culture et à voir, au cœur de cette réalité, les éléments de la vérité issue de la révélation.

Siegwalt partage ici avec Tillich le refus du « supranaturalisme ». « Siegwalt (…) à l'instar de Tillich, (…) refuse le « supranaturalisme », qui voit Dieu comme extérieur au monde, et la révélation divine comme extrinsèque à l'expérience de ce monde »[24]. Ce refus du supranaturalisme pousse Siegwalt, tout au long de son œuvre à se montrer critique à l'encontre de Karl Barth (1886-1968). Il le dit d'ailleurs clairement : « La limite de Barth, c'est son supranaturalisme. (…) 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

[21] Ibid. p. 131-132.
[22] Gérard SIEGWALT, art. « La théologie de la culture de Paul Tillich », in *Revue des Sciences religieuses*, n° 4, Octobre 2009, pp 587ss.
[23] Cf. Jehan-Claude HUTCHEN, art. « Une théologie pour l'avenir » in *Le Messager évangélique*, n°23/2000, p. 16-17.
[24] Jean Richard, art. « la méthode de corrélation dans la *Dogmatique* de Gérard Siegwalt » in Laval Théologique et philosophique, 66/2, Juin 2010, pp ; 279-291, p. 279.

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 à Luther qui, dans la ligne de l'Ancien et du Nouveau Testament, 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 avec son immanence »[25].

La méthode de corrélation permet la synthèse et l'unité voulue par le système qui cherche, ici au niveau de l'anthropologie, à présenter une vision holistique de l'être humain. « Il y a ainsi une coordination entre la réalité empirique et la réalité chrétienne révélée du fait que la réalité elle-même est fondée dans la vérité essentielle ou en Dieu. Aussi la méthode de la dogmatique chrétienne sera-t-elle à la fois une « méthode d'en haut », partant de la vérité cognitive, révélée, et une « méthode d'en bas » partant de la réalité empirique. Autrement dit, sa démarche sera d'une part *prophétique*, consistant en une interpellation de la réalité empirique par la vérité révélée (…) elle sera d'autre part *sapientiale*, basée sur l'expérience de la réalité »[26].

Dans son anthropologie, thème qui va nous préoccuper dans cette recherche, Siegwalt fait partir sa réflexion de la réalité de la vie humaine en se basant sur les données de la philosophie, de la psychologie des profondeurs, des sciences médicales etc. Notre auteur cherche à dégager les enjeux d'une réflexion anthropologique et à décrire la réalité de la vie humaine qui se traduit en termes d'aporie, d'ouverture et de devenir. Mais pour Siegwalt, cette réalité est portée, transcendée par la vérité de la vie humaine, qui est son statut de créature « coram Deo ». L'humain vit, consciemment ou non, devant Dieu comme créature pécheresse, justifiée et pénitente, (« simul peccator, simul justus, semper penitens » pour reprendre la formule de Luther) et, ultimement, comme créature appelée au salut et à la sanctification.

Nous pouvons voir ici le parallèle effectué par notre auteur, grâce à la méthode de corrélation : trois points se répondent : aporie et péché ; ouverture et rédemption ; devenir et « pénitence ». Ce dernier terme n'est pas à prendre au sens moral. Nous prenons le terme « pénitence » dans le même sens que Martin Luther (1483-1546) dans les 95 thèses : « en disant « Faites pénitence… », notre Seigneur et Maître Jésus-Christ a voulu que toute la vie

[25] Entretien : « Gérard Siegwalt, pour une catholicité évangélique », Lumière & vie, 277 (Janvier-Mars 2008), pp. 5-21, p. 10.
[26] Gérard SIEGWALT D.C.E. I/1, p. 78 ; Cf. encore ibid. p. 78ss.

des fidèles soit une pénitence »[27]. Ce dernier terme désigne la situation de l'être humain « coram Deo ». Devant Dieu, l'humain est toujours en chemin. Le terme de pénitence désigne la pérégrination de l'être humain au cours de sa vie. Ce terme de pérégrination est d'ailleurs largement utilisé par Siegwalt qui le préfère au terme pénitence. Si nous utilisons ce dernier mot c'est pour rendre en français le terme latin « penitens ».

Cette méthode de corrélation a pour mérite de tenter d'empêcher le cloisonnement disciplinaire. Siegwalt cherche à faire une synthèse entre différentes disciplines, dans une perspective théologique avec un esprit d'ouverture et de dialogue. La théologie est pour notre auteur « ancilla sapientiae ». Elle a par conséquent une place à prendre dans la polyphonique réflexion contemporaine et se doit de dialoguer avec les autres sciences en optant pour une attitude servante et étudiante face aux autres disciplines[28]. Siegwalt applique cette démarche dans sa systématique en faisant dialoguer les différents domaines du savoir. La théologie trouve toute sa place dans la réflexion scientifique lorsqu'elle pose les questions dernières en permettant ainsi aux autres domaines scientifiques de prendre en compte ces questions. « La théologie chrétienne, dans sa spécificité, est par conséquent appelée à être au service de la reconnaissance, par les sciences et la philosophie, de leur dimension dernière, comme en retour les sciences et la philosophie, en disant le réel et son sens, et pour autant qu'elles le disent, sont – et objectivement – au service de la théologie en lui fournissant pour ainsi dire le pain et le vin, dans, avec et à travers lesquels la dimension dernière, théologique veut être discernée »[29]. La théologie s'applique donc à analyser la situation de l'être humain devant Dieu, en cela elle est forcément critique et peut être thérapeutique, dans la mesure où elle peut apporter des réponses que les autres domaines du savoir ne peuvent pas formuler, chaque discipline étant appelée à dialoguer et à fournir un travail complémentaire avec sa méthode propre.

Siegwalt utilise ici le terme de « théologie de l'Aréopage » en référence au discours de Paul en Actes 17. Notre auteur veut montrer à travers cette image que la théologie a toute sa place dans l'espace public et que son rôle est d'appeler au discernement et à la réflexion concernant les questions dernières. « Il faut relever d'abord le fait que Paul ne se contente pas d'aller à la synagogue : la théologie n'est pas seulement affaire particulière, elle est aussi

[27] Martin LUTHER, « Controverse destinée à montrer la vertu des indulgences », in *Œuvres*, T. I, (Genève, 1957), Labor et Fides, p. 106.
[28] Cf. Gérard SIEGWALT, art. « Pour un nouveau dialogue critique entre les sciences, la philosophie et la théologie », in Foi et vie n° 3-4, 1988, pp.169ss.
[29] Ibid. p. 171.

affaire publique ; elle ne concerne pas seulement les sanctuaires, mais aussi la place publique »[30].

En refusant le cloisonnement disciplinaire, Siegwalt rejette toute tentative d'absolutisation d'une science particulière, y compris la théologie, ce qui reviendrait à prendre la réflexion, ici anthropologique, en otage, et à imposer une vision unique voire totalitaire d'un problème posé. Cette absolutisation, peut conduire au dualisme, dont Siegwalt estime qu'il est intrinsèquement impasse. Le dualisme représente, pour notre auteur, à la fois le point de départ et le résultat de ce qu'il appelle : « la crise des fondements ». Celle-ci se manifeste aujourd'hui à travers différents phénomènes de crises : écologique, économique, social, spirituel...[31]. Cette crise implique une rupture, en particulier la rupture de la synthèse médiévale, qui a vu la philosophie et les sciences s'émanciper de la théologie[32]. Cette émancipation a abouti à « une mainmise de la science sur la philosophie et de la philosophie sur la théologie »[33]. Siegwalt qualifie cette émancipation d'« impérialisme », les différentes disciplines (sciences, philosophie et théologie) s'érigeant en savoirs absolus et voulant prendre le pas sur les autres, aboutissant ainsi à un pluralisme déstabilisant. « Ainsi l'époque moderne qui résulte de la décomposition de la synthèse médiévale aboutit au pluralisme. Par là nous entendons le fait que *l'homme moderne* qui est le sujet de la nature et de l'histoire en tant que réalité (monde) et en tant que vérité (Église) est divisé par les différents impérialismes inspirés par la science, la philosophie et la théologie. (...) Le pluralisme ainsi défini est un pluralisme qui va du conflit à la coexistence et de la coexistence au conflit. Le conflit est l'indice de l'antagonisme exclusiviste, la coexistence celui de l'identité »[34]. Ce conflit dû à l'impérialisme des différentes disciplines provoque une rupture, ou une brisure chez l'homme obligé de choisir entre la foi et la raison ou entre la science et la foi, le plongeant ainsi dans un dualisme réducteur.

Cette crise « oblige l'homme à redécouvrir pour ainsi dire (qui il est) lui-même, (qui sont) le monde et la foi chrétienne ou une foi autre, ou la non-foi, à découvrir les fondements qui sont au-delà des fondements ébranlés »[35]. Le dualisme provoque la division et la réduction là où le système cherche l'unité, la totalité et la plénitude.

---

[30] Cf. Gérard SIEGWALT art. « Le statut de la théologie dans la société sécularisée et pluri-religieuse », in : R.H.P.R. 1998/1, p. 70.
[31] Cf. Gérard SIEGWALT, art. « La crise des fondements de la civilisation moderne et la théologie », in Laval Théologique et philosophique, 66/2, Juin 2010, pp. 255-267.
[32] Cf. Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire, leur réalité et leur vérité ; Etude systématique sur le problème de l'ontologie et du personnalisme*, (Cahors, 1965), Brill & Leiden, p. 10ss.
[33] Ibid. p. 11.
[34] Ibid. p. 17.
[35] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 19.

La situation contemporaine, estime Siegwalt, est marquée par cette crise des fondements, parce que l'humain n'arrive pas à trouver d'unité. « L'homme et le monde, l'anthropologie et la cosmologie (...) sont coupées l'une de l'autre. C'est la coupure entre les arts et les lettres (...) d'un côté, les sciences (...) de l'autre côté. La séparation entre homme et nature, sujet et objet, esprit et matière et, partant, entre sciences de l'esprit (...) et sciences de la nature (...) domine toute l'époque moderne »[36].

En analysant la situation actuelle, Siegwalt conclut que l'être humain a du mal à vivre en relation, par rapport à son environnement, par rapport au monde, par rapport à Dieu et peut-être aussi par rapport à lui-même. La crise des fondements a pour point de départ et pour point d'arrivée le refus de la relation, et pour conséquence la fuite, fuite dans une pensée dualiste qui divise, cloisonne et enferme. Siegwalt se montre dans son œuvre très critique vis à vis de la pensée dualiste, en particulier celle de Descartes (1596-1650). Notre auteur estime que l'humain souffre aujourd'hui, sur tous les plans, d'un phénomène mortifère, de repli. La crise oblige ainsi à poser, de façon brûlante, au niveau anthropologique, la question « Comment vivre ? ».

En refusant le dualisme, la théologie n'est pas une science supérieure aux autres, elle n'est pas une forteresse assiégée obligée de défendre la révélation face aux autres sciences ; elle n'est pas non plus tour d'ivoire où le chercheur s'enfermerait sans tenir compte du monde qui l'entoure. Cette méthode de corrélation est logiquement impliquée par la théologie systématique voulue par Siegwalt. Il veut créer du lien entre différentes traditions, ou différents modes de pensées, en particulier entre la tradition philosophique et la tradition théologique. La méthode de corrélation offre donc une porte de sortie, ou une troisième voie face à une pensée dualiste. Le chercheur n'est plus obligé de s'enfermer dans une discipline, mais peut être éclairé par ailleurs. Siegwalt rejette toute idée du « soit l'un, soit l'autre ». « Il y a une interdépendance globale de tout. La pensée est l'attention à ce « entre », elle dépasse les cloisonnements qui sont ceux des sciences non du fait de leur diversité, mais du fait de la tendance à absolutiser chacune d'entre elles (…). La théologie chrétienne est systématique d'abord par le fait qu'elle exclut le dualisme. Le dualisme est le cloisonnement absolutisé »[37]. La critique siegwaltienne du dualisme implique une critique de Platon (env. 427 av. J-C – 348/347 av. J-C) et de Descartes, même si la lecture que notre auteur fait de ce dernier, n'est pas nécessairement objective, comme nous le verrons.

---

[36] Ibid. p. 164.

[37] Cf. Gérard SIEGWALT, *La crise des fondements de la civilisation moderne et la théologie*, intervention lors du colloque de Sherbrooke/Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie – 28. 5. 2009.

Toujours est-il que l'enjeu de la réflexion théologique de Gérard Siegwalt est d'établir une synthèse dépassant le dualisme ou le pluralisme. « La synthèse exprime la nécessité de l'unité à laquelle l'homme se sent poussé »[38]. Cette synthèse entre réalité et vérité, entre sciences profanes et théologie, veut témoigner de ce que la foi chrétienne n'est pas supranaturaliste, elle est ancrée dans la réalité du vécu humain qu'elle éclaire. « Face à l'accomplissement véritable, face au Christ, les impérialismes sont des idolâtries, des absolutismes en lesquels l'homme cherche son accomplissement et en lesquels il ne peut pas le trouver »[39]. Au niveau anthropologique cela signifie que l'être humain est appelé à se comprendre comme être d'unité : il n'a pas à choisir entre le corps ou l'esprit, il a besoin des deux ; et sa vie est une quête permanente permise par Dieu, et tournée vers Dieu dans le but de faire coïncider la réalité du vécu humain, avec sa vérité qui est la station « coram Deo » de l'être humain.

1.3 Le « simul »

L'utilisation de cette méthode de corrélation permet à Siegwalt de placer son anthropologie dans la perspective du schéma « simul peccator, simul justus, semper penitens » déjà développé par Luther.

Pour Siegwalt, l'être humain est un être « simul », à la fois aporétique, à la fois ouvert et toujours en devenir, du point de vue de la réalité de sa vie.

A la fois juste, à la fois pécheur et toujours « pénitent » du point de vue de la vérité de sa vie.

L'humain vit dans et de la dialectique aporie/ouverture. Il est une promesse, un donné, et sa vie est un devenir, une marche en avant, mais toujours marquée par des épreuves, des impasses qui lui font faire l'expérience du « mourir pour devenir ». Cette expérience est fondamentale dans la vie humaine et permet à un sujet de se construire. La réalité de la vie humaine est donc cette suite d'épreuves, qui peuvent enfermer le sujet. Cependant, ce dernier est aussi appelé à dépasser, à endurer et à durer dans l'aporie qu'il traverse. Sa capacité d'ouverture lui permet de durer dans ces épreuves, de ne pas en mourir et de pouvoir évoluer. Telle est la réalité de la vie humaine.

Mais cette réalité est dépassée par une vérité. C'est-à-dire que la vie humaine ne saurait être réduite à son aspect visible et empirique. L'être humain est créature devant Dieu,

[38] Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire*, p. 21.
[39] Ibid. p. 23.

là encore, « simul » : à la fois juste, à la fois pécheur et toujours pénitent. Parce que l'humain est marqué par l'aporie, il est toujours tenté de fuir, de rompre ses relations et de se sauver par ses propres forces, telle est l'essence du péché. Mais parce qu'il est créature de Dieu qui lui fait grâce, l'humain est justifié par la foi et donc mis en route, capable d'évoluer et appelé à évoluer, pour se découvrir, pour « devenir homme » grâce à Dieu.

Par la méthode de corrélation, Siegwalt cherche à démontrer cette condition de « simul » dans la vie humaine et fait de cette condition le fondement et le but de la vie. Cette dimension « simul » se déploie en deux versants : un versant sapiential, pour lequel l'être humain est à la fois aporétique, à la fois ouvert et toujours en devenir ; et un versant prophétique, pour lequel l'être humain est à la fois juste, à la fois pécheur et toujours pénitent.

En ce sens, Siegwalt lie vérité de vie humaine et réalité de vie humaine, dans la mesure où l'être humain vit comme créature « simul » ; un « simul » qui permet le devenir et la découverte du salut. La méthode de corrélation permet justement de découvrir cette structure « simul » à tous les niveaux et toutes les résonnances de la vie humaine. La réalité implique la vérité et vice-versa. Car la réalité constitue le premier palier de la vie humaine et cette réalité est portée par l'action salvifique de Dieu.

C'est cette simultanéité de l'être humain qui va nous préoccuper tout au long de cette recherche. Nous allons essayer de voir comment Gérard Siegwalt intègre ce schéma « simul peccator, simul justus, semper penitens » à son anthropologie, comment il utilise, assume et déplace cette formule et dans quelle mesure notre auteur s'inspire de Luther. Car pour ce dernier, ladite formule ne s'applique qu'au chrétien. Cette formule apparaît pour la première fois telle quelle dans le Commentaire de l'épître aux Romains[40]. Seul le chrétien est « simul ». Luther a développé cette notion de simultanéité de l'être humain en s'opposant à la théologie scholastique, en particulier à la pensée de Gabriel Biel (vers 1420-1495)[41]. Luther, inspiré par la théologie de St Augustin (357-431), reproche aux scholastiques de considérer que le péché originel est lavé par le baptême. Luther, au contraire, estime que le péché originel reste présent en l'homme. L'homme reste pécheur devant Dieu, qui lui, justifie de façon forencique cet homme pécheur. En conséquence, l'humain est « simul peccator et justus » insiste Luther. Le baptême est par conséquent lié au pardon des péchés promis par Dieu, et marque le

[40] Cf. Martin LUTHER, « Commentaire de l'épître aux Romains », in *Œuvres* T. XII, (Genève, 1985), Labor et Fides, p. 24 ; Cf. encore WA, T. 56, p. 270.

[41] Cf. Vinzenz PFNÜR, art. « Simul justus et peccator, Gerecht und Sünder zugleich ; Hintergrund bei Luther und in der katholischen Kontroverstheologie. Abklärung der Kontroverse im amicum colloquium zwischen Eck und Melanchthon Augsburg 1530 und Worms 1541» in *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, in coll. « Dialog der Kirchen » n° 11, (Freiburg i. B., 2001), Herder, pp. 227-251.

commencement de la pénitence de l'être humain devant Dieu car la pénitence consiste à actualiser son baptême[42].

Siegwalt en revanche applique, semble-t-il, ce schéma à l'être humain en général. En se basant sur la méthode de corrélation, notre auteur estime que l'être humain vit dans la simultanéité, dont nous avons dit qu'elle présente à la fois un versant sapiential et un versant prophétique, autrement dit cette simultanéité relève à la fois de la réalité et de la vérité de la vie humaine. Celle-ci devient alors un parcours sur lequel l'homme peut être initié au mystère de Dieu et au mystère de sa propre vie. Pour Siegwalt, cette simultanéité trouve son origine dans la station « coram Deo » de l'être humain. En effet, pour notre auteur, l'homme est toujours et avant tout homme devant Dieu.

1.4 La mystagogie : structure de la D.C.E.

Cette simultanéité de l'être humain implique l'aspect « mystagogique » de la D.C.E. Car Gérard Siegwalt comprend son œuvre comme un système mystagogique, ce qui veut dire qu'elle est présentée comme un chemin initiatique. Notre auteur affirme, dès le début de son œuvre, s'intéresser aussi bien aux chrétiens qu'aux non-chrétiens. « Cet ouvrage porte sur la foi chrétienne. D'emblée, le présent travail pourra ne pas intéresser les non-chrétiens, et il pourra aussi ne pas intéresser certains chrétiens. L'auteur, quant à lui, s'intéresse aux uns et aux autres. Cela est dû, pense-t-il, à la foi chrétienne, à l'intérêt qu'*elle* présente pour les chrétiens comme pour les non-chrétiens »[43].

La D.C.E. se veut donc un parcours d'initiation dans lequel le lecteur est amené à découvrir et à méditer la foi chrétienne, car, à travers la méditation de la foi, il est appelé à découvrir son « devenir homme »[44]. La dogmatique veut, d'une certaine façon, guider le lecteur dans son chemin de vie, dans son parcours de foi et « d'humanisation ». L'anthropologie occupe alors d'emblée une place importante dans l'œuvre globale de notre auteur. Il n'est pas concevable de parler de Dieu sans parler de l'homme, qui vit devant Dieu.

Selon l'auteur, l'image qui correspond le mieux pour représenter la D.C.E. est celle du temple de Jérusalem. « Lequel a trois parties : le devant extérieur du temple appelé le parvis des païens, la partie principale du temple nommée le Saint, et l'Orient du temple appelé le

[42] Cf. Christine AXT-PISCALAR, art. « Taufe-Sünde-Busse bei Luther und in den Bekenntnisschriften », in Ibid, pp. 168-184, Cf. encore l'article consacré au baptême dans « Le grand catéchisme » de Martin LUTHER, in *Œuvres* T. VII, (Genève, 1962), Labor et Fides, pp.123-134.
[43] Gérard SIEGWALT, D.C.E., I/1, p. 7.
[44] Ibid.

Saint des Saints, dans lequel seul le grand prêtre pénètre une fois par an (...) et qui dit le mystère transcendant de Dieu (...). Ce qui paraît être à première vue deux grands espaces, ou deux domaines, sont ainsi distingués : l'espace devant le temple, le profane (...), et l'espace du temple où, par distinction d'avec le profane, le sacré proprement dit. Avec ses deux parties, celui-ci est significatif de la polarité entre le culte rendu à Dieu et l'au delà de Dieu par rapport à toute affirmation le concernant (...). En fait ces deux affirmations renvoient aux deux dimensions de la même réalité : la dimension avant-dernière et la dimension dernière. (...) Entre les deux il y a une relation réciproquement critique, tant les deux sont à la fois indissociables et différents, l'un étant fondamentalement corrélatif de l'autre »[45]. L'image du temple symbolise l'initiation à laquelle le lecteur est invité : il doit avancer, passer des portes, pour pouvoir enfin accéder au Saint des Saints, lieu de la « shequina », le lieu de la rencontre avec Dieu, qui marque, d'une certaine façon, l'accomplissement de la vie.

Pour s'en convaincre, il suffit de regarder le plan général de la dogmatique.

Dans les prolégomènes[46] Siegwalt se pose la question de la foi. Il cherche à répondre aux questions suivantes : d'où vient la foi et quels sont ses fondements ?

Comment la définir ?

Comment se manifeste-t-elle ?

La foi se base sur Dieu qui se donne à connaître à l'homme par la révélation dans le monde, c'est-à-dire par son auto-présentation dans le monde. Pour notre auteur, révélation et monde sont toujours liées, tout comme vérité et réalité. La foi a donc pour but de connaître Dieu et de permettre à l'homme de se connaître lui-même. Mais la foi représente un don. Elle est donnée par Dieu et elle n'est pas figée. La foi révèle à l'humain sa situation de faiblesse, de petitesse et de pauvreté devant Dieu. Elle représente alors une mise en route, une quête jamais achevée de Dieu. Cette quête doit être actualisée. Le lieu propice à cette actualisation selon Siegwalt, c'est l'Eglise. Il le dit d'emblée, il n'y a pas de foi sans l'Eglise, qui est elle-même présente dans le monde, elle parle au monde et se laisse aussi interpeller par le monde.

La foi est donc la recherche toujours à actualiser de Dieu. Dieu se donne à connaître dans la révélation. Celle-ci s'adresse à l'homme qui doit la recevoir à travers la raison. Si la révélation dépend de Dieu, c'est à travers la raison que l'être humain peut exprimer et systématiser la révélation. La révélation peut se dérouler en plusieurs étapes : face au monde, l'humain se pose les questions de l'origine et de la fin, de son origine et de sa fin. A ces

[45] Gérard SIEGWALT, D.C.E., IV/1, p. 9-10.
[46] Cf. D.C.E. I/1 et I/2.

questions, Dieu vient répondre par la révélation. Celle-ci a pour but de faire connaître à l'homme les mystères de la vie, de la création, de Dieu lui-même. Ce mystère, qui est au fond le mystère du vivant, Siegwalt le synthétise de la manière suivante, il reprend une formule du poète J-W von Goethe (1749-1832) : « Stirb un werde » ou en français : « Meurs pour devenir ». Cette dynamique caractérise le cycle de la nature, mais aussi la vie humaine et la quête de l'être humain. Tout organisme vivant est soumis à cette dynamique. La foi a pour but de faire comprendre ce mouvement à l'être humain, et lui permet de l'assimiler pour pouvoir vivre et grandir.

A travers la révélation Dieu se fait connaître comme le Dieu créateur de la vie, conservateur de la vie et rédempteur de la vie. Cette révélation est attestée dans la Bible qui est le témoignage de la présence, de l'action et de l'identité de Dieu. Cette Bible est elle-même actualisation (l'Ancien Testament est actualisé par le Nouveau Testament), elle est mystagogie dans la mesure où elle initie l'homme au mystère de Dieu de la Genèse à l'Apocalypse et elle est compte-rendu de la foi en tant que témoignage. La lecture de la Bible permet d'actualiser la foi et la révélation, elle n'offre pas un savoir sur Dieu, mais elle ouvre à la connaissance de Dieu et à l'expérience avec Dieu.

La foi actualisée se traduit alors par le phénomène religieux. Pour Siegwalt, foi et religion ne sont pas deux entités opposées mais bien deux instances qui se complètent.

Les épilégomènes[47] présentent les lieux et les moyens de réalisation de cette foi que sont la société et l'Eglise. Notre auteur s'intéresse alors à la notion de communauté présente dans une société, la communauté par excellence étant, selon lui, l'Eglise. Il montre la nécessité pour l'être humain de la vie en société, elle lui permet de recevoir une identité, une culture et des repères.

A l'intérieur de ces sociétés il existe cependant des communautés où l'on partage des convictions profondes, en particulier des convictions spirituelles. C'est le cas notamment de l'Eglise. Celle-ci veut mettre des mots sur le mystère de Dieu et accompagner l'être humain dans sa quête du divin et de lui-même. Elle a pour rôle de jeter un regard critique et d'interroger les pratiques de la société civile, tout en se laissant interpeller par cette même société pour faire évoluer sa propre pratique. Siegwalt reprend ici, à sa façon, la doctrine des deux règnes de Luther. L'Eglise est le signe de la présence de Dieu dans le monde et cherche à initier l'être humain à travers la pratique liturgique, la prédication et la célébration des sacrements. Siegwalt en développe deux : l'eucharistie qui est le fondement de l'Eglise, et le

[47] Cf. D.C.E. II/1 et II/2.

baptême qui est le sacrement d'initiation et de commencement de la vie chrétienne par excellence. Les autres rites (mariage, ordination, confession, onction, confirmation) sont des rites de passage importants dans la vie de l'Eglise et dans la vie personnelle, ils représentent des actualisations de ce baptême, des manières de vivre ce baptême et de l'affirmer.

L'Eglise est caractérisée par son aspect pérégrinant, c'est-à-dire qu'elle est une communauté en marche à la suite de Dieu et en recherche de Dieu. Elle ne doit pas être une institution figée, étrangère au monde, mais elle est appelée à prêcher l'évangile, à initier au mystère de Dieu et, à l'image du peuple d'Israël, à être peuple en marche à la suite de son Seigneur qui viendra tout accomplir.

Les six volumes suivants montrent comment affirmer cette foi. Il s'agit d'une réflexion systématique sur la cosmologie, l'anthropologie et la théologie.

Concernant la cosmologie[48], Siegwalt cherche d'abord à voir quels liens sont possibles entre foi et sciences. Fidèle à son refus du dualisme et du cloisonnement disciplinaire notre auteur rejette aussi bien le discours créationniste qui se base sur une lecture littérale de la Bible, que le discours néo-darwiniste qui voit dans la science l'unique réponse à la question de l'origine du monde. Pour Siegwalt, il convient de distinguer entre la nature et la création. La science s'intéresse à la question de la nature, la théologie à la question de la création ; dit autrement la science cherche le « comment » et la théologie le « pourquoi ». Les deux se révèlent alors complémentaires. La nature représente l'espace sur lequel l'être humain peut exercer sa raison et avec lequel il peut commercer. La nature fournit à l'être humain un lieu de vie (au sens du grec « bios ») et des moyens de vie. La science a pour but de comprendre et d'expliquer le fonctionnement de la nature.

La théologie doit se prononcer non sur la nature et sur son fonctionnement, mais sur la création et le lien entre la nature et la création. En effet, comme tout organisme vivant, la nature est soumise à la dynamique du « mourir pour devenir ». La nature est de ce fait en évolution. Elle est tendue vers un but : dit autrement, la nature a pour « télos » de devenir création, c'est-à-dire qu'elle est appelée au salut. La création ne se termine pas au septième jour, mais elle s'actualise dans l'évolution de la nature. Pour Siegwalt, le terme création désigne la nature transcendée, c'est-à-dire que la nature devient porteuse de la création, de l'action de Dieu. En devenant création, la nature devient révélante. De ce fait, par la foi, l'être humain peut comprendre la nature non comme un espace stérile, ou un espace à exploiter sans mesure, mais l'œuvre de Dieu dont il n'est que le gérant. La création signifie aussi l'actualité

[48] Cf. D.C.E.III/1 et III/2.

du salut. Au niveau de la cosmologie cela signifie que la nature n'est pas une fin en soi, il est possible de discerner au sein de cette nature l'action créatrice permanente de Dieu qui continue d'achever la création.

La nature constitue la réalité de la vie humaine, la création sa vérité. La théologie doit faire le lien entre les deux, pour permettre de discerner l'action de Dieu.

La suite logique de la cosmologie est l'anthropologie[49] pour notre auteur : après avoir examiné le monde dans lequel il vit, Siegwalt se penche sur l'être humain lui-même.

Il commence par se pencher sur la réalité du vécu humain. Il affirme d'abord l'unité de l'être humain face à une pensée dualiste et dégage ensuite un « Humanum », un élémentaire humain, c'est-à-dire des caractéristiques propres à tous les humains, quel que soient leur culture, leur religion, leur origine....

Cet élémentaire humain répond aussi à la dynamique du devenir : la vie humaine se situe dans un devenir permanent, ce qui peut provoquer peur, angoisse et fuite. Pour Siegwalt, l'être humain est un être « simul », à la fois aporétique, à la fois ouvert et toujours en devenir, du point du vue de la réalité de sa vie. L'humain vit dans et de la dialectique aporie/ouverture. Il est une promesse, un donné, et sa vie est un devenir, une marche en avant, mais toujours marquée par des épreuves, des impasses qui lui font faire l'expérience du « mourir pour devenir ». Cette expérience est fondamentale dans la vie humaine et permet à un sujet de se construire. La réalité de la vie humaine réside dans cette suite d'épreuves, qui peuvent certes enfermer le sujet, mais que ce dernier est appelé à dépasser, à endurer. Sa capacité d'ouverture lui permet de durer dans ces épreuves, de ne pas en mourir, mais de pouvoir évoluer. Telle est la réalité de la vie humaine.

Mais cette réalité est dépassée par une vérité. C'est-à-dire que la vie humaine ne peut pas être réduite à son aspect visible et empirique. L'être humain est créature devant Dieu, là encore, « simul » : à la fois juste, à la fois pécheur et toujours pénitent. Parce que l'humain est marqué par l'aporie, il est toujours tenté de fuir, de rompre ses relations et de se sauver par ses propres forces, telle est l'essence du péché. Mais parce qu'il est créature de Dieu qui lui fait grâce, l'humain est justifié par la foi et donc mis en route, capable d'évoluer et appelé à évoluer, pour se découvrir, pour « devenir homme » grâce à Dieu et, au final, devenir image de Dieu.

Siegwalt finit par se pencher sur la question de Dieu[50].

---

[49] Cf. D.C.E. IV/1 et IV/2.
[50] Cf. D.C.E. V/1 et V/2.

Il se penche d'abord sur la question du contexte actuel et de la façon dont on peut parler de Dieu dans un contexte sécularisé. Il estime qu'on ne peut parler de Dieu comme du Dieu d'unité. Il unit vérité et réalité, transcendance et immanence. Dieu abolit le dualisme, il abolit les contraires pour pouvoir permettre à l'homme de vivre et d'avancer. Au cœur de la sécularisation, la foi doit affirmer la transcendance du réel, affirmer la présence et l'action de Dieu qui donne un sens au monde et à la vie humaine. Il est à l'origine des relations qui font vivre et grandir. Dieu permet l'unité et la relation parce qu'il est lui-même relation et unité. Siegwalt affirme alors la nécessité de confesser la tri unité de Dieu, autrement dit, pour Siegwalt on ne peut parler de Dieu que comme du Dieu trinitaire, car la trinité signifie toute la plénitude de Dieu. Il est Père, Fils et Saint-Esprit. Notre auteur ne parle cependant pas des personnes de la Trinité. Le Père, Le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas des personnes (ce terme ayant évolué depuis le concile de Nicée), mais de « manières d'être de Dieu ». Le Dieu unique se fait connaître en différentes manières d'être, différentes façons de se manifester et d'agir.

En tant que Père, Dieu est le « Deus extra nos ». Le créateur de la vie, celui qui est le Seigneur du monde. Dieu est ensuite le Fils, en cela il est le « Deus pro nobis ». Siegwalt affirme que le Dieu transcendant est aussi lié à l'immanence dans, avec et à travers Jésus-Christ. Le Fils sauve l'être humain en lui permettant de supporter l'aporie et de faire de cette situation un passage vivifiant. Enfin, en tant que Saint-Esprit, Dieu devient le « Deus in nobis ». Si Dieu en tant que Père crée la vie et offre les perspectives de salut en-dehors de nous, si par sa vie, sa mort et sa résurrection en tant que Fils, il fait entrer le salut au cœur de la création pour nous ; en tant que Saint-Esprit, Dieu actualise ce salut en nous. Dieu habite donc en l'homme dans, avec et à travers le Saint-Esprit. Cette inhabitation actualise le salut et l'action de Dieu, dans la vie humaine mais aussi au niveau cosmologique ou sociologique.

Il est intéressant de noter que l'œuvre part de Dieu et sa relation à l'homme (la révélation) pour finir par la réflexion sur Dieu (théologie théologique).

La dogmatique se veut ainsi un chemin qui part de la révélation de Dieu et des questions qu'elle suscite pour aboutir à Dieu. « Définir la dogmatique comme une mystagogie de la foi, cela va dans un sens second par rapport au processus mystagogique du mystère lui-même (...). La dogmatique est, comme discipline théologique, au service de ce processus de mystère ; elle l'accompagne pour ainsi dire par la pensée »[51].

[51] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 241-242.

La mystagogie est liée à la méthode de corrélation dans la perspective siegwaltienne. Dans la mesure où la corrélation implique le dialogue des disciplines, la mystagogie fait de la réflexion, a fortiori la réflexion théologique, un chemin dont le but est ici, dans l'anthropologie de la D.C.E., de répondre à la question : « Comment vivre ? ».

Car c'est cette question que Siegwalt traite dans son anthropologie. Cette question implique et applique la méthode de corrélation qui structure la pensée de Siegwalt.

On pourrait penser que cette question n'a, a priori, que peu d'importance, ou qu'elle est en tout cas seconde. Il semblerait qu'en matière de réflexion anthropologique, la question principale soit plutôt celle de l'essence et de l'identité de l'humain. On pense immédiatement aux trois questions posées par Kant (1724-1804) : « Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? », « Qu'ai-je le droit d'espérer ? ». La question du « Comment vivre ? » semble alors secondaire voire ignorée. Pourtant, notre auteur affirme sa primauté, estimant que les questions de l'identité et de l'essence humaines, ainsi que les trois questions du philosophe de Königsberg, sont constitutives, donc complémentaires, de la question principale du « Comment vivre ? ».

La corrélation se vérifie dans la question même. Lorsque Siegwalt pose la question du « Comment vivre ? », il faut la comprendre à plusieurs niveaux : « Comment vivre ? » dans la réalité de ma vie, c'est-à-dire comment vivre moralement et existentiellement parlant dans une réalité de vie marquée par l'aporie ? Comment vivre dans une réalité de vie marquée par le mal ? Comment vivre ensuite dans la vérité de ma vie, comme créature « devant Dieu » et a fortiori comme créature pécheresse devant Dieu ?

À travers cette question, Siegwalt cherche à présenter sur l'homme une réflexion de théologien, nourrie de la culture et portée par le versant prophétique de sa démarche. Car, tel Tillich, Siegwalt cherche à élaborer une pensée théologique, dogmatique, mais dépouillée de dogmatisme et compréhensible pour l'homme d'aujourd'hui, présentant l'humain comme créature « simul peccator, simul justus, semper penitens ». Ce qui signifie que l'être humain est une créature en devenir, aussi bien dans sa réalité de vie, que dans sa vérité de vie.

1.5 La récapitulation

Cette démarche d'après laquelle la réalité de la vie humaine est transcendée par la vérité fondée sur Dieu, et manifestée en Jésus-Christ qui se révèle, implique une autre notion importante dans la D.C.E. : la théologie de la récapitulation.

Les deux pôles (sapiential et prophétique) sont réunis par la notion de récapitulation en Christ. Ce mot vient de « caput » en latin : la tête. Siegwalt se fonde sur Eph. 1/10 qui enseigne que « toutes choses sont récapitulées en Christ » c'est-à-dire placées sous la seigneurie du Christ en qui se trouvent les réalités dernières. En Christ se trouve la vérité qui dépasse, ou qui transfigure ce monde présent pour le conduire à l'accomplissement. Ce schéma s'applique à l'anthropologie puisque, dans la pensée de notre auteur, l'être humain vit comme créature, appelée à être créature « coram Deo ». Cette station devant Dieu lui permet alors d'évoluer, de grandir, de mener sa quête d'identité pour parvenir à l'accomplissement de sa vie, en Christ, qui est pour reprendre une expression de C. G. Jung (1875-1961) : « l'archétype du soi ». En tant que Messie, Dieu fait homme, le Christ est celui qui guide l'humain dans sa quête. Nous verrons que dans la pensée de Siegwalt dans, avec et à travers le Christ, Dieu se fait Dieu « pro nobis ». Cette dimension « pro nobis » exprime le fait que le Christ est le « chef » de toute vie, la tête en quelque sorte, qui guide et éclaire l'humain dans sa vie et dans sa quête de sens.

1.6 Plan

Après cette présentation de l'œuvre et de la pensée de Siegwalt, nous voulons, pour finir cette introduction, annoncer le plan de cette recherche.

Nous avons vu que notre auteur ne recule devant aucun détail ; tout doit servir l'avancée de la réflexion. Nous devrons nous poser la question de savoir si sa réflexion anthropologique peut être pertinente devant une telle profusion de sources. Siegwalt peut-il encore se réclamer de la tradition luthérienne et porter haut les couleurs d'une anthropologie protestante ? Sa méthode est-elle pertinente ? Pour cela, nous voulons essayer d'analyser l'anthropologie siegwaltienne à partir de la formule de Luther : « Simul justus, simul peccator, semper penitens ». Comment, avec sa méthode bien à lui, notre auteur intègre-t-il ce schéma dans sa pensée ? Comment le développe-t-il avec la méthode de corrélation ?

C'est donc à partir de cette D.C.E., synthèse de la pensée de Gérard Siegwalt, que nous allons nous pencher sur la question de l'être humain, plus particulièrement de ses possibilités de vie et d'existence. Siegwalt le dit là encore au début de son œuvre : « Être ou devenir chrétien, c'est être ou devenir homme »[52].

Les réflexions de Siegwalt, nous le verrons, se situent clairement dans une perspective existentialiste, telle qu'elle a pu être présentée par exemple dans la philosophie de

[52] Gérard SIEGWALT, D.C.E., I/1, p. 7.

Kierkegaard (1813-1855) inspirée, entre autre, de la théologie de Luther (Cf. D.C.E., IV/1) ; ce qui lui permet de définir la vie humaine comme un devenir, comme une histoire. Et parce que la vie humaine est une histoire, il est légitime de se poser la question du « Comment vivre ? » ; c'est-à-dire, comment grandir, créer ou recevoir les conditions favorables à la vie, aussi bien sur le plan physique que sur le plan existentiel, comment gérer justement l'historicité de sa vie ?

Cette question, nous le verrons dans un premier temps, s'origine dans la dialectique aporie/ouverture qui caractérise la réalité de toute vie humaine. Ceci constituera la première partie de cette recherche.

Aporie, parce que l'être humain est fondamentalement un être de manque, que ce soit au plan physique, psychique ou spirituel ; manque qui provoque doute, angoisse ou désespoir. L'aporie recèle plusieurs niveaux, en particulier physique et psychique. L'humain naît dans une impasse fondamentale qui risque de l'empêcher de vivre.

Or cette aporie engage, paradoxalement, un phénomène d'ouverture de l'être humain. L'aporie engage une certaine liberté de l'humain par rapport à son environnement, l'humain a par conséquent la possibilité de créer ses conditions de vie, mais aussi de chercher son identité, son « Je », dans toutes les étapes de la vie. Cette quête entraîne donc le devenir humain, qui se poursuit tout au long de la vie d'un individu à travers un processus que Siegwalt, reprenant une formule de Goethe, appelle le « meurs pour devenir »[53].

Sur le plan théologique, et c'est la seconde partie, nous reprendrons la même structure : l'être humain vit dans la dialectique péché/rédemption. Du fait de la réalité de sa vie, marquée par l'aporie (et nous aurons ici à examiner le lien entre aporie et péché), l'humain est naturellement tourné vers le péché (ce qui ne veut pas forcément dire que l'humain est naturellement pécheur). Mais cette condition de pécheur peut être dépassée par la grâce de Dieu qui justifie l'humain, et qui dans un certain sens l'ouvre aussi. Car l'ouverture dont il a été question revêt une dimension théologique et, a fortiori, divine.

Cette ouverture est possible parce que grâce à Dieu, l'être humain est un être de vocation, qui ne peut être réduit à son statut de pécheur. Siegwalt affirme avec force et justesse que l'anthropologie ne peut se réduire à la peccatologie, c'est-à-dire à la doctrine du péché.

Ce refus de la réduction peccatologique de l'anthropologie est lié à la conviction qu'a Siegwalt que toute vie humaine est pérégrination, promise à la rédemption, donc ouverte à la

[53] Cf. Johann-Wolfgang von GOETHE dans le poème *Selige Sehnsucht*.

rédemption. La vie humaine est marquée par l'expérience fondamentale du « meurs pour devenir », expérience qui fait figure de leitmotiv dans toute la D.C.E. À travers l'aporie, ou par-delà l'aporie, l'être humain peut trouver des moyens qui lui sont donnés de durer dans, voire de dépasser, la situation de base qui est la sienne.

Dans ce sens, l'être humain doit malheureusement subir les épreuves liées à sa condition de créature, mais par ces épreuves, il peut grandir, évoluer, progresser dans la quête de son « Je », quête qui caractérise toute vie humaine.

Mais l'humain est mis en route dans une dynamique d'évolution grâce à son statut de créature « coram Deo ». Parce qu'il est créature devant Dieu, l'humain est systématiquement appelé à la vie. Cette station devant Dieu permet la pénitence de la vie, dans la mesure où par la grâce, l'humain peut être justifié gratuitement. La pénitence de la vie permise par cette grâce empêche la réduction peccatologique de l'anthropologie.

Ces remarques nous permettent donc de penser que l'anthropologie de Siegwalt correspond à la définition du chrétien que donnait déjà Luther : « Simul peccator, simul justus, semper penitens ». Siegwalt se situe vraisemblablement, de façon critique cependant, dans une perspective luthérienne et existentialiste. Il cherche à prendre en compte l'humain dans sa totalité : physique, psychique et spirituelle. La problématique sera donc la suivante : comment Gérard Siegwalt intègre-t-il ledit schéma dans son anthropologie, développée à partir de la méthode de corrélation, pour pouvoir répondre à la question « Comment vivre ? ».

Nous essayerons de montrer que Siegwalt suit le schéma luthérien d'une part, aussi bien au plan de la réalité de la vie humaine que de sa vérité, ce qui correspond à la volonté de théologie systématique présentée par notre auteur ; et que d'autre part pour Siegwalt le « semper penitens » prend le pas sur les deux autres ou, dit autrement : récapitule le « simul peccator » et le « simul justus » ce qui correspond à la visée mystagogique de la dogmatique. Le « semper penitens » permet justement le « simul », en empêchant le « aut peccator ; aut justus ». Il empêche l'humain d'être réduit à l'état de pécheur ou à l'état de justifié. En tant qu'être « semper penitens », l'humain est appelé à la justification, à la sanctification et au salut. Cette vocation humaine, permise par le « semper penitens », trouve sa source dans une autre affirmation centrale de la Réforme : le « sola gratia ». Parce que le salut repose sur la seule grâce de Dieu, l'être humain ne peut être réduit à son péché ou à son aporie. Nous verrons que chez Siegwalt, le « semper penitens » découle du « sola gratia ».

Le lecteur aura remarqué que dans ces deux parties nous opérons un parallèle entre l'aporie, l'ouverture et le devenir qui constituent la réalité du vécu humain et le péché/la justification et la « pénitence » qui constituent la vérité du vécu humain. Ce parallèle

correspond à la double approche, sapientiale et prophétique développée par Gérard Siegwalt dans sa dogmatique

Nous tenterons enfin, dans une dernière partie, de prendre du recul et de considérer la pensée de Siegwalt en dialogue avec d'autres auteurs, en particulier sur la question du lien entre la nature et la grâce. Cette confrontation permettra sans doute de voir où Siegwalt se situe sur ce point par rapport à d'autres penseurs, et peut-être aussi de voir quelles sont les limites éventuelles de la pensée de notre auteur et quels sont les points sujets à critique. En effet, nous verrons que l'anthropologie de Siegwalt souffre d'une certaine « réduction mystagogique ». Tout dans l'anthropologie de notre auteur semble être soumis à la mystagogie. L'humain est marqué par la pérégrination et ne peut faire autrement que d'avancer. Mais cela pose problème lorsqu'il s'agit de parler de l'humain face au péché ou l'humain devant la question du salut tant ces concepts théologiques sont vus par notre auteur sous le seul prisme mystagogique. Tout ceci nous obligera à poser la question de la place de la théologie naturelle dans l'anthropologie de notre auteur, ainsi que de la différence entre « l'homme naturel » et « l'homme sous la grâce », qui sont aussi deux éléments de la réflexion sur le rapport entre la vérité et la réalité.

Nous verrons cependant, par delà les critiques apportées et les limites de l'œuvre de Gérard Siegwalt, la grande finesse dont il fait preuve sur le plan de la réflexion, cherchant sans cesse la corrélation et le dialogue entre les disciplines dans un but de synthèse et d'unité, ou dit autrement : dans un but de catholicité évangélique. Nous chercherons donc à voir si la pensée anthropologique de Gérard Siegwalt remplit sa mission de répondre à la question « Comment vivre ? », tout en restant cohérente et en s'élevant au dessus de la crise des fondements.

2 La situation de l'être humain dans le monde, l'expérience humaine comme point de départ de la réflexion anthropologique

La question qui traverse toute la réflexion anthropologique de Gérard Siegwalt est la suivante : « Comment vivre ? ».

Ce point de départ peut sembler surprenant, tant il est vrai qu'au cours d'une réflexion anthropologique on cherche souvent à se poser d'abord la question de l'identité de l'être humain.

Pourtant, ces deux questions (essence et identité de l'humain d'un côté, et comment vivre de l'autre) sont liées car les deux interrogations se complètent. Gérard Siegwalt écrit : « S'il est vrai que la question anthropologique fondamentale (...) est : comment puis-je vivre ? Celle-ci implique celle de l'essence de l'être humain. C'est l'objet de toute l'Anthropologie théologique de tenir ensemble ces deux questions en allant de la question : comment puis-je vivre ? à l'autre et de celle-ci à celle-là. Cela n'est possible qu'au prix d'une anthropologie consciente de la dimension *dernière* de l'être humain, sa dimension ontologique »[1].

Siegwalt s'attache ainsi à lier l'essence de l'être humain à ses moyens d'existence. Il refuse de limiter la recherche anthropologique à la seule question de l'identité de l'être humain puisqu'on ne peut répondre à cette question qu'en répondant également à la question des moyens de vie de l'être humain.

Or celle-ci est trop souvent occultée par des interrogations que nous pourrions qualifier, peut-être naïvement certes, d'abstraites. Pour Gérard Siegwalt, on ne peut parler de l'être humain qu'à partir du vécu humain. Or ce dernier est bien souvent « le parent pauvre de la réflexion anthropologique »[2]

Pourtant, c'est là l'option défendue par Gérard Siegwalt, ce n'est qu'en répondant à la question du « Comment vivre ? » qu'on répond à la question de l'identité humaine. Rejeter la question des moyens de vie humains c'est « perdre de vue l'unité dernière de l'être humain »[3]. Reprenant l'affirmation de Jean-Paul Sartre (1905-1980) selon lequel, concernant l'humain, l'existence précède l'essence, le théologien strasbourgeois estime qu'on ne peut pas parler de

[1] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 38.
[2] Ibid, p. 149. Cf. encore p. 148ss.
[3] Ibid. p. 38.

l'essence de l'humain sans parler de l'existence et des moyens d'existence de l'humain[4]. L'être humain n'est libre et libéré du néant que lorsqu'il parvient à faire coïncider son existence et son essence[5]. Gérard Siegwalt applique ici, dès le début de sa recherche anthropologique, la fameuse méthode de corrélation. Grâce à cette méthode il commence par analyser la réalité du vécu humain. Pour obtenir des réponses claires et cohérentes aux questions posées sur l'humain, Siegwalt commence par le considérer dans son environnement familier, dans son quotidien, dans son vécu, autrement dit dans sa réalité culturelle et existentielle.

Siegwalt utilise plusieurs termes pour parler de la réalité : réalité, réel, nature ou monde. Il entend la chose suivante : « La réalité autonome (formelle) en tant qu'infrastructure de la réalité équivoque, ce sont les structures de la réalité (formelle), c'est-à-dire ce que nous avons appelé la nature : nous définissons celle-ci comme la réalité en tant qu'elle est donnée et connaissable et telle qu'elle constitue l'*instrument* de l'exercice théorique et pratique de la personne comme esprit libre »[6]. La réalité est l'endroit où l'homme vit, où il exerce sa raison par la réflexion et la construction, dit autrement, la réalité signifie la nature. Mais cette réalité a deux dimensions.

Une dimension scientifique tout d'abord : « Cette définition [de la réalité] distingue deux plans différents. Le premier plan est le *plan scientifique* et il concerne la réalité en tant qu'elle est donnée et connaissable »[7]. L'être humain vit dans la réalité, c'est-à-dire qu'il vit dans la nature, il vit dans un espace déterminé, qu'il peut cultiver, modifier, adapter à ses besoins pour créer un cadre de vie. Cet espace est aussi soumis à la raison et à la sensibilité humaine. Dans la perspective scientifique de la nature, l'être humain exerce sa raison et son talent pour comprendre comment cette nature fonctionne et comment il peut l'utiliser. Du point de vue scientifique, la nature est extérieure à l'être humain. « Elle est l'instrument objectif, non subjectif, non incarné, de la personne, instrument dont celle-ci peut se servir à ses fins propre, qu'elle qualifie personnellement par l'usage qu'elle en fait, mais qui ne devient jamais pour autant la personne elle-même »[8]. Du point de vue scientifique, la réalité (ou la nature) constitue le cadre de vie de l'être humain.

---

[4] Ibid. p. 34.
[5] Cf. Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant ; essai d'ontologie phénoménologique*, in coll. « Tel » n° 1, (Paris, 2008) Gallimard.
[6] Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire, leur réalité et leur vérité ; Etude systématique sur le problème de l'ontologie et du personnalisme*, (Cahors, 1965), Brill & Leiden, p. 88.
[7] Ibid.
[8] Ibid. p. 91.

La réalité a ensuite une dimension philosophique. Dans cette perspective, l'être humain se place par rapport à la nature scientifique et comprend que la nature n'est pas seulement un cadre de vie, mais qu'elle permet le devenir et la construction personnelle, on peut parler ici de réalité de l'homme opposé à sa vérité. Car pour pouvoir grandir, l'être humain doit dépasser la nature. Cela signifie que la réalité seule ne permet pas à l'être humain de vivre. La réalité n'a de sens qu'en lien dialectique avec la vérité. En ce sens, Siegwalt parle de réalité sur un plan philosophique : « Le deuxième plan concerne la réalité en tant qu'elle constitue l'instrument de l'exercice théorique et pratique de la personne comme esprit libre. C'est la même réalité que la réalité scientifique mais envisagée cette fois normativement sous l'angle de la création des valeurs. Ce plan, que nous appelons *philosophique*, ne considère pas la réalité donnée et connaissable en elle-même, mais l'utilise pour une fin personnelle, c'est-à-dire l'*utilise* comme instrument de l'auto-détermination de la personne. Le plan philosophique est le plan de la personne comme esprit libre dans son exercice : c'est le plan de l'existence. (...) Mais cette auto-détermination se fait dans le sens de la rupture entre la nature, ce qui est donné, et l'histoire, ce qui se crée »[9]. Dans le cas présent, la réalité, prise ici comme réalité de l'homme, doit se comprendre comme rupture avec la nature pour permettre à l'être humain de vivre.

Cette réalité est constituée par le devenir. L'être humain, au sein de la réalité, est un être en devenir, ce qui signifie qu'il passe sa vie à se construire. Mais ce « toujours en devenir » dépend de la condition première de l'être humain qui est celle d'un être connaissant l'épreuve, l'angoisse et la peine, mais aussi l'ouverture et la capacité de s'adapter. Nous retrouvons ici les deux dimensions de la réalité : elle est, d'un côté, la nature, le lieu de vie de l'être humain (réalité scientifique) ; elle est, de l'autre côté, la situation de départ de l'être humain qui doit vivre en se construisant comme réalité autonome (réalité philosophique) au sein de la nature.

Au sein de la réalité humaine, si l'être humain est toujours en devenir, il est aussi alors à la fois aporétique et à la fois ouvert. C'est ce que nous voulons montrer dans ce premier chapitre qui va se pencher sur le versant sapiential de l'anthropologie de Gérard Siegwalt.

[9] Ibid. p. 88.

2.1 L'aporie comme condition de base de l'être humain

Comment en arrive-t-on à poser la question du comment vivre ? Pour cela il convient d'observer l'être humain en profondeur. Nous ne pouvons que constater qu'il, le lecteur excusera l'expression, « ne part pas du bon pied ». En effet, l'être humain semble vivre dans une situation de base marquée par l'aporie et l'angoisse[10]. Ce constat est depuis longtemps admis, en particulier à l'époque moderne, par des philosophes tels Kierkegaard ou Nietzsche (1844-1900). Le premier faisant de l'angoisse (accompagnée du désespoir) la condition de base permettant l'émergence de la personne humaine, « Le vulgaire a donc grand tort de voir une exception dans le désespoir, c'est au contraire la règle »[11]. Le second voit dans la volonté de puissance la réponse à l'éternel retour qui emprisonne l'homme.

2.1.1 Définition de l'aporie

Aporie vient du grec « aporia », substantif formé à partir du mot « 'aporos » signifiant « passage », avec le « a » privatif. « Le mot aporie (...) désigne l'état de ce qui est sans passage, sans issue, donc l'embarras, la perplexité, voire l'angoisse. Il désigne depuis Aristote (384 av. J-C – 322 av. J-C) une difficulté d'ordre rationnel due au fait que deux opinions contraires qui sont également raisonnées se tiennent la balance et jettent ainsi l'homme dans l'incertitude »[12]. L'aporie signifie donc « impasse » du point de vue étymologique. Ainsi, dès son origine, l'être humain semble se trouver dans une impasse, qui est sa condition de base. Aristote écrit, « Être embarrassé, c'est pour la pensée, se trouver dans un état semblable à celui d'un homme enchaîné ; pas plus que lui, elle ne peut aller de l'avant »[13].

---

[10] Le terme aporie est utilisé par Gérard Siegwalt comme terme générique désignant la situation de manque qui est à la base de la vie humaine. Kierkegaard parle, lui, d'angoisse. Ces deux concepts se recoupent. Nous privilégions le premier, qui englobe le second.

[11] Søren KIEKEGAARD, « Traité du désespoir », in *Miettes philosophiques ; Le concept de l'angoisse ; Le traité du désespoir*, in coll. « Tel », n° 164, (Paris, 1990), Gallimard, p. 367.

[12] Gérard SIEGWALT D.C.E I/1, p. 107-108.

[13] Cité par Gérard SIEGWALT, Ibid. Dans la Métaphysique, Aristote fait de l'aporie, ou des apories la base de la recherche philosophique. « Il est nécessaire en vue de la science recherchée, que nous abordions d'abord les sujets sur lesquels on doit d'abord être en difficulté. (…) Il est avantageux à qui veut trouver une issue, de bien distinguer les difficultés, car l'issue ultérieure est solution des difficultés antérieures ; or il n'est pas possible de trouver une solution quand on ignore ce qui enchaîne, mais c'est la difficulté où se trouve la pensée sur la question qui le révèle. (…) C'est pourquoi il faut avoir déjà auparavant examiné tous les obstacles ». *Métaphysique*, in coll. « GF-Flammarion » n° 1347, (Paris, 2008), Flammarion, p119. Pour Aristote, l'aporie constitue la base de la réflexion philosophique : il n'est possible de chercher que s'il y a un problème. L'aporie, dans la perspective du Stagirite doit se comprendre en dialectique avec les solutions qu'elles peuvent produire. Lorsque Siegwalt commence sa réflexion anthropologique avec la question de l'aporie, il se place dans le même schéma que celui d'Aristote : l'aporie est un fait de la réalité humaine, elle oblige l'homme à se chercher, à se

Parler d'aporie au plan anthropologique signifie que l'être humain commence sa vie dans une situation de manque. Il est obligé de survivre physiquement, il est obligé de se construire, de s'identifier ; cela signifie que dès sa naissance, l'humain est confronté à la question de ses moyens d'existence, tant au plan physique qu'au plan existentiel. Dire que l'humain vit dans une situation d'aporie signifie que sa vie est systématiquement menacée. L'humain est toujours en danger aussi bien sur le plan physique que sur le plan existentiel. Il court toujours le risque de « tomber ». L'humain découvre très vite qu'il va devoir subir et endurer de nombreuses épreuves dans sa vie, épreuves qui vont le marquer, en bien comme en mal. Il s'agit d'épreuves qui lui révèlent sa fragilité et sa faiblesse.

L'homme « ne part pas du bon pied » car très tôt, il est confronté au « mal ». « L'être humain (...) est miné par un mal-être ; celui-ci tient à sa confrontation avec ce qui apparaît comme mal »[14]. Il ne s'agit pas seulement ici d'une appréciation morale du terme. Car en plus de parler de mal, Siegwalt parle de finitude et de faillibilité. Avant d'être confronté au mal proprement dit, l'être humain découvre sa finitude et sa faillibilité. Ce qui veut dire que l'humain est promis à la mort d'une part (finitude) mais qu'il est aussi capable de produire le mal et pas seulement de le subir (faillibilité). Siegwalt se place ici dans la même perspective que Paul Ricœur (1913-2005) : « Que veut-on dire quand on appelle l'homme faillible ? Essentiellement ceci : que la *possibilité* du mal moral est inscrite dans la constitution de l'homme »[15]. La faillibilité est la capacité propre à l'humain de faire le mal. L'aporie résulte, entre autre, de la découverte de la finitude et de la faillibilité qui constituent, toutes deux, la vie humaine. Ce que nous voulons dire ici, c'est que dans la vie de l'être humain la finitude et la faillibilité sont premières par rapport au mal. L'humain vit dans l'aporie parce qu'il est confronté à ce que Siegwalt appelle le mal car il est un être marqué par la finitude et la faillibilité.

Ces trois instances : mal subi, finitude et faillibilité sont donc constitutives de l'aporie. Celle-ci débouche alors sur l'angoisse, le désespoir, le mal-être et ce que nous pourrions appeler le mal au sens moral du terme, c'est-à-dire le manque d'amour entre les hommes[16]. Lorsque nous parlons de mal, nous signifions par là que la vie humaine se trouve aussi confrontée à un certain nombre d'épreuves, auxquelles personnes ne peut rien, ces épreuves

---

construire ; l'aporie oblige l'homme à chercher des solutions. L'aporie est pourrait-on dire une méthode ; un moyen pour l'homme d'évoluer. Siegwalt a donc raison, de commencer sa réflexion par là. Il veut partir du constat d'aporie, pour pouvoir ensuite comprendre l'homme comme une créature en évolution et en devenir.

[14] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1 p. 28.

[15] Paul RICŒUR, *Finitude et culpabilité. 1 L'Homme faillible*, (Paris, 1960), Aubier, p. 149.

[16] Pour une définition globale du mal Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/2, p. 26ss. Nous consacrerons cependant un paragraphe au début du deuxième chapitre à la question du lien entre mal et aporie, où nous développerons plus en avant la notion de mal.

contribuent, peut-être paradoxalement, à la construction d'une vie. L'aporie n'est pas en elle-même le mal. Mal et aporie sont deux choses différentes. Mais l'aporie découle du « mal » auquel l'humain peut être confronté. Aussi, lorsque nous utilisons ce terme, il s'agit de tout ce qui entraîne l'humain dans un combat permanent, dans tous les domaines de sa vie, car le mal fait montre de plusieurs visages. Il peut ressembler à un combat physique, pour sa survie, un combat personnel et spirituel pour l'existence. L'humain peut être confronté de plus à un mal affectif, social, intellectuel... (Il faut préciser que ce mal peut être individuel, dans le sens qu'il touche les individus et affecte les relations entre eux ; mais il peut aussi être collectif, on peut le voir par exemple lorsqu'un peuple cède au totalitarisme, à une idéologie destructrice).

2.1.2 L'humain aporétique, un être en évolution

Un être humain ne naît pas achevé, fini et « bon pour le service ». En effet, « L'être humain (...) n'est pas, il devient ou plutôt il est appelé à devenir ; autrement dit : l'être humain doit être constitué, et s'il l'est, c'est sur base non seulement de finitude mais de mal-être »[17].

Siegwalt l'écrit, l'être humain est un être en devenir, en perpétuelle évolution de sa naissance jusqu'à sa mort. L'être humain est un être en quête de lui-même. Cela veut dire que l'être humain est en recherche permanente de son identité, identité qui lui permettra de vivre. Cette quête de lui-même n'est jamais achevée et sous-tend que tout être humain peut changer, dans un sens comme dans l'autre lorsqu'il arrive à surmonter sa situation aporétique, ou au contraire lorsqu'il y succombe.

Au long de son anthropologie, Gérard Siegwalt fait quelques références au philosophe danois Søren Kierkegaard[18]. Nous pouvons voir ici en filigrane l'influence qu'a eue ce dernier sur le théologien strasbourgeois, et il est intéressant de noter que de nombreux parallèles peuvent être faits entre les deux auteurs.

En effet, le danois écrit : « L'homme est une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité, bref une synthèse. Une synthèse est le rapport de deux termes. De ce point de vue le moi n'existe pas encore »[19].

---

[17] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 22. Nous en parlerons un peu plus loin, mais notre auteur affirme qu'un être humain est, tout au long de sa vie, un être en évolution, un être qui renaît chaque jour de ses expériences, qui apprend et grandit à partir de ses expériences. C'est-à-dire que l'humain doit toujours chercher, toujours grandir pour découvrir son humanité et son identité ; et si notre auteur parle de « mal-être », c'est parce que l'humain naît dans une situation aporétique qui peut lui permettre d'évoluer après un travail sur soi que Siegwalt qualifie de « mort à soi-même » ou encore de « mourir pour devenir », nous aurons l'occasion d'y revenir.
[18] Nous invitons le lecteur à se référer aux index des volumes IV/1 et IV/2 de la D. C. E.
[19] Søren KIERKEGAARD, op. cit., p. 351.

Le moi n'existant pas encore, cela signifie donc que l'être humain est appelé à le découvrir. Car le moi est synonyme de liberté. Siegwalt et Kierkegaard se rejoignent sur ce point. L'être humain doit découvrir son moi. « L'être humain, dit déjà Luther suivi par Kierkegaard, n'est pas un être mais un devenir »[20]. Cette quête entraîne alors la question du vivre, à travers la question de la possibilité du vivre qui surgit « dans l'épreuve du vivre qu'est *l'aporie* »[21]. Car la situation d'angoisse et d'aporie pousse l'humain à grandir ou au contraire à sombrer dans le désespoir lorsqu'il se sent incapable de surmonter sa situation de manque, ou encore dans l'illusion lorsqu'il refuse sa situation aporétique initiale et qu'il croit pouvoir s'en sortir dans ce qui ne constitue en réalité qu'une fuite.

Il s'agit d'abord d'une question de survie physique, puis d'une question de vie que l'on pourrait qualifier « d'existentielle ». Vivre est, semble-t-il, une épreuve qui marque ceux qui en font l'expérience, car on ne peut vivre qu'à partir de la condition d'aporie qui caractérise l'être humain. Cette aporie entraîne l'angoisse et l'incertitude quant à l'avenir et sur les possibilités du vivre. Car l'être humain court le risque du non-être, le non-être désignant l'homme comme manque et comme pauvreté. C'est-à-dire le risque de ne jamais se découvrir et de ne jamais devenir lui-même, parce qu'il n'en a pas la possibilité, ou parce qu'il refuserait de devenir lui-même. Kierkegaard appelle cela le « démoniaque », comme le démon s'adressant au Christ en Marc 5, 1-20 et parallèles. L'individu, dit Kierkegaard, est dans le mal et s'angoisse à l'idée du bien[22], c'est-à-dire à l'idée de devenir lui-même car cela demande un effort (parfois surhumain), cela demande, et nous en reparlerons, une « mort à soi-même », selon les termes de Siegwalt, qui peut faire souffrir et qui peut faire peur, l'humain se sentant inacceptable ou incapable de devenir lui-même.

Cette aporie est à « double face », elle peut donc constituer une chance pour l'être humain qui peut alors évoluer, grandir, vivre. Ou au contraire l'enfoncer encore davantage dans le désespoir.

---

[20]Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1. p. 18. On pourra aussi se référer aux ouvrages de Kierkegaard déjà cités, ainsi qu'aux « 95 thèses » de Luther in *Œuvres*, T.I, (Genève, 1957), Labor et Fides, ainsi que le « De Homine » cité par Jean ANSALDI, art. « Le *De Homine* de Luther », in E. T. R, 1982/4. p. 473ss.

[21] Gérard SIEGWALT, op.cit. p. 23-24.

[22] « L'individu est dans le Mal et a l'angoisse du Bien. L'esclavage est un rapport contraint au Mal, mais le démoniaque est un rapport involontaire au bien. C'est pourquoi le démoniaque n'apparaît clairement qu'au contact du Bien qui vient alors du dehors rôder sur ses confins. C'est pour cette raison qu'il est curieux de voir dans l'Evangile le démoniaque ne se montrer précisément qu'à la venue du Christ ; et que le démon soit une légion (voir Matt., VIII, 28-34. Marc, V, 1-20. Luc, VIII, 26-39) ou qu'il soit muet (voir Luc, XI, 14), le phénomène reste le même : l'angoisse du Bien ; car l'angoisse use aussi bien, pour s'exprimer, du mutisme que du cri. Le Bien signifie naturellement la réintégration de la liberté, la rédemption, le salut, etc. », Søren KIERKEGAARD, « Le concept de l'angoisse », in op. cit. p. 289.

2.1.3 Les formes de l'aporie

Mais quelle est donc cette aporie ? Celle-ci comporte trois niveaux. L'être humain est caractérisé, premièrement, par une aporie physique. Contrairement au corps animal, le corps humain n'a pas de spécificité, les organes et membres du corps ne sont pas spécialisés et ne sont pas destinés à remplir ou à assumer des fonctions spécifiques. D'où la question de la survie de l'être humain dans un monde où il est la seule créature non spécialisée.

Il y a ensuite aporie psychique (nous regroupons sous le terme psychique tout ce qui a trait à l'âme et à la raison). L'être humain vit dans une situation d'angoisse et de crainte, faisant suite au constat d'aporie physique et entraînant le besoin et la nécessité de relation, car seul un être en relation, au contact des autres qui peuvent l'éduquer, l'encourager ou le critiquer, peut évoluer.

Enfin, pour une anthropologie théologique, l'être humain vit dans une situation d'aporie spirituelle. Comment vivre face à Dieu, en tant que pécheur ?[23] (Cette dernière forme d'aporie ne sera cependant pas traitée ici, mais dans le chapitre consacré au péché).

2.1.3.1 Aporie physique, l'être humain comme être non-spécialisé

L'être humain disions-nous est un être non spécialisé, c'est ce que nous allons voir maintenant. Siegwalt se base ici sur les travaux de différents philosophes : Scheler, Gehlen, Plessner (dont les ouvrages avaient déjà inspiré l'anthropologie de Wolfhart Pannenberg). Ils nous aiderons à analyser l'aporie physique qui caractérise l'humain. Nous pouvons sentir ici la démarche de Siegwalt qui cherche à prendre en compte l'humain dans sa totalité. En développant la notion d'aporie, Siegwalt cherche à analyser la réalité de la vie humaine. En utilisant les travaux de philosophes anthropologues, en particulier Max Scheler, Arnold Gehlen et Helmuth Plessner, Siegwalt veut coller au plus près de la réalité humaine pour pouvoir comprendre l'homme. En cherchant à voir les formes de l'aporie, à travers les travaux des sciences disons « laïques » (philosophie, psychanalyse...) notre auteur fait acte de systématicien, il fait une synthèse, dans le but de répondre à la question « Comment vivre ? ».

[23] Nous précisions que cette classification en trois types d'aporie n'apparaît pas clairement chez notre auteur. Ce dernier affirme cependant, que l'être humain est une unité fondamentale de corps de psychique (âme et raison) et d'esprit. Ces trois éléments sont constitutifs de la vie humaine. Siegwalt décrit ces trois paliers dans D.C.E IV/1, en insistant sur le lien qui les unit et la façon dont ils permettent à l'être humain de vivre. Dans la mesure où ces trois composantes sont nécessaires à la vie humaine, ils sont sujets à l'aporie, qui concerne l'humain dans son entier, nous allons donc suivre ce même schéma d'unité de corps/psychè/esprit pour analyser les différentes formes d'aporie qui peuvent toucher l'être humain.

En cela, Siegwalt suit la démarche de Tillich qui cherche la dimension religieuse dans la culture. A la suite de Tillich, Siegwalt cherche à trouver ce qui dans la philosophie, la psychanalyse... produit « l'être », c'est-à-dire, l'ensemble de la réalité humaine dans sa structure, son existence et son but[24]. Ainsi, pour pouvoir chercher « l'être » dans sa totalité, Siegwalt utilise donc, dans un premier temps, la philosophie.

L'être humain vit dans un monde dont il dépend pour sa survie physique. C'est dans ce monde qu'il doit se construire, construire sa personnalité et son avenir. Se construire cela signifie d'abord survivre physiquement, à savoir se nourrir, se loger, se vêtir. Or, contrairement aux animaux, l'être humain n'est pas spécialisé. « Il est organiquement dépourvu de moyens, sans organes d'attaques, de défense ou de fuite ; ses sens ne sont pas particulièrement efficaces, car chacun d'eux est largement inférieur à ceux « spécialisés » du monde animal »[25].

Un animal est doté d'instincts qui le poussent à agir, de façon mécanique. « Les animaux ne remarquent dans leur environnement que ce qui est important pour eux. (...) Prenons un exemple simple : la tique, seulement trois sens : le sens de la lumière [Lichtsinn], le sens de l'odorat, et le sens de la température [Temperatursinn]. Avec l'aide du sens de la lumière, sa peau trouve un chemin jusqu'à une branche. L'odorat et la température lui indiquent qu'un animal au sang chaud se trouve sous la branche. À ce signal, la tique se laisse tomber afin d'absorber le sang de l'animal. Voici l'environnement de la tique »[26].

Ces remarques de Wolfhart Pannenberg sont tout à fait intéressantes. Certes, et le théologien munichois le reconnaît, l'exemple de la tique est très simple, pour ne pas dire simpliste. Mais toujours est-il que les animaux ont tous des caractéristiques qui leur permettent de chasser pour certains, en tout cas de se nourrir ou de se défendre. Un caméléon peut changer de couleur, un guépard est conçu pour la course derrière des proies véloces, le phasme peut prendre l'apparence d'une branche d'arbre ou d'une tige pour échapper à un prédateur, la grenouille possède une langue capable d'attraper des proies à distances. Ce n'est pas le cas de l'être humain, il ne peut pas voler, il ne peut pas vivre sous l'eau et sa vitesse de course est limitée. Il ne peut se saisir d'une proie que difficilement sans outils ou sans armes. Même son alimentation n'est pas spécialisée puisque l'humain est omnivore !

---

[24] En ce qui concerne le discernement de l'être dans la culture Cf. Paul TILLICH, *Théologie Systématique I ; Introduction, raison et révélation*, in coll. « L'expérience intérieure », (Paris, 1970), Planète, p. 41ss.
[25] Arnold GEHLEN, *Anthropologie et psychologie sociale*, (Paris 1990), P.U.F. p. 52.
[26] Wolfhart PANNENBERG, *Was ist der Mensch ? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, (Göttingen, 1995), Vandenhoeck et Ruprecht, p. 7. Trad. Matthias Hutchen.

Ajoutons encore que les travaux de C. G. Jung en psychanalyse tendent à démontrer que la libido humaine n'est pas spécialisée non plus[27] : « J'ai proposé le terme de « libido » pour désigner le concept d'énergie que nous utilisons en psychologie analytique. (…) C'est Freud (1856-1939) qui pour la première fois s'est attaché à suivre des séries de rapports psychologiques vraiment dynamiques et à en traduire l'enchaînement ; et pour ce faire, il s'est servi du terme commode de libido, dans un sens il est vrai exclusivement sexuel, en accord en cela avec ce qui lui avait servi de point de départ général, précisément la sexualité. (...). Comme il se limite exclusivement à la sexualité et à ses multiples ramifications dans la psychè, la définition sexuelle de l'énergie en tant que force instinctive spécifique suffit pour le but qu'il vise. Par contre, pour la théorie psychologique générale, il est impossible d'employer comme concept explicatif une énergie uniquement sexuelle, c'est-à-dire un seul instinct spécifique, puisque la transformation psychique n'est pas uniquement *dynamique sexuelle* »[28]. Le psychanalyste suisse estime que l'être humain est motivé par une énergie, toute une série de pulsions, diverses, mais pas uniquement sexuelles. Il nomme ladite énergie : l'énergétique psychique.

Cette non-spécialisation physique permet au philosophe Arnold Gehlen de parler de l'être humain comme d'un « extraordinaire problème biologique »[29]. Tout au long de son œuvre consacrée à l'humain, Gehlen constate la non-spécialisation de l'homme au plan physique. Il n'y a rien de spécifiquement humain (physiquement parlant) selon lui. « L'humain a en effet, une constitution corporelle [Körperbau] remarquable, mais les anthropoïdes (grands singes) en ont une semblable. Il y a suffisamment d'animaux qui construisent des habitations ou qui exécutent des ouvrages avec ingéniosité [Kunstbauten] ou qui vivent de façon sociable, des fourmis jusqu'aux castors. Les éléphants sont aussi intelligents [klug] et il y a de façon certaine des informations acoustiques ressemblant au langage chez certains animaux »[30].

---

[27] Cf. Arnold GEHLEN, *Anthropologie et psychologie sociale*, (Paris, 1990), P.U.F. p.70. « Les complexes instinctifs qui, chez l'animal, sont clairement délimités, sont, chez l'homme indifférenciés, ils peuvent largement fusionner, ils sont plastiques, convertibles (...) C'est bien pour cette raison que C. G. Jung voulait imposer l'idée d'une libido dépourvue de spécificité, réservoir de toutes les pulsions humaines ». Cf. encore Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 174 « Il y a une formidable énergétique physique du vivant liée chez l'être humain à ce que C. G. Jung appelle « l'énergétique psychique » : c'est la *libido* que, contrairement à Freud, il ne centre pas essentiellement sur la sexualité mais qu'il comprend comme un « appetitus » (désir) qui certes inclut la sexualité mais qui s'étend aussi au-delà d'elle ».

[28] Carl-Gustav JUNG, *L'énergétique psychique*, (Genève, 1993) Georg Editeur, p. 49.

[29] Arnold GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, (Wiesbaden, 1978 pour la 12e édition), Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, p. 9ss. Trad. Matthias Hutchen.

[30] Ibid. p. 13.

Les organes humains sont selon ce philosophe « sous l'idée conductrice de la non-spécialisation, et sont, positivement exprimés, des primitivismes [Primitivismen] »[31]. Cela signifie que les organes humains, à l'exception du cerveau, sont, pour ainsi dire, des « restes » des différentes évolutions connues par l'humanité, de l'australopithèque à l'homo sapiens sapiens. Contrairement aux autres espèces, les organes humains ne se sont pas spécialisés au cours des siècles. S'ils ont évolué, ces changements sont minimes et n'ont pas été aussi précis que pour les animaux. Il existe d'ailleurs, à l'intérieur d'un corps humain, des organes n'ayant plus aucune utilité : l'appendice par exemple, appelé appendice vermiculaire ou encore appendice iléocæcal, qui permettait aux hommes préhistoriques de digérer la viande crue largement consommée en ce temps là. Depuis la maîtrise du feu et la consommation de viande cuite, l'appendice a perdu son utilité et il a diminué de taille depuis la préhistoire. L'encyclopédie Larousse Médical précise : « L'appendice (...) ne joue qu'un rôle mineur, sinon négligeable dans la défense de l'organisme »[32]. L'ablation de cet organe montre que l'être humain est parfaitement viable sans. Qualifier les organes humains de primitivisme signifie qu'ils sont restés au stade premier, qu'ils ne se sont pas spécialisés.

Gehlen parle donc de « primitivisme », pour exprimer le fait que le corps humain n'est pas programmé ; chaque espèce animale a reçu, nous l'avons vu un peu plus haut, des caractéristiques, des moyens de locomotion, de défense et d'attaque pour vivre et survivre dans le monde. Ce n'est pas le cas de l'être humain qui doit s'adapter au monde alors qu'il n'a, a priori, que peu de moyens à sa disposition. L'humain doit donc se poser la question des moyens de son existence. Pour commencer il doit surtout apprendre à utiliser son corps, apprendre à marcher, à saisir et utiliser des objets. L'éducation joue un rôle fondamental dans la survie de l'être humain.

Il s'agit là d'un premier constat, il y a aporie physique, l'être humain n'est pas une créature spécialisée, et son corps, comme certains aspects de son mode de vie, ne sont pas spécifiques.

Le constat d'aporie physique permet à Siegwalt, en utilisant la méthode de corrélation, de poser une première fois la question du comment (sur)vivre dans un environnement qui semble a priori hostile et où l'on n'a pas les mêmes moyens et les mêmes facilités que d'autres créatures ? Cette question est posée en tension avec celle de l'identité humaine : suis-

[31] Ibid, p. 86.
[32] Cf. Larousse Médical, (Paris, 2003), Larousse, art. « Appendice ».

je une synthèse des autres espèces ? Qui suis-je si je n'ai physiquement rien de particulier ? Et quelle est ma place ?[33]

2.1.3.2 Aporie psychique

La seconde forme d'aporie à laquelle l'être humain est confronté est l'aporie psychique. L'aporie physique dont il a été question dans le paragraphe précédent peut entraîner un sursaut d'angoisse au regard à la question de la survie, car le physique est porteur du psychique ; ce qui signifie que les problèmes physiques portent à conséquence sur le psychique. Nous avons pu le voir avec les questions posées à la fin du paragraphe précédent.

Concrètement, les questions suscitées par l'aporie physique peuvent avoir des conséquences sur la psychè humaine.

Car, d'une part, l'humain, contrairement à l'animal, est la seule créature à devoir se penser elle-même, à devoir accéder à son humanité pleine et entière. Seul l'être humain peut poser la question : « Qui suis-je ? ». Cette question peut être source d'angoisse, et de désespoir. D'autant plus que cette question de l'identité humaine ne peut que se poser par rapport au monde dans lequel l'homme vit ou à la société à laquelle l'homme est confronté. En effet, il ne serait pas juste de limiter les problèmes psychologiques humains aux problèmes physiques. L'aporie psychique dont il va être question ici a aussi pour source les relations entre humains, relations qui sont nécessaires à la découverte de l'identité de chaque individu.

---

[33] Cette aporie physique pousse certains chercheurs à tenter de dépasser le « simple » statut humain. C'est le cas par exemple du cybernéticien britannique Kevin WARWICK (né en 1954). Dans son autobiographie (*I cyborg*, (2002), Illinois) il déplore dès le premier chapitre d'être né humain. Ses recherches l'ont amené à mener deux expériences d'envergure en 1998 et 2002. Des puces électroniques ont été implantées dans le corps du scientifique qui a pu capter grâce à elles des influx nerveux et les retransmettre ensuite. L'expérience menée en 2002 a peut-être jeté les bases de la transmission de pensée ou de la communication télépathique, l'un des buts que s'est fixé ce chercheur. Grâce à ces implants, Warwick a également pu actionner à distances certains appareils électroménagers comme sa machine à café ! Il écrit à propos de ces expériences « Votre perception du monde est complètement différente. Vous n'êtes plus limités, comme l'est ce corps humain pour recevoir des informations de votre voisinage local à travers vos oreilles et vos yeux ; (...) les informations peuvent être directement transmises depuis votre cerveau jusque dans le reste du monde. Dans le futur, un cyborg pourra avoir un œil à Hong Kong, un autre à Sydney, et un autre à Paris. Un corps cyborg pourra s'étendre à d'autres planètes » op. cit. p. 260. Il est intéressant de noter ce que Warwick ressent une fois les puces enlevées et une fois revenu parmi « le commun des mortels » : « Avec l'expérience de 1998 il a été pratiquement traumatisant d'avoir l'implant retiré » ibid. p. 140. (Trad. Matthias Hutchen). Ces remarques du scientifique britannique permettent de compléter ce que nous disions sur l'aporie physique de l'être humain. Warwick en fait le constat, comme Gehlen, et cherche à dépasser cette finitude grâce à la technique, allant jusqu'à affirmer que dans un futur plus ou moins proche, l'être humain non cyborg sera l'équivalant du chimpanzé pour l'homo sapiens sapiens d'aujourd'hui (Cf. op. cit. p.4). Pour plus de renseignements, le lecteur pourra consulter l'ouvrage cité.
A côté des travaux de Warwick on peut aussi citer les mouvements des transhumanistes ou encore le « human enhancement ». Cf. David Le BRETON, art. « Du corps surnuméraire », in *Le corps, lieu de ce qui nous arrive*, sous la direction de Pierre GISEL, in coll. « Lieux théologiques » n°38, (Genève, 2008), Labor et Fides, p. 244ss.

Un être humain est appelé à accéder à son humanité pleine et entière, ce qui signifie être capable de vivre et de survivre de façon autonome dans un monde qui peut lui être hostile, c'est-à-dire en se découvrant et en s'acceptant lui-même, en acceptant ses faiblesses physiques pour pouvoir les dépasser, en découvrant et en acceptant son « Je ». Siegwalt souligne que la découverte et l'acceptation de soi sont des enjeux de l'anthropologie théologique. Or cette acceptation passe par un formidable travail sur soi, tant l'être humain est marqué et formé par le monde qui l'entoure. Et ce monde peut être source d'angoisse, à cause, entre autre, de la non-spécialisation physique humaine, nous en avons déjà parlé.

D'autre part, l'humain vit dans un monde, dans une société. Il vit entouré de congénères, de concitoyens dont il dépend. Pour vivre, l'être humain a besoin de relations.

Ce besoin de relations peut nous autoriser à penser que du point de vue psychique (en particulier affectif) l'être humain est un être de manque, ce qui entraîne la nécessité de relation. La Genèse le dit déjà : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn. 2, 18).

Nous pouvons en déduire que l'être humain est marqué par un manque psychique, par une peur de la solitude ou de l'abandon qui peut être symbolisé par la rupture du cordon ombilical. Cette coupure originelle d'avec la mère sans laquelle la vie d'un bébé n'est pas possible montre toute la dialectique de la vie humaine : le lien à la mère permet la vie intra-utérine, de la même manière que le lien à l'autre permet de se développer, d'apprendre, de grandir de se structurer de penser... Un psychanalyste tel C. G. Jung, estime que seul le regard d'un autre peut permettre de grandir, ou en tout cas de se relever d'une névrose. « Il y a des médecins qui croient pouvoir se tirer d'affaire par l'auto analyse. C'est là une psychologie à la Münchhausen, qui ne les conduira à rien. Ils oublient qu'une des conditions les plus importantes du succès thérapeutique est précisément la soumission au jugement objectif d'un autre »[34].

Cette remarque de Jung concernant la relation médecin/patient est aussi valable hors des thérapies psychanalytiques : un élève a besoin du jugement objectif de ses enseignants, un enfant a besoin des règles et de l'éducation de ses parents. La psychanalyse et la psychologie des profondeurs ont montré l'importance des parents dans la structuration de l'enfant. Car l'enfant apprend au contact des autres et en particulier de ses parents. Un enfant reproduit le langage et les manières de ses parents. « Dans la vision psychanalytique des choses, l'enfant se trouve déjà inconsciemment, et par là même fatalement marqué par le comportement de ses

[34] Carl-Gustav JUNG, *L'âme et la vie*, (1963) Buchet/Chastel, p. 105-106.

parents, ce comportement des parents s'étant lui-même modelé en priorité sur celui de leurs propres parents »[35]. Un enfant est donc tributaire de la conduite de ses parents.

Cependant cette réalité du lien est doublée d'un processus de rupture. Ces deux citations bibliques peuvent nous éclairer (c'est nous qui le soulignons) : Gn. 12, 1 : « L'Eternel dit à Abram: Va t'en de ton pays, de ta patrie et de la maison de ton père dans le pays que je te montrerai » ; la seconde : Gn. 2, 24 « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair »[36]. Lorsque le lien est trop fort, il peut conduire à l'aliénation de l'individu. À l'identification avec l'autre au point de ne plus avoir de vie personnelle. La première citation est l'appel devenir « Va-t-en de ton pays » L'hébreux dit : « *Lèch Lecha* ». Ce qui peut se traduire littéralement par : « pars pour toi ». Dieu appelle ici à « couper le cordon » pour que ce dernier puisse vivre sa propre vie. Cette citation peut être complétée par la seconde : l'homme est appelé à se détacher de sa famille pour s'attacher à sa femme, vivre sa vie et construire un nouveau foyer. Il s'agit dans les deux cas d'une rupture qui permet un recommencement. L'être humain est donc appelé à se renouveler, à rompre les liens qui le retiennent parfois prisonnier, pour construire du nouveau. Il s'agit d'un équilibre constant, d'une dialectique, « mourir pour devenir ». Elle nécessite un discernement, une attention particulière à rechercher le nouveau tout en ayant conscience de l'ancien. Car la rupture, même si le terme est fort, ne veut pas forcément dire tirer un trait définitif sur son passé. Il faut trouver un juste milieu. L'un des exemples de ce lien trop fort est le complexe d'Œdipe développé par Freud[37]. Ce complexe d'Œdipe pousse un enfant à éprouver des pulsions incestueuses face au parent de sexe opposé et à rejeter le parent de même sexe, compris comme un concurrent voire un adversaire à éliminer.

Le complexe d'Œdipe donc est une forme d'aporie psychique à laquelle l'être humain est confronté pendant sa petite enfance. Il peut traduire la peur de l'abandon, le rejet, par transfert de ses sentiments sur une personne ou une chose.

Cependant le complexe d'Œdipe ne concerne, en principe, que les petits enfants. L'aporie psychique à laquelle l'humain est confronté ne se limite pas à la petite enfance.

En plus de ses parents ou de sa famille, l'être humain est confronté au regard que le monde ou la société portent sur lui. Ce regard peut être particulièrement lourd à des périodes

---

[35] Eugen DREWERMANN, « La peur et la faute », *Psychanalyse et morale* T. 1, (Paris, 1992), Cerf, p. 13. Cf. encore Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 265 ce dernier cite littéralement Drewermann et Szondi.

[36] Traduction Segond.

[37] Cf. Sigmund FREUD, *Totem et tabou*, in coll. « Petite Bibliothèque », n° 77, (Paris, 1970), Payot. En particulier la quatrième partie « Le retour infantile du totémisme ». Freud y reporte des résultats d'analyses faites auprès de jeunes enfants, tous des garçons. Cf. encore Jean-Baptiste LECUIT, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 259, (Paris, 2007), Cerf. Nous signalons que le terme n'apparaît pas dans la D.C.E.

critiques de la vie, comme par exemple l'adolescence. Car au cours de son adolescence un être humain est soumis à des changements psychiques. « Suis-je normal ? Suis-je comme les autres ? Suis-je comme il faut ? » Voici un certain nombre de questions qui préoccupent ceux que l'on appelle familièrement les « ados » tant la pression exercée par les groupes ou les bandes peuvent influencer les choix et les comportements des individus[38]. La problématique de l'adolescence est la suivante : affirmer sa différence tout en étant accepté par le groupe. Il faut être soi-même tout en étant acceptable aux yeux des autres. Cette problématique n'est pas propre à l'adolescence, d'autant plus que cette période de la vie tend à s'allonger ; en tout cas sa définition est variable parce que difficilement délimitable[39]. À chaque étape de la vie, chaque changement majeur (déménagement, changement de travail...) ces questions se posent.

Cette dialectique, à savoir être soi-même tout en étant accepté par le groupe est, selon Kierkegaard[40], l'une des sources du désespoir qui caractérise la condition de base de l'humanité. Ce désespoir peut prendre trois formes[41] : l'inconscience du moi ; le refus de vouloir devenir soi-même ; devenir soi-même.

L'inconscience du moi est le refus d'avoir un moi. L'être humain comprend qu'il doit se chercher, trouver son moi après une quête douloureuse et longue. Tous les humains n'y sont pas forcément prêts. « Si l'on imagine une maison composée d'un sous-sol, d'un rez-de chaussée et d'un premier, et destinée à recevoir à chaque étage des gens de rang social différent, et si l'on compare la condition humaine à cette maison, on fait, hélas ! cette triste et risible constatation que la plupart préfèrent habiter le sous-sol de leur propre habitation. Tout homme, par la synthèse d'âme et de corps qu'il est, est destiné à être esprit ; cet assemblage est sa demeure ; mais il préfère occuper le sous-sol, c'est-à-dire vivre dans les catégories du sensible. Et il ne se contente pas d'y habiter ; bien plus il s'y plaît au point de se fâcher si on lui propose de prendre l'appartement de maître, libre à sa disposition »[42].

Cette inconscience du moi pousse à refuser de se rechercher. On pourrait comparer cette attitude, – et Siegwalt le fait – à une démission ou une désertion face à la vocation qui

---

[38] Cf. Philippe LE VALLOIS et Christine AULENBACHER, *Les ados et leurs croyances ; Comprendre leur quête de sens et déceler leur mal-être*, (Paris, 2006), Les éditions de l'atelier, en particulier les deux premiers chapitres.

[39] « Nous sommes en droit de nous demander si les difficultés pour fixer les limites de l'adolescence ne proviennent pas, en partie, des acceptions différentes qu'en font les professionnels. Pour le médecin par exemple, la référence est la puberté (...) pour le juriste, c'est la majorité (...) pour la SNCF, les limites de la jeunesse sont fixées entre 12 et 25 ans, et pour avoir le RMI, il faut avoir 26 ans. Autrement dit, entre 10 et 26 ans, le droit applicable à l'adolescent varie ». Ibid p. 13.

[40] Nous reprenons ici ce que nous disions plus haut à propos de l'éclairage de Siegwalt par Kierkegaard.

[41] Cf. Søren KIERKEGAARD, *Traité du désespoir*, p. 351ss.

[42] Søren KIERKEGAARD, cité par France FARAGO, in *Comprendre Kierkegaard*, in coll. « Cursus », (Paris, 2005), Armand Colin, p. 92.

incombe à chaque être humain. Gérard Siegwalt estime que cette attitude est assimilable à ce qu'on pourrait appeler le non-être[43]. L'inconscience du moi est quelque part une victoire de l'aporie psychique et un facteur d'incertitude supplémentaire, qui provoque angoisse et désespoir dans la vie humaine. Ces sentiments ne peuvent que relancer la question du « Comment vivre ? ».

Les difficultés ne s'arrêtent pas là. Car l'homme, conscient de son moi, peut ensuite ne pas s'accepter soi-même parce que sa personnalité serait alors rejetée par la société, ou parce qu'il se sent différent de ses semblables. Ou encore parce qu'il cherche à être une autre personne que celle qu'il est réellement. « Ainsi, quand l'ambitieux qui dit « être César ou rien » n'arrive pas à être César, il en désespère. Mais cela a un autre sens, c'est de n'être point devenu César, qu'il ne supporte plus d'être lui-même. Ce n'est donc pas de n'être point devenu César qu'au fond il désespère, mais de ce moi qui ne l'est point devenu. Ce même moi autrement qui eût fait toute sa joie (...) le lui voilà maintenant plus insupportable que tout. À y regarder de plus près, l'insupportable, pour lui, n'est pas de ne pas être devenu César, mais c'est ce moi qui ne l'est pas devenu ; ou plutôt ce qu'il ne supporte point, c'est de ne pouvoir se défaire de son moi »[44].

Kierkegaard souligne ici une autre des difficultés psychiques auxquelles l'humain est confronté, vouloir ressembler à un autre, vouloir être quelqu'un d'autre, vouloir être « Sicut Deo ». Mais surtout pas soi-même[45]. « L'être humain est angoissé de n'être que lui-même limité, contingent. Cette angoisse le pousse à vouloir être comme Dieu »[46].

Là encore il y a aporie psychique même si nous débordons ici sur la question du péché et de l'aporie spirituelle. Mais il faut constater qu'il arrive que l'être humain ne s'aime pas et

---

[43] Gérard SIEGWALT, D. C. E. IV/1. p.14 : « Le malheur de l'être humain n'est pas tant de se tromper dans sa pensée, puisque l'erreur peut se corriger, que de démissionner au plan de la pensée, car une telle démission est démission au plan de son être d'humain, de son humanité ».

[44] Søren KIERKEGAARD, *Traité du désespoir*, p. 357-358.

[45] Philippe LE VALLOIS et Christine AULENBACHER soulignent dans leur ouvrage (op. cit.) que ce refus du moi, ou que cette question de l'émergence du moi préoccupe particulièrement les adolescents qui cherchent à se forger une identité à partir des codes et des conventions des groupes qu'ils fréquentent. Ce regard de la société pèse très lourd, d'autant plus que les modes varient très vite ; ce qui est « tendance » un jour peut être complètement ringard le lendemain. Cette valse des repères entraîne des changements de comportements vestimentaire, alimentaire... Le « moi » d'hier n'est plus le « moi » d'aujourd'hui, ce « moi » d'hier n'est pas moi, je le rejette pour redevenir quelqu'un d'autre. Par ces différentes étapes un adolescent se forge alors une identité qui deviendra la sienne adulte. Mais ces changements démontrent le souci d'une jeune personne d'être quelqu'un, et le poids de l'entourage pour y parvenir.

[46] Gérard SIEGWALT, op. cit. p.35.

ne peut alors pas vivre. Ce refus de soi-même peut avoir de graves conséquences sur la vie et entraîner des troubles graves comme l'automutilation, la boulimie ou l'anorexie[47].

Paradoxalement, le fait de vouloir être soi-même, voire d'être soi-même, peut aussi conduire au désespoir. On peut refuser de vouloir être ce qu'on est par dégoût de soi-même, mais on peut aussi vouloir à tout prix être soi-même et se donner les moyens de le devenir. Quitte à se couper du monde et, comme le dit Kierkegaard, de Dieu. Le danger de vouloir être soi-même à tout prix, c'est le solipsisme. Car l'être humain cherche quelque part le salut dans ses propres œuvres et ses propres catégories. Cette quête pousse au désespoir car elle est infinie. « Dans cette forme de désespoir, on a de plus en plus conscience de son moi (...) ici le désespoir a conscience d'être un acte qui ne vient pas du dehors comme une souffrance passive sous la pression ambiante, mais sort tout droit du moi. Et ainsi par rapport au désespoir d'être faible, ce défi est vraiment une qualification nouvelle. Le désespoir, où l'on veut être soi-même, exige la conscience d'un moi infini. C'est là le moi que le désespéré veut être en le détachant de tout rapport à un pouvoir qui l'a opposé en l'arrachant à l'idée de l'existence d'un tel pouvoir »[48].

Le moi cherche à se construire lui-même après un constat de faiblesse chronique (aporie physique et psychique). Pour le philosophe danois, ce désespoir conduit à se faire son propre créateur, son propre maître[49]. Or cette recherche ne peut qu'entraîner au désespoir car dans cette quête l'humain ne peut compter que sur lui-même. Et le moi qu'il cherche seul est constitué du moi aporétique qu'il rejette. Sans aide extérieure, il ne peut surmonter ses difficultés et risque de s'enfermer au point de ne plus pouvoir sortir, d'être prisonnier de lui-même, comme l'écrit Pannenberg. Car l'homme veut vivre dans la vérité or Dieu seul est vérité. En se cherchant seul, en empêchant toute intervention d'un « extra nos » dans cette quête de lui-même, l'homme est condamné à tourner en rond et à se couper de la vérité qui le constitue et le rend libre[50].

---

[47] Différents reportages ont été consacrés à ce sujet. La plupart des personnes interrogées ont répondu de la même façon : elles se mutilent ou se font souffrir par dégoût de soi-même et pour se sentir exister dans un monde qui semble les ignorer.

[48] Søren KIERKEGAARD, op. cit. p. 415-416.

[49] Au cours de nos réflexions sur Pierre Klossowski (1905-2001) nous avons déjà rencontré la même problématique. Dans son essai *Sade mon prochain*, (Paris, 1967), Seuil ; Klossowski découvre dans le système pervers du marquis de Sade une façon de se construire et de définir son moi. « Le langage institutionnel « m »'a appris que ce corps dans lequel « je suis » était le « mien ». Le plus grand crime que je puis commettre, ce n'est pas tant d'ôter « son » corps à « autrui » ; c'est désolidariser « mon » corps d'avec ce « moi-même », institué par le langage » op. cit. p. 46. Pour découvrir son identité, l'homme doit chercher en lui même et se construire lui même en se coupant radicalement du monde.

[50] Cf. Wolfhart PANNENBERG, op. cit. en particulier le chapitre 5.

« Le solipsisme (...) c'est-à-dire l'absolutisme de soi, ne saurait jamais être autre chose qu'une illusion, à vrai dire, un mensonge, destructeur de soi, c'est-à-dire, (...) de la relationnalité constitutive de soi »[51].

Le fait de vouloir être soi-même pousse au désespoir faute de trouver des réponses à ses questions, faute d'aide extérieure. La question du comment vivre est posée toujours plus avant et renforce cette aporie psychique. Le solipsisme ne constituant pas une réponse aux questions existentielles de l'homme, mais bien au contraire, une fuite hors de ce qui nous fait peur, de ce qui nous angoisse. Il s'agit d'une fuite loin de ce qui pourrait vraiment nous construire et nous constituer.

Pour finir sur la question du solipsisme et de la quête désespérée de soi-même, laissons une dernière fois la parole à Kierkegaard : « L'homme désespéré ne fait donc que bâtir des châteaux en Espagne, et que s'en prendre à des moulins à vent. Le bel éclat qu'ont toutes ces vertus de faiseur d'expériences ! (...) Le moi dans son désespoir, veut épuiser le plaisir de se créer lui-même, de se développer lui-même, d'exister par lui-même, (...) Mais ce qu'il entend par là, au fond reste une énigme ; à l'instant même qu'il croit terminer l'édifice, tout peut, arbitrairement, s'évanouir en néant »[52].

Siegwalt qualifie fort justement le désespoir kierkegaardien d'« enflure du moi (…) du fait de la peur dans la totalité du réel »[53]. L'être humain ne peut découvrir ou supporter son moi, ce qui le conduit au désespoir, y compris au désespoir face à la grâce de Dieu. Ceci a pour conséquences l'aporie spirituelle que notre auteur qualifie de « fuite »[54].

Nous le voyons, Siegwalt utilise la méthode de corrélation pour décrire une première situation d'aporie à laquelle l'humain est confronté. L'analyse théologique n'a de pertinence pour notre auteur que si la réalité du vécu humain est prise en compte. Le lecteur peut être déstabilisé devant cette profusion des sources confrontant une multitude d'auteurs, et de spécialités. Mais dans cette esquisse des formes d'aporie physique et psychique (nous développerons la question de l'aporie spirituelle dans le paragraphe consacré au péché), Siegwalt utilise les données du vécu humain et de la culture humaine que sont la philosophie et les sciences « dures » pour dresser un premier portrait de l'homme et pour introduire sa réflexion. Celle-ci peut être percutante parce qu'elle se laisse justement interpeler par les réflexions faites, sur la non-spécialisation humaine ou les problèmes de construction psychique analysées par Freud ou Jung.

---

[51] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 191.
[52] Søren KIERKEGAARD, op. cit. p. 417-418.
[53] Gérard SIEGWALT, D. C. E., IV/2, p. 39.
[54] Cf. Ibid.

En posant la question du « Comment vivre ? » et en plaçant son anthropologie sous ce chapeau, Siegwalt ne peut faire autrement qu'utiliser la méthode de corrélation. Car celle-ci d'une part l'oblige à prendre en compte le savoir scientifique existant et d'autre part à avoir une vision concrète de l'homme, à analyser l'homme à partir de ce qu'il vit réellement.

La méthode voulue par Siegwalt implique encore l'aspect mystagogique. Car face aux problèmes posés par l'aporie, l'humain ne reste pas apathique, le fait qu'il y ait aporie provoque une réaction, un questionnement. Au-delà de l'aporie, et nous le verrons, l'être humain porte en lui les réponses dont il a besoin, il a les capacités intellectuelles et existentielles de recevoir ce qui lui manque. Mais, pour cela, il doit s'ouvrir au monde.

La méthode appliquée par Siegwalt inclut cette ouverture dans la réflexion anthropologique, dans la mesure où l'aporie n'a de sens qu'en dialectique avec l'ouverture au monde. Ce qui inclut une critique du dualisme tant sur le plan du vécu humain qu'au niveau de la méthode analytique.

2.1.4 Le lien entre le corps et le psychisme : une aporie humaine

Nous avons vu dans quelles impasses l'être humain évolue depuis sa naissance. Les deux niveaux que nous avons développés, corps et psychisme, sont des composants essentiels de l'être humain. Victimes tous les deux de l'aporie, ils plongent également le philosophe ou le théologien dans une aporie que l'on peut qualifier d'aporie humaine. En effet, Gérard Siegwalt pose la question du lien entre le corps et le psychisme.

Pendant des siècles, la pensée dominante en Occident, selon Siegwalt, a été la pensée dualiste, inspirée par une partie de la philosophie grecque, Platon notamment, puis reprise en particulier par Descartes.

Nous rappelons que la pensée anthropologique dualiste divise l'être humain en deux : le corps d'un côté et une âme ou un esprit de l'autre. Le corps et l'âme sont destinés à se séparer au moment de la mort d'un individu. Le corps, c'est une première définition, est : « le support matériel » de la vie psychique et spirituelle de l'humain[55]. Nous pouvons encore compléter cette définition avec les termes de Pierre Gisel : le corps est le « lieu de ce qui nous arrive ». « Le corps est ce réel hors de quoi rien n'advient, que ce soit pour le bonheur ou pour

[55] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 55.

le malheur, pour le bien ou pour le mal »[56], c'est l'organe de perception de l'être humain, l'organe qui permet à l'humain de sentir et de ressentir, mais aussi d'agir.

L'âme, quant à elle, se divise en plusieurs composantes chez Siegwalt. Ce dernier souligne la polysémie du mot. L'âme est à la fois conscience du corps, inconscient et fond de la raison. Nous développerons ces notions un peu plus loin.

Or, affirme Siegwalt, le dualisme est impasse. Il représente une nouvelle forme d'aporie que nous pourrions qualifier d'aporie rationnelle. L'aporie rationnelle est, dans un sens, la démission, voire la fuite et le refus de la réflexion devant un problème posé, en particulier, dans le cas de l'anthropologie, du refus de la prise en compte de l'humain dans sa totalité. Pour Siegwalt, le dualisme divise et réduit l'homme alors que le système cherche l'unité.

Le piège d'une telle conception dualiste est de penser l'homme de façon totalement abstraite et/ou de le penser en-dehors du monde et de se désintéresser des questions essentielles. Pour Siegwalt, on ne peut pas répondre à la question de l'essence de l'être si on ne s'intéresse pas au vivre de l'être humain. « L'anthropologie substantialiste, c'est l'anthropologie qui, accaparée pas la seule question de l'essence de l'être humain, se désintéresse du vivre et donc de l'exister de l'être humain (…). La question de l'essence de l'être humain aussi bien que la question éthique doivent se vérifier au plan du vivre et de l'exister »[57]. Le dualisme « méthodologique » utilisé, selon Siegwalt, dans la pensée occidentale, a conduit à la « crise des fondements » dont nous parlions en introduction et qui conduit au cloisonnement disciplinaire et à la réduction de la compréhension de l'être humain.

Platon par exemple, estime que seule l'âme est digne d'intérêt, le corps étant une prison qu'il faut mépriser, voire maltraiter. « Le corps nous cause mille difficultés par la nécessité où nous sommes de le nourrir ; qu'avec cela des maladies surviennent, nous voilà entravés dans notre chasse au réel. Il nous remplit de toutes sortes d'amours, de désirs, de craintes, de chimères de toutes sortes, d'innombrables sottises, si bien que comme on dit, il nous ôte vraiment et réellement toute possibilité de penser. Guerres, dissensions, batailles, c'est le corps seul et ses appétits qui sont en causes ; car on ne fait la guerre que pour amasser des richesses et nous sommes forcés d'en amasser à cause du corps, dont le service nous tient en esclavage »[58].

---

[56] Pierre GISEL, « Ouverture » in *Le corps, lieu de ce qui nous arrive*, (Genève, 2008) Labor et Fides, p. 10.
[57] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 49 et 51.
[58] PLATON, « Le Phédon », 66a-67a XI, in *Apologie de Socrate ; Criton ; Phédon*, (Paris, 1965), Garnier-Flammarion, p. 115.

Dans la perspective platonicienne, le dualisme peut conduire à une impasse qui pourrait se résumer à une fuite hors du corps, pour se réfugier dans un (arrière) monde, le monde des Idées. Le philosophe doit quitter la caverne pour contempler le soleil[59]. Malheureusement, et malgré la justesse de cette image, le dualisme platonicien a souvent conduit l'homme, dans une certaine mesure, à fuir le monde ou à créer une sorte de république idéale et élitiste de laquelle seraient bannis tout ceux qui ne correspondent pas aux « critères d'embauche ». Cette conception dualiste est aussi la cause de pratiques de dépréciation du corps, pratiques qui ne permettent pas de vivre et qui constituent là encore des formes de fuite. Or fuir n'est jamais la solution.

Dans cette perspective dualiste, on pourrait estimer que la formule « simul peccator, simul justus, semper penitens » s'appliquerait aux différentes parties de l'être humain : un corps pécheur et promis à la corruption, une âme haute et juste mais prisonnière du corps qu'il faudrait purifier tout au long de sa vie par l'ascèse, la mortification, l'exercice et la pénitence (au sens moral du terme cette fois).

Quelques siècles plus tard, Descartes semble renforcer le schéma dualiste. On a pu parler à ce sujet de « clôture cartésienne »[60]. Descartes a visiblement une conception problématique du terme d'âme. Il confond vraisemblablement âme et esprit, d'après Siegwalt. L'âme « cartésienne » étant alors séparable du corps et ne se retrouvant en lui que par « accident ». Descartes prétend que l'âme n'ouvre pas à Dieu, mais elle est obligée de postuler un être divin et de démontrer son existence par un raisonnement logique. Le Dieu de la démonstration cartésienne n'a donc pas grand-chose à voir avec le Dieu de la révélation.

Il convient cependant de préciser que la lecture que Siegwalt fait de Descartes semble quelque peu forcée. Certes le philosophe français n'est pas toujours très clair. Il cherche en effet à séparer âme et corps, mais sans vraiment y arriver. Ainsi dans les Méditations métaphysiques Descartes écrit : « Mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique peut-être, ou plutôt certainement, comme je le dirais tantôt, j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre côté j'aie une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je

[59] Cf. PLATON, *La République*, Livre VII, (Paris, 1966), Granier-Flammarion, pp 273-276.
[60] Cf. Michel FROMAGET, *Corps âme esprit ; Introduction à l'anthropologie ternaire*, in coll. « Question de » n° 87, (Paris, 1991), Albin Michel. p. 35ss.

suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps et qu'elle peut-être ou exister sans lui »[61].

Une telle phrase va effectivement dans le sens d'un dualisme, séparant l'âme du corps. La pensée de Descartes cependant laisse transparaître que l'humain, pour vivre, a besoin de son corps et que la division corps/âme n'est pas aussi nette et aussi évidente que cela. Dans la même méditation Descartes écrit un peu plus loin : « La nature m'enseigne aussi, par ces sentiments de douleur, de faim, de soif etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. (…) Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps »[62].

Ici, Descartes explique que corps et âme, malgré leur différence, malgré l'indivisibilité de l'esprit et la divisibilité du corps, se portent l'une l'autre et agissent l'une sur l'autre. Descartes, contrairement à Platon, ne déprécie pas le corps et l'associe à l'âme. Pour Platon, les deux entités sont indépendantes et l'âme doit résister aux appétits du corps. Il n'en va pas de même pour Descartes qui peut aller jusqu'à avancer que corps et âme peuvent fonctionner de concert.

Le dualisme de Descartes ne semble donc pas aussi simple ou aussi évident que celui de Platon, et la lecture que Siegwalt fait du philosophe français n'est pas toujours juste. Siegwalt dit peut-être un peu rapidement que Descartes confirme le dualisme de Platon, créant ainsi une division définitive entre l'âme et le corps.

Siegwalt semble omettre dans sa critique que le dualisme anthropologique a été assimilé et défendu, avec des nuances certes, dans la théologie chrétienne. Sous l'influence du platonisme, plusieurs pères de l'Église ont défendu un certain dualisme, plus nuancé que celui de Platon cependant, mais privilégiant l'âme au détriment du corps[63]. Ainsi Clément d'Alexandrie (env. 150-211/216) : « La part la meilleure de l'homme, c'est l'âme, et le corps lui est inférieur »[64]. Clément semble oublier l'Esprit, limitant l'être humain au corps et à l'âme. En tout cas, Clément amorce semble-t-il une vision dualiste de l'être humain.

---

[61] René DESCARTES, *Méditations métaphysiques ; méditation sixième*, (Paris, 1950), classique Larousse, p.84.
[62] Ibid. p. 86.
[63] Cf. Placide DESEILLE, art. « Âme, cœur, corps » in Dictionnaire critique de théologie, (Paris 1998), P.U.F., pp. 28-31).
[64] Clément d'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 26, cité par Placide DESEILLE, op. cit. Cf. encore Clément d'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 26, in coll. « Sources chrétiennes », n° 463, (Paris, 2001), Cerf, p. 331.

De même Origène (env. 185-252/254), si celui-ci reprend le schéma ternaire corps/âme/esprit, il le dénature : « Dans ses dehors, la trilogie d'Origène est toute évangélique. Ce n'est plus du tout le cas dès qu'on l'approfondit un tant soit peu. En effet, Origène affirme explicitement la *préexistence* des âmes. Voyant en celle-ci des émanations du *Logos*, il les définit bien sûr comme *éternelles*, *immortelles*. (...) On sent bien comment Origène voit la tâche de l'âme, il s'agit pour elle de « s'extraire » du corps. Toutes ses affirmations sont caractéristiques d'une conception de type platonicien »[65]. Nous pouvons encore citer Origène lui-même : « L'âme soulevée, qui suit l'Esprit et se dégage du corps non seulement suit l'esprit mais habite en lui comme il est écrit : « vers toi, j'élève mon âme » (Ps 25,1). Cette âme ne quitte-t-elle pas sa condition pour devenir spirituelle ? »[66]. L'esprit ici ne récapitule pas le corps et l'âme comme dans la pensée de Siegwalt, mais génère la séparation de l'âme d'avec la prison qu'est le corps.

Les pères cappadociens (Grégoire de Naziance env. 330-env. 390, Grégoire de Nysse env. 335-env. 394 et Basile de Césarée 329-379) semblent appliquer un dualisme similaire. Grégoire de Nysse fait ainsi la distinction entre le visible (le corps) et l'invisible (l'âme et l'esprit). Voulant harmoniser les deux récits de création (Gn. 1, 2-7 et Gn. 2, 17-25), Grégoire estime que le monde et l'homme sont le produit de deux créations successives. Lors de la première création l'humain était semblable à Dieu, immortel, immatériel et non sexué. « La vie avant la faute était en quelque façon angélique. Ainsi notre retour au premier état nous rend-il semblable aux Anges. Or, comme on sait, (...) le mariage n'existe pas chez eux (...). Donc comme eux, si le péché ne nous avait transformés et fait déchoir de l'état d'égalité où nous étions avec eux, nous n'aurions pas eu besoin du mariage pour nous multiplier »[67].

Lors de la seconde l'humain est alors corporel et sexué : « L'Écriture nous donne ici, je crois, un enseignement d'une grande élévation. Voici quel il est : entre deux extrêmes opposés l'un à l'autre, la nature humaine tient le milieu entre la nature divine et incorporelle et la vie de l'irrationnel et de la brute. (...) De la Divinité, il a la raison et l'intelligence qui n'admettent pas en elle la division mâle et femelle ; de l'irrationnel, il tient sa constitution corporelle et la division du sexe »[68].

---

[65] Michel FROMAGET, op. cit. p. 185.
[66] ORIGENE, *La prière*, Cf. Michel FROMAGET in Ibid.
[67] Grégoire de NYSSE, *La création de l'homme*, in coll. « Sources Chrétiennes » n° 6, (Paris, 1944), Cerf, p. 164.
[68] Ibid. p. 155.

Ainsi les pères cappadociens, sans doute sous l'influence du platonisme, introduisent un dualisme dans l'anthropologie chrétienne opposant ce qui vient de Dieu et ce qui ne vient pas de Dieu.

Siegwalt veut ignorer ou oublier ce dualisme chrétien, certes inspiré du platonisme, mais qui a marqué la théologie antique et médiévale. Siegwalt semble concentrer sa critique sur la philosophie, il parle au philosophe en théologien, ce qui est réducteur de sa part. La critique de Gérard Siegwalt ne devrait pas seulement porter sur le dualisme anthropologique des philosophes, mais aussi sur le dualisme anthropologique des théologiens, il ferait alors une critique théologique du dualisme théologique anthropologique. En effet, si Siegwalt veut rester fidèle à la méthode de corrélation, il doit prendre en compte la vision dualiste des théologiens, même si elle est inspirée par la philosophie. Sa critique aurait alors été davantage percutante, en ne se concentrant pas seulement sur des philosophes, mais en portant un regard de théologien sur l'histoire de la théologie et de l'anthropologie théologique, et en relevant les erreurs faites par une interprétation de l'humain basé sur les philosophie dualistes. Il faut noter ceci : les pères de l'Église se livraient déjà à une tentative de méthode de corrélation en essayant de concilier la pensée biblique avec la philosophie grecque. Dans certains cas on a débouché sur une pensée dualiste, tombant sous la critique de notre auteur. Notre auteur aurait cependant eu à gagner en montrant cette tentative de corrélation patristique et expliquant comment sa propre méthode parvient à se sortir des apories que les pères n'ont pas vues.

Toujours est-il qu'il y a effectivement un « problème », ou, du moins, une question corps/âme, une tension entre les deux. Mais « l'affirmation dualiste de l'opposition entre eux exprime la résignation, la démission devant cette tension en tant que positivement constitutive de l'être humain »[69]. Pour Siegwalt, le dualisme « vertical » de Platon tout comme le dualisme « horizontal » de Descartes, sont des fuites devant la question de l'essence de l'humain, et devant la question de ses moyens d'existence. Opposer les deux éléments n'est pas une solution à la question de la polarité corps/âme.

Fuite « métaphysique-supranaturaliste » pour le premier, à savoir que l'être humain fuit hors du réel pour se réfugier dans un monde illusoire ou utopique, dominé par les idées et la contemplation des idées, ce parfois au détriment des besoins corporels ou de l'entretien du corps.

Fuite « rationaliste-immanentiste »[70] pour le second, il s'agit là d'un dualisme fermé à la transcendance. Non pas dans le sens où Descartes écarterait Dieu de sa pensée, mais dans le

[69]Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 45.
[70] Ibid.

sens où Dieu n'est qu'un outil de réflexion, un principe et non, selon les mots de notre auteur « le Dieu vivant »[71].

La pensée cartésienne pourrait traduire une forme de solipsisme, ou plutôt d'incurvation sur soi-même. En effet, nous le soulignons, en se fermant à la transcendance, ou plutôt au Dieu vivant, l'homme ne peut plus que se tourner vers lui-même. Dans sa démonstration de l'existence de Dieu, Descartes présente un être parfait, (un « ens realissimum » pour reprendre les termes de Kant[72]) qui pourrait être considéré comme une projection des désirs de perfection de l'humain, à partir duquel on déduit les degrés du bien jusqu'au mal. Le Dieu de Descartes est un Dieu garant de la raison et du raisonnement humain. Descartes déduit Dieu de sa nécessité et du désir de l'homme pour lui. Or le Dieu de Descartes dépend entièrement de la raison humaine et du raisonnement humain qu'il est sensé garantir. La critique que Siegwalt porte à Descartes, c'est que le philosophe français « déspiritualise » l'homme, il lui retire l'esprit, pour en faire une sorte de « machine » rationnelle, le corps étant « hors de la raison » pourrions-nous dire. La pensée se situe uniquement au niveau de l'âme pour Descartes, l'existence du corps elle-même n'est déduite qu'à partir de la méthode du « cogito ».

Nous pouvons cependant, faisant écho à Siegwalt, exprimer des réserves à l'encontre du dualisme, car celui-ci est fondamentalement réducteur selon notre auteur. Le dualisme sépare le sujet de l'objet, le sujet étant réduit à la raison (l'âme étant assimilée à la raison) et l'objet étant l'humain comme qualité d'objet de la raison. Dans un tel cas, l'humanité n'est alors mesurable ou définissable qu'à partir de la raison. Or l'âme ne peut être réduite à la raison et l'être humain ne peut pas seulement être défini à partir de sa capacité de raisonnement. Le dualisme implique ainsi semble-t-il une sorte de réduction rationaliste de l'individu[73].

Face à cette réduction dualiste qui constitue une aporie rationnelle, Siegwalt propose la chose suivante : « La problématique anthropologique de l'époque moderne et contemporaine étant, comme il a été dit, celle du dualisme, la visée est de dépasser ce dernier grâce à une anthropologie unitaire, qui unit, sans confondre ce qui est séparé, c'est-à-dire qui différencie dans l'unité. »[74]. Dépasser le dualisme réducteur qui ne prend pas en compte la totalité de l'être humain c'est là l'enjeu « philosophique » d'une anthropologie théologique.

---

[71] Pour plus de détail sur la philosophie de Platon ou de Descartes, nous invitions le lecteur à se référer à l'ouvrage suivant : Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, (Paris, 2004), P.U.F.
[72] Cf. Emmanuel KANT, *Leçon sur la Théorie Philosophique de la Religion*, (Paris, 1993), Le livre de poche.
[73] Cf. Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 40ss.
[74] Ibid.

Une anthropologie dualiste risque de tomber dans une impasse philosophique, scientifique et théologique, en présentant un humain systématiquement en opposition.

Opposition au monde, ce qui signifie selon le sens de Siegwalt : opposé au réel, tourné uniquement vers un ailleurs, vers un au-delà jugé préférable à l'environnement qui entoure l'humain, environnement jugé vain, futile, voire mauvais.

Opposé ensuite à l'intérieur de lui-même, comme corps et âme. « Avec le dualisme cartésien qui cristallise en lui un schéma plus ancien, ce n'est pas seulement l'âme au sens défini qui est coupé du corps, mais c'est aussi la question de l'essence de l'être humain qui est coupée de celle de son existence, ou l'être est coupé du vivre. L'être compris comme âme (...) est déconnecté du vivre et aussi de l'exister et donc du corps comme ce dans, avec et à travers quoi je vis et existe. Le dualisme corps-âme implique le dualisme du vivre et de l'exister »[75].

Nous avons déjà vu que notre auteur défend la thèse suivante : les questions des moyens d'existences et de l'identité de l'être humain sont liées. Le reproche que Siegwalt formule à l'égard du dualisme et de Descartes en particulier, c'est de ne pas se concentrer, voire de rejeter la question du « Comment vivre ? ».

La solution selon notre auteur ne peut se trouver que dans une « anthropologie ontologique », à savoir une anthropologie qui prend en compte toute la mesure de l'homme et voit l'humain dans sa dimension holistique. Dit autrement, une anthropologie ontologique est une anthropologie qui analyse dans sa totalité physique, psychique et spirituelle. « On ne peut rendre compte du réel en terme ni de matérialisme ni de spiritualisme mais seulement de « *holisme* », de totalité donc, d'un holisme dialectique, celui de la polarité énergie/matière et esprit »[76]. Le dualisme ne peut pas, a priori, répondre à la question du « Comment vivre ? ». Il sépare essence et existence, existence et vie. L'homme n'est pas uni ici, mais vit en opposition systématique, nous le répétons. Une anthropologie de ce type risque de se désintéresser du vivre de l'être humain pour se concentrer uniquement sur des questions abstraites d'essence de l'être humain. Or l'enjeu de l'anthropologie ontologique est de lier la question de l'identité humaine à celle des moyens d'existence de l'humain pour apporter de façon pleine et entière des réponses à la question qui nous préoccupe. Si Siegwalt critique cette vision dualiste de l'être humain c'est pour mieux affirmer son unité vivifiante. Il montre ainsi, que l'humain est créature de Dieu, et que cette création est bonne et viable. Cette unité de l'être humain est factrice de vie. Par la découverte de son unité, l'être humain est initié à la vie en quelque sorte. Il découvre que par son corps, il peut relayer sa pensée et ainsi créer un

[75] Ibid. p. 46.
[76] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/1, p. 87-88.

environnement dans lequel il peut vivre et grandir. L'humain est initié au survivre, au vivre et à la socialité grâce à son corps et son psychisme. Il peut aussi découvrir qu'il est porteur d'un esprit qui l'ouvre à Dieu. Cet esprit fait le lien entre la réalité du vécu humain et sa vérité. L'unité de l'être humain et sa découverte relèvent toutes deux du parcours mystagogique qui constitue chaque vie humaine.

2.1.5 Anthropologie scientifique : l'unité comme solution face au dualisme

Face à une anthropologie dualiste qui divise, Siegwalt, fidèle à la méthode de corrélation, se penche sur le discours des sciences dites exactes concernant l'anthropologie. Il s'agit d'une nouvelle étape dans la réflexion de notre auteur. Jusqu'à maintenant, nous nous sommes concentrés sur la réalité de la vie humaine, d'un point de vue majoritairement philosophique. Nous voulons maintenant avancer et nous concentrer sur la réalité de la vie humaine d'un point de vue scientifique. Cette section scientifique a toute sa place dans une dogmatique de la foi chrétienne, dans la mesure où les sciences dites « dures » décrivent en profondeur un nouvel aspect de la réalité humaine : entendons son aspect matériel. Si la philosophie se penche sur l'aspect existentiel de la réalité humaine, la science se penche, elle, sur l'aspect matériel de la réalité humaine, aspect qui complète les questions existentielles. Siegwalt, à l'encontre du dualisme, montre tout d'abord que l'homme ne peut être compris que comme unité de corps, d'âme, d'esprit et de raison et les données scientifiques vont en confirmer les positions de notre auteur. Ces données permettent de sortir des apories d'une anthropologie dualiste.

2.1.5.1 Anthropologie du corps : le cerveau

En introduction nous évoquerons ce qui se rapporte au corps. Gérard Siegwalt va s'intéresser de très près au cerveau et aux sciences neuronales. Il veut montrer que cet « organe » selon le mot de Siegwalt, est particulièrement vital pour l'être humain et pour l'analyse anthropologique qui tente de répondre à la question du « Comment vivre ? ». En effet le cerveau joue ici un rôle capital. Car toute la vie humaine a un support matériel. Le cerveau est corporel tout en étant l'organe du psychique et du spirituel. Il est ensuite ce qui constitue la spécificité de l'être humain. Enfin, tout en étant organe de transcendance, il est une donnée biologique.

« La spécificité ultime de l'être humain, du point de vue de l'anthropologie physique, principalement de la biologie, tient à son cerveau ; sa qualité d'habilis, d'erectus, de faber et sapiens tient au cerveau et à son évolution jusqu'à l'homo sapiens sapiens (...). C'est pourquoi le propre de l'anthropologie biologique consiste dans la science du cerveau »[77]. Ce qui distingue particulièrement le cerveau humain est le néocortex, « C'est à lui qu'est lié le fait que l'être humain est conscient d'être conscient »[78]. Il n'est cependant pas question ici de développer les sciences du cerveau[79].

En revanche, le cerveau occupe une place primordiale dans une perspective théologique du corps, notre auteur, ne manque pas de le souligner. Mais pour cela il faut d'abord examiner le lien entre le cerveau et le reste du corps. « Toute la vie consciente de l'être humain a un support matériel et n'a pas d'existence (...) sans ce support, à savoir le corps »[80]. Ainsi le cerveau est supporté par tout le corps humain, il n'existe pas sans lui. Un corps peut vivre, du point de vue biologique, avec un cerveau partiellement endommagé, mais un cerveau ne peut subsister sans support corporel. Lorsque l'être humain meurt, le cerveau meurt avec lui, il est irrémédiablement détruit.

Le cerveau semble ainsi selon notre auteur être le point de ralliement du corps (le cerveau est un organe) de l'âme/psychè et de l'esprit.

Si chaque créature animale (dont l'humain fait partie) possède un cerveau, et si chaque animal est doté d'un système nerveux, seul l'être humain est capable de raison ; Aristote ne disait-il pas de l'être humain qu'il est un « animal doué de raison ? ». Nous voulons dire par là qu'il est capable d'utiliser son cerveau autrement que pour répondre à des instincts prédéfinis. Le cerveau, non pas l'organe lui même, mais sa formation, sa « (non) programmation » et surtout son utilisation sont ce qui différencie sans doute le plus fortement l'homme de l'animal.

On opposera peut-être que le corps animal est également porteur d'un cerveau, programmé différemment que celui d'un être humain, mais qui le fait vivre, cerveau animal qui ne peut vivre sans le corps et corps animal qui ne peut vivre sans être contrôlé par un cerveau programmé par des instincts innés. Certes. Mais le cerveau humain a une particularité que le cerveau animal n'a pas, où en tout cas de façon très limitée : le cerveau humain

[77] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 54.
[78] Ibid. p. 55.
[79] Le lecteur pourra se référer à la littérature spécialisée, nous citons ici un ouvrage de référence : Jean-Pierre CHANGEUX, *L'Homme Neuronal*, (Paris, 1983), Hachette, in coll. Pluriel.
[80] Gérard SIEGWALT, op. cit. p 55.

compense un manque : celui de la non-spécialisation de l'être humain, celui de l'aporie, qui est la condition de base de la vie humaine.

Une fois que l'être humain est né, et évolue, son cerveau évolue avec lui. Ainsi l'évolution de l'espèce implique une évolution de l'individu. « Le cerveau humain n'est pas livré clés en main. Et sa construction, son développement, son organisation chez un embryon, un fœtus, puis un jeune enfant vont réclamer mois et années. (...) L'histoire d'un cerveau humain est celle de son aventure, de la naissance à la mort de l'être »[81]. C'est là, vraisemblablement, l'un des signes de la « Weltoffenheit », l'ouverture au monde, dont nous reparlerons. L'être humain ne naît pas fini, il ne naît pas complet, il le devient et cela grâce à une évolution physique et psychique permanente.

Une autre particularité du cerveau humain, selon notre auteur, c'est sa disposition pour la culture. Nous avons dit que le cerveau humain, capable d'évoluer tout au long d'une vie, évoluait pour palier le manque de spécialisation physique de l'humain. La conséquence en est, que notre cerveau est ouvert à la culture nécessaire à la survie. Car contrairement à l'animal, l'humain ne vit pas directement de la nature, il doit la transformer par la culture. Ainsi l'homo habilis fabriquant ses outils introduit la culture dans son environnement. Ses descendants feront de même en cultivant la terre. Les hommes ont dû façonner progressivement leur milieu de vie pour pouvoir s'y adapter et (sur)vivre. L'humain ne peut vivre physiquement qu'en « transcendant la nature »[82], qu'en la dépassant pour pouvoir, d'une certaine manière, la dominer. L'être humain dépasse la nature par la culture. Selon notre auteur, ce dépassement fait l'histoire. Il y a histoire parce qu'il y a culture. Le prix de cette culture est *l'apprentissage*, l'être humain doit apprendre à vivre, et ça tout au long de sa vie. « Pas de survie, pas de réalisation de soi sans apprentissage et donc sans culture »[83].

La culture se déploie en plusieurs dimensions. Nous en avons déjà dit un mot plus haut : la culture est d'abord la culture de la terre, culture grâce à laquelle l'humain peut se nourrir. La culture est également la mise en œuvre de techniques qui permettront à l'humain de travailler, puis de s'exprimer à travers son travail et ses réalisations.

La culture nécessite le cerveau dans la mesure où c'est par la réflexion que cette culture est mise en place. La réflexion cérébrale est ensuite relayée par le corps. Or pour pouvoir comprendre et maîtriser cette culture, l'humain doit apprendre et faire ses expériences.

---

[81] Jacques-Marie ROBERT, *Comprendre notre cerveau*, cité par Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 57
[82] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 58.
[83] Ibid.

On objectera peut-être que certains animaux doivent aussi adapter leur milieu pour vivre : les castors, les fourmis.... C'est juste. Mais l'homme a pourtant une spécificité : le progrès. Cette notion est totalement inconnue des animaux. Depuis que les fourmis construisent des fourmilières, elles utilisent le même modèle, les castors construisent toujours les barrages de la même façon ; un être humain pourra, lui, évoluer au niveau des constructions, changer de matériau, prendre en compte des critères techniques, pratiques, esthétiques....

Cette disposition de l'être humain à la culture et au travail manuel permet à Siegwalt d'affirmer que l'être humain est fondamentalement « homo faber ». « Il y a une interaction entre le faire et le vivre, et celui-ci implique un faire. Sans le faire, le vivre est un végéter, un survivre (...) »[84]. L'être humain est donc un être de travail. Travail manuel, donc physique mais qui doit solliciter la raison. « Homo faber » est « homo sapiens » et vice-versa. L'un ne va pas sans l'autre. L'homo uniquement faber, ne faisant jamais appel à la raison, ne serait pas supérieur à un animal agissant uniquement par instinct pour chasser sa nourriture ou construire son habitat. L'homo uniquement sapiens, lui, risque de se murer dans un intellectualisme spéculatif, qui risque de nier l'apport du corps, comme support de l'intellect. Or « Seul homo sapiens peut être homo faber, tant il est vrai que la fabrication et l'utilisation d'outils ou la construction d'un habitat et choses semblables supposent la raison, l'intelligence »[85]. La raison humaine n'intervient pas seulement dans l'acte même de construction, mais elle intervient aussi dans le choix des matériaux, dans le choix des lieux de construction en fonction des avantages, stratégiques ou pratiques. Là intervient aussi le niveau de l'esthétique, éventuellement de l'écologique en cherchant à construire ou à adapter un lieu de vie en préservant la nature. Nos ancêtres construisaient leurs lieux d'habitation à proximité des cours d'eaux, ou dans des endroits faciles à défendre. Le travail de l'être humain sollicite donc sa raison et son corps, à travers les mains en particulier, rendues libres par la station debout.

Lorsqu'il construit ou adapte son milieu, l'animal agit par instinct, en fonction de ses besoins. L'être humain compense son manque d'instincts par les progrès qu'il est capable d'accomplir au niveau technique. Notre auteur dit à se sujet que l'humain trouve sa force dans sa faiblesse. Cette capacité de progrès implique malheureusement une autre conséquence : l'humain est capable de détruire la nature, les progrès effroyables au niveau de l'armement par exemple, ou encore les considérations économiques peuvent entraîner de graves suites au

[84] Ibid. p. 71.
[85] Ibid.

niveau écologique. Pour pouvoir éviter cette destruction l'être humain doit brider ses capacités corporelles et techniques grâce à la raison.

Le cerveau est une donnée biologique. « Il y a dans le corps un organe de transcendance du corps (...) mais cet organe est corporel, physique »[86]. Le cerveau est la base, selon notre auteur, de l'âme humaine, de l'esprit et de la raison. Le cerveau est l'organe de la conscience humaine.

Après avoir examiné la question du support de la vie consciente se pose une seconde question pour Siegwalt : celle du sens de la spécialisation, ou, en tout cas, du développement supérieur du cerveau humain.

D'après lui le cerveau comme support biologique de la conscience exclut tout supranaturalisme c'est-à-dire de toute transcendance qui se manifesterait autrement que par la médiation et le moyen « medium » du corps. Siegwalt écrit : « Si on doit pouvoir parler de l'esprit de l'être humain (...) il ne peut qu'être donné dans, et à travers le corps, pas autrement »[87]. Nous disions plus haut que l'être humain était « composé » de différents éléments qui se complètent, la citation de Siegwalt ci-dessus nous le confirme. L'esprit ouvre l'être humain au monde et à Dieu. Cette ouverture dépend du corps qui porte le cerveau, et l'action du monde et l'action de Dieu se manifestent dans la vie humaine à travers le corps, porteur du psychisme et de l'esprit.

La transcendance implique le corps. Notre auteur conclut que l'homme neuronal peut également être homme spirituel. Le corps, par le cerveau, pousse donc l'humain à agir sur le monde pour pouvoir y vivre et à poser les questions dernières[88]. En effet, même le plus grand des athées, matérialiste, anti-théiste et non spirituel, se pose à un moment ou à un autre de sa vie la question de la mort et de l'après mort. Tout être humain quel qu'il soit s'est un jour posé cette question. Or elle ne peut être posée que grâce au cerveau, organe biologique siège de l'esprit. Le corps, par le cerveau biologique, se fait porteur de l'esprit et de la raison qui permettent à l'homme de se poser les questions dernières, et pas seulement dernières, mais

[86] Ibid. p.58.
[87] Ibid. p. 61.
[88] Pour Siegwalt, le fait même que l'on puisse se poser ces questions dernières, en particulier la question de Dieu, a pour base la réalité des questions dernières elles-mêmes. « Ce qui devient conscient en l'homme, comme question on ne peut que postuler que l'« idée », ou l'intuition, le pressentiment en est prédonné à l'homme. « Dieu est au fondement de la question de Dieu » dit P. Tillich comme Aristote avait affirmé : « Ce qui est dernier était là en premier » ». Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/1 p. 113. Dans l'Anthropologie théologique Siegwalt reprend cet argument de façon définitive. Le naturalisme et l'immanentisme ne peuvent pas forcément répondre de façon satisfaisante aux questions dernières, ils ne peuvent que « [s'ouvrir] à ce que nous nommons les questions dernières ». Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 62ss.

toutes les questions liées à la survie, à la vie et la culture. Ces questions, si elles demeurent irrésolues, auront des conséquences physiques sur le corps humain. Par conséquent esprit et raison sont liés au corps et ne peuvent être sans ce lien d'avec le corps. « Le corps, certes, est un medium, mais l'être humain, être physique ou naturel pose par le medium (moyen) du cerveau, donc du corps, des questions méta-physiques, concernant l'origine et la fin de lui-même comme toute choses »[89].

2.1.5.2 Anthropologie du psychique : l'âme et la raison

Après ces réflexions sur le corps et l'anthropologie du corps, venons-en à présent, à la dimension psychique, à savoir l'âme et la raison. Pour Siegwalt les deux sont liées et solidaires. Les deux entités, elles-mêmes subdivisées en différents niveaux, forment le psychisme de l'être humain. Dans son anthropologie notre auteur étudie les deux à part, nous préférons quant à nous regrouper l'âme et la raison sous le titre de psychisme.

2.1.5.2.1 L'âme

En parlant de l'âme il faut être très vigilant, ce mot recouvrant plusieurs sens. Siegwalt estime que sous l'influence du dualisme l'âme a trop souvent été comprise comme une entité opposée au corps. Sous l'influence du dualisme, la notion d'âme a été réduite à cette opposition au corps, l'âme a encore été réduite aux facultés cognitives de l'homme. Or, Siegwalt cherche à montrer toute la complexité de la question. « Il y a une polysémie du terme âme. Lorsqu'on parle, de manière classique, de la différence entre le corps et l'âme on entend par âme tout à la fois ce qui informe le corps – le principe de vie – et ce qui en même temps le dépasse. S'il faut bien reconnaître une âme à tous le vivant – c'est là l'affirmation du panpsychisme – il apparaît aussitôt qu'il y a des niveaux de l'âme : ce qui est le propre de l'être humain, c'est la conscience de soi »[90].

Siegwalt constate que le terme « âme » connait différentes significations suivant les époques et les auteurs qui l'utilisent. Il souligne à juste titre qu'il est impossible de balayer d'un revers de main ce qui a été dit ou écrit à propos de l'âme. C'est la raison pour laquelle il s'inspire des différents schémas anthropologiques existants pour arriver à une définition de

[89] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 62.
[90] Ibid. p. 78.

l'âme qui est en même temps une synthèse de tout ce qui a été dit jusqu'à présent. « En gros, si on prend appui sur le schéma dichotomique corps-âme, on entendra par âme tout ce qui relève de la conscience de soi, ou encore de la raison, puisque la conscience de soi (laquelle implique aussi la conscience de l'autre) est toujours à nouveau identifiée avec la raison. Ici alors âme = conscience dans le sens de conscience de soi = raison comme à la fois subjective (tant au sens psychologique que proprement rationnel) et objectivante (…). Si par contre on part du schéma ternaire, trichotomique corps-âme-esprit, on entend par âme soit uniquement l'âme psychologique, soit celle-ci et la raison entendement et volonté, et par esprit, soit la raison entendement et volonté et la raison ontologique, soit uniquement la raison ontologique. Y a-t-il une voie possible de clarification simplifiante sans être réductrice ? (…) Nous sommes tous des descendants d'une histoire de la réflexion anthropologique. On ne peut donc pas se passer de connaître les implications du schéma dichotomique et celles du schéma trichotomique (…). Il y a une part de vérité dans la complexité de la conceptualité anthropologique héritée de l'histoire (…) Dépassant à la fois le schéma dichotomique et le schéma trichotomique, mais en les intégrant suivant leur apport respectif réel, nous distinguons quatre niveaux anthropologiques liés dialectiquement entre eux, à savoir le corps, l'âme psychologique, la raison scientifique et technique, l'esprit »[91].

Siegwalt a raison de souligner toute la complexité de la question de l'âme. L'âme, explique t-il, doit se comprendre comme « *psychè* ». En grec, ce terme, lui aussi polysémique, signifie : souffle, âme, vie, être vivant, personne[92].

Notre auteur affirme, à la suite des réflexions des siècles passés sur l'âme, qu'il est possible de dégager trois niveaux de l'âme qui peuvent par conséquent la définir : l'âme est à la fois conscience du corps, inconscient, et fond de la raison.

2.1.5.2.1.1 L'âme/Psychè comme conscience du corps

« La psychè est fondamentalement liée au corps, l'anthropologie psychique à l'anthropologie physique »[93]. L'âme, au sens de psychè, est fondamentalement liée au corps. Cette idée était déjà affirmée par la théologie médiévale et confirmée par le concile de Vienne en 1312[94]. Le corps est support de l'âme qui est elle-même conscience du corps, ce qui

[91] Ibid. p. 79-80.
[92] Cf. Le dictionnaire grec-français d' A. BAILLY, p. 2176.
[93] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 80.
[94] Cf. DENZINGER et HÜNERMANN, *Symboles et définition de la foi catholique*, (Paris, 2001), Cerf, p.320-321 : « Nous rejetons comme étant erronée et ennemie de la foi toute doctrine ou position qui affirme

signifie que l'âme/psychè fait prendre conscience, comme le souligne Siegwalt, que l'être humain n'*a* pas seulement un corps, mais qu'il *est* aussi un corps : « Si le corps est, (…) le support de l'âme, celle-ci est d'abord la conscience du corps. (…) Celle-ci est constitutive de, et proprement la base de la conscience de soi, et elle peut-être dite immédiate puisque aussi bien l'être humain, qui a un corps, est lui-même ce corps »[95].

En effet, et ces remarques viennent compléter nos réflexions sur le corps. La biologie nous apprend que l'être humain *a* un corps. Il s'agit du corps vivant, du corps que l'on peut étudier, soigner, analyser. L'allemand, langue plus riche que le français pour parler du corps, utilise le mot « *Körper* ». Mais l'être humain *est* aussi un corps, en allemand « *Leib* ». Il s'agit là du corps sur lequel « le monde spirituel s'adosse »[96].

De ce fait, l'âme permet à l'être humain de comprendre qu'il est un être capable de ressentir des émotions à travers et dans son corps. L'âme/psychè pour notre auteur est comparable au cœur, au sens de l'hébreu « *Lev* » à savoir, en vertu de l'anthropologie vétérotestamentaire, le siège de la pensée, ou plus que de la pensée, le siège des sentiments ou des impressions. « Si l'on appelle l'âme (psychè) aussi cœur, les différentes fonctions de celui-ci (intuition, imagination, sensibilité esthétique, affectivité) en montrent la grande richesse mais elles montrent aussi les résonances variées du corps dans la conscience »[97].

En parlant de l'âme comme conscience du corps, Siegwalt veut montrer une première fois que l'âme et le corps collaborent à la vie humaine. Dit autrement, l'âme révèle à l'être humain que son corps lui permet de vivre. Celle-ci est facteur pour l'être humain de la compréhension de son corps, pour l'éduquer et lui permettre de vivre correctement. Car l'être humain doit « apprendre à vivre, apprendre à compter avec sa croissance, à gérer son instinct de conservation et sa sexualité »[98]. L'âme, comme conscience du corps, permet à l'humain de prendre en compte les besoins du corps tout en les maîtrisant. Maîtriser son corps ne signifie cependant pas, pour notre auteur, la pratique de l'ascèse ou de la mortification. Maîtriser son corps signifie lui donner une alimentation adaptée, gérer sa croissance et son devenir par l'éducation, et gérer sa sexualité par l'apprentissage du respect de l'altérité[99].

---

téméraire ment ou qui met en doute que la substance de l'âme rationnelle ou intellective n'est pas vraiment et par elle-même forme du corps humain ». Cf. aussi Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 2, (Göttingen, 1991), Vandenhoeck & Ruprecht, p. 213ss.

[95] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 81.

[96] Jean-Baptiste LECUIT, op. cit. p. 74. Le lecteur pourra se référer au chapitre 2 de la première partie de cet ouvrage.

[97] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 81.

[98] Ibid. p. 67.

[99] Cf. Ibid, pp. 68-71.

L'âme comprise en tant que conscience du corps s'inscrit une première fois dans le projet mystagogique de Gérard Siegwalt. L'humain comprend que son corps n'est pas seulement une machine, mais qu'il est aussi porteur d'une dignité qui trouve son fondement dans la vocation d'image de Dieu de l'être humain : « L'être humain est l'image de Dieu dit la tradition biblique (…). Concernant le cerveau comme organe de conscience, s'il était seulement le moyen, cela conduirait à une conception purement instrumentale de l'être humain : le naturalisme implique, s'il est conséquent une telle anthropologie. Elle est contredite, de fait, par la pratique remontant aux premiers temps de l'humanité, qui consiste à donner une sépulture aux morts, contredite aussi par le respect témoigné – les soins donnés – aux malades incurables, aux handicapés de toutes sortes, etc. (…). Le seul fondement desdites pratiques, le seul fondement du respect de soi, de l'autre, de la nature aussi, c'est la reconnaissance du *medium* non seulement comme instrument mais aussi comme signe : le cerveau, organe de la conscience, et avec lui tout le corps et toute la nature qui en sont le support, ne sont pas seulement instrument de la quête métaphysique de l'être humain, de sa quête de transcendance, mais aussi signe de cette transcendance même »[100].

2.1.5.2.1.2 L'âme/Psychè comme inconscient

De plus l'âme/psychè peut aussi se comprendre comme inconscient. « La psychologie des profondeurs (...) a montré que l'âme-conscience comporte une strate, ou une dimension, celle de la conscience inconsciente, bref l'inconscient. L'inconscient relève de l'âme, donc de la conscience, il est une forme de conscience, mais cachée, occulte. Il est la conscience enfouie, dont la réalité se manifeste dans son effectivité agissante »[101]. L'âme renferme donc une réalité inconsciente qui possède sa propre structure.

Il faut cependant faire la distinction entre inconscient personnel (Siegwalt parle de subconscient) d'un côté, et d'inconscient collectif de l'autre.

Concernant le premier, il s'agit de la mémoire enfouie ou refoulée. Il s'agit des souvenirs, sentiments, ou impressions dont un sujet ne veut plus avoir conscience. Siegwalt parle de « cave à rebut de l'âme consciente »[102]. Ces éléments refoulés peuvent conduire à la névrose et conduisent donc à poser la question du comment vivre. Le subconscient personnel :

[100] Ibid. p. 64-65.
[101] Ibid. p. 85.
[102] Ibid. p. 86.

« c'est la mémoire enfouie de l'histoire personnelle, mais au sens d'un enfouissement délibéré, voulu de la part de l'âme »[103].

L'inconscient collectif de son coté « rend compte de l'enracinement de l'individu dans toute l'histoire de l'humanité, car il est comme le réservoir des expériences psychiques qui ont structurés l'âme humaine à travers les âges. Le subconscient personnel est porté par l'inconscient collectif et est aussi marqué par lui »[104].

Vu sous cet angle, l'âme est le lieu où s'emmagasine l'histoire humaine, c'est-à-dire l'histoire d'une société, d'une culture ou d'une civilisation particulière. L'humain grandit au sein de cette histoire et est marquée par elle ; ceci implique que le subconscient soit imprégné de cette histoire, tout comme il est imprégné des différentes expériences vécues par le sujet humain. Mais l'âme en tant qu'inconscient est le lieu où se trouvent relégués tous les souvenirs douloureux, tous les échecs et tout ce que l'être humain veut oublier. Siegwalt étaye son propos sur la psychologie des profondeurs pour montrer que l'âme *psychè* en plus de désigner la conscience de soi, désigne également l'inconscient montré par Freud et Jung.

Siegwalt affirme, à la suite de Jung, que l'inconscient est lié au conscient et à la conscience de soi. L'âme *psychè* peut conjuguer ces deux niveaux dans la mesure où le corps peut être perturbé par les émotions refoulées.

2.1.5.2.1.3 L'âme/Psychè comme support de la raison

Enfin, l'âme/psychè est aussi support de la raison, ou plutôt, « fond de la raison » ; car la raison est distincte de l'âme. Cette dernière est la première instance de prise de conscience du corps avant la raison. Siegwalt la compare à un « terrain de jeu » ou encore à un « terrain d'expérimentation ludique ». C'est à travers l'âme/psychè que se développent les jeux de l'intuition, de l'imagination, des sentiments... « Le cœur et ses fonctions sont la base de la raison (...). La raison a comme fond le psychisme (la psychè) ; elle comporte un fond psychique »[105]. La raison, selon notre auteur, est alors « La forme du fond psychique ». La raison a besoin de l'âme de même que l'âme a besoin de la raison. La raison permet de « brider » le fond psychique, car ce dernier est terrain de jeu comme il a été dit, terrain qui permet à l'humain de faire l'expérience de son corps. Or ce terrain de jeu peut, selon les termes de notre auteur, devenir rapidement un « champ de bataille entre intérêt

[103] Ibid.
[104] Ibid. p. 87.
[105] Ibid. p. 89.

divergents »[106]. Par l'âme/psychè, l'être humain fait rapidement l'expérience, d'une part, de sensations physiques et psychiques qui lui procurent un certain bien-être (nous résumerons ces sensations et ces impressions sous le terme de plaisir), d'autre part, l'humain fait l'expérience de sensations physiques et psychiques qui lui procurent la souffrance.

Au plan des sentiments, il peut y avoir des intérêts divergents, entre l'individu et le groupe par exemple. Nous pouvons penser à ce qu'on appelle le conflit cornélien. « Les passions déchirent, elles déchirent la polarité individu-groupe comme aussi la cohésion de l'individu en lui même et du groupe en lui-même. »[107].

L'être humain est ainsi motivé, mis en route par une « énergétique psychique » (Jung)[108] qui le pousse à agir, et qui peut s'exprimer dans la volonté de puissance, l'appétit sexuel... Ce qui peut provoquer nombre de déséquilibres dans le psychisme humain et conduire à la névrose, ou à d'autres problèmes d'ordre psychologique. La raison doit donc nécessairement brider les instincts et les appétits de l'homme pour lui permettre de vivre. Ce qui est une nouvelle manifestation de la mort à soi-même, ou du mourir pour devenir.

Gérard Siegwalt, à travers les différents sens du mot âme, dégage différents « niveaux » de l'âme.

L'âme n'évoque pas, nous l'avons souligné, le seul sens métaphysique qu'on lui connaît. Siegwalt a d'ailleurs une vision très « psychanalysante » de l'âme. Il s'inspire fortement de la psychologie des profondeurs pour assimiler l'âme au système psychologique de l'être humain. Car pour comprendre pleinement ce qu'est l'âme, il faut prendre en compte tout ce qui a été dit sur l'âme, et, là encore, selon notre auteur, dépasser la pensée réductrice du dualisme, en se penchant toutefois plus spécialement sur la question particulière de l'âme psychè.

Siegwalt semble parler de l'âme comme du « cœur » de l'être humain, nous l'avons évoqué. Cœur est à comprendre ici au sens vétérotestamentaire du terme. Le cœur est le centre de l'affectivité, de l'imagination, de l'intuition humaine. Il est, pour les Israélites, le lieu invisible et caché par excellence selon Edmond Jacob (1909-1998). Le cœur est le lieu de la connaissance, en particulier de la connaissance auriculaire ; le cœur est aussi le siège de la connaissance religieuse. C'est, de plus, dans le cœur que se forment les projets. « En somme,

[106] Ibid. p. 83.
[107] Ibid.
[108] Cf. Ibid ainsi que C. G. JUNG, *L'Energétique Psychique*, (Genève, 1983), Georg Editeur.

nous pouvons dire que les fonctions réceptives du cœur se situent entre la conscience et la mémoire »[109].

En définissant l'âme comme « psyché », Siegwalt tente de faire une synthèse entre les travaux de Freud (sur l'inconscient) et de Jung (sur les liens entre l'âme et le corps et l'âme comme conscience du corps) tout en les associant à la conception vétérotestamentaire du cœur. L'âme correspond donc à une réalité humaine qui met l'humain en marche et lui permet de faire une première étape dans la conscience de soi. L'âme est ainsi celle qui produit le souffle, qui met le corps humain en mouvement tout en recevant et en gardant les informations émotionnelles que l'humain reçoit. Elle doit cependant être relayée par un nouvel échelon composant l'humain : la raison.

2.1.5.2.2 La raison

2.1.5.2.2.1 Sens du terme raison

Nous prétendions, que l'âme peut être support de la raison. Tout comme cette première, le terme raison est riche d'une multitude de sens.

Premièrement, la raison peut revêtir un sens « englobant », c'est-à-dire qu'elle peut désigner l'être humain dans son ensemble comme un être de raison (Aristote parle par exemple de l'être humain comme d'un animal doué de raison). Dans ce sens englobant, la raison désigne ce qui caractérise l'être humain, la raison fait de l'humain un humain. Dans ce sens, pour notre auteur, raison est synonyme d'âme[110]. Siegwalt ne partage pas forcément ce point de vue, mais il souligne que le terme raison est, lui aussi, marqué par des siècles d'histoire que l'on ne peut ignorer.

La raison peut encore prendre un sens particulier et ne désigner « qu'un niveau particulier de la raison à savoir l'entendement, et son principe actif, la volonté »[111].
Siegwalt cherche à se servir de la polysémie du terme « raison » pour lui donner son sens spécifique et distinguer la raison de l'âme. Pour Siegwalt, la raison regroupe les notions d'« entendement » et de « volonté ». C'est à travers ces deux niveaux qu'il faut comprendre la raison.

---

[109] Edmond JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, (Neuchâtel, 1968), Delachaux et Niestlé, p. 134. Pour plus de renseignements, sur la question du cœur dans la pensée vétérotestamentaire Cf. op. cit. pp. 132-135.
[110] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1 p. 91.
[111] Ibid.

2.1.5.2.2.2 La raison (entendement et volonté) comme forme du fond psychique

La raison fait partie de l'être humain au même titre que le corps et l'âme, mais elle se distingue de l'âme. Si l'âme constitue le fond de la raison, la raison est le moyen d'expression intelligible. « Dire que la raison est la forme du fond psychique, c'est reconnaître que celui-ci a besoin de cette mise en forme, ou formalisation ; il a besoin d'être « parlé », ou récapitulé »[112]. La raison, comme entendement et comme volonté, effectue un travail qui aboutit à la désincurvation de l'âme sur elle-même de façon à la rendre capable de réaliser un tri dans l'inconscient, et de mettre des mots sur les difficultés et les souffrances éprouvées. La raison confère ainsi à l'âme comme conscience du corps, la capacité d'assimiler l'éducation reçue, et de répondre aux besoins du corps ressentis par l'âme.

La raison, justement, est « le principe de connaissance de la réalité »[113]. La raison pour notre auteur est essentiellement ce qui permet de connaître le réel, ce qui permet de vivre et d'agir dans le réel. « La raison, principe actif, (...) porte en elle une volonté de vie (une vie conforme à la réalité) et d'action : celle-ci est nécessairement exercée *sur* la réalité pour la transformer ; c'est là le principe même de la culture »[114].

Ainsi, tout comme l'âme à laquelle elle est liée, la raison/volonté caractérise l'être humain, lui permettant de devenir autonome, de devenir sujet, de devenir « Je », et ainsi de travailler dans son milieu, de le transformer. Grâce à la raison, l'être humain possède le moyen de compenser son manque d'instinct par la volonté.

En rapport à cette notion de volonté, qui ordonne le « chaos » inconscient que peut constituer l'âme, Siegwalt fait intervenir la notion de « pudeur », qui n'est pas forcement liée à un sens sexuel. La pudeur peut se comprendre comme un sentiment de protection. L'homme prend conscience de son corps, grâce à son âme/raison, et de la « nudité » de son corps, ce qui peut introduire un réflexe de pudeur, c'est-à-dire de prudence ou de protection. Cette pudeur peut aussi concerner l'aspect physiologique de l'être humain, la croissance ou la nutrition. La raison et l'âme permettent de gérer sa nutrition. Contrairement à un animal, l'être humain peut prendre des risques par rapport à sa nutrition. La raison, aidée par l'âme psychè, peut permettre de palier ces difficultés, grâce par exemple à la consultation d'un médecin et/ou la prise d'un traitement, la raison comme volonté prend le relais de l'âme/psychè inconsciente et lui permet de s'exprimer.

---

[112] Ibid. p. 89.
[113] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 82.
[114] Ibid. p. 83.

2.1.5.2.2.3 La raison comme « forme de la réalité extérieure »

Pour le théologien strasbourgeois, la raison signifie à la fois volonté et entendement. Absolutiser la raison/entendement, conçue alors comme maîtresse du corps propre et du monde extérieur, est une erreur. La volonté risque d'être soumise à l'entendement, cette première devenant simplement « organe d'exécution de l'entendement. »[115].

Réciproquement, absolutiser la volonté au détriment de l'entendement est une erreur aussi. L'entendement serait alors réduit à un « organe de perception de la réalité extérieure et intérieure »[116].

Ainsi dans le premier cas l'entendement, s'il augmente le savoir et le pouvoir de l'être humain en particulier dans le domaine technologique, coupe l'humain d'une partie du réel en l'isolant et l'enfermant dans un monde quasi virtuel, théorique voire technocratique, dominé par la technique, les outils de travaux et de production. Dans le deuxième, l'absolutisation de la volonté est, selon notre auteur, « le monde (...) de l'idéologie »[117].

Entendement et volonté sont deux pôles irréductibles, formant la raison humaine, qui est théorique et pratique. Les deux se motivent, s'interpellent, se répondent. La raison théorique par l'expérience ou l'expérimentation motive la raison pratique qui confirme ou infirme les données de la raison théorique.

En outre, ces deux éléments sont portés par le fond psychique. Le fond psychique, désir d'être, et donc à la base de la possibilité de la vie, est lié à la forme de la réalité qui lui permet de s'exprimer et d'assouvir dans une certaine mesure ces désirs de vie. « Si le lien entre le fond psychique et la raison comme entendement volonté s'interrompt, soit parce que le fond psychique reste enfermé sur lui-même de son propre fait (refoulement), soit que la raison – dualiste – se désintéresse de lui, alors il y a dislocation de l'être humain et du réel extérieur, coupure entre la possibilité de vivre et le vivre effectif »[118].

Raison et âme sont fondamentalement liées et forment le psychisme humain. La raison est liée à l'âme dans la mesure où la raison comme entendement permet à l'âme/psychè de s'exprimer. La raison est le mode d'expression de l'âme. Le psychisme est lié au corps par l'action du cerveau et par le lien des sens qui font intervenir le corps au niveau de la pensée et du conscient. Le travail et la culture sont encore des preuves évidentes du lien entre psychisme et corps.

---

[115] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 95.
[116] Ibid.
[117] Ibid.
[118] Ibid. p. 96.

Il est intéressant de noter que Siegwalt répond à la question de l'unité de l'être humain d'un point de vue scientifique. S'il continue de se baser sur la philosophie et la psychologie des profondeurs, Siegwalt fait également appel aux neurosciences, pour répondre à une question qui à l'origine est une question philosophique. Fidèle à la méthode de corrélation, Siegwalt utilise un éventail le plus large possible pour pouvoir justement répondre à la question « Comment vivre ? ». Siegwalt ne peut donc pas passer sous silence une vision scientifique de l'anthropologie, vision qui relève de la réalité de la vie humaine. Siegwalt veut donc faire ici système, c'est-à-dire synthèse entre les différentes disciplines pour avoir la vision la plus complète possible de la réalité humaine. Parler de l'être humain comme une unité de psychisme et de corps correspond donc à la réalité humaine, il s'agit d'un fait, l'humain est un être doué de raison capable de réfléchir, de raisonner et de s'intéresser aux questions dernières, tout en mettant ce psychisme en action, grâce à son corps.

2.1.5.3 Anthropologie de l'esprit ; l'esprit comme réponse au dualisme

Nous avons pu voir à plusieurs reprises que dans son œuvre Gérard Siegwalt se montre très critique face à la pensée dualiste. Fidèle à la méthode de corrélation exprimée dans le système, Siegwalt cherche à unir et à faire dialoguer. Pour cela il se réfère à ce qu'il appelle la notion de « récapitulation ».

2.1.5.3.1 L'esprit « récapitulateur »

Face à la tension qui règne entre corps et âme il faut, selon notre auteur, amener un troisième terme qui fera le lien entre les deux et qui permettra de sortir de l'impasse dualiste, pour que l'homme soit compris de façon complète et puisse ainsi vivre.

Ce troisième terme est l'esprit. « L'esprit est, en l'être humain, l'instance de totalisation et d'unification de la polarité corps-âme. »[119]. Cet esprit est selon Gérard Siegwalt « l'instance de la transcendance de l'être humain »[120]. L'esprit se caractérise par sa capacité à ouvrir l'humain à la transcendance. Grâce à l'esprit, l'être humain prend conscience de la dimension dernière de toute chose, c'est-à-dire que la vie humaine est portée par une transcendance qui lui permet d'avancer et de vivre. L'esprit, d'un côté, comme le dit le théologien strasbourgeois, est un « plus ».

[119] Ibid. p. 46.
[120] Ibid.

L'esprit est par excellence l'ouverture de l'humain à la transcendance. La Bible dit que Dieu insuffle son esprit à l'humain qu'il crée (Gn. 2/7). Cet esprit fait de l'être humain une « âme vivante » (Nephesh hayah). « L'homme reçoit directement de Yahweh le souffle vital dans ses narines, ce qui est la preuve que Yahweh le considère comme une personne. (...) Il n'y a pas de vie sans esprit »[121].

Dans une perspective théologique et biblique donc, l'esprit vient de Dieu. Puisqu'il vient de Dieu, il ouvre l'être humain à la transcendance, lui permettant de se poser les questions dernières et d'accueillir les révélations, récapitulées en Christ[122] répondant à ces questions dernières. Mais d'un autre côté, l'esprit, porté par le corps, ouvre d'une certaine façon l'homme au monde dans la mesure où il fait entrer les questions dernières ainsi que la transcendance dans le monde. L'esprit permet à l'humain physique et psychique de se tourner vers Dieu tout en vivant dans le monde, l'ouverture à Dieu offrant toutefois des nouvelles perspectives de vie dans le monde. L'esprit assume, pourrait-on dire, la corrélation entre la dimension mondaine de la vie et sa dimension transcendante.

« En langage théologique, on parlerait de l'esprit de l'être humain et de l'Esprit de Dieu. Il est devenu clair que l'esprit est la conscience de la dimension dernière, ou ontologique, donc de transcendance de l'être humain comme de tout le réel. En parlant de l'enjeu dernier de l'anthropologie à ses différents niveaux, physique, psychique, rationnel, nous avons évoqué l'esprit. Celui-ci est un « plus » par rapport à ces différents niveaux non comme un en-soi, donc non comme quelque chose d'extérieur, mais comme un « plus » qui leur est inhérent et qui les ouvre de l'intérieur d'eux-mêmes au-delà d'eux, à leur transcendance. Celle-ci est en effet la transcendance de l'immanence, de l'être humain et de tout le réel, non une transcendance supranaturaliste ».[123]

L'esprit liant corps et âme permet donc de sortir de l'impasse du dualisme en donnant l'unité à l'être humain, là où le dualisme oppose. Platon pensait l'humain coupé du réel, c'est-à-dire de la vie de tous les jours, pour aspirer à un ailleurs idéal. Siegwalt estime que seule l'unité peut permettre de vivre. Un être humain ouvert à la transcendance et vivant dans le monde peut vivre pleinement ; l'ouverture à la transcendance lui donne de s'accepter soi-même, et l'ouverture au monde lui permettant d'être défini comme « Je ». L'esprit ouvre l'être humain et lui donne de se considérer comme une créature excentrique, c'est-à-dire une créature qui n'a pas son centre en elle-même. L'esprit « récapitule » le corps et l'âme dans le

[121] Edmond JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 129 et 131.
[122] Concernant les liens entre révélations particulières et récapitulation en Christ, le lecteur peut se référer à Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, en particulier III A, B, D et la conclusion.
[123]Gérard SIEGWALT,D.C.E. IV/1, p. 99-100.

sens où corps et âme sont placés sous la « direction » de l'esprit. L'esprit ouvre l'être humain au monde et lui confère la capacité de discerner ce qui construit et ce qui détruit.

2.1.5.3.2 Différence entre l'âme et l'esprit

L'esprit est différent de l'âme (à laquelle il faut ajouter la raison) dans la mesure où celle-ci « précède » celui-là. L'âme est première par rapport à l'esprit qui est « le dernier niveau de la conscience de l'être humain »[124]. Il faut noter d'emblée que l'âme dépend de la culture dans laquelle vit l'être humain. L'âme est, pourrions-nous dire, d'ordre « mondain », tandis que l'esprit est d'ordre « divin » (Cf. Gn. 2, 7).

L'esprit, comme son nom l'indique, a pour fonction et pour but de « spiritualiser » l'âme qui, elle, en tant qu'« anima », anime le corps. L'âme est première par rapport à l'esprit dans la mesure où elle est intrinsèque à la matière. Car, nous le soulignons, l'âme est liée au corps et, quelque part, intrinsèque au corps ; il n'y a pas de corps sans âme. En dégageant quatre niveaux anthropologiques, Siegwalt pose aussi une hiérarchie entre ces niveaux. Il ne veut pas dire par là que l'un des niveaux serait supérieur aux autres, mais elle montre que les quatre parties se complètent et se supportent. L'âme permet de prendre conscience du corps, la raison permet à l'âme de s'exprimer, quant à l'esprit il ouvre chaque niveau à la dimension dernière de la transcendance. « Le terme « esprit » peut (…) désigner (…), en suivant le schéma quadricotomique, le dernier niveau de la conscience de l'être humain, les deux précédents étant l'âme (psychè) et la raison-entendement et volonté (cela donne alors : âme-raison-esprit). (…) Il est entendu cependant que l'être humain n'est pas composé de quatre parties, puisqu'il forme une unité, mais que la quaternité est de l'ordre de la structuration anthropologique : ce sont, peut-on dire, quatre niveaux qui se supportent les uns les autres. Il faut commenter cette dernière notation. La hiérarchie dont il a été question n'est en effet pas seulement ascendante, allant du corps à travers l'âme et la raison jusqu'à l'esprit, mais elle est aussi descendante. (…) Il s'agit là d'une manière de parler, car déjà à propos du corps nous avons parlé d'esprit, de même à propos de l'âme (psychè) et aussi à propos de la raison-entendement et volonté : à chacun de ces niveaux, il y a des enjeux derniers. Ceux-ci n'apparaissent pas *a postériori* seulement (…), mais ils apparaissent au ras de chacun de ces niveaux eux-mêmes. (…) L'esprit est la dimension dernière de chacun desdits niveaux. A proprement parler il n'est pas lui-même un niveau à côté des autres mais il est inhérent,

[124] Ibid. p. 97.

comme dimension dernière à chacun d'eux. Si pourtant nous parlons de quaternité ou de quadrichotomie, associant l'esprit aux niveaux du corps, de l'âme et de la raison, c'est pour noter le fait que s'il est bien la dimension dernière de ces niveaux, il est aussi lui-même irréductible à ces trois niveaux »[125].

Si l'âme (à laquelle il faut ajouter la raison) anime le corps, l'esprit spiritualise l'âme, l'esprit donne à l'être humain et à la vie humaine d'être histoire, c'est-à-dire de vivre sa vie comme un devenir et non comme un état statique. L'esprit introduit dans la vie humaine la notion de « metanoïa » et permet ainsi l'évolution de l'être humain parce que cette spiritualisation elle-même est histoire donc, par conséquent, jamais achevée. « La spiritualisation de l'être fait toujours figure de tâche à accomplir : plus l'âme s'ouvre à l'esprit, plus elle prend conscience de sa nature rebelle ainsi que de l'immensité du chemin restant à parcourir. Tel est donc le paradoxe de l'homme spirituel : (...) plus il est grand, plus il a conscience de sa petitesse, plus il est déifié, plus il est humble »[126]. Par l'ouverture au monde et à la transcendance, l'être humain découvre sa situation de faiblesse, sa situation de manque, mais il peut s'accepter tel qu'il est, et vivre en durant dans le temps, dans ou en dépassant l'aporie. Tel est le rôle de l'esprit qui porte des fruits dans l'âme, ceux-ci étant relayés par l'action ou les états du corps[127].

Dans la perspective de Gérard Siegwalt, l'esprit constitue d'une certaine façon, le lien entre la vérité et la réalité. Si l'être humain dans sa réalité de vie est ouvert au monde, du point de vue de la vérité de sa vie, il est ouvert à Dieu. Par l'esprit qui dépend du corps et du psychisme tout en les récapitulant, l'humain peut être ouvert à Dieu, se trouver consciemment face à Dieu, devant Dieu et se laisser habiter par Dieu. L'esprit est partie intégrante de la réalité humaine puisqu'il est lié au corps et au psychisme, mais en même temps l'esprit relève de la vérité de la vie humaine puisque c'est grâce à lui que l'être humain est ouvert à Dieu et prend conscience de Dieu. L'esprit tourné vers Dieu a pour résultat la foi.

2.1.5.3.3 Conclusion

Nous avons pu voir ici, à travers la présentation que Siegwalt fait d'une anthropologie unitaire, qu'il est possible de sortir des impasses produites par le dualisme. La vision unitaire de l'être humain de Gérard Siegwalt relève de la perspective mystagogique qu'il donne à sa

---

[125] Ibid. p. 97-98.
[126] Michel FROMAGET, *Dix essais sur la conception anthropologique « corps, âme, esprit »*, (Paris, 2000), L'Harmattan.
[127] Cf. Ibid.

dogmatique. L'humain doit découvrir cette unité vivifiante. Il doit comprendre qu'il a besoin de tous ces différents niveaux, physiques, psychiques et spirituels pour pouvoir vivre. Dans la perspective unitaire, Siegwalt rejette les pratiques de mortification d'un côté et la débauche de l'autre.

Cette vision unitaire de l'être humain implique aussi que c'est l'être humain en entier, corps, âme, raison et esprit, qui se trouve devant Dieu. Ce n'est pas l'âme ou l'esprit qui se trouvent devant Dieu et qui sont appelés à la rédemption alors que le corps serait promis à la putréfaction ; c'est l'être humain dans son ensemble, comme unité, qui se trouve devant Dieu. L'homme est créature de Dieu à la fois comme corps, psychisme et esprit, l'homme entier est créature de Dieu. C'est aussi l'homme entier qui est concerné par la rédemption. C'est l'humain entier qui est « simul peccator, simul justus, semper penitens ». Il ajoute d'ailleurs que cette unité, ou cette totalité, fait de l'être humain une « personne » : « L'homme en tant que personne, c'est l'homme *total*, avec son corps, son affectivité, son imagination, sa raison. Ces différentes fonctions de l'homme forment une unité qui tient à l'esprit de l'homme ou plutôt à l'homme en tant qu'esprit, car si le corps, l'affectivité, l'imagination et la raison sont des fonctions de l'homme, l'esprit (...) est l'homme lui-même ou l'homme comme personne »[128]. Mais celle-ci est constituée dans un premier temps par l'unité de l'être humain telle qu'elle a été décrite ici. Cette unité génère pour l'homme la capacité d'être ouvert au monde et de vivre en relation, en particulier à Dieu, la relation permettant à l'homme de vivre.

La vision unitaire de Gérard Siegwalt constitue la réponse d'un théologien sur la question du lien corps, âme, esprit, face aux sciences modernes. Siegwalt estime, et il a raison, que la vision dualiste qui pouvait être celle de Descartes, de Platon, ou de certains pères de l'Église, est contraire aux découvertes scientifiques d'une part et à l'anthropologie biblique d'autre part.

Siegwalt utilise ici à bon escient, la méthode de corrélation. Il répond aux sciences dites exactes pour montrer que la théologie et la Bible posent une vision et une conception de l'humain en tant qu'unité et que cette vision correspond à la fois à la réalité de l'être humain et à sa vérité.

Le dualisme peut être considéré comme une aporie méthodologique à laquelle Siegwalt oppose la méthode de corrélation. L'être humain se découvre tout d'abord comme corps capable d'agir et de penser. Et à partir de cette première découverte au contact de la

[128] Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire*, p. 115.

réalité que l'on constitue pour soi-même, se posent ensuite les questions éthiques et essentielles.

En tant qu'être humain j'ai une certitude : j'existe, à travers mon corps qui est animé d'une âme et d'un esprit. « Mon corps est ma première perception et en même temps il est tout entier organe de perception ; par lui je perçois le monde extérieur, en le percevant d'abord en moi-même »[129]. Or puisque j'existe, je peux me poser la question de savoir qui suis-je ? Et que puis-je faire ? Questions qui sont constitutives de la question principale : Comment vivre ?

« La question de l'essence de l'être humain aussi bien que la question de l'éthique doivent se vérifier au plan du vivre »[130]. Seul l'être humain vivant dans le réel[131], peut ainsi se comprendre, s'accepter et vivre. La première réalité à laquelle un humain est confronté, nous le répétons, c'est lui-même en tant qu'individu « composé » d'un corps, d'une âme, d'une raison et d'un esprit. Le corps étant le porteur et le medium, le moyen, par lequel s'expriment les autres niveaux.

Ainsi, pour Siegwalt, l'anthropologie est constituée de deux versants qui se rejoignent et qui permettent de dépasser le dualisme. Un versant philosophique d'un côté, un versant théologique de l'autre. Seule l'unité des deux, à partir de la méthode de corrélation, est à même de définir l'humain et répondre à la question du comment vivre. Concernant les différents éléments de l'être humain, les différents niveaux de l'être humain (corps, âme, raison, esprit), notre auteur estime que seule une anthropologie basée sur la prise en compte de tous les « composants » de l'humain permet de définir pleinement l'homme et que cette définition de l'être humain permet de répondre à la question « comment vivre ? ».

Nous avons décrit ici une première étape dans la réponse à la question du « Comment vivre ? ». En utilisant la méthode de corrélation Siegwalt considère premièrement la réalité de la vie humaine. Cette réalité est constituée dans son commencement par la situation d'aporie, physique, psychique et rationnelle. Cette aporie oblige justement l'humain à se poser la question de ses possibilités de vie. La question du comment vivre, aussi bien au plan de la culture que de la réflexion théologique, dépend de la réalité de la vie, et se base sur l'aporie.

Nous allons à présent nous intéresser, dans le paragraphe suivant, à comment, dans la réalité de la vie qu'est l'aporie, une nouvelle réalité vient se greffer : la capacité d'ouverture au monde de l'être humain.

---

[129] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 84
[130] Gérard SIEGWALT, D.C.E IV/1. p. 51.
[131] Nous rappelons que réel ou monde désignent l'environnement dans lequel l'humain mène sa vie. Le terme réel regroupe aussi les conditions matérielles et morales dans lesquelles la vie humaine se développe.

2.2 L'humain, un être d'ouverture et de vocation

2.2.1 La quête de *l'humanum*, comme but de la vie humaine

Nous avons pu le constater, l'être humain n'inaugure pas sa vie sous les meilleurs auspices. Dès la naissance, et toute sa vie durant, l'être humain est touché, ou, dans le meilleur des cas, menacé par les différentes formes d'aporie étudiées. Pourtant, et aussi paradoxal qu'elle puisse paraître, cette aporie peut être le point de départ de l'émergence d'une vie humaine. En effet, par-delà l'aporie, la vie humaine s'inscrit dans un devenir. Car parler de l'être humain signifie qu'il est en évolution, en quête d'une identité. Parler d'être humain signifie automatiquement qu'être humain n'est pas un état, mais une histoire. Être humain signifie devenir humain. Le sujet se trouve donc placé dès sa naissance dans une quête de lui-même.

Il existe de ce fait des caractéristiques qui font de l'être humain un être à part, en lui permettant de dépasser sa situation aporétique, et de diriger, voire de dominer le monde. Gérard Siegwalt appelle ces caractéristiques « l'élémentaire humain » ou « *l'humanum* »[132]. Cet humanum constitue l'être humain et caractérise l'humain. L'humanum fonde la dignité humaine. Notre auteur souligne que les différentes déclarations des droits de l'homme (du « Bills of rights » de l'indépendance américaine de 1776 à la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948) présupposent cet humanum ; l'être humain est un être à part dans la nature, marqué par une dignité particulière[133]. Les déclarations que nous avons présentées postulent que par-delà les cultures et les religions, les êtres humains partagent des caractéristiques similaires. Ils sont donc marqués par une même dignité intrinsèque en tant qu'êtres humains. Il faut ajouter que cet humanum évolue même si les données élémentaires sont toujours les mêmes. Il est le fruit d'une quête de l'être humain pour découvrir son identité, mais il est aussi le fruit d'un don. Car pour notre auteur, l'être humain advient. Les lois et déclarations citées ci-dessus partent du principe que l'être humain, dès sa naissance, est porteur d'une capacité qui lui permet de se construire. Affirmer la dignité intrinsèque de l'être humain (reconnue légalement) et son caractère « en devenir » n'est pas contradictoire. L'être humain vit une histoire qui est celle de sa vie, vie qui est évolution, transformation, changement. Reconnaître légalement la dignité humaine signifie reconnaître cette capacité

[132] Cf. D.C.E. IV/1, II, A p.120ss.
[133] Cf. ibid, p.124-125.

d'évolution, reconnaître l'advenir de l'homme. L'homme advient, et il est un « donné ». Il est, à notre sens, *homo factus*, c'est-à-dire l'humain qui est fait. Il vit dans le monde et face au monde, mais aussi face à Dieu. Cela signifie que l'être humain ne peut vivre seul, mais qu'il vit toujours comme *participant* en relation avec l'autre et l'Autre qu'est Dieu. L'être humain participe à l'histoire de la société, il participe à l'histoire du salut de par sa relation à Dieu. « Prenons la réalité sociale la plus limitée qui soit, l'homme en tant que personne individuelle. Il est un être social parce qu'il ne devient lui-même que par d'autres (d'abord et fondamentalement les parents et la famille au sens général du terme), et il est encore un être social parce que d'autres ne deviennent eux-mêmes que par lui »[134].

L'humanum se caractérise par sa quête inlassable d'identité. « Aussi peut-on dire que (l'humanum) n'existe que dans sa quête. Cette quête est celle de ce qui, dans mon devenir d'être humain me construit »[135].

L'être humain se caractérise donc par une quête inlassable de lui-même, quête qui s'effectue au contact du monde et face à Dieu. Il doit découvrir qui il est, son identité propre, en vivant dans le monde, face au monde et face à Dieu. Cette quête, toujours incertaine et toujours inachevée lui donne cependant de vivre et de se découvrir pour pouvoir se comprendre et s'accepter. Cette quête essentielle et existentielle a pour fondement l'état aporétique qui constitue la base de l'expérience humaine.

2.2.2 L'aporie comme base de l'ouverture au monde de l'humain

En effet, la non-spécialisation physique qui caractérise l'homme l'oblige à agir sur son environnement et à le modifier, pour survivre. L'être humain doit ainsi introduire la technique et la culture dans sa vie pour pouvoir survivre. « L'humain, pour être capable d'exister (existenzfähig), est fait pour évoluer et pour dominer la nature : il est une créature agissante, parce qu'il est non spécialisé »[136].

La non-spécialisation de l'être humain, l'aporie physique, le fait agir pour adapter son environnement pour pouvoir (sur)vivre. Car si l'être humain vit dans un monde, dans un environnement dont il dépend, dans un monde qui le détermine et qui lui permet de se construire, il n'est pas condamné à subir cet environnement, contrairement aux animaux. L'humain peut modifier son environnement, il peut agir sur lui, quitte malheureusement à le

[134] Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/1, p. 94.
[135] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1 p.131.
[136] Arnold GEHLEN, *Der Mensch, seine Natur und seine Stimmung in der Welt*, p. 38. Trad. Matthias Hutchen

détruire, ce que ne peut pas faire un animal. (Lorsque nous utilisons ici les termes environnement ou monde, nous voulons désigner le monde « physique ». Il s'agit de ce qui, dans l'entourage de l'être humain, peut être modifié, transformé, il s'agit de tout ce sur quoi l'homme peut exercer son activité créatrice. Lorsque nous disons que l'être humain n'est pas soumis au monde, ou à son environnement, nous voulons dire ici qu'il est capable « d'utiliser » le monde pour sa survie : construction d'habitat, agriculture, etc.).

En agissant sur ce qui l'entoure, l'être humain se laisse aussi former par son environnement en découvrant sa faiblesse et les règles à suivre pour survivre. Nous avons dit dans notre paragraphe consacré à l'aporie, que la non-spécialisation physique obligeait l'humain à se poser la question de sa place dans le monde, ce qui pouvait être source d'angoisse et de désespoir. Face à l'aporie, psychique, l'être humain est encore amené à se poser la question de son identité, car l'être humain est la seule créature en ce monde à pouvoir dire « Je » ou à pouvoir se penser lui-même. Cette question de l'identité se conjugue avec l'interrogation quant à la place du sujet humain dans le monde : qui suis-je ? Suis-je une créature non spécialisée, et quelle est ma place dans un monde demandant de la spécialisation ? Autrement dit : « Comment vivre ? »

Ces questions qui peuvent caractériser l'aporie psychique qui taraude l'humain, et qui peuvent conduire à l'angoisse et au désespoir, entraînent l'être humain à chercher les moyens de vivre dans le monde et face au monde.

« L'incertitude anthropologique est comme telle la matrice de l'ouverture anthropologique. Elle peut certes conduire l'être humain à une angoisse de fermeture, qui est le triomphe de l'angoisse : celle-ci marque l'échec de l'être humain ; celui-ci se refuse ici à son humanité caractérisée par l'angoisse. Cet échec est une possibilité inhérente à tout être humain ; elle est sa tentation la plus extrême : le non-être l'emporte sur l'être au point de nier celui-ci. Mais l'être humain peut durer dans l'angoisse, l'endurer, l'assumer donc. Alors elle est pour lui le moteur de quête et d'abord d'ouverture : à lui-même, à l'humanité plus vaste, au monde et à l'Être (en langage théologique à Dieu) »[137].

Siegwalt nous le montre ici, l'aporie peut être le point de départ de la quête de l'identité humaine. L'être humain devient, c'est-à-dire qu'il évolue pendant toute sa vie, il n'est pas un être figé, déterminé ad vitam aeternam, mais il a toujours la possibilité de changer, de se remettre en question. C'est pour cette raison que nous pouvons dire qu'il est

[137] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 32. Nous ajoutons que Kierkegaard faisait aussi du désespoir la base de la découverte du pardon et de l'amour de Dieu et de l'émergence du moi. Nous précisons encore que dans cette citation il faut prendre le terme « incertitude » comme synonyme d'aporie. Cf. *Traité du désespoir*.

ouvert. L'être humain est habité de sentiments, ou de moyens qu'un animal ne possède pas : la raison et le besoin de liberté.

2.2.3 Le concept de « Weltoffenheit »

Cette capacité de pouvoir se penser, tout comme cette capacité à pouvoir modifier le monde, mais aussi de grandir, d'évoluer psychiquement et de recevoir ce qui lui est donné permet de conclure que l'être humain est « ouvert au monde ». Il est capable selon le terme de Scheler en allemand de « Weltoffenheit »[138], c'est-à-dire d'ouverture au monde. Siegwalt ne cite pas directement Scheler, mais parle « d'ouverture »[139]. Ainsi, l'être humain est pour notre auteur un être capable d'avancer malgré l'aporie. Lorsque Siegwalt affirme dès le commencement de son anthropologie cette capacité d'ouverture, il se situe dans la démarche mystagogique qui constitue, selon lui, le sens de la vie humaine. Car cette notion d'ouverture s'intègre parfaitement dans la perspective mystagogique présentée dans l'anthropologie de Gérard Siegwalt. Ce dernier reprend le concept d'ouverture de Scheler, concept sans lequel il est impossible de parler de la vie humaine comme d'un devenir. L'humain devient, évolue et grandit justement parce qu'il est ouvert. Ainsi cette capacité d'ouverture constitue un second versant de la réalité humaine. Si l'homme vit dans une situation d'aporie, celle-ci n'est pas close, fermée. L'aporie ne détruit pas fondamentalement l'être humain. Siegwalt constate en effet, que dans la réalité humaine, le sujet, malgré les difficultés ou les épreuves qu'il subit, peut se relever et vivre une résilience.

2.2.3.1 L'être humain, un être rationnel, libre et organisé

L'ouverture au monde est donc une seconde base de la réflexion anthropologique. Sur ce point, Siegwalt s'accorde avec Wolfhart Pannenberg auquel il fait référence[140]. Ce dernier fonde sa réflexion sur les travaux du philosophe Herder (1744-1803). « Herder présente la raison et la liberté comme germe et comme disposition pour le processus de perfectionnement personnel humain [*menschliche Selbstvervollkommung*] »[141].

---

[138] Cf. Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (Bonn, 2007) Bouvier Verlag ; pour l'édition française: *La situation de l'homme dans le monde*, (Paris, 1951), Aubier.
[139] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 31ss.
[140] Ibid. p. 32.
[141] Wolfhart PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, p. 41. Trad. Matthias Hutchen

L'être humain est doué de raison, Aristote le définissait déjà ainsi. La raison et la liberté font partie de la condition humaine, elles sont à rechercher dans toutes choses. Raison et liberté sont le noyau dialectique de la réalisation de l'être humain.

Il est permis de penser que ces deux éléments sont liés à la situation aporétique primaire de l'être humain. Parce que non-spécialisé, il n'est pas « prisonnier » de son monde et il n'est pas soumis à des instincts qui le font se conduire de façon mécanique dans des situations données. L'être humain est ouvert au monde parce qu'il est rationnel et libre. Par sa raison, il peut inventer, créer les conditions nécessaires à sa survie et grâce à la liberté il n'est pas retenu par le monde qui l'entoure, il est libre par rapport au monde ; cela signifie que contrairement aux animaux, l'humain n'est pas obligé de le subir, il peut agir sur lui et être participant de ce monde. Nous le voyons à travers les réalisations techniques mais aussi à travers l'organisation des sociétés. Si ces deux éléments (transformation de l'environnement et organisation sociétale) existent aussi dans le monde animal, il ne faut pas oublier que pour ces derniers, l'organisation ou la transformation dépend d'instincts prédéfinis et obéissent immuablement aux mêmes schémas de construction ou d'organisation, chaque animal ayant au sein d'une colonie un rôle clair et établi. Chez les abeilles par exemple, la reine doit pondre des œufs et ainsi multiplier les « individus » de la ruche, viennent ensuite les abeilles chargées de butiner et de nourrir la reine, enfin celles chargées de défendre l'habitat contre des prédateurs extérieurs. Toute cette organisation dépend d'un schéma prédéfini et immuable. Chez l'homme, en revanche, tout change d'une société à l'autre. Il suffit pour s'en convaincre de voir la multiplicité des régimes politiques et le développement de sociétés pluriculturelles qui sont de véritables creusets d'idées, d'opinions…. Parce qu'il n'est pas retenu par le monde (donc libre) l'humain peut le transformer et l'organiser par sa raison. L'organisation d'une société humaine dépend de lois et d'une éthique. De tout temps les êtres humains ont eu besoin de lois, écrites ou non, afin de gérer et organiser la vie en société. Nous pouvons penser que ces lois cherchent à répondre à la situation aporétique humaine en invitant voire en contraignant l'individu à participer au vivre ensemble d'une cité ou d'une société, ou au moins de ne pas nuire à ses voisins. L'humain n'étant pas soumis à des instincts prédéfinis, n'agissant pas de façon mécanique, il a besoin de bornes et de repères (qui varient d'une culture à l'autre) pour se diriger dans la vie. Du Code d'Hammourabi au Code civil de Napoléon, en passant par La République de Platon ou le De regno Christi de Bucer (1491-1551), les hommes ont toujours légiféré et organisé pour permettre la vie en société.

À la notion de loi vient s'ajouter celle d'éthique. Nous disions un peu plus haut que l'être humain a la possibilité de détruire le monde[142], grâce aux moyens militaires dont il dispose ou, comme nous le montre le phénomène de réchauffement climatique, en agissant sur le climat, ce qui à long terme peut détruire la vie ou une certaine forme de vie. Par cette capacité d'ouverture au monde, l'être humain peut (doit ?) mettre en place des règles qui ont pour but de préserver la vie et de garantir une dignité à la vie.

On objectera peut-être qu'un animal comme le fauve peut aussi détruire la vie, ce en tuant ses proies. Certes. Mais contrairement à l'humain un animal tuera, dans l'immense majorité des cas, pour se nourrir, il obéit à un instinct, l'être humain est capable de tuer ou de détruire « gratuitement ». Ce dernier terme n'est peut-être pas tout à fait approprié, mais nous voulons dire par là que le règne animal ne connaît pas les idées de guerre, de vengeance ou de crime d'honneur. Un animal ne tuera pas pour tuer et il ne prélèvera pas plus que ce dont il a besoin. Un animal ne connaît pas non plus la notion d'économie qui le pousserait à piller les ressources naturelles. Par l'ouverture au monde, l'être humain peut donc dépasser sa situation aporétique en mettant des limites légales et éthiques à sa situation de manque qui peut le conduire à détruire, à se détruire et à détruire son environnement.

Par sa capacité d'ouverture au monde, l'être humain peut devenir un être responsable, conscient de devoir fixer des limites à des processus qui peuvent êtres destructeurs et créer des moyens d'existence.

2.2.3.2 L'être humain : un être spirituel

Pour montrer et définir cette ouverture, un philosophe comme Scheler part du concept d'esprit. L'être humain est ouvert car il est un être spirituel. « J'affirme : que l'essence de l'être humain et ce qu'on peut appeler sa position particulière (Sonderstellung), sont plus hautes que ce qui est appelé l'intelligence ou la capacité de choisir (…). Le nouveau principe se trouve hors de tout ce que nous pouvons nommer « la vie » au sens le plus large. Ce qui fait de l'humain un humain n'est pas un nouvel échelon de vie (…), mais la vie en est une grande manifestation. Les Grecs affirmaient un tel principe et l'appelaient raison. Nous préférons

[142] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 29-30: « Les savoirs, les pouvoirs, et les avoirs, ne deviennent un péril pour l'être humain et pour l'humanité qu'à cause de la déficience du devoir, qui est fondamentalement le devoir éthique, de la pensée ». Siegwalt veut dire par là que si les savoirs, les pouvoirs et les avoirs ne se posent pas la question éthique, et donc la question du discernement ils peuvent devenir mortifères et destructeurs.

utiliser un mot plus vaste pour désigner cet X, un mot qui comprend le concept de raison, (…) le mot « esprit » »[143].

L'être humain selon Scheler est spirituel, c'est-à-dire doté d'un esprit qui le met en marche et qui le fait vivre. Cet esprit dépasse (Siegwalt dirait récapitule)[144] tout ce qui peut être entendu par des termes tels que raison, âme ou psychisme, et dans la pensée siegwaltienne le corps. L'esprit est selon Scheler la capacité de vie qui caractérise l'être humain. C'est l'esprit, en tant que créateur de vie, en tant que possibilité de vie qui donne à l'homme sa capacité d'ouverture au monde et sa place particulière dans le monde. « La caractéristique d'un être spirituel (…) est son détachement existentiel de l'organique, sa liberté (…) de se dégager de la dépendance à l'organique (…). Un être spirituel n'est plus alors lié au désir ou à l'environnement, mais il est « libéré de l'environnement » (umweltfrei), et il est, comme nous voulons le dire « ouvert au monde » »[145]

L'être humain est capable d'évoluer, de créer, pour survivre. En cela il est ouvert au monde, il n'est pas déterminé par des instincts qui le poussent à agir de façon circulaire. Scheler montre que par l'esprit, l'être humain est capable de sortir de cette logique circulaire. L'homme en évoluant n'est pas, ou n'est plus, soumis à un éternel retour du même. Il est promis à la nouveauté, à une découverte infinie de soi.

Siegwalt se situe dans la même perspective. Pour lui, l'être humain, par l'esprit, est un être foncièrement excentrique parce qu'il a conscience de soi, c'est-à-dire conscience d'être différent de son environnement, il ne peut être confondu avec son milieu parce qu'il est ouvert au monde, mais l'humain est aussi conscient de sa propre transcendance, ce qui signifie qu'il ne peut être réduit à son corps ou à sa raison : « La conscience de soi est une donnée élémentaire de l'être humain (…) : c'est par là que celui-ci se distingue du reste du réel. (…) on ne peut parler de conscience de soi au sens plein qu'à propos de l'être humain en tant que doué de la faculté de parole et donc de raison et, de plus, en tant que ne se confondant pas avec cette faculté mais en ayant une « positionnalité excentrique » par rapport à elle. (…) L'être humain est spécifique parmi les vivants par son émergence hors du corps et de la conscience du corps ; également hors de l'inconscient et même hors de la raison immédiate, celle de sujet. Nous dirons encore que cette spécificité réflexive de l'être humain tient à l'esprit. L'être humain à conscience de sa propre transcendance (de son mystère) qui pourtant

[143] Max SCHELER, op. cit. p. 41-42. Trad. Matthias Hutchen.
[144] Cf. Gérard SIEGWALT, op. cit, I, B, 1, b, (4), p. 97ss.
[145] Max SCHELER, op. cit. p. 42. Trad. Matthias Hutchen.

le dépasse »[146]. Siegwalt signifie par là que l'être humain est ouvert au monde parce qu'il est libre par rapport au milieu dans lequel il vit et parce qu'il est capable de parler et d'agir pour avoir une influence sur ce milieu. Il peut être ouvert à son monde, c'est-à-dire conscient du monde qui l'entoure, pour le modifier, l'adapter et en vivre ; il est encore ouvert à ses congénères, à savoir disponible et ouvert pour eux, pour entamer des relations qui le feront grandir et évoluer[147]. C'est le sens que notre auteur donne au terme « excentrique » qu'il reprend à Helmuth Plessner[148].

L'esprit, selon Siegwalt, loin d'être l'opposé du corps, comme c'est le cas dans un schéma dichotomique, est « le dernier niveau de la conscience de l'être humain »[149]. L'esprit permet de faire le lien entre corps et psychisme. « L'esprit de son côté est l'homme total, corps et âme, en tant qu'ouvert à la transcendance ; il est la totalité du réseau de relations qu'est le corps et du réseau de relations qu'est l'âme et l'unité dialectique des deux (...) ; il est totalité dans sa relation à tout le reste, c'est-à-dire aux autres êtres humains, au cosmos, à Dieu. L'esprit de l'être humain : un ensemble de relation très diversifié et cependant (...) uni, unifié »[150].

L'esprit est le ciment qui unit le corps et le psychisme (âme/raison). Siegwalt s'attache donc à un schéma quadricotomique. Ainsi l'être humain est un être comportant quatre niveaux

---

[146] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 162-163.

[147] Nous insistons fortement sur cette notion d'évolution car elle caractérise toute vie humaine. Un être humain est perpétuellement en quête de lui-même. « L'être humain n'est pas, il devient, (…). Plutôt qu'un aboutissement, l'être humain est en quête de lui-même dans le monde ». Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 22. Un certain nombre de philosophes et de psychanalystes décrivent d'ailleurs différents stades par lesquels passe un humain : ainsi Auguste COMTE qui divise la vie en trois états : un état théologique, il s'agit du temps de l'enfance, un état métaphysique qui marque l'adolescence, un stade scientifique ou positif qui caractérise l'âge adulte. Chaque être humain, en fonction des âges de la vie, passe d'un état au suivant, au fur et à mesure que sa raison s'affine et que sa réflexion se développe. (Pour plus de détails cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/1, p.47ss). Søren KIERKEGAARD divisait également la vie en trois stades, le stade esthétique, stade de l'immédiat, du rejet de l'engagement. Vient ensuite le stade éthique qui se caractérise par « l'esprit de sérieux » (France FARGO, op. cit. p. 103), c'est justement le stade de la réflexion et de l'engagement. Vient enfin le stade religieux qui « réalise la présence de l'éternité dans le temps, la plénitude de l'incarnation » ; (Ibid. p. 104). Le stade religieux est celui de l'homme entièrement tourné vers Dieu, vers la plénitude. Contrairement à Comte, les stades kierkegaardiens ne sont pas automatiques : pour Comte chaque être humain passe par les trois états de la vie décrits ci-dessus. Il n'en va pas de même pour Kierkegaard où le passage d'un stade à un autre est le résultat d'une évolution forcément provoquée par l'intervention d'un « extra nos » et reçue dans la vie humaine. Il faut encore noter que certains psychanalystes divisent aussi la vie en différentes étapes : citons par exemple FREUD divisant la petite enfance en trois stades : oral, rectal et vaginal ou encore ERIKSON qui distingue sept étapes de vies : 1) la réciprocité de la reconnaissance ; 2) la volonté d'être soi ; 3) L'anticipation des rôles ; 4) l'identification aux tâches ; 5) l'adolescence ; 6) L'âge adulte ; 7) la vieillesse. (Cf. Richard GOSSIN, *Catéchèse : enjeux, psychopédagogie, histoire*, p. 34-35). Nous n'allons pas nous étendre sur les différences entre ces différents découpages de la vie humaine, nous voulons seulement souligner à travers ces exemples que philosophie et psychanalyse s'accordent pour montrer que la vie humaine n'est pas figée, mais qu'elle est en transformation constante, qu'elle est cheminement, quête permanente de soi.

[148]Cf. Helmuth PLESSNER ; Cf. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, (Berlin-New-York, 1975), Walter de Gruyter, en particulier p. 288ss.

[149] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 97.

[150] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/2, p. 48.

qui se supportent et se complètent. L'esprit étant la dimension dernière des niveaux précédents, inhérent à chacun d'eux et irréductible à chacun d'eux.

L'esprit est présenté comme la « tête » du psychisme. Cette affirmation s'applique aussi bien à la raison qu'à l'âme. Siegwalt fait intervenir ici une notion importante de la dogmatique, celle de « récapitulation ». L'esprit récapitule l'âme et la raison. « L'esprit est tête comme organe de la transcendance en l'être humain, c'est-à-dire de la dimension de transcendance de tout »[151]. L'esprit est « unité de l'homme dans ses différentes fonctions »[152].

Pour Siegwalt, la *récapitulation* est fondée sur le verset Eph. 1/10 « (...) réunir toutes choses en Christ, celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans les cieux ». Récapituler signifier littéralement : donner ou redonner une tête. Pour notre auteur, Christ est la tête de tout, et tout est réuni en Christ, c'est-à-dire placé sous la seigneurie du Christ[153] et en même temps dépassé par le Christ, qui est « le chemin la vérité et la vie ». Faire de l'esprit la tête du psychisme (et par extension du corps, celui-ci étant lié au psychisme et support du psychisme grâce à l'organe qu'est le cerveau) indique que l'esprit rassemble et dépasse le psychisme. L'esprit ouvre l'être humain à la transcendance permettant ainsi au psychisme de dépasser se limites. L'esprit permet ainsi le *discernement*, il s'agit là encore d'un thème récurrent dans la dogmatique de notre auteur. L'esprit, selon Siegwalt, permet de discerner entre ce qui est constructeur et destructeur, l'esprit pouvant être le support des questions éthiques. L'esprit génère, grâce à l'ouverture à la transcendance et donc au pardon et à la grâce, d'aller au delà des intérêts immédiats. L'esprit est sans doute l'un des signes les plus forts de l'ouverture au monde de l'homme.

Signalons cependant que le discernement par l'esprit est, pour reprendre les termes de notre auteur, un « combat spirituel ». L'homme est amené à de nombreuses reprises au cours de sa vie à discerner entre ce qui est constructeur et ce qui est destructeur. Ce choix on ne peut plus subjectif augmente et accentue l'angoisse et l'aporie existentielle qui caractérise toute vie. Il a été démontré que les êtres humains sont soumis à une pulsion de vie (éros) et à une pulsion de mort (thanatos), la vie humaine étant un combat entre les deux pulsions ou la recherche permanente d'un équilibre entre les deux. L'une poussant à la construction, l'autre à la destruction. Le choix n'est pas simple. Siegwalt invoque différentes exhortations bibliques (1 Co. 10, 20 ; 12, 10 ; 14, 29 ; 2 Co. 6, 14 ; Eph. 6, 10ss ; 1 Tim. 5, 21), montrant la difficulté de choisir entre le constructeur et le destructeur, le second pouvant a priori être plus séduisant

[151] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1. p. 98.
[152] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/2, p. 263.
[153] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 80ss.

que le premier. L'esprit, ouvert à la transcendance et à la révélation, peut faciliter ce choix et faire triompher la pulsion de vie, faire agir le constructeur au détriment du destructeur, ce dernier ayant forcément une influence néfaste sur le corps et le psychisme[154].

L'esprit, en lien avec le corps et le psychisme, permet ainsi de vivre face à l'aporie psychique corporelle et spirituelle qui est la condition de base de l'homme. Car l'esprit est lié au corps et au psychisme et ne serait pas sans ces deux composantes.

Sans citer Scheler, Siegwalt se situe pourtant dans la même perspective, l'être humain possède un esprit qui l'ouvre aux questions dernières et l'oblige à se demander « Comment vivre ? ». Par l'esprit, conjugué à l'âme, la raison et le corps, l'être humain peut vivre malgré l'aporie.

2.2.3.3 Le rôle du cerveau dans l'évolution de la personne

S'il est dit que l'être humain doit évoluer pour survivre, le corollaire de cette position c'est que l'être humain est capable d'apprendre et d'évoluer. « L'être humain est essentiellement « programmé » comme un être de culture »[155] nous dit Siegwalt. S'il est programmé pour la culture, c'est parce que l'être humain a les moyens physiques et psychiques de changer. Nous avons vu qu'ici le psychique est porté par le physique. L'être humain est doté d'un organe faisant le lien entre psychique et physique. Cet organe physique du psychique est le cerveau qui enregistre les informations perçues et les traites pour que l'être humain puisse agir en conséquence. Le cerveau joue donc un rôle essentiel dans l'évolution humaine et dans sa capacité d'apprentissage et d'ouverture au monde.

L'être humain est capable de se laisser former, éduquer pour évoluer, et donc vivre. Heidegger (1889-1976) appelle cela la curiosité[156]. « La constitution fondamentale, de la visée apparaît avec une tendance d'être particulière (…) : l'envie de « voir ». Nous la désignons du terme de *curiosité* qui a pour caractéristique de ne pas se restreindre à la vue et exprime cette tendance à aller à la rencontre du monde que propose particulièrement la perception »[157]. La curiosité dont l'être humain est capable, est, à notre avis, une forme d'ouverture au monde. Par la curiosité, l'être humain découvre son monde, son univers, ses congénères. Ce qui lui permet d'être formé, de grandir et de construire sa vie. Car la curiosité est à l'origine de la recherche scientifique.

---

[154] Cf. Ibid., p. 230-231.
[155] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 58.
[156] Cf. Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, (Paris, 1986), Gallimard, pp.217-220.
[157] Ibid. p. 218.

L'organe à la base de cette curiosité et cette aptitude à apprendre et à se développer est donc le cerveau. Siegwalt le qualifie de « support de la conscience »[158]. Pour Siegwalt, le cerveau constitue le lien entre le corporel et le spirituel. C'est un organe, donc un élément physique, mais produisant la pensée de l'homme, porteur du conscient et de l'inconscient humain. C'est aussi à travers le cerveau que se manifeste l'esprit qui ouvre l'être humain au monde. Fidèle à la méthode de corrélation, Siegwalt s'inspire des travaux de neurologues pour étayer sa pensée. Parler de la neurologie dans une dogmatique de la foi chrétienne revient à montrer que dans la réalité de la vie humaine, en particulier dans la réalité corporelle et psychique de la vie humaine, l'être humain porte en lui les capacités qui lui permettront de ne pas rester prisonnier d'un environnement. Citant plusieurs neurologues de premier plan (en particulier Jean-Paul Changeux), Siegwalt veut montrer ce qui, dans la réalité de la vie humaine, porte et produit l'ouverture de l'être humain.

« Le cerveau de l'homme est capable de développer des stratégies de manière autonome. Anticipant les événements, il construit ses propres programmes. Cette faculté d'auto-organisation constitue un des traits les plus saillants de la machine cérébrale humaine dont le produit suprême est la pensée »[159]. Le cerveau est capable de sélectionner les informations qu'il traite pour pouvoir les « transformer » en action et en expérience. Ces actions et expériences permettent à l'être humain de se développer. C'est au contact du monde et dans l'expérience du monde (c'est-à-dire l'univers physique, chimique, biologique, la nature…) que le cerveau humain va sélectionner les informations et définir les actions nécessaires à la survie. Changeux donne l'exemple de l'apprentissage de la marche[160] qui s'améliore au fur et à mesure que l'enfant évolue, découvre son centre d'équilibre et améliore la coordination de ses mouvements, tout cela grâce au cerveau.

Le cerveau humain dans sa capacité de penser permet à l'être humain de créer les conditions, techniques par exemple, qui lui feront dépasser sa situation aporétique et de vivre dans un monde qui ne lui est pas forcément favorable. L'être humain est humain lorsqu'il participe au monde en tant qu'homo faber. « La technique comme déjà la science (…) expriment la différence entre l'homme et son milieu, dans la participation même de l'homme à ce dernier. Par la parole et par la technique, l'homme structure et ordonne le monde

[158] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 55.
[159] Jean-Pierre CHANGEUX, *L'homme neuronal*, p. 161.
[160] Cf. Ibid.

extérieur et par conséquent le domine. Il est homme dans sa spécificité d'homme (…), par là. (…) Il n'y a pas d'humanité autrement que par « logos » (la parole) et « technè » »[161].

Si l'aporie est donc constitutive de l'être humain, elle semble en même temps être la source de l'ouverture au monde dont l'homme est capable. Il n'est pas spécialisé, mais par sa raison, exercée à partir du cerveau et relayée par les gestes du corps, il peut transformer son milieu, adapter son milieu pour pouvoir y vivre. Cela commence dès l'homo habilis qui construit les outils dont il a besoin pour chasser, pêcher, se nourrir, se défendre…

En analysant la réalité de la vie humaine, en particulier à partir de la philosophie et de la neurologie, Siegwalt dégage cette notion d'ouverture, autre versant de la réalité humaine, qui constitue ainsi le corollaire de l'aporie. L'humain porte en lui les moyens qui lui permettent d'assumer cette aporie et de ne pas en mourir. Ces réflexions nous permettent alors de dire que l'ouverture concerne tout l'être humain, comme unité de corps, d'âme, de raison et d'esprit.

2.2.4 Les formes de l'ouverture au monde

À la suite de nos remarques sur la raison, la liberté et le rôle du cerveau dans l'évolution humaine, nous voulons maintenant voir (parallèlement aux formes de l'aporie) quelles sont les formes de l'ouverture au monde, comment l'être humain peut utiliser sa raison et sa liberté pour pouvoir vivre. Il en existe deux qui sont à la base de toutes les manifestations d'ouverture au monde : le travail et la technique d'un côté et le langage sous toutes ses formes de l'autre. Nous pouvons sentir ici l'influence de Tillich sur la pensée de Siegwalt. En effet, le théologien allemand voit dans la réalisation technique et artistique ce qu'il appelle « le courage d'être ». L'humain exprime ainsi sa liberté et sa volonté de vivre à travers ce qu'il réalise. Ainsi, grâce à l'ouverture, l'humain créé une culture, qui lui donne une identité et à travers laquelle il peut s'exprimer et évoluer.

2.2.4.1 La technique et le travail

La technique est un signe de vie. Nous l'avons vu, Siegwalt veut voir dans la technique une condition de l'humanité. La technique vient au secours de la non-spécialisation humaine. Les outils, et la technique en général, servent à remplacer, à décharger, ou à

[161] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/1, p. 117.

dépasser les organes humains. La technique comble les manques organiques humains. Ainsi les outils les plus anciens sont des armes qui permettent de se défendre et de chasser, l'être humain étant dépourvu de toute arme ou de tout mode de défense naturel. Il s'agit là d'un cas de remplacement d'organes inexistants.

À cela s'ajoute le dépassement ou la décharge des organes non spécialisés ou trop faibles, à travers des outils comme la pierre taillée par exemple, qui augmente l'efficacité du poing dans un coup porté. La domestication des animaux entre aussi dans cette catégorie. En utilisant des animaux de traits ou des bêtes de somme, l'homme décharge ses organes en faisant porter à l'animal les lourds fardeaux. De plus, en se déplaçant à dos de cheval, de mulet, de chameau… l'être humain se décharge de la marche qui peut dans certaines circonstances être pénible et remplace ses organes et ses moyens de déplacement limités par les muscles et les moyens de déplacement animales. Cette fonction de remplacement est reprise par des appareils plus récents comme la voiture ou l'avion, ce dernier remplaçant les ailes que l'homme n'a pas.

L'humain est encore capable, techniquement parlant, de créer des machines toujours plus performantes, toujours plus économiques pour dépasser, remplacer ou décharger ses organes[162].

Cette capacité de progrès au niveau technique montre à l'évidence que l'homme, contrairement à l'animal n'est pas, a priori, esclave de son monde. La capacité technique de l'être humain est un premier signe d'ouverture au monde.

À la notion de technique vient s'ajouter celle de travail. Le travail est la mise en œuvre de la technique, dans le but, entre autre, de créer des produits nécessaires à la vie.

Travail et technique dépendent du rapport entre l'homme et son environnement[163]. Par le travail et la technique, l'humain modifie son environnement pour créer les conditions favorables à sa survie physique, mais aussi sociale. En effet, par le travail, l'humain entre en relation avec ses congénères. Le travail est facteur de lien social, il est un « lieu de socialité »[164]. À travers ses travaux, qui établissent un contact avec l'extérieur, l'humain découvre qu'il n'a pas son centre en lui même, mais qu'il devient grâce à l'action des autres sur lui. Cependant le travail est facteur de civilisation dans la mesure où l'humain introduit la culture dans le monde. « Le travail consiste dans une culture, qu'il s'agisse de la culture de la terre ou de la culture du résultat de la culture de la terre, c'est-à-dire la civilisation, ou encore

[162] Cf. Ibid. p. 108-109.
[163] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/1, p. 122ss.
[164] Cf. Ibid.

de la culture des relations inter-humaines ou des relations intra-humaines »[165]. Par le travail, l'humain est créateur, cette création exprime toujours une partie de ce qu'est le créateur. Dans son travail, l'humain se livre et se révèle. En conséquence, le travail, qui est mise en œuvre de la technique, exprime la culture d'une société. Ainsi par le travail, l'humain construit une culture, une société, qui lui donne une identité.

Par le travail et la technique, l'être humain manifeste son ouverture au monde dans la mesure où il exerce sa raison, relayée par ses capacités corporelles, pour gérer et transformer l'environnement et ainsi construire les conditions favorables à sa vie. Cette construction est, il faut le souligner, à deux sens. Si l'être humain construit sa maison, sa société, sa communauté, sa civilisation, etc., il est aussi construit par la communauté et la civilisation. Le contact avec la terre, comme avec ses concitoyens ou congénères, est constructeur pour le sujet. L'humain grandit et évolue au contact des autres. Toujours est-il que dans le travail et la technique, l'humain manifeste son ouverture au monde en affirmant à la fois son indépendance par rapport à son environnement, sa capacité transformatrice ; mais aussi le fait qu'il est lui-même construit par ce qui l'entoure. L'humain devient alors créateur de culture, culture dans laquelle il vit et de laquelle il vit.

2.2.4.2 Le langage

2.2.4.2.1 La parole

Il faut encore signaler une seconde forme d'ouverture au monde qui est le langage, et la parole. Car l'être humain n'est pas seulement un être qui agit, il est un être parlant. Gérard Siegwalt soulignait, à juste titre, qu'il y a humanité là où on trouve « technè » et « logos ». En effet, le langage et la parole sont des signes supplémentaires de l'ouverture de l'humain au monde. La parole devient un moyen de communication et de construction. Par la parole l'être humain peut dépasser son manque d'instinct pour y remédier par le geste et le mot. La parole et le langage (ce dernier incluant aussi tout système de communication autre que la parole) sont aussi une façon d'extérioriser et d'exprimer les sentiments, les pensées, les pulsions ressenties. Une créature dont la vie est marquée par les instincts qui poussent systématiquement à agir de la même façon, une créature dont la vie est réglée, selon

[165] Ibid. p. 127.

l'expression consacrée, comme du papier à musique, une créature dont la vie est fermée n'a pas besoin de parler.

2.2.4.2.2 Autres formes de langage

Il ne serait cependant pas judicieux de limiter le langage à la parole « parlée ». Car limiter le langage à la parole pourrait sous-entendre que seuls les humains parlants sont capables de communication et donc d'ouverture au monde. Ce qui signifierait que les muets ne sont pas ouverts au monde. Nous estimons que ce terme de logos employé par Gérard Siegwalt ne se limite pas à la parole parlée. Car « il faut bien entendu distinguer entre la parole et le langage. La parole est une forme de langage, lequel a bien d'autres formes »[166].

Un être humain communique aussi à travers l'écoute qu'il peut accorder aux autres, à travers la présence aux côtés d'un ami… Ceci renforce notre idée d'ouverture au monde car l'écoute et l'accompagnement (qu'il soit pastoral ou thérapeutique) sont justement des formes d'ouverture au monde car elles témoignent et de l'état de manque de l'être humain qui trouve dans la communication les moyens de dépasser sa faiblesse, et de la capacité de solidarité de l'être humain qui partage son expérience pour aider ses congénères. L'être humain peut témoigner de la façon dont il ressent ce qu'il vit, ce qu'il subit à travers des réactions comme le rire ou le pleurer[167]. Il s'agit de deux réactions typiquement humaine, (un proverbe dit que rire est le propre de l'homme), qui marquent l'union et l'interdépendance entre le corps et le psychique. Ces deux réactions sont provoquées par des paroles ou des situations provenant de « l'extérieur », mais ayant un effet intérieur. Elles montrent que l'être humain réagit aux situations auxquelles il est confronté et qu'il n'est pas indifférent. À travers le rire et le pleurer, l'être humain montre qu'il a des sentiments.

À cela, il faut encore ajouter qu'il existe d'autres formes de communication, témoignant de l'ouverture au monde de l'être humain.

Nous pouvons citer en particulier l'art sous toutes ses formes. Car l'art permet de dire ou d'exprimer l'indicible, ou dans certains cas de montrer la réalité de l'existence, telle qu'elle est, sans rien occulter. En exprimant cette réalité, l'artiste est à la fois participant de cette réalité et critique. « Les créateurs de l'art moderne ont été capables de voir l'absurdité de notre existence : ils ont participé à son désespoir. En même temps ils ont eu le courage de

[166] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1 p.78.
[167] Le lecteur pourra se référer à l'ouvrage de Helmuth PLESSNER, *Le rire et le pleurer, une étude des limites du comportement humain*, (Paris, 1995), Maison des sciences de l'homme.

l'affronter et de l'exprimer dans leurs tableaux et leurs sculptures. Ils ont eu le courage d'être eux-mêmes »[168]. Oui, l'art est une forme d'ouverture au monde car à travers lui l'homme analyse le monde, participe au monde pour pouvoir l'exprimer et quelque part « exorciser » sa condition aporétique. Il faut encore préciser que l'humain se distingue de l'animal par sa capacité de création. L'homme est un être créateur et l'art est un exemple. L'animal construit par instinct et pour répondre à des besoins immédiats. L'être humain peut construire, créer quelque chose de façon totalement gratuite, voire ludique.

Car l'être humain n'est pas uniquement « homo faber » à savoir l'homme qui invente, construit et adapte ses outils pour survivre et modifier son environnement. L'être humain est aussi « homo ludens » : l'homme qui joue. Le jeu est aussi un signe d'humanité et d'ouverture au monde. Le jeu implique les notions de plaisir et de gratuité dans la vie humaine. Par le jeu et le sport l'être humain développe son corps tout en utilisant ses facultés psychiques. Par le jeu, l'être humain peut jouer avec son monde, avec les objets qu'il aura fabriqués, en compagnie de ses amis. « Une créature liée à son environnement peut jouer dans le monde, mais pas avec le monde (…). Seule une créature comme l'homme, conjuguant lien à l'environnement et ouverture au monde (…) joue avec les objets et avec lui-même, dans tous les aspects de son Dasein »[169].

Le jeu montre que l'être humain peut aussi utiliser son environnement de façon « gratuite ». Cela veut dire que l'humain peut utiliser son environnement de façon non essentielle, nous pourrions dire, de façon « futile ». Le jeu exprime une forme de liberté par rapport à l'environnement[170]. Si l'être humain n'est pas prisonnier de son environnement, il peut s'en servir plus largement que pour satisfaire ses besoins vitaux uniquement. Le jeu intègre donc la dimension du plaisir dans la vie humaine et du gratuit dans l'utilisation de l'environnement.

Nous pouvons encore ajouter qu'il existe un langage corporel : le cri, la danse, le regard, qui peut faire passer des messages ou exprimer des sentiments. Ces formes de langage représentent ce qu'on appelle le langage non-verbal, ce langage est essentiellement corporel. Le philosophe Gilles Deleuze (1925-1995) parle à ce sujet dans son ouvrage Logique du

---

[168] Paul TILLICH, *Le courage d'être*, (1967), Casterman, p. 145. Cf. encore Paul TILLICH, *Théologie systématique IV; La vie et l'Esprit*, (Genève, 1991), Labor et Fides, p.57ss.

[169] Helmuth PLESSNER, Art. « Spiel und Sport », in *Sport und Leibes Erziehung; Sozialwissenschaftliche, pädagogische und medizinische Beitrage*, herausgegeben von Helmuth PLESSNER, Hans-Erhard BOCK & Ommo GRUPE (München, 1967), Piper, p.22. Trad. Matthias Hutchen.

[170] Cf. Albrecht PETERS, *Der Mensch*, in coll. « Handbuch Systematischer Theologie », n°8, (Berlin, 1979), Gütersloher Verlagshaus, p. 180-182.

sens[171] de « corps langage ». Le corps se fait le porteur du langage et prolongement de la parole. Il permet à l'être humain de communiquer l'incommunicable. Grâce à sa capacité d'ouverture au monde, l'être humain se sert de son corps pour communiquer. Le corps humain, comme nous le verrons plus loin, n'est alors plus seulement un instrument, un médium, mais aussi un signe.

2.2.4.3 La religion et la foi

Un troisième point d'ouverture au monde est constitué par la religion et l'ouverture à la transcendance ou la foi. Il est avéré qu'au cours de la préhistoire déjà, les hommes enterraient leurs morts. Nous savons que les pratiques et rites funéraires existent depuis des siècles. La position particulière de l'homme dans le monde et sa capacité à penser le conduit inéluctablement à poser la question de son origine. L'homme, de par sa position dans le monde, est obligatoirement confronté à la question de la transcendance, cela fait partie intégrante de son humanité, de sa condition humaine.

Nous disions plus haut que l'esprit est ce qui permet à l'homme de se construire, l'esprit est la clé de l'ouverture au monde selon Scheler. Siegwalt va plus loin en faisant de l'esprit la capacité de se tourner vers Dieu. Pour le théologien strasbourgeois, l'esprit récapitule le corps et la psychè et permet à l'être humain de se tourner vers Dieu et de recevoir Sa révélation.

La Bible laisse entendre que la création culmine dans l'être humain, qui ne trouve son identité pleine que dans sa relation à Dieu. « À travers sa disposition à la relation à Dieu, qui est définitivement réalisée dans l'incarnation du Fils, l'humain est déjà (…) amené dehors (*hinausgehoben*). La disposition à la relation à Dieu rend inviolable la vie humaine dans chaque personne humaine »[172]. La vie humaine, nous en avons déjà touché un mot et nous aurons encore l'occasion d'en reparler, doit se comprendre, dans une anthropologie théologique, « coram Deo ». Pour le théologien, l'être humain n'est humain que devant Dieu.

---

[171] Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, in coll. « Critique » (Paris 1969), les Editions de Minuit. Pour plus de détails Cf. encore Matthias HUTCHEN, *Klossowski mon prochain* en particulier le chapitre consacré à l'anthropologie.
[172] Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 2, p. 204, Trad. Matthias Hutchen.

2.2.4.3.1 La foi comme aporie

Siegwalt précise encore que l'aporie est le fondement, voire l'essence de la foi. « La foi connaît ainsi la perplexité, voire l'angoisse de l'embarras ou de l'aporie non seulement rationnelle mais existentielle. Cette épreuve de la foi le prive de toute sécurité et, la rendant partie prenante de la quête humaine générale, la maintient dans sa vérité qui est d'être pauvreté et louange »[173]. On peut sentir ici une reprise de la notion de « désespoir à salut » présente chez Luther[174].

La foi permet au sujet croyant de se découvrir tel qu'il est, dans sa situation aporétique, dans sa situation de pauvreté face au monde et face à Dieu, et de l'assumer. Elle se caractérise par une attitude d'attente face au don de Dieu. En cela elle est aporie parce que le croyant n'a aucune prise sur la foi et sur le don. Pourtant, et nous le soulignons, elle est aussi mise en route. La foi, don de Dieu, conduit aussi à Dieu et autorise l'être humain à découvrir son identité, sa vérité. Luther utilisait l'adage suivant « fides facit personam » la foi fait la personne. En effet lorsque la foi est issue de la révélation et reçue dans la raison elle permet, selon le terme de Gérard Siegwalt, le discernement entre ce qui est constructeur et ce qui est destructeur. Entre ce qui permet l'épanouissement de la vie et ce qui ne le permet pas. La foi ouvre à la plénitude, elle permet à l'homme de se découvrir parce qu'il est découvert par un Autre.

Cette découverte permet alors la vie parce que l'humain comprend que l'aporie ne l'enferme pas nécessairement, mais qu'elle peut être un tremplin vers une réalité nouvelle : « La foi est la nudité de l'être de l'homme dans le vêtement de ce qu'il a (…) L'être de l'homme c'est son manque d'être (…) Le non-être n'est pas la négation de l'être de l'homme, mais il le qualifie comme manque, comme pauvreté. La vraie richesse de l'homme c'est cette pauvreté de son être « Heureux les pauvres en esprit » (Mt 5, 3). La pauvreté n'est la richesse de l'homme que référée à son avoir. La vie est le premier avoir de l'homme »[175].

---

[173] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1 p. 105.

[174] « Luther distingue entre un désespoir qui est perdition et un désespoir à salut. Le premier est, pour ainsi dire, le fait de l'exacerbation de la suffisance de l'homme devant l'évidence qui s'atteste dans l'épreuve, de son inanité dernière. Il s'agit là d'un désespoir qui est l'ultime sursaut de la présentation de l'homme. L'homme, ici, refuse son péché, il se révolte contre Dieu qui le lui révèle. Celui qui triomphe ici de l'homme c'est le diable. Il y a aussi un désespoir à salut. Il se produit quand l'homme donne raison à Dieu, quand, comme dit Luther, il le justifie (justificare Deum), quand l'homme accepte sa condamnation (resignatio ad inferum). (…) La desperatio est une grâce, lorsque l'homme y donne raison à Dieu, parce qu'en dépouillant l'homme de toutes ses armes, elle le livre entièrement à Dieu ». Gérard SIEGWALT, art. « La foi selon Luther », in Positions Luthériennes, 1971/3, p. 131-132.

[175] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 111.

La foi révèle à l'homme sa véritable situation et lui montre qu'elle n'est pas définitive ou figée, mais qu'il est promis à l'ouverture et que le but ultime d'un humain c'est vivre, bien vivre. La foi est un chemin, proposé par Dieu, qui ouvre un horizon à l'être humain. La foi, nous le soulignons, n'est pas un état de fait ou une simple opinion. Elle est une décision existentielle. Elle fait partie intégrante de l'histoire individuelle, elle est, selon Siegwalt, un « laisser-faire »[176] dans lequel l'humain se laisse construire et se laisse identifier par Dieu.

La foi, don de Dieu, permet à l'être humain de vivre puisqu'elle est courage d'être malgré tout. Elle accepte et assume la situation d'aporie et confesse que la vie dépend d'un Autre. La foi est attente dans la confiance. « À ce titre, la foi chrétienne est la confession du Christ Jésus comme le mystère de la vie. La foi est ainsi une certitude (parrhêsia), la certitude ontologique du mystère de l'Être ou de Dieu en toutes choses (...) reconnue et confessée (...) par l'homme. (...) La foi est certitude dans et à travers l'aporie (...) la foi est participation à Dieu et conscience de cette participation. (...) La foi est participation à l'être dans l'expérience du non-être. (...) La foi est le courage de vivre l'attente de l'être dans l'expérience du non-être (...) en dépit du non-être elle est attente de l'être »[177].

Gérard Siegwalt nous le montre, la foi est et indique un chemin qui permet à l'être humain de vivre dans sa situation aporétique tout en étant conscient des possibilités et des promesses que constitue une vie. « L'aporie de la foi ce n'est pas un « problème » de la foi, mais c'est la *question* de la foi, non un problème à résoudre rationnellement, mais une question à endurer existentiellement. L'aporie de la foi, c'est au-delà des problèmes rationnels liés à l'objectivité des choses, la question essentielle, la quête du mystère des choses »[178].

2.2.4.3.2 La foi tendue entre aporie et ouverture

Nous voudrions cependant formuler une critique. Siegwalt parle de la foi comme dans la mesure où elle révèle à l'homme sa véritable situation et son incapacité à pouvoir se sauver par ses propres forces : « La foi est don de Dieu et attente de la part du sujet croyant, de ce don. Dans l'attente, le don échappe à la foi qui est ainsi caractérisée comme aporie »[179]. Le terme « aporie » pour parler de la foi n'est pas cependant le plus approprié, dans la mesure où la foi se situe à la charnière de l'aporie et de l'ouverture. La foi, nous dit Siegwalt, est chemin, en ce sens elle ne saurait être seulement aporie. Nous décelons ici une petite contradiction

[176] Ibid. p. 112.
[177] Ibid. p. 134.
[178] Ibid. p. 110
[179] Ibid. p. 105.

dans les termes. La foi peut à l'évidence révéler l'aporie mais la foi permet aussi d'endurer l'aporie ; elle révèle en outre un chemin d'espérance, chemin qui est promesse tout en demeurant un risque. La foi relève donc de la « pénitence » de la vie dont nous parlions déjà. Elle n'est pas intrinsèquement aporie, mais elle est chemin, qui éclaire la réalité tout en ouvrant le sujet à la vérité. Elle est chemin, à la charnière de l'aporie et de l'ouverture, mais aussi de la réalité de la vie humaine et de sa vérité. À travers la foi, l'humain peut comprendre que sa vie ne se limite pas à sa situation dialectique aporie/ouverture. Par la foi, l'humain découvre que cette réalité est portée par la vérité suivante : l'être humain est créature. En conséquence, il est entre les mains d'un créateur qui guide et qui conduit. Par la foi, l'humain découvre une nouvelle dimension de vie tournée vers le salut. La foi est donc dans ce sens découverte et accueil. Elle ouvre de nouvelles perspectives de vie. De ce fait, elle ne peut être uniquement aporie. L'humain découvre par la foi la vérité et la réalité de sa vie. La foi peut certes être douloureuse, demandant à l'homme des efforts particuliers dans sa quête d'humanité. Mais dans la mesure où celle-ci est mise en route et chemin, parler, comme le fait Gérard Siegwalt, de la foi comme aporie, n'est peut-être pas très heureux. Car la foi a un autre versant, elle ne révèle pas seulement la pauvreté et l'incapacité de l'homme à se sauver lui-même. La foi, comme l'affirme Tillich, est un acte de courage. « Affirmer que Jésus est le Christ constitue un acte de foi et par conséquent un acte audacieux et courageux. Il ne s'agit pas d'un saut arbitraire dans le noir, mais d'une décision qui mélange des éléments de participation immédiate et donc de certitude avec des éléments d'étrangeté et par conséquent d'incertitude et de doute. Le doute ne s'oppose pas à la foi, il en fait partie ; il n'y a donc pas de foi sans risque »[180]. En effet, qui dit risque dit courage. Il s'agit, comme le souligne Tillich, d'assumer sa finitude, sa faiblesse, pour vivre de façon libre, « non ambiguë » selon les termes du théologien allemand. « Le courage accepte la menace de perdre la substance de l'individu et celle de l'être en général. (…) Ce n'est pas le fini qui s'élève lui-même ; il s'agit plutôt du courage d'assumer son angoisse »[181].

La foi, si elle est aporie en révélant à l'homme son incapacité à se sauver tout seul, est aussi mise en route et ouverture. « La foi est l'état où l'on est saisi par la Présence Spirituelle et ouvert à l'unité transcendante de la vie non-ambiguë »[182].

---

[180] Paul TILLICH, *Théologie systématique III ; L'existence et le Christ*, (Québec-Paris-Genève, 2006), Presses de l'Université de Laval-Cerf-Labor et Fides, p. 187.
[181] Paul TILLICH, *Théologie systématique II ; L'être et Dieu*, (Québec-Paris-Genève, 2003), Presses de l'Université de Laval-Cerf-Labor et Fides, p. 57.
[182] Paul TILLICH, *Théologie systématique IV; La vie et l'Esprit*, p. 144.

La foi a ainsi deux versants : elle est aporie dans la mesure où elle montre à l'humain sa finitude et sa faiblesse, mais elle est aussi ouverture et mise en route dans la mesure où elle permet à l'humain de se lancer avec courage dans la quête de l'*humanum* et d'accomplir ainsi sa vocation.

Les différentes formes d'ouverture au monde que nous avons vues ici répondent aux formes d'aporie que connaît l'être humain. Nous pouvons dire que l'aporie et l'ouverture sont intimement liées, l'être humain parvenant à durer dans cette aporie grâce à l'ouverture au monde manifestée dans le travail et la technique, dans le langage et dans la foi. Si l'être humain reste menacé par l'aporie, il est toujours capable d'endurer et de durer dans cette aporie grâce à sa capacité d'ouverture au monde. Nous pouvons alors constater une première fois que l'être humain est « simul » : il est à la fois aporétique et à la fois ouvert.

2.2.5 La vocation humaine

Nous touchons ici, une nouvelle fois, avec ces remarques sur la religion et la foi, au lien entre réalité et vérité que fait Siegwalt grâce à la méthode de corrélation. L'être humain vit dans une tension entre aporie et ouverture. Ceci est un élément constituant la réalité humaine. Or cette réalité est portée par une vérité : le statut de créature « coram Deo » de l'être humain. Parce qu'il est créature, la vie de l'humain est portée par une réalité qui le dépasse. L'humain connaît dans sa vie la réalité de l'ouverture parce qu'elle est possible grâce au statut de créature « coram Deo », ce que à quoi nous allons nous employer, dans la mesure où nous allons parler des implications « sapientiales » de la question de la vocation humaine.

Les remarques à propos de la religion et l'ouverture à la transcendance nous obligent à aborder une autre question. L'ouverture au monde implique que l'être humain est un être de vocation ; l'ouverture engage le devenir. L'être humain est appelé à une vocation et donc un but dans la vie ! Ceci implique cette quête perpétuelle d'identité dont nous avons déjà parlé, quête qui doit conduire, selon les termes de Siegwalt, à la « réalisation de soi ».

L'ouverture au monde découle d'ailleurs, selon Pannenberg, du statut d'image de Dieu de l'être humain. Nous développerons ultérieurement la question, mais nous pouvons déjà dire ici que la qualité d'image de Dieu est sans doute la condition et le but ultime de l'humanité. Elle est le but à atteindre. En tant que créature coram Deo, l'être humain peut, par la grâce, évoluer sans cesse. Dieu en tant qu'« extra nos », en tant que Tout-Autre, est celui qui donne à l'homme de ne pas vivre figé, incurvé sur lui-même. C'est parce que Dieu est le Tout-Autre qu'il permet à l'homme de devenir autre. L'image de Dieu n'étant pas à

comprendre comme un état originel dont l'homme aurait été dépouillé après la chute, mais comme quête de lui-même. Herder parle d'une image de Dieu « en devenir »[183]. Siegwalt défend cette même position[184].

2.2.5.1 La source de la vocation humaine

Nous disions déjà que l'être humain, contrairement aux animaux, devait se trouver en « position excentrique » pour pouvoir vivre. L'humain est la seule créature à pouvoir dire « Je », mais cela uniquement au contact d'un « Tu ».

Cette excentricité de l'homme, fruit de sa capacité d'ouverture au monde, vient du fait qu'il est justement *créature*. L'être humain est, d'après Genèse 2, « Adam », c'est-à-dire l'être tiré de la glaise et façonné par Dieu. En ce sens, l'être humain est créature et, selon les termes de Siegwalt, « Il a une origine divine (…) et une origine terrestre »[185]. En tant que créature, l'être humain est fondamentalement un *vivant*.

Il est créé par Dieu et à son image, cependant cette notion d'« imago Dei » est capitale pour la vocation humaine. En effet, le fait que la vie humaine soit toujours en évolution, que

---

[183] Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, p. 47. Cette notion d'image de Dieu en devenir est cependant plus ancienne que Herder. On la retrouve par exemple chez Marcile Ficin (1433-1499) ainsi que chez Pic de la Mirandole (1463-1494). Ce dernier parle d'une image de Dieu détruite par la chute, mais restaurée par le Christ. En Christ, la nature humaine est accomplie. En Christ, tout être humain peut retrouver l'image de Dieu et toute la création peut retrouver le « status integritatis » perdu après la chute. Cf. Ibid. Pic de la Mirandole estime encore que l'évolution humaine est possible en vertu de la volonté divine : « Déjà Dieu, Père et architecte suprême, avait construit avec les lois d'une sagesse secrète, cette demeure du monde que nous voyons, auguste temple de sa divinité (…). Mais, son œuvre achevée l'architecte désirait qu'il y eût quelqu'un pour peser la raison d'une telle œuvre, pour en aimer la beauté, pour en admirer la grandeur. Aussi, quand tout fut terminé (…) pensa-t-il en dernier lieu à créer l'homme. Or il n'y avait pas dans les archétypes de quoi façonner une nouvelle lignée, ni dans les trésors de quoi offrir au nouveau fils d'un héritage, ni sur les bancs du monde entier la moindre place où le contemplateur de l'univers pût s'asseoir. Tout était déjà rempli : tout avait été distribué aux ordres supérieurs, intermédiaires et inférieurs. (…) En fin de compte, le parfait ouvrier décida qu'à celui qui ne pouvait rien recevoir en propre serait commun tout ce qui avait été donné de particulier à chaque être isolément. Il prit donc l'homme, cette œuvre indistinctement imagée, et l'ayant placé au milieu du monde, il lui adressa la parole en ces termes : « Si nous t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes selon ton vœu, à ton idée. Pour les autres leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié qui permettra de définir ta nature. Si je t'ai mis dans le monde en position intermédiaire, c'est pour que de là tu examines plus à ton aise tout ce qui se trouve dans le monde alentour. Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, (…) c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler (…) tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence » ». Jean PIC de la MIRANDOLE, *De la dignité de l'homme*, in coll. « philosophie imaginaire » n° 20, (Combas, 1993), Editions de l'éclat, pp. 5-9.
Ainsi pour l'humaniste italien, l'homme est une créature nouvelle, créée de façon nouvelle par Dieu, donc capable d'évoluer parce que Dieu l'a voulu et lui en a donné les moyens.

[184] Cf. D.C.E. IV/2.

[185] Gérard SIEGWALT, D.C .E. IV/2 p. 196.

l'être humain ait une vocation découle, d'après notre auteur de ce statut de créature appelée à devenir image de Dieu.

« Tout oblige en effet à comprendre la qualité d'*Imago Dei* de l'être humain comme un projet ou une vocation, donc comme quelque chose (...) en devenir et qui ne s'effectue que dans ce devenir »[186].

Pour notre auteur, l'image de Dieu n'est donc pas un état de fait ou quelque chose de définitivement acquis. Ceci implique deux choses : premièrement l'image de Dieu est un but à atteindre, une finalité ; deuxièmement, l'image de Dieu est une « disposition initiale » qui permet à l'homme d'atteindre cette finalité[187]. Siegwalt se situe ici dans la même perspective que Pannenberg qui considère l'image de Dieu comme une disposition de l'être humain : « Ce qui est essentiel pour la personnalité de chaque être humain c'est sa disposition à la communion avec Dieu. (…) Cela apparaît à travers la déclaration selon laquelle l'être humain est créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu » »[188].

Notre auteur se réfère entre autre à l'exégèse rabbinique et sur les travaux de Marie Balmary pour son analyse du texte de Genèse 1 et 2. En hébreu, humain se dit « Adam ». Or Genèse 1 parle de la création par Dieu d'un « zachar » c'est-à-dire d'un mâle et d'une «nequébah », à savoir une femelle. Genèse 2 emploie les termes hébreux de « isch », l'homme, et « ischah », la femme. Au contact l'un de l'autre, homme et femme découvrent leurs différences et ensemble ils peuvent se comprendre comme humains. Car, Siegwalt, estime que Dieu crée un humain (adam) composé de deux polarités : un pôle mâle (zachar) et un pôle femelle (nequébah). Lorsqu'en Genèse 2 l'homme se réveille de sa torpeur, il découvre sa compagne qu'il nomme femme (ischah), et c'est à partir de ce vis-à-vis qu'il peut se comprendre comme homme. L'union du mâle compris comme homme et de la femelle comprise comme femme constitue l'humain. (Il faut noter que dans la Genèse le mot homme (isch) n'apparaît qu'après l'identification de la femme (ischah)[189]. « Et l'homme (adam) dit : Voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair ! On l'appellera femme (ischah) parce qu'elle a été prise de l'homme (isch) »[190].

---

[186] Ibid. p. 135-136.
[187] Cf. Ibid.
[188] Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band. 2, p. 232-233. Trad. Matthias Hutchen.
[189] Cette nomination de la femme par l'homme, et cette auto compréhension de l'homme par rapport à la femme permet à Marie Balmary de dire que Dieu n'a pas crée l'homme. Il a créé l'humain, sexué, avec deux versants différents. Pour permettre à cet humain de vivre, pour permettre au « Nous » qu'est l'humain de se comprendre comme « Je » et « Tu » Dieu présente le mâle à la femelle et cette présentation permet l'identification réciproque. Cf. Marie BALMARY, *La divine origine*, (Paris, 1993) Grasset, en particulier les chapitres II et III.
[190] Genèse 2, 23. Traduction Segond.

« Le Yahviste sait que le couple humain là où il se constitue et pour autant qu'il se constitue comme il le décrit est vécu comme un bonheur. (...) Cela est « bon », c'est-à-dire cela construit l'être humain. Est « bon » que l'être humain parle à la première personne, qu'il trouve par conséquent son identité. Cela suppose la pleine prise de conscience de son incomplétude individuelle et du fait qu'elle trouve sa réponse non dans sa famille d'extraction (...) mais dans une relation nouvelle, à un autre être sexué qui lui correspond. (...) Il s'agit là d'un aboutissement, celui de la naissance de l'homme sexué à l'autre semblable, à la femme sexuée »[191].

L'être humain sexué ne peut découvrir son humanité pleine et entière qu'au contact d'une compagne ou d'un compagnon qui lui permettra, comme le dit la Bible, de « former une seule chair ». Il ne s'agit pas de reconstituer un androgyne comme dans le mythe relaté par Platon, (même si, comme le souligne Siegwalt, le dit mythe est présupposé par Genèse 2[192]), mais de permettre à deux êtres différents, donc incomplets, marqués par un manque et conscients de ce manque, de se découvrir mutuellement, pour pouvoir ensuite commencer à se découvrir soi-même. Il n'y a « homme » que lorsqu'il y a une « femme » en face qui permet (après usage de la parole dont nous avons dit qu'elle est constitutive de l'ouverture au monde) l'identification. « Et l'homme dit : voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair ! On l'appellera femme » (Gn. 2, 23). Ce passage du livre de la Genèse nous montre que l'homme ne se comprend comme homme qu'au contact de la femme que Dieu lui a présentée.

Il faut encore souligner qu'en Genèse 1 contrairement aux animaux ou aux plantes, l'être humain n'est pas créé « selon son espèce ». Il n'y a pas selon le récit Elohiste d'espèce humaine. Ce dernier n'est donc pas un être figé. Il est appelé à grandir, à évoluer pour trouver son humanité. Le texte biblique dit que Dieu ne crée pas un être « fini ». Au contraire, Dieu crée l'être « possible » c'est-à-dire l'être qui est fait, qui peut vivre dans la société et face à Dieu.

L'image de Dieu est un but à atteindre, l'humain est vraiment humain lorsqu'il se laisse former à l'image de Dieu. L'être humain est ouvert au monde justement parce qu'il est créé par Dieu, appelé à la ressemblance (« Tsèlèm » en hébreu) avec Dieu et trouve donc son humanité pleine et entière, au contact de son Créateur qui lui permet de se réaliser et de trouver un but dans sa vie[193].

---

[191] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 245-246.
[192] Ibid. p. 246ss.
[193] Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 2, p. 258ss.

2.2.5.2 L'être humain comme « homo factus »

Cette quête d'identité est un fondement et une constante de la vie humaine. Nous disions précédemment que l'être humain était la seule créature capable de dire « Je » et de se penser soi-même. L'ouverture au monde permet de se poser la question de son identité et de partir en quête de cette identité, de ce que Siegwalt appelle l'humanum. Mais la difficulté est que l'être humain n'est pas seulement « homo faber », il est aussi « homo factus » c'est-à-dire qu'il est un être qui est le résultat d'un « faire ». « La mention, par la Déclaration universelle des droits de l'homme, de la naissance comme base de l'humanité de l'être humain exprime en effet le fait fondamental que celui-ci est donné, qu'il ne se fait pas lui-même »[194]. L'être humain, en évolution permanente, passe sa vie à se construire et à apprendre, au contact de la société, de ses congénères, au contact du monde, et au contact de Dieu. Car si l'humain est en quête de son identité, il ne la prend pas, il la reçoit. Il ne peut dire « Je » qu'à partir du « Tu ». L'être humain peut se définir comme sujet, comme individu, comme personne uniquement si en face de lui il y a quelqu'un pour lui donner cette identité. « L'*humanum*, à savoir ce qui fait que l'être humain est être humain, donc est donné, étant entendu que ce qui est ainsi donné et qui constitue le fondement porteur recèle aussi la fin, le but de l'être humain, c'est le mystère de l'humanum »[195].

Cette quête de l'humanum est une dynamique en deux mouvements : premièrement, le sujet qui se met en recherche et se donne les moyens de se trouver, de se découvrir de se « donner à lui-même »[196], et secondement « l'extra nos » qui apporte les réponses que l'humain se pose dans sa quête. Cette quête se pose à travers la question suivante : qu'est ce qui construit l'être humain ?

Paradoxalement, la construction humaine passe par une suite de ruptures entraînant des recommencements. D'ailleurs un théologien comme Wolfhart Pannenberg parle de rupture pour évoquer la découverte de son corps (en particulier à travers des phénomènes comme le rire et le pleurer) puis de son identité[197]. La rupture en vue de la reconstruction est nécessaire à l'être humain car il ne peut se construire qu'au contact de ses congénères, de son monde et de Dieu. L'ouverture au monde, provoquée par la situation aporétique qui caractérise l'être humain, amène ce dernier à l'excentricité (nous devrions écrire ek-centricité). L'être humain est un être excentrique, nous en avons déjà parlé, car seule

[194] D.C.E. IV/1, p. 130.
[195] Ibid. p. 131.
[196] Ibid.
[197] Cf. Wolfhart PANNENBERG, op. cit. p. 79ss. Trad. Matthias Hutchen.

l'intervention d'un « extra nos » peut lui conférer la possibilité de se construire et de vivre ce qui implique le refus de l'égocentrisme, de l'autosatisfaction et du solipsisme.

Siegwalt lui-même reprend cette image de rupture en qualifiant la conscience de soi de « position excentrique »[198]. L'être humain ne peut se connaître pleinement que s'il sort de lui-même pour se laisser former par le monde et par Dieu.

« Si l'existence consiste dans une séparation d'avec l'essence, (…) cette émergence qui implique le dualisme « être-vivre » au sens d'exister, apparaît bien comme l'accomplissement de l'être humain dans sa spécificité, mais elle implique également la vocation de l'être humain de dépasser le dualisme, faute de quoi il s'absolutise et ainsi s'aliène »[199]. La vie humaine est marquée par l'excentricité. Mais l'être humain doit se dépasser sans cesse pour se découvrir et progresser dans la constitution de son humanum, ce qui constitue la réalisation de soi. Ainsi, pour vivre, l'être humain est appelé à une rupture, en découvrant qu'il n'est pas son propre centre, l'humain est en route, pour recevoir son identité, il est mis en route pour exister.

Exister signifie littéralement « être conduit hors de ». Par la dimension d'ouverture, l'humain est conduit hors de lui pour « être son être » selon le mot de Sartre. Grâce à sa capacité d'ouverture au monde, l'être humain existe, c'est-à-dire gagne la faculté d'être reconnu, identifié, d'avoir une place. En découvrant qu'il n'est pas son propre centre, qu'il est excentrique, l'être humain sort de lui-même pour accéder à lui-même. Ce qui signifie que l'humain, de par sa vocation et de par sa capacité d'ouverture au monde, est appelé à vivre après s'être libéré de ses fausses sécurités, de ses illusions concernant une possibilité de salut solitaire, basé sur ses propres forces.

Si l'aporie enferme l'être humain, en lui interdisant de vivre et le maintenant prisonnier dans l'angoisse et le désespoir, l'ouverture rend possible l'évolution de l'homme. Car l'humain est promis à l'ek-sistence. Le verbe exister vient du latin ex-sistere ce qui signifie littéralement : « sortir de, s'élever ». Par l'interprétation existentiale, l'être humain est appelé à sortir de lui-même afin exister. Cette capacité à sortir de soi-même est une marque de liberté. L'ouverture au monde libère alors que l'aporie emprisonne. Ce travail d'ek-sistence représente cependant un travail de longue haleine. Il s'agit du travail de toute une vie, d'une quête sans fin, et parfois douloureuse.

---

[198] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 162. Il faut cependant signaler que le terme de « position excentrique » est de Helmuth PLESSNER ; Cf. Helmuth PLESSNER *Die Stufen des Organischen und derMensch*.
[199] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 104.

La notion d'ouverture s'intègre ainsi logiquement dans l'anthropologie de Gérard Siegwalt. Il considère la vie somme un devenir, ou encore comme un « donné ». En conséquence, la vie humaine ne peut pas être un état. Elle est chemin, pérégrination.

Cette notion d'ouverture trouve toute sa place dans l'anthropologie de Siegwalt, car elle témoigne d'une partie de la réalité humaine. L'ouverture est vécue en tension dialectique avec l'aporie. Or si cette ouverture est constitutive de la réalité humaine, elle est aussi liée à la vérité de la vie humaine. Le concept d'ouverture est un élément de réponse à la question « comment vivre ? » parce qu'il répond d'une part au problème de l'aporie, et intègre d'autre part la méthode de corrélation développée par Siegwalt. Le concept d'ouverture au monde n'est pas simplement une « pirouette intellectuelle » qui permettrait de se sortir du problème constitué par l'aporie. Bien au contraire : Siegwalt, dans son analyse de l'homme, constate que l'humain est caractérisé par un mal-être, par des difficultés et des épreuves, mais il reçoit la capacité d'endurer ces épreuves, de se relever et de régler ses problèmes. L'humain porte donc en lui la capacité de dépasser ce qui le bloque. Siegwalt en conclut donc, au plan de la réalité humaine, que l'homme est ouvert au monde. Or cette ouverture fait aussi le lien, comme nous l'avons vu, avec la vérité de créature de l'humain. La dimension d'ouverture intègre la méthode de corrélation en liant les deux concepts de vérité et de réalité de la vie humaine. En effet, si l'on se limite à l'aspect réalité de l'ouverture, la vie humaine est comprise comme une évolution, un devenir, avec le but se trouver comme *humanum*, ce qui constitue le but, le « télos » de la vie. Mais en corrélant réalité et vérité, la notion d'ouverture introduit au cœur de la réalité humaine la notion de salut et celle du « télos ». L'être humain, par l'ouverture rendue possible par son statut de créature devant Dieu, découvre que sa vie a un but en plus, à savoir le salut qui est en quelque sorte l'accomplissement du « télos ». Cette notion de salut découle du statut potentiel d'« imago Dei » de l'être humain. Nous développerons plus loin les réflexions liées à la question du salut. Cependant nous pouvons déjà sentir ici le lien voulu par la corrélation entre le but de la vie et le salut de la vie humaine. Ces deux notions se répondent grâce à la mise en place de la méthode de corrélation.

2.2.6 L'élémentaire humain

Nous évoquions l'élémentaire humain, ou « *humanum* ». Cet humanum constitue un but à atteindre pour l'être humain. Cet humanum représente, par delà les cultures, les civilisations, les religions, les races, ce qui fait de l'humain un humain et ce qui lui confère une dignité et une place éminemment particulière. « L'humanum est la transcendance de l'être

humain »[200]. Il est le résultat de la quête d'identité humaine. Mais s'il en est le résultat, il présuppose aussi l'existence de cette identité : c'est parce qu'à la base il y a un humanum que l'être humain doit le chercher dans, avec, et sous le monde ; en d'autres termes chercher la consubstantialité au monde.

Gérard Siegwalt estime qu'il n'est possible de parler de l'humanum qu'en regard à la culture humaine[201]. Ce qui signifie que les différents éléments qui composent l'élémentaire humain intègrent et constituent la réalité de l'être humain. Dès lors, c'est au cœur cette réalité que s'exprime sa vérité. Décrire l'*humanum* revient à montrer dans quelle situation concrète vit l'être humain. Cette notion d'élémentaire humain est une des conditions de la dynamique du « mourir pour devenir » qui est pour notre auteur la dynamique de toute vie. En effet, c'est par la quête de cet humanum que l'être humain évolue, c'est la quête de cet humanum qui oblige l'être humain, au niveau de la réalité de sa vie, à avancer, à évoluer, à s'adapter ou à s'humaniser en quelque sorte. « Les données élémentaires sont celles de l'existence humaine ; elles ont, chacune et toutes, une profonde charge existentielle, impliquent un enjeu : celui de la « constructivité » de l'être humain là où elles sont, et celui de la destructivité là où ce n'est pas le cas. L'enjeu se vérifie dans chaque existence humaine particulière, dans son devenir, dans sa mise à l'épreuve dans la durée d'une vie. (...) Puisqu'elles sont élémentaires et pour autant qu'elles le soient, elles sont normatives pour l'être humain ; elles décrivent ce qui le constitue comme tel. Celui-ci se vengera toujours, soit par des perversions de son humanité soit par des révoltes au nom de l'humanité, de la méconnaissance de ces données élémentaires (...). Ce qui constitue l'être humain, à savoir ses données élémentaires, n'apparaît que dans son devenir ; les données élémentaires se conquièrent dans une vie, une existence humaine, et leur moteur est la quête de l'*humanum* qui les transcende »[202].

La quête de l'humanum est donc, au niveau de la réalité humaine à la fois à la source de la dynamique du devenir et un facteur efficace de l'ouverture au monde. C'est dans la réalité de cet élémentaire humain que s'exprime la vérité de la vie manifestée par le devenir et la présence de Dieu. C'est parce que l'être humain est en devenir dans sa quête qu'il avance, qu'il évolue et qu'il acquiert le discernement (dont nous parlerons plus loin) qui lui permettra d'équilibrer les différentes données et d'assumer ces différents données, pour pouvoir vivre. Car les données élémentaires peuvent être aporie, ou soumises à l'aporie (et nous verrons aussi plus loin que l'aporie est le terreau sur lequel, selon Siegwalt, le péché peut naître). Si

[200] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1 p. 139
[201] Cf. Ibid. p. 140ss.
[202] Ibid. p. 190.

l'humain n'assume pas lesdites données et s'il ne parvient pas à les vivre de façon équilibrée, il court à sa perte, il fuit devant l'élémentaire humain c'est-à-dire qu'il fuit devant sa propre réalité. L'élémentaire humain, en étant ainsi soumis à la dynamique du « mourir pour devenir » peut aussi correspondre à la notion de « simul peccator, simul justus, semper penitens » dans la mesure où grâce à ces données, ou à cause de ces données, l'homme peut être à la fois juste, à la fois pécheur. Par la quête de l'humanum, l'être humain, au moins au plan de la réalité de sa vie propre, est un être semper penitens. La façon dont il mène ce devenir et la façon dont il conduit cette quête et assume cette quête, marque sa façon d'être juste ou pécheur. Il peut fuir devant ladite quête, ce qui se traduit soit par un refus des différents éléments soit par leur perversion ou leur détournement ou, au contraire, il peut l'assumer avec joie et reconnaissance.

Différents éléments, par-delà les diverses cultures, autorisent la définition de l'élémentaire humain, constitutif de l'être humain.

Siegwalt en distingue six[203] :

2.2.6.1 La vie et le pain

« La première donnée élémentaire de l'être humain, c'est à l'évidence la vie. La vie appelle le pain, sans lequel elle ne saurait être et devenir : le pain entretient la vie »[204].

Par le terme « pain » nous désignons la nourriture en général ainsi que les conditions nécessaires à la vie[205]. Mais chaque être humain vit et a besoin de se nourrir pour vivre. La possibilité de se nourrir fait d'ailleurs partie des droits de l'homme. Il s'agit d'une donnée élémentaire humaine, d'une part parce que tout homme doit manger pour vivre et d'autre part parce qu'elle implique tout l'être humain. En effet le pain est un élément culturel et nécessite un savoir-faire, une technique, donc l'usage de la raison et du psychique. Le pain nourrit le corps porteur de la psychè humaine pour lui permettre de se développer dans de bonnes conditions. Le pain peut impliquer en outre la communion entre humains grâce au partage. Enfin, le pain implique l'action de grâce, comme le souligne cette formule liturgique : « Tu es béni Seigneur notre Dieu, toi qui nous donnes ce pain, fruit de la terre et du travail des

[203] Cf. Ibid p. 156ss.
[204] Ibid. p. 157.
[205] Cf. *Le petit catéchisme* : la quatrième demande du Notre Père: « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien. Qu'est-ce à dire ? (...) Tout ce qui fait partie de la nourriture et de l'entretien du corps, tel le manger et le boire, les vêtements, les chaussures, la maison et son train, les champs, le bétail, l'argent et les biens ». Martin LUTHER, « Le petit catéchisme » in *Œuvres*, T. VII, (Genève, 1962), Labor et Fides, p 176.

hommes », qui ouvre chaque quiddouch de la tradition juive ce qui marque la communion entre Dieu et les humains[206].

Cette première donnée peut être pervertie, et prise dans sa dimension pécheresse : l'être humain peut utiliser ce « pain » à mauvais escient. Cela se traduit par des problèmes alimentaires (boulimie, anorexie etc.) qui selon la psychologie des profondeurs, traduisent des fuites. Mais cela peut aussi signifier l'exploitation de la nature, sa destruction, sa pollution.

2.2.6.2 L'inconscient et le sommeil

Le deuxième point constituant l'élémentaire humain, c'est l'inconscient et le sommeil. Siegwalt choisit de parler de l'inconscient avant de parler du conscient et de la conscience de soi, non pas dans une volonté antirationnelle, mais par volonté de critique face à une position rationaliste qui absolutise le conscient au sens de la raison prise comme entendement et volonté, et qui dans certains cas, rejette purement et simplement l'idée d'inconscient, parce que l'homme ne serait pas libre de ses décisions et de certains de ses actes.

Le conscient implique l'inconscient, l'inconscient implique le conscient et la raison tous deux portés par le corps. L'inconscient fait partie intégrante de l'être humain et le constitue comme être humain. Cet inconscient est composé de « tous les contenus refoulés, mais aussi tous les matériaux psychiques qui n'ont pas atteint, quoiqu'existant, la valeur, l'intensité qui leur permettraient de franchir le seuil du conscient. (...) Outre les matériaux refoulés, se trouvent dans l'inconscient tous les éléments qui, n'étant plus maintenus par une tension psychologique suffisante dans le conscient, ont glissé d'eux-mêmes à nouveau sous son seuil, et en particulier toutes les perceptions sensorielles subliminales »[207].

Plusieurs choses sont à noter :

Premièrement, l'inconscient est lié au corps parce est lié à l'état du sommeil. L'inconscient s'exprime particulièrement pendant le sommeil. Or le sommeil est le moment au cours duquel l'humain se repose des fatigues accumulées et reprend des forces (il ne faut pas faire du sommeil le lieu exclusif de l'inconscient. Mais ce dernier s'exprime particulièrement au moment du sommeil). L'inconscient ne supprime pas l'état conscient. Il est « comme suspendu dans l'état de sommeil car il est vrai qu'il nourrit aussi ce dernier, ce

[206] L'action de grâce est une façon « d'inviter » Dieu à partager ce pain. Dans l'Ancien Testament, le sacrifice au Temple avait pour but la commensalité entre les hommes et Dieu. En rendant grâce pour le pain, l'être humain reconnaît l'origine de ce pain et invite le créateur à entrer dans sa vie. Cf. Christian GRAPPE et Alfred MARX, *Le sacrifice*, (Genève, 1998), Labor et Fides. Cf. encore Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/2, p. 143ss.

[207] Carl-Gustav JUNG, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, in coll. « Folio Essais » n° 64, (1964), Gallimard p. 24.

dont le rêve est le signe »[208]. Le rêve est le lieu de rencontre entre conscient et inconscient. L'être humain perçoit un certain nombre de choses tout en dormant. L'inconscient, à travers le sommeil, fait prendre à l'humain, conscience de son corps, et non pas seulement du corps qu'il a, mais encore du corps qu'il est, c'est-à-dire, entre autre, le corps porteur du psychique. Le rêve peut passer au niveau conscient lorsqu'un sujet s'en souvient.

Dans un second temps, l'inconscient précède le conscient, il est « pré-donné à la conscience »[209]. Pour notre auteur, la création (qui englobe l'être humain) tient une part d'invisible. Siegwalt défend l'existence d'une « réalité invisible », ce qui pour l'être humain consiste dans l'inconscient, qui est sa réalité invisible[210].

On ne saurait absolutiser un seul point de vue (celui de l'adulte contemporain en l'occurrence) comme étant l'unique vérité. Notre auteur voit à travers cette attitude une erreur rationaliste (rationaliste ne voulant pas dire rationnel). Mais la vie de l'être humain par rapport à sa conscience est première, l'être humain existe avant d'être (Sartre), il existe avant d'avoir conscience de cette existence (qui se souvient de sa naissance ou des premiers jours de sa vie ?). L'inconscient est premier et se fait porteur du conscient, tout comme celui-ci est porteur de celui-là. « L'inconscient est de l'ordre du vécu humain qui comme tel demande à être « informé », c'est-à-dire mis en forme, nommé culturellement. Le mythe est déjà une mise en forme et ainsi une perlaboration de l'imaginaire de l'inconscient »[211].

Ces notions d'inconscient et de sommeil entrent dans le cadre du « simul » dans la mesure où l'humain peut être tenté de fuir dans l'inconscient et dans le sommeil pour échapper à une réalité aporétique qu'il n'a pas le courage de porter ou d'affronter. Le sommeil et l'inconscient permettent de retrouver des forces ou, au contraire, s'avérer destructeurs lorsque l'être humain fuit dans cet inconscient.

2.2.6.3 La conscience de soi et la veille

C'est le troisième niveau de l'élémentaire humain dégagé par Siegwalt. L'être humain est un animal doué de raison. En effet, l'une des différences fondamentales entre l'humain et l'animal, c'est la conscience. « La caractéristique de l'être humain par rapport à l'animal,

[208] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 160.
[209] Ibid. p. 159.
[210] Cf. D.C.E. I/2, p. 63ss.
[211] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 160.

c'est la conscience »[212]. Cela signifie que l'être humain est conscient, il est un être de parole et une « res cogitans ». Mais « conscience » ne signifie pas encore « conscience de soi »[213].

Dire que l'être humain est conscient signifie dans un premier temps qu'il vit relié à un monde, il vit face à d'autres sujets humains. L'être humain ne peut advenir à lui-même que dans, avec et à travers ce monde. La prise de conscience du monde qui l'entoure génère la capacité à l'être humain d'accéder à la conscience de soi.

« Il y a « un vis-à-vis autre » non seulement extérieur au sujet mais aussi intérieur à lui. C'est le sujet de sa conscience de soi, donc le sujet réfléchi. Quand Descartes dit : Je pense donc je suis, il tend à identifier « je pense » et « je suis » (...). Mais le « donc » (...) marque l'écart entre les deux. (...) Je ne pense pas seulement, je ne suis pas seulement, mais j'ai conscience de penser et d'être. Ce troisième terme, c'est le soi réfléchi. À côté du sujet-je, il y a le soi »[214].

La conscience du soi, issue de la conscience que l'humain a d'exister par rapport au monde, est une donnée élémentaire de l'être humain. « C'est par là qu'il se distingue du réel »[215]. Seul l'être humain a une conscience de soi ; ceci implique la parole, la raison et la position excentrique de l'homme dont nous avons déjà parlé. La personne humaine émerge au-delà du corps et du psychisme grâce à l'esprit. « L'être humain a conscience de sa propre transcendance (de son mystère) qui pourtant le dépasse. La conscience de soi est la conscience de la transcendance du soi par rapport au sujet »[216].

Cette conscience de soi fait suite à un « éveil » qui est lui-même progressif et s'inscrit dans l'évolution de l'être humain et dans sa quête d'identité. « L'élémentaire est aussi de l'ordre du devenir »[217]. Car l'éveil marque le passage de l'inconscient au conscient. Cet éveil a pour fondement et pour but le fameux « connais-toi toi-même » du temple de Delphes[218].

Cet éveil porte plusieurs conséquences :

---

[212] Ibid. p. 156.
[213] Le « soi » désigne l'être humain dans sa plénitude, il désigne le dépassement du « moi » et l'équilibre du moi par rapport au « ça » et au « surmoi ». L'être humain, psychiquement parlant, est composé par exemple d'un élément inconscient et d'un élément conscient, il est subordonné de plus à deux principes : animus et anima. Le premier est le principe « masculin » du psychisme, le second le principe « féminin ». Le soi désigne donc l'être humain qui parvient à se construire en trouvant un équilibre entre les différentes structures psychiques. Cf. Carl-Gustav JUNG, *Aïon, études sur la phénoménologie du soi*, (1983), Albin Michel.
[214] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 163.
[215] Ibid.
[216] Ibid. p. 164.
[217] Ibid.
[218] Cf. Ibid. p. 163.

Tout d'abord la responsabilité ; vis-à-vis de soi puis des autres. Ceci signifie que l'être humain, par la responsabilité, est appelé à se respecter lui-même et à respecter les autres.

Vient ensuite la liberté. Puis « l'égoïté », c'est-à-dire que l'être humain s'assume et parle de lui à la première personne. Par « l'égoïté » (différente de l'égoïsme), l'être humain affirme et assume sa position excentrique dans le monde tout en se montrant ouvert à l'altérité ; altérité qui lui permet de se découvrir. « Le « je » de l'égoïté est le « je » de l'égoïsme brisé (...) c'est le « je » réfléchi et ainsi précisément conscient de soi »[219]. L'égoïté ouvre ensuite l'humain à l'ipséité. L'ipséité consiste à distinguer *la personne*, c'est-à-dire l'identité fondamentale d'un être humain, du *personnage*, à savoir le rôle qu'un homme peut jouer en public. On peut sentir ici une discrète influence du philosophe Paul Ricœur sur notre auteur. Siegwalt distingue entre l'égoïté et l'ipséité. L'égoïté désigne le sujet capable de dire « Je », capable de sortir de l'anonymat du « On », pour devenir une personne indépendante. L'ipséité désigne l'étape suivante, à savoir le sujet qui trouve sa place et assume son identité face à la société.

L'ipséité ne désigne plus la personne en tant que personnage mais en tant que personnalité. Par la découverte de l'ipséité, l'humain découvre qui il est réellement, en corrélant son for intérieur avec son personnage public.

Par cette distinction « égoïté »/« ipséité », Siegwalt s'inscrit dans la même perspective que Paul Ricœur qui distingue l'identité comme « mêmeté » ou « identité idem » d'un côté et l'identité comme « ipséité » de l'autre[220]. Ricœur estime que l'humain vit en tension entre l'identité qui lui est donnée, l'identité par laquelle il est reconnu en société en tant que personnage public (ipséité) ; et l'identité qui constitue le « Moi » ou le « Je » de l'individu (mêmeté). L'humain vit ainsi en tension entre mêmeté et ipséité. Le sujet a pour dilemme d'être soi-même (ipséité) tout en étant le même (mêmeté). Autrement dit, dans la perspective ricœurienne, l'humain doit trouver un équilibre entre le « idem » et le « ipse ». Siegwalt présente la même tension dans la mesure où l'humain doit trouver l'équilibre entre l'égoïté inscrite dans la liberté et la responsabilité et l'ipséité. L'égoïté sans ipséité pour Siegwalt devient alors égoïsme[221]. Sur ce point, Siegwalt semble d'ailleurs se détacher de Ricœur. Pour les deux auteurs, l'identité dépend de l'altérité. Or pour Ricœur, le terme « altérité » est polysémique : « *Soi-même comme un autre*, suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même

[219] Ibid. p. 166.
[220] Cf. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, (Paris, 1990), Seuil, p. 140ss.
[221] Cf. Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 166.

implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre comme on dirait en langage hégélien. Au « comme », nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d'une comparaison – soi-même semblable à un autre – mais bien d'une implication : soi-même en tant que... autre »[222]. Ainsi, pour Ricœur, l'altérité n'est pas forcément l'altérité d'autrui. Si Siegwalt admet que l'être humain possède un for intérieur, que l'être humain soit un « Je » qui doit s'exprimer, l'humain ne peut vivre qu'en s'exprimant dans une relation avec une altérité autre.

Cette ipséité fait de l'être humain un être capable, ce qui signifie créateur et détenteur d'un pouvoir. « Capacité veut dire pouvoir »[223]. Pouvoir n'est pas à prendre ici au sens « politique » du terme ou encore au sens de l'allemand *Macht*. Il désigne la possibilité qu'a l'humain d'agir, l'homme comme être de possibilité. L'être humain est un être de pouvoir parce qu'il a la capacité d'agir, d'influer sur son environnement. « « Je peux » est au fondement de l'être humain et donc du sujet conscient de soi : je peux vivre, je peux exister, je peux faire etc. Le pouvoir réellement exercé par l'être humain conscient de soi, procède de la conscience qui lui est donnée, dans son éveil à soi, de sa capacité. Le sujet humain ainsi entendu est conscient de son pouvoir, responsable et libre dans son exercice, dont la mesure, le critère est sa capacité »[224]. Il faut considérer ici une nouvelle fois, l'influence de Tillich sur notre auteur, Tillich qui voit dans la capacité créatrice de l'homme, une forme de courage d'être.

Par cette capacité créatrice l'humain découvre sa « positionnalité » ce qui signifie pour notre auteur l'auto-défense. L'être humain est capable de se défendre. Il s'agit d'une forme de respect de soi face à une agression ou l'expression d'une volonté de puissance exercée par quelqu'un d'autre. L'humain, par cette positionnalité, cherche à défendre sa place. Il s'agit par là de résister à une forme de non-être. Par l'auto-défense, l'humain cherche à vivre, à être et à ne pas céder à une force extérieure et asservissante. La positionnalité n'implique pas forcément la violence. Enfin, l'être humain, par sa conscience du monde et sa conscience de soi est un être capable de solidarité. Il est ouvert au monde qui l'entoure, sensible à la détresse et aux problèmes de ses semblables et peut intervenir en tant que personne responsable, libre, consciente de soi et agissante.

Il est intéressant de noter que notre auteur fait ici une synthèse des travaux de Ricœur, Buber (1878-1965) et Jung.

---

[222] Paul RICŒUR, op. cit. p. 14.
[223] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 167.
[224] Ibid.

Au premier Siegwalt reprend les notions d'« herméneutique du soi »[225], de « mêmeté » et d'« ipséité ». L'humain, par la conscience et l'éveil à soi, est capable de dire « Je », capable de s'exprimer librement à la première personne et de conjuguer son personnage, sa personne intérieure avec sa personnalité c'est-à-dire son identité face au public. Or ce « Je », et là Siegwalt s'inspire de Buber, n'a de sens que dans la relation. « Comme Martin Buber l'a montré, le « je » personnel ne se constitue que par et dans la relation à un « tu » »[226]. Si Siegwalt admet que l'être humain puisse avoir un « vis-à-vis intérieur » cet intérieur n'existe que face à l'extérieur. Sur ce point Siegwalt s'éloigne de Ricœur en soulignant le « caractère problématique : la philosophie du sujet tend à absolutiser le sujet humain, à le poser « sans vis-à-vis autre » »[227]. Enfin, pour Siegwalt l'unité entre le même et l'ipse est faite par le soi, concept repris à Jung. A travers la conscience de soi, l'être humain découvre toute sa personnalité, ses capacités, son unité de corps, d'âme, de raison et d'esprit, son ouverture au monde, et ultimement, son statut de créature image de Dieu.

Nous remarquons une nouvelle fois à travers cette synthèse l'enjeu essentiel du « simul ». Si l'être humain est obligé de construire son « Je » au cours de sa vie, il peut être menacé de succomber à l'égoïsme, voir le solipsisme. L'humain vit en tension entre le « Je » et le « Tu », mais aussi entre conscient et inconscient. Le « semper penitens » se manifeste et se réalise dans l'équilibre que l'être humain doit trouver tout au long de sa vie entre ses différentes composantes.

2.2.6.4 La filiation et la mémoire

La conscience de soi implique une nouvelle donnée constitutive de l'élémentaire humain : la filiation et la mémoire. L'idée suivante constitue une sorte de fil rouge dans notre recherche : l'être humain est « fait », il est « homo factus ». En conséquence l'humain n'est pas de lui-même, il devient, et il devient par l'intermédiaire de ses parents et de sa famille. Cette filiation implique aussi la mémoire, familiale en particulier, puisque d'une génération à l'autre se transmettent des traditions, des histoires voire des secrets de famille... Chaque membre d'une famille est participant de l'histoire familiale par sa propre expérience et porteur, par la mémoire, de l'histoire de la famille. Chez les animaux, la mémoire est

[225] Cf. Paul RICŒUR, op. cit. p. 11ss.
[226] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 194.
[227] Gérard SIEGWALT, Ibid. p. 161. La lecture que Siegwalt fait de Ricœur n'est peut-être pas très juste : Siegwalt ne semble pas prendre en compte la polysémie du mot « altérité » comme le fait Ricœur pour qui il y a une altérité intérieure (soi-même comme un autre) et une altérité extérieure (l'autre en tant qu'autre).

essentiellement « biologique » ou « génétique » dans le sens où ce sont des instincts qui se transmettent et des codes génétiques qui constituent une espèce.

Chez l'homme, la mémoire relève essentiellement de l'éducation et (nous soulignons) par la communication entre les générations à l'intérieur d'une famille. Le milieu familial permet ainsi à l'humain de développer sa personnalité, de prendre conscience du monde et de la société qui l'entourent tout en prenant conscience de soi à l'intérieur d'elle.

Cette filiation, commence déjà avant la naissance, lorsque le corps, et vraisemblablement le psychisme, se forment dans le sein maternel. La filiation comporte enfin un aspect culturel (l'être humain étant un être de culture), puisque la culture ambiante dirige l'éducation, les traditions. Une personne humaine se construit à travers la culture dans laquelle elle vit et y participe[228].

Ensuite la filiation implique une rupture. Ce qui signifie une prise de distance par rapport à son milieu d'origine, une confrontation avec d'autres modes de pensée et un discernement, une analyse critique de ce qui a été reçu pour pouvoir se construire. Cette idée de filiation et de mémoire s'inscrit dans la démarche du mourir pour devenir. La filiation implique la rupture du cordon ombilical dont nous avons déjà parlé. Elle implique le « lech lecha » qui dote l'être humain pour construire sa vie tout en sachant d'où il vient et comment il peut devenir. Le discernement dispense la mémoire familiale de se figer et de devenir une sorte de doctrine ou de mythe fondateur coupé de ses origines et sans signification. La mémoire et les traditions doivent être actualisées, c'est-à-dire transmettre leur message dans un langage audible hic et nunc. Filiation et mémoire doivent permettre à l'humain d'être formé et de devenir en lui donnant des repères et une identité, en lui indiquant un chemin pour sa quête au lieu de l'écraser, voire l'aliéner ce qui se révèlerait alors mortifère et destructeur.

2.2.6.5 La créativité et le désir

L'être humain est un être créateur. Il crée d'abord pour survivre et perpétuer l'espèce. Mais contrairement à l'animal, la créativité humaine peut s'accompagner du désir et du plaisir. Pour Siegwalt, l'un des lieux privilégiés où s'expriment créativité et désir est la sexualité. En effet, l'être humain est un être sexué, et la sexualité implique encore une fois l'être humain dans sa totalité, corps, psychisme, esprit. La sexualité est ainsi une « donnée

[228] Il a été démontré que la culture influençait fortement les comportements liés à la filiation et la procréation. Certaines cultures connaissent toutes une série de codes, de rites ou d'interdits qui doivent assurer une procréation et une filiation saine. Cf. LEVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, (Paris, 1967) Mouton ; et FREUD Sigmund, *Totem et tabou*, in coll. « Petite Bibliothèque », n° 77, (Paris, 1970), Payot.

élémentaire de l'être humain, ou mieux : (...) une expression particulièrement significative de la créativité en tant que donnée élémentaire »[229]. La sexualité constitue l'être humain parce qu'elle lui fait prendre conscience de son état de manque et de dépendance par rapport à un(e) autre. A travers la rencontre de deux êtres sexués, une seule chair est formée selon l'expression de la Genèse (2, 24). La sexualité permet la rencontre de deux êtres différents, l'être humain est ainsi « complété », il est formé par la présence de l'autre et ne trouve un équilibre que grâce à l'autre. Cette rencontre permet de « compléter » ce qui manque à l'humain. Une sexualité pleinement humaine ne répond pas d'abord à un instinct, mais elle est l'acte qui fonde la vie par la procréation et qui ouvre l'humain à l'altérité qui lui permet de vivre.

Il faut ajouter, notre auteur le souligne d'ailleurs fort justement, que la sexualité, comme les autres composantes de l'humanum, est un phénomène qui advient et qui devient. La sexualité doit s'apprendre et se maîtriser pour pouvoir s'exprimer. Elle se décline en deux pôles qui doivent pouvoir s'équilibrer pour permettre l'harmonie : « éros » qui est le désir de l'autre et « agapè » qui est le respect de la différence de l'autre. La sexualité comme élémentaire humain implique le désir, les sentiments, l'amour et le respect de l'autre. Une sexualité qui ne prendrait pas en compte ces différents points risque de dévier et de devenir destructrice alors que son rôle est fondamentalement créateur. La sexualité exige le discernement ; parce qu'une sexualité équilibrée renferme un but, un « pour quoi ». « La finalité, c'est l'union de deux êtres qui reconnaissent chacun leur incomplétude (...) et qui dans la reconnaissance de l'autre comme autre semblable, donc comme différent et comme complémentaire, visent à réaliser leur complétude ; autrement dit, la finalité c'est l'amour »[230].

En effet, la sexualité humaine n'a pas uniquement pour but la perpétuation de l'espèce, mais elle est pour l'être humain la capacité d'advenir à lui-même à travers la rencontre de l'autre et l'amour de l'autre. Amour étant ici l'équilibre entre le désir (éros) et le respect (agapè). « L'agapè est dans l'amour la récapitulation d'éros, c'est-à-dire tout à la fois sa reconnaissance et sa « désabsolutisation » ; l'agapè rend l'amour constructif (...). Si éros est le jaillissement de l'amour, agapè est sa fidélité »[231]. La sexualité est donc élémentaire humain parce que créatrice d'être et peut participer à la réalisation de soi.

[229] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 176
[230] Ibid. p. 179.
[231] Ibid. p. 180.

Mais elle n'est pas à elle seule expression de la créativité humaine. Cette dernière s'exprime aussi dans le travail, l'art et tout ce qui permet à l'humain d'utiliser ses capacités techniques et créatrices. Nous en avons déjà parlé. Nous ajoutons simplement que l'être humain est humain justement parce qu'il crée, et qu'il a la possibilité de créer du neuf en introduisant dans sa création les notions d'esthétique et de gratuit : l'humain peut créer uniquement pour son plaisir et dans un but ludique. Nous renvoyons le lecteur à ce que nous avons déjà souligné sur l'« homo ludens » et sur le travail et la technique en tant que formes de l'ouverture au monde.

Cet aspect entre aussi dans une vision « simul ». La créativité et le désir humain peuvent être pervertis. La sexualité humaine peut ne plus signifier la rencontre constructrice de l'autre, mais, bien au contraire, la négation et la destruction de l'autre, à travers le viol par exemple.

2.2.6.6 La souffrance et la destinée

C'est le dernier élément constitutif de l'élémentaire humain. La souffrance s'exprime tout au long de la vie humaine à travers la maladie, la mort, l'échec... Elle aussi implique tout l'être humain, physique, psychique et spirituel. Mais elle est, paradoxalement, un moteur du « mourir pour devenir ». La souffrance implique ainsi la conversion (Lc. 13, 1-5), conversion à la souffrance des autres pour leur permettre de la dépasser, mais aussi conversion à sa propre souffrance. Cela ne signifie pas résignation, mais par conversion nous estimons que l'être humain peut assumer sa souffrance pour pouvoir la dépasser. Si elle fait partie de l'élémentaire humain, l'humain n'en est pas l'esclave.

Dorothée Sölle (1929-2003), dans l'un de ses ouvrages, souligne fort justement que face à la souffrance il y a deux attitudes possibles : d'un côté la passivité ou « l'apathie ». Cela signifie soit vivre sa souffrance comme une punition divine et comme une sorte de purification sur le chemin du salut, ou encore refouler sa souffrance et à l'image du professeur Pangloss[232] faire comme si tout allait pour le mieux dans le meilleur des mondes ; de l'autre côté une attitude consistant à assumer ce qui se passe pour pouvoir le dépasser[233]. La souffrance, nous le savons bien, témoigne d'une rupture à l'intérieur de l'être humain. Par la souffrance, l'humain peut se (re)découvrir, (re)trouver son équilibre et son unité et se

[232] Cf. VOLTAIRE, *Candide*.
[233] Dorothee SÖLLE, *Leiden*, (Stuttgart-Berlin, 1973), Kreuz-Verlag. Cf. p. 10 et le chapitre V.

construire afin de vivre. Ces deux attitudes témoignent des deux versants impliqués par le schéma « simul peccator, simul justus ».

La souffrance pose aussi, bien sûr, la question du sens de la vie humaine. Siegwalt fait intervenir ici la notion de destin. Le destin n'est pas un fatalisme, mais il implique que la personne humaine est toujours en devenir et que la souffrance est constitutive de ce devenir.

Les différents points développés ci-dessus forment l'élémentaire humain. Cela signifie concrètement que l'humain se construit à partir de ces données élémentaires. Ces données sont élémentaires pour l'être humain parce qu'elles sont normatives. C'est-à-dire qu'elles constituent la norme à partir de laquelle la personne peut émerger de l'être. Ces normes participent à la construction de l'humain ; ce dernier vit en se laissant guider et former par l'élémentaire humain pour accéder à l'humanité. S'il ne le fait pas, il risque tôt ou tard de le payer en tombant dans un schéma destructeur ou, autrement dit, en se détruisant, en s'enfermant dans des impasses, des apories, dont il ne pourra plus se dégager. La façon dont l'être humain traite ces éléments et la façon dont il aborde la quête de l'humanum répondent à la formule « simul peccator, simul justus ». Dans la mesure où les éléments sont ambigus, ils peuvent participer aussi bien à la construction qu'à la destruction de l'être humain. Pour pouvoir les assumer et en vivre, il doit mettre en œuvre le discernement impliqué par le « semper penitens »

Nous avons vu ici comment Siegwalt définit l'*humanum*. Ces éléments fondent l'humain. Ils sont constitutifs de la réalité de la vie humaine. L'humain se construit et découvre comment vivre, en prenant en compte chacun de ces éléments. « Les données élémentaires sont celles de l'existence humaine ; elles ont, chacune et toutes, une profonde charge existentielle, impliquent un enjeu : celui de la constructivité de l'être humain là où ces données élémentaires sont prises en compte, et celui de la destructivité là où ce n'est pas le cas »[234].

L'humain peut se construire et vivre en tenant compte de toutes ces données. Le but de la vie est ainsi de trouver un équilibre et de s'assumer comme humanum qui implique lui-même un parcours mystagogique. L'humanum implique ainsi l'aspect du devenir humain au point de vue de la réalité du vécu humain. Car les données décrites ci-dessus constituent toute la réalité de la vie humaine, réalité au cœur de laquelle la vérité de la vie doit s'exprimer. Ainsi, Siegwalt fait une nouvelle fois appel aux données de la philosophie, de l'anthropologie,

[234] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 190.

de l'ethnologie et de la psychologie des profondeurs pour avancer dans sa démarche d'analyse de la réalité humaine, dans la logique de la méthode de corrélation. Aussi, l'humain ne peut vivre, dans sa réalité de vie, que fidèlement aux principes de l'*humanum*, décrits ci-dessus.

2.2.7 Excursus : La question de la « sous-humanité »

Ces idées d'homme nouveau ou de don de l'identité après une quête longue et douloureuse, cette idée que l'homme devient, nous obligent encore à poser la question suivante : l'humain peut-il ne jamais devenir pleinement humain, ou en d'autres termes, y a-t-il des « surhumains » qui auraient avancé de façon satisfaisante dans leur quête d'eux-mêmes face à des « sous humains » qui eux n'auraient pas avancé ou auraient renoncé à ladite quête ?

Il apparaît, notre auteur le souligne fortement, que la quête existentielle dans laquelle un humain est lancé ne finit qu'avec la mort physique du sujet. Chacun avance à son rythme, mais personne ne peut se prévaloir d'être arrivé au stade terminal ou final. Il convient de souligner encore que chaque être humain est une « promesse ». Dès sa naissance, il est appelé à l'évolution. L'être humain n'est jamais un état de fait, mais il est une histoire.

« La notion d'histoire s'oppose à celle d'état. Il existe des états très mouvants, sujets à quantité de variations et dont les modes d'expressions sont multiples. La notion d'état n'implique donc pas nécessairement l'idée d'unité, d'uniformité ou d'immobilité. Toutefois elle désigne toujours une réalité close (…). C'est pourquoi, si mouvante que puisse être la réalité qu'elle désigne, la notion d'état ne parviendra jamais à rejoindre celle d'histoire »[235]. L'être humain est appelé à mourir pour vivre, en fonction de son expérience de vie et il y a autant d'expériences de vie qu'il y a d'humains. Personne ne peut prétendre imposer sa prétendue « sur-humanité » à quelqu'un d'autre sous prétexte qu'il serait meilleur. Cette attitude reviendrait à s'absolutiser soi-même, à absolutiser son mode de pensée ou son mode de vie en le considérant comme seul vrai. Cette attitude peut être qualifiée de raciste voire de totalitaire. Il s'agit au final de se prendre pour Dieu à la place de Dieu, ce qui est l'essence même du péché. « L'unité de l'humanité tient à la reconnaissance et donc au respect de l'altérité, de la différence des êtres, des cultures, des sociétés ; (…) elle tient donc au dépassement de l'individualisme collectif qui est absolutisme. Celui-ci est une mise en

[235] Karl BARTH, *Dogmatique* ; T. III/2 *, « La doctrine de la création », (Genève, 1961), Labor et Fides, p.171-172.

question non seulement de l'*humanum* des autres mais de soi-même, puisqu'il est un certain humanisme absolutisé »[236].

La notion « d'individualisme collectif » désigne l'attitude d'une société voulant imposer son mode de vie au monde, ce qui a pu se traduire concrètement dans l'histoire par des entreprises de colonisation en vue de civiliser les « sauvages ». Il s'agit pour notre auteur d'une forme d'idolâtrie, la société d'origine du sujet étant absolutisée et érigée en norme suprême, au détriment de soi-disant sous-sociétés.

Même chez un philosophe aussi controversé que Nietzsche, les termes de « sous-humain » ou de « sous-homme » (Untermensch en allemand) n'apparaissent pas. Le sous-humain n'est pas chez le philosophe allemand le corollaire du surhumain. Celui-ci constitue un idéal, un but vers lequel il faut tendre et ce surhumain (opposé à l'humain trop humain pour Nietzsche) est le fruit d'une quête longue, douloureuse et toujours inachevée, autrement dit d'une mort à soi-même, pour devenir. Nous pouvons rapprocher la devise du Zarathoustra de Nietzsche « Deviens ce que tu es » au leitmotiv de Gérard Siegwalt sur la mort comme condition de la vie.

En conséquence, qualifier une population ou des individus d'inférieurs, est une démarche totalement contraire à la capacité d'ouverture humaine. Voilà la victoire de l'aporie. « Il n'y a pas de progression possible vers l'*humanum* à partir de l'idéologie justificatrice de la violence, mais il y en a une à partir de la reconnaissance du fait que la violence est une solution d'échec dans ce qui est vécu tantôt comme une impasse (…), tantôt comme un défi (…) ; dans l'un et l'autre cas, la violence s'avère par après être une erreur et une faute. L'aveu de celle-ci est un acte d'humanité, et cet acte libère l'*humanum* »[237].

Par la violence, l'humain s'absolutise pour imposer sa volonté et sa pensée aux autres. Dans cette attitude, il nie la possibilité d'ouverture au monde présente en chaque humain et il cède à l'aporie en refusant l'excentricité, faisant de sa morale, de son mode de vie, de sa pensée une sorte de « nulla salus » autrement dit la seule norme et la seule règle de vie légitime.

Notre auteur critique en outre la conception même du surhomme telle qu'elle peut être développée dans la philosophie du soupçon, en particulier dans les œuvres de Nietzsche, Marx (1818-1883), Freud et Feuerbach (1804-1872). Siegwalt estime, fort justement, que dans la philosophie dite du soupçon, le surhomme n'est pas histoire, ni même but, mais fin. Le surhomme est une fin en soi, il correspond à l'état de celui qui a dépassé son « humanité trop

[236] Gérard SIEGWALT, D.C.E IV/1, p. 122.
[237] Ibid. p. 127-128.

humaine ». Le théologien strasbourgeois estime que ces différentes conceptions du surhomme « reviennent (…) à la mise en doute de la capacité de la raison humaine (…) à répondre à la question de l'humanum en tant que ce qui porte en commun tous les êtres humains et qui par conséquent est de nature à cimenter l'unité de l'humanité »[238]. Le dualisme instauré par les philosophes du soupçon, divisant le monde entre les bons et les mauvais, revient à absolutiser une certaine conception de l'homme, sans reconnaître qu'il existe un élémentaire humain. La philosophie du soupçon met en doute les capacités de la raison humaine dans la quête de l'humanum parce qu'on veut imposer un modèle absolutisé et arbitraire au lieu de permettre à l'humain d'exercer ses capacités cognitives pour discerner ce qui est constructeur pour la vie et ce qui ne l'est pas.

La philosophie du soupçon doute ainsi de la raison humaine dans la construction de la personne humaine, ce qui conduit inexorablement à une impasse. Nietzsche tel le personnage de Caliclès, dans le Gorgias de Platon, a creusé le fossé entre forts et faibles. La mauvaise interprétation de la pensée du père de Zarathoustra a eu les conséquences funestes que nous connaissons. Karl Marx fera remarquer dans ce sillage que la société ne peut vivre qu'après l'élimination de la classe capitaliste, ce qui implique l'absolutisation de la classe prolétarienne. Freud, lui, limite l'être humain à l'immanent ce qui « implique le refoulement de la transcendance ultime de l'être humain (…) » et « du coup réduit l'humanum »[239].

En fin de compte, les auteurs cités ci-dessus ne peuvent répondre pleinement à la question de l'humanum, limitant celui-ci au visible, au sensible, à l'immanent. Faut-il conclure que dans la réflexion sur l'humain, la philosophie du soupçon réduit la vérité (à savoir l'unité de l'être humain) à la réalité ?

2.2.8 Conclusion

En conclusion de ce paragraphe, nous pouvons dire que l'être humain est un être inachevé, toujours en construction, du fait de sa situation aporétique, car marqué par l'aporie, l'être humain possède la capacité de pouvoir évoluer, grâce à sa raison, grâce à sa station debout qui lui libère les mains, il est doté de capacités qui lui permettent de participer au monde, de dominer le monde et non de le subir. Vivant dans la dialectique aporie/ouverture, l'humain est sans cesse lancé dans la quête vivifiante de son identité, il est lancé dans la quête vivifiante de son *humanum*.

[238] Ibid. p. 133.
[239] Ibid. p. 134

L'être humain, et c'est sans doute l'idée principale, par delà l'aporie, est un être de vocation, sa vie peut avoir un sens en raison de sa position particulière dans le monde. Il doit découvrir et assumer son *humanum*, qui est équilibre entre les différentes caractéristiques de cet élémentaire humain. L'être humain peut vivre en dépassant l'aporie parce qu'il n'a pas besoin d'être centré sur lui même. Par la capacité d'ouverture qui le rend justement excentrique, l'être humain est appelé à créer ses conditions de vie, et avoir le luxe de créer « gratuitement », pour son plaisir (pensons à l'art). L'être humain peut avoir en outre, une existence au contact du monde et de ses congénères. L'être humain peut vivre malgré l'aporie parce qu'il est libre en regard à son environnement. Certes le parcours de vie qu'il doit mener pour survivre d'une part et accéder à son humanité pleine et entière est douloureux, d'autre part, il lui faut faire l'expérience de la mort pour faire triompher la vie. Mais ce sont là les conditions sine qua non de l'advenue de la vie dans l'humanité.

Siegwalt fait ici un nouveau pas dans l'étude de la réalité de la vie humaine. Celle-ci n'est pas fatalement condamnée à l'aporie. L'être humain porte en lui les germes de sa survie par l'utilisation de ses capacités physiques et psychiques.

Les réflexions de Siegwalt sur l'unité de l'être humain en tant qu'unité de corps, âme, raison et esprit sont donc particulièrement judicieuses, lorsque la problématique anthropologique contemporaine semble dominée par le système dualiste opposant âme et corps, ou le système moniste, faisant de l'humain une seule entité. Nous disions plus haut que ce système d'opposition risquait de déboucher dans une impasse en présentant un être humain en opposition systématique. Fidèle à son principe de récapitulation, Siegwalt a l'insigne mérite de comprendre l'homme comme « unité différenciée ». Toutes les composantes de l'être humain (corps, âme/psychè, raison et esprit) sont programmées différemment et ont différentes fonctions, le corps est différent de l'âme qui se distingue de l'esprit ou de la raison. Mais ces différentes parties participent nécessairement les unes des autres et se supportent les unes les autres. Elles sont donc complémentaires. Qui est l'être humain ? Il est un être d'unité. Et cette unité engendre le vivre, pour lui, en lui, dans le monde, et face à Dieu. Dans un système dualiste, le danger est d'absolutiser l'une des composantes de l'humain et de ne pas laisser de place aux autres éléments et ainsi d'entraver le vivre. En se basant sur un tout corporel par exemple, on risque de réduire l'humain à un outil de production, le tout psychique ou rationnel risque de le transformer en mécanique effectuant des tâches données, ou alors à l'inverse de le couper du réel. La critique du dualisme nous montre que pour répondre à la question « comment vivre ? » on ne saurait en aucun cas, réduire l'être humain à

telle fonction ou telle spécificité. L'être humain n'est pas seulement son corps, son âme, sa raison ou son esprit. Il est et il vit grâce à l'unité de ces quatre éléments.

Pour vivre, l'être humain doit trouver un équilibre entre les différents éléments de son être qui se complètent, ce qui relève du caractère mystagogique de la vie. Comprenons-nous bien, il ne s'agit pas d'apologie, mais face à la situation d'incertitude, d'aporie de l'être humain, il est bon de signaler et de découvrir que le salut ne se trouve pas dans le tout corporel ou dans le tout intellectuel ou le tout spirituel. Lorsqu'il vient au monde, l'être humain est confronté à une première réalité : lui-même. Il se découvre comme être dépendant de son entourage et exerce lui-même une action sur son entourage Il découvre ensuite le monde qui l'entoure dans lequel il va devoir confronter et exprimer la réalité qu'il est lui-même. L'anthropologie, en particulier l'anthropologie théologique, doit alors faire prendre conscience à l'individu qu'il est un tout, et qu'il a besoin de chaque partie de son être pour vivre. Car chaque partie se complète et comble le manque et l'aporie qui sont les conditions élémentaires de la mise au monde de l'humain.

En parlant de l'ouverture en dialectique avec l'aporie, Siegwalt fait encore un pas dans l'utilisation de la méthode de corrélation. L'ouverture est le lieu où s'unissent et la réalité de la vie humaine constituée par l'aporie et l'ouverture, et la vérité de la vie humaine comme créature devant Dieu. L'ouverture noue vérité et réalité dans la mesure où cette ouverture est possible grâce au statut de créature de l'être humain. En intégrant ainsi la notion « d'ouverture au monde » dans l'anthropologie théologique, nous voyons se dessiner une première partie de la théologie systématique voulue par Siegwalt. La réalité et la vérité de la vie humaine sont appelées à s'interpeller et à se compléter pour pouvoir répondre à la question « Comment vivre ? ».

2.3 La vie humaine comme devenir

Nous avons pu le voir, l'être humain est ouvert au monde, dans la mesure où il n'est pas limité par des instincts ou des capacités prédéfinies et immuables. Il vit dans un monde qui exerce une influence sur lui et qu'il peut modifier. Or cette ouverture au monde a une conséquence : le devenir humain. L'homme vit dans un monde, mais il vit aussi devant le monde, c'est-à-dire qu'il est confronté à une société ou à une communauté qui lui permet de faire l'expérience fondamentale du vivant : l'expérience du « mourir pour devenir ».

2.3.1 La mort comme base de la vie ; le concept «Stirb und werde »

Gérard Siegwalt désigne le processus du devenir humain sous les termes de « mort à soi-même », de « mourir pour vivre » ou encore de « mourir pour devenir »[240]. Cette dernière expression est reprise à Goethe qui parle en allemand de « Stirb und werde »[241]. Cette mort prise en dialectique avec le renouveau qu'elle doit entraîner est, selon le théologien strasbourgeois, la « loi de la vie »[242]. « Nous devons mourir pour vivre, mourir à la fois, à ce que *nous* croyons et par quoi nous nous posons en fait nous-mêmes, pour naître à la fois, à Dieu »[243].

La citation biblique suivante peut encore nous éclairer : Jn. 12, 24 : « Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul, s'il meurt, il porte beaucoup de fruits ». Ce verset résume tout le mystère de la vie humaine prise en tension entre aporie et ouverture au monde. Il a été dit que l'être humain était un être pour la mort, qu'il commençait à mourir dès sa naissance. C'est vrai biologiquement à travers le vieillissement, mais aussi à travers les âges de la vie, à travers les expériences accumulées au long d'une vie. Un homme se construit, reçoit son identité de ce qu'il vit. La mort à soi-même, qui n'est pas forcément propre au christianisme, veut montrer que la vie humaine est un devenir, menacée par l'aporie mais qui bénéficie d'une « porte de sortie » ou d'« une bouée de sauvetage » grâce à la capacité d'ouverture dont un sujet est capable. À travers les âges de la vie, un humain est appelé à devenir, nous insistons sur ce point. Malgré la mort et les morts successives, fruits de l'aporie et de son dépassement, l'être humain est un être pour la vie parce que promis à la vie par le

[240] Les trois termes sont synonymes sous la plume de notre auteur, le lecteur est donc invité à lire ces trois termes de façon équivalente dans notre texte.
[241] Johan-Wolfgang von GOETHE, dans le poème *Selige Sehnsucht*.
[242] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 125ss.
[243] Ibid.

Dieu vivant. L'être humain est voué, en permanence, à un changement de mentalité, à une conversion, en grec à une « métanoïa » c'est-à-dire à un changement radical de vie. Cette étape douloureuse est la condition de découverte de l'humanum constituant l'humain dont nous parlions précédemment. « Le vécu humain devient expérience humaine grâce à la perception pensante, la pensée posant la question du sens (...) du vécu. Le passage du vécu à la pensée ne va pas de soi ; l'être humain peut s'y refuser, mais il ne devient humain que grâce à ce passage. (...) Le « meurs pour devenir » qui exprime la loi du vivant et éminemment la loi de l'être humain pour accéder à son humanité, s'effectue à ce niveau fondamental du passage du vécu à la pensée du vécu. C'est en acceptant ce passage – douloureux, progressif, toujours à parachever – que l'être humain accède à lui-même, à son humanité »[244].

Ce « meurs pour devenir » est, selon notre lecture de Siegwalt, à la fois un fruit de l'ouverture au monde dont l'humain est capable et sa cause : l'être humain est en devenir parce qu'il est tendu entre l'aporie et l'ouverture, mais cette tension présuppose aussi l'aspect pérégrinant inhérent à chaque vie. Parce qu'il n'est pas déterminé par son environnement, parce qu'il n'a pas à subir son environnement, et parce qu'il peut réfléchir à la façon dont il peut ou veut mener sa vie, sans être guidé ou soumis à des instincts, il a la possibilité d'analyser ses expériences de vie pour pouvoir soit les reproduire soit les éviter, ou encore pour pouvoir les modifier et ainsi changer son comportement et se tourner de plus en plus, et petit à petit, vers la vie qui lui est promise en dernière instance par Dieu.

Car à travers la mort à soi-même, l'être humain est appelé à se débarrasser de tout ce qui peut l'enfermer, de tout ce qui l'empêche de vivre. Ainsi c'est par ledit processus qu'un enfant dépassera par exemple le complexe d'Œdipe dont nous avons déjà parlé. Ce processus correspond aussi au « Lech lecha » de Genèse 12 où l'humain (ici Abram) est appelé à quitter le foyer de son père pour fonder sa propre famille et vivre sa propre vie. « La constitution du moi personnel est une double mise à mort de la filiation : il y a d'un côté la mise à mort – symbolique – du père et de la mère comme ascendants immédiats (le meurtre du père, l'Œdipe dont parle Freud, n'est qu'un aspect particulier (...) de cette mise à mort ; celle-ci concerne les deux parents) (...) ; il y a de l'autre côté la mise à mort – symbolique – de soi-même au sens du surmoi en tant que fusionnellement lié à, et donc dépendant, de [l']ascendance »[245].

---

[244] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 151.
[245] Ibid. p. 172.

Pour Siegwalt, cette mort à soi-même ou cette mort pour la vie est l'expérience fondamentale de toute religion et le signe de la grâce accordée par Dieu ou par « l'Être » au fidèle. Par sa grâce, Dieu accorde à l'homme de dépasser sa situation de pécheur, pour pouvoir vivre justifié sous son regard. Cette mort à soi-même peut se traduire par des rites, ce qui est le cas par exemple à travers le sacrifice pratiqué dans les religions orientales ou dans le Judaïsme jusqu'au premier siècle de notre ère ou encore par le baptême dans le christianisme.

Cette mort à soi-même ou cette mort pour devenir, fruit et conséquence de la capacité d'ouverture au monde de l'être humain, répond aux trois formes d'aporie que nous avons vues précédemment. Elle entraîne la capacité pour l'être humain de dépasser son univers immédiat pour le transformer et y vivre. Elle donne à l'être humain de découvrir l'altérité, de comprendre qu'il est entouré de congénères avec lesquels il forme une société. Cette société construit un avenir, et participe à construire sa propre vie. À travers l'altérité, l'être humain comprend qu'il est un être excentrique et qu'il a besoin de relations pour vivre. Enfin, la mort à soi-même répond à l'aporie spirituelle, en faisant découvrir à l'humain son état de pécheur et la possibilité qu'il a de se tourner vers un Dieu d'amour et de grâce qui l'accueille, l'accepte et lui accorde le pardon. Cette découverte de Dieu doit encore s'accompagner d'une seconde mort à soi-même en se libérant des images que l'on peut avoir de Dieu, à savoir l'image d'un Dieu qui ne pardonnerait le péché qu'en échange de l'œuvre humaine. Ce qui indiquerait que l'humain est juste par ses œuvres et uniquement par son agir. La découverte de la grâce de Dieu entraîne une mort à soi-même dans la mesure où l'humain se découvre « *mere passive* » face à la grâce qu'il ne peut que recevoir.

Ouverture au monde et mort à soi-même, conséquences de l'aporie, sont les moyens dont dispose l'homme pour dépasser sa situation de manque aux trois niveaux que nous avons dégagés. L'être humain ne peut se découvrir comme humain que grâce à sa capacité de sortir de lui-même, de se vider de lui-même pour pouvoir devenir une personne, pour pouvoir devenir un homme nouveau.

Il convient d'insister sur le fait que la mort n'a pas le dernier mot. Elle ne marque pas la fin de la vie, que l'on parle de vie physique ou de vie psychique et spirituelle. Un auteur comme Michel Onfray[246] étaye sa critique des religions et du christianisme en particulier sur le soi-disant mépris qu'elles ont de la vie et du plaisir. Le christianisme (tout comme les autres religions), ne prône pas le « vive la mort ! ». Si nous argons que la mort est la base de la vie, il faut le comprendre, nous le répétons, comme dialectique ! La vie psychique n'est

[246] Cf. l'ensemble de la bibliographie de Michel Onfray, en particulier le *Traité d'athéologie*, (Paris, 2005), Grasset.

possible que si l'être humain abandonne ses illusions de toute puissance et de réussite résidant uniquement en ses propres forces. La vie physique n'est possible qu'à partir de la rupture du cordon ombilical, la vie spirituelle n'est possible que par l'accueil de la grâce de Dieu. Il ne s'agit pas d'opposer mort et vie, mais de dire que la mort fait partie de la vie et participe à la vie et à la vocation humaine.

En développant la notion d'ouverture, notion qui se traduit dans le schéma « mourir pour devenir », Siegwalt fait un nouveau pas dans l'utilisation de la méthode de corrélation : dès que l'être humain est confronté à sa situation d'aporie, il se pose la question de la réalité de sa vie et peut la comprendre à la lumière de la vérité de sa vie et ainsi trouver des réponses à la question « Comment vivre ? ». À la faveur de la notion d'ouverture, développée dans l'anthropologie de Siegwalt, nous constatons que la méthode de corrélation n'est pas seulement une méthode de travail utilisée dans une dogmatique de la foi chrétienne, mais que la vie humaine est corrélation entre réalité et vérité !

La question « Comment vivre ? » posée par notre auteur trouve ici un premier élément de réponse : l'humain peut vivre parce qu'il est un être appelé à la vie. Il peut vivre parce que dans la réalité de sa vie il n'est pas enfermé dans ses apories, mais il porte et reçoit la capacité de trouver des solutions et de durer dans, voire de dépasser l'aporie.

Le concept du « mourir pour devenir » récapitule en quelque sorte la réalité de la vie humaine. Ce qui signifie que ce processus est la règle de la vie humaine. L'humain ne peut vivre en-dehors de ce processus. Il récapitule la réalité de la vie humaine c'est-à-dire qu'il récapitule la dialectique aporie/devenir. Par le processus « mourir pour devenir », l'humain ne peut être réduit à sa situation d'aporie, et il n'est pas condamné à rester prisonnier de cette situation.

2.3.2 La station « coram mundo » comme lieu du devenir humain

En parlant du monde, nous pensons à trois niveaux paradigmatiques auxquels l'humain est confronté et construit.

En effet, le monde correspond d'abord au monde « physique » qui l'entoure ; ce qu'on pourrait appeler la nature. L'être humain tire de cette nature les éléments vitaux dont il a besoin pour sa vie physique : il cultive la terre pour se nourrir, il l'utilise et la transforme pour se vêtir et se loger. L'être humain vit ensuite dans une société. Cette société le forme, lui inculque une culture, une éducation, qui implique et génère un mode de comportement ou de pensée ainsi que des valeurs.

Enfin, à l'intérieur même d'une société, l'être humain peut évolue dans une communauté qui, là encore, le construit en lui offrant des repères. La communauté, comme nous le verrons, correspond en quelque sorte au niveau « spirituel » de la socialité.

En tant qu'individu, l'être humain participe à ces trois niveaux du monde, par son travail, sa réflexion, son action et sa présence au sein du monde. En tant qu'individu face au monde, l'être humain est « homo faber ». Mais il reçoit aussi un certain nombre de choses du monde : son identité, des moyens d'existence, un équilibre existentiel qui le sort de la tentation solipsiste. En cela il est donc, nous l'avons déjà dit, « homo factus ».

En vivant « coram mundo » en tant que « coram ipso », l'être humain trouve l'équilibre entre sa qualité d'« homo faber » et sa vocation d'« homo factus ».

Le lecteur aura aisément noté que les trois niveaux que nous appliquons au monde correspondent, à peu près, aux trois niveaux d'aporie que nous avons dégagés. En effet, l'être humain a besoin du monde/nature pour sa survie physique, il ne peut vivre seul, dans une bulle, au milieu de nulle part. Pas de survie physique sans monde.

Ensuite la fréquentation de la société évite à l'homme de s'incurver sur lui-même. Il rencontre d'autres individus qui ne pensent pas ou n'agissent pas forcément comme lui. La vie face au monde permet la découverte de l'altérité, la confrontation de son individualité à celle des autres et ainsi la formation d'une pensée et d'un mode d'action autonome. La fuite même hors du monde est un élément décidé « coram mundo », c'est l'influence d'un monde qu'on rejette qui entraîne un individu à fuir et à céder à l'aporie. La société civile est le résultat de la mise en place de moyens permettant la survie physique. Elle correspond au besoin provoqué par l'aporie psychique, en permettant à l'humain de recevoir une identité, une culture, une histoire, voire une destiné commune.

Enfin la communauté répond à une attente spirituelle de l'homme. Nous pensons ici en particulier à l'Église ou aux communautés religieuses, mais il existe d'autres types de communautés qui répondent à des besoins spirituels, même totalement « laïques », en créant une dynamique de groupe avec un idéal commun, des rites ou des codes de reconnaissance. Ces pratiques communautaires ont une action structurante dans une vie et peuvent lui donner des repères.

Nous allons donc maintenant nous pencher plus précisément sur la vie « coram mundo » dans les différents niveaux du monde.

2.3.2.1 La nature, premier niveau de la vie humaine « coram mundo »

Le premier niveau du monde auquel l'humain est confronté, c'est ce que nous pourrions appeler la terre, ou encore la nature (au sens écologique du terme), il s'agit de la réalité visible et sensible dans laquelle l'humain se développe. C'est l'espace occupé par l'humain, espace dans lequel il réside et à partir duquel il tire ses moyens d'existence.

L'être humain est tiré de la terre. « Tu es poussière et tu retourneras à la poussière »[247] (Gn. 3, 19). Par le travail et la technique, il exerce une action et une influence sur cette dernière. Mais la terre est aussi celle qui nourrit et forme l'humain, elle exerce donc une influence sur lui. Le monde au sens de la terre, ou encore de la nature, est la réalité dans laquelle l'être humain se développe et vit.

L'humain vit donc au milieu d'une réalité visible et sensible sur laquelle il agit et qui agit sur lui. Il ne vit donc pas du néant. Il n'y a pas de vie humaine sans monde ! Les deux dépendent l'un de l'autre, s'interpellent et sont appelés à « collaborer ». L'humain agit dans et sur la nature par la culture et la technique. La nature « agit » sur l'humain en lui donnant ses fruits à manger, un espace où loger.

Siegwalt parle ici d'« espace vécu ». Il s'agit de l'espace empirique, celui dans lequel l'humain expérimente et agit. « L'homme, avant d'être un être de culture, est un être de nature ; il est un être de nature devenant être de culture (...). Il est de nature par son corps, et par son corps il est spatial : il occupe un espace. Le corps lui-même est un espace, il est un espace vivant en lui-même et il est placé dans l'espace de la nature autour de lui. (...) Le corps propre de l'homme est un espace dans l'espace et en ce sens microcosme dans le macrocosme »[248].

Par son corps, l'être humain occupe ainsi un espace, il vit dans un lieu. Il est « fixé » à un endroit. Même si l'humain se déplace au cours de sa vie, quelles qu'en soient les raisons, il est toujours dans un lieu où il mène sa vie, se développe, vit des expériences. L'être humain est un être « topique » parce qu'il cherche systématiquement, peu importe l'endroit où il se trouve, à adapter l'environnement pour pouvoir y vivre dans les meilleures conditions. Le monde en tant que lieu dans lequel vit l'humain implique pour lui l'habitat. Le lieu par excellence dans lequel l'humain vit spatialement parlant, c'est sa maison. « L'homme a besoin d'un tel point fixe où il est chez lui au milieu du monde. (...) L'habitat est ainsi pour

[247] Traduction TOB.
[248] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/1, p. 257.

l'homme le centre (...) du monde, tout comme il est par ailleurs une image du monde : la construction d'une maison est la création d'un cosmos au milieu du chaos »[249].

Il faut encore ajouter à cela que l'être humain n'occupe pas seulement un espace géographique et naturel, mais il « commerce » avec lui. L'humain intervient sur la nature par la culture qui est génératrice de technique. Gérard Siegwalt dégage trois règnes de la nature : les règnes minéral, végétal et animal[250]. Ces trois niveaux peuvent être exploités par l'humain pour qu'il puisse vivre : du règne minéral il va pouvoir extraire et utiliser des matières premières pour l'exploitation industrielle. À partir du règne végétal il sera possible de se lancer dans l'agriculture pour se nourrir, le règne végétal permet aussi à l'homme d'exercer un certain contrôle sur sa propre santé, puisqu'à partir des plantes il est possible d'élaborer des médicaments ou des traitements. Le règne animal, en plus de fournir, lui aussi, de la nourriture, est source d'aide pour certains travaux pénibles, bien qu'aujourd'hui, dans les pays dits du Nord, la machine a remplacé l'animal, voire l'homme, depuis la révolution industrielle. Toujours est-il que l'être humain est dépendant des trois niveaux, ou des trois règnes de la nature.

Il ne faut cependant pas se méprendre. Nous avons dit que l'être humain n'était pas dépendant du monde, qu'il n'obéissait pas à des instincts prédéfinis, contrairement aux animaux. Cela est vrai, mais l'être humain, malgré tout, a besoin du monde dans lequel il vit, pour les raisons que nous présentons ci-dessus. Il ne s'agit pas forcément d'une relation de dépendance mais au moins d'une relation de partenariat. L'ouverture au monde se situe dans la possibilité de l'humain d'introduire la culture dans la nature. Elle se situe dans le fait que l'être humain a la possibilité de changer la nature en monde justement ! C'est-à-dire que l'humain transforme son environnement pour en faire un monde vivable pour lui.

Ainsi, contrairement à l'animal, l'être humain associe dans sa vie, dans son être, nature et culture. Il vit dans un monde qu'il transforme par sa raison. « La distance entre la raison et la nature est le lieu de la culture. Cela signifie deux choses : premièrement, la nature est pour l'homme (...) la nature cultivée, la nature sur laquelle l'homme intervient par le travail, la science et la technique ; deuxièmement, le regard que l'homme jette sur la nature est le regard formé (...) par la culture. La culture est à la fois le résultat de la confrontation de la raison avec la nature et la lunette à travers laquelle l'homme voit la nature »[251].

---

[249] Ibid. p. 258-259.
[250] Pour plus de détails Cf. D.C.E. III/1 p. 242ss.
[251] Ibid. p. 171.

2.3.2.2 L'histoire et la culture

L'être humain diffère de l'animal parce qu'il peut (doit) dépasser l'état de nature pour devenir être de culture. La culture permet de combler un manque qui découle de l'aporie. La culture permet de transcender la nature, l'humain devient par conséquent un être historique et social. Car la culture ne se limite pas à cultiver le sol, elle consiste aussi à créer des liens entre individus, elle crée une société et génère du lien dans une société, elle construit les sociétés, à travers la langue, l'esthétique, les mœurs...

Siegwalt dégage alors ici différents lieux qu'il appelle « lieux de socialité », il en présente trois. Il s'agit de trois lieux dans lesquels l'être humain évolue et trouve des moyens d'existence, du fait de sa capacité d'ouverture au monde : « Cosmos », « Anthropos » et « Historia » qui sont tous trois constitutifs de la création. « Ces trois aspects de la réalité ne sont pas indépendants entre eux mais (...) Historia exprime la rencontre entre Anthropos et Cosmos »[252].

Avant de continuer, il faut définir ces trois termes. « Cosmos » représente la nature et le monde dans lequel l'humain vit. « Anthropos » désigne l'être humain. Celui-ci est un lieu de socialité dans la mesure où il est membre d'une société et participe à la vie de celle-ci. L'humain est un lieu de socialité parce qu'il est à la fois celui qui fait la société et celui qui en vit, l'humain est à la fois être social et être socialisé, en ce sens il est un lieu de socialité. « Historia » enfin, représente plusieurs choses. Elle représente tout d'abord l'Histoire dans laquelle vit l'humain. Le lecteur notera qu'Histoire est écrit ici avec un H majuscule. Il s'agit donc de l'histoire d'une société, d'une civilisation, en tant que « ce qui a lieu ». Mais « Historia » peut aussi désigner l'histoire, avec un h minuscule, c'est-à-dire l'ensemble des données biographiques d'une personne et ce à un moment précis de l'Histoire.

Histoire et histoire sont liées : c'est dans l'Histoire que se constitue l'histoire. L'Histoire permet à l'être de se construire et de recevoir une identité. Sans Histoire il n'y a pas de culture, pas de société, pas d'instances qui permettent à l'humain de grandir, d'évoluer, de vivre, autrement dit d'avoir une histoire.

« Historia » peut aussi désigner la culture dans laquelle vit un humain. La culture implique le lien avec la nature, donc le « Cosmos ». La culture marque le début de l'Histoire dans la mesure où c'est à travers celle-ci que l'humain commence à dépasser la nature. Par la

[252] Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/1. p. 114-115. Cf. encore D.C.E. I/2, p. 67ss.

culture, l'humain transforme et domine la nature, en utilisant la technique. C'est à partir de la culture que commence la civilisation, qui est le dépassement de la nature par la culture.

Ces trois lieux de socialité s'inscrivent dans le devenir humain parce qu'ils sont tous les trois en relation. Il y a Histoire et culture parce que l'humain (« Anthropos ») utilise et transforme le « Cosmos », par la technique et le travail pour vivre. L'humain lui-même regroupe le « Cosmos » dont il tire sa subsistance et l'« Historia » qu'il crée par son travail. Cette « Historia » joue aussi un rôle dans l'ethos de l'être humain. « L'homme individuel est un être de cosmos et être d'*oïkouménè*, c'est en lui-même déjà qu'il trouve et Cosmos et Historia. Cosmos dans Anthropos, c'est ce que S. Freud appelle le « ça » (Es), Historia dans Anthropos c'est ce qu'il nomme le « sur-moi » »[253]. Remarquons que Siegwalt utilise les notions de la psychologie des profondeurs pour les intégrer dans sa vision mystagogique du devenir humain.

Ces trois lieux de socialité impliquent le devenir et relèvent de l'aspect mystagogique de la vie humaine. Le « Cosmos » représente le « ça » parce qu'il est la première donnée à laquelle l'humain est confronté ; il doit exercer son activité sur lui, activité contrôlée par le « sur-moi » « Historia » qui introduit donc la culture et sans doute la notion d'éthique dans la façon de travailler et de vivre dans le « Cosmos ». Car sans « Historia », l'humain serait tenté d'utiliser et abuser du « Cosmos » au point de le détruire. Ces trois lieux de socialités sont, pour notre auteur, les composantes de la réalité humaine et apprennent à l'être humain à vivre en relation.

Dans un premier temps, Siegwalt insiste sur l'aspect historique des lieux ou ordres de la socialité. S'ils sont historiques, entendons qu'ils ne sont pas figés ou définitivement acquis. « Les lieux centraux de la socialité ne sont pas des « ordres » intangibles – ce qu'on entend traditionnellement par « ordres naturels » ou « ordres de création » – c'est-à-dire des ordres donnés une fois pour toutes, inscrits comme tels dans la réalité et donc immuables en soi, mais ils sont historiques (...). C'est dire qu'ils sont eux-mêmes évolutifs (...) Cela signifie que les lieux de la socialité en tant que lieux historiques sont des lieux de responsabilité, et ce aussi bien pour l'homme individuel que pour le groupement social donné »[254].

L'être humain évolue donc dans un espace lui-même en évolution. Face au monde et à la société, l'être humain doit donc faire preuve de discernement pour pouvoir trouver sa place d'individu dans une société à laquelle il participe.

---

[253] Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/1, p. 94.
[254] Ibid. p. 115-117.

La nature comme la culture sont des données variables. Elles évoluent. La nature change du fait de l'action de l'être humain sur elle, mais aussi en raison de ses propres lois. L'être humain doit d'ailleurs en être conscient pour pouvoir continuer à vivre dans un espace viable. La nature obéit à ses propres lois et évolue, elle n'est pas figée, pensons par exemple aux différents changements climatiques qui se sont déroulés dans l'histoire. La culture, elle aussi, évolue dans le temps. Il n'est guère besoin de s'étendre sur le sujet. Mais les changements provoqués tant par la nature que par la culture impliquent l'Histoire (et l'histoire). L'être humain est un être historique, lui aussi évolue en un changement permanent parce qu'il doit dépasser la nature pour survivre physiquement, et ainsi découvrir son identité. Siegwalt définit l'histoire de la façon suivante : « Celle-ci, se définit comme historicité, c'est-à-dire comme surgissement au-dessus de la nature (existence). L'existence, c'est la rupture d'avec la nature. (...) Or l'homme n'est pas seulement un être historique (...), il est aussi un être naturel. C'est dire qu'il revêt deux dimensions »[255]. L'être humain est tiré de la nature et vit dans la nature. Mais vivre de façon pleinement humaine implique le dépassement de son état de nature par la culture. C'est ce que Siegwalt entend en parlant du Cosmos comme du « ça » et de l'Historia comme du « sur-moi ». Ce dépassement constitue l'humain en tant qu'être historique parce qu'en constante évolution et en recherche d'une part, et d'autre part parce qu'il introduit l'histoire dans la nature, au moyen de la culture. Nous retrouvons ici un nouvel exemple de la dialectique aporie/ouverture, ou encore de la tension entre l'être humain comme microcosme au milieu d'un macrocosme : en tant qu'être de nature, l'humain subit l'aporie, parce qu'il n'a pas forcement les instincts et les moyens d'assurer sa survie sans la technique, donc sans la culture. Or, sa capacité d'ouverture l'amène justement à la faculté de transcender la nature, pour s'inscrire dans une Histoire et devenir lui-même histoire.

En tant que citoyen, membre d'une société, l'humain est à l'évidence participant d'une Histoire, il est formé par les valeurs de sa société d'origine. Mais l'humain est, en tant qu'individu, également histoire. Il mène l'histoire de sa vie, il construit sa vie, ce qui fait de celle-ci une histoire. S'il y a un inconscient collectif et un inconscient individuel, il faut aussi admettre l'idée d'une Histoire collective et d'une histoire individuelle, nouvel exemple d'ailleurs de la tension entre la vie « coram ipso » et de la vie « coram mundo ». Ainsi, l'être humain s'inscrit dans une histoire en tant que créature dans le monde et en tant que citoyen dans la société, mais l'être humain *est* aussi une histoire dans la mesure où il vit l'histoire. Cette « histoire vécue »[256] se décline ainsi en plusieurs directions.

---

[255] Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire*, p. 205-206.
[256] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 199ss.

D'entrée, « l'histoire vécue de l'être humain est celle de son accession à l'histoire »[257]. Ce qui signifie, d'une part, que l'être humain comprend qu'il est une histoire dans l'Histoire, à l'intérieur du monde dans lequel il vit, il doit se trouver. Ce processus est celui de toute la vie et correspond à la vocation humaine dont nous parlions précédemment. D'autre part, l'accès à l'Histoire signifie que l'être humain comprend que ses concitoyens sont eux aussi des histoires, et qu'ensemble ils sont participants d'un tout qui correspond à une société ou une communauté. « Parler d'accession de l'être humain à l'histoire, c'est ainsi parler d'une part de l'historicité de l'être humain, ou de sa subjectivité, en tant qu'elle est la vocation à laquelle il est appelé, d'autre part de l'histoire objective en tant qu'elle est ce à quoi le sujet historique est confronté »[258].

2.3.2.3 L'accomplissement d'« Anthropos », « Cosmos » et « Historia »

L'histoire relève du caractère en devenir de l'être humain. Puisque la vie humaine signifie devenir, il est clair que l'histoire que constitue la vie humaine est elle aussi en évolution. Mais l'être humain vit aussi dans une Histoire, marquée par des vicissitudes, des tribulations et des épreuves (guerres, épidémies, problèmes socio-économiques ou politiques etc.). Cette Histoire est elle aussi en évolution et l'être humain la subit. Ce qui signifie que l'Histoire, en tant qu'évolutive, nécessite un accomplissement, elle est tendue vers un accomplissement eschatologique[259]. « L'histoire n'est pas unilatéralement celle de la chute de la création mais celle de sa continuation, du combat donc qu'est la création en vue de son accomplissement (…). Le temps est un vecteur, il est orienté ; il ne consiste pas en un éternel retour du même, même s'il comporte du même »[260]. Nous pouvons alors déceler le « télos » ultime de toute vie, et a fortiori de toute créature, qui constitue le salut. Siegwalt est conscient de cette dimension téléologique de l'histoire, comme de l'Histoire. Il s'éloigne toutefois des utopies du type marxiste qui prédisent la suppression de l'Histoire. Pour Siegwalt, histoire et Histoire en tant qu'éléments de création sont tournées vers un accomplissement, qui diffère et

---

[257] Ibid.
[258] Ibid. p. 200.
[259] Cette idée d'accomplissement de l'Histoire, ou de fin de l'Histoire se retrouve déjà dans la pensée philosophique en particulier à partir du siècle des lumières. Ainsi Kant voit dans l'établissement de la paix perpétuelle le but de l'Histoire. Son disciple Hegel développe aussi la notion d'accomplissement de l'Histoire par l'Esprit qui doit révéler la connaissance. Marx prévoyait la fin de l'Histoire avec l'établissement de la société sans classe. Plus récemment des penseurs comme Ernst Bloch ou Pierre Teilhard de Chardin voyaient aussi dans l'évolution de la personne l'évolution ou de la nature une dynamique tournée vers un télos. Cf. Wolf-Dieter MARSCH, *Zukunft*, in coll. « Themen der Theologie », Band 2, (Stuttgart-Berlin, 1969), Kreuz Verlag, en particulier le chapitre 2, p. 28ss.
[260] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/2, p. 413.

de l'utopie et de la futurologie. Cet accomplissement se situant dans la perspective des promesses du Nouveau Testament trouve sa source dans l'annonce proléptique de la venue du royaume des cieux, et trouve sa finalité dans la parousie du Christ, qui vient dans l'Histoire pour permettre la vie nouvelle à tous les niveaux de création[261]. Ce qui signifie que la création en tant que « Anthropos », « Cosmos » et « Historia » dépend de la dynamique du « meurs pour devenir ». Le « télos » marque la fin d'une première forme de vie, d'Histoire ou d'histoire pour générer dialectiquement une forme nouvelle de vie. « L'histoire humaine, à cause de la présence du Logos rédempteur, a ainsi pour sens l'accomplissement du monde. (...). Cet accomplissement consiste dans l'offrande par les hommes, du monde à Dieu. (...) Ce qui signifie que la culture, dans la mesure où elle est une transfiguration du monde par suite de sa finalisation dans le Logos eschatologique, est elle-même engrangée dans l'éternité du Logos »[262].

En passant du stade « coram ipso » qui correspond ici à l'histoire subjective pour s'ouvrir au stade « coram mundo » qui correspond à l'Histoire, l'être humain découvre qu'il est entouré, qu'il n'est pas seul. L'humain s'ouvre à ce que Siegwalt appelle « l'humanité œcuménique »[263]. L'être humain n'est pas passif, il ne subit pas le monde ou la société, mais il devient participant, il est capable et doit discerner ce qui dans l'Histoire peut devenir « kaïros », c'est-à-dire le moment où l'humain trouve les moyens d'évoluer et de devenir créature nouvelle.

La nature est le premier lieu du monde qui permet à l'humain de vivre, parce qu'à son contact l'être humain fait une première fois l'expérience formatrice et fondatrice du « meurs pour devenir », dont nous avons déjà affirmé qu'il est la condition et le fondement de la vie. La nature oblige l'être humain à assumer, voire à dépasser sa condition d'être aporétique, pour survivre. L'être humain éprouve la nécessité face à la nature, de se forger des moyens d'existence et cela dès sa naissance. Il doit évoluer, avoir recours entre autre à la technique s'il veut vivre. La mise en œuvre de la technique, de la culture, à l'origine de l'histoire, constitue une première expérience de mort comme fondement de la vie. À partir de cette mort, que l'on peut qualifier de constructive, l'être humain, face à la nature, commence à créer ses moyens de subsistance et commence à former et à recevoir son identité. C'est à partir de là que l'on peut d'ailleurs donner un sens à l'histoire. Celle-ci représente la quête dans laquelle l'être humain est jeté, le but étant la découverte de l'humanum.

---

[261] Cf Gérard SIEGWALT, op. cit. p.412ss.
[262] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 103.
[263] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 200.

2.3.3 La société

La société constitue le second niveau dans lequel l'humain se retrouve « coram mundo ». Par société, nous comprenons l'organisation politique, culturelle, économique, familiale, juridique dans laquelle l'être humain mène sa vie[264].

Si l'humain est un être topique, il est également un être « politique », au sens du terme grec « polis » désignant la cité. L'être humain est, de par sa naissance, membre d'une société, d'une cité, d'un clan... Il est un citoyen, et en tant que tel, il participe à la vie, l'édification, l'Histoire de sa société. « Prenons la réalité sociale la plus limitée qui soit, l'homme en tant que personne individuelle. Il est un être social parce qu'il n'advient que par d'autres (d'abord et fondamentalement les parents et la famille au sens général du terme), et il est en outre un être social parce que d'autres ne deviennent eux-mêmes que par lui »[265]. Dans la société, l'humain advient progressivement à lui-même et découvre son identité, en tant qu'individu il agit aussi sur les autres et donne à d'autres de découvrir leur identité propre. De même, la société implique une tension vivifiante entre le public et le privé, entre le microcosme qu'est l'humain (en tant qu'être d'unité par exemple) et le macrocosme qu'est la société.

2.3.3.1 La famille

Le premier lieu de la socialité rencontré par l'être humain, c'est la famille. À travers elle, le sujet découvre une première réalité sociale, avec ses lois, ses codes, sa hiérarchie. Il y apprend les notions de devoir, de respect. À l'intérieur d'une fratrie, il découvre l'altérité, et découvre que le sujet n'est justement pas le centre du monde (nous renvoyons le lecteur à ce qui a déjà été dit plus haut concernant le complexe d'Oedipe), et qu'il doit se construire et vivre au milieu d'un groupe qui peut penser différemment ou agir différemment. « Au sein de cette cellule sociale qu'est la famille, il y a les pulsions des uns et des autres et d'abord celle de l'auto-affirmation (Selbstbehauptung) de chacun : compte tenu de la spécificité et donc de la différence de chacun, au plan de ses dons ou potentialités, de son caractère, de ses limites, il y a inévitablement chevauchement d'intérêts et par conséquent rapport de force entre les différents membres, empiètement de l'un sur l'autre (...) renoncement de l'un devant l'autre »[266].

---

[264] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E II/1 p. 36.
[265] Ibid. p. 94.
[266] Ibid. p. 96.

La famille en tant que lieu de socialité est ce lieu spécifique dans lequel l'être humain fait la découverte et l'expérience du « meurs pour devenir ». La famille, comme l'ensemble de la société, est un lieu ambivalent : l'humain peut y découvrir son identité dans une tension positive entre les différents membres, mais il peut aussi se détruire en tombant dans les travers de l'aliénation. « Il y a ambivalence de la famille, parce qu'il y a, comme pour toute vie, tension (...) et que la tension, à vrai dire le réseau de tension qui caractérise tout réseau social, n'est pas un équilibre mais une constante quête d'équilibre (...) de la bonne tension : il y a ambivalence parce que l'accomplissement n'est pas sans souffrance, la vie n'est pas sans la mort. L'ambivalence est liée à la finitude dont la loi est aussi celle du « meurs pour devenir ». Il faut ajouter ici qu'il ne résulte pas pour l'homme historique, la finitude seule, mais aussi l'aliénation (...) autrement dit, il n'y a pas seulement tension, il y a aussi rupture de la tension qui est constitutive de la vie »[267].

Ces remarques concernant la famille s'appliquent à tous les niveaux de socialité : culturel, moral, économique, politique... La famille est, pourrait-on dire, « un microcosme social » face au « macrocosme » que représente une société ou une civilisation.

La société répond à un nouveau niveau d'aporie enduré par l'être humain. Face à sa situation d'impasse, l'être humain exerce son intelligence pour inventer avec ses congénères des idées, des notions, des techniques et des méthodes qui vont pouvoir l'aider à grandir, à modifier son caractère ou son mode de vie (pensons par exemple aux relations médecin/patient ou maître/élève). C'est en se confrontant à une société que l'humain peut se forger une pensée indépendante et que se construit également un éthos : à savoir des habitudes culturelles, alimentaires, vestimentaires, artistiques, politiques... Un proverbe connu dit que l'union fait la force, un être humain ne peut donc pas vivre seul. C'est face au monde en tant que société que l'être humain découvre l'excentricité dont nous avons déjà parlé, c'est-à-dire le fait que l'être humain n'a pas son centre en lui-même, il advient grâce aux autres.

2.3.3.2 L'élémentaire social

Nous allons dégager différentes données originaires, ou élémentaires, à travers lesquelles s'exprime la socialité sans nous étendre sur la question de l'élémentaire social, à savoir tout ce qui définit la société comme société, comme nous l'avons fait pour l'humanum. Mais nous allons nous interroger sur les moyens par lesquels l'humain se socialise et vit en

[267] Ibid. p. 96-97.

société. Ces données originaires permettent à l'humain de vivre en se construisant une personnalité. Elles sont constitutives de la vie « coram mundo » en tension avec le « coram ipso ».

2.3.3.2.1 La polarité individu-groupe

Un premier élément qui, selon Siegwalt, constitue l'élémentaire social et qui permet la construction de la personne humaine est : la polarité individu-groupe.

L'être humain vit dans tension constructive entre le groupe et lui-même. « Ici l'individualisme rend compte de l'irréductibilité de l'individu au groupe. Jamais celui-ci ne peut se substituer à l'individu, comme à l'inverse, l'individu ne peut jamais se substituer au groupe. Cela montre la légitimité et la signification de l'affirmation de la *polarité* individu-groupe »[268]. Par groupe, nous pensons ici à tous les types de groupements humains : société, clan, communauté, club...

Cette polarité implique la tension dont nous avons déjà parlé. Le groupe présuppose l'individu, il n'y a pas d'individu sans groupe. Mais l'être humain individuel ne peut vivre seul. Il s'agit, ou du moins il s'agissait, d'abord d'une question de survie ! Face à une nature hostile, les humains ont dû se regrouper pour chasser, pour construire un habitat...

Aujourd'hui, le poids de la société, de sa culture et de son histoire se reflète dans les comportements humains. À l'évidence l'individu présuppose le groupe, qui lui-même présuppose l'individu. Ce dernier apporte son expérience de vie au groupe qui lui donne en retour, un lieu, des repères, des codes, un endroit où vivre, moralement parlant...

Prudence s'impose cependant. Nous le répétons : l'humain découvre son identité et ses possibilités de vie dans une tension positive entre le « coram ipso » et le « coram mundo » dans lesquels s'originent le devenir et la formation du « Je ». Si le « coram mundo » prend le pas sur le « coram ipso », l'être humain n'a que l'identité que les autres lui confèrent. Il tombe dans le piège de l'aliénation ! Ce qui signifie concrètement que l'humain n'a plus de vie « pour soi ». Il ne vit qu'à travers les autres et ne pourra jamais se comprendre sans eux. Cette prise de pouvoir du monde sur le soi ne permet pas de vivre et réduit l'être humain, ou l'identité humaine, à ses relations. Il n'existe alors pas en soi. « L'accueil de l'autre n'est pas, en effet, sans l'affirmation de soi, faute de quoi, il est perte d'identité devant l'autre ; l'amour n'est pas sans le pouvoir, ni l'inverse : la seule affirmation de soi conduit à la perte de l'autre.

[268] Ibid. p. 103.

La négation plus ou moins grande de la polarité en faveur d'un pôle contre l'autre, fait que la vie et la pulsion de vie qui s'expriment dans la polarité se retournent contre elles-mêmes et se muent en pulsion de mort »[269].

Siegwalt souligne ici que tout être humain doit avoir une part de vie « privée ». Chaque être humain doit se comprendre comme un « soi » au sens où Jung l'entend. Nous retrouvons ici la synthèse réalisée par notre auteur entre Jung, Buber et Ricœur. Si le « Je » advient grâce aux autres et s'il est constitué grâce aux autres, le soi contient aussi une part d'individualité. Se comprendre soi-même implique que l'on puisse prendre de la distance par rapport au « Tu ». Ou encore, à la suite de Ricœur, que l'on se comprenne soi-même comme un vis-à-vis, inscrit dans une tension vivifiante avec d'autres personnes.

Cette advenue par les autres exige du discernement ! Cette tension positive entre la société et le soi se vérifie dans le fait que l'être humain exerce le discernement sur le monde. Cette capacité de discerner dépend de la raison, dont nous avons déjà dit (dans la mesure où elle est portée par le cerveau) qu'elle a un lien au corps. De plus : « par *raison* nous entendons à la fois les différentes facultés de l'homme (entendement, volonté, sensibilité, affectivité, intuition, imagination) et leur unité dans la raison ontologique ou esprit »[270]. Ainsi, par le discernement, l'humain met en œuvre ses capacités, ou ses facultés d'individu, pour se laisser former par la société de façon constructive et éviter les deux extrêmes que constituent le solipsisme et l'aliénation. La raison est le facteur de discernement de ce qui dans la société va le construire. Ce discernement rendra l'individu capable d'endurer l'aporie, et de vivre dans l'aporie, en se construisant. La raison permet, à travers le discernement, de dépasser l'ambivalence de la société et de vivre en elle tout en se connaissant soi-même.

« La socialisation de la société civile et la communautarisation de la communauté spirituelle ne se font légitimement que dans le respect de l'individu (...) sans lequel elles ne sont pas, comme aussi dans le respect mutuel, du fait qu'elles se présupposent l'une l'autre pour être elles-mêmes »[271].

2.3.3.2.2 La dépendance

Une seconde donnée élémentaire qui fait vivre l'humain est : la question de la dépendance. Si l'être humain vit dans une tension entre public et privé, individu et groupe,

[269] Ibid. p. 112.
[270] Ibid. p. 99.
[271] Ibid. p. 104.

cela signifie, et nous l'avons déjà évoqué, que l'être humain est un être dépendant. Cette dépendance implique également que l'être humain est un être tourné vers la finitude. « Nous venons d'évoquer la loi de la dépendance comme marquant toutes les données sociales ; elle est l'implication de la relationnalité en tant que catégorie fondamentale de la socialité. La loi de la dépendance renvoie à la finitude aussi bien de l'homme individuel que du groupe : la finitude est liée à l'expérience, et partant, à la conscience d'une limite dernière insurmontable »[272]. Nous avons déjà vu que l'être humain est un être en évolution, physique, psychique et spirituelle. Cela relève de l'aspect « semper penitens » de toute vie humaine. Autrement dit, l'être humain est tourné vers un « télos », vers un accomplissement. C'est là sa vocation d'être humain. L'une des formes de cet accomplissement, c'est le dépassement de tous les obstacles ou limites liés à l'aporie. La vie humaine, l'effort humain que constitue la vie et la quête de son identité, c'est comprendre que ces limites sont provisoires et qu'elles peuvent être surmontées. « Là est la source de la progression de l'individu et du groupe au sein du conditionnement qui est le leur à cause de ces limites »[273]. L'humain, avec l'aide du groupe, est provoqué à dépasser les obstacles qui le bloquent et ainsi continuer sa vie, en refaisant l'expérience du « mourir pour devenir », permise et facilitée par la confrontation de l'individu au groupe. L'existence du groupe présuppose donc la situation de manque de l'être humain ; le groupe, comme société ou comme communauté, est un lieu où l'être humain est amené à trouver des solutions ou des portes de sortie face à l'aporie. Le groupe marque la dialectique aporie/ouverture. Il se compose d'êtres humains aporétiques, qui groupent leurs forces, leurs capacités, leurs talents, leurs charismes, pour tenter de survivre ensemble en synergie, de construire quelque chose ensemble. Le groupe constitué d'individus forme dès lors ce que Siegwalt appelle « une communauté de destin »[274]. Ce qui signifie que les humains s'unissent dans le destin qui est le leur, à savoir durer dans l'aporie, afin peut-être, de la dépasser.

Ces remarques sur les données originaires de la socialité montrent que l'être humain et la société sont irrémédiablement liés. L'être humain, dans la réalité de sa vie, est un devenir, un processus. Il advient, découvre son identité au sein d'un groupe qui lui révèle son caractère aporétique (tout comme le sujet lui-même contribue à révéler le caractère aporétique de ses congénères), et lui permet de l'endurer, voire de le dépasser. Lorsque l'humain commence à

[272] Ibid. p. 105.
[273] Ibid.
[274] Ibid. p. 106.

advenir face au monde en tant que nature, la société prend le relais de celle-ci en lui conférant la capacité de se forger une conscience personnelle dans le contact avec d'autres individus.

La société, dans ses différents lieux de socialité, engage l'homme à devenir une créature excentrique. Par la société, une tension positive s'opère entre le public et le privé. L'être humain découvre qu'il est un tout au milieu d'un tout. La société revêt un rôle important dans le processus d'identification de l'humain. Dans la société, l'être humain fait la découverte la plus parfaite de l'altérité et de la réciprocité. C'est confronté au « Tu » qu'il apprend à dire « Je ». Et c'est parce qu'il se comprend comme « Je » qu'il peut exercer une influence sur d'autres et leur permettre de se comprendre, et de s'assumer eux aussi, comme « Je ». Nous pourrions dire, avec Martin Buber cette fois, en complément des remarques de Siegwalt, que « la vie véritable »[275] ne commence qu'avec la relation qui implique la réciprocité dans la mesure où les individus agissent les uns sur les autres. « L'homme devient un *Je* au contact du *Tu*. Le partenaire paraît et s'efface, les phénomènes de relation se condensent ou se dissipent, et c'est dans cette alternance que s'éclaircit et croît de proche en proche la conscience du partenaire qui demeure, la conscience de *Je* »[276]. Un nourrisson prend conscience de sa place et de son influence sur le monde lorsqu'il est capable de distinguer sa propre personne de celle de ses parents. Et tout au long de sa vie, en fonction de ses relations, de ses rencontres, l'humain découvre les aspects les plus divers de sa personnalité. Ainsi l'être humain dans la société découvre qu'il est appelé à prendre une place et une fonction par laquelle il participe et construit sa société.

2.3.4 La communauté

Il reste enfin un troisième niveau dans lequel l'être humain se situe « coram mundo » : il s'agit de la communauté spirituelle. « La communauté proprement dite est la communauté spirituelle, la communauté dont les membres sont liés au plan du for intérieur ; la société est d'ordre temporel et unit ses membres au plan du for extérieur »[277]. Ce qui signifie que la communauté réunit des individus autour de projets communs, en fonction d'affinités communes. La communauté spirituelle, contrairement à la société ou la communauté de travail, est librement et consciemment choisie.

---

[275] Martin BUBER, *Je et Tu*, (Paris, 1969), Aubier, p. 26.
[276] Ibid. p. 52.
[277] Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/1, p. 178.

La communauté répond au manque ou à l'aporie spirituelle dont l'humain est victime. Elle est le dernier niveau par lequel l'humain vit face au monde. D'autant plus que la question de la communauté peut introduire la notion de religion dans la vie du sujet et, par extension, les dimensions que nous pourrions qualifier de téléologique, eschatologique et sotériologique.

Dans cette thèse nous allons bien évidemment nous pencher plus spécialement sur la question de la communauté comme Église. Mais les remarques que nous ferons et celles que nous avons déjà faites sur la religion peuvent s'appliquer, a priori, à tout type de communauté. Dans chaque communauté on assiste à un phénomène de réalisation. C'est un lieu particulier de construction pour le sujet humain. Dans la communauté, encore plus que dans la société, l'être humain partage des affinités avec ses semblables, ceux que l'on pourrait qualifier ici de frères ou de sœurs. En effet, à l'intérieur d'une communauté, l'être humain fait l'expérience d'un type de relation encore plus particulier qu'à l'intérieur d'une société, on pourrait d'ailleurs constater ici un point de différence entre société et communauté : à l'intérieur d'une communauté, l'humain fait l'expérience de la relation gratuite.

Nous avons eu l'occasion de préciser qu'une des caractéristiques de l'élémentaire social était la communauté de travail. Siegwalt ne comprend pas ici le terme de communauté au sens de communauté spirituelle, mais toujours est-il qu'à l'intérieur d'une société, le sujet a un rôle que l'on pourrait qualifier d'« économique ». Il doit construire une société, avoir des rapports qui peuvent être qualifiés de « commerciaux ». Les rapports à l'intérieur d'une société ont pour finalité l'organisation, l'administration, la prospérité et la pérennité de cette société. À l'intérieur d'une communauté en revanche, l'être humain fait, dans un sens, l'expérience du gratuit, voire de la grâce. Il choisit sa communauté, à l'intérieur de laquelle il est lui-même reconnu et accepté. « C'est par grâce que le *Tu* se présente à moi ; ce n'est pas en le cherchant qu'on le trouve (...). Le *Tu* vient à ma rencontre. Mais c'est moi qui entre en relation immédiate avec lui. Ainsi il y a dans cette rencontre celui qui élit et celui qui est élu, c'est une rencontre à la fois active et passive »[278]. La communauté apporte un complément à la société ou l'Etat. Ces derniers réunissent des gens étrangers les uns aux autres alors que la communauté, elle, fonctionne sur le regroupement par choix et par affinité[279]. Parce que tous les groupements sociaux ne répondent pas seulement à des besoins ou à des questions d'organisation ou de raison sociale. Chaque être humain, en tant qu'être marqué par l'aporie tout en étant ouvert au monde, doit se construire et se laisser construire. À chaque être humain

[278] Martin BUBER, op. cit. p. 29-30.

[279] Nous pouvons mentionner ici la remarque de Dietrich Bonhoeffer qui, en se basant sur St Augustin, parle de l'Église comme « communauté de l'amour », Cf. *Sanctorum Communio*, in coll. « Dietrich Bonhoeffer Werke », n°1, (2005), Chr. Kaiser Verlag, p. 114. Cf. encore Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/2, p. 19-20 et p. 118.

est « confiée » la quête de trouver et de recevoir son identité. Ce qui peut correspondre à une forme de quête spirituelle. À l'intérieur de cette quête, l'être humain est amené à se poser ce que Siegwalt appelle les questions dernières. Les réponses à ces questions ne peuvent trouver réponse dans la société civile, parce que celle-ci ne prend pas ces interrogations en compte. Mais le sujet trouve des réponses à ses questions à l'intérieur de la communauté spirituelle, l'Église en particulier[280], par la mise en commun d'expérience, de charismes....

Dans une communauté telle l'Église, tous les individus sont unis, en communion. À l'intérieur de l'Église, l'humain fait l'expérience de la communion, qui unit dans la diversité. « L'Église se compose, comme le corps, de plusieurs membres. En raison de l'appartenance de ces différents membres au même corps, ils sont unis entre eux, contribuant chacun pour sa part à la vie de l'unique corps »[281].

Certes, une communauté implique une structure, elle appelle des moyens de fonctionnement, et elle cherche à se maintenir dans la durée. Mais le dessein premier d'une communauté est de rassembler des individus dans un idéal ou un projet commun. Rarement un humain choisit sa société, en revanche il est libre d'adhérer, ou non, à telle ou telle communauté, et cette adhésion est exempte en principe, d'un but mercantile ou lucratif. Les membres d'une communauté attendent l'engagement réciproque, mais ne cherchent pas nécessairement les profits ou les résultats.

Les membres d'une communauté sont réunis par des objectifs et des buts communs, des rites, des codes et des signes de reconnaissances, une espérance commune. Rites, finalités et espérance sont des éléments typiques d'une religion, ou en tout cas d'une forme de religion, y compris d'une religion « laïque », même s'ils sont plus spécialement visibles à l'intérieur de l'Église. Par la communauté, l'être humain fait donc l'expérience du religieux, dont nous avons dit ailleurs qu'il est un élément d'ouverture au monde et facteur « d'humanisation » de l'homme. La communauté, l'Église en particulier, répond donc au troisième niveau d'aporie rencontré par l'humain, en ce qu'elle lui offre de se réaliser, ou de réaliser ses objectifs spirituels

.

2.3.4.1 La pérégrination

Nous avons dit que dans la communauté, et cela est particulièrement vrai dans l'Église, l'être humain fait l'expérience de la gratuité de la grâce. En effet, l'être humain est

[280] Cf Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/2, p. 183ss.
[281] Ibid. p. 14.

frappé par l'aporie spirituelle, qui se manifeste à travers la notion de péché originel. L'être humain, qui de ce fait est soumis à l'angoisse, voire au désespoir, trouve le réconfort dont il a besoin et surtout les réponses à ses questions dans ladite communauté. L'Église reconnaît le caractère « pérégrinant », « semper penitens » de chaque être humain. Ce qui signifie que dans la communauté ecclésiale, l'être humain ne peut en aucun cas être réduit à son péché. Sauvé gratuitement, à cause du Christ par la foi, l'être humain a toujours la possibilité, malgré l'aporie, de durer et de mener sa vie. Dans l'Église, l'être humain découvre et fait l'expérience de l'aspect « semper penitens » propre à chaque vie.

Cet aspect pérégrinant de la vie humaine, lié à sa capacité d'ouverture au monde, implique donc que la communauté, particulièrement en tant qu'Église, est un lieu de construction et de développement personnel. Car l'humain peut y exprimer tous ses doutes, ses questions, trouver le repos lorsqu'il est fatigué et chargé (Cf. Mt 11, 28). Il fait ainsi l'expérience de toute son humanité, l'Église étant conduite par l'Esprit de Dieu, l'être humain s'ouvre à la transcendance et se laisse mettre en route, malgré l'aporie et la souffrance. « Le présent de l'Église comme temps de sa patience, c'est le temps de la *souffrance* de l'Église et du chrétien, et c'est d'abord la souffrance qu'ils partagent avec toute l'humanité. (...) Il existe une souffrance « naturelle » liée à la finitude de l'homme, à sa fragilité physique et psychique (...). Reconnaître la souffrance, cela veut dire lui donner une voix. C'est seulement par la parole (verbale ou autre) que la souffrance est humanisée, qu'elle devient une réalité que l'on peut affronter »[282]. Dans l'Église, récapitulée par le Christ, lui-même souffrant, l'être humain trouve la force d'endurer et de durer dans l'aporie. Sa vie est un devenir qu'il élabore tout en étant construit par la nature, par la société et par la communauté.

L'Église a donc un rôle mystagogique, c'est-à-dire qu'elle a pour fonction et pour finalité de proclamer le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, fondement du salut, et d'actualiser ce message de salut à travers en particulier l'annonce de la parole et la célébration des sacrements. L'œuvre du Christ, qui trouve sa continuité et son actualisation dans le don de l'Esprit, permet à l'être humain d'être ouvert au monde et de trouver des éléments essentiels dans sa quête d'identité. (Ce qui peut se traduire par la notion de sacerdoce commun des fidèles. À l'intérieur de l'Église, placé sous la seigneurie du Christ, chaque fidèle est uni aux autres et à Dieu par la foi, mais chaque membre est aussi chargé, de par le baptême, de porter le message du Christ dans et à l'extérieur de la communauté.

[282] Ibid. p. 282-283.

L'humain reconnaît donc à l'intérieur de l'Église une communauté, chargée d'un message qui l'unit et qu'il doit transmettre.

Cette mystagogie trouve d'ailleurs son origine dans l'aporie : « Il n'y a mystagogie que parce qu'il y a aporie ; la mystagogie a son fondement négatif dans l'aporie et son fondement positif dans l'Église véritable qui, dans l'aporie, se donne en creux »[283].

Deux choses fondamentales sont à noter ; premièrement l'Église est elle-même, quelque part, aporie puisque comme la foi humaine elle est attente, pauvreté, épreuve et donc devenir. L'Église est donnée, elle est pérégrinante, elle est, comme la vie et le monde, tournée, ou tendue vers un accomplissement. Mais secondement, du fait de cette aporie et de son origine divine, l'Église est fondée par la parole de Dieu qui s'exprime dans, avec et à travers l'institution, l'Église a pour mission, au-delà de l'aporie, d'initier le chrétien au mystère du salut en Jésus-Christ. En cela elle est mystagogie. Ce salut permet à l'humain, en toute circonstance, de comprendre que l'aporie n'est pas un échec définitif, elle n'est pas une réalité dernière, elle peut être dépassée par la grâce. À l'intérieur de la communauté ecclésiale, l'être humain s'ouvre aux réalités dernières. L'Église vit ainsi elle-même la dialectique aporie/ouverture, dans la mesure où elle existe dans l'Histoire, elle est elle-même histoire, et exprime cette dialectique au fidèle.

Dans la communauté, ecclésiale en particulier, l'être humain apprend à formuler l'indicible, à mettre des mots sur ses questions, ses interrogations, et ce en vertu du caractère mystagogique de l'Église. Il peut tenter d'exprimer l'aporie. Cette tentative d'expression se traduit par des rites. De tout temps, et dans chaque type de communauté, les humains ont développé des rites chargés de structurer la société et de construire l'être humain. Chaque civilisation, chaque religion, connaît ainsi des rites de passages, ainsi que des rites réguliers, qui reviennent après un cycle, lié par exemple au rythme des saisons, au travail de la terre.... Ces rites sont des repères pour l'humain, qui naît à la conscience de sa place et de son rang dans la nature et dans la société. Le rite permet aussi, en particulier dans la liturgie chrétienne, de verbaliser l'indicible, et d'exprimer, par un langage autre que la parole ce que l'être humain ressent[284]. Le rite permet de dépasser ou d'encadrer l'aporie spirituelle en se raccrochant à une pratique qui ouvre sur une espérance.

---

[283] Ibid. p. 33.

[284] Pour plus d'information sur le sujet le lecteur pourra se référer à l'ouvrage de Louis BOUYET, *Le rite et l'homme*, (Paris, 2009), Cerf. Cf. encore Sigmund FREUD dans *Totem et Tabou* ; et Claude LEVY-STRAUSS dans *Les structures élémentaires de la parenté*.

Ce premier chapitre nous montre les enjeux de la réflexion anthropologique de Gérard Siegwalt. En analysant la réalité de la vie humaine Siegwalt pose et cherche à répondre à la question « comment vivre ? ».

2.3.5 Conclusion : l'être humain comme personne

Dans sa réalité de vie, pour pouvoir vivre, l'être humain doit se comprendre comme unité. Siegwalt estime que l'être humain est un être d'unité : unité de corps, d'âme, de raison et d'esprit ; mais il estime qu'il existe une unité entre sa vie privée et sa vie publique, ou encore unité entre sa vérité et sa réalité.

Dans ce chapitre, nous avons vu que l'être humain naît dans une impasse fondamentale : l'aporie. Siegwalt part du principe que l'être humain est un être de manque, soumis à l'angoisse, à l'incertitude. En cela, il est fidèle à la pensée anthropologique « classique ». Que l'on pense à la non-spécialisation chez Gehlen, à la notion d'éternel retour chez Nietzsche, au stade esthétique de Kierkegaard, au complexe d'Œdipe chez Freud, au doute chez Descartes, au péché originel et à la concupiscence chez Saint Augustin, nous constatons que philosophes, psychanalystes et théologiens décrivent l'humain comme un être « ambigu » : il est capable des plus grandes prouesses mais réduit à se construire et d'être construit pour vivre ; il est en outre menacé de sombrer dans les pires tourments. Siegwalt se situe dans cette continuité : l'être humain vit et naît dans une impasse fondamentale qui provoque chez lui questions, angoisses voire désespoir.

Nous devons encore ajouter que cette aporie se voit renforcée ou conditionnée par l'environnement, la société dans lesquels vit l'être humain. L'humain peut en effet être « formaté » par une société qui lui impose une identité qu'il rejette et dont il veut se débarrasser. Ce qui pose les questions de la liberté de l'homme par rapport à son environnement.

Mais justement parce qu'il est un être de manque, l'humain doit se poser la question des moyens de vie et d'existence. Nous avons vu que par-delà l'impasse, il est ouvert au monde et grâce à l'exercice de toutes ses facultés, physiques, psychiques et spirituelles, il peut vivre et découvrir son identité. Et tout l'enjeu de la réflexion anthropologique est de trouver l'équilibre entre « homo faber » et « homo factus », entre aporie et ouverture. Siegwalt en exploitant à sa façon la notion d'ouverture au monde développée par Scheler et déjà reprise en théologie par Pannenberg, estime que la dialectique aporie/ouverture au monde permet de sortir de l'impasse provoquée par une anthropologie dualiste ou moniste. Siegwalt considère

l'être humain dans sa totalité : physique, psychique et spirituelle. L'être humain n'est pas un pur esprit enfermé dans une prison corporelle : pensons à Socrate (470 av. J-C – 399 av. J-C) et Platon qui dans leur recherche de l'esprit et de la « *philia* » entre différents esprits déprécient le corps et les facultés corporelles. Siegwalt confère et reconnaît une dignité théologique au corps en tant que porteur de l'esprit et du psychisme.

Mais l'anthropologie de Siegwalt renferme une autre particularité : l'association du corps de la psychè et de l'esprit condition de l'équilibre, et si Siegwalt évite la fuite spiritualiste, il évite également la fuite « corporelle » ou « hédoniste ». Nous pouvons donc dire avec Siegwalt que, pour vivre, l'être humain doit prendre conscience de la dialectique aporie/ouverture, et « profiter » de ses limites pour les assumer et les dépasser sans les fuir, car la réalité de la vie humaine est récapitulée par la dynamique « mourir pour devenir » qui place la vie humaine sous la règle du devenir. Ce qui signifie concrètement que pour pouvoir vivre, l'être humain doit vivre en constante relation. Cette relation fait grandir l'être humain et fait de lui une personne, selon la définition de notre auteur : « La personne est alors essentiellement cette *relation* : l'homme est personne en tant qu'il vit de manière responsable dans cette relation à la conscience morale qui est la conscience du bien et du mal, ou de Dieu et du démoniaque »[285]. Siegwalt souligne que l'être humain devient une personne lorsqu'il prend conscience de la dynamique du vivant, lorsqu'il comprend qu'il est un être en évolution et que cette évolution est le fruit de la relation. Dans son évolution l'humain est appelé au discernement entre le bien ou le mal, Dieu ou le démoniaque, comme l'écrit Siegwalt dans Nature et histoire en 1965 ; il faut noter que sur ce point il va modifier quelque peu son discours dans la D.C.E. : il ne parle plus de bien ou de mal, mais de discernement entre ce qui construit et ce qui permet la vie de ce qui ne la permet pas. Le discours de notre auteur se fait moins moral pour se concentrer sur l'individu et son vivre.

La personne humaine se caractérise par son évolution, son devenir et sa relation. Nous utilisons le terme au singulier, car, pour notre auteur, la relation désigne le fait, pour une personne, de relier tout ce qui permet la vie ; la relation « implique toutes les relations de l'homme avec toute la réalité et donne à ces relations leur caractère normatif. Elle n'implique pas uniquement, quoiqu'en première ligne, les relations de l'homme avec l'autre homme, son prochain. Ces relations inter-humaines sont, certes, éminemment personnelles en ce qu'elles sont des relations entre personnes qui sont chacune en relation avec Dieu ; c'est ce qui fait

[285] Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire*, p. 112.

qu'un homme ne peut jamais disposer d'un autre homme, parce que l'autre homme se définit d'abord par rapport à Dieu »[286].

Pour Siegwalt, la personne est alors celle qui relie et qui est reliée. Celle qui parvient à trouver un équilibre dans sa vie pour unir les composantes de l'humain (corps, âme, raison et esprit), mais aussi pour relier réalité et vérité, privé et public etc. Un élément est cependant nécessaire à cela : Dieu. Car c'est la relation à Dieu qui est déterminante pour former la personne. Comme l'écrit Siegwalt : « Avec sa qualité *coram Deo*, l'être humain trouve sa qualité dernière de personne. C'est lorsqu'il est devant Dieu qu'il est inéluctablement soi-même »[287]. La personne pour Siegwalt est celle qui parvient à lier la réalité de sa vie (« Cosmos », « Anthropos », « Historia ») à sa vérité (Dieu, et la station « coram Deo » de la vie). La personne humaine est par conséquent personne en relation et personne de relation : « Les relations de l'homme avec la réalité non humaine *participent* au caractère personnel qui caractérise le rapport de l'homme avec Dieu en tant que le rapport de Dieu avec cette réalité est vu. La responsabilité par laquelle nous définissons la personne concerne donc l'homme dans toutes ses relations et place cet homme dans une relation personnelle avec Dieu »[288].

La personne vit de sa relation. Ce qui signifie que l'être humain ne cesse jamais de devenir une personne et ce au contact du monde et au contact de Dieu. Il en résulte que l'être humain devient une personne responsable, particulièrement devant Dieu. « Dieu est la vérité de la personne, et c'est pourquoi celle-ci se définit par la conscience du bien et du mal, par la fonction normative et par la fonction judicatoire de la conscience.(...) Elle [la personne NDR] se découvre alors non plus dans sa responsabilité mitigée et mélangée à la fois vis-à-vis du soi ou polarité ontologique *et* vis-à-vis de la conscience normative ou vis-à-vis du monde *et* vis-à-vis de Dieu, mais dans la plénitude de sa responsabilité vis-à-vis de la seule conscience normative ; cette responsabilité vis-à-vis de la conscience normative est la responsabilité *dans* la polarité ontologique (*coram Deo in mundo*) »[289].

Ainsi, affirme Siegwalt, la personne est responsable. Mais responsable ne signifie pas seulement répondre de ses actes. Responsable ici signifie que la personne humaine est capable de concilier réalité et vérité, de vivre devant Dieu dans le monde. La responsabilité de l'homme se situe dans sa capacité à vivre en relation et en faisant relation.

---

[286] Ibid. p. 112-113.
[287] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 15.
[288] Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire*, p. 113.
[289] Ibid. p. 114.

Dans ce premier chapitre, nous avons étudié la question de la réalité de la vie humaine, nous avons évoqué dans cette conclusion la définition que Gérard Siegwalt donne de la personne, pour réaliser en quelque sorte une articulation vers le concept de vérité. Nous avons vu que la réalité humaine se traduit en termes d'aporie, d'ouverture et de devenir. Cette réalité au demeurant ne constitue pas à elle toute seule l'intégralité de la vie humaine. Siegwalt souligne avec force que pour être « personne » l'être humain doit vivre en relation, en sachant que la relation ultime que l'être humain puisse connaître est la relation à Dieu. Ce qui signifie que la vie humaine possède aussi une vérité. C'est cette vérité que nous voulons alors étudier dans le chapitre suivant.

Cette première partie nous a ainsi montré que l'être humain n'est pas figé. Sa vie est une histoire dont il peut être participant et non spectateur. En cela, Siegwalt fait de son anthropologie une mystagogie. La vie humaine en tant qu'histoire, en tant que quête est une « initiation » à la vie. L'être humain apprend à vivre tout au long de son existence. Ainsi, nous pouvons voir dans ce premier chapitre, un versant de la théologie systématique construite par notre auteur. Celui-ci, grâce à la méthode de corrélation, intègre la réalité de la vie humaine, vue à travers le prisme des sciences « dures » et des sciences comme la philosophie ou la psychologie des profondeurs, dans le système, qui a pour but de répondre à la question : « Comment vivre ? ».

À travers ladite dialectique, Siegwalt illustre une première fois à notre sens et à sa façon l'adage de Luther à propos de l'homme : « Simul peccator, simul justus semper penitens ». Pour Siegwalt, ce schéma anthropologique n'a de sens que s'il est intégré à la « réalité » humaine. Car les concepts théologiques développés ici ont un sens au niveau de la réalité humaine.

L'homme est à la fois pécheur parce que soumis à l'impasse, à l'aporie dans laquelle il naît. L'aporie n'est pas le péché et elle est première par rapport à lui ; mais l'aporie conduit au péché. Cette aporie peut provoquer, en catégories kierkegaardiennes, l'angoisse et le désespoir, en particulier face à la bonté et la toute puissance de Dieu source d'amour et de pardon et d'accomplissement. Cette aporie risque de faire basculer l'humain dans l'autodestruction à tout moment, parce qu'au lieu d'assumer sa situation, il préfère fuir.

À la fois juste parce qu'il est ouvert au monde par sa vocation de créature, créée à l'image de Dieu et appelée par Dieu à la vie et à la sanctification par la foi révélée en particulier en Jésus-Christ qui récapitule toute chose, l'être humain découvre dans l'acte d'ouverture, ses capacités et sa position face au monde et face à Dieu. Par l'ouverture au

monde, l'être humain a la possibilité, le devoir de choisir la vie à l'image de l'injonction du Deutéronome (30, 19).

L'adage de Luther trouve une première place dans l'anthropologie de Siegwalt dans l'analyse de la réalité humaine. L'homme en tant qu'individu vivant dans le monde, l'homme en tant qu'« Anthropos » vivant dans le « Cosmos » et soumis à l'« Historia » est à la fois aporétique, à la fois ouvert et toujours en devenir, du fait de son statut d'Anthropos ». Le schéma « simul peccator, simul justus ; semper penitens » sous-entend pour Siegwalt la dialectique aporie/ouverture. Grâce à la méthode de corrélation, Siegwalt veut appliquer cet adage à la réalité humaine.

À la question « Comment vivre ? » nous avons ici un premier élément de réponse. L'homme vit toujours en devenir, dans, avec et sous la dialectique aporie/ouverture. Ces trois éléments constituent, conformément à la méthode de corrélation, le versant sapiential du « simul peccator, simul justus, semper penitens ».

Ce premier versant va ensuite être complété par l'analyse de la vérité humaine, ce que nous verrons dans le chapitre suivant. Nous verrons la vision proprement théologique de l'anthropologie de Siegwalt, et dans quelle mesure elle décrit la vérité de la vie humaine ; vérité qui porte et complète la réalité.

3 La vérité de la vie humaine, l'homme « simul peccator, simul justus, semper penitens »

Dans ce nouveau chapitre, nous allons présenter la façon dont Siegwalt superpose la vérité de la vie humaine en tant que créature « devant Dieu » à la réalité de la vie humaine. Nous allons nous concentrer plus particulièrement sur le versant théologique de l'œuvre de Siegwalt et sur la seconde partie de la systématique développée par notre auteur. La vérité selon Siegwalt se définit de la façon suivante : « La vérité est la réalité elle-même, non une réalité différente de la réalité empirique, mais cette même réalité empirique, non plus certes dans son *apparence* de confusion, mais dans sa *profondeur* de clarté dans laquelle l'opposition fondamentale du bien et du mal apparaît »[1]. Cette définition répond à ce que notre auteur appelle « la crise des fondements ». En effet, la vérité éclaire la réalité, elle dévoile au cœur de la réalité ce qui fonde cette dernière. La vérité met en lumière ladite crise et permet de la surmonter, car au final la vérité, qui s'exprime dans la réalité, est l'irruption de la révélation de Dieu au sein du réel. Cette révélation montre l'unité de la réalité et de la vérité, l'unité de l'être humain dont nous avons parlé, l'unité de la vie et de la mort dans la dynamique du « mourir pour devenir ». Cette vérité, issue de la révélation de Dieu dans la réalité humaine, constitue la réponse à la question « Comment vivre ? », car l'être humain vit dans la réalité, elle-même éclairée par Dieu. « La vérité est la réalité elle-même, mais la réalité dans sa *profondeur de clarté* : c'est la raison de la proximité de la vérité et de la révélation. La vérité est la réalité dévoilée, en d'autres mots la révélation de la réalité. (...) Cette définition de la vérité nous permet de comprendre pourquoi la vérité est expérimentée à la fois comme *s'ajoutant* à la réalité et comme étant la vérité *de* la réalité »[2].

La vérité éclaire ainsi la réalité dans laquelle vit l'être humain, elle présente la vie comme un chemin initiatique au contact de Dieu. Car, estime Siegwalt, la vie humaine se situe « coram Deo ». L'être humain vit devant Dieu comme pécheur justifié en devenir. Au niveau anthropologique la vérité signifie que l'être humain vit en relation avec Dieu.

---

[1] Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire, leur réalité et leur vérité ; Etude systématique sur le problème de l'ontologie et du personnalisme*, (Cahors, 1965), Brill & Leiden, p. 111.
[2] Ibid.

3.1 Le Péché

Une lecture attentive de l'anthropologie de Gérard Siegwalt permet de penser qu'il reprend le schéma luthérien classique : « simul peccator, simul justus, semper penitens ». Ce schéma s'applique une première fois au niveau de la réalité de vie de l'être humain dans le schéma aporie/ouverture/devenir.

Nous allons montrer comment Siegwalt reprend ce schéma au niveau théologique proprement dit et comment il utilise ce schéma dans son compte-rendu systématique de l'anthropologie « devant Dieu ».

Ce schéma s'ouvre par l'affirmation suivante : l'homme vit devant Dieu en tant que pécheur. Siegwalt l'affirme : « La créature n'existe que comme pécheur, le pécheur n'existe que dans, avec et à travers la créature »[3]. Ce qui signifie dans la pensée de notre auteur que l'humain vit dans la crainte et dans le refus de s'accepter comme créature aporétique et comme créature pécheresse devant Dieu. Aussi, en vertu du système établi par notre auteur, faisant du prophétique l'allié du sapiential, nous devons nous interroger tout d'abord sur les liens entre aporie et péché.

3.1.1 Lien entre aporie et péché

3.1.1.1 L'aporie, impasse qui provoque le désespoir

Nous avons vu dans le premier chapitre que Siegwalt développait la notion d'aporie. L'être humain vit dans une situation d'impasse fondamentale dans son vivre « coram mundo ». Il en va de même dans la station « coram Deo » où l'être humain vit comme pécheur. Face à Dieu, l'être humain vit donc aussi dans une situation d'impasse.

Il ne faudrait cependant pas assimiler trop vite aporie et péché. L'aporie n'est pas le péché. Elle est première par rapport à lui : l'homme est aporétique avant d'être pécheur. Mais ces deux notions sont liées et occupent une place importante dans la systématique de Siegwalt et nous allons étudier les liens entre les deux.

Nous avons vu que l'être humain n'est pas une donnée achevée mais qu'il advient. Il est « homo factus », l'homme qui est fait. Mais dans cette advenue, l'être humain peut être

[3] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 41.

soumis à ce que Siegwalt appelle la contingence[4]. Ce qui veut dire que l'être humain, comme toute créature, pourrait « ne pas être »[5]. Face à la difficulté du vivre, l'être humain peut céder à l'aporie et donc se replier sur lui-même dans une attitude qui reflète le non-être, c'est-à-dire le refus de se remettre en question pour pouvoir vivre. Dire que l'être humain peut ne pas être, signifie qu'il peut passer sa vie à ne pas vivre car il est tendu entre « la finitude, la possibilité et la gratuité »[6].

Dire que l'être humain est finitude signifie qu'il n'est pas immortel. La finitude de l'être humain implique aussi sa dépendance par rapport à ses congénères ou par rapport au « Cosmos » dont il tire sa subsistance. Nature et société sont nécessaires à la vie de l'humain. « Pour l'homme, la finitude signifie la conscience de la finitude ; elle tient ultimement à celle de sa mortalité, au fait que « *media evita in morte sus* » (au cœur de la vie nous sommes soumis à la mort). L'homme connaît l'angoisse, le souci existentiel de l'être jeté dans le monde et destiné à la mort (Heidegger) »[7]. Ces mots de Siegwalt désignent la situation d'aporie qui frappe l'être humain. À cause de l'aporie, l'humain risque de ne pas être, autrement dit, de céder au non-être.

La finitude implique ce que notre auteur appelle un « possible ». Ce « possible » désigne le potentiel créateur qui anime toute créature (nous revoyons ici la dialectique aporie/ouverture) mais ce possible peut se révéler tragiquement négatif. « La création est en acte, en devenir, puisqu'elle est marquée par la polarité de la dynamique et de la forme, la possibilité caractéristique de la contingence de la création implique la faillibilité de cette dernière (…). La faillibilité de la création signifie, à propos de l'homme, sa peccabilité, ou sa tentabilité : l'homme *peut* pécher»[8]. Cette possibilité implique donc ce que Siegwalt, à la suite de Tillich[9], nommera l'ambiguïté de la vie. La vie est un combat de l'être humain face à l'aporie. « L'ambiguïté tient à la coexistence de la bonté avec la faille de la création. Cette

[4] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/2, p. 48ss.
[5] Ibid.
[6] Ibid. p. 49.
[7] Ibid. p. 52.
[8] Ibid. p. 55.
[9] Nous pouvons sentir dans l'utilisation des termes que Siegwalt s'inspire de Tillich qui lui aussi décrit la vie humaine comme ambiguë. C'est-à-dire tendue entre l'être et le non-être. Le but de la vie étant de sortir de l'ambiguïté. « Chaque processus de la vie est ambigu à cause du mélange des éléments positifs et négatifs qui rend leur nette séparation impossible ; à tout instant la vie est ambiguë ». Paul TILLICH, *Théologie Systématique IV ; La vie et l'Esprit*, (Genève, 1991), Labor et Fides, p. 37. Cette ambiguïté pour Tillich conduit au dualisme qui est forcement réducteur. L'ambiguïté implique donc un combat dans la vie humaine, combat qui aboutit à ce qu'il appelle « le courage d'être ».

coexistence rend compte de la création comme d'une lutte (…) et elle entretient en l'homme la question de l'origine et de la fin de cette ambiguïté »[10].

Siegwalt lie inexorablement l'aporie au péché. L'humain prend très vite conscience de ses limites. L'humain sait qu'il n'est pas tout puissant, omniscient. Il sait qu'il ne pourra jamais tout contrôler, tout diriger, tout régenter. L'humain découvre aussi qu'il est confronté à un monde qui peut lui être hostile. À travers l'aporie ; à travers les épreuves subies, l'humain prend conscience de sa faiblesse et de sa finitude. Si l'aporie n'est pas le péché, elle donne à l'être humain la possibilité de pécher. Car l'aporie forme le terreau sur lequel le péché peut grandir.

En effet, face à l'aporie, l'être humain peut ressentir angoisse et désespoir. Siegwalt fait intervenir ici deux auteurs qui vont nous éclairer : Kierkegaard et Drewermann.

Kierkegaard lie péché et angoisse. « L'angoisse est l'étape psychologique qui précède le péché »[11]. Pour le Danois, l'angoisse est à la fois la source et la conséquence du péché originel. L'être humain, face à l'aporie, est : « angoissé de n'être que lui-même, limité, contingent. Cette angoisse le pousse à vouloir être comme Dieu »[12].

Siegwalt réalise ici une synthèse entre philosophie, théologie et psychanalyse. L'être humain face aux impasses qu'il subit se sent perdu. Il est condamné à se sortir de ces situations tout seul. Or, pour Siegwalt, ces tentatives constituent une fuite qui, comme nous le verrons, est l'essence même du péché. L'aporie provoque l'enfermement de l'être humain qui refuse sa qualité ontique de finitude et d'ambiguïté.

Cette fuite a pour conséquence : le désespoir qui est la persévérance dans la peur. Siegwalt reprend aussi cette notion à Kierkegaard. Ce désespoir est précisément le refus d'assumer cette condition humaine aporétique. Ainsi, le péché peut croître sur le terreau de l'angoisse et du désespoir vécu par l'être humain du fait de sa condition de créature finie et ambiguë. L'humain s'enferme dans un cercle vicieux : plus il prend conscience de son caractère contingent plus il a peur, plus il a peur, plus il fuit, plus il fuit, plus il s'enferme sur lui-même, plus il s'enferme sur lui-même, plus il souffre de son caractère contingent… Cette fuite implique un autre élément selon notre auteur : le mensonge. En fuyant, l'être humain se ment à lui-même en croyant s'être débarrassé de l'angoisse et du désespoir. Or ces deux sentiments ne disparaissent pas dans cette fuite effrénée. « Le désespoir demeure latent dans

[10] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 61.
[11] Søren KIERKEGAARD, « Le concept de l'angoisse », in *Miettes philosophiques ; Le concept de l'angoisse ; Le traité du désespoir*, in coll. « Tel », n° 164, (Paris, 1990), Gallimard, p. 259.
[12] Eugen DREWERMANN, « La peur et la faute », *Psychanalyse et morale* T. I, cité par Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 35.

la fuite ; il est la potentialité en puissance dans la peur ; la fuite ne supprime ni la peur ni le désespoir mais en détourne seulement »[13].

Le péché se nourrit justement de toutes ces fuites et de toutes ces ruptures. Siegwalt établit ici une gradation grâce à la méthode de corrélation : l'humain découvre ses limites, ce qui provoque chez lui angoisse et désespoir. Il risque de « se fourvoyer » selon les termes de notre auteur, c'est-à-dire qu'il peut faire, au niveau de la réalité de sa vie, les mauvais choix existentiels, choix qui aboutissent à la fuite et à la rupture. Notre auteur parle ici de faute, il s'agit de l'étape suivante dans cette gradation. L'être humain se trompe et se fourvoie, mais il ne pèche pas encore. Dire que l'être humain se fourvoie signifie qu'il adopte les mauvaises solutions face à ses problèmes et que ces mauvaises solutions entraînent une fuite. Le péché est la conséquence « coram Deo » de la faute et de la fuite. Le péché c'est le refus de la foi, qui est la confiance en ce Dieu qui sauve. Siegwalt applique ici une nouvelle fois la méthode de corrélation dans la mesure où ce qui touche la réalité du vécu humain concerne aussi la vérité du vécu humain, et que cette vérité qu'est la situation de pécheur devant Dieu récapitule la réalité de fuite et de rupture.

Le péché est le fruit de l'aporie et devient lui-même, par conséquent, aporie. L'être humain naît dans une situation d'impasse qui entraîne la fuite ; cette impasse compose sa réalité de vie et cette réalité est portée par la vérité de la vie humaine : l'homme est pécheur devant Dieu.

Cette aporie implique l'être humain dans son entier : elle est physique et psychique, nous l'avons vu, mais elle devient aussi spirituelle en conduisant l'humain à se couper de Dieu et du monde. Car ce qui concerne le physique et le psychique touche aussi le spirituel. Si l'homme est unité de corps, d'âme, de raison et d'esprit, l'aporie le touche aussi dans cette unité. Le péché devient donc aporie spirituelle. L'humain, dans les épreuves qu'il traverse, à travers les fuites que constitue le désengagement de la quête de l'humanum, à travers le refus du devenir, prend conscience qu'il ne peut pas vivre en paix et qu'il ne peut pas, ou ne veut pas vivre devant Dieu. Car vivre devant Dieu signifie assumer cette condition aporétique. Ce qui demande d'accepter la dynamique « mourir pour devenir ».

A travers le lien aporie/péché comme base de la vie, Siegwalt applique une nouvelle fois la méthode de corrélation : l'être humain vit dans une impasse qui concerne tout son être, physique, psychique et spirituel. L'aporie s'intègre dans le système en devenant la réalité de vie qui génère le péché. Dire que l'être humain est pécheur dans sa vérité de vie signifie qu'il

[13] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 38.

se voit soumis à une dynamique qui le conduit à la fuite et à la rupture. Il ne s'agit pas de comprendre le péché comme une question morale, mais il est une vérité, une « qualité » en quelque sorte, qui détermine la vie humaine et qui trouve son origine dans la réalité d'aporie. Le péché vit de l'aporie et devient aporie.

Grâce à la méthode de corrélation Siegwalt parvient une première fois à définir une conception de la vie humaine qui dans sa réalité physique et psychique comme dans sa vérité spirituelle est marquée par la fuite, l'impasse et la rupture. Péché et aporie sont liés de façon inéluctable : dans la réalité de sa vie, l'humain découvre la faiblesse, sa finitude, sa vulnérabilité, celles-ci provoquent peur, angoisse et désespoir. Ces trois sentiments rendent l'homme potentiellement pécheur parce que dans ce contexte, il est tenté de fuir sans cesse. L'aporie est le terreau sur lequel naît le péché. La fuite implique l'illusion dans laquelle l'humain croit pouvoir s'en sortir seul, mais elle ne fait que détourner l'humain des questions dernières et le couper de ses moyens de vie. Le péché est provoqué par les sentiments dont nous avons parlé ci-dessus et il constitue la dynamique négative (qui pourrait être qualifiée de « fuis pour mourir ») à l'origine de la fuite ainsi que la persévérance dans cette fuite. Cette vision du péché pourrait illustrer la maxime latine : « errare humanum est sed perseverare diabolicum » : il est humain de se tromper, mais persévérer dans l'erreur est diabolique et constitue alors le péché de l'homme qui se refuse à la foi.

Dans le dialogue aporie/péché, force est de constater que vérité et réalité se répondent et se correspondent. Dans la mesure où la réalité porte à conséquences sur la vérité, la vérité se forme sur la réalité et porte cette dernière.

3.1.1.2 L'irruption du mal dans la vie humaine qui renforce la notion d'aporie

Dès le début de son anthropologie, Siegwalt lie la notion d'aporie à celle de mal. Mais comme le péché, le mal est postérieur à l'aporie, ou plutôt il renforce cette notion. Le mal montre à l'homme sa finitude intrinsèque. Aussi l'humain naît aporétique et cette aporie est révélée ou renforcée par le mal. Le mal représente tout ce qui ne permet pas à l'humain de vivre. « L'être humain, par-delà sa finitude, est miné par un mal-être ; celui-ci tient à sa confrontation avec ce qui lui apparaît comme mal. Le mal présente certes plusieurs visages : mal physique (du corps), mal psychique (de l'âme-psychè, en particulier de l'inconscient), mal moral (du rôle ou de la représentation de soi), mal affectif (des sentiments), mal intellectuel (de la raison, tant théorique que pratique, en tant que limitée), mal mental (de l'esprit). Ces formes peuvent revêtir un caractère contingent, mais ce que l'être humain

rencontre à travers elles est tout à fait fondamental : le mal lui-même, le mal radical qui compromet l'être humain à sa racine, c'est-à-dire sa possibilité de vivre et d'exister »[14]. Le mal, par delà les différents noms qu'on lui donne représente toujours ce qui fait souffrir l'être humain, ce qui l'empêche de vivre, de se construire et de devenir. Siegwalt utilise le terme « mal radical » pour récapituler toutes les formes de mal. Au final, le mal représente tout ce qui ne permet pas à l'homme de vivre ou tout ce qui le conduit à faire souffrir les autres.

Siegwalt distingue différentes typologies de mal. S'inspirant du philosophe G.W. Leibniz (1646-1716), Siegwalt fait la distinction entre le mal moral, le mal physique et le mal métaphysique.

Le mal moral : « par quoi il faut entendre le péché »[15] ; il conjugue deux aspects : un aspect « vertical », ce qui signifie la rupture de relation entre l'homme et Dieu, et un aspect « horizontal », marqué par un rejet des relations interpersonnelles. Ce mal dit moral atteint l'être humain dans sa capacité relationnelle. Il est un fruit de l'aporie dans la mesure où ce mal résulte de la fuite de l'être humain face à sa condition aporétique.

Le mal physique : « c'est le mal dans la nature tel qu'il se manifeste dans les cataclysmes de la nature »[16] ; il s'agit du mal que l'homme peut éprouver face aux aléas de la nature (catastrophes naturelles, maladies...). Le mal physique est contingent. L'être humain essaye certes de le prévenir, et agit de façon responsable pour en limiter les dégâts, mais il ne peut guère que l'endurer lorsqu'il arrive : « Le mal physique en tant que lié à l'homme n'est pas une fatalité simplement à subir ; il en appelle à la responsabilité de l'homme : au plan déjà de la prévention des conséquences de certains cataclysmes naturels (par ex. en ce qui concerne l'architecture dans les régions sujettes à des tremblements de terre) ou d'erreurs ou de fautes humaines (c'est la fonction de l'éducation en général, de la législation en particulier), et puis au plan du soulagement (assistance médicale, sociale...). Assumer le mal physique : c'est le mal sans remède, celui qui est là, qui ne peut plus être prévenu et qui reste, par-delà le soulagement qu'on peut lui apporter, incompréhensible »[17]. En plus d'être incompréhensible, ce mal physique est profondément injuste, il frappe sans distinction et sans prévenir. Il pose de ce fait la question de la justice et de la bonté de Dieu.

C'est à ce niveau qu'intervient le mal métaphysique qui récapitule le mal moral et le mal physique dans la mesure où il est le résultat du ressenti et du questionnement de l'être humain face à la bonté, la justice, la puissance et l'action de Dieu. Ce mal pose la question de

[14] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 28.
[15] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/2, p. 27.
[16] Ibid. p. 28.
[17] Ibid. p. 28-29.

la théodicée puisqu'il fait suite à la découverte de la finitude de l'homme. Leibniz écrit : « Car il faut considérer qu'il y a une *imperfection originale dans la créature* avant le péché »[18]. Leibniz entend par là que l'être humain est un être de finitude et que cette finitude est l'origine de son mal : « La limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action »[19]. Cette finitude provoque ce que Siegwalt définit comme l'aporie et elle est la source du mal que cause l'homme : « Leibniz insiste sur cette « imperfection originelle de la créature » qui tient à sa limitation et qui permet qu'elle se trompe et faute. Cette imperfection qui n'est autre que la finitude (celle qui implique une fragilité dernière) et qui est donc indépassable n'est pas le mal, mais la condition du mal : elle le rend possible »[20]. Comprenons que le mal métaphysique est le mal lié à la finitude de l'homme.

C'est le sentiment que l'homme éprouve face à sa finitude. Le terme « mal » ne convient alors pas forcément ici. Il faudrait appeler cela le questionnement métaphysique. Car ce qu'on appelle mal métaphysique est en fait une dynamique : il est question face à la finitude de l'homme, question face à l'aporie, mais il est aussi à l'origine du processus d'ouverture qui caractérise l'être humain et qui permet à l'humain de ne pas mourir du mal radical, mais justement de devenir face au mal. Siegwalt l'admet : « Le mal métaphysique lié à la finitude essentielle de la créature appelle également à l'action (…). Le mal métaphysique est telle une croix irrémédiable mais qui peut devenir passage vers la vie et la résurrection, dès ici et maintenant »[21].

En parlant de mal métaphysique, notre auteur fait la distinction entre la cause première du mal et sa possibilité. L'aporie, constituée par la finitude et la fragilité de l'humain, n'est pas elle-même le mal mais le terreau sur lequel il peut grandir. L'aporie rend le mal possible et ce mal trouve sa cause dans le refus de cette aporie comme condition du devenir, mais aussi dans le refus de la présence salvatrice de Dieu. L'humain, du fait de l'aporie qu'il ne peut supporter, fuit et sombre tragiquement dans le péché. Siegwalt, grâce à la méthode de corrélation, établit un lien entre la dimension sapientiale et théologique, dans la mesure où aporie, mal et péché sont liés, entraînant l'homme dans une fuite en avant qui l'empêche de vivre. Siegwalt estime que l'être humain fait alors l'expérience du « mal radical »[22]. Et Siegwalt précise que ce mal est inévitable. L'homme pourrait ne pas pécher, mais il pèche parce que le mal fondé sur l'aporie ainsi que le refus de l'aporie conduit l'homme à fuir. Le

[18] Gottfried-Wilhelm LEIBNIZ, « Essais de Théodicée », in *Leibniz*, in coll. « Le Monde de la philosophie », n° 18, (Paris, 2008), Flammarion, p. 236.
[19] Ibid. p. 245
[20] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 30.
[21] Ibid. p. 31.
[22] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 28.

péché est l'attitude de l'être humain face au mal ; dire que le mal est inévitable signifie que l'homme est enclin au mal, c'est-à-dire que la finitude humaine trouble le discernement du sujet et l'amène à céder au mal dans la fuite. « Ce qui précède la faute, est-ce alors la possibilité, pour l'être humain, du péché (…) ou est-ce la nécessité du péché ? La possibilité reviendrait à la simple faillibilité de l'être humain : il peut pécher ; la nécessité à la fatalité : il peut ne pas pécher ; l'inclination au mal se situe entre les deux : il peut ne pas pécher. (…) Il peut certes ne pas pécher mais il pèche. (…) parler d'inévitabilité et entendre ainsi l'inclination au mal, ce n'est pas exclure la responsabilité de l'être humain comme cela a été impliqué dans la thèse de la nécessité, mais c'est considérer la faiblesse de l'être humain, celle de son discernement et partant aussi celle de sa volonté, bref la faiblesse de son moi ; c'est elle qui, sans exclure la responsabilité humaine, rend la faute *de fait* inévitable. (…) Nous verrons encore que c'est par l'expérience de la faute assumée que l'être humain apprend le discernement et quitte l'engrenage tragique – qui se trouve en lui-même – de l'inclination au mal et de l'inévitabilité du péché »[23].

Cependant lorsque l'être humain, victime du mal métaphysique, du mal physique ou conscient du mal moral, persévère dans sa fuite, il fait l'expérience du mal radical, c'est-à-dire du mal qui lui rend la vie impossible.

L'humain pécheur est soumis au mal radical qui l'empêche d'avancer. Il lui faut se battre pour sa survie. Il ressort que l'être humain est soumis à des contingences qui, comme nous l'avons vu, provoquent angoisse et désespoir, sentiments qui débouchent sur le péché. Aporie et mal sont liés. Ils constituent les deux instances qui obligent l'humain à se poser la question « Comment vivre ? ». Face à l'aporie et au mal, en subissant l'aporie liée à sa finitude et le mal face au monde dans lequel il vit, l'humain est alors potentiellement capable de faire le mal. Il est tenté de fuir devant ses faiblesses, tenté de refuser la dynamique « mourir pour devenir » et de s'enfermer malheureusement dans le péché dont nous voulons expliquer en quoi il constitue la vie humaine.

3.1.1.3 Aporie spirituelle

À côté de l'aporie physique et de l'aporie psychique, il existe une troisième forme d'impasse, un troisième domaine dans lequel évolue l'être humain : le spirituel. L'humain, frappé par l'aporie et victime des contingences, se retrouve dans une nouvelle impasse : il se

[23] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 278-279.

croit obligé de se sauver seul. Or comment vivre sans aide extérieure ? Nous l'évoquions déjà : cette volonté de se sauver seul est constitutive du péché. Or comment vivre devant Dieu en état de pécheur ?

3.1.1.3.1 Le péché originel

Cette idée du péché qui touche l'être humain est synthétisée dans le christianisme par le dogme très contesté et contestable du péché originel. Il convient cependant d'être prudent, tant cette notion est critiquée dans la pensée non-chrétienne, voire anti-chrétienne[24]. Siegwalt lui-même se montre assez critique par rapport à la compréhension classique[25] du péché originel ; il estime de plus que l'anthropologie ne peut se réduire à une peccatologie, c'est-à-dire que l'on ne peut pas réduire l'anthropologie à une réflexion sur le péché. La mise en œuvre de la méthode de corrélation, prenant en compte les questions existentielles de l'humain, ses apories, ses angoisses et ses soucis, marque justement le refus de notre auteur de réduire l'anthropologie à la peccatologie. L'humain est un être aporétique, ce qui le rend capable de pécher. Mais le péché est second par rapport à l'aporie.

La notion de péché originel, telle qu'elle est connue et contestée aujourd'hui, repose en grande partie sur les écrits de Saint Augustin. L'évêque d'Hippone affirme la responsabilité d'Adam dans le péché qu'il a commis ainsi que la transmission de génération en génération de cette souillure originelle. Chaque être humain serait ainsi, dès sa naissance, coupable du péché commis par le premier homme, Adam. Ce péché se transmettrait de parents à enfants par la procréation. Adam est passé d'un « status integritatis » à un « status corruptionnis ». Il est passé d'un statut de pureté originelle, dans lequel il a été créé à un statut d'être corrompu. Augustin parle de chute. Cette trace « abominable » ne peut être effacée que par le baptême. Augustin conclut donc qu'il faut baptiser les enfants le plus tôt possible après leur naissance pour, d'une part, les laver de cette tache dont Adam, le premier homme, est responsable et, d'autre part, à une époque où la mortalité infantile est très forte, pour leur

[24] Il suffit pour s'en convaincre de lire *Caïn* de Lord Byron ou le poème *Ebauche d'un serpent* de Paul Valery ; deux auteurs qui reprennent le mythe de la Genèse pour le tourner en dérision. « La culture post-chrétienne se complaît à en montrer les contradictions et le caractère odieux ». Jean-Michel MALDAME, *Le péché originel*, in coll. « Cogitatio Fidei » n° 262, (Paris, 2008), Cerf, p. 241. Cf. encore, op. cit. troisième partie chapitre II : « Le péché originel comme mythe des origines ».

[25] Par compréhension « classique » nous voulons parler de la conception augustinienne du péché originel, conception qui s'est imposée dans la théologie occidentale. Cf. Jean-Michel MALDAME, Ibid.

éviter d'être envoyé en enfer par un Dieu dont la justice ne peut souffrir cette état de corruption dans lequel naît tout être humain[26].

Dans son ouvrage consacré au péché originel, le dominicain Jean-Michel Maldamé indique clairement qu'en-dehors d'Augustin, la plupart des Pères de l'Église ignorent la notion de transmission du péché par la procréation (il faut noter que cette idée est déjà absente de la Bible). De plus, la plupart des Pères, les latins comme les grecs, considèrent la figure d'Adam comme une allégorie de l'humanité et non comme le premier pécheur de l'histoire[27].

Face à la critique de la notion de péché originel, il convient, avec Gérard Siegwalt, de rappeler et de souligner une chose : « Le « dogme » du péché originel occulte, de la manière dont il est mis en avant dans la tradition occidentale, le « dogme » premier de la grâce, mais loin de relativiser ce dernier, il est en fait relativisé par lui »[28].

Le péché originel ne décrit pas une perdition fondamentale et héréditaire, mais la possibilité de rédemption et la prévalence de la grâce. Siegwalt s'éloigne ainsi résolument de l'idée augustinienne de transmission du péché de génération en génération.

La primauté de la grâce n'exclut pas le fait que chaque être humain est soumis à la question du péché, chaque être humain est confronté au péché. Non pas que le nouveau-né, fruit de l'amour d'un homme et d'une femme, reçu comme cadeau de Dieu, soit coupable du fait d'exister ; mais chaque être humain est une victime potentielle du mal. Un bébé naît dans un monde ravagé par la guerre, la pauvreté, la misère. Un être humain peut à la fois être victime et se faire complice, même silencieux, d'un monde humain, trop humain, donc inhumain, qui érige en règle ce qui broie et détruit l'homme. Il fait la triste expérience de l'accablement au travers de difficultés intérieures qui se traduiront nécessairement au plan physique. Le manque d'amour, la crainte et la culpabilité sont des obstacles pour un être humain qui l'empêchent de vivre et de s'épanouir en l'enfermant dans une angoisse endémique.

[26] Pour plus de détails Cf. Jean-Michel MALDAME, op. cit. particulièrement les chapitres I et IV de la première partie.
[27] Cf. Ibid., particulièrement la première partie, chapitre II, « Les prédécesseurs d'Augustin ».
[28] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 145.

3.1.1.3.2 Tentative de définition du péché

3.1.1.3.2.1 Les données bibliques

Dans son analyse de Genèse 3 Siegwalt souligne d'emblée le caractère mystagogique du texte : « Il n'y a pas ici une peccatologie (doctrine du péché) mais il y a une mystagogie, un chemin d'initiation, d'accession à soi »[29]. Le récit de la chute veut présenter une vérité existentielle et non Historique. « La proto-histoire est vécue existentiellement comme une histoire, c'est-à-dire comme un devenir (...) Ces chapitres ont trait à la vie humaine dans le sens de « condition humaine » ; ils éclairent un vécu humain »[30]. Ce chapitre de Genèse 3 revêt une importance capitale dans la compréhension que Gérard Siegwalt a du péché. Toute son analyse du péché repose sur ce texte.

D'entrée il s'inscrit dans une perspective différente de l'interprétation traditionnelle du texte de Genèse 3. Il s'élève ainsi d'emblée contre une certaine interprétation du mot « chute ». « Exégétiquement, le terme « chute » ne tient pas pour dire le sens de Gn. 3 par rapport à Gn. 2. Si « chute » il y a, elle n'est pas par rapport à la création mais par rapport à la prétention de l'être humain de sortir de la création »[31].

Siegwalt estime que l'humain ne chute pas par rapport à la création. Il n'est pas déchu de son statut de créature devant Dieu et la création dans laquelle il vit n'est pas une sorte de punition ou de châtiment. « Le travail est une donnée « naturelle », inscrite dans la création. Il consiste à servir et garder le jardin de la culture au milieu du champ inculte (Gn. 2, 5, 8, 15). Le châtiment après la faute, ce n'est pas le travail, mais le travail pénible. (…) La mortalité est une donnée « naturelle », inscrite dans la création ; l'être humain est tiré du sol et y retourne ; le souffle de vie lui est donné jusqu'au terme de ses jours (Gn. 2, 7) »[32].

La chute n'est donc pas une punition de l'homme. Siegwalt s'oppose à la conception augustinienne du péché originel qui voudrait que l'être humain, après avoir mangé le fruit défendu, soit marqué par un « status corruptionnis ». Pour notre auteur, la chute est « non pas chute hors de la création, mais chute hors de la tentative d'évasion qui veut dépasser la création, qui veut substituer la créature au Créateur. Elle est chute hors d'une illusion (…). Si

[29] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 145
[30] Ibid. p. 193.
[31] Ibid. p. 251.
[32] Ibid.

chute il y a, elle est celle de l'orgueil qui s'élance à la conquête du ciel et qui se trouve confronté aux seules réalités de la terre »[33].

La chute, affirme Siegwalt, est une question existentielle, qui marque l'orgueil de l'homme face à Dieu, cet homme qui veut devenir Dieu à la place de Dieu. Mais plus que de parler de chute, Siegwalt préfère lui substituer le terme de « faute ». « Plutôt que de parler à propos de Gn. 3 de « chute » est-il préférable de parler de faute d'un côté, du châtiment de ou des conséquences de la faute de l'autre côté »[34]. Ainsi, pour notre auteur, l'être humain vit devant Dieu dans une situation de faute.

Parler de chute voudrait signifier que l'être humain perd quelque chose de son essence. En parlant de chute, la théologie pourrait sous-entendre qu'à l'intérieur de l'être humain il y a quelque chose de définitivement détruit et que dans la station « devant Dieu » de l'être humain, il y a quelque chose d'irrémédiablement dévalorisé. Dans le cadre de la méthode de corrélation, Siegwalt ne saurait tenir ce discours. L'être humain, du fait du péché originel, ne chute pas devant Dieu. Mais parce qu'il est marqué par l'aporie, qui peut donner à l'humain le sentiment de solitude devant l'épreuve du vivre, celui-ci est toujours naturellement tenté de s'en sortir seul, sans Dieu, ce qui constitue précisément la faute dont parle notre auteur. En refusant le terme « chute », Siegwalt par la méthode de corrélation, articule la réalité aporétique de la vie humaine à sa vérité, c'est-à-dire au fait que l'humain est réellement tenté de se détourner de Dieu. C'est cette compréhension du péché originel que Siegwalt développe. En parlant de faute plutôt que de chute, notre auteur reprend une idée développée par la psychanalyste Marie Balmary : le terme de « faute » désigne non pas ce dont l'homme est coupable, mais ce dont l'homme est potentiellement capable : « Le seul emploi du mot « faute » par le dieu désigne ce qui menace l'homme, non ce qu'il commet »[35].

Siegwalt, affirme que le mythe de Gn. 3 cherche en premier lieu à décrire la potentialité pécheresse de l'être humain. Aussi se penche-t-il pour commencer sur ce qui précède la faute. Celle-ci est précédée, d'après le texte de la Genèse, de deux éléments : la nudité et le serpent. Il est dit en effet que l'homme et la femme sont nus. Et il est dit du serpent qu'il est « le plus avisé de tous les animaux »[36], (Gn. 3, 1). Or le mot traduit ici par avisé, parfois traduit également par « rusé », est identique en hébreu au terme qui désigne la nudité de l'homme et de la femme : « haroum ». Chouraqui traduit d'ailleurs : « Plus nu que tout vivant du champs ». L'homme et la femme sont nus mais n'en ont pas honte. Cette nudité

[33] Ibid. p. 252.
[34] Ibid. p. 253.
[35] Marie BALMARY, *Abel ou la traversée de l'Eden*, (Paris, 1999), Grasset, p. 345.
[36] Traduction Nouvelle Segond.

ne sera nommée et « refoulée » qu'après la transgression de l'interdit divin. En parlant du serpent comme « plus nu que… », la Genèse désignerait ainsi la nudité refoulée et non-nommée, nudité qui empêcherait l'être humain de s'accepter lui-même une fois ses yeux ouverts. « Ce qui est rusé, c'est le non nommé, le refoulé. La tentation dont il va être parlé : le retour du refoulé (…). Le lien entre les deux sens du mot *haroum* apparaît ainsi clairement : c'est le « nu plus que », donc non-nommé, qui est le rusé qui s'infiltre sournoisement, de manière rampante (tel un serpent) (…). Duplicité de la nudité non-nommée se manifestant dans sa ruse »[37].

La nudité de l'homme et de la femme peut représenter, symboliquement, l'aporie dans laquelle naît tout être humain. Cette aporie est assumée dans un premier temps. Lorsque celle-ci est prise en compte, identifiée, nommée, reconnue, il est possible à l'être humain de l'assumer et de vivre avec sa réalité. Si au contraire elle est refoulée, l'humain risque de s'enfermer dans ses questions et ses problèmes, pour les voir resurgir dans sa vie de façon dramatique. À ce sujet, Siegwalt cite Lacan (1901-1981) : « Tout ce qui n'est pas venu au jour du symbolique réapparaît dans le réel »[38]. C'est ici le rôle du serpent qui veut tenter l'humain en faisant sortir les non-dits de la nudité. « Le serpent dit quelque chose de l'être humain lui-même. Le serpent est certes un animal réel, mais ce n'est pas comme tel qu'il intervient ici. Il intervient en tant qu'il induit autre chose que lui comme animal réel, à savoir une donnée chez l'être humain. À ce titre, il est un symbole anthropologique. Mais il est un symbole négatif, symbole non pas de ce qui construit, mais détruit l'être humain (…). Le serpent est le symbole de ce qui, en l'être humain n'est pas humain, c'est-à-dire n'est pas devenu humain, en tout cas pas encore, et qui, à cause de cela et en tant que cela dure ainsi, agit destructivement en lui »[39].

Le serpent représente donc ce qui pose question à l'humain, ce qui l'oblige à découvrir sa nudité, son aporie. Il est le refoulé qui revient à la surface pour perturber l'humain. Et en ce sens, le serpent de la Genèse représente un danger pour l'humain : « Celui de se constituer comme une sorte de contre-pouvoir destructeur de la non parole par rapport au pouvoir constructeur de la parole. Ce dernier est alors miné par l'autre, par le pouvoir (névrotique) du refoulé »[40].

Siegwalt fonde son propos sur une lecture psychanalytique des textes pour en montrer la portée symbolique et existentielle. Il sait cependant prendre ses distances avec une telle

[37] Gérard SIEGWALT, op. cit p. 255.
[38] Ibid.
[39] Ibid. p. 256.
[40] Ibid. p. 257.

lecture. En effet, on ne peut réduire le texte biblique à un ensemble de mythes à caractère thérapeutique. Le texte biblique, s'il peut être éclairé par la psychanalyse, est avant tout un texte de foi. Et l'auteur de ce texte de foi cherche à exprimer une vérité : l'être humain vit devant Dieu sous la menace permanente du péché.

Si le serpent représente le non-dit et le refoulé qui empêche de vivre, l'humain doit apprendre la parole, apprendre à identifier et nommer ce qui le perturbe, or Siegwalt souligne, conformément d'ailleurs au caractère mystagogique du texte biblique, qu'« il s'agit d'apprentissage : il n'est jamais terminé, ni objectivement pour ce qu'il y a à nommer ni subjectivement en ce qui concerne l'être humain qui nomme. Celui-ci ne peut pas résorber pour ainsi dire le serpent en lui et autour de lui (…) sans le rencontrer, sans l'affronter : ce serait du pur refoulement. Le Yahviste signifie dans son récit que la rencontre du serpent est inéluctable pour l'être humain ; rien ne permet d'y échapper »[41].

Dans sa quête d'identité, l'humain est confronté en permanence au « serpent » et appelé à l'affronter pour pouvoir progresser. Siegwalt, à la suite de Balmary s'étend sur l'interprétation sexuelle du passage de Gn. 3 et sur la symbolique phallique du serpent. Dans le discours du serpent et la transgression de l'interdit divin, l'humain découvrirait la sexualité dans l'altérité : « Nous l'avons dit : la sexualité, la sienne propre et celle de l'autre semblable doit donc être « parlée » : l'apprentissage se fait par la parole. La femme n'*est* pas la femme de l'homme mais elle le *devient*, et réciproquement »[42]. Mais il reconnaît qu'on ne peut réduire le serpent à un symbole phallique et que la pensée du Yahviste n'englobe peut-être pas toute la symbolique psychanalytique. On ne saurait réduire le texte de la Genèse à son caractère « sexuel » ce qui reviendrait à lire un texte de foi à partir de conceptions uniquement psychanalytiques et à faire dire au texte des choses qu'il ne dit pas. Siegwalt en est conscient.

Cependant, et il est important de le souligner, la nudité et le serpent sont les préalables à la faute commise par l'homme. La nudité représente les apories que l'humain connaît. Ces apories peuvent être assumées lorsqu'elles ne sont pas refoulées. Si au contraire l'humain les fuit, le serpent vient alors pour rappeler et faire découvrir à l'humain son statut de créature aporétique. Le serpent représente donc tout ce que l'homme refoule et ignore, jusqu'à la névrose. C'est donc sur ce terreau d'aporie refoulée que l'être humain est voué à pécher. Sur le terreau composé par le non-dit refoulé, germera la tentation. Celle-ci fait le lien entre le

[41] Ibid.
[42] Ibid. p. 259.

non-dit et le péché, entre l'aporie et le péché. « Ce qui précède la faute, c'est la tentation, et ce qui précède la tentation, c'est le serpent »[43].

Dans le récit de la Genèse, l'être humain est tenté par le serpent de devenir « comme des dieux », capable de distinguer entre le bien et le mal. Si Siegwalt estime que le bien et le mal ne sont pas des « principe[s] métaphysique[s] abstrait[s] »[44], il explique que ces deux notions ne sont pas absolues. L'être humain doit apprendre à discerner ce qu'est le bien et ce qu'est le mal. L'être humain doit vivre ses expériences pour pouvoir juger et faire preuve de discernement, sans cependant pouvoir définir de manière absolue et définitive ce qui est bien et ce qui est mal. « Le bien et le mal ne *sont* pas, ils *deviennent* pour l'être humain au fur et à mesure qu'il les reconnaît, les nomme, comme bien et mal. Le Yahviste ne présente pas une doctrine sur le bien et le mal, il indique le chemin d'advenue, dans une vie humaine, du bien et du mal »[45].

La tentation est ainsi liée au devenir humain, ou plutôt à son inachèvement. L'être humain est un être inachevé et incomplet, en témoigne le passage de Gn. 2, 18 où Dieu dit qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul. L'humain est inachevé dans la mesure où toute sa vie se comprend comme un « devenir humain ». Siegwalt reprend le langage psychanalytique pour montrer que dans sa vie, l'humain doit dépasser le « ça », représenté par le serpent pour devenir « Je ». « Passer du « ça » de l'inconscient au « je » du conscient est un long processus d'enfantement à soi, à l'issue non garantie, mais portée par le projet créateur de Dieu »[46]. Or cette incomplétude est le lieu de la tentation. Celle-ci consiste à détourner la vocation qu'a l'être humain de devenir humain en plénitude. Le texte de la Genèse exprime la tentation de l'être humain à travers les paroles du serpent qui donne à l'humain l'illusion d'une vie en plénitude basée sur la tromperie, le non-dit et le refoulé. « Nous avons (…) relevé le fait que dans le dialogue entre le serpent et la femme (Gn 3, 1b-5), alors que partout ailleurs dans le récit yahviste Dieu est nommé « Yahvé (Adonaï) Elohim » (le Seigneur Dieu), il est désigné seulement comme « Elohim » : le Dieu vivant est remplacé par un Dieu amputé, réduit, abstrait. L'occultation de Dieu dans sa vérité implique celle de l'être humain dans sa vérité ; c'est cela le terrain propice à la tentation : la non-nomination vraie, on peut aussi dire le fait de rester à mi-chemin dans la nomination, mi-chemin dont la nomination devrait émerger et

[43] Ibid. p. 263.
[44] Ibid.
[45] Ibid. p. 264.
[46] Ibid. p. 265.

où en fait elle s'embourbe. L'inachèvement de l'être humain est le lieu de la tentation à cause du poids qu'est le non-nommé et le faux-nommé pour lui »[47].

Le serpent, représentant tout ce que l'homme refoule, cache et refuse de nommer, met l'aporie de l'humain en exergue. Mais au lieu de proposer à l'humain d'assumer cette aporie et de vivre avec cette aporie, le serpent propose à l'humain de fuir, de chercher à dépasser cette aporie en la refoulant encore plus tout en cherchant à devenir celui que l'humain n'est pas. Dans le récit de la Genèse, suite à sa lecture de la psychologie des profondeurs (Freud et Jung en particulier mais aussi Balmary et Drewermann) Siegwalt voit dans l'action du serpent la victoire du « ça » sur le « moi ». L'être humain est victime d'une aporie qu'il ne peut supporter et préfère la refouler et la combattre par des moyens non appropriés. Siegwalt souligne que le serpent détourne les propos de Dieu. Les paroles du serpent relatives à l'interdit divin ne sont pas celles que Dieu dit. Le serpent détourne les propos de Dieu, ainsi, le refoulé détourne et détruit les relations qui peuvent construire l'être humain. En tant que représentant le refoulé, le serpent représente tout ce qui peut détruire l'homme en l'empêchant de s'assumer et donc en l'empêchant de vivre. Nous avons dit que l'aporie se traduisait en termes d'angoisse ou de désespoir. Le serpent amplifie ce désespoir révélant sa nudité à l'homme et en lui proposant d'être « comme des dieux », c'est-à-dire en lui proposant de fuir cette nudité sans l'assumer. Assumer la nudité signifierait prendre patience et avancer avec foi dans sa quête d'humanisation en lien avec le Dieu créateur. Or le serpent se sert des angoisses et des peurs provoquées par la nudité pour conduire l'humain dans une fuite en avant. « La question posée est celle de la possibilité de vivre ensemble l'angoisse et la confiance, autrement dit de vivre la patience, l'attente patiente, dans le devenir de l'être humain, de sa maturation grâce à la nomination du non-nommé et de l'élucidation du faux-nommé. Qui peut donner cette patience et donc cette confiance sinon le Dieu créateur dans la continuité de son œuvre créatrice ! »[48]. En cédant à la tentation proposée par le serpent, l'être humain ne résout pas ses problèmes de nudité. Au contraire, il fuit, il se voile la face et s'enfonce de plus en plus dans ses problèmes. « Le serpent ne promet rien que Dieu n'ait promis, mais il le promet comme ce que l'être humain peut arracher, conquérir, prendre, alors que cela ne peut que lui être donné. C'est cela le mensonge. Il implique l'*aveuglement* sur soi-même et donc sur la condition humaine »[49].

[47] Ibid. p. 266.
[48] Ibid. p. 268.
[49] Ibid. p. 270.

En cédant au serpent, c'est-à-dire au non-dit, au refoulé, l'humain se ment à lui-même et se trompe sur sa condition. L'humain se croit alors obligé de conquérir ce qu'il pense être bon pour lui. Or cette attitude signifie refuser d'accomplir sa quête d'identité. En cédant au serpent, l'humain refuse de se chercher, de se comprendre et de s'accepter. La tentation grandit grâce à l'angoisse provoquée par l'aporie et provoque l'être humain à se sauver lui-même. Mais au lieu de le conduire au salut, cette attitude l'entraîne à la faute !

3.1.1.3.2.2 La faute

Nous avons vu que l'être humain, du fait de l'aporie, est potentiellement enclin à commettre des fautes. Mais l'être humain n'est pas seulement poussé à la faute par des contingences extérieures, il est aussi lui-même enclin au mal : « Ce qui précède la faute, c'est plus que la simple faillibilité, c'est-à-dire la possibilité du mal (au sens de la faute), c'est *l'inclination au mal* »[50]. Gérard Siegwalt pose la question de savoir si l'être humain est seulement capable de faire le mal ou s'il fait obligatoirement le mal du fait de sa nature. Fidèle à la méthode de corrélation, notre auteur établit d'emblée une synthèse entre différents auteurs : Augustin, Balmary, Drewermann, Ricœur. Il se montre assez critique avec la pensée augustinienne, car il estime que celle-ci confond péché et culpabilité, péché et morale. Siegwalt estime que dans la pensée augustinienne le péché se confond avec une faute morale qui entraîne la culpabilisation de l'être humain. « Il importe ici d'être très précis, tant l'amalgame fait dans l'augustinisme entre faute et donc culpabilité ou encore péché d'un côté, et châtiment de l'autre côté (la faute des premiers parents, c'est cela le péché ; la culpabilité de cette faute entraîne le châtiment divin ; l'enfant qui naît n'hérite pas seulement du châtiment mais également du péché, la question de sa culpabilité étant différemment tranchée), a eu, dans l'histoire de la chrétienté occidentale, des conséquences désastreuses dans le sens d'une culpabilité générale de la conscience humaine ; on pourrait parler d'une infection de cette dernière par le sentiment de culpabilité »[51].

Ainsi, pour notre auteur, péché (ou faute) et culpabilité sont deux choses différentes donc à distinguer. Dans le sillage de Ricœur, Siegwalt estime que « le péché désigne la

[50] Ibid. p. 273.
[51] Ibid. p. 274-275.

situation réelle de l'homme devant Dieu, quelque conscience qu'il en ait… La culpabilité est la prise de conscience de cette situation réelle »[52].

Siegwalt estime qu'un être humain ne peut, de fait, porter la culpabilité du péché. Le sentiment de culpabilité fait suite à la découverte par l'humain de son statut de créature pécheresse devant Dieu. Or notre auteur apporte là encore une nuance, s'éloignant encore de la pensée d'Augustin. Le péché ne peut être compris que dialectiquement avec le pardon (comme l'aporie n'avait de sens qu'en dialectique avec l'ouverture) : « « Péché » est un terme non de clôture mais d'ouverture, non de condamnation mais de rédemption »[53]. Il souligne aussi qu'avant d'être coupables, l'homme et la femme du texte de la Genèse sont des victimes. L'humain est victime de la tentation, victime du mal-être constitué par l'aporie et victime du refoulement. Le péché apparaît alors comme une sorte de retour du refoulé. Il faut cependant faire attention avec les termes et ne pas confondre une problématique psychique avec une problématique spirituelle. Cette distinction n'apparaît pas toujours clairement chez Siegwalt. Certes, le psychique et le spirituel sont liés, nous l'avons vu. La méthode de corrélation cherche à répondre théologiquement aux questions existentielles. Mais la théologie, même servante des autres disciplines, ne peut se soumettre à la psychanalyse. Siegwalt a le mérite de montrer ici, une nouvelle fois, le lien entre le psychique et le spirituel. L'aporie endurée par l'être humain l'oblige à se positionner : soit il assume cette épreuve et choisit de vivre avec et de durer dans l'aporie, soit il choisit d'ignorer sa situation et refoule ses questions, ses angoisses et refuse ainsi la dynamique du « mourir pour devenir ». Ce faisant, il vit sur de mauvaises fondations, croyant avoir résolu ses problèmes alors qu'en réalité, il vit sur dans l'illusion. Le péché dépasse, ou plutôt récapitule ce refoulement. L'être humain est pécheur parce qu'il refuse, devant Dieu, d'assumer son humanité, et cherche, selon les termes du serpent, à devenir « comme des dieux ». Cette fuite se situe dans une double dynamique : l'humain est victime de l'aporie qu'il refoule, ce qui se traduit dans le récit de la Genèse par le discours du serpent qui tente l'humain, et dans l'ouverture des yeux de l'humain qui voit et comprend son aporie pour une nouvelle fois la refouler. L'humain est actif dans sa faute dans la mesure où il choisit de se séparer, de se couper de ce ou de celui qui peut le faire vivre, en l'occurrence Dieu, ce qui se traduit dans la Genèse par l'acte de manger du fruit défendu et donc de céder à la tentation. « La faute apparaît ainsi bien comme un

[52] Paul RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, II *La symbolique du mal*, (Paris, 1960), Aubier, p. 100, cité par Gérard SIEGWALT, in op. cit. p. 274, note 450.
[53] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 280.

fourvoiement, mêlant indissolublement passivité et activité humaines »[54]. L'être humain fuit (il est actif) parce qu'il est victime de l'aporie (il est passif). La faute consiste dans le fait de fuir et cette faute devient péché lorsque l'être humain fuit devant Dieu.

Le péché n'est péché que lorsque l'homme refuse de reconnaître sa responsabilité face à Dieu et fuit.

3.1.1.3.3 Définition

Nous allons à présent préciser ce que signifie concrètement le terme péché.

3.1.1.3.3.1 Le péché comme fuite

La notion de péché semble, a priori, plus subtile que sa compréhension comme simple manquement à la morale. Gérard Siegwalt insiste d'ailleurs sur le fait que le rétrécissement de la notion de péché à la morale « prive la notion de péché de son sens dernier, lequel a trait à la relation à Dieu »[55]. Nous l'avons dit lorsque l'Église affirme l'état de pécheur de l'être humain, elle ne cherche pas (plus) à l'accabler, le rabaisser ou le culpabiliser, mais elle veut avant tout affirmer la force de la grâce et de l'amour que Dieu offre à ceux qui se tournent vers lui. D'autant plus qu'une moralisation du péché conduit au sentiment de culpabilité permanent, sentiment qui peut détruire toute une vie. Ce sentiment de culpabilité a d'ailleurs conduit Freud à faire de la religion une source de névrose. La crise spirituelle traversée par Luther au couvent d'Erfurt avait également pour origine un sentiment de culpabilité exacerbé. Cette crise n'a pu se finir que par la redécouverte par le moine allemand de la prévalence de la grâce de Dieu sur le péché humain.

Le péché n'est donc pas d'abord lié à un acte moral. Cette sorte de fatalité à laquelle il faut se résigner. Car le péché n'est pas statique ! Gérard Siegwalt le traduit par l'image de la fuite. Le péché est fondamentalement une fuite. Cette fuite peut être physique, psychique, rationnelle ou spirituelle.

« « Fuite » n'est pas connoté de manière unilatérale dans le sens moral : la fuite peut être physique, ou psychique, ou rationnelle, ou spirituelle, et chaque fois dans le triple sens de fuir avec, et dans, et hors de »[56].

---

[54] Ibid. p. 287.
[55] Ibid. p. 32.
[56] Ibid. p. 33.

Physique tout d'abord, cela peut signifier fuir dans son corps, pour compenser un manque d'amour, cette fuite physique peut se traduire par une surmédication ou par la prise de drogues pour s'évader d'une vie que l'on rejette. Cela peut aussi se traduire par des pratiques d'automutilation, ou par les phénomènes de boulimie ou d'anorexie.

Au plan psychique, la fuite devant des difficultés peut se traduire par le refoulement, la psychanalyse, et Freud en particulier a montré que le refoulement pouvait être source de névrose et donc de mal-être, ce qui favorise également des répercussions sur le physique.

Au plan rationnel, la fuite peut se traduire par l'attrait de l'irrationnel, des sciences occultes, le rejet de la réflexion, éviter de réfléchir à ses problèmes. Ou au contraire la fuite rationnelle peut se traduire par un rationalisme fermé, en particulier à la transcendance et à l'expérience spirituelle.

Enfin, sur le plan spirituel, le spiritualisme peut être considéré comme une forme de fuite, fuite dans l'esprit, hors du corps, de l'âme et de la raison. Le rejet de toute forme de spiritualité peut aussi être une forme de fuite. Par spiritualisme, nous pouvons entendre des expériences spirituelles extrêmes, qui au nom de l'esprit peuvent entraîner des dommages pour le corps ou l'âme. Il s'agit ici d'un refus du corps ou de l'âme pour se tourner vers la transcendance, en fuyant le monde.

Le péché est une fuite pour notre auteur. Il est d'abord fuite devant soi-même. « La fuite devant soi-même peut être caractérisée comme un aveuglement par rapport à soi-même ou un refus de soi, une résistance à soi et partant à la totalité du monde et à Dieu »[57]. Cette fuite devant soi entraîne l'aliénation au sens étymologique du terme, c'est-à-dire qu'elle rend l'être humain étranger à lui même.

Cette fuite a pour cause l'aporie dont il a été question plus haut. L'être humain, conscient de sa misère, de sa faiblesse et refusant de l'accepter, cherche à fuir, victime de l'angoisse et de la peur de ne pouvoir survivre physiquement et de ne pouvoir s'accepter et se faire accepter. « L'être humain est « angoissé » de n'être que lui-même, limité, contingent. Cette angoisse le pousse à vouloir être comme Dieu »[58]. Face à l'aporie, l'humain cherche des solutions de substitution pour pouvoir vivre. Or ces solutions ont pour origine le refoulement et le rejet de l'aporie. En conséquence, lesdites solutions ne sont en fait que des illusions qui enferment l'être humain dans un cercle vicieux. Dans ce cas, l'aporie est alors pleinement impasse et non passage. Dans sa fuite l'être humain ne peut faire l'expérience fondamentale du « mourir pour devenir ». L'humain découvre sa condition et sombre dans l'angoisse et la

[57] Ibid. p. 34.
[58] Ibid. p. 33.

peur. Ces deux sentiments, s'ils ne sont pas assumés, produisent la fuite de l'être humain. Siegwalt n'hésite pas à qualifier cette situation de « mensonge ». « L'angoisse ontologique de l'être humain comme créature est une réaction à la condition humaine. Là où cette réaction conduit à la fuite devant cette dernière et donc au non-consentement à elle, cette fuite qui implique un mensonge, peut avoir l'apparence d'un bienfait, d'un salut »[59].

Face à l'aporie, l'humain cherche à se sauver seul et à trouver des solutions à sa vie, or, motivé par la fuite, il agit sans discernement, il agit sous le coup de l'angoisse. Le mensonge occulte une partie du réel, c'est-à-dire du monde qui entoure l'humain et réduit le regard de l'homme qui ne cherche dès lors qu'à satisfaire des besoins immédiats. Finalement cette attitude ne lui rapporte aucun bénéfice et de surcroît renforce son sentiment de « nudité ». En effet, « si la fuite devant la condition de la création et devant l'angoisse qu'elle génère peut être provisoirement bénéfique, c'est-à-dire créative, elle peut aussi jeter dans le désespoir. En fait, la fuite est d'abord fuite devant la peur tendant à s'absolutiser dans le désespoir (…). C'est ce qui se produit lorsqu'on persévère dans la peur, celle-ci tendant alors à devenir obsessionnelle »[60].

Nous pouvons remarquer que Siegwalt suit ici un schéma analogue à celui de Kierkegaard. Les deux auteurs s'accordent à dire que l'humain connaît l'angoisse due à sa situation de créature, cette angoisse évolue en désespoir pour l'humain qui ne sait pas assumer cette angoisse. Les solutions qu'il cherche se révèlent inutiles et inefficaces, l'humain est alors conduit au désespoir. Du coup l'humain n'a plus d'autres choix que la fuite, fuite sans fin tant que celui-ci refuse la dynamique « mourir pour devenir ».

« En fin de compte, c'est cela le péché (...) cette fuite devant la condition de créature dans la peur ou l'angoisse que cette condition implique mais une angoisse qui est absolutisée. Celle-ci est au « point de départ du désespoir » ; lequel est fondamentalement une relation « faussée à soi même » »[61].

Le désespoir de la créature dont parle Siegwalt conduit à désespérer de Dieu, parce que ce dernier est considéré comme un être cruel qui juge, condamne et punit le pauvre pécheur enfermé dans son angoisse et son sentiment de culpabilité. Ce sentiment motive le rejet de Dieu, ou la souffrance de ne jamais pouvoir se faire aimer de lui. Parce qu'il ne peut jamais se considérer comme juste aux yeux de Dieu et espérer sa bonté et sa grâce. L'homme fuit dans une vaine tentative de salut par les œuvres.

---

[59] Ibid. p. 36.
[60] Ibid. p. 38.
[61] Ibid. p. 39.

« L'angoisse liée à la qualité de créature étant interprétée comme un abandon par Dieu »[62]. L'humain face à l'aporie refuse tout simplement de croire, une forme ultime de fuite est alors la non-foi. Les réformateurs voyaient dans ce refus de Dieu l'essence même du péché. Siegwalt se situe dans la même perspective affirmant que le péché est la non-foi : « ce refus de Dieu est ce que la foi désigne comme « péché » »[63].

La confession d'Augsbourg définit le péché de la manière suivante, dans la version latine : « Au sujet de la cause du péché, elles enseignent que, bien que ce soit Dieu qui crée et qui conserve la nature, néanmoins la cause du péché, c'est la volonté des méchants, par exemple, du diable et des impies, qui, si Dieu ne vient en aide se détournent de Dieu ». Et dans la version allemande : « Au sujet de la cause du péché, voici ce qu'on enseigne chez nous : quoique Dieu le Tout-Puissant ait créé et qu'il conserve la nature tout entière, cependant la volonté pervertie produit le péché chez tous les méchants et les contempteurs de Dieu. Car telle est la volonté du diable et de tous les impies, qui s'est détournée de Dieu et s'est portée vers le mal »[64].

Luther ajoute dans les articles de Smalkalde : « Les fruits de ce péché sont les œuvres mauvaises, défendues dans le Décalogue, telles qu'incrédulité, fausse foi, idolâtrie, être dépourvu de crainte de Dieu (…) en résumé : ne pas connaître ou ne pas craindre Dieu »[65].

Ainsi, pour les réformateurs, la définition même du péché est la non-foi ou le refus de Dieu, ce qui est d'une part le résultat final de la fuite et qui, d'autre part, implique un autre élément de définition du péché ou de la faute : celle-ci en plus d'être fuite est aussi rupture.

3.1.1.3.3.2 Le péché comme rupture ; les limites de la méthode de corrélation ; analyse critique de Siegwalt

À la notion de fuite, nous voudrions rajouter celle de rupture, notion sur laquelle Siegwalt est assez discret. La fuite entraîne fatalement une rupture. Fuir consiste à rompre avec son passé, son éducation, son mode de vie. Thomas d'Aquin (1225-1274) définissait le péché de cette manière : « Se détourner de Dieu pour se tourner vers le créé »[66].

---

[62] Ibid.
[63] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 49.
[64] Philippe MELANCHTHON, « La confession d'Augsbourg », in *La foi des Églises luthériennes ; confessions et catéchismes*, textes édités par André BIRMELE et Marc LIENHARD, (Paris-Genève, 1991), Cerf-Labor et Fides, p. 52 et 53.
[65] Martin LUTHER, « Les articles de Smalkalde », in Ibid. p. 264.
[66] Cité par Eugen Drewermann, op. cit. p. 93. Il convient cependant de distinguer deux emplois du mot péché : le « péché originel originant » et le « péché originel originé ». L'un est la faute d'Adam, que Thomas admet comme historique ; l'autre l'état dans lequel naît tout enfant. Le mot péché reçoit un sens différent et plus large dans

La notion de rupture complète celle de fuite. Cette rupture provoquée par les incertitudes que l'être humain développe, le provoque à vouloir systématiquement s'en sortir et se sauver en comptant sur ses seules forces. Nous avons déjà parlé du solipsisme plus haut, nous voulons cependant encore rajouter une dimension. Si le solipsisme consiste à se couper du monde, à rompre avec le monde et avec la société, il conduit aussi à rompre avec Dieu. Wolfhart Pannenberg souligne cet aspect de rupture que constitue le péché : « Le pouvoir du péché sur l'homme se base sur le fait qu'il lui promet la vie, une vie pleine et riche. Il s'agit d'une tromperie [Betrug] (Rm. 7, 11). (…) La loi de Dieu est donnée à l'homme pour qu'il vive. Son observance doit aider l'homme à garder la vie reçue de Dieu (Dt. 32, 47 ; Lév. 18, 5). La tentation, qui détermine à se tourner vers l'interdit, croit mieux savoir ce qui sert la vie. Elle éveille chez l'homme la conviction que le commandement est comme une tendance ennemie de la vie (…) »[67]. Par la rupture que constitue le péché « le pécheur ne se sépare pas seulement de la Volonté de Dieu, mais il se sépare de la source de sa propre vie »[68].

En se séparant de la source de sa propre vie, l'homme retombe en plein dans l'aliénation dont il était question plus haut.

Le péché se constitue par la fuite et la rupture face aux difficultés, face au mal qui peut toucher l'être humain. Le péché ne se traduit pas d'abord en acte moral, mais bien en disposition. Tout être humain, face au mal qui ronge le monde, face à l'aporie, aux apories qui constituent sa propre vie, est tenté de rejeter ce qui pourrait le sauver, de démissionner devant l'adversité, pour malheureusement se détruire.

De cette situation d'incertitude dans laquelle un être humain inaugure sa vie, il ressort que l'être humain ne peut pas vivre seul. Pour vivre, il doit vivre en relation. En relation à lui-même, c'est-à-dire en s'acceptant lui-même ; il doit également vivre en relation au monde et à Dieu. Or l'être humain naît dans des situations d'impasses. Impasse physique, impasse psychique, impasse spirituelle. Ces trois impasses sont liées. Corps, psychique et esprit sont liées et lorsque l'un souffre, les autres souffrent aussi, un mal physique entraîne des conséquences sur le psychique et le spirituel (et à ce jeu toutes les combinaisons sont possibles). Ces impasses mènent à l'angoisse et au désespoir. Cette situation risque de bloquer toute relation et empêche un être de vivre. L'incertitude étant la condition fondamentale de

---

l'expression "état de péché". Ce qui laisse place à la non-damnation éternelle des enfants non-baptisés qui n'ont pas péché volontairement. Le terme de péché doit être entendu selon les règles de l'analogie – ce qui invite à une plus grande vigilance dans l'emploi des termes qui ne peuvent être compris sans esprit critique. Il en va de même du terme de nature qui ne saurait s'entendre naïvement selon une philosophie essentialiste qui ignore l'histoire.

[67] Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 2, (Göttingen, 1991), Vandenhoeck & Ruprecht, p. 303-304. Trad. Matthias Hutchen.

[68] Ibid. p. 304.

l'être humain, la question de départ de Gérard Siegwalt, à savoir « Comment vivre ? » trouve donc toute sa légitimité dans ce contexte et cette situation aporétique qui est la condition de toute vie humaine.

Dans sa tentative de définition de la faute et du péché, nous découvrons une nouvelle fois la manière dont Gérard Siegwalt manie la notion de corrélation. Il a recours aux notions et aux réflexions des sciences « profanes » pour éclairer un concept purement théologique. C'est dire que la culture peut être porteuse d'un questionnement ou d'une problématique religieuse, et que la théologie peut compléter voire récapituler les notions scientifiques.

Il convient cependant d'apporter une nuance. Si Siegwalt se sert de la méthode de corrélation dans un but de synthèse et de dialogue, il semble réaliser une impasse sur la partie proprement théologique des concepts qu'il développe, même s'il sous-entend que la vérité de la vie humaine est sa station « coram Deo ». L'illustration éloquente réside dans sa définition de la faute et du péché en tant que fuite. Il s'étend longuement sur les travaux de psychanalystes (nous avons cité Marie Balmary ou Eugen Drewermann) et de philosophes (Søren Kierkegaard, Gottfried Wilhelm Leibniz et Paul Ricœur). Mais il ne cite aucun théologien à l'exception d'Augustin dont il fait la critique. Ainsi, la pensée théologique de notre auteur se nourrit essentiellement de la psychanalyse ou de la philosophie. Ne faut-il pas évoquer ici une certaine limite à la méthode de corrélation ? S'il convient de saluer la volonté de dialogue de Siegwalt, ne faut-il pas constater une certaine subordination du théologique au psychanalytique et au philosophique ? Une question brûlante s'impose telle une évidence : en faisant du péché un fruit de l'aporie et une sorte de destin (au sens du mot allemand « Schicksal ») l'humain est-il responsable de ce péché ou non ? À laquelle s'ajoute une seconde remarque : l'humain peut-il, malgré l'aporie, être impeccable ? Autrement dit : peut-il ne pas pécher ?

Certes, Siegwalt estime que la théologie doit être au service des autres sciences, et il souligne lui-même qu'être au service ne veut pas dire être dépendant[69]. On a cependant du mal parfois à discerner ce qui relève de la réflexion théologique et ce qui relève de la réflexion psychanalytique d'une part, et d'autre part ce qui est proprement théologique dans la réflexion sur le péché originel que présente Siegwalt. La définition que Siegwalt donne du péché et de la faute est en grande partie non théologique, ce qui constitue un certain paradoxe. Si le caractère existentiel et mystagogique de la doctrine du péché originel est bien mise en lumière, si notre auteur se livre à une juste critique du dogme classique, en particulier à

[69] Cf. Gérard SIEGWALT art. « Pour un nouveau dialogue critique entre les sciences, la philosophie et la théologie », in Foi et vie, 1988/3-4, pp.169-177.

travers le refus de l'assimilation entre péché et culpabilité, le texte de Siegwalt fait cependant apparaître les limites de la méthode de corrélation lorsqu'on constate que la réflexion théologique dépend du philosophique et relève parfois carrément de l'analyse psychanalytique. Où apparaît la démarche prophétique de la théologie à côté de la démarche sapientiale dans le développement de notre auteur ? Veut-il se démarquer ou oublier la position des réformateurs reprise dans la théologie contemporaine (Barth ou Pannenberg) qui considèrent le péché comme une fuite certes, mais non pas seulement comme une fuite devant soi-même comme le dit Siegwalt, mais avant tout comme une fuite devant Dieu, une funeste rupture ? Dans les éléments que nous avons présentés concernant la conception du péché chez Siegwalt, il est frappant de voir qu'il parle principalement de l'homme « coram ipso » avant de parler de l'humain dans sa relation à Dieu. Pour Siegwalt, le péché est la réalité qui frappe l'humain, il est aliénation existentielle (on peut remarquer ici une nouvelle fois l'influence de Tillich)[70] du fait de son statut de créature aporétique, mais Siegwalt omet, en tout cas dans un premier temps, de parler de la fuite « coram Deo ».

Siegwalt ne signale pas de données bibliques liant le péché à l'idolâtrie et voyant dans l'idolâtrie la source du péché (Cf. Ex. 20, 2ss ; Dt. 4, 35 ; Jr. 2, 11 ; Es. 41, 29...). Dans sa présentation de la fuite, en particulier de la fuite spiritualiste, il eût été utile de développer cette question, car la fuite spiritualiste pourrait justement être assimilée à l'idolâtrie ; mais Siegwalt n'en parle pas. Il semble vouloir ignorer ainsi une nouvelle dimension de la fuite « coram Deo » où l'être humain fuit devant Dieu pour se tourner vers des idoles matérielles qui comme le dit le psaume 135 : « ont une bouche et ne parlent pas des oreilles et n'entendent pas... ». Jean-Michel Maldamé écrit : « L'idolâtrie dénoncée par les prophètes se manifeste dans le culte des idoles matérielles »[71].

Siegwalt insiste essentiellement sur l'aspect « coram ipso » de la fuite avons-nous dit. L'humain fuit avant tout devant lui-même, il fuit face à une condition qu'il ne peut supporter ; et même si notre auteur finit par conclure que le péché est non-foi et que ce péché reste une puissance qui menace l'homme tout au long de sa vie et malgré le baptême, celle-ci repose uniquement sur le fait que l'être humain se rejette d'abord lui-même. Siegwalt place le péché sur le même plan que le désespoir kierkegaardien. Chez Kierkegaard, l'humain est privé d'espoir devant sa situation, il désespère de tout, y compris de Dieu. Siegwalt semble placer le péché dans la même perspective. Pour notre auteur, l'homme fuit devant Dieu parce qu'il fuit

[70] Tillich considère que le péché est le résultat de l'aliénation originelle de l'être humain qui est incapable de concilier essence et existence. Cf. Paul TILLICH *Théologie systématique III ; l'existence et le Christ*, (Québec-Paris-Genève, 2006), Presses de l'université de Laval, Cerf, Labor et Fides, p. 77ss.
[71] Jean-Michel MALDAME, op. cit. p. 121.

devant lui-même. Pour Siegwalt, l'homme est pécheur parce qu'il n'a pas foi en Dieu, et il n'a pas foi en Dieu parce qu'il n'a pas foi en lui-même. Le péché est vu uniquement dans une perspective mystagogique, anthropologique et psychanalytique : il est le résultat d'une faute, d'un fourvoiement de l'homme qui se sépare de Dieu. Le péché marque une sorte d'accident de parcours dans le chemin que l'être humain doit suivre. Il revêt un caractère mystagogique parce qu'il oblige l'humain à réfléchir sur sa condition. La solution ultime au problème du péché étant de se tourner vers Dieu. En se tournant vers Dieu l'humain apprend à s'aimer soi-même.

Le péché relève selon Siegwalt de la fatalité. L'humain pèche parce qu'il n'a pas le choix. L'humain est victime du péché, il est victime de sa fuite, le péché marque la victoire de l'aporie et l'impossibilité pour l'homme de durer dans cette aporie. Mais Siegwalt insiste sans doute trop sur la dimension mystagogique du péché. Le péché initie l'humain en quelque sorte, et face à Dieu, il peut, par la grâce, être remis sur le chemin qui lui permettra de vivre. Le péché fait partie du destin de l'humain (nous reviendrons plus loin sur cette notion chez Siegwalt), face à l'aporie, l'humain s'enfonce dans l'impasse, parce qu'il ne trouve pas d'autres solutions. Pour notre auteur, l'être humain est « simul peccator » dans la mesure où il est toujours tenté de fuir devant Dieu et devant lui-même. Luther utilise la formule du « simul » pour expliquer que l'être humain demeurait touché, souillé en quelque sorte, par le péché originel ; malgré le baptême, Luther estime qu'il existe en l'homme un : « peccatum reliquum in carne », ce qui signifie que l'être humain reste marqué par le péché. « Luther fait la différence entre *peccatum remissum per gratiam* et *peccatum reliquum in carne*. Ce qui signifie que : le péché qui se trouve chez le justifié ne peut plus le damner ; mais (...) il y a un *reliquum* dont nous ne pourrons jamais nous débarrasser »[72]. Luther est peut-être ici tributaire de la vision du péché originel chère à Saint Augustin. Siegwalt au contraire s'élève contre une vision ontique du péché originel, dans la mesure où ce péché originel constituerait une tache indélébile en l'homme ; il a raison ! Il veut dégager, fort justement d'ailleurs, la portée existentielle de la question du péché. Malheureusement Siegwalt semble tomber dans l'extrême inverse. Il a du mal à trouver un certain équilibre : il refuse une vision ontique du péché et voudrait en développer une conception existentielle. Le péché représente pour Siegwalt une faute dans la compréhension humaine de Dieu et de la vie. Le péché consiste à persévérer dans cette mauvaise compréhension. « Le malheur de l'être humain n'est pas tant de se tromper dans sa pensée, puisque l'erreur peut se corriger, que de démissionner au plan

[72] Rudolf HERMANN, *Luthers These : « Gerecht und Sünder zugleich »*, (1960), Gütersloher, p. 28, trad Matthias Hutchen.

de la pensée, car une telle démission est démission au plan de son être d'humain, de son humanité »[73]. Dieu doit alors révéler cette erreur à l'humain et l'initier au mystère de la vie. En cela Siegwalt se livre à une approche mystagogique du péché. D'autres théologiens se situent dans la même perspective, mais avec bien des nuances.

C'est le cas par exemple de Pannenberg. Dans son œuvre il reprend à plusieurs reprises les termes allemands de « Ichhaftigkeit » ou de « Ichfixierung » pour expliquer ce qu'est le péché[74]. Ces notions de « Ichhaftigkeit » (que l'on peut traduire par « prisonnier de soi ») et de « Ichfixierung » (que l'on peut traduire par « fixation sur moi ») se situent dans la tradition augustinienne du péché vu comme « l'homme incurvé sur lui-même ». Si Siegwalt peut rejoindre cette idée d'incurvation sur soi-même, il ne le fait cependant pas pour les mêmes motifs. Pannenberg dira que l'homme est fixé sur lui-même parce qu'il refuse de s'ouvrir. Plutôt que de faire confiance à Dieu, l'être humain préfère trouver la sécurité dans ses propres forces. « Dans la mesure où l'être humain ne peut vivre par lui-même dans la vérité de Dieu, il y a en conséquence, provisoirement, un conflit entre ouverture au monde et auto emprisonnement [Ichhaftigkeit]. L'humain reste enfermé dans un emprisonnement sur soi. Il se rassure par ce qu'il a atteint ou se cramponne à ses projets, et y insère, dans la mesure du possible, toute nouveauté qu'il peut concevoir. Aussi ne perd-il pas seulement sa disposition à l'ouverture au monde, mais il se ferme à Dieu qui l'appelle à cette disposition. L'emprisonnement de soi (…) tel est le péché »[75].

Pour Pannenberg, le péché est quelque chose de bien plus profond, il ne se limite pas à une fuite. Siegwalt pourrait reprendre les deux termes de « Ichhaftigkeit » et de « Ichfixierung » pour traduire ou pour décrire la fuite dont il parle dans son anthropologie. Mais pour lui, l'humain fuit parce qu'il a peur, il n'a pas le courage d'être, il n'a pas et ne cherche pas la force de sortir de l'aporie. La fuite constitutive du péché relève du destin de l'être humain qui vit le fait même de vivre comme un échec, ou un fardeau à porter. Pannenberg explique que le péché est bien plus profond. Il marque le refus délibéré de Dieu de la part de l'être humain. « Le péché n'est pas un destin [Schicksal], qui tombe sur l'homme comme une puissance étrangère et contre laquelle il serait impuissant. Le concept de péché est inséparable de la responsabilité et de la faute »[76].

---

[73] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 16.

[74] Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 2, (Göttingen, 1991), Vandenhoeck & Ruprecht, en particulier le chapitre 8. Trad. Matthias Hutchen.

[75] Wolfhart PANNENBERG, *Was ist der Mensch, die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, (Göttingen, 1962), Vandenhoeck & Ruprecht, p. 46. Trad. Matthias Hutchen.

[76] Wolfhart PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, (Göttingen, 1983), Vandenhoeck & Ruprecht, p. 107. Trad. Matthias Hutchen.

Siegwalt nie le fait que l'être humain puisse volontairement se couper de Dieu et choisir de se couper de Dieu. Il semble que notre auteur considère la non-foi comme une contingence, fruit de l'aporie, et non comme un choix libre et délibéré de l'être humain. Si Pannenberg développe l'idée que l'être humain s'aliène en-dehors de Dieu (« L'homme dont la communion avec Dieu est rompue, communion à laquelle l'identité humaine est disposée, est misérable (...) car dans la séparation d'avec Dieu [Gottesferne] c'est aussi sa propre identité qui est rompue »[77]), il insiste aussi sur la responsabilité de l'être humain face au péché. Le péché n'est pas seulement subi ou enduré, pour Pannenberg, il est aussi provoqué. Le péché, plus que de la non-foi, est séparation d'avec Dieu, séparation dont le salaire est la mort ; non pas parce que Dieu condamnerait l'humain à mort, mais parce que l'humain se condamne lui-même, « latente sententiae » pourrait-on dire. « La mort est la suite de la rupture de la relation avec Dieu, qui est la source de la vie, et elle est à évoquer en lien avec les conséquences du péché, qui impliquent que l'être humain, à travers son opposition au Créateur est aussi en opposition à ce qui est créé avec lui, est opposé à la terre, aux animaux et aux autres humains »[78].

La méthode de corrélation telle qu'elle est développée par Siegwalt atteint ici une limite. Siegwalt s'éloigne des visions classiques que la théologie formule à propos du péché. Il développe, certes avec justesse, l'aspect psychologique et existentiel de cette notion, mais il semble vouloir taire la dimension proprement « coram Deo » et semble ainsi oublier la dimension prophétique de la théologie qu'il cherche pourtant à présenter.

3.1.1.4 Le réveil, conséquence de la faute

Après avoir cédé à la tentation, le texte biblique dit que « Leurs yeux à tous les deux s'ouvrirent et ils surent qu'ils étaient nus » (Gn. 3, 7)[79].

Pour Siegwalt, qui s'inspire une nouvelle fois de Drewermann et de Balmary, le réveil semble avoir un aspect positif. Le réveil qui suit la faute semble prendre l'aspect d'un certain accomplissement. « S'il y a une perte irrémédiable de quelque chose, à savoir précisément la naïveté qui fait que l'homme et la femme étaient auparavant comme dit Gn. 2, 25, « tous deux nus et n'en avaient pas honte », il y a aussi un gain qui tient à la conscience nouvelle que « ce

[77] Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 2, p. 206. Trad. Matthias Hutchen.
[78] Ibid. p. 309.
[79] Trad. Nouvelle Segond.

qui était bien jusque là est maintenant mal »[80] : l'homme et la femme sont devenus conscients, ont gagné en intelligence ou entendement (la femme était tentée par l'arbre de la connaissance (...) son désir s'accomplit) ; se vêtir est un progrès de bienséance, une nécessité à cause de l'apparition du sentiment de honte : la nudité est vécue désormais comme un manque (...). L'être humain, confronté à une nouvelle situation de son devenir en prend conscience, nomme pour lui-même ce qui est en jeu (...) et fait face en trouvant les solutions requises »[81].

À la place de la notion de chute Siegwalt parle dans un premier temps de progrès accompli par l'être humain. La faute entraîne un réveil qui oblige l'être humain à revoir sa situation. Il découvre sa nudité qu'il vit comme un dénuement ou une mise à nu. Ce qui signifie que l'ouverture des yeux que vit l'être humain est ambiguë, c'est ce qui est dit dans le texte biblique quand il est rapporté que l'homme et la femme se cachent ou qu'ils rejettent la faute sur autrui. Aussi, ce réveil peut être considéré comme un choc. « Quelque chose se produit qui n'était pas attendu. Cela aurait certes pu l'être : l'interdit de manger de l'arbre de la connaissance a mis en garde contre une menace (Gn. 2, 17). Celle-ci, il est vrai, ne se réalise pas littéralement : l'homme et la femme ne meurent pas, même si ce qu'ils vivent est aussi une expérience de mort (…). Mais tout autre chose était attendu, à savoir ce que le serpent a fait miroiter devant la femme et l'homme. Le choc tient à la prise de conscience donnée après coup concernant le prix de l'opération. Ce prix, c'est une nouvelle situation créée qui bouleverse la vie de fond en comble. Nous qualifions (…) ce qui est entendu ici par choc »[82].

Par le réveil, l'être humain fait l'expérience de l'échec. Il découvre amèrement qu'il n'est pas comme Dieu et qu'il ne sera jamais comme Dieu, l'être humain découvre sa nudité, qui signifie dépouillement, dénuement, manque, pauvreté, faiblesse. L'être humain se découvre alors tel qu'il est, dans son aporie, sa condition. En cédant à la tentation et en commettant la faute qui, selon Siegwalt, consiste à fuir, l'être humain se trouve en situation d'échec. Le réveil lui révèle cruellement cette nudité/échec et lui enseigne que sa vie doit alors évoluer sans cesse. L'être découvre par le réveil qu'il est « condamné » à vivre la dure expérience du « mourir pour devenir » s'il veut vivre libre. « Le choc est toujours lié à l'échec pour l'aveuglement de l'homme à avoir raison soit de la dimension dernière des choses soit de

[80] Claus WESTERMANN *Genesis; Kapitel 1-11*, in coll. « Biblischer Kommentar Altes Testament » n° I/1 (1983), Neunkirchener-Verlag, p. 342, cité par Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 288.
[81] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 288.
[82] Ibid. p. 289.

la révélation spéciale. L'homme fait l'expérience de l'échec qui est l'échec d'une insouciance ou d'une attente illusoire »[83].

Par le réveil, malgré les progrès qu'il peut accomplir, l'humain se découvre nu, irrémédiablement nu et acculé à choisir. Car le réveil ne devient pas automatiquement éveil. « L'éveil, c'est l'accession à soi, à l'autre, au monde, à Dieu. Si le réveil ne conduit pas à l'éveil dans ce sens, l'être humain reste prisonnier du serpent et donc du « ça », du non-nommé et du faux-nommé, prisonnier du mécanisme de la faute et du fourvoiement »[84].

Ainsi, la Genèse décrit la tentation dans laquelle l'être humain se trouve, entre aporie et ouverture. L'humain est victime de la faute qu'il commet, mais cette faute peut impliquer un éveil, un progrès pour lui, à condition d'accepter et d'assumer l'éveil.

La faute implique automatiquement un changement pour l'être humain. Face à la découverte de sa nudité, nudité fondamentale et inéluctable, le moi de l'être humain change. Gérard Siegwalt écrit que l'être humain fait l'expérience de « l'altération de soi »[85].

« La femme et l'homme ont mangé de l'arbre interdit, ils ont touché à l'autre, et cet autre qu'ils ont mangé, c'est l'autre non-nommé, c'est le non-nommé et le faux-nommé, le « ça », le serpent lui-même. S'ils avaient nommé l'autre comme ils ont nommé les animaux et tout le réel extérieur à eux (Gn. 2, 18ss), cet autre leur serait apparu comme relevant ou bien du « tout est à vous », donc du « tout arbre » offert à leur vue et à leur consommation (*cf.* Gn. 2, 9 et 16), ou bien au contraire de l'arbre interdit. Mais c'est justement l'autre non-nommé ou faux-nommé et donc l'autre interdit qu'ils ont mangé »[86].

L'être humain commet la faute, d'après le texte de la Genèse lu par notre auteur, de s'accaparer ce qui ne lui appartient pas, de fuir sa condition pour s'approprier ce que le « ça » lui commande. L'être humain, en fuyant, perd alors quelque chose. Siegwalt reprend les mots de Tillich (« aliénation ») et de Drewermann (« scission du moi »)[87] pour décrire la situation de l'être humain qui a commis la faute de fuir devant l'aporie.

Siegwalt parle d'aliénation parce que l'être humain fait entrer l'interdit en lui. Par la manducation du fruit défendu (comprise de façon symbolique bien entendu), l'être humain fait entrer l'étranger et l'interdit non-nommé en lui. Ce qui implique la honte. Par l'ouverture de ses yeux, l'humain découvre et comprend qu'il est nu. L'humain éprouve la honte de s'être fourvoyé, honte d'être regardé par l'autre comme une créature nue. La honte représente

[83] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 21.
[84] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 290.
[85] Ibid. p. 291.
[86] Ibid.
[87] Cf. Ibid.

l'effondrement de la prétention de l'être humain. Il découvre ainsi qu'il est un être faible, faillible et mortel. Autrement dit, l'humain se découvre tel qu'il est (nu) et en a honte. Il a honte d'être une créature « faible ».

La faute entraîne alors une prise de conscience de l'être humain. L'humain ressent de la culpabilité d'avoir fauté, d'avoir quelque part échoué, mais cette culpabilité est dépassée par « La conscience de la faute comme conscience de péché. On dépasse ici le sentiment de culpabilité qui est d'ordre psychique et on se place au plan dernier, spirituel, où une distance réflexive et critique est instaurée avec le plan psychique du fourvoiement de la faute »[88].

L'humain prend ici (enfin) pleinement conscience de sa qualité de créature devant Dieu et du fait qu'il est pécheur devant Dieu. L'humain prend conscience que sa fuite l'a éloigné des autres et de Dieu en le coupant de ses moyens de vie et d'existence. L'humain découvre, d'une certaine façon, que sa nudité l'a obligé à fuir et à chercher des solutions qui l'ont maintenu dans une sécurité illusoire. Aussi, l'être humain a honte de sa nudité et ressent un sentiment de culpabilité en comprenant qu'il s'est trompé. Le problème c'est que l'humain peut alors continuer à se mentir et continuer à s'enfermer dans son fourvoiement. « La conscience de la faute qui se dit dans l'aveu n'est pas chose naturelle mais chose divine, constate le Yahviste. Ce qui est naturellement humain, c'est après la honte, après le sentiment de culpabilité et la peur, le fait de cacher la faute, c'est-à-dire de se cacher dans son fourvoiement »[89].

L'humain marqué par la faute risque alors de s'enfermer dans un cercle vicieux dont il ne peut sortir. La seule solution qu'il a, d'après Siegwalt, pour pouvoir être libéré de la culpabilité qui le ronge, c'est de confesser sa faute : « Seul l'aveu, seule la confession de la faute libère de son poids et permet d'en assurer les conséquences (*cf*. Ps 32) »[90].

Deux possibilités s'offrent à l'humain : soit il laisse la culpabilité le ronger et il s'enferme dans un cercle dont il ne peut sortir tout seul, cercle constitué de non-dits, de refoulés, de mensonges, d'illusions, de fuites et de ruptures ; soit il accepte de s'ouvrir et de parler, de nommer sa faute, de se confesser en quelque sorte et ainsi d'entendre les paroles qui vont le libérer. Cette deuxième solution montre que Siegwalt place la notion de péché en dialectique à celle de rédemption. Comme l'aporie n'avait de sens que par rapport à l'ouverture dont l'être humain est capable, de même le péché n'a de sens que face à Dieu qui

[88] Ibid. p. 296.
[89] Ibid. p. 299.
[90] Ibid. p. 298.

fait grâce et justifie l'être humain « Gratuitement à cause du Christ par la foi »[91]. Cette grâce de Dieu est visible dans le texte de la Genèse lorsque Dieu part à la recherche d'Adam et l'appelle. « Dieu cherche l'être humain dans cette suite du jour de la faute et à travers les conséquences inévitables et inévitées qu'elle porte. Il est en quête de l'être humain : l'Adam, « où es-tu ? » (v. 9). Dieu est en quête de la prise de conscience de l'être humain concernant son fourvoiement, en quête donc de la conscience de la faute chez lui. C'est seulement sous la discrète et continue pression de cette question qui ne cesse de le talonner et qu'il ne peut éviter d'identifier comme la voix de Dieu (...) que l'être humain nomme dans son fourvoiement la faute et nomme dans la faute le péché. (...) C'est une question non de destruction mais de construction de l'être humain, une question qui met celui-ci en chemin vers lui-même dans sa vérité et donc dans son accomplissement »[92].

Par la reconnaissance de sa faute et la confession de son péché, l'être humain fait ainsi œuvre d'apprentissage : « Le *troisième* et dernier moment de l'éveil, après le précédent qui est la conscience et l'aveu de la faute comme conscience et aveu du péché, c'est toute l'existence humaine au ras du quotidien comme apprentissage de la réalité telle qu'elle est, dans le discernement du bien et du mal »[93].

Par le réveil, l'être humain découvre sa nudité, mais l'éveil lui donne alors l'occasion non pas de mourir, mais bien au contraire de progresser. L'être humain découvre sa vie comme histoire et comme évolution. La Bible enseigne que toute vie humaine passe par une ouverture des yeux, souvent douloureuse, qui révèle à l'être humain son statut de créature aporétique mais face à un Dieu de grâce. Devant ce Dieu et en relation à ce Dieu, l'être humain va pouvoir progresser, apprendre le bien et le mal, c'est-à-dire apprendre ce qui peut construire et permettre la vie de ce qui ne le permet pas. Mais ce discernement doit se faire au prix d'un apprentissage douloureux. Siegwalt fait intervenir ici la notion de non-foi. Du fait de l'aporie, terreau sur lequel grandissent la faute et le péché, l'être humain est un être méfiant, il veut se sauver seul et ne sait pas toujours faire confiance. On peut parler de péché originel, dans ce sens où l'être humain, du moment qu'il se sait aporétique, manque de confiance, il est un être naturellement tourné vers la non-foi. « La faute étant la conséquence de la méfiance et de ce qui s'en suit (...) donc de la non-foi, sa conséquence peut être la

[91] Philippe MELANCHTHON, « La confession d'Augsbourg », in *La foi des Églises luthériennes ; confessions et catéchismes*, textes édités par André BIRMELE et Marc LIENHARD, (Paris-Genève, 1991), cerf-Labor et Fides.
[92] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 300-301.
[93] Ibid. p. 303.

persistance dans la non-foi »[94]. Le réveil place l'être humain devant un choix existentiel : soit il s'enferme dans la non-foi et il se posera toujours la fameuse question « Comment vivre ? », par la non-foi l'humain se condamne à vivre dans l'angoisse, l'ignorance ou l'illusion. L'autre possibilité qu'a l'homme c'est au contraire de faire confiance, en particulier à Dieu pour pouvoir endurer et durer dans l'aporie et dans l'épreuve. Dans ce cas, la faute et le péché sont vus en dialectique avec la rédemption et le péché n'a de sens que par rapport à la rédemption, comme l'aporie n'a de sens que par rapport à l'ouverture. L'ouverture des yeux peut alors se situer dans la dynamique du « mourir pour devenir ».

Après ce développement concernant l'éveil, nous revenons sur les critiques que nous avons formulées plus haut et nous voulons apporter quelques nuances. Siegwalt divise la notion de péché en deux temps : la faute en premier lieu, puis le péché proprement dit, ce qui implique un aspect « coram ipso » et un aspect « coram Deo » de la faute et du péché. Nous avons vu que la faute impliquait pour Siegwalt un aspect fortement psychologique, celle-ci, en tant que fuite, concerne l'être humain « coram ipso ». Lorsqu'il est question de fuite dans le domaine de la faute il incombe aussi d'indiquer que l'être humain fuit devant Dieu. Il fuit un Dieu dont il a peur et dont il ne peut supporter la justice. L'humain fuit Dieu pour pouvoir vivre seul et dans l'illusion qu'il peut se sauver par ses propres forces. C'est à ce moment là que Siegwalt fait intervenir (timidement cependant) la notion de péché proprement dite, notion qui vient enfin ajouter le théologique au sapiential. Le péché implique, dit-il, la non-foi. Le péché succède à la faute, ou plutôt il récapitule la faute. Le péché est la prise de conscience par l'être humain de son statut devant Dieu et surtout du fait qu'il s'est fourvoyé devant Dieu. Le péché est la prise de conscience de l'être humain de son statut de fuyard devant Dieu. Siegwalt ajoute, tardivement pourtant, l'aspect « coram Deo » impliqué par les notions de faute et de péché. Le péché doit alors se comprendre comme non-foi : « Dieu est (...) refusé : l'homme choisit sa propre loi contre la loi de Dieu, il choisit l'autonomie contre la théonomie : ce refus de Dieu est ce que la foi désigne comme « péché » »[95]. Cette non-foi est liée à l'aporie qui conduit l'humain à douter et à se couper de tout pour chercher seul des solutions de vie, ce qui entraîne l'aliénation de l'être humain. Il vit dans le mensonge « coram ipso », dans la mesure où il vit dans l'illusion de pouvoir s'en sortir seul et dans le mensonge « coram Deo » dans la mesure où il rejette le Dieu créateur, conservateur et rédempteur qui est la source de sa vie : « Là où l'homme vit une relation à la terre qui est

[94] Ibid. p. 305.
[95] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 49.

coupée de sa relation à Dieu, ce qui veut dire également : là où il vit une relation à Dieu qui est coupée de sa relation à la terre, il s'aliène aussi bien par rapport à la terre que par rapport à Dieu comme Créateur »[96].

L'humain est concerné tout entier par la faute et le péché aussi bien au niveau physique qu'au niveau psychique ou spirituel. La fuite le met en danger en l'empêchant de vivre au niveau du « coram ipso » et lui dévoile sa solitude mortifère au niveau du « coram Deo ». Siegwalt lie une nouvelle fois réalité et vérité dans la mesure où aporie et péché se répondent et que dans ce rapport aporie/péché, c'est la relation de l'être humain à son environnement, à ses proches et à Dieu qui est perturbée. Si sa méthode trouve ses limites, Siegwalt souligne cependant avec justesse que du fait de sa situation d'aporie, l'être humain vit dans une situation relationnelle perturbée. Car l'être humain vit comme créature « coram Deo » dans une relation libre qui peut être menacée. Dans sa vérité de vie l'être humain est menacé par les non-dits, les fausses sécurités.

Ceci se manifeste par une mauvaise compréhension de la loi. En effet, l'humain vit devant Dieu et cette station devant Dieu est définie par la loi. Comment cette loi peut-elle signifier son péché à l'être humain ? Le péché est donc soumis (avec les limites dans la méthode que nous avons soulignée plus haut), à la vision mystagogique qui est celle de Gérard Siegwalt. Le péché ne conduit pas ou en tout cas ne devrait pas conduire l'humain à la damnation, mais à la conversion. Le péché, c'est la persévérance de l'homme dans son fourvoiement devant Dieu. La découverte de ce fourvoiement et de l'état de séparation d'avec Dieu peut conduire l'humain à la conversion. Le péché est considéré dans la perspective mystagogique comme étape ou plutôt comme point de départ pour la conversion et la réception de la grâce, comme l'aporie est le fondement de l'ouverture au monde. Là encore, Siegwalt préfère minimiser la responsabilité humaine et voit le péché, théologiquement parlant, comme une donnée liée au destin humain mais qui tourne ce dernier vers Dieu et vers la rédemption. Cette vision mystagogique du péché constitue le fondement de l'interprétation de la loi comme loi d'auto-justification.

3.1.2 Loi et péché

La loi signifie que l'être humain se tient devant Dieu. La loi « est la loi de *Dieu*, de ce Dieu qui élit son peuple et fait alliance avec lui : la loi présuppose l'action salvatrice de Dieu

[96] Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/1, p. 141.

à l'égard d'Israël »[97]. Un premier exemple de loi garantissant de bonnes relations entre Dieu et les hommes est l'interdit de Genèse 2 concernant l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Si la loi doit garantir et protéger l'alliance, elle peut aussi asservir l'humain et lui servir d'outil d'auto-justification.

Du fait de l'aporie, l'humain se sent incapable d'assumer sa faiblesse, ce qui se manifeste par la fuite qui implique l'autojustification : « L'homme, tout homme, est, (...) caractérisé par la volonté d'autonomie qui est la volonté même d'auto-justification telle que nous la verrons se manifester chez Israël dans ce retournement de la loi de l'alliance en alliance de la loi »[98].

En vivant devant Dieu, l'être humain vit aussi avec la loi. Or cette loi peut être « humanisée », c'est-à-dire que l'être humain, dans sa fuite, peut s'approprier cette loi, détourner cette loi pour en faire ce qu'il veut et ainsi croire qu'il peut s'en sortir seul. Siegwalt qualifie cette attitude d'« endurcissement ». L'être humain ne veut pas assumer sa véritable situation et cherche à faire ce qu'il veut de la loi. « L'homme se soumet et soumet tout à la loi, mais à la loi qui est celle de sa compréhension d'homme autonome, donc loi d'auto-justification »[99]. L'humain se sert de la loi pour écraser les autres ou pour se justifier, c'est-à-dire pour se rendre juste tout seul, comme les pharisiens des évangiles. En fuyant devant lui-même et devant Dieu, l'être humain ne peut que se déclarer juste lui-même mais de façon illusoire. Respecter de façon mécanique tous les commandements de la loi divine ne signifie pas être juste, dans ce cas l'être humain pratique une religion des œuvres dont Siegwalt dit qu'elle est « perversion de la religion de la grâce et la maladie de la liberté de l'homme »[100]. La pratique mécanique des œuvres coupe l'humain de toute relation, il ne vit que pour lui-même avec pour seul objectif de respecter à la lettre le règlement. La loi perd de cette façon sa dimension mystagogique et de signe de l'alliance, elle n'est plus qu'un outil dont l'homme dispose « les œuvres étant ce qui est commandé par la loi et ce par quoi, selon cette conception, l'homme prétend obtenir le salut. D'indication du chemin (pour vivre dans la grâce) du salut, la loi devient instrument de salut dans la main de l'homme et donc outil d'auto-justification ou d'auto-rédemption. Il y a un détournement du sens de la loi comme loi de l'alliance, servante du salut, en *légalisme* ; pour ce dernier, la loi vaut par elle-même et

[97] Gérard SIEGWALT, *La loi, chemin de salut*, (Neuchâtel, 1971), Delachaux & Niestlé, p. 16.
[98] Ibid. p. 199.
[99] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 397.
[100] Ibid. p. 118.

pour elle-même. La loi ainsi absolutisée confond Dieu avec sa loi, le salut avec les œuvres »[101].

Par la loi, et c'est une première chose que Siegwalt souligne, l'humain s'enferme dans un cadre légaliste qui l'empêche de vivre. Car celui-ci ne vit plus que dans le dessein d'accomplir la loi dans l'espoir d'une récompense, ce qui peut entraîner un mépris vis-à-vis de ceux qui ne suivent pas le même mode de vie. Cette attitude implique aussi une sorte de prise d'otage de Dieu, ou dit autrement, l'humain par l'accomplissement mécanique (et illusoire) de la loi force en quelque sorte Dieu à lui obéir. Dans ce sens, la loi est liée au péché de l'humain puisqu'il l'instrumentalise pour fuir dans une pratique auto-justificatoire et auto-rédemptrice et qu'elle force la rupture entre l'humain et ses congénères d'une part et l'humain et Dieu d'autre part. L'humain croit vivre en juste alors qu'il vit en aveugle. Il vit avec de fausses certitudes, une fausse compréhension de la loi et de Dieu : « Le Nouveau Testament voit, dans la compréhension légaliste de sa loi, la manifestation de l'endurcissement de l'homme ou de son aveuglement. La loi d'auto-justification (c'est-à-dire la loi comprise comme moyen d'auto-justification), c'est la compréhension qu'a l'homme endurci ou aveuglé de la loi »[102].

Cela signifie que l'être humain qui croit être juste, s'enferme en réalité dans un cercle vicieux. L'humain croit être libre et maître de son destin, mais en réalité il est prisonnier de la loi, celle-ci devient selon l'expression de notre auteur une loi asservissante[103]. « La soumission de la loi à l'homme devient en fait une soumission de l'homme à la loi ; là où l'homme dispose de la loi, celle-ci dispose de lui, là où il se rend libre de la loi de Dieu, de la loi véritable, il est asservi par l'idole qu'il s'est forgée : la loi devient asservissante pour l'homme »[104]. La loi est donc l'outil que l'homme se forge et auquel il se soumet dans sa fuite pour avoir l'impression d'être libre, juste et d'être sorti de sa situation d'aporie en se glorifiant de ses actes. En ce sens, la loi est « malédiction » pour l'être humain, car elle le soumet et l'emprisonne dans un légalisme mortifère « la loi d'auto-justification (...) est pour l'homme une véritable malédiction. (...). Car la condition de l'homme sous la loi est un véritable asservissement, un esclavage qui apparaît à la lumière de la libération qui en est donnée par le Christ. (...) La malédiction de la loi d'auto-justification tient au fait que la justice que l'homme essaye ainsi de réaliser par lui-même n'est jamais acquise, qu'elle est toujours incertaine. (...) L'homme, dans son effort de se justifier lui-même, est toujours placé

[101] Ibid. p. 111.
[102] Ibid. p. 399.
[103] Cf. Gérard SIEGWALT, *La loi chemin du salut*, p. 199ss.
[104] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 400.

sous cette malédiction potentielle à laquelle il veut échapper et qui, pourtant, est d'autant plus réelle qu'il croit pouvoir, par ses propres efforts, la rendre plus lointaine. Il s'agit dans cette tentative d'auto-justification d'un véritable travail de Sisyphe, jamais achevé, toujours à recommencer. Il s'agit continuellement de consolider ce qui cependant demeure toujours précaire »[105].

Siegwalt dégage ainsi un usage de la loi qui aveugle l'homme et le maintient dans une vaine démarche d'auto-justification. L'homme se coupe de Dieu et vit pécheur.

La loi revêt un aspect judicatoire, à travers elle, Dieu juge l'homme et le déclare pécheur. « Le caractère praticable de la loi de l'Ancien Testament, loin de signifier un perfectionnisme moral, doit s'entendre *dans* la réalité pécheresse de l'homme et non contre elle. Il va de soi que pour l'homme ainsi compris comme pécheur, la loi n'est pas seulement normative, mais aussi judicatoire »[106]. Dieu juge l'homme qui s'éloigne de ses commandements (Cf. Ex. 20, 5 ; 23, 20ss ; 34, 7 ; Dt. 5, 9 ; 7, 10 ; 11, 26-28 ; 30, 19 ; Lév. 26 ; Nb. 14, 18…). Dans l'Ancien Testament, Dieu promet la mort et la malédiction à ceux qui se détourneront de la loi (et donc de Lui) pour servir des idoles. La loi établit donc Dieu comme juge suprême et infaillible, qui, malgré la grâce, peut juger l'homme à travers la loi. « Cela signifie que lorsqu'elle est transgressée, cette transgression ne la rend pas seulement judicatoire noétiquement, pour la conscience morale de l'homme, mais la rend judicatoire ontiquement, c'est-à-dire qu'elle porte un jugement réel »[107].

Cet aspect est particulièrement présent dans la prédication prophétique. Les prophètes vétéro-testamentaires dénoncent l'infidélité du peuple d'Israël et annoncent son jugement par le Seigneur. « Aussi Dieu n'est-il plus maintenant celui qui accorde son salut au peuple rebelle, mais celui qui se dresse contre lui »[108]. Au moyen de la loi et la prédication des prophètes, Dieu appelle et invite l'homme à la conversion, Dieu veut conduire l'humain sur le chemin du salut. Mais si l'humain fuit cette dynamique et rejette Dieu, il tombe sous le coup du jugement divin. La loi est malédiction dans le sens où elle condamne l'être qui refuse de se tourner vers Dieu, qui s'enferme dans une volonté et une pratique d'auto-justification. La loi est par voie de conséquence liée au péché dans la mesure où, d'une part, l'homme se l'approprie en se coupant de Dieu, dans ce cas la pratique de la loi est une pratique pécheresse ; d'autre part, la loi marque alors le jugement de Dieu sur l'humain, elle devient en quelque sorte l'instrument de la damnation de l'humain. Siegwalt se rapproche ici de la

[105] Gérard SIEGWALT, *La loi chemin du salut*, p. 209.
[106] Ibid. p. 126.
[107] Ibid. p. 149-150.
[108] Ibid. p. 151.

conception que Luther développe de la loi : « C'est donc le propre office ainsi que la fin de la loi que de rendre coupables ceux qui étaient tranquilles et assurés, pour qu'ils soient enchaînés au péché, à la colère et à la mort, pour qu'ils soient dans la terreur et dans le désespoir, pâlissant et s'épouvantant au bruissement d'une feuille qui vole »[109]. Luther écrit encore : « Elle (la loi) accroît le péché, en effet, elle produit la colère, elle accuse terrifie, et condamne »[110].

Pourtant la loi, lorsqu'elle est éclairée par l'Évangile, ouvre les yeux de l'être humain et prend une autre dimension. Elle préserve l'homme. C'est-à-dire qu'elle peut indiquer à l'homme le sens de l'alliance ainsi qu'un chemin de salut. La loi prend alors une dimension mystagogique. Siegwalt reprend ici l'un des usages classiques de la loi présentée par les réformateurs : l'« usus elenchticus ». La loi met à nu le péché de l'être humain, elle lui indique qu'il est coupé de Dieu et qu'il ne peut se sauver par ses propres forces parce que seul il ne peut pleinement accomplir cette loi. Luther écrit : « L'office, ou vertu principale de la Loi est de révéler le péché originel, avec ses fruits et tout, et de montrer à l'homme à quel point sa nature est profondément déchue et infiniment corrompue. Car la loi doit lui dire qu'il n'a point et ne craint point de Dieu et qu'il adore des dieux étrangers, ce qu'il n'aurait cru précédemment et sans Loi. Il est alors terrifié, humilié, découragé et désespéré ; il voudrait être secouru et ne sait où se réfugier ; il devient ennemi de Dieu et commence à murmurer, etc. »[111]. Siegwalt se situe dans cette même perspective, la loi indique à l'homme sa faiblesse et sa nudité, elle signifie à l'homme qu'il ne peut se sauver lui-même. « On peut dire que la loi est liée à la prise de conscience de la loi, donc à l'accession à l'âge de raison. C'est alors qu'elle devient accusatrice, dans la conscience morale désormais aiguisée »[112]. La loi montre son péché à l'homme, mais elle provoque l'humain et l'« entraîne à pécher »[113]. La loi, selon Romain 7, texte auquel Siegwalt se réfère, montre que l'application de la loi sans Dieu conduit automatiquement l'humain à pécher. La loi est provocatrice « la loi, avant d'être accusatrice, est provocatrice ; provoquant le sujet humain à ce qui l'aliène, elle le fait mourir comme sujet (…). Si Paul dit que la loi révélée fait mourir le sujet humain, cela signifie qu'elle lui donne la *conscience* d'être défait comme sujet »[114]. En cela, la loi montre à l'humain sa véritable position devant Dieu à savoir celle d'une créature en devenir et en

[109] Martin LUTHER, WA 40, I, 257, 19 ; cité par Marc LIENHARD in *Luther témoin de Jésus-Christ*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 73, (Paris, 1973), Cerf, p. 282.
[110] Martin LUTHER, WA 40, I, 400, 17. Cité in Marc LIENHARD, Ibid.
[111] Martin LUTHER, *les articles de Smalkalde*, in André BIRMELE et Marc LIENHARD, op. cit. p. 265.
[112] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 369.
[113] Ibid.
[114] Ibid. p. 370.

situation de faiblesse, mais potentiellement capable d'être sauvée. Car la fonction principale de la loi n'est pas d'être judicatoire : « Cette affirmation, pour importante qu'elle soit est seconde et ne peut être que seconde. Car la loi d'auto-justification est la compréhension que l'homme pécheur se fait de la loi, elle n'est pas la compréhension authentique de la loi »[115].

La loi doit guider et conduire l'homme dans son devenir. Elle indique à l'humain un chemin de salut. La loi, comprise dans la perspective de l'Alliance, relève toujours d'une dialectique colère/grâce. La loi judicatoire montre la colère de Dieu, mais la loi montre aussi la miséricorde de ce même Dieu qui fait grâce au pécheur qui se repentit. Dans ce sens, la loi conserve l'humain dans l'Alliance et lui indique que malgré son péché il peut se tourner vers Dieu. À ce sujet l'apôtre Paul parle de la loi comme d'un « pédagogue » (Gal. 3, 23). Le but de la loi selon lui est de conduire au Christ. « Au sens strict, la loi d'auto-justification est la loi judicatoire. Mais la fonction de la loi d'auto-justification est de préserver l'homme jusqu'à ce que la loi dont la fonction judicatoire est toujours indissolublement liée à sa fonction paraclétique, apparaisse dans sa véritable signification d'une manière univoque, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'elle entre dans la sphère de l'évangile »[116].

Gérard Siegwalt souligne ici l'aspect dialectique de la loi. Lorsque l'humain s'approprie la loi, celle-ci est absolutisée, l'humain en est le serviteur et la loi devient une idole. Lorsqu'au contraire la loi est comprise dans son sens pédagogique, elle devient dialectique : la loi judicatoire est aussi la loi paraclétique. Ce qui signifie que la loi trouve son origine dans l'Alliance et les promesses de Dieu. « La loi est la forme que prend la grâce dans sa confrontation avec le temps rempli de l'homme ; en d'autres mots elle est la volonté de Dieu pour ce dernier. Cette signification paraclétique de la loi ressort de manière particulièrement évidente du Deutéronome (…) qui est une grande prédication de la grâce (c'est-à-dire de l'élection du peuple) et de la volonté de Dieu pour Israël, afin que ce dernier demeure dans la grâce de l'élection »[117].

Siegwalt souligne que la loi est avant tout paraclétique, ce qui signifie que la loi a pour but de guider l'être humain et qu'elle est un signe, peut-être sans grâce, de la grâce de Dieu. Siegwalt met ici en perspective l'aspect mystagogique de la loi mais aussi l'aspect mystagogique du péché ! Car devant la loi, comprise comme loi paraclétique, l'être humain sait qu'il est devant un Dieu d'amour et de grâce. En conséquence, le péché n'est pas sans

[115] Gérard SIEGWALT, *La loi, chemin du salut*, p. 214.
[116] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 402.
[117] Gérard SIEGWALT, *La loi chemin du salut*, p. 133. Cf. encore p. 133ss et p. 23 note 7.

rédemption. Comme l'ouverture est la dialectique inévitable de l'aporie, la rédemption est la dialectique du péché.

3.1.3 Le simul

En conclusion de l'analyse des données de Genèse 1-11, Siegwalt estime que les données de l'Ancien Testament aboutissent à la notion de « simul ». Pour notre auteur « La vérité de l'affirmation de la chute est une vérité existentielle ou elle n'est pas. C'est dire que Gn. 3 et tous le corpus de Gn. 2-11 doivent être interprétés dans le sens d'une vérité anthropologique existentielle, ce qui signifie qu'ils doivent être confrontés avec l'expérience dernière, *coram Deo*, de l'être humain ; c'est seulement ainsi qu'ils prennent leur sens véritable »[118].

Le péché originel est une doctrine existentielle. L'Écriture veut présenter une vérité anthropologique : l'être humain est pécheur devant Dieu. Ce qui signifie que du fait de la situation de crise qui caractérise l'être humain, celui-ci est naturellement tenté et naturellement conduit à se séparer de Dieu ou à ignorer Dieu en essayant de s'en sortir seul et en refoulant sa situation. Le texte biblique indique donc l'ambiguïté à laquelle l'humain est soumis.

L'ambiguïté de la nature tout d'abord, qui peut être source de mal pour l'humain. « La nature n'est pas le mal, mais elle est ambiguë, elle comporte comme telle objectivement parlant pour l'être humain un mal, un mal objectif. Celui-ci n'est pas dû à l'être humain mais est perçu comme mal par lui : la nature (...) est potentiellement et toujours à nouveau réellement une menace pour l'être humain ; elle n'est pas seulement bonne, constructive pour lui, mais aussi dangereuse, destructrice »[119].

Il y a ensuite ambiguïté de l'histoire humaine. L'être humain est porté par son devenir. Chaque histoire comporte une part de réussite et d'échecs. L'humain vit un devenir marqué par la dynamique « mourir pour devenir » qui elle-même se fonde sur les épreuves vécues par l'humain. Mais l'être humain est aussi porté par l'Histoire, c'est-à-dire l'Histoire de l'humanité dans son ensemble. Histoire marquée elle-aussi par des échecs, des impasses et des souffrances que l'être humain doit subir. L'H/histoire qu'il vit est elle aussi ambiguë. « Cette histoire définit les caractéristiques de l'humanité et de l'être humain au moment présent ; ces caractéristiques sont, les unes, des données constructives, les autres des données

[118] Gérard SIEGWALT, D.C.E.IV/2, p. 309.
[119] Ibid. p. 310.

destructrices, mais toutes deux de manière ambiguë (...). L'histoire passée est, pour chaque génération nouvelle et pour chaque être humain individuel, à la fois un trésor dans lequel puiser et une hypothèse à assumer »[120].

Il y enfin ambiguïté de l'être humain lui-même : il est à la fois un être aporétique et un être ouvert : « La responsabilité et la liberté humaines n'existent pas en soi mais apparaissent dans la confrontation avec la tentation et dans le discernement qu'elle impose. La faute consiste dans le non-discernement auquel la tentation conduit »[121].

C'est pour cette raison que tout en présentant cette vérité de l'être humain qui chute parce que toujours tenté de se couper de Dieu, le texte biblique insiste sur la dialectique péché/pardon. Si l'aporie conduit l'être humain au péché, la grâce de Dieu en revanche le conduit à l'ouverture et au pardon. Il faut ajouter au passage que le terme « ambiguïté » utilisé par Siegwalt se trouve déjà chez Tillich. Ce dernier, dans son anthropologie, traite de la vie humaine marquée par l'ambiguïté. Pour le théologien allemand la vie est un chemin vers la non-ambiguïté : « Les ambiguïtés de la vie se manifestent sous toutes les dimensions et dans tous les processus et tous les domaines de la vie. La question d'une vie non ambiguë est partout latente. Toutes les créatures désirent ardemment l'accomplissement non ambigu de leurs possibilités essentielles ; mais les ambiguïtés de la vie et la quête de la vie non ambiguë deviennent uniquement conscientes chez l'homme porteur de l'esprit »[122].

La Bible laisse donc entendre que l'être humain est un être « simul ». Il est créature, créée à l'image de Dieu, capable d'ouverture et appelée à la rédemption ; mais marquée par l'aporie et tentée de pécher. « Le point de départ de la réalité humaine, ce n'est pas seulement le mal objectif impliqué dans l'ambiguïté pré-donnée du mal (...) c'est aussi le bien objectif de la bénédiction (grâce) inhérente au réel créé ; le point de départ de la réalité humaine est double »[123]. Le fait que l'être humain soit soumis de cette façon au péché tout en étant une créature ouverte et appelée à la rédemption fait dire à notre auteur que l'être humain est : « *simul creatura et peccator* »[124]. Dans la Genèse il est dit affirmé que l'être humain est créé par Dieu. L'humain est avant tout créature. Sa vie est voulue et créée par Dieu, conservée par Dieu et sauvée par Dieu. Siegwalt affirme haut et fort que la qualité de créature est première. L'humain est créature de Dieu et ne cesse d'être créature de Dieu malgré son péché. « La faute n'est pas une création : elle n'a pas pour capacité de substituer autre chose à la création

[120] Ibid. p. 311.
[121] Ibid. p. 312.
[122] Paul TILLICH, *Théologie systématique IV ; la vie et l'Esprit*, (Genève, 1991), Labor et Fides, p. 119.
[123] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 318.
[124] Cf. Ibid.

(...). La faute est une perversion de la création, mais qui suppose cette dernière et qui n'a pas raison d'elle. La création demeure y compris lorsqu'il y a perversion, le *peccator* demeure *creatura* (...). La « creatura » dans « *simul creatura et peccator* » est, potentiellement, aussi le « justus » »[125].

La faute comprise comme péché pervertit la création en coupant l'homme de Dieu or la doctrine du péché originel souligne la vérité du péché de l'homme devant Dieu tout en soulignant le fait que l'humain est appelé, malgré tout, à la rédemption.

Paradoxalement, à travers le péché l'être humain vit en relation avec Dieu. Cette relation prend deux directions : si elle est vécue en-dehors de la foi, il s'agit alors d'une relation faussée, voilée, marquée par l'échec. L'être humain se situe devant Dieu, mais devant un Dieu qu'il fuit parce qu'il ne le comprend pas ou ne le connaît pas (au sens où pourrait l'entendre 1 Jn. 4, 8ss), se condamnant ainsi, latente sentencia, à mort : « L'échec ne place pas l'homme devant Dieu, le Dieu personnel, le Dieu d'amour, mais devant le « masque » de Dieu, devant un *numen* a-personnel (car le Dieu saint n'est personnel que parce qu'il est le Dieu d'amour), devant un fatum arbitraire qui, n'étant pas personnel, ne « répond » pas à l'homme et à qui l'homme n'a pas à « répondre ». En-dehors de la relation de la foi – et il n'y a de foi que dans le Dieu d'amour –, le péché, c'est-à-dire l'échec, se heurte non à l'amour du Dieu saint qui juge pour sauver, qui abaisse pour élever, qui condamne pour libérer, mais à la colère de Dieu qui tue »[126]. Le péché place l'humain devant Dieu, mais dans sa fuite, dans son refus de sa grâce, l'être humain n'a pas d'autre issue que la mort.

Si le péché cependant débouche sur la foi, ou s'il est vu avec les yeux de la foi, il peut être compris comme passage, amorce du jugement de Dieu qui aboutit au salut. Car l'une des affirmations centrales de la foi chrétienne, c'est de dire que malgré son péché, l'homme peut être justifié.

[125] Ibid. p. 319.
[126] Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire*, p. 119.

3.2 La rédemption

La question de la rédemption va nous occuper à présent. Pour Gérard Siegwalt le péché n'a de sens qu'en dialectique avec la rédemption. De même que l'aporie est la base de l'ouverture au monde de l'être humain, le péché est à l'origine de la rédemption. La réponse de Dieu au péché humain est le don de la grâce en Jésus-Christ, grâce qui sauve l'homme. L'être humain pécheur est donc également l'être humain justifié.

3.2.1 Le refus de la réduction peccatologique de l'anthropologie

Siegwalt intègre la notion de rédemption à son anthropologie. L'être humain devant Dieu est certes l'être humain pécheur, mais il est aussi l'être humain justifié. Siegwalt reprend ce schéma « simul justus, simul peccator, semper penitens » parce qu'il refuse de réduire l'anthropologie à la peccatologie (la peccatologie étant la doctrine concernant le péché). On ne peut pas parler de l'être humain comme d'un être uniquement pécheur devant Dieu. Avant d'être pécheur, l'être humain est créature. Siegwalt dénonce ce qu'il considère comme une erreur ou une simplification de la part de la théologie occidentale, à savoir réduire l'anthropologie à la peccatologie. Siegwalt estime que trop souvent la théologie occidentale est anthropocentrée, elle ne prend pas en compte ce qu'il nomme l'aspect « réel » de la vie humaine. Dit autrement, notre auteur estime que la théologie occidentale ne se concentre pas suffisamment sur la réalité du vécu humain ou sur les données cosmologiques liées à l'anthropologie. En choisissant de recourir à la méthode de corrélation, notre auteur cherche à sortir des pièges tendus par une conception de l'anthropologie qui considère uniquement l'être humain dans sa condition de pécheur devant Dieu en vertu de la vision augustinienne du péché originel et d'une vision extrême de la justification par la foi seule. « La théologie occidentale est largement anthropocentrée : elle est concernée dans sa tendance dominante unilatéralement par l'être humain et donc par l'anthropologie, étant fortement a-cosmique et donc peu concernée par la cosmologie (...). L'acosmisme anthropologique implique que l'être humain n'est pas tant vu comme créature que comme pécheur (*peccator*), non tant comme partie prenante de la création que dans sa qualité – disqualifiante – de rebelle contre le Créateur et donc dans son péché. Du coup l'anthropologie devient fondamentalement une peccatologie, une doctrine du péché ou de l'être humain pécheur. Ce rétrécissement peccatologique de l'anthropologie implique – et est impliqué par – le rétrécissement

sotériologique de la théologie occidentale dominante (...) : Dieu est le Sauveur de l'être pécheur. Pour capitale que soit cette affirmation, elle est cependant partielle. (...) Elle l'est anthropologiquement : Dieu n'est pas seulement référé, comme Rédempteur, au péché mais aussi à la création, la rédemption n'étant pas seulement la restauration (pour le dire sommairement ainsi) de la création et donc de l'être humain comme créature mais aussi l'accomplissement de la création, son parachèvement dans la nouvelle création »[127].

Par la rédemption, l'être humain devient un être nouveau. Celle-ci dépend de Dieu qui par sa grâce vient faire avancer l'être humain. Par sa grâce, Dieu accomplit en quelque sorte ce qu'il a commencé au moment de la création. La rédemption, comme nous le verrons encore, est liée à la notion de création continue. Lorsque Siegwalt fait le lien entre création et accomplissement de la création, il veut dire que l'être humain, comme création, est touché par la grâce qui lui permet de vivre.

Nous avons vu que Siegwalt commence son anthropologie par l'analyse du vécu humain. Le vécu humain, la réalité humaine précède toute doctrine. L'humain est pécheur parce que sa réalité de vie marquée par l'aporie le conduit à devenir pécheur. En conséquence, l'anthropologie ne peut se réduire à la peccatologie et on ne peut risquer une anthropologie théologique en parlant unilatéralement de l'homme comme d'un être pécheur. C'est ce que notre auteur cherche à faire en appliquant le schéma « simul justus, simul peccator, semper penitens » vu à travers la méthode de corrélation.

Lorsqu'il évoque la théologie occidentale dominante, Siegwalt fait référence à la théologie inspirée par la doctrine du péché originel de Saint Augustin, doctrine qui considère la chute comme le passage d'un « status integritatis » à un « status corruptionis », doctrine qui se prolonge dans la Réforme protestante du XVIe siècle qui « avec son article central, paulinien, de la justification du pécheur par grâce, par la foi, a eu historiquement une portée dans le sens du rétrécissement peccatologique-sotériologique de la foi »[128]. Cette réduction peccatologique se poursuit aussi, selon notre auteur, dans les doctrines du concile de Trente puis dans les différentes théologies confessionnelles et jusque dans les dogmatiques contemporaines qui « suivent largement le schéma historique au sens de « heilsgeschichtlich », à savoir création-chute-réconciliation/rédemption »[129]. Il y a cependant des exceptions selon notre auteur : la tradition Orthodoxe ainsi que la théologie thomiste. Rappelons que Thomas refuse de parler de corruption de la nature et présente une vision plus

[127] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 107.
[128] Ibid. p. 109.
[129] Ibid.

optimiste de l'humanité. Il reste cependant dans le cadre de l'héritage augustinien du récit canonique du péché originel ; il souligne que les dons de Dieu allaient au-delà de la nature et donc que leur perte n'entraîne pas une destruction de la nature humaine. La nature humaine est blessée parce qu'en perdant ce qui la surpassait et l'accomplissait, elle n'est pas restée à l'état premier de la création. Elle a été blessée « *vulneratus in naturalibus, spoliatus in gratuitis* ». Cette blessure a introduit un désordre et non une corruption radicale. Sans la Révélation, l'homme pourrait donc faire le bien, s'il agissait droitement selon sa conscience.

La réduction peccatologique que Siegwalt récuse relève d'une part d'une certaine compréhension de la notion de faute qui devient non plus une notion existentielle mais une notion morale, et d'autre part sur une vision de Dieu qui devient une sorte de sauveur suprême, infaillible et miséricordieux, qui dans sa grâce infinie vient sauver l'homme qui crie depuis les profondeurs et qui ne peut rien faire par lui-même.

Siegwalt fera remarquer que ce schéma est réducteur dans la mesure où il ne prend pas en compte la totalité de la vie humaine et rejette l'être humain dans les affres d'une vie marquée par la dépendance et la culpabilité. Siegwalt cherche en particulier à se démarquer de l'anthropologie de Barth. En effet, ce dernier développe son anthropologie dans la quatrième partie de la dogmatique, consacrée à la doctrine de la réconciliation. Barth décrit la misère et l'orgueil de l'homme sans Dieu[130] tout en critiquant ce qu'il appelle le « néo-protestantisme », à savoir la théologie libérale, qu'il considère comme trop marquée par la théologie naturelle. Barth défend l'idée que l'être humain seul ne peut se tourner vers Dieu du fait de son orgueil et de son péché. De plus l'être humain seul est un pécheur impénitent et condamné. Pour Barth le seul être humain en plénitude est le Christ, qui appelle les autres humains à sa suite et donc au salut. Mais l'être humain seul est marqué par le péché et est de ce fait ennemi de Dieu, condamné et perdu. Pour Barth l'homme ne trouve son salut qu'en se laissant rendre disponible par Dieu qui se manifeste en Christ.

Aussi Siegwalt critique-t-il à plusieurs reprises chez Barth ce qu'il appelle un « supranaturalisme »[131]. Barth en effet, ne s'intéresse pas, ou peu, aux questions concernant la réalité du vécu humain, estimant que la philosophie n'a pas à intervenir en théologie. Ainsi pour Barth, l'être humain n'existe devant Dieu que comme pécheur justifié par la seule grâce

---

[130] Cf. en particulier Karl BARTH, *Dogmatique*, T. IV/2**, (Genève, 1970), Labor et Fides, notamment le § 65.

[131] Siegwalt peut d'ailleurs se montrer sévère à l'égard de Barth : « L'exclusion de la réalité autonome caractérise la théologie christocentrique de K. Barth qui se base sur la seule postériorité de fait de la révélation par rapport à la réalité et l'érige en exclusivité, en *confondant* ainsi postériorité de fait (rédemption) et priorité de principe (création). Cette confusion fait qu'il y a pour cette théologie une incompatibilité fondamentale entre la théologie et l'ontologie : elle érige en principe la rupture avec la réalité et est ainsi fondamentalement sectaire ». Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire*, p. 31.

d'un Dieu qui se rend disponible gratuitement par amour pour l'humain. L'humain est justifié par la grâce infinie d'un Dieu qui est radicalement différent du monde et de l'homme, un Dieu « extérieur » au monde et qui ne rejoint le monde et l'homme qu'à travers Jésus-Christ. Siegwalt, quant à lui, insiste davantage sur la condition pérégrinante de la vie, dimension qui conjugue réalité et vérité de vie. L'homme est pécheur non pas parce qu'il est marqué par une faute originelle qui se transmet de génération en génération, mais parce que la réalité de sa condition le conduit inéluctablement au péché s'il ne s'ouvre pas à Dieu. Siegwalt intègre les données du vécu humain par la méthode de corrélation alors que Barth se concentre sur une interprétation purement théologique et non existentialiste de la vie humaine.

Les conséquences selon Siegwalt de cette réduction peccatologique sont les suivantes : une déviation de la prédication qui se concentre uniquement sur la conversion et sur le salut : « Ce n'est certes pas la prédication du salut ainsi entendue qui est problématique ; ce qui l'est, c'est la suffisance de cette prédication, comme si le message biblique ne parlait, pour le dire avec les paroles de Jésus (Mt 7, 13s), que du chemin étroit et de la porte étroite menant au royaume de Dieu et pas aussi de ce royaume lui-même et de sa réalité déjà présente, aussi bien dans le croyant individuel que dans toute l'Église du Christ et également au-delà, dans le monde entier »[132].

Cette attitude génère d'une part une auto-culpabilisation mortifère pour l'individu et d'autre part une prédication fanatique axée sur la conversion (au besoin forcée) des impies et des pécheurs. « On peut stigmatiser ces derniers effets comme pervers, jusqu'à aller à parler du « Dieu pervers » (Maurice Bellet) qui les produit ; le légalisme contient en lui le germe du sectarisme et du fanatisme »[133].

La réduction peccatologique de l'anthropologie pose un problème. En effet, en parlant de l'être humain uniquement comme d'un être pécheur, on oublie sa dimension de créature devant Dieu créée par Dieu à son image et on le condamne en quelque sorte à rester à l'état de pécheur, sans possibilité de devenir en-dehors de la volonté de Dieu. Siegwalt tente de sortir de cette ornière grâce à la méthode de corrélation qui lui permet de concilier la réalité de la vie humaine avec la vérité de la vie humaine pour comprendre l'homme en tant que créature, certes pécheresse, mais toujours appelée à la rédemption, par la grâce de Dieu ; car les deux forment une dialectique. Siegwalt affirme qu'il devient donc impossible de se concentrer uniquement sur la peccatologie dans l'anthropologie car la théologie perdrait sa capacité de dialogue avec les autres disciplines. Le système qu'il développe n'aurait plus de crédibilité

[132] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 113.
[133] Ibid.

comme compte-rendu de la foi chrétienne à travers le vécu humain. « La concentration de la théologie sur la peccatologie et, partant, la sotériologie, exprime une coupure entre la théologie et la philosophie, soit dans le sens d'une opposition entre elles soit dans celui d'une indifférence l'une par rapport à l'autre. (...) L'arrogance ou l'indifférence anti-philosophique de la théologie est anti-théologique : elle relève d'un mépris de la raison »[134].

Le schéma « simul justus, simul peccator, semper penitens » proposé par notre auteur implique la méthode de corrélation et permet de sortir de l'impasse de la réduction peccatologique de l'anthropologie et d'éviter les schémas dualistes du type : « aut peccator, aut justus ». Parce que la vie humaine, dans sa réalité comme dans sa vérité, se situe « devant Dieu » et devant le Dieu qui s'est manifesté en Jésus-Christ.

3.2.2 La notion de récapitulation

La notion de récapitulation est une notion centrale dans la pensée de Gérard Siegwalt. Cette notion se rencontre déjà dans la pensée de certains Pères de l'Église, en particulier Irénée de Lyon (vers 130-202)[135]. Elle est le résultat logique de la méthode de corrélation. Grâce à la notion de récapitulation, le système développé par notre auteur trouve une unité sans pour autant tourner sur lui-même.

La méthode développée par Siegwalt, méthode qui se veut à la fois sapientiale et prophétique, se propose de comprendre la vérité de la vie humaine ainsi que sa réalité de façon complémentaire grâce à la notion de récapitulation. Cette notion est reprise du texte d'Eph. 1, 10 : « Récapituler toute chose dans le Christ » (« Anakephalaôsasthai ta panta en tô Christô » en grec). Dans le mot récapituler on entend le latin « caput » qui signifie la tête. « « Récapituler » qui contient « caput » comme anakephalaôsasthai contient kephalè, tête, et qui rend ainsi de très près le terme grec, signifie littéralement : re-donner une tête, d'où la traduction suivante de la phrase : « réunir toutes choses sous un seul chef, le Christ ». Il est affirmé que ce dernier est la tête, le chef de tout et cela se manifeste dans son œuvre rédemptrice qui consiste à ramener l'univers entier sous sa Seigneurie »[136]. La récapitulation, comme l'indique le texte biblique, marque l'œuvre rédemptrice de Dieu en Christ. Par la notion de récapitulation, le Christ est déclaré chef, ou tête, de la réalité humaine. L'être humain devant Dieu est placé sous la seigneurie du Christ, tout comme le monde dans lequel

[134] Ibid. p. 114.
[135] Cf. Gérard SIEGWALT, art « Récapitulation » in *Encyclopédie du protestantisme*, in coll. Quadrige, (Paris-Genève, 2006), Cerf-Labor et Fides.
[136] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 81.

il vit. Les notions déjà développées de « Cosmos », « Anthropos » et « Historia » sont placées sous la seigneurie du Christ qui accomplit en elles son œuvre de salut. « Il est affirmé que ce dernier (le Christ NDR) est la tête, le chef de tout et que cela se manifeste dans son œuvre rédemptrice qui consiste en cela : ramener l'univers entier sous sa seigneurie, autrement dit : détrôner les critères différents et opposés de la réalité empirique dans leur prétention dernière, pour les restituer dans leur vraie relativité et ainsi les ouvrir à leur plénitude qu'ils trouvent dans le Christ »[137].

La notion de récapitulation permet ainsi d'articuler les concepts de réalité et de vérité. « La récapitulation implique ainsi (…) une négation, une assomption et un dépassement. « Récapitulation » désigne la triple fonction de la vérité révélée manifestée dans le Christ. Celle-ci fonde à travers le jugement sur la réalité par le caractère d'exclusivité qui est celui de la vérité, et à travers l'assomption de la réalité, par le caractère d'inclusivité de la vérité, la *transfiguration* de la réalité dans le sens de son accomplissement. Rejetée dans sa perversion ou son erreur, assumée dans son intégrité ou sa vérité, la réalité est ouverte par la vérité à sa propre transcendance, à son dépassement »[138]. La réalité dans laquelle vit l'être humain n'est pas une réalité dernière ou une fin en soi. Elle est portée, récapitulée par la vérité révélée dans le Christ. La réalité est ainsi appelée à une assomption (nous pouvons relever une certaine influence de Hegel – 1770-1831 – sur Siegwalt), c'est-à-dire à un dépassement, la réalité est appelée à se laisser porter par la vérité. Assomption (« Aufhebung » en allemand) signifie que la réalité, récapitulée par la vérité, est soumise à la fois à une confirmation et à une abolition. La réalité du vécu humain est appelée à se laisser toucher, porter, travailler, sauver par le Christ. Le Christ, dans l'événement de la récapitulation, est celui qui vient sauver l'homme en le plaçant sous son règne de grâce et d'amour. Parler du Christ comme celui qui est l'agent de la récapitulation signifie qu'il est le rédempteur de toute chose. Le Christ est celui qui récapitule parce qu'il est celui qui se place, ou qui est placé à la tête de toute chose pour pouvoir agir en rédempteur sur toute chose (Cf. 1 Co. 8, 6 ; Col. 1, 15-17 ; Hé. 1, 2-3 ; Jn. 1, 1ss ; Ap. 3, 14…).

Cela signifie aussi que le Christ en tant que *Logos* (Cf. Jn. 1) est celui qui vient dans la réalité de la vie humaine pour la porter, la dépasser et l'accomplir. Il vient ouvrir une brèche dans la vie humaine par laquelle Dieu vient s'engouffrer et permettre à l'homme de vivre. « Le texte parle de la manifestation, de l'action, à travers toute l'histoire de l'humanité, du

[137] Gérard SIEGWALT, art. « Introduction à une théologie chrétienne de la récapitulation (remarques sur le contenu dogmatique du prologue de Jean), in Revue de Théologie et de philosophie, 1981/3, p. 259.
[138] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 81.

Logos créateur : fondant ou sup-portant (portant par en dessous : sub-portant) la réalité empirique, il est concomitant de celle-ci aussi bien dans son extension (également spatiale et temporelle) œcuménique. Cela signifie pour l'homme, dans son existence personnelle et collective, que le Logos créateur est concomitant de la réalité empirique dans ce qu'elle devient hic et nunc, de l'homme »[139]. Pour Siegwalt, par le truchement de la notion de récapitulation de toutes choses en Christ, Dieu est à la fois le créateur et le rédempteur. Il construit sa réflexion sur le prologue de Jean pour montrer que le Logos, venu de Dieu et étant Dieu, est créateur de toute chose et rédempteur de toute chose dans la mesure où le Logos vient dans le monde apporter la lumière, et en particulier la lumière de la foi aux humains. « Cette coordination, en fait cette unité dialectique entre le Créateur et le Rédempteur fonde celle entre la création et la rédemption. Ce ne sont pas là des œuvres du Logos, mais c'est la même œuvre considérée tantôt dans son « en-soi », tantôt dans son « pour nous » (...). L'unité entre la création et la rédemption va ainsi de pair avec elle entre le cosmos et l'oïkouménè : ce qui est création pour « toutes choses », le cosmos, devient rédemption pour la fine pointe morale de toute chose qu'est l'oïkouménè, l'humanité dans son histoire »[140].

Cette notion de récapitulation est donc un leitmotiv de la D.C.E.. Le Christ est la tête de toute chose. En conséquence la vérité de la vie humaine qui est la vie devant Dieu par la médiation du Christ, récapitule la réalité de la vie humaine marquée par l'aporie. Cela signifie concrètement que la réalité de la vie humaine est placée sous la seigneurie du Christ. La révélation particulière du Christ dans le Nouveau Testament récapitule l'alliance conclue dans l'Ancien Testament, ce qui signifie que l'Alliance contractée par Dieu culmine dans l'événement Christ. L'esprit récapitule le corps et le psychisme dans la mesure où l'esprit ouvre à la révélation spéciale en Christ et conduit à Dieu[141].

Cette notion fournit à Gérard Siegwalt l'occasion de lier les deux points de départ de sa dogmatique : la réalité du vécu humain et la révélation biblique. La récapitulation relève ainsi de la rédemption dans la mesure où elle signifie la présence et l'action du Christ dans une vie. « Ce principe de la récapitulation signifie donc que tout est concerné par le Dieu Créateur et Rédempteur. Car la possibilité d'une théologie ouverte à toute la réalité du monde est ancrée dans le fait que le Christ, fondement de la théologie récapitule et accomplit lui-

[139] Ibid. p. 83.
[140] Gérard SIEGWALT, art. « Introduction à une théologie chrétienne de la récapitulation (remarques sur le contenu du prologue de Jean) », p. 265.
[141] Concernant la récapitulation de l'Ancien Testament par le Nouveau et la récapitulation de toute chose en Christ. Cf. D.C.E. I/2.

même la réalité de façon plénière. C'est vraiment lui, le Verbe Incarné, qui, en tant que Logos créateur et rédempteur, récapitule le monde et la culture »[142].

3.2.3 L'action rédemptrice de Dieu dans la vie humaine

Nous avons eu l'occasion de montrer que, pour Gérard Siegwalt, Dieu est Dieu en totalité lorsqu'il est compris et confessé comme le Dieu créateur, conservateur et rédempteur. Dieu crée la vie et de ce fait cherche à la conduire au salut.

Siegwalt estime que la création est un acte protologique, ce qui signifie qu'il est premier, existentiellement parlant, mais que cette « primauté » entraîne une suite. La création est tournée vers un accomplissement, vers un but[143]. L'acte créateur de Dieu implique eo ipso, pour notre auteur, l'acte rédempteur. Il n'y a pas de création sans rédemption et toute l'action de Dieu dans la vie humaine est tournée vers ce but qui est le salut de l'être humain. La créature qu'est l'humain est ainsi appelée à la rédemption et promise à la rédemption. « L'œuvre créatrice de Dieu est son œuvre de récapitulation de l'énergétique chaotique en attente de récapitulation et devenant grâce à elle énergétique créatrice (Cf. Gn. 1, 2 s) (...). Cette œuvre créatrice est un projet de Dieu, elle s'étend par conséquent sur toute l'étendue de l'espace et toute la durée du temps, ce dont on rend compte en parlant de *creatio continua*. La rédemption, c'est dans ce sens la poursuite de l'œuvre de création »[144]. Dieu est le Dieu récapitulateur, ce qui signifie le Dieu qui est le maître, le chef, le Seigneur du réel, cette seigneurie se manifeste dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, nous en avons déjà parlé. La rédemption marque l'actualisation de l'acte créateur de Dieu et l'actualisation de la présence et de l'action de Dieu au cœur de la vie humaine.

Cette action de Dieu se déploie en trois moments : la révélation, l'alliance et la justification. Il s'agit de trois moments où Dieu intervient directement dans la vie humaine. De même, l'être humain se trouve devant Dieu à travers trois expériences. La première est celle de la théodicée, à savoir la question de la justice de Dieu et la question de la bonté et du

---

[142] Nicole GRONDIN, art. « L'idée d'une théologie de la culture chez Paul Tillich et Gérard Siegwalt » in *Laval ; Théologie et Philosophie*, n° 45, Février 1989, pp 31-37, p. 34. Cf. encore D.C.E. I/1 p. 179.

[143] Cf. D.C.E. III/2, p. 161 : « *« Dieu créa »*. Il faut d'abord s'arrêter au temps, en hébreux le parfait qui peut aussi avoir le sens du futur. En fait, le verbe a ici le sens du parfait « Dieu créa », le sens du présent « Dieu crée » et le sens du futur « Dieu créera ». (…) L'affirmation « Dieu créa » peut ainsi se conjuguer à tous les temps : elle a à la fois un sens protologique, un sens présent et un sens eschatologique ».

[144] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/1, p.256. Il faut noter que cette position est également défendue dans la théologie contemporaine par d'autres auteurs, notamment Jürgen Moltmann : « Une doctrine de la rédemption n'a de sens que si elle se meut dans l'espace plus vaste d'une doctrine de la création » in Jürgen MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, in coll « Cogitatio Fidei » n° 171, (Paris, 1993), Cerf, p. 379.

pouvoir de Dieu face à la souffrance. La question du mal et l'endurance du mal par l'humain obligent ce dernier à se positionner devant Dieu, par la foi ou la non-foi, par la confession de Dieu ou au contraire par son rejet. Mais face au mal, l'humain n'a pas d'autre choix que de se positionner par rapport à Dieu. Siegwalt a ainsi raison de faire de la théodicée la première forme de station devant Dieu. Car l'aporie est première dans la vie humaine entraînant la question du « Comment vivre ? ». Face à la souffrance, l'humain doit découvrir le sens de la souffrance car celle-ci est un processus. « La souffrance, plutôt qu'un état est un processus. Quelque chose peut se passer dans la souffrance (...). Il résulte (...) que l'accession au sens de la souffrance implique d'endurer la souffrance. La souffrance n'a pas de sens en soi, mais seulement pour moi qui souffre, dans la mesure où j'accède à ce sens, ce qui suppose que j'endure la souffrance et que je dure, demeure en elle jusqu'à ce qu'elle livre son sens »[145].

La seconde expérience de la station « coram Deo » de la vie est celle du miracle, qui représente la manifestation créatrice et rédemptrice de Dieu dans la vie humaine. A travers ce miracle, Dieu se révèle, c'est-à-dire fait irruption dans la vie humaine pour lui permettre de progresser. Le miracle peut justifier, ou plutôt être un signe de la justification de l'humain, parce qu'il est l'événement par lequel Dieu manifeste sa grâce et son amour. Le miracle ne se manifeste d'ailleurs pas seulement sous la forme d'une guérison physique, mais le miracle, par excellence, celui qui récapitule tous les autres, c'est le fait de faire de la vie humaine une histoire, un devenir, une promesse, et non pas un état végétatif. À travers le miracle, l'être humain comprend qu'il est un être d'ouverture, qu'il n'est pas condamné à mourir de l'aporie et du mal.

La dernière expérience de la vie devant Dieu est celle de la prière. Dans le dialogue entre l'homme et Dieu, par la prière, l'être humain se construit, il fait l'expérience de Dieu et de la grâce de Dieu qui l'aide à avancer dans sa quête d'identité. Elle fait de Dieu un « Tu » qui permet alors de dire « Je ». Elle implique l'humain dans son ensemble[146], et, à travers elle l'humain exprime le fait qu'il ait besoin de Dieu pour avancer. À travers, dans et par la prière, l'humain vit à sa juste place, comme créature justifiée par Dieu mais menacée par l'aporie. La prière participe à l'aspect « semper penitens » de la vie humaine, parce qu'elle est reconnaissance de la situation de l'être humain qui demande de l'aide à Dieu[147]. Prier, s'adresser à Dieu, est de l'ordre de la confession de foi et donc une station devant Dieu.

---

[145] Gérard SIEGWALT, art « Dieu parle-t-il dans la souffrance ? », in Position Luthérienne, 1999/3.
[146] Cf. Ibid. p.23ss.
[147] Pour continuer la réflexion sur la prière, le lecteur pourra se référer à l'ouvrage de Walter BERNET, *Gebet*, in coll. « Themen der Theologie », Band. 6, (Stuttgart-Berlin, 1970), Kreuz Verlag.

« Toute supplication, toute invocation de Dieu dans la détresse est en même temps une reconnaissance, une acclamation de Dieu comme Dieu »[148].

Dieu intervient pour l'homme dans les trois moments cités ci-dessus. Nous pouvons cependant nous demander si un parallèle entre les deux n'est pas possible. Dieu se révèle à l'être humain pour lui faire connaître sa justice, sa présence, son action, sa bonté. Dieu agit ensuite au cœur de la vie humaine à travers l'alliance qui vivifie l'être humain. La justification marquant le jugement de Dieu envers celui qui croit, elle instaure alors une relation vécue dans la prière et dans le culte.

Dieu se révèle à l'homme, il se fait connaître comme le Dieu disponible pour l'être humain comme le Dieu qui élit l'être humain et rend l'humain disponible pour lui. Par la révélation Dieu entre dans la vie humaine pour entamer une relation vivifiante. Cette relation est garantie par l'alliance. Dieu se révèle à l'être humain pour faire alliance avec lui. En ce sens il est le Dieu conservateur, c'est-à-dire le Dieu qui garantit la vie et la continuité de la création à travers l'alliance dont le signe visible est le don de la loi, loi qui doit guider l'être humain sur le chemin du salut. Enfin, Dieu justifie l'être humain, il est le juge suprême, mais son verdict est sous-tendu par la grâce définitivement manifestée en Jésus-Christ en qui Dieu révèle sa dimension « pro nobis ». Le jugement de Dieu aboutit au salut de celui qui s'est tourné vers lui.

Ainsi aux trois expériences premières que l'humain fait de sa station devant Dieu, Dieu lui-même répond pour faire vivre l'être humain. Cette réponse de Dieu concerne à la fois la réalité du vécu humain et sa vérité. L'humain est concerné dans sa totalité, comme unité de corps, de psychisme et d'esprit par l'action de Dieu. Par l'action de Dieu, l'être humain peut être libéré de l'aliénation dont il est victime lorsque l'aporie le fait céder au péché. Par la rédemption que Dieu lui offre, l'être humain est (re)placé dans une dynamique de création. Sa vie est, en quelque sorte, actualisée par la présence de Dieu. L'humain est associé à la grâce de Dieu et il lui est permis et donné de vivre. Ces trois moments sont : la révélation, l'alliance et la justification.

3.2.3.1 La révélation

Le premier moment de l'action rédemptrice de Dieu dans la vie humaine est constitué par la révélation. À travers celle-ci, Dieu se fait connaître à l'être humain. Il crée une relation

[148] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 79.

personnelle, une relation vivante qui est actualisée du côté de Dieu par la rédemption et du côté de l'être humain par la reconnaissance cultuelle. « La révélation théologique, prophétique, c'est la révélation de Dieu, non comme Être anonyme mais comme le cœur personnel de l'Être, comme un « Je » divin à un « Tu » humain ; elle est la révélation du pôle personnel de Dieu (...). La foi théologique est dans ce sens-là une foi personnelle, une relation du sujet humain comme personne à un Dieu personnel (...). La foi théologique peut être définie essentiellement, en tant que foi vivante, comme une croissance »[149]. (Lorsque Siegwalt parle de foi théologique, il veut parler de la foi au Dieu révélé, c'est-à-dire au Dieu qui se fait connaître à l'homme ; il l'oppose à la foi ontologique qui est le pressentiment de Dieu). Par la révélation, l'initiative de Dieu, celui-ci se fait connaître à l'être humain. Dieu est un Dieu qui se met en relation, qui crée de la relation vivante et vivifiante. Par la révélation, l'humain peut se lier à Dieu, se trouver devant Dieu qui est alors compris et confessé comme le Dieu créateur, conservateur et rédempteur, le Dieu qui récapitule toutes choses en Jésus-Christ et qui place l'être humain dans une dynamique de vie qui conduit au salut.

L'être humain peut faire la connaissance de Dieu parce que ce dernier se fait connaître à l'homme et donne quelque chose à l'homme. Dieu fait irruption dans la vie humaine, il entre dans la vie humaine, il se propose à l'être humain. C'est de cette façon que Siegwalt définit la révélation : « On ne saurait parler de Dieu s'il ne se pose - se propose ou s'impose - devant l'homme et si, se posant, il ne pose quelque chose de lui. Dans ce sens on ne peut parler de Dieu que s'il y a objectivité ou positivité manifeste de Dieu. C'est elle qu'il faut appeler révélation »[150].

La « foi théologique » est le fruit d'une révélation dite « spéciale ». Celle-ci dépend de l'expérience de l'être humain. « La révélation spéciale et, là où l'être humain se laisse déterminer par elle, la foi qu'elle crée est de l'ordre de l'expérience (...). Toujours, il s'agit, quel que soit le canal (ou médium) particulier, d'une expérience spirituelle et ainsi existentielle : elle concerne tout l'être humain »[151]. En ce sens, la révélation, comme la foi, relève d'une dimension prophétique, dans la mesure où elle vient de Dieu et permet à l'humain de poser les questions dernières et d'y trouver des réponses ; elle relève aussi d'une démarche sapientiale parce qu'elle intervient dans la réalité humaine, la raison humaine étant chargée de rendre compte de cette révélation et de l'expérience de Dieu. L'humain fait

[149] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1. p. 170.
[150] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, P. 17.
[151] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/1, p. 170-171.

l'expérience de la présence de Dieu à travers la lecture et la méditation des Écritures, à travers la prédication de l'Église ou à travers la prière.

La foi est à l'évidence le fruit d'un processus de rencontre avec Dieu, elle peut être lente ou brutale : l'humain peut découvrir Dieu et s'ouvrir à la foi après bien des années de recherches ou, au contraire, être touché subitement et vivre un véritable choc, une « conversio subita » pour reprendre les mots de Calvin (1509-1564). « L'expérience peut se faire lentement et progressivement ou au contraire brusquement : dans ce dernier cas elle est vécue comme un choc (choc théologique), dans l'autre cas elle est également un choc, par le changement qu'elle produit, même si le caractère de choc y apparaît atténué ou fragmenté. La révélation spéciale est une irruption de Dieu dans la conscience humaine. Employer à ce propos l'adjectif « prophétique » rend compte du fait que l'origine de la révélation est perçue comme extérieure à soi : elle se dresse pour ainsi dire, au sein de la réalité comme une « parole » d'interpellation personnelle »[152]. Cette rencontre s'actualise chaque jour. L'humain étant pérégrinant devant Dieu, chaque jour il découvre avec étonnement la nouveauté de Dieu.

Fidèle à la méthode de corrélation, notre auteur veut lier la vérité de la révélation et de la présence de Dieu à la réalité du vécu humain. La foi issue de la révélation est le fruit de l'expérience de vie de l'être humain. Siegwalt, rejetant tout supranaturalisme, estime que la foi doit être ancrée dans le réel, dans la réalité du vécu humain lui-même récapitulé en Christ.

« Le fait de parler du caractère prophétique de la révélation spéciale, ou théologique, inclut, dans l'affirmation même de l'extériorité d'origine de cette révélation celle de son intériorité mystique. La révélation spéciale en tant que prophétique et dans ce sens extérieure, allume, rend incandescente et féconde, la transcendance intérieure ; elle l'amène à sa pleine conscience dans le sujet humain. Cela signifie que la transcendance intérieure se réalise, s'effectue, grâce à la transcendance extérieure. L'aspect prophétique et l'aspect mystique sont les deux faces d'une même expérience spirituelle qui est celle de la foi en tant que relation vivante au Dieu de la révélation spéciale »[153].

C'est dans les expériences premières de la station « coram Deo » de l'être humain que ce dernier, posant la question de Dieu, s'ouvre à la révélation en se laissant interpeller par Dieu. Ces trois expériences premières que constituent la théodicée, le miracle et la prière, sont des expériences ancrées dans la réalité du vécu humain et c'est précisément, au cœur de cette réalité, marquée par l'aporie, le doute, le questionnement ou le désespoir (au sens kierkegaardien du terme) que l'humain peut découvrir une vérité. La réalité est récapitulée par

[152] Ibid.
[153] Ibid. p. 172.

la vérité, la vie humaine se situe devant Dieu qui se révèle, c'est-à-dire qui fait irruption dans la vie humaine pour l'interpeller, pour lui parler directement et pour lui manifester la vérité du salut, ce qui signifie que l'être humain comme créature est inscrit dans une dynamique de création continue qui est elle-même rédemption.

La révélation « prophétique », c'est-à-dire la révélation « extra nos », celle qui vient de l'extérieur de l'être humain et qui dépend uniquement de l'initiative de Dieu interpelle l'être humain, à travers l'Ecriture ou la prédication de l'Eglise par exemple. Elle s'adresse à ce que Siegwalt définit comme l'intériorité « mystique »[154] de l'être humain (intériorité, elle est portée par le corps humain et exprimée par le psychisme dans la mesure où l'être humain est unité). Par la révélation, Dieu entre dans la vie humaine. De ce fait, l'Homme et Dieu sont liés, l'esprit humain est ouvert à la présence de Dieu qui ouvre pour l'Homme un chemin, un avenir.

La révélation (à travers l'Ecriture ou la prédication de l'Eglise par exemple) marque le premier moment de la rédemption, comme création continue, dans la mesure où l'être humain est personnellement appelé par Dieu, l'humain est, aussi « provoqué » au sens étymologique. Il est « appelé pour ». Car l'appel de Dieu n'est pas stérile. Par cet appel, l'homme reçoit une vocation et avance dans la vie. La révélation de Dieu permet à l'humain d'apporter des réponses à la question « Comment vivre ? ». Parce qu'il comprend d'une part que la réalité de sa vie, marquée par l'aporie, n'est pas une réalité dernière ; il entrevoit et devine que sa vie est un devenir grâce à sa capacité d'ouverture au monde ; et il peut découvrir en outre que devant Dieu il lui est fait le cadeau d'être justifié malgré son péché, malgré ses erreurs. Cette dynamique de vie concerne tout être humain. Dieu s'adresse à tous par-delà les cultures ou les religions. Parce que Dieu est le maître absolu de la création. Il veut, comme nous l'avons déjà dit, récapituler toutes choses en Christ, c'est-à-dire placer toutes choses sous la seigneurie du Christ, dans laquelle Dieu se fait Dieu pour nous. Aussi, tout être humain est concerné par l'appel de Dieu et appelé par lui à une vie pérégrinante, ce qui signifie concrètement à une vie en marche vers le salut.

3.2.3.2 L'alliance ou la conservation de la création

L'alliance marque le second moment de l'œuvre de Dieu en tant que rédemption. Après avoir appelé l'être humain, après l'avoir provoqué, c'est-à-dire après lui avoir donné

[154] Cf. Ibid. p. 275ss.

une vocation, un but, un « télos », Dieu n'abandonne pas l'être humain. La révélation induit des suites et des conséquences.

Dire que tout dans le monde est concerné par Dieu à travers la récapitulation de toutes choses en Christ signifie que Dieu est en relation avec sa créature. Nous avons déjà vu que Siegwalt, à la suite de Barth, affirme que Dieu est en relation. Mais cela implique une seconde chose : l'humain est rendu disponible par et pour Dieu. « L'être humain est le partenaire de Dieu, créé par Dieu pour vivre en relation (en alliance) avec lui ; c'est cela la correspondance entre l'être humain et Dieu »[155]. L'homme et Dieu se rencontrent dans l'événement de l'alliance. Dieu fait alliance avec l'homme. Celui-ci répond à Dieu par l'engagement existentiel et par la reconnaissance cultuelle. La Bible raconte dans un premier temps l'alliance passée entre Dieu et le peuple d'Israël, alliance qui s'étend ensuite au monde avec l'œuvre du Christ puis l'envoi en mission des apôtres.

Cette inaliénable alliance se manifeste par l'élection d'un peuple puis, par la suite, avec l'élection de l'humanité. Dieu choisit l'être humain comme partenaire pour le faire vivre et le faire entrer dans une dynamique de vie et de création. Le but avoué de l'alliance est le dessein de salut de l'être humain, ce salut opère la rédemption de l'être humain. Ce qui signifie concrètement que Dieu pardonne le péché de l'homme et que cette situation de pécheur devant Dieu se voit dépassée par la grâce de Dieu. « L'alliance est l'élection étendue à tout le peuple d'Israël ; elle est, à ce titre la pleine concrétisation de l'élection dans une réalité collective (…). L'élection est (…) un acte créateur-rédempteur de Dieu »[156]. Cette élection est confirmée par un signe : le don de la loi qui constitue le lien entre Dieu et l'humain.

L'élection est elle-même liée à la rédemption. « L'élection entraîne une suite, s'épanouit dans le temps. Cet épanouissement n'est pas rectiligne, il est souvent freiné, quelquefois jusqu'à l'étranglement, tant par l'histoire humaine générale que par la résistance de l'élu lui-même. Mais Dieu continue à se révéler en parlant dans la continuité de l'élection »[157]. Par l'élection, Dieu choisit de s'adresser à l'être humain. Le dialogue entre les deux peut parfois être rompu ou perturbé, mais Dieu reste le Dieu de l'alliance, le Dieu en dialogue avec l'être humain, le Dieu partenaire de l'homme. Aussi, l'alliance passée demeure une alliance éternelle. Chaque être humain est appelé à vivre dans cette alliance et à être le

[155] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 129-130. Siegwalt puise ses sources dans le commentaire de la Genèse de Westermann (voir référence en bibliographie) et dans la dogmatique de Barth Cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, T. II/1, (Genève, 1956), Labor et Fides, en particulier le § 26.
[156] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 351-352.
[157] Ibid. p. 344.

partenaire de Dieu, chaque être humain appelé à être élu. L'élection est un acte rédempteur parce que par la révélation, Dieu choisit de donner une vocation à l'être humain. Cette vocation est ensuite poursuivie dans l'alliance. L'être humain, auquel Dieu se fait connaître, est accompagné et guidé par ce Dieu qui est à la fois le créateur et le rédempteur. Dans l'alliance, Dieu ouvre à l'être humain un chemin de salut. Ce salut consiste d'une part dans le jugement. Or ce jugement ne signifie pas condamnation de l'être humain, mais arrachement de l'être humain à l'histoire du monde marquée par la chute. Dit autrement, par l'élection, Dieu ne condamne pas l'être humain à vivre dans la situation d'aporie et dans la situation de fuite et de rupture qui en résulte. Par l'élection, l'être humain est déclaré juste par Dieu, au-delà de son péché et placé ainsi dans une dynamique de vie. Le jugement fait partie du salut parce que dans ces conditions il est lié à une promesse : la promesse eschatologique du salut, accomplie par le Christ.

C'est en lien avec cette notion d'élection que Gérard Siegwalt développe sa réflexion sur la prédestination. La vision de la création en tant que création continue, et donc comme œuvre de rédemption, suscite la critique de notre auteur vis-à-vis de la doctrine de la double prédestination : « La rédemption eschatologique se prépare dans, avec et à travers la création actuelle. C'est pourquoi la théologie calviniste[158], avec son affirmation du décret divin de la prédestination, affirmation qui subordonne le décret divin de la création – ce dernier implique celui de la conservation et de la providence – à celui de la prédestination, n'est pas seulement problématique à cause de la réduction (rétrécissement) anthropologique de la sotériologie et de l'instrumentalisation de la création (y compris de la création en tant qu'objet de la conservation et de la providence de Dieu) et donc de la cosmologie par la rédemption ainsi entendue, mais aussi à cause de l'eschatologisation, ou la réduction eschatologique, de la sotériologie »[159]. Siegwalt souligne : la doctrine de la double prédestination relève d'un certain supranaturalisme, parce qu'elle ne prend pas en compte la réalité de la vie humaine, en conséquence elle n'est pas une vérité qui porte la réalité. D'autant plus que la double prédestination, selon notre auteur, signifie la soumission de la sotériologie et de la cosmologie à l'eschatologie : le monde n'existerait que dans un but de salut pour les élus et de damnation pour les réprouvés et toute la vie serait soumise à ce décret plus ou moins arbitraire. Siegwalt estime que la doctrine de la double prédestination, et a fortiori de la prédestination tout court,

[158] Cf. Jean CALVIN, *L'institution chrétienne*, Livre III, (Genève 1957), Labor et Fides, p. 399 : « Nous appelons *prédestination, le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme.* Car il ne crée pas tout en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à l'éternelle damnation. Ainsi selon la fin pour laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est *prédestiné à la mort* ou *à la vie* ».
[159] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/2, p. 364.

confond protologie et eschatologie, soumet la protologie à l'eschatologie, et fait du décret divin le jugement définitif sur la vie humaine. La prédestination relèverait alors du supranaturalisme, parce que la réalité humaine n'a plus aucun poids, ou plus aucun sens. De ce fait, l'être humain est jugé et dirigé avant même d'être né, sa vie n'est plus une pérégrination, mais une marche vers le verdict que Dieu a décidé pour lui. « En ancrant la réprobation protologiquement, la doctrine de la prédestination, moins nettement dans le cas de la prédestination simple que dans celui de la double prédestination mais non moins réellement, élude non seulement l'histoire comme lieu de la décision de la foi et de la décision de la non-foi de l'homme (car pour Dieu l'histoire est entièrement connue d'avance) mais aussi et surtout comme lieu d'advenir de l'action créatrice et rédemptrice de Dieu, autrement dit de son action dans le sens de la nouvelle création, dans le sens du *novum* du royaume de Dieu »[160]. Siegwalt ne peut accepter la doctrine de la prédestination sous cette forme parce qu'elle rejette toute mystagogie. L'être humain n'est plus compris ni comme « simul » ni comme « semper penitens ». Il est soit élu ou réprouvé. Il n'y a pas d'autre voie. Siegwalt ne le dit pas, mais dans le cas de la prédestination, ou du moins de la double prédestination, nous tombons, semble-t-il, dans un dualisme : soit sauvé, soi damné, car tel est la volonté de Dieu.

L'élection n'implique pas la prédestination ; si réprobation il y a, elle n'est que temporaire. L'avenir est toujours ouvert, il appartient à Dieu[161] ; ce qui signifie que l'être humain n'est pas, selon Siegwalt, définitivement perdu. Son avenir est entre les mains de Dieu, il est alors appelé à la rédemption. L'élection relève de la protologie (contrairement à la prédestination), et donc de la création. Elle définit la relation entre Dieu et l'être humain. L'élection signifie avant tout que l'être humain est appelé et tourné vers un avenir. Elle implique la pérégrination de la vie et l'acceptation par Dieu de l'être humain comme créature à la fois juste et à la foi pécheresse. Siegwalt reprend d'ailleurs le mot de Karl Barth pour lequel l'élection est « la somme de l'évangile »[162]. Il rejoint encore Barth en affirmant que l'élection se fait en Christ : « Cette élection éternelle se fait en Christ, c'est-à-dire dans le Fils éternel, celui dont le Christ johannique dit que Dieu l'a aimé « avant la fondation du monde » (Jn. 17, 24) et qui est donc l'élu de Dieu. (…) L'élection dans le Christ, qui est liée, de toute

[160] Gérard SIEGWALT, II/1, p ; 388-389.
[161] Cf. Ibid. p. 397.
[162] Cf. Ibid. p. 407. Cf. encore, Karl BARTH, *Dogmatique*, II/2*, (Genève, 1958), Labor et Fides : « La doctrine de l'élection est la somme de l'Evangile, parce que la meilleure chose qui puisse jamais être dite et entendue, c'est que Dieu choisit l'homme et est ainsi pour lui également celui qui aime dans la liberté. Cette doctrine repose sur la connaissance de Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ est lui-même à la fois le Dieu qui élit et l'homme élu », p. 1.

éternité, au dessein créateur et rédempteur de Dieu en Christ est liée par conséquent aussi à la manifestation du Christ dans le temps »[163].

Quand il contracte l'alliance, Dieu conserve ce qu'il a créé, il lui donne un sens, un but, une possibilité de salut. Dieu conserve ce qu'il a créé, cela veut dire qu'il ne laisse pas la création livrée à elle-même, mais qu'il l'accompagne, la guide et fait germer en elle une dynamique de continuité, une dynamique qui permet de créer du nouveau. La conservation de la création à travers l'alliance place celle-ci de façon vivifiante dans la dynamique du « mourir pour devenir » car « La création est un pro-jet, c'est-à-dire qu'elle est en cours ; elle est une aventure dans laquelle Dieu s'est lancé, une aventure qui a pour but ce qui, déjà dans l'Ancien Testament, est désigné comme les cieux nouveaux et la terre nouvelle (Es. 65, 17 ; Cf. aussi Ap. 21, 1) »[164].

3.2.3.3 La loi

Pour sceller l'alliance, Dieu donne sa loi à son peuple. Nous avons vu que la loi pouvait être loi d'autojustification et, de ce fait, condamner l'homme. Mais la loi a aussi un second versant : elle peut être le signe et le garant de l'alliance. Cette loi est accompagnée d'une promesse : la promesse de la vie, de la bénédiction et de la pérennité en terre promise pour ceux qui obéissent aux commandements de Dieu. (Cf. Dt. 7, 12ss ; 11, 13-15 et 22-25 ; 30). La loi représente le signe visible de l'alliance passée entre Dieu et son peuple. La loi présuppose et implique l'alliance : « La loi ne repose pas sur l'homme, mais sur Dieu ; elle n'est pas le fondement de l'alliance, mais c'est l'inverse : le fondement de la loi c'est l'alliance ; l'alliance est la présupposition de la loi. En fait, il faut être plus précis, car l'alliance est l'aboutissement de l'élection d'Abraham. C'est cette dernière qui est à vrai dire le fondement de la loi, étant le fondement de l'alliance »[165].

Le don de la loi présupposant l'élection, l'alliance est alors un acte créateur de Dieu. Cet acte créateur porte également en lui une part de rédemption. « L'élection, à vrai dire, n'est pas *un* acte créateur dans la ligne d'autres actes de même nature, c'est l'acte créateur absolu (…). L'élection engendre des actes créateurs nouveaux, puisqu'elle engendre une histoire, mais elle-même est commencement absolu »[166]. L'alliance est un acte créateur car à travers elle Dieu se révèle. Il montre qu'il est le Dieu vivant et le Dieu qui veut la vie de sa créature.

---

[163] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 408.
[164] Gérard SIEGWALT, art. « Le salut dans la création toute entière », in E.T.R. 1993/2, p. 231.
[165] Gérard SIEGWALT, *La loi chemin du salut*, p. 18.
[166] Ibid. p. 55.

Ce qui signifie que l'élection est mise en route, elle constitue pour l'humain une vocation. L'être humain est appelé, à travers l'obéissance à la loi, à devenir partenaire de Dieu et à effectuer un chemin qui part de Dieu et le conduit à Dieu. La loi, dans la perspective de notre auteur, est une mystagogie, elle initie l'être humain à l'alliance et lui fait prendre conscience de son caractère de créature élue par Dieu. Ce Dieu qui « apparaît comme le créateur de toutes choses, et aussi comme celui qui conserve l'univers, la nature tout comme l'histoire des hommes, qui dirige l'histoire, individuelle et collective, par son jugement de longanimité ou de sévérité »[167].

L'alliance est un acte créateur dans la mesure où elle appelle l'homme à se mettre en route, à vivre dans une relation avec Dieu, relation tendue vers le salut. Cette vocation est rédemption dans la mesure où l'humain n'est pas abandonné à lui-même mais il est appelé à un devenir. L'alliance avec Dieu implique automatiquement l'aspect « semper penitens » de la vie. En sauvant l'être humain, Dieu lui offre des perspectives de vie. L'humain est ainsi, grâce à l'alliance, appelé à la foi, dont nous avons déjà dit qu'elle est à la fois lucidité sur la situation aporétique de l'être et mise en route. L'acte créateur de Dieu est ainsi également acte rédempteur.

Dans cette perspective, la loi indique le chemin à suivre. Elle dépend de l'alliance. Elle est le fruit de l'alliance donc de l'élection. La loi est ainsi promesse. Elle garantit la visibilité, la durée et la pérennité de l'alliance. La loi est promesse parce qu'elle est mystagogie. En se soumettant à la loi, l'homme accepte la grâce de Dieu. Il accepte de reconnaître sa pauvreté, sa faiblesse et sa dépendance vis-à-vis de Dieu. La loi, signe de l'alliance, dépend donc de la grâce de Dieu qui justifie l'homme. « L'alliance consiste d'abord dans le don de la grâce de Dieu, peu importe que ce don s'appelle pardon (…) ou salut (…). L'alliance est d'abord évangile avant d'être loi au sens de loi paraclétique. Devant une compréhension de l'alliance qui y voit uniquement le lieu de la loi sans y voir d'abord le don de la grâce salvatrice, P[168], corroboré par les autres sources, rappelle avec force que l'alliance est *d'abord* don de la grâce »[169].

Dans cette perspective, la loi est au service de la grâce, donc au service du salut. Sa raison d'être est d'aider l'être humain et pour le conduire vers Dieu. La loi, dans cette perspective, est initiation, elle permet à l'humain d'avancer vers Dieu et avec Dieu. Cette loi culmine dans le double commandement de l'amour : « l'Ancien Testament résume ainsi la loi

---

[167] Ibid. p. 57.
[168] Nous rappelons que la dénomination « P » désigne l'écrit sacerdotal, qui est l'une des couches rédactionnelles du Pentateuque.
[169] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 99.

(…) particulièrement dans le Décalogue avec ses deux tables [qui] se réfléchit dans le double commandement de l'amour »[170].

L'amour est le fondement et le but de la loi, donc de l'alliance. Celle-ci est basée sur l'amour de Dieu pour les hommes et invite ces derniers à s'aimer et à aimer Dieu. La loi est selon l'expression de notre auteur : « chemin du salut ». L'humain, à travers la loi, se découvre aimé par Dieu, il est appelé à aimer Dieu et son prochain. La loi initie l'humain à l'amour, l'amour de Dieu et l'amour du prochain. La loi place ainsi l'être humain dans une dynamique de relation à Dieu et au prochain.

La réponse de l'être humain à l'alliance de Dieu réside dans le culte ; par le culte, communion de fidèles tournés vers Dieu, l'être humain témoigne de sa reconnaissance et actualise l'alliance. Car le culte constitue un lieu de dialogue entre Dieu et l'humain. « L'alliance est ainsi la concrétisation de l'élection dans le temps rempli du peuple d'Israël. De même que nous avions défini l'élection comme acte créateur de Dieu et comme salut, nous pouvons dire que l'alliance est un acte créateur de Dieu en vue du salut du peuple. Comment se manifeste cet acte créateur et ce salut ? On peut dire ici qu'ils se manifestent comme communion (cultuelle) avec Dieu et comme loi. (…) Là où Dieu parle à l'homme et là où l'homme répond à ce parler de Dieu – cette réponse se fait d'abord dans la prière – là il faut parler de communion entre Dieu et l'homme et plus précisément de communion cultuelle »[171].

Ainsi, à travers l'alliance matérialisée par la loi et célébrée dans le culte, l'être humain est appelé à la vie, appelé à avancer avec Dieu, en confiance sur le chemin qui mène au salut.

Notre auteur semble reprendre ici ce que Calvin appelle « l'usus in renatis ». Pour ce dernier, la loi indique au croyant ce qu'il peut faire pour obéir à la volonté de Dieu : « Le troisième usage de la Loi, qui est le principal, et proprement appartient à la fin pour laquelle elle a été donnée, a lieu parmi les fidèles, au cœur desquels l'Esprit de Dieu a déjà son règne et sa vigueur. Car bien qu'ils aient la Loi écrite en leurs cœurs du doigt de Dieu, c'est-à-dire bien qu'ils aient cette affection par la conduite du Saint-Esprit, qu'ils désirent d'obtempérer à Dieu, toutefois ils profitent encore doublement en la loi : car ce leur est un très

---

[170] Ibid. p. 110.

[171] Ibid. p. 89. Cette notion de communion cultuelle est confirmée par plusieurs théologiens vétérotestamentaires. Nous pouvons citer, entre autre, Gerhard von Rad : « Israël n'est pas resté muet sur ces actes salutaires ; il n'a pas seulement recommencé sans cesse à rendre contemporains ces actes divins de Yahvé, dans des esquisses historiques ; il a aussi interpellé Yahvé personnellement, il l'a loué, interrogé, il lui a exposé ses maux, car Yahvé n'a pas élu son peuple comme objet inerte de sa volonté historique, mais il l'a élu pour le dialogue » ; in *Théologie de l'Ancien testament I*, in coll. « Nouvelle série théologique », n° 12 (Genève, 1971), Labor et Fides, p. 307. Nous pouvons encore mentionner Claus WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, (Genève, 2002), Labor et Fides, p. 241 : « En lui [le culte N.D.R.] la relation avec Dieu dans sa réciprocité trouve une expression institutionnelle. Dans l'ancien Testament comme ailleurs le culte est un événement dialogué ».

bon instrument pour leur faire mieux et plus certainement de jour en jour entendre quelle est la volonté de Dieu, à laquelle ils aspirent, et les confirmer en la connaissance de cette volonté »[172].

Cette vision de la loi, considérée comme chemin du salut, correspond parfaitement à la volonté systématique de Gérard Siegwalt. La loi est un fruit de la grâce, elle est récapitulée par cette grâce manifestée dans le Christ. La loi est positive par son caractère mystagogique, elle est don de Dieu et elle est un des éléments qui permet à l'humain de se découvrir et de découvrir Dieu. La loi implique la rédemption de l'être humain parce qu'elle relève de l'alliance qui met l'être humain en route. Si la loi, comme nous l'avons déjà dit, a un aspect judicatoire qui condamne l'humain séparé de Dieu, elle a aussi un aspect paraclétique, c'est-à-dire qui appelle l'homme, le met en marche et le conduit au salut. En conséquence, la loi relève de l'aspect « semper penitens » de la vie puisqu'elle met l'humain en route. Elle relève aussi de l'aspect « simul peccator » lorsqu'elle est pervertie et considérée comme loi d'autojustification. Elle relève enfin de l'aspect « simul justus » puisqu'elle matérialise l'alliance de Dieu, fruit de sa grâce qui justifie l'être humain ; grâce qui se manifeste de façon ultime dans l'événement Christ.

Il faut noter que Siegwalt reprend ici les trois usages de la loi, le « triplex usus legis » de la Réforme. Il rejoint « l'usus in renatis » de Calvin et dans le paragraphe consacré précédemment au péché, nous avons vu que notre auteur reprend aussi la notion « d'usus elenchticus ». Ces deux notions sont complétées par l'usage civil de la loi. Pour notre auteur, le but ultime de la loi, dans tous ses usages, est de « préserver l'homme dans son intégrité d'individu avec toutes ses fonctions ontologiques (biologique, sociologique, affective, rationnelle et spirituelle) et celle de préserver l'homme devant Dieu »[173].

En plus de l'« usus in renatis » et de l' «usus elenchticus » la loi exerce encore, pour notre auteur, un rôle civil. Il insiste cependant assez peu sur ce point. L'Etat doit voter des lois qui assurent la justice et le vivre ensemble. L'Etat est selon Siegwalt « serviteur du bien »[174]. Il doit assurer le bien commun : « La véritable fin de l'Etat, au delà de lui-même, c'est le bien de chaque individu et de tous »[175]. La loi de l'Etat doit alors assurer et garantir ce bien commun en combattant et en réprimant le mal, tout en servant le bien. Grâce à l'établissement du bien commun par la loi, l'Etat garantit la justice qui est l'essence même du pouvoir selon Siegwalt. « Un pouvoir sans justice ne peut à la longue se maintenir, parce que tout pouvoir a

[172] Jean CALVIN, *Institution chrétienne*, Livre II, (Genève, 1955), Labor et Fides, p. 118.
[173] Gérard SIEWGALT, *Nature et histoire*, p. 122.
[174] Cf. D.C.E. II/1, p. 151.
[175] Ibid.

besoin du support de la société civile ; s'il ne sert pas la chose publique (la res publica) qui est le bien commun, il a perdu sa raison d'être légitime, sa véritable fonction »[176].

La loi de l'Etat a pour mission de garantir ce bien commun et ce vivre ensemble qui constituent une société civile. Il faut cependant signaler que dans le cadre du triplex usus legis, Siegwalt ne dit presque rien en ce qui concerne le rôle policier de l'Etat ou de l'obligation faite au citoyen de respecter cette loi ou d'obéir aux autorités.

Ce « triplex usus legis » revêt encore une autre dimension : il peut être assimilé au « simul ». En effet, la loi peut à la fois se comprendre comme loi d'autojustification, condamnant alors l'humain, celui-ci est pécheur face à la loi et à cause de la loi. Mais cette même loi peut être comprise comme loi scellant l'alliance entre l'homme et Dieu, cette loi marque l'élection de l'humain par Dieu. Elle est enfin, selon l'expression de Gérard Siegwalt, un « chemin du salut » qui indique à l'humain la route à suivre au cours de sa vie.

Dans l'utilisation qu'il fait du « triplex usus legis », Siegwalt applique la méthode de corrélation à la notion de loi. Elle concerne aussi bien la réalité (usage civil de la loi) de la vie humaine que sa vérité (« usus elenchticus » et « usus in renatis »). Elle implique aussi le caractère mystagogique de la vie humaine : à travers l'usage civil, l'être humain est initié à la vie en société, à travers les deux autres usages, l'être humain découvre sa situation « juridique » devant Dieu et peut vivre la loi comme un parcours sur lequel il est soumis à la grâce et guidé par la grâce. Le « triplex usus legis » s'intègre logiquement dans l'anthropologie de Siegwalt, marquée par la méthode de corrélation et la vision de l'humain comme créature « simul ».

3.2.3.4 La justification

3.2.3.4.1 Justification et réconciliation dans la perspective de la rédemption

Le troisième moment de l'acte rédempteur de Dieu s'exprime dans la justification. L'homme appelé par Dieu, et maintenu dans l'alliance par Dieu, est aussi l'homme qui est déclaré juste par Dieu. À travers Jésus-Christ, Dieu choisit l'être humain, il élit l'être humain. Contrairement à Barth[177], Siegwalt n'insiste pas aussi fortement sur l'élection de l'humanité en Christ. Le Christ est celui qui vient de Dieu, il est Dieu pour nous et il est celui qui porte dans sa réalité humaine sa vérité messianique et qui, à partir de cette vérité vécue par

[176] Ibid. p. 154.
[177] Cf. Karl BARTH, op. cit. en particulier les § 33 et 35.

l'homme Jésus de Nazareth, justifie et sauve l'être humain. Par la rédemption vue en tant que création continue, Siegwalt estime que l'être humain est justifié et réconcilié. Il rejette la notion anselmienne de réconciliation qui développe la notion de « satisfaction ». Pour Anselme (1033-1109), le péché originel constitue une atteinte à l'honneur de Dieu. Cette atteinte exige soit une punition soit une réparation. Mais l'humain est incapable de réparer par lui-même l'offense que Dieu a subie. L'incarnation et la mort du Christ représentent alors les seules possibilités pour que l'honneur de Dieu soit rétabli[178].

Siegwalt estime que la rédemption inclut et récapitule la réconciliation et la justification. « Dès lors que la théorie anselmienne est perçue comme aberrante, la focalisation du sens de la mort du Christ Jésus sur la réconciliation perd sa raison d'être et il peut être rendu compte de ce sens grâce à la notion de salut (*sôtèria*) dans sa portée non seulement pour l'être humain mais pour toute la création : le salut ainsi entendu, c'est la rédemption »[179].

La rédemption est justification. Car en choisissant l'être humain et en lui garantissant l'alliance, en devenant Dieu « pour nous » et en initiant la continuité de la création, Dieu justifie, rend juste sa créature. Cela signifie que l'être humain, malgré l'aporie, malgré le péché, est rendu disponible par Dieu et promis à l'alliance, au devenir qui conduit au salut. En conséquence, si la rédemption est justification, elle est aussi réconciliation, car Dieu n'abandonne pas l'être humain, il vient à sa rencontre et se donne totalement à l'être humain à travers la figure du Christ.

Notre auteur respecte ici, une nouvelle fois, son refus du rétrécissement peccatologique de l'anthropologie. En effet, chez un auteur comme Barth, marqué par Anselme de Canterbury, la mort du Christ est considérée comme l'événement par lequel Dieu se réconcilie avec l'humain. La mort du Christ prend un aspect sacrificiel et propitiatoire.

Si Siegwalt relève cet aspect (présent entre autre dans la Confession d'Augsbourg article 3), il estime qu'on ne peut réduire la mort du Christ à un simple acte de réconciliation entre Dieu et les hommes. La mort du Christ marque aussi (surtout) le don total de Dieu aux hommes.

La mort du Christ recèle plusieurs dimensions, elle est à la fois la volonté de Jésus, la volonté de Dieu et la volonté des hommes. Elle est le fait de Jésus lui-même, parce qu'il fait de cette mort ni un sacrifice, ni un suicide, ni une sorte d'action « kamikaze », mais une

---

[178] Cf. André BIRMELE, art. « Le salut, le péché et la grâce », in. *Introduction à la théologie systématique*, (Genève, 2008), Labor et Fides, p. 222.
[179] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/2, p. 216.

offrande. Jésus s'offre lui-même à l'être humain À travers l'œuvre du Christ, la grâce de Dieu est manifestée au monde. Le Christ réunit en lui la « gratia creata » et la « gratia increata ». La première représente la grâce en tant que réalité créée et la seconde la grâce comme grâce éternelle en Dieu. La grâce qui sauve l'être humain vient de Dieu, elle est un don de Dieu. Cela signifie qu'à travers le Christ, le don et le donateur sont réunis. Jésus-Christ est à la fois le don de la grâce et celui qui la donne[180]. Le Christ, et Dieu dans, avec et à travers lui, s'offre à l'humanité pour l'intégrer dans la dynamique « mourir pour devenir » et faire de la vie humaine une marche en avant tournée vers un but : « *Premièrement, la mort de Jésus est le fait de Jésus*, non certes dans le sens qu'il l'aurait désirée et choisie (elle n'est pas le résultat d'une pulsion de mort) mais dans le sens qu'il l'assume (...) la mort subie devient la mort offerte, la mort comme condamnation et ainsi comme destin devient mort oblative, mort comme offrande de soi »[181].

La mort de Jésus relève ensuite de la volonté de Dieu. En tant qu'homme, Jésus s'offre à Dieu. « Dire que la mort de Jésus, qui est le fait de Jésus, est le fait de Dieu, veut dire : Jésus la vit pour Dieu, pour l'advenue du royaume de Dieu. Il accepte d'être livré parce que c'est pour ainsi dire le prix à payer pour l'avènement, dans ce monde et à travers lui, de Dieu »[182]. Ainsi, à travers sa mort, Jésus permet à Dieu d'inaugurer son royaume dans le monde. Par la mort du Christ, Dieu se présente à l'encontre de toutes les idoles, il n'est pas le Dieu figé, immuable et impassible, mais le Dieu qui vient, le Dieu qui traverse la mort pour faire mourir la mort et faire naître la vie comme devenir. La mort du Christ vient de la volonté de Dieu de faire naître de la vie et de donner la vie.

Siegwalt présente ici le Christ à la fois comme Dieu qui se donne totalement à l'homme et l'homme qui se donne totalement à Dieu, l'homme livré à Dieu au point de souffrir de son absence (« Mon Dieu mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? ») mais tout en attendant sa parousie : « La mort de Jésus comme fait de Dieu, c'est ultimement le fait d'être entièrement, en tant que livré à Dieu, livré *à* lui. En *se* livrant lui-même à Dieu, Jésus consent à être livré à lui comme celui qui est livré par lui, tout comme en se livrant pour les hommes, consent à être livré par eux »[183]. Car la mort du Christ est aussi le fait de certains hommes qui ont rejeté son message et ont cherché (et réussi) à le mettre à mort.

Dans sa présentation des différents acteurs de la mort du Christ, Siegwalt cherche à sortir de l'impasse provoquée par la réduction peccatologique de l'anthropologie. Certes la

---

[180] Cf. Gérard SIEGWALT, art « La grâce », in Positions Luthériennes, 1979/1, p. 15ss.
[181] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/2, p. 202-203.
[182] Ibid. p. 205.
[183] Ibid. p. 207.

mort du Christ produit la réconciliation de l'homme avec Dieu. Mais Siegwalt refuse de réduire l'événement du Vendredi Saint à la réconciliation, car plus qu'un acte réconciliateur, la croix est un événement rédempteur, c'est-à-dire que la mort du Christ ne supprime pas une hypothétique inimitié entre l'homme et Dieu, mais qu'elle a une implication sur toute la vie humaine. Le Vendredi Saint est un événement rédempteur dans la mesure où il apporte le salut au monde. Sur la croix, Dieu se donne totalement à l'homme et l'inscrit dans la dynamique de création continue (dont nous avons dit qu'elle est la rédemption) qu'est la dynamique « mourir pour devenir ». Elle est en outre l'acte par lequel l'humain Jésus se donne à Dieu pour recevoir la vie après s'être débarrassé de ses idoles, de ses fausses certitudes ou de ses illusions. Siegwalt place résolument la passion du Christ dans une perspective existentielle marquée par la rédemption. L'événement de la croix, qui aboutit à la résurrection du matin de Pâques, transforme la souffrance humaine de l'impasse ou de la fatalité, qu'elle représentait, en un passage. La croix est le signe visible de ce que la réalité dernière se trouve dans le salut offert en Christ, vécu et signifié par le Christ en sa mort et sa résurrection.

La justification et la réconciliation de l'être humain dépendent tous les deux de la rédemption. C'est d'ailleurs dans cette perspective que Gérard Siegwalt parle du jugement. Celui-ci est l'œuvre du Dieu créateur et rédempteur. Le jugement n'a de sens pour Siegwalt que dans la perspective de la rédemption : « C'est le Dieu créateur qui est juge ; il est juge en tant que rédempteur eschatologique de son œuvre – continue – de création et donc en tant que consommateur (Vollender) de cette œuvre ; il est juge, (…) comme récapitulateur »[184].

3.2.3.4.2 La mort propitiatoire du Christ, critique de Siegwalt

Il faut cependant se demander si Gérard Siegwalt ne passe pas un peu rapidement sur la question de la mort propitiatoire du Christ. La passion comporte certes une portée existentielle, mais si notre auteur critique, à juste titre d'ailleurs, la réduction peccatologique de l'anthropologie, nous pouvons nous demander s'il ne tombe pas dans le même travers en insistant par trop sur la dimension existentielle de la rédemption et de la passion du Christ. Que pense Siegwalt de la théologie paulinienne (en particulier Rm. 3, 25) et à sa suite une grande partie de la tradition théologique occidentale, qui insistent sur la fonction expiatoire de la mort du Christ ? Est-ce une conséquence de la conception siegwaltienne du péché qui,

[184] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 571.

comme nous l'avons vu, relève plus de la définition psychologique que du concept théologique ?

La rédemption manifestée par la mort et la résurrection du Christ est inévitablement liée à la notion de péché et de pardon des péchés. Nous pouvons poser la question à Gérard Siegwalt, si ce n'est pas précisément dans le caractère propitiatoire de la mort du Christ qu'est révélé le péché de l'homme. Dit autrement : est-ce que ce n'est pas à partir du pardon que l'on peut comprendre le sens du péché ?[185] L'humain comprend qu'il est pécheur parce qu'il est pardonné, parce que la mort du Christ marque le pardon des péchés et le don de la grâce de Dieu aux hommes qui dépasse la condition de pécheur de l'être humain. La mort propitiatoire du Christ signifie qu'il porte sur lui le péché de l'homme et la finitude de l'homme pour lui permettre de vivre.

Pannenberg le souligne : « La mort renvoie le pécheur à sa finitude. Mais Jésus, comme sa résurrection le met en lumière, n'a pas chargé le pécheur de cette mort, et cela signifie qu'il a souffert en vérité à notre place de pécheur »[186]. Pannenberg souligne le fait que le Christ réconcilie l'humain et Dieu en prenant la place de l'être humain. En effet, conformément à la parole de Jn. 3, 16 et 17, le Christ vient dans le monde pour sauver quiconque croit en lui. Ce salut passe par la croix. Plus que de pardonner à l'être humain, et plus que le guider sur le chemin de la révélation et dans la pérégrination, Dieu, en Jésus Christ prend le péché sur lui. Il prend tout ce que l'homme connaît comme échec, y compris la mort, pour lui donner un sens, la récapituler et, au final, la vaincre. « Dieu, dans son verdict, ne laisse pas l'innocent Jésus souffrir la mort à la place du pécheur, mais cela signifie maintenant, de la part de Dieu qu' il prend (dans son fils) la place du pécheur et qu'il prend le jugement sur le péché pour lui »[187].

Siegwalt admet cette idée de substitution, mais il ne lui reconnait pas vraiment un sens rédempteur. La substitution signifie essentiellement la solidarité de Jésus avec les pécheurs, les marginaux, les pauvres et les exclus : « Concernant la substitution, le sens véritable de cette notion, quand elle est appliquée au Christ Jésus, à savoir qu'il prend notre place (« *hyper* » = pour étant pris malencontreusement au sens de « à la place de »), n'est en aucun cas de dire qu'il nous remplace. Il prend notre place depuis son baptême par Jean le Baptiste, quand il devient solidaire des pécheurs et de manière générale des exclus : il est avec eux, à côté d'eux. Il y a d'abord cette idée de *solidarité*, de proximité fraternelle, dans la notion de

[185] Cf. Jean-Michel MALDAME, *Le péché originel ; Foi chrétienne mythe et métaphysique*, in coll. « Cogitatio Fidei » n° 262, (Paris, 2008) Cerf, p. 126ss.
[186] Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 2, p. 417. Trad. Matthias Hutchen.
[187] Ibid. p. 467.

substitution. (...) Et pour Jésus elle ne consiste pas à vivre notre vie mais à nous rendre capable de la vivre, chacun la sienne. Jésus ne vit pas à notre place et il ne meurt pas à notre place. Chacun de nous a à vivre sa propre vie et sa propre mort »[188]. La substitution pour Siegwalt signifie aussi que le Christ est un exemple de vie : « La notion de substitution, en plus de l'idée de solidarité contient celle de l'exemplarité »[189]. Enfin, pour notre auteur, la notion de substitution signifie la participation, c'est-à-dire qu'à travers la substitution, le Christ participe à la vie humaine et fait participer l'humain à Dieu. « Le Christ Jésus est, selon la formule de Hegel, « *l'universel concret* », celui en qui se manifeste dans une existence historique particulière de manière exemplaire et donc avec une potentialité œcuménique, pour toute l'humanité, pour chaque être humain, la relation indélébile, continue, du Créateur avec sa créature. La foi chrétienne est la reconnaissance, au contact du Christ Jésus, et donc par lui, et en lui, dans la communion avec lui, de cette relation vivante et vivifiante au Dieu créateur, s'attestant comme rédempteur. Dieu dans le Christ Jésus participe à la condition humaine, et la foi est l'éveil, dans la vie comme dans la mort, à cette participation »[190].

Par la notion de substitution, Siegwalt semble relativiser la notion de réconciliation ainsi que la dimension propitiatoire de l'œuvre de Christ. Lorsqu'il parle de propitiation, il insiste sur sa dimension « pro nobis » et sur son aspect synergétique : « Concernant l'*expiation*, ou la propitiation, de même que la substitution du Christ ne signifie pas qu'il nous remplace, mais que par lui, dans la communion avec lui, nous sommes rendus capables de vivre notre vie et notre mort en vérité, dans la participation à lui à cause de sa participation à nous, de même l'expiation, le sens expiatoire ou propitiatoire, donc sacrificiel, de sa mort nous implique ; nous n'en sommes les bénéficiaires qu'en en étant partie prenante. (...) Le « pour nous », « en faveur de nous », de la mort expiatoire du Christ Jésus ne veut pas dire : sans nous. La théologie occidentale est inapte à s'ouvrir à cette affirmation tant qu'elle ne distingue pas entre le synergisme qu'elle rejette à juste titre (...) et la *synergie*, au sens de l'Orthodoxie, qui n'exprime rien d'autre que l'idée de la participation telle qu'elle a été explicitée : nous sommes les coopérateurs de Dieu, de la grâce, non en vue de la grâce, en vue du salut, mais à cause d'elle, à cause de lui »[191]. Siegwalt voit ainsi la mort du Christ dans une perspective mystagogique. La mort et la résurrection du Christ signifient pour l'être humain la mise en route dans la dynamique du « mourir pour devenir » : « Le thème du sacrifice propitiatoire rejoint le « il faut » (...) et le « il faut » se recouvre avec le « mourir pour

[188] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 218-219.
[189] Ibid.
[190] Ibid.
[191] Ibid. p. 221.

devenir » »[192]. La mort du Christ et sa résurrection ont un rôle mystagogique dans la mesure où elles révèlent à l'homme sa dimension semper penitens, faisant des épreuves endurées un passage.

Suite à ces questions, nous voulons interroger la place de la christologie dans l'anthropologie de Siegwalt.

3.2.4 Le Christ

L'événement Christ semble marquer la deuxième partie ou plutôt le deuxième moment de l'alliance. À travers sa manière d'être Fils, Dieu révèle son immanence et son humanité. En tant que Fils, le Dieu créateur et conservateur se fait également le Dieu rédempteur. « L'œuvre de Dieu, c'est l'œuvre de la création. La sanctification a trait à elle, et la rédemption, c'est elle dans sa continuation. Telle est la signification fondamentale du terme « rédemption » (…). L'histoire de la création, c'est celle de la rédemption, et cela vaut tant au plan cosmologique (du cosmos et de la nature) qu'au plan anthropologique (de la réalité personnelle) et plus généralement sociologique (de l'humanité « œcuménique » et donc de la société humaine). En ce sens, il y a corrélation fondamentale entre la création et la rédemption »[193].

La création est appelée à la rédemption parce que Dieu fait alliance avec elle. Par sa grâce, Dieu veut sauver sa création et ses créatures, et le fondement de la création comme rédemption, d'après Siegwalt, c'est le Christ. « L'affirmation est référée à la mort et à la résurrection du Christ : sa mort est le signe qu'il est, pour les êtres humains, une pierre d'achoppement (…), sa résurrection et son élévation sont le sceau, pour la foi, du *sens* de sa mort qui est le passage vers la vie du royaume de Dieu et ainsi de la nouvelle création. C'est au nom de ce Christ, et donc du Christ Jésus, que la foi chrétienne confesse le Dieu créateur-rédempteur »[194].

3.2.4.1 Dieu pour l'homme

En Christ, Dieu se fait Dieu pour l'homme. Dieu se manifeste de façon immanente au cœur de la création pour la conduire à son accomplissement, à son assomption (au sens

[192] Gérard SIEGWALT, art. « Pourquoi fallait-il qu'il meure ? », in Positions Luthériennes, 1991/3, p. 206.
[193] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/2, p. 151.
[194] Ibid. p. 153.

d'Aufhebung), le Christ manifeste l'actualité du salut et la volonté de Dieu d'apporter le salut au monde. Le Christ vient « incarner » en quelque sorte la dynamique du « mourir pour devenir ». Par sa mort et sa résurrection, il vient manifester le salut au cœur du monde et de la vie humaine. Le Christ est la rédemption du monde. « Le fondement objectif de la création comme rédemption qu'est le Christ se noue là : la résurrection du Christ est le fondement objectif dans l'histoire (même si elle a, comme toute révélation, une charge transhistorique), du fondement objectif de la création comme rédemption »[195]. La résurrection du Christ marque dans l'histoire le moment où le salut devient visible. Le Christ est celui qui en tant qu'homme reçoit le salut de Dieu et qui en tant que Dieu transmet le salut aux humains. La présence du Christ dans le monde et au cœur de la vie humaine montre la présence d'un Dieu qui se fait Dieu « pour nous » et qui promet le salut à sa création.

Le signe visible de ce pardon, de cette réconciliation entre Dieu et l'humain, c'est l'événement Christ mort et ressuscité pour nous. Ceci est confessé dans les deux derniers articles du Credo : « l'affirmation de la résurrection du Christ comme fondement noétique objectif de la foi au Christ, situe le point de départ de la christologie à cheval sur le deuxième et le troisième article du Credo. Elle « informe » d'entrée de jeu le deuxième article en confessant Jésus en qui elle reconnaît le Christ, le Fils de Dieu comme « notre Seigneur » (...) elle rend compte d'une action du Christ qui le mène à travers l'abaissement de la mort jusqu'à son élévation dans le ciel de Dieu et qui ouvre une perspective : « il viendra ». (...) Loin donc de relever simplement du « il était », le Christ, même comme celui qui était, relève du « il est », et le « il est » s'ouvre sur le « il viendra ». Ce présent caractérise le troisième article du Credo consacré à l'Esprit Saint dont il est dit (dans le Symbole de Nicée-Constantinople) qu'il est « vivifiant » (...) La charnière entre les deux est constituée par l'affirmation de la résurrection du Christ et la lumière qu'elle jette tant sur le commencement du deuxième article que sur le troisième article. Le Christ ressuscité est le Christ actuel, ainsi située la christologie concerne (...) la sotériologie »[196].

3.2.4.2 Christologie et sotériologie

Dire que la christologie concerne la sotériologie signifie que Dieu le créateur est aussi le Dieu rédempteur. L'un ne va pas sans l'autre. Le Christ vient montrer, fondamentalement, que Dieu est un Dieu qui sauve en plaçant la création dans un devenir créateur. Le Christ

[195] Ibid. p. 160.
[196] Ibid. p. 162-163.

manifeste le salut dans la vie humaine parce qu'à travers Jésus-Christ, l'humain est placé, par la foi célébrée communautairement en Église, dans une relation directe avec Dieu qui, lui, se donne totalement à l'être humain pour le sauver et le faire vivre. Car « La résurrection (...) ouvre une formidable perspective eschatologique : elle est le fondement de notre propre résurrection »[197].

Dans l'événement Christ, qui culmine avec le Vendredi Saint et Pâques, Dieu se donne totalement à l'être humain. La mort du Christ porte en elle les germes de la vie. Elle est la manifestation suprême de la dynamique « mourir pour devenir ». À travers la figure du Christ, à travers sa manière d'être immanente, Dieu se place dans cette dynamique et l'ouvre justement sur le devenir. En se plaçant dans cette dynamique, Dieu fait œuvre de créateur et de rédempteur dans la mesure où il transforme les impasses qu'il rencontre en passage. « La rédemption comme continuation de la création suppose l'acceptation de la loi de la création, du devenir de la création à savoir la loi du « meurs pour devenir ». La loi du vivant comme telle (elle est la loi de la nature), elle a pour l'être humain un sens qui dépasse encore celui valant au plan de la nature ; elle est pour lui la loi de son auto-dépassement, donc du dépassement de soi pour l'accession au soi véritable. C'est cela le sens, comme il a été dit, du don de soi, qui caractérise Jésus comme le Christ »[198].

3.2.4.3 Le Christ et l'homme

L'action du Christ est un événement rédempteur parce qu'il conduit l'homme au salut. Grâce au Christ, l'être humain peut s'accepter soi-même. Il peut assumer ce qu'il est avec son aporie, son péché, ses égarements. On peut deviner à travers les propos de Siegwalt une nouvelle volonté de synthèse en unissant différentes influences : celle de C. G. Jung qui considère le Christ comme « archétype du soi » : « *Le Christ illustre l'archétype du Soi.* Il représente une totalité de nature divine ou céleste, un homme glorifié, un Fils de Dieu *sine macula peccati* »[199], ainsi que celle de Luther qui parle du Christ comme d'un « exemplar »[200], c'est-à-dire comme le modèle à suivre. En tant qu'exemplar, le Christ est l'homme à l'image de Dieu qui veut conduire l'être humain à cette même image.

---

[197] Ibid. p. 185.
[198] Ibid. p. 230.
[199] Carl-Gustav JUNG, *Aïon ; Etudes sur la phénoménologie du Soi*, (1983), Albin Michel, p. 52.
[200] Cf. Martin LUTHER, « Commentaire de l'épître aux Romains », in *Œuvres* T. XI, (Genève, 1983) et T. XII, (Genève, 1985), Labor et Fides.

Le Christ donne à l'être humain de dépasser toutes ses ambiguïtés pour pouvoir vivre. En faisant du Christ l'événement par lequel création et rédemption sont intimement liées, Siegwalt estime sortir du piège de la réduction peccatologique de l'anthropologie : la christologie intègre la peccatologie et la sotériologie tout en les récapitulant : « La rédemption n'est pas réductible au salut dans le sens sotériologique-peccatologique. Elle inclut le salut dans ce sens, et elle le dépasse en même temps : elle a une portée pour tout le réel »[201].

Siegwalt veut dire ici que le salut est rédemption dans le sens où l'humain est libéré de son péché et sauvé par Dieu, mais la rédemption ne se limite pas au salut de l'homme pécheur, elle a aussi une portée existentielle. Jésus, en tant qu'homme, est créature de Dieu, il est homme, mais homme en plénitude (Cf. la parole de Pilate en Jn. 19, 5 : « Voici l'homme »). Jésus-Christ est l'homme qui indique aux autres hommes la route à suivre. Il est l'homme qui a dépassé l'aporie, qui en a fait un passage, il est l'homme inscrit dans la dynamique « mourir pour devenir ». Il est celui qui permet alors aux autres d'avancer. Car en tant que Dieu, Jésus-Christ vient apporter le salut au monde et la rédemption à la création. En Jésus-Christ, Dieu se manifeste définitivement comme le Dieu créateur et rédempteur en permettant à l'humain de dépasser l'aporie et les contingences qui lui sont imposées par le monde et par l'Histoire tout en se tournant vers Dieu, en se donnant à Dieu, en acceptant d'entrer en relation à Dieu et d'être ainsi intégré dans une dynamique de vie. « En appelant le disciple à prendre sur lui sa croix et à se renier soi-même, ce qui veut dire positivement à se donner soi-même à Dieu, Jésus inscrit ceux qui le suivent dans la même dynamique de la rédemption comme victoire sur le monde (...). Le sens de la vie et de la mort de Jésus, c'est-à-dire son histoire est de signifier la réalité, en sa personne et à travers son faire, de la rédemption entendue ultimement comme victoire, *dans* les conditions effectives de l'humanité et de toute la création, sur le pouvoir aliénant du mal sous toutes ses formes et ainsi (de signifier la réalité) du Dieu qui vient »[202].

3.2.4.4 La méthode de corrélation en christologie

Siegwalt applique à sa christologie les principes de la méthode de corrélation : il cherche à concilier ce qu'il appelle la « christologie d'en haut » (qui cherche à montrer que Jésus est le messie d'Israël et que sa messianité est visible avec la résurrection qui prouve que Jésus vient de Dieu) avec la « christologie d'en bas » (qui insiste, elle, sur l'humanité de Dieu

[201] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/2, p. 236.
[202] Ibid. p. 238.

à travers l'homme historique Jésus de Nazareth). Notre auteur estime que les deux christologies sont complémentaires et c'est à la lumière de cette complémentarité qu'il interprète la théologie de Chalcédoine. « Dieu, en Jésus, crée quelque chose, quelqu'un, d'entièrement nouveau, le situant à la fois dans l'humanité historique et l'y situant en même temps comme une créature nouvelle »[203].

Siegwalt se situe dans la même perspective que Tillich dans la mesure où il considère lui aussi le Christ comme l'archétype de l'être nouveau capable de communiquer la nouveauté de vie aux autres humains. Le Christ est celui qui sauve l'humain dans sa totalité. Le Christ est ainsi à la charnière entre l'humanité et Dieu. À travers le Christ, Dieu actualise et accomplit l'alliance. « À partir des données néo-testamentaires sur le Christ en tant qu'image de Dieu non seulement protologique mais aussi téléologique, il apparaît (...) que le Christ créateur en tant que rédempteur depuis l'origine ne répare, ou ne restaure, pas seulement mais également parachève : l'affirmation qu'il n'est pas seulement prototype mais aussi téléotype vaut de manière universelle. Le Christ – ou Dieu en Christ – est universellement présent et agissant en tant que Créateur et Rédempteur ; la réalité nouvelle de l'être humain téléologiquement tendue vers son accomplissement eschatologique est à l'œuvre universellement tout autant que sa réalité fourvoyée et donc pécheresse (...). La réalité nouvelle est en puissance à l'œuvre dans, avec et à travers cette réalité « ancienne » commune »[204].

3.2.4.5 La rédemption comme vie en Christ

La rédemption fait participer l'être humain au Christ, c'est-à-dire d'être associé à la victoire du Christ et ainsi de devenir « créature nouvelle ». Grâce au Christ, à sa mort et à sa résurrection, l'être humain peut vivre en réalité et en vérité. Cette action du Christ, cœur et centre de l'Évangile, peut être actualisée dans la vie humaine par la célébration cultuelle ou la méditation des écritures. L'être humain est ainsi situé dans une relation dialogale. Il n'est pas seul, il est institué partenaire de Dieu. L'homme est à la correspondance de Dieu, grâce au Christ en qui se manifeste l'humanité de Dieu. L'être humain associé à Dieu dans, avec et à travers le Christ, c'est l'être humain total créé à l'image de Dieu, masculin et féminin, compris comme unité de corps, d'âme, de raison et d'esprit, « simul justus, simul peccator, semper penitens ». De son côté, le Dieu devant lequel l'humain se trouve est le Dieu total : le

[203] Ibid. p. 252.
[204] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 346-347.

Dieu trinitaire, créateur, juge, conservateur et rédempteur. Ce qui signifie concrètement que par la grâce de Dieu, manifestée en Jésus-Christ et reçue dans la foi, l'être humain est renouvelé intérieurement, il peut assumer l'aporie sans la fuir, il peut affronter les contingences du monde et de l'histoire et les vivre comme des moments de passage, l'humain se sait aussi accepté et sauvé par Dieu malgré son péché, conséquence de l'aporie. C'est de cette façon que notre auteur reprend l'affirmation de la justification par la grâce seule au moyen de la foi. « La foi comme justification par grâce reflète le fait que la foi n'est pas seulement expérience mais dépasse aussi l'expérience ; autrement dit, elle est (…) conscience croyante de Jésus le Christ grâce au don de l'Esprit Saint (…). Car la conscience de Jésus le Christ qu'est la foi et donc la réalité nouvelle de l'être humain est en tension avec la réalité ancienne »[205].

Cela signifie que l'être humain est reçu par Dieu dans sa vérité de créature « simul justus, simul peccator, semper penitens ». L'être humain, victime de l'aporie, est tenté par la fuite qui conduit au péché. Cette qualité de pécheur, qui est celle de l'être humain, brise la relation à Dieu et enferme l'être humain. Or en Jésus-Christ, l'homme est appelé à une nouvelle naissance, il est appelé à devenir créature nouvelle. Cette réalité nouvelle brise alors la qualité de pécheur de l'être humain, Dieu fait irruption dans sa vie pour conserver l'alliance et donner sa grâce qui sauve. Aussi, pour notre auteur, la rédemption consiste dans cette formidable continuité de la création voulue par Dieu qui se fait Dieu pour nous en Jésus-Christ. La conséquence de la continuité de la création, c'est le devenir et la pérégrination de l'être humain. Celle-ci est rédemption parce qu'elle conduit l'être humain vers un « télos ». Ce qui signifie que dans la rédemption vécue en tant que pérégrination, l'humain est appelé à devenir « être nouveau ». Tillich le décrit ainsi : « Au sens objectif, la justification désigne l'acte éternel par lequel Dieu accepte ceux qui sont aliénés d'avec lui par la culpabilité comme s'ils ne l'étaient pas ; par cet acte, il les intègre dans l'unité avec lui qui se manifeste dans l'Être Nouveau en Christ. Justification veut dire littéralement « rendre juste », c'est-à-dire faire de l'homme ce qu'il est en son essence et ce dont il est aliéné »[206]. Il est libéré de l'aliénation, du non-être, et il peut s'accepter lui-même parce qu'il est accepté comme il est.

Siegwalt se situe dans la même perspective que Paul Tillich : « La révélation spéciale de Dieu à Israël et en Jésus le Christ marque fondamentalement l'acceptation, par Dieu, de celui qui est rejeté, « fini » au sens fort de privé de salut : Israël dans l'esclavage en Egypte, le pécheur, le malade, le possédé devant Jésus. On peut dire avec Tillich que c'est là son

[205] Ibid. p. 349
[206] Paul TILLICH, *Théologie systématique III*, p. 273-274.

contenu, son œuvre, son sens véritable – celui qu'exprime ce qui est pour Luther, à la suite de saint Paul, le cœur même de cette révélation et donc de l'évangile, à savoir l'affirmation et le don de la justification de l'homme, par grâce, dans la foi – : l'homme est accepté quoiqu'il soit inacceptable et à cause de cela il peut s'accepter soi-même »[207]. La rédemption consiste donc pour l'être humain à vivre la réalité de sa vie comme un passage de l'aporie au devenir, grâce à l'ouverture et la vérité de sa vie comme un passage du péché à la justification. L'aporie peut être assumée, acceptée et vécue sereinement, elle participe alors de la mystagogie que constitue la vie, elle est mystère de vie. Par la grâce, l'être humain peut vivre dans l'aporie et durer dans cette aporie. Cela signifie qu'au plan de la réalité de la vie humaine, l'être humain n'est pas condamné à la fuite, au désespoir ou à la misère morale et existentielle. La grâce intervient au plan de la réalité humaine pour conduire l'homme au devenir et faire de l'ouverture au monde la réponse qui fait de l'aporie un passage inscrivant ainsi une première fois l'être humain dans la dynamique du « mourir pour devenir ».

Au plan de la vérité humaine, la rédemption se traduit par le « simul » compris comme « simul de réconciliation ».

Nous avons parlé dans ce paragraphe, ainsi que dans le paragraphe précédent, de la loi. Nous avons pu constater son ambivalence. Elle est à la fois chemin de salut et instrument d'autojustification. Elle est à la fois « paraclétique » et « judicatoire ». Pour notre auteur, l'ambivalence de la loi révèle à l'humain son penchant au mal, et sa fuite face à l'aporie : « La loi provocatrice se fait accusatrice, et cela parce qu'elle est d'abord normative : elle indique le chemin de la vie. C'est cette opposition entre la loi comme bonne et ce qu'elle provoque en l'être humain à cause de son penchant au mal que Paul décrit dans *Rm. 7, 7ss*. La loi est sainte, bonne, spirituelle (v. 12ss), elle est approuvée par l'être humain intérieur ou par le « *noûs* », l'entendement ou encore la conscience (…). Mais elle n'a pas raison du penchant au mal de l'être humain : celui-ci est opposé à elle, le penchant au péché induit l'effectivité du péché (v. 11ss) »[208]. L'être humain est entravé par l'ambivalence de la loi et par l'aporie qui le pousse à fuir. L'être humain vit ici dans ce que Siegwalt appelle le « simul d'opposition » dans la mesure où l'humain cède aux affres de l'aporie et se fourvoie dans le péché en fuyant devant Dieu. Sa qualité de créature n'est pas altérée mais entravée.

La grâce de Dieu vient agir à l'encontre de cette opposition. Pour Siegwalt, l'être humain justifié gratuitement par la foi est créature pérégrinante. Il est ainsi placé sous le signe du « simul de réconciliation ». En parlant de Dieu comme créateur et comme rédempteur,

[207] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 131.
[208] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 371.

Siegwalt cherche à exprimer le « sola gratia » de la Réforme. La grâce est toujours première, malgré la fuite et le fourvoiement de l'être humain. Cette grâce marque l'acceptation de l'être humain par Dieu sans condition. « Il faut dire un mot du terme *sola*, dans *sola gratia*, par la grâce seule, introduit par Luther. Luther voulait dire par là que nous sommes réellement, entièrement acceptés et justifiés par la grâce. C'est une certitude à laquelle on ne saurait renoncer. C'est la certitude que l'amour de Dieu n'est pas conditionné, mais inconditionnel »[209]. Face au péché de l'humain, Dieu répond par la grâce qui sauve et qui est toujours première. Car il ne faut pas oublier qu'avant d'être pécheur, l'être humain est d'abord créature. Aussi, si à travers la loi Dieu provoque et accuse, par l'évangile, il justifie et sauve. La loi trouve son sens de chemin du salut lorsqu'elle est comprise en dialectique avec l'évangile et non en opposition. Siegwalt reprend justement le schéma luthérien loi/évangile, dans une perspective dialectique. Loi et évangile sont liés dans le but de faire vivre l'être humain. Le « simul » devient un simul de réconciliation pour notre auteur, dans la mesure où l'homme nouveau assume l'homme ancien. Le peccator et le justus sont en quelque sorte récapitulés. Ils sont placés sous la seigneurie du Christ qui, par son œuvre, sauve l'humanité. Le pécheur est justifié malgré tout, il est aimé de Dieu et sauvé par lui.

En parlant de la sorte de la rédemption, en la comprenant comme création continue, Siegwalt ne la considère pas comme une sorte d'accident, comme ce pourrait être le cas lorsque l'anthropologie est réduite à la peccatologie. En effet, dans la perspective de notre auteur, la rédemption est partie intégrante du projet créateur de Dieu, elle n'est pas liée à la chute, mais au statut de créature de l'être humain. L'être humain est promis à la rédemption parce qu'il est créature de Dieu. L'être humain, lorsqu'il assume l'aporie et accepte sa position de créature, est un être en marche vers un but, vers un « télos ». L'être humain est dès le départ placé sous le signe de la grâce de Dieu. Cette grâce l'accompagne et lui permet d'assumer sa pérégrination. La rédemption n'est pas un accident. La chute ne détruit en rien le statut de créature de l'être humain. Celui-ci est toujours créature de Dieu. La rédemption se manifeste dans le fait qu'il est toujours appelé à devenir créature nouvelle tout en assumant l'homme ancien.

[209] Gérard SIEGWALT, art. « La grâce ». p. 21.

3.2.4.6 La réduction mystagogique de l'anthropologie ? Critique de Siegwalt

En comprenant la rédemption en tant que création continue, Siegwalt parvient à trouver une unité certaine dans son système. La théologie comme compte-rendu de la foi chrétienne doit parler de la relation entre l'humain et Dieu. Celle-ci est placée sous le signe de la grâce et de l'alliance. L'être humain est promis à la vie par le Dieu vivant qui est Dieu pour lui, et en lui. La méthode de corrélation développée par notre auteur affirme que la rédemption concerne la réalité de la vie humaine : l'homme est créature devant Dieu, ce qui le place de fait, dans une dynamique de vie certes douloureuse et parfois effrayante (« mourir pour devenir »), mais cette dynamique qui s'origine dans la vérité de la vie humaine, implique eo ipso des conséquences dans la réalité humaine. L'être humain peut faire l'expérience de la rédemption dans la réalité de son vécu à travers sa capacité d'ouverture au monde qui le place dans un devenir constructeur. L'humain peut assumer l'aporie et avancer vers un « télos ». La grâce dispense l'humain de vivre sa vie comme une fuite.

Siegwalt reprend ici, à sa manière, les principales affirmations de la Réforme. L'être humain est justifié gratuitement par la grâce seule, au moyen de la foi. La grâce se manifeste dès le commencement parce que l'homme est associé au projet créateur de Dieu. Ce Dieu qui se fait Dieu « pro nobis » dans, avec et à travers Jésus le Christ, qui par sa vie, sa mort et sa résurrection, montre à l'humain quel est le « télos » de la vie et comment y parvenir. L'humain, reconnaissant sa situation, se laisse mettre en route par Dieu. La foi lui ouvre les yeux en regard à sa situation et lui permet de l'assumer pour pouvoir mener sa vie « semper penitens » à la suite du Christ ressuscité.

Il apparaît assez clairement maintenant que la formule de Luther « simul justus, simul peccator, semper penitens » est la clé d'interprétation de l'anthropologie de Gérard Siegwalt. Dans sa réalité de vie comme dans sa vérité de vie, l'être est toujours marqué par une entrave (l'aporie et le péché) qui fait de la vie une grande question. Ces entraves peuvent provoquer, nous l'avons vu, l'angoisse et le désespoir. Or l'être humain n'est pas (fort heureusement) réductible à ces entraves. Par la grâce de Dieu, il est promis à la vie et à la vie en plénitude.

On déplore cependant une certaine faiblesse dans le système de Siegwalt. En effet, si celui-ci refuse, avec raison d'ailleurs, la réduction peccatologique de l'anthropologie, il semblerait que l'anthropologie siegwaltienne risque de provoquer une certaine réduction mystagogique. Nous opposons ce dernier terme au premier. La réduction mystagogique signifie concrètement que l'être humain n'est qu'un être en devenir. Il appelé à se découvrir lui-même en se plaçant dans une sorte de « droit chemin » qui lui est révélé par Dieu. Or cette

révélation de Dieu n'entraîne pas, semble-t-il, un « novum », elle ne marque pas de rupture entre l'homme ancien et l'homme nouveau ; dit autrement, dans le schéma mystagogique de Gérard Siegwalt, il n'y a, a priori, pas de distinction fondamentale entre l'homme naturel et l'homme sous la grâce. L'homme n'est pas appelé à la nouveauté, mais à une sorte de continuité c'est-à-dire qu'il est appelé à devenir lui-même, uniquement lui-même. La réduction peccatologique signifie que l'être humain est réductible à son péché et ne peut être compris qu'à la lumière de son péché que Dieu vient pardonner pour faire de l'homme une créature nouvelle, graciée et justifiée. La réduction mystagogique signifie au contraire que l'être humain a pour vocation de devenir lui-même et que dans cette quête, la grâce de Dieu lui indique seulement une route à suivre.

Par réduction mystagogique, nous entendons le fait que la théologie de Siegwalt est avant tout chemin initiatique, il le dit lui-même, mais elle donne l'impression de n'être qu'un chemin initiatique. Toutes les notions de la théologie de Siegwalt dépendent de la mystagogie : au cours de sa vie l'être humain est initié au mystère de son existence et au mystère de Dieu. Si le péché le conduit à la découverte de lui-même et lui permet de comprendre sa situation de manque, de détresse et de fuite en prenant conscience de la bonté et de l'amour de Dieu ; la rédemption elle, lui permet de comprendre qu'il est toujours en devenir face à Dieu. Dès le départ, l'être humain est appelé à la rédemption et dès le départ il est mis en marche et initié au salut par Dieu. Siegwalt a certes raison de souligner le caractère mystagogique de la rédemption et il a raison de situer la rédemption dans la continuité de la création, mais à force de considérer l'anthropologie dans cette seule perspective mystagogique ne risque-t-il pas, d'une part, de soumettre la vérité de la vie à sa réalité et de réduire Dieu à une sorte de psychanalyste tout-puissant ?

L'humain, dira Siegwalt, est sauvé parce qu'il a un chemin à suivre, chemin qui conduit au salut et qui est endurance face à l'aporie et au dépassement du péché. Ce chemin est possible grâce à la résurrection du Christ qui dépasse la mort, l'aporie et le péché. L'humain est libre de marcher, grâce à la résurrection du Christ. L'humain est sauvé parce que sur ce chemin il apprend à s'accepter soi-même. Mais Siegwalt ne va pas plus loin. Il ne parle pas de l'acceptation de l'homme pécheur par Dieu, il ne parle pas de la dimension forencique de la justification, il relativise toute la portée de l'événement de la croix en tant que don du Christ pour le pardon des péchés. « Sola gratia » n'a de sens chez Siegwalt que parce qu'il signifie « semper penitens » qui aboutit à la confusion entre « homme naturel » et « homme sous la grâce ». En cela nous parlons de réduction mystagogique de l'anthropologie chez Siegwalt.

Il semblerait que pour Siegwalt le péché soit d'abord une donnée plus psychanalytique que théologique, nous l'avons vu. Siegwalt parle de la possibilité pour l'humain de pécher, de sa potentialité pécheresse, mais au fond cela pourrait signifier que l'être humain pourrait ne pas pécher, être impeccable. Or quel sens donner à l'Évangile et à l'œuvre sotériologique du Christ ?

L'évangile est de dire que l'être humain a certes la possibilité d'avancer et de dépasser les épreuves qu'il rencontre, mais qu'il est aussi pardonné et justifié par l'action du Christ. « La christologie et la sotériologie (…) ont pour tâche de dire le contenu de l'évangile dont Dieu prend l'initiative et qu'il réalise. La destinée de Jésus-Christ, en particulier sa mort et sa résurrection pour nous (*pro nobis*), sont la quintessence de cet évangile »[210].

Or, l'anthropologie de Siegwalt intègre peu la notion de pardon. Siegwalt ne parle pratiquement pas de la dimension forencique de la rédemption et de la justification. Il semble réduire l'anthropologie à la mystagogie ou, du moins, soumettre la sotériologie et la christologie à la téléologie. C'est peut-être là que nous atteignons aux limites à la fois de l'anthropologie et de la christologie de notre auteur. Car dans la perspective mystagogique qui est la sienne, l'œuvre du Christ n'est rédemptrice que dans la mesure où elle balise en quelque sorte le chemin que l'humain doit suivre. Il reprend le terme d'« exemplar » utilisé par Luther, mais il le comprend dans une perspective mystagogique alors que le réformateur comprenait cette notion en lien avec une « theologia crucis » : « L'emploi du terme « exemplar » par Luther s'inscrit dans ce qu'il nommera à partir du Cours sur l'épître aux Hébreux la « théologie de la croix ». Cette théologie s'attache à mettre en évidence le style de l'action et de la présence de Dieu à la lumière de la croix. Dieu y apparaît comme celui qui construit en détruisant et qui fait vivre tout en faisant mourir »[211].

Si Siegwalt reprend le versant mystagogique impliqué par la notion d'exemplar, il oublie son lien avec la théologie de la croix. Or pour Luther, « semper penitens » et « theologia crucis » sont indissociables. En ce sens le réformateur parvient à trouver un équilibre entre mystagogie et peccatologie dans une perspective de « mourir pour devenir » : « Il n'y a pas de justification qui ne s'accompagne en même temps d'une destruction du vieil homme. Dieu fait vivre en mettant à mort, il élève en abaissant. C'est le principe même de la « theologia crucis ». En d'autres termes, pardon, confession des péchés, foi et humilité sont liés de manière inséparable ; sans doute sont-ils distincts comme les deux natures du Christ ; mais comme ces deux natures, comme la souffrance et la gloire du Christ ils ne peuvent pas,

[210] André BIRMELE, art. « Le salut. Le péché et la grâce », p. 213.
[211] Marc LIENHARD, *Luther témoin de Jésus-Christ*, p. 71.

jusqu'au dernier jour, être séparés »[212]. Il faut préciser encore que Luther fonde le « simul » dans la christologie, plus particulièrement sur la double nature du Christ : « Le « simul » anthropologique tire son origine du « simul » christologique. De même que le Christ est à la fois homme faible et Dieu tout-puissant, le chrétien est à la fois pécheur et le reconnaît, mais il est aussi juste et homme nouveau »[213].

3.2.5 L'apocatastase

En faisant du Christ un mystagogue et de la rédemption la continuité de la création, Siegwalt assume, de façon critique cependant, la théologie de l'apocatastase. En effet, notre auteur estime que la théorie d'Origène a été trop vite condamnée par l'Église et que celle-ci n'a pas pris le temps de l'examiner comme il se doit[214]. Pour Siegwalt, l'apocatastase exprime d'une part le rejet d'un dualisme qui opposerait le salut au jugement et à la condamnation. D'autre part, l'apocatastase exprime une dialectique : Dieu est à la fois créateur et rédempteur, comme nous l'avons déjà vu, et le jugement lui-même participe à la vie et au salut. « Son fondement, c'est que Dieu est le créateur et le rédempteur, ce qui veut dire : de toutes choses ; c'est donc l'unité de Dieu, c'est le rejet du dualisme. Son sens, partant, ne peut qu'être dialectique, autrement dit : l'apocatastase n'est pas la négation du jugement mais son intégration et son dépassement, dans le sens toujours à nouveau rappelé que le jugement vise le salut. (…) Nier l'apocatastase c'est nier l'espérance »[215].

Admettre l'apocatastase c'est admettre la prévalence de la grâce sur le péché et la mort. Mais parler de la prévalence de la grâce ne fait pas forcément tomber dans la réduction mystagogique de l'anthropologie, comme le fait Siegwalt. C'est dans cette perspective que se situe un théologien comme Jürgen Moltmann qui voit dans l'apocatastase la marque du jugement de Dieu qui sauve l'homme et qui dépasse son statut de pécheur. L'apocatastase n'est pas ici une sorte de voie sur laquelle l'homme avance parce que Dieu le guide et le lui permet, mais bien le verdict du Dieu d'amour qui sauve sa créature : « La « prévalence de la grâce » de Dieu n'est pas de l'ordre du destin ou de la contrainte qui décide des hommes sans

---

[212] Ibid. p. 73-74.
[213] Ibid. p. 129.
[214] Aujourd'hui encore des théologiens condamnent fermement la théorie de l'apocatastase : Cf. Jean-Claude LARCHET, *La vie après la mort selon la tradition Orthodoxe*, (Paris, 2001), Cerf, en particulier p. 296-299. L'apocatastase a aussi été discutée dans la théologie protestante du XXe siècle (Barth, Brunner, Ebeling…). Cf. Jürgen MOLTMANN, *La venue de Dieu ; Eschatologie chrétienne*, in coll ; « Cogitatio Fidei », n° 220, (Paris, 2000), Cerf, p.290ss pour un état de la question.
[215] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 563.

qu'ils soient consultés : elle est la force de l'amour qui appelle les hommes à la foi moyennant l'Évangile et qui les incite à décider librement »[216].

Nous le répétons, Siegwalt a tout à fait raison de souligner la dialectique du jugement et du salut, il a raison de penser la rédemption comme création continue, ce qui place la vie humaine sous le signe de la foi de l'espérance et de l'amour. La vie est ainsi marquée par la grâce du Dieu vivant, qui veut la vie de sa créature et qui est venu « appeler les pécheurs » (Mc. 2, 17).

Pourtant, l'anthropologie de notre auteur peut souffrir d'une certaine réduction mystagogique, quand d'autres auteurs (Moltmann par exemple) trouvent plus facilement l'équilibre entre mystagogie et grâce, voire entre nature et grâce. L'humain apparaît chez Siegwalt passif, victime de l'aporie et du péché, et bénéficiaire de la grâce de Dieu. Nous retrouvons certes ici le « mere passive » cher aux Réformateurs, pourtant l'être humain, dans cette perspective uniquement mystagogique, peut apparaître, aussi bien au niveau de la réalité de sa vie que de sa vérité, comme une sorte de jouet ballotté entre les contingences du monde et de l'histoire d'un côté et l'action de Dieu de l'autre. Car le « mere passive » ne concerne pas uniquement le salut par la grâce et la justification par la foi seule chez Siegwalt. Il concerne toute la vie humaine dans sa réalité et dans sa vérité. On pourrait presque dire que dans le cas d'une anthropologie mystagogique, l'être humain est passif dans son vivre existentiel.

À ceci nous ajoutons que Siegwalt semble parfois confondre « l'homme naturel » avec « l'homme sous la grâce ». Nous avons vu qu'il fait référence au Credo expliquant que la christologie relève des deux derniers articles. Le Credo en trois parties décrit les différents moments de l'histoire du salut et de l'action de Dieu dans la vie du chrétien. Dans le Credo, Dieu est confessé comme le Dieu créateur, sauveur et sanctificateur. Si Gérard Siegwalt a raison de développer l'idée de la « creatio continua » avec la rédemption, il semble cependant se livrer à une confusion des différents articles. Ce qui entraîne une confusion, comme nous le disions, entre l'homme naturel et l'homme sous la grâce. C'est précisément ce que nous entendons par réduction mystagogique de l'anthropologie. Notre auteur affirme toutefois que l'apocatastase est de l'ordre de la foi. Elle n'annonce pas le salut de tous, mais l'espérance du salut pour tous. « L'apocatastase en tant qu'espérance de la foi n'est pas à proprement parler l'affirmation du salut final de tous mais l'*espérance* de ce salut final de tous. (...) Tous sauvés ? Il faut préciser : tous ultimement sauvés, fût-ce « comme au travers du feu » (1 Co.

[216] Jürgen MOLTMANN, op. cit. p. 298.

3, 15) ? Il n'appartient à aucune eschatologie et donc théologie de l'affirmer, pas plus qu'il ne lui appartient de le nier. L'affirmation de l'apocatastase engage la liberté de ceux pour qui elle est espérée ; elle engage aussi le mystère, c'est-à-dire la réalité efficiente, de la toute puissance de Dieu »[217].

Siegwalt admet l'apocatastase comme un point culminant possible de l'espérance chrétienne, elle marque la liberté et la toute-puissance de Dieu. Toute chose étant récapitulée dans le Christ, tout est soumis à la seigneurie du Christ pour notre auteur. En conséquence, tout est susceptible d'être sauvé.

L'homme naturel dans ce cas est aussi l'homme sous la grâce. Il ne s'agit pas ici de dire que Dieu reconnaîtra les siens et laissera périr les autres, car il semble que pour Gérard Siegwalt, il n'y a pas de différence stricte entre vie chrétienne et la vie tout court. La vie chrétienne est marquée par une espérance autre que celle du non-chrétien, mais les deux sont placées sous la seigneurie du Christ. « Le Christianisme s'idolâtre lorsqu'il se définit en lui-même et pour lui-même, en se délimitant anxieusement dans sa spécificité par rapport à d'autres religions, pour établir son incomparable supériorité. Toute tentative dans ce sens-là est une maladie du christianisme qui, au moment même de se définir comme religion de la grâce, se comporte comme une religion des œuvres, se reniant comme religion de grâce »[218]. Le christianisme ne peut prétendre à aucune supériorité selon Siegwalt. Il peut au mieux prétendre à une certaine singularité, la vocation du chrétien étant différente de celle de quelqu'un d'autre : « Si avantage il y a, il se décline non comme avantage ou privilège mais comme vocation. Vocation – nous disions : tâche – d'espérance. Elle implique la vocation d'amour, car l'amour est la main agissante de l'espérance »[219].

Le chrétien reçoit une vocation différente, dans la mesure où il est appelé à une espérance différente, espérance rendue possible par la résurrection du Christ. Mais le chrétien comme le non-chrétien sont tous les deux soumis à la dynamique du « mourir pour devenir », et ils sont tous les deux concernés par la station « coram Deo » et la vérité de vie qu'elle implique. Dans son compte-rendu de la foi chrétienne, notre auteur admet que l'on puisse ne pas se soucier de la station « coram Deo » ou que dans une vie le passage du sapiential au théologique peut ne pas se faire. Siegwalt a en outre raison de souligner que le christianisme, en tant que religion, ne peut en aucun cas prétendre à une supériorité, que ce soit au plan

[217] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 564.
[218] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 114.
[219] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 564.

culturel, cultuel ou spirituel. Christ est la vérité (Cf. Jn. 10, 6), or Christ et christianisme sont deux choses différentes.

Mais Siegwalt enchaîne en affirmant que tout être humain est soumis au même élémentaire (l'humanum) et que tous les êtres humains sont soumis aux mêmes épreuves, aux mêmes apories, aux mêmes souffrances qui ne trouvent leur réponse qu'en Dieu. Gérard Siegwalt comprend tout humain comme un être devant Dieu et appelé par Dieu à la vie et au salut. Celui qui prend conscience de la dynamique du « mourir pour devenir » et qui la nomme se situe de facto devant Dieu : « L'aporie comme fin peut manifester, scellée en elle, une puissance de renouveau et ainsi devenir un commencement, autrement dit elle peut consister dans l'expérience du « meurs pour devenir ». Cette puissance de renouveau est vécue comme un mystère qui à la fois dépasse ce que l'on peut nommer et dont la transcendance apparaît ainsi *et* qui en même temps s'effectue réellement dans l'expérience de la fin et du (nouveau) commencement (ou de la mort et de la résurrection) et dont la transcendance s'atteste par conséquent dans l'immanence. Le nom de « Dieu » ou « le divin » vient naturellement nommer ce mystère. (...) L'ébranlement, ou la crise, de l'être humain, si celui-ci ne s'y endurcit pas, alimente en lui la quête de Dieu »[220].

Siegwalt veut croire que l'aporie provoque la quête de Dieu, face à l'épreuve, l'humain cherche Dieu et il le nomme lorsqu'il découvre, comprend et assume la dynamique du « mourir pour devenir ». L'épreuve, quelle qu'elle soit, engage l'homme dans la quête de Dieu. Dans la mesure où tout humain est concerné par l'aporie, tout être humain doit alors être en quête de Dieu. L'homme, dans sa réalité de vie, est ainsi confronté à la question de Dieu et à la quête de Dieu.

Nous pouvons alors légitimement nous demander à nouveau si Siegwalt ne confond pas l'homme naturel avec l'homme sous la grâce. Cela apparaît avec l'utilisation de la formule « simul peccator, simul justus, semper penitens ». Luther estimait que cette maxime ne concernait que le chrétien, justifié gratuitement par la foi seule. Siegwalt semble appliquer cette formule à l'être humain en général. Parce que l'humain, pour lui, se situe dans la dynamique aporie, ouverture, devenir, il est « simul peccator, simul justus, semper penitens ». Dans la mesure ou la vérité récapitule la réalité et dans la mesure ou la réalité est le lieu d'expression de la vérité, il semble que pour Siegwalt, nature et grâce sont irrémédiablement liées et que la grâce agit dans la nature qui est elle-même porteuse de la grâce. « Le rapport de la réalité à la vérité s'esquisse ainsi au niveau de la réalité elle-même. Mais si la réalité tend

[220] Ibid. p. 15.

vers la vérité, c'est qu'elle a déjà part d'une certaine manière à la vérité. La réalité qui tend vers la vérité, c'est la réalité en tant qu'elle est portée par le *status integritatis* ou la création. Et la vérité vers laquelle tend la réalité ainsi définie, c'est la rédemption. Si la réalité portée par la création esquisse seulement le rapport entre elle et la vérité en tant que rédemption, c'est, d'une part parce que la réalité ne s'accomplit que dans la vérité (rédemption) d'autre part parce que la réalité est brisée. La réalité ne s'accomplit pas en elle-même, mais seulement dans la vérité : cela est vrai sans la chute. (...) C'est dire que l'homme qui est le sujet de la réalité ne s'identifie pas à celle-ci, mais tend au delà d'elle. C'est là le sens de la philosophie de Platon qui fait tendre la finitude, c'est-à-dire la nature et l'histoire, vers l'infinitude, c'est-à-dire vers Dieu. Et c'est ce qu'une vielle formule de Cicéron exprime ainsi : l'homme est naturellement religieux. C'est ce même fait qu'Irénée reprend quand il affirme que le Christ serait aussi venu sans la chute pour conduire la réalité à la perfection, c'est-à-dire à la vérité »[221].

Siegwalt affirme ainsi que l'homme est naturellement religieux, c'est-à-dire naturellement tourné vers la quête d'une transcendance. Cette quête trouve une première réponse dans la dynamique du « mourir pour devenir » qui fait partie quelque part de la nature de l'homme et qui est également une grâce de Dieu qui fait grandir l'être humain vers le salut. Ainsi, pour notre auteur, l'homme naturel est naturellement en quête de Dieu, il est naturellement « capax Dei » pourrait-on dire. Il parle aussi de la « conversion du cœur » qui entraîne un changement de vie : « dans l'aveu du péché, donc dans la conversion du cœur (...) l'engagement de soi devant Dieu, engagement qui est un don sans réserve de soi à Dieu, s'exprime totalement et est la matrice d'une nouvelle vie, et donc aussi d'une nouvelle compréhension des choses et d'une nouvelle pratique »[222].

Siegwalt se livre ici à une dialectique plutôt subtile : tout comme la vérité s'exprime dans la réalité, l'homme sous la grâce est un homme naturel ; et de même que la réalité trouve son accomplissement dans la vérité, et que la réalité sous-entend la vérité, l'homme naturel est appelé à être homme sous la grâce.

Le problème chez Siegwalt, c'est qu'on a l'impression que ce changement de vie ne dépend que de la dynamique « mourir pour devenir ». Il est en quelque sorte le corollaire de ladite dynamique. Or, ce mouvement de devenir est intrinsèque à toute vie, donc toute vie change automatiquement face à l'épreuve ou face à l'aporie. La « metanoïa » relève, une nouvelle fois, du caractère mystagogique de la vie humaine. Nous avons vu que Siegwalt

[221] Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire*, p. 22-23.
[222] Gérard SIEGWALT, D.C.E., V/2, p. 222.

reprenait le mot d'Irénée de Lyon qui dit que le Christ serait venu sans la chute. Dès lors nous pouvons revenir à la critique que nous formulions déjà à propos de la vision siegwaltienne du péché et constater, une nouvelle fois, la réduction mystagogique proposée par notre auteur. Le salut et le don de la grâce se trouvent uniquement, chez ce dernier, dans la révélation progressive des mystères qui jalonnent la vie. Dans cette perspective, le Christ n'est le sauveur de l'humanité que dans le sens où il dévoile toute la dimension (protologique, téléologique et eschatologique) de la vie et de la dynamique « mourir pour devenir ». Le Christ est un mystagogue, il est celui qui initie l'humain aux mystères de la vie. Il est aussi celui qui permet la pérégrination de la vie en en dévoilant tous les aspects.

L'œuvre du Christ est ainsi tournée vers la vie de l'être humain Nous retombons une nouvelle fois sur le même problème : Siegwalt présente le Christ tel un mystagogue qui révèle les mystères de la vie à l'être humain et qui permet à l'humain de vivre sa vie, grâce à la notion de substitution. En outre, la propitiation signifie la participation de l'être humain à la grâce. Nous renvoyons à ce que nous avons dit plus haut.

La vision de la mort propitiatoire du Christ ne signifie pas nécessairement que le Christ agit sans l'être humain. En effet la propitiation est la marque suprême de la grâce de Dieu qui s'offre lui même en Jésus-Christ, pour sauver l'homme. Grâce à la mort propitiatoire du Christ, l'être humain participe à la grâce en se laissant réconcilier avec Dieu (Cf. 2 Co. 5, 17-20), mais tout en laissant le Christ prendre sur lui le péché et l'aporie. Cela est souligné par Pannenberg : « Les croyants sont libérés de la domination de la mort et de la peur de la mort par l'espérance de la vie nouvelle en Dieu qui est apparue dans la résurrection de Jésus et ils sont libérés de la domination du péché (...) parce que le péché et la mort sont arrivés à leur fin et parce que le baptisé, dont la mort annoncée est liée à la mort du Christ, a déjà atteint sa fin de façon proléptique ».[223]

Pourtant, et Siegwalt a raison de le souligner, la rédemption promise à l'homme et qui le marque dès sa naissance, fait de la vie humaine une histoire en marche vers une finalité, même si cela est de l'ordre de la vocation et non de l'état de fait. Trop souvent en effet, Siegwalt donne l'impression de limiter l'anthropologie théologique à la mystagogie en Christ. Le Christ vient montrer à l'homme le chemin à suivre et rend la vie humaine vivable pourrait-on dire. Par son refus de la réduction peccatologique de l'anthropologie, Siegwalt occulte malheureusement des notions aussi importantes que la réconciliation et le pardon des péchés. En refusant, certes de façon légitime, la réduction peccatologique de l'anthropologie, Siegwalt

[223] Wolfhart PANNENBERG, op. cit. p. 482. Trad. Matthias Hutchen.

a, semble-t-il, du mal à trouver un équilibre entre une anthropologie centrée sur la peccatologie et une anthropologie centrée sur la mystagogie, et à trop critiquer la première, il réduit sa pensée à la seconde.

Cependant, notre auteur souligne avec raison que la vie humaine est toujours une marche en avant. Il insiste sur le côté « semper penitens » de la vie, aspect qui est rendu possible par la grâce de Dieu.

Aussi, nous allons nous employer dans le paragraphe suivant à expliquer ce que signifie la pérégrination de la vie devant Dieu, ce qu'elle implique et ce qu'elle apporte.

3.3 La vie pénitente ou pérégrinante

Lorsque, comme Siegwalt, on affirme que la vie est pérégrinante, toujours en devenir, cela sous-entend, que la vie humaine a un sens. Elle ne vient pas du néant et elle ne va pas vers le néant. Dire que la vie humaine est pérégrinante ou « pénitente » signifie que l'être humain a une origine et qu'il est appelé à un but, grâce à sa situation de créature devant Dieu. Cette situation le place dans un devenir constructeur. D'après Siegwalt, la vie se comprend comme un chemin de rédemption où l'homme est initié à lui-même par la grâce de Dieu. Il peut ainsi s'accepter lui-même et s'assumer lui-même. L'humain vient et va. Il a une origine et un but, nous nous proposons donc ici de voir comment Siegwalt traduit la « pénitence », ou la pérégrination de la vie devant Dieu.

Cette pénitence, nous l'avons déjà dit dans l'introduction, ne doit pas se comprendre au sens moral du terme, même si notre auteur reconnaît que ce terme peut être synonyme de repentance. « Le terme « pénitence » peut ainsi avoir une signification simplement équivalente à celui de « repentance ». Il renvoie alors à la condition baptismale ou pénitentielle du chrétien. Celle-ci, si elle est toujours caractérisée par la lutte contre le péché (...) est *en même temps*, et précisément dans cette lutte, caractérisée par la réalité de la grâce toute puissante »[224].

Siegwalt, en parlant de pénitence, veut dire que la vie devant Dieu doit toujours être considérée comme actualisation du baptême. Nous avons vu que dans les 95 thèses Luther considérait que toute la vie doit être pénitence devant Dieu. Siegwalt se situe dans la même perspective. La pénitence n'est pas, pour lui, un acte moral, un acte par lequel l'humain rachèterait ses fautes, mais l'actualisation du baptême dans la vie « coram Deo ». « *Concernant le terme de « pénitence ».* Ce terme renvoie au terme biblique de « metanoïa », changement de mentalité, de manière de penser, conversion, repentance. S'il est vrai que le pardon est attesté par le baptême (...), le péché n'est pas éradiqué en l'homme par le baptême : le pardon signifie et effectue la victoire du Christ sur le péché mais ne supprime pas la puissance de celui-ci. Aussi bien le baptisé qui vit dans son baptême est-il « simul justus, simul peccator » ou, selon l'autre formule de Luther, plus explicite, « semper peccator, semper poenitens, semper justus » (…). En ce sens, vivre dans son baptême et vivre dans la

[224] Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/2, p. 300-301.

pénitence, c'est vivre dans le combat contre la puissance toujours réelle du péché, et ce dans la force du pardon et donc de la grâce plus grande »[225].

Cette notion de « semper penitens » qui marque en profondeur toute l'anthropologie de notre auteur, récapitule le « simul ». Dans ce sens le devenir assume et le péché humain et la justification. Ce qui signifie que le devenir est aussi ambivalent, il peut être aporie et il peut être marqué par le péché en devenant aliénant et destructeur. Mais il peut aussi être le fruit de la grâce de Dieu et conduire l'humain à la vie.

3.3.1 La protologie, l'origine de la vie

Parler de protologie dans la vie humaine revient à évoquer et définir ce qui est premier, c'est-à-dire à ce qui fonde la vie existentiellement : « C'est cela la signification du terme « protologie » : tout comme « protohistoire » il renvoie à ce qui est premier non tant temporellement qu'essentiellement, fondamentalement. Le fondement ainsi entendu, c'est ce qui, pour l'existence humaine empirique, est en jeu »[226]. Parler de protologie consiste à définir les fondements de la vie humaine. Siegwalt précise tout de suite que la notion de protologie renvoie au « mystère de l'origine »[227]. En effet, on ne peut pas connaître sa propre origine si personne ne nous en parle. « Il y a un mystère agissant de l'origine, non seulement parce qu'il hante, comme question de l'origine, l'esprit de l'homme, mais aussi parce que l'homme se perçoit soi-même et perçoit tout le réel comme portés de fait par – et donc comme étant au bénéfice de – un fondement à la fois toujours le même et toujours neuf, une origine originaire en train – et en permanence en train – d'advenir. La question noétique : D'où venons-nous ?, est la prise de conscience d'une réalité qui, alimentant constamment cette question, est non pas simplement *un* mystère mais est le mystère fondamental. Elle revient à la question : Qui sommes-nous ?, à laquelle renvoie aussi son pendant : Vers où allons-nous ? »[228].

La caractéristique « semper penitens » de la vie humaine relève ainsi du mystère de la vie dont la protologie tente de dégager les origines. Parler de mystère c'est parler de ce qui est indicible, transcendant, mais advenant dans l'immanence de façon agissante[229]. Autrement dit, un mystère est ce qui vient de Dieu et qui ne peut qu'être compris dans la foi. Le mystère est ce à quoi l'être humain doit être initié. L'exemple le plus évident de mystère développé dans

[225] Ibid., p. 300.
[226] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 520.
[227] Cf. D.C.E. III/2, p. 404ss.
[228] Ibid. III/2, p. 404-405.
[229] Cf. D.C.E. I/1, p. 216ss.

la D.C.E. est l'expérience du « mourir pour devenir ». Parler de la protologie en lien avec le mystère de la vie, de l'origine, signifie que l'être humain est appelé à la vie et que celle-ci a une origine en Dieu. Nous retrouvons ici la notion de mystagogie chère à notre auteur. L'humain doit être initié au devenir et en particulier au devenir devant Dieu. La protologie est la première étape. Elle cherche à faire comprendre son origine existentielle comme créature de Dieu à l'être humain.

Poser le concept de protologie, c'est admettre d'emblée que la vie se situe dans un mouvement vivifiant, car la protologie ne peut se comprendre qu'en lien avec la téléologie (c'est-à-dire la continuité de la création tendue vers un but) et l'eschatologie (l'accomplissement de la création). Siegwalt rejoint ici d'autres théologiens contemporains : nous avons déjà fait référence à Moltmann en ce qui concerne le lien entre création et rédemption ; nous pouvons aussi trouver des idées similaires chez Pannenberg : « Création et eschatologie vont de pair, car la disposition de la création (Bestimmung des Geschöpfes), en particulier l'être humain, n'est définitivement réalisée que dans l'accomplissement eschatologique »[230].

Puisqu'il est entendu que la vie humaine est pérégrination, celle-ci a un point de départ. Cette question de l'origine de la vie se traduit de la manière suivante : d'où venons-nous ? L'histoire de l'Église montre qu'il existe de nombreuses réponses à ce sujet : de la notion de préexistence de l'âme aux théories gnostiques en passant par Origène[231], les solutions sont multiples. Ceci implique de la part de notre auteur un rejet de la « Déviation historicisante et mythologique de la question de l'origine »[232]. Cela signifie que la protologie n'est pas une donnée chronologique mais existentielle. Elle n'est pas la recherche de l'origine humaine dans les mythes ou les légendes qui sont, comme nous l'avons signalé, des archétypes. Dit autrement, la protologie n'est pas la recherche d'un paradis perdu, mais elle est la recherche de ce qui fonde la vie humaine existentiellement parlant et de ce qui fait de la vie une vie humaine. « La question de l'origine est celle du fondement porteur actuel de la réalité humaine empirique dans sa vérité, autrement dit « *coram deo* » »[233].

Siegwalt estime pour sa part que face à la question de l'origine de la vie il y a deux possibilités : la foi ou le nihilisme. « La foi dit : nous venons de Dieu (...). Le nihilisme est l'implication philosophique du traducianisme absolutisé : nous venons corps et âme de nos parents, l'être humain pas plus que le reste du réel ne comporte de dimension de

[230] Wolfhart PANNENBERG, op. cit. p. 164, (Trad. Matthias Hutchen).
[231] Cf. D. C. E. IV/2, p. 421ss.
[232] Ibid. p. 519.
[233] Ibid. p. 520.

transcendance »[234]. Pourtant, notre auteur se refuse à les opposer comme des notions incompatibles (ce qui reviendrait selon lui à opposer d'un côté la science qui réfléchirait à la préexistence uniquement en terme de *Chronos*, ne comprenant ainsi la préexistence que dans le sens de l'ascendance ; et la foi de l'autre qui réfléchirait, elle, en terme de « fondement essentiel » ou d'*éon* qui dépasserait les questions chronologiques). Fidèle à la méthode de corrélation, il cherche à concilier les deux points de vue, dans la perspective de répondre à la question du « Comment vivre ? ». L'origine de la vie relève du mystère des origines auquel l'humain peut être ouvert par la grâce. « Le mystère de l'origine transcende cependant le dynamisme créateur en tant que dynamisme de la création, au sens du réel comme créé. Il est, théologiquement parlant, le mystère du Dieu créateur. Le dynamisme créateur du réel créé est fondé dans le dynamisme du Dieu créateur, la finitude dans l'infinitude de Dieu. (…) Les qualités de Dieu en tant que Conservateur sont ses qualités de Créateur. (…) Le mystère de l'origine, c'est le mystère de la précédence du Dieu créateur par rapport à son actualité, autrement dit par rapport à sa présence qui manifeste sa constance. On peut aussi dire : c'est le mystère de l'éternité en tant que fondement de la temporalité, ou plus généralement de la toute-puissance de Dieu comme fondement du temps et de l'espace, et de la simultanéité de ce fondement avec ce qui est fondé, du Dieu créateur avec la création, de Dieu comme le « premier » avec la première création, la création originaire »[235]. Nous retrouvons ici l'idée de la récapitulation de la réalité par la vérité. La protologie estime que la réalité humaine est fondée sur sa vérité. Ce qui signifie que l'être humain est, protologiquement, une créature de Dieu. Ce statut lui est révélé par Dieu, porte sa réalité, fonde sa réalité. Dans son devenir immanent et réel, l'être humain est avant tout créature de Dieu, c'est-à-dire placé dans une dynamique de vie. La vérité de la vie porte sa réalité, c'est ce qui est signifié dans la notion de « semper penitens ».

Parler de protologie ne signifie pas expliquer l'origine de la vie en termes de chronologie. Si l'être humain vient au monde grâce à une ascendance, dans une famille, dont nous avons déjà dit qu'elle jouait un rôle essentiel dans la construction de l'humain (elle fait partie de l'humanum), on ne peut, selon Siegwalt, réduire l'origine de la vie à son origine chronologique. Car le temps ne peut être réduit à sa dimension chronologique. En effet, le temps n'est pas seulement le temps que l'on mesure, il contient aussi une dimension « éonique ». Celui-ci est lié à la création. Le temps éonique n'est pas le « chronos », le temps mesurable, mais le temps de la création, et en particulier de la création continue. « Le temps

[234] Ibid. p. 423-424.
[235] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/2, p. 407.

éonique, celui du premier jour a trait au mystère du temps. À vrai dire, *et* l'Ancien *et* le Nouveau Testament expriment l'éternité de Dieu dans le sens de ce qui transcende de manière absolue le temps, en terme d'éons : « *holam* » en hébreu est généralement lié à la préposition « de » (depuis) et surtout à la préposition « en » (jusqu'en), de même « *aiôn* » en grec, et ne renvoie donc pas à un état mais à un mouvement : « d'éternité en éternité » (…). Cette façon de dire l'éternité de Dieu non en soi mais en référence aux « éons », au temps éonique, rend compte du fait qu'elle embrasse les éons, mais aussi qu'elle les dépasse (…). Nous parlons à propos du premier jour de la création de *temps éonique*. À la différence de l'éternité de Dieu, ce temps est accessible à la parole : il est créé par la parole (Gn. 1, 4ss). Mais temps fondamental, temps du premier jour fondamental, fondement créé du temps des autres jours, le temps éonique transcende la parole des autres jours ; il est, dans la parole des autres jours, leur dimension et profondeur, de transcendance, créée, Dieu le Créateur étant de son côté la transcendance absolue, incréée du temps tant éonique que du temps de la création visible »[236].

Le temps éonique relève de la création invisible qui porte la création visible[237]. Le temps éonique récapitule, pour ainsi dire, le temps tout court. Il est le temps de Dieu, le temps où il se lance dans l'acte créateur qu'il continue tout au long de l'histoire. C'est le temps absolu, lié à l'éternité.

La protologie, en tant que recherche des fondements de la vie humaine relève, de ce temps éonique. En tant que créature devant Dieu, l'être humain se situe dans la création, elle-même placée dans une dialectique protologie/eschatologie. L'être humain peut chercher son origine existentielle dans le temps éonique, c'est-à-dire dans le temps fondé sur la parole créatrice de Dieu qui donne à l'humain son identité et qui l'accompagne tout au long de sa vie. Car la protologie humaine doit être pensée, comme nous l'avons déjà dit, en dialectique avec l'eschatologie.

« En parlant du fondement de l'être humain, nous parlons de sa relation avec Dieu »[238]. Cette relation est justement ce qui est premier dans l'être humain. C'est d'ailleurs pour cela que Siegwalt préfère utiliser le vocable de protologie à celui (également utilisé dans la Dogmatique) de « pré-existence ». Nous avons ici une nouvelle démonstration de l'utilisation de la méthode de corrélation. En effet, la pré-existence défini le niveau de la réalité humaine. Elle désigne le processus d'historicisation de l'être humain. L'être pré-

[236] Ibid., p. 129-130.
[237] A ce sujet Cf. D.C.E. III/2, p. 354ss.
[238] Gérard SIEGWALT, D.C.E., IV/2, p. 427.

existant, c'est l'être qui n'est pas encore parvenu à son historicité[239] mais qui est appelé à l'existence. La protologie englobe, ou récapitule, cette notion de pré-existence.

La protologie désigne ce qui est premier existentiellement parlant. Ce qui est justement premier dans la vie humaine c'est cette relation à Dieu en tant que créature appelée à devenir image de Dieu. Cette relation est le fondement de la vie humaine ; l'être humain, fondamentalement, est humain parce qu'il est créé à l'image de Dieu. Ce fondement concerne la vérité de l'être humain dans sa station devant Dieu, ainsi que sa réalité dans la mesure où nous avons constitué le lien entre vocation humaine et ouverture au monde. « L'enjeu de la question de l'origine, ce n'est pas sortir de la réalité humaine dans son ambiguïté mais d'affronter cette dernière dans son donné actuel. L'enjeu, c'est la rencontre avec soi (…). Pourquoi est-ce l'enjeu ? Parce qu'il en va de la réalité humaine empirique et donc actuelle dans sa vérité dernière, devant Dieu »[240].

Parler de la protologie et donc du fondement de la vie humaine c'est reconnaître une première fois que la vie humaine contient un point de départ autre que le hasard ou les contingences. Parler du fondement de la vie humaine signifie que celle-ci a une origine tournée vers une finalité et ce grâce à Dieu et grâce à la vocation qu'il donne à l'être humain en l'instituant à devenir à son image. La protologie s'insère dans le caractère « semper penitens » de la vie humaine. Grâce à la relation créature/créateur, la vie humaine est appelée au devenir et placée une première fois dans une relation constructive et libératrice pour l'être humain.

Ce fondement, pourtant, est ambigu car la protologie touche à l'ambiguïté de l'être humain en tant que créature à la fois pécheresse et à la fois juste. L'humain, nous l'avons vu, est tiraillé entre la fuite que lui inspire l'aporie, et le salut que Dieu lui promet. Dire que la protologie touche à cette ambiguïté signifie que l'être humain, dans son fondement de créature devant Dieu, est appelé à la vie mais que cette vie est toujours menacée. Toute vie humaine au plan de sa réalité est une lutte pour la survie[241]. Au plan de sa vérité, la vie humaine est une marche vers le salut. La protologie intègre ces deux dimensions ; au plan de la réalité de sa vie, l'être humain est appelé à l'historicité, au plan de la vérité il est appelé à la vie éternelle et au salut. « La protologie a trait à l'ambiguïté du fondement porteur de la

[239] Cf. ce que nous avons dit sur le devenir humain au premier chapitre, Cf. aussi Paul TILLICH, *Théologie systématique V ; L'histoire et le royaume de Dieu*, (Québec, Paris, Genève, 2010), Presses de l'université de Laval-Cerf-Labor et Fides, p. 20.
[240] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 521.
[241] Cf. Paul TILLICH, *Théologie systématique IV*, p. 61 : « La vie vit sur la vie, mais elle vit aussi par la vie, en se défendant, se fortifiant et en se surpassant dans la lutte. La survie du plus fort est le moyen par lequel la vie parvient à un premier équilibre dans le processus d'autocréation, équilibre sans cesse menacé par les dynamismes de l'être et la croissance de la vie ».

réalité humaine empirique : dans ce fondement ce qui est de Dieu est en lutte avec ce qui n'est pas (encore) de lui, qui n'est pas (encore) récapitulé. Cela revient à (re)dire que la création est en cours (*creatio continua*) et que l'être humain est appelé à concourir en ses lieux et place à cette création (…) cela suppose qu'il se voit *coram Deo* »[242].

La protologie est la première étape de la vie pérégrinante. Elle marque dans la vie humaine la présence de Dieu, la prévalence du statut de créature appelée à devenir « imago Dei ». Dans la perspective de notre auteur, qui suit une nouvelle fois la méthode de corrélation, la protologie signifie que l'être humain, « simul peccator, simul justus », est créé par Dieu, à son image. Le fondement existentiel de la vie humaine repose dans ce que l'être humain est marqué par ce statut d'image et qu'il est appelé à devenir image. Cette vocation place alors l'être humain dans la dynamique créatrice qu'est la création continue. Le fondement existentiel de la vie humaine réside dans l'acte créateur de Dieu qui appelle l'homme, lui donne une identité et un avenir.

3.3.2 La téléologie, la conservation de la vie

Après avoir parlé de l'origine existentielle de la vie humaine, il convient de vérifier si celle-ci a un sens. Siegwalt estime que parler de protologie implique automatiquement la notion de téléologie et, par la suite, l'eschatologie. Si l'humain a une origine, c'est pour aller quelque part. Parler de téléologie signifie donc que la vie a un sens. Siegwalt suit ici, une nouvelle fois, le même chemin que Paul Tillich. Ce dernier estime que : « Au concept de « but de la création », il faudrait substituer celui de « *télos* de la créativité » : l'élan interne qui pousse à l'accomplissement effectif de ce qui, dans la vie divine, se situe au-delà de la potentialité de l'effectivité. Conduire chaque créature vers un tel accomplissement, voilà une des fonctions de la créativité divine. Aussi, la création qui donne l'origine et à celle qui maintient, faut-il ajouter la créativité qui dirige. Il s'agit de l'aspect de la créativité divine relatif au futur. On le désigne traditionnellement par le terme de « providence » »[243].

La notion de téléologie englobe la continuité de la création et l'action de Dieu au cœur de la vie humaine. Tillich souligne que la création en elle-même ne peut avoir de but, elle est ambivalente et menacée par le non-être. L'être humain en tant que création est donc potentiellement victime du non-être. En utilisant le terme de téléologie, Siegwalt estime que

[242] Ibid. p. 525.
[243] Paul TILLICH, *Théologie systématique II ; l'être et Dieu*, (Québec-Paris-Genève, 2003), Presses de l'université de Laval-Cerf-Labor et Fides, p. 147.

le but est d'abord le but du créateur, Dieu a un but, un projet pour sa création et sa créature, à savoir la vie. (Siegwalt serait-il tributaire de la pensée d'Aristote ? Ce dernier, nous le savons, interprète l'humain à partir du divin dont il prétend qu'il inscrit sa finalité, son être en Dieu).

En parlant de téléologie au niveau anthropologique, il est signifié que, devant Dieu, l'être humain est toujours « semper penitens ». Mais cette pérégrination n'est pas facile. L'être humain, nous le savons, est marqué par l'aporie, et la pérégrination peut elle-même devenir aporie. L'humain peut subir sa pérégrination. Elle peut devenir non pas chemin de vie mais calvaire. L'humain peut être soumis à ce que notre auteur appelle « le destin ». Il s'agit, comme nous le verrons, de ce qui limite l'être humain, ce qui l'empêche d'avancer.

Pourtant, ce destin n'est pas figé, en effet, le « semper penitens » impliquant la grâce de Dieu, ce dernier intervient mystérieusement dans la vie humaine, pour, toujours à nouveau, la conduire vers la vie. Il s'agit de ce que Siegwalt appelle « la providence », à savoir l'action gracieuse de Dieu dans la vie humaine.

3.3.2.1 La pérégrination subie : le destin

L'être humain, nous l'avons assez dit, est placé dans une dynamique de vie. Cette vie est construction, marche en avant, passage vers la nouveauté. Pourtant, le devenir humain est ambigu. Il est marqué, lui aussi, par l'aporie et peut ne pas être constructif. L'humain peut être confronté à des événements extérieurs, sur lesquels il ne peut influer et qu'il est obligé de subir. Siegwalt parle ici de destin. Il reprend la définition de Werner Elert (1885-1954) : « Ce qui se décide en-dehors de nous »[244]. Le destin, pour notre auteur, marque dans le devenir de l'homme tout ce qui relève de l'épreuve, des contingences, de l'échec. Le destin représente tout ce qui limite la liberté de l'être humain et tout ce qui, dans le devenir humain, est œuvre de destruction et d'aliénation.

C'est dans la perspective du destin que Siegwalt place le péché : « Le destin, avant d'être une interprétation, est un fait, celui de la limite opposée, provisoirement ou de manière absolue, à l'homme, autrement dit celui d'une résistance qui lui fait face et qui est plus forte que lui, à laquelle il doit se soumettre. Le destin comme conséquence, éventuellement déjà comme cause de l'erreur de l'homme, est le fait de ce qu'on appelle justice immanente et a pour effet que l'erreur se paye, qu'il s'agisse de l'erreur individuelle ou de l'erreur collective : l'erreur peut être fruit d'une erreur antérieure, et alors il y a destin déjà comme cause de la

[244] Werner ELERT, *Der Christliche Glaube*, (Hamburg, 1956), Furche, p. 89ss, cité par Gérard SIEGWALT, in D.C.E. IV/2, p. 356.

(nouvelle) erreur de l'homme »[245]. Le destin est lié à l'erreur de l'homme, ce qui fait dire à notre auteur, à la suite de Bonhoeffer (1906-1945), mais de manière critique cependant, que « la bêtise est péché »[246], dans le sens où l'humain ne veut pas voir ce qui l'emprisonne et l'aliène.

Ce destin participe au devenir de l'humain. Dans sa pérégrination, l'homme peut être confronté à des événements contre lesquels il ne peut rien. Ce destin peut être à son tour à l'origine de la fuite et de la rupture, constitutives du péché, dont nous avons déjà parlé. Le destin est quelque chose de pré-donné. Comme l'explique Siegwalt, tout homme est marqué par ce destin du fait de son statut de créature. Il est limité dans sa liberté. Siegwalt trouve un exemple dans la Genèse : Adam et Eve doivent trouver un équilibre entre la liberté qui leur est donnée et sa limitation (ils peuvent manger de tous les arbres du jardin, sauf de l'arbre de la connaissance du bien et du mal). « Ce qui leur est pré-donné est une plénitude (tous les arbres permis) et une limitation (l'arbre interdit), ils rechignent à cause de cette limitation qui les empêche de voir la plénitude. C'est cela leur fourvoiement. Il tient à leur non acceptation du destin, ce qui veut dire : leur non acceptation de soi »[247].

Si l'origine existentielle de l'être humain se trouve dans la relation à Dieu, relation qui existe parce que l'être humain est créature de Dieu, cette relation est menacée. Dès le départ, à cause de l'aporie et de ses conséquences, l'être humain est tenté par la fuite et marqué par la possibilité de se fourvoyer et de pécher.

Il est alors possible de dire que le péché fait partie du destin de l'humain. Il est cette situation d'échec, de fuite, de rupture qui voile la plénitude, la rédemption dans la continuité de la création et le devenir possible dans la vie humaine. Aussi, le devenir humain intègre cette dimension peccamineuse. Le devenir humain en tant que mystagogie, tourné vers un but, peut être perturbé.

Nous avons dit plus haut que notre auteur s'oppose à la réduction peccatologique de l'anthropologie. Nous avons vu qu'il semble basculer dans l'extrême inverse, à savoir la réduction mystagogique de l'anthropologie. Il intègre pourtant la notion de destin dans la Dogmatique, en précisant : « Nous parlons ainsi du destin comme d'une réalité non pas théologique mais cosmologique et anthropologique ; elle relève de la création, il faut faire « avec » »[248]. L'humain est victime du destin qui peut provoquer la fuite et le péché. Il faut ici apporter une précision : le terme « destin » en français est polysémique. Il désigne à la fois ce

[245] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 54.
[246] Cf. Ibid. p. 55.
[247] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2.; p. 362.
[248] Ibid. p. 357.

qui « tombe dessus », ce qui peut frapper sans crier gare et sans que personne n'y puisse rien, au sens du mot allemand « Schicksal » (c'est dans ce sens que Siegwalt entend le péché comme destin) ; mais il peut aussi désigner ce à quoi l'humain est destiné (au sens de l'allemand « Bestimmung »), ce qui peut s'inscrire dans le devenir justement de l'être humain. Or celui-ci peut être victime du destin au sens de « Schicksal ». Mais cela implique que dans sa « Bestimmung », l'humain est à la fois placé dans la dynamique « mourir pour devenir » mais aussi capable d'être marqué par le « Schicksal » et de vivre dans un devenir marqué par celui-ci. Ce qui implique dans ce cas là que l'être humain est marqué par les conséquences du « Schicksal » (la fuite, la rupture et le péché) et que le devenir humain peut devenir destructeur. Il faut bien remarquer ici l'ambivalence de la notion de devenir, l'humain peut devenir dans le péché et le jugement mais aussi dans la rédemption et le salut tout en se sachant pécheur. C'est là le sens du « simul » récapitulé par le « semper penitens ».

Car le « semper penitens » implique automatiquement la dimension pécheresse de l'être humain, il n'y aurait pas de devenir devant Dieu sans le péché, parce que la grâce se manifeste justement dans cette possibilité de devenir devant Dieu malgré tout. Car Dieu en tant que créateur est et reste le maître du destin. Il récapitule toutes choses. C'est là qu'intervient pour notre auteur la notion de « providence ».

3.3.2.2 La providence : le destin récapitulé

Si l'humain, dans une perspective mystagogique, n'a pas d'autre choix que d'avancer et de vivre « semper penitens », son destin peut être marqué par la providence. Ce qui veut dire qu'au cœur de ce destin, Dieu peut intervenir, par la dynamique du « mourir pour devenir », en faisant du destin un temps de passage, un temps de progrès, de grâce et de rédemption. Ceci relève une nouvelle fois du « mystère », c'est-à-dire de ce qui appartient à Dieu, mais que Dieu révèle à l'homme pour le faire avancer. Siegwalt parle de « providence ». Dieu récapitule le destin humain, il en est le maître. Car si le destin humain est limitation de la liberté de l'homme, ce dernier n'est pas prisonnier de celui-ci et il ne peut pas être réduit à celui-ci. Dieu agit au cœur de la vie humaine pour la sauver. En cela il est le créateur et le conservateur de la vie. La providence s'articule avec cette continuité de la création dans laquelle se manifeste la rédemption. « Il faut situer la conservation par rapport à la providence. Il va d'emblée de soi que conservation et providence sont référées à la création

et en expriment la continuation »[249]. En parlant de providence notre auteur réalise une synthèse entre deux compréhensions complémentaire de cette notion[250]. D'un côté il estime que la providence désigne la gouvernance du monde par Dieu (vision défendue par Thomas d'Aquin[251] ou Jean Calvin[252]). De l'autre, il pense que la providence comprend la création comme création continue (vision défendue par Luther[253] ou Barth[254] ; ce dernier esquissant déjà une première synthèse entre les deux conceptions de la providence). La providence, estime Siegwalt, désigne à la fois la toute puissance de Dieu qui gouverne le monde et son amour inconditionnel pour l'humain, amour manifesté dans la continuité de la création, don de la grâce. « On ne peut parler de providence au sens large (comprenant la conservation et la direction par Dieu du monde) qu'à partir de la providence au sens strict (à savoir l'orientation téléologique et donc la direction divine du créé) : c'est seulement à partir de celle-ci que le terme de *pro*-vidence prend son sens et peut recouvrir aussi le terme de conservation, la conservation se faisant en fonction et en vue de la fin de la providence. Mais par ailleurs, on ne peut parler de providence au sens strict qu'à partir de la création actuelle et donc de la conservation du créé, et en fondant l'affirmation de la conservation dans celle de la

[249] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/2, p. 366.
[250] Cf. Ibid.
[251] Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* I, questions 18-26, (Paris, 1926), Desclée ; question 22, art. 2, res. : « Mais on doit nécessairement dire que tout est soumis à la providence, et non pas seulement en général, mais quant à tous les cas et les êtres singuliers. Et en voici la preuve. Dès là que tout agent agit en vue d'une fin, la direction des effets vers leur fin doit s'étendre aussi loin que s'étend la causalité du premier agent. Car s'il arrive touchant les œuvres de quelque agent, qu'un effet se produise échappant à la direction de la fin, la raison est que cet effet procède de quelque autre cause, qui trahit l'intention de l'agent. Or la causalité de Dieu, premier agent, s'étend à tous les êtres, et non seulement quant à leurs éléments spécifiques, mais aussi quant à ce qu'ils ont d'individuels, et non seulement dans le monde incorruptible, mais aussi dans le corruptible. Il est donc nécessaire que tout ce qui a l'être, d'une manière ou d'une autre, soit dirigé par Dieu vers sa fin », p. 149-150.
[252] Jean CALVIN, *L'institution chrétienne*, Livre I, (Genève, 1967), Labor et Fides, chapitre XVI intitulé : « Que Dieu ayant créé le monde par sa vertu le gouverne et entretient par sa providence, avec tout ce qui y est contenu », p. 145 et encore : « Or la foi doit bien passer plus outre, c'est de reconnaître pour gouverneur et gardien perpétuel, celui qu'elle a connu être créateur ; et non pas seulement en ce qu'il conduit la machine du monde, et toutes ses parties, d'un mouvement universel : mais en soutenant, nourrissant et soignant chaque créature jusqu'aux petits oiselets », p. 145.
[253] Cf. Martin LUTHER « Le grand catéchisme » in *La foi des églises luthériennes*, p. 373 : « J'entends par là et je crois que je suis une créature de Dieu, autrement dit, qu'il m'a donné et me conserve sans cesse mon corps, mon âme et ma vie (…). De telle sorte qu'on apprenne par cet article que nul d'entre nous n'a, ni ne peut conserver par soi-même la vie, ni aucun des biens qui viennent d'être énumérés ou qui soient susceptibles de l'être, si petit et si mince soit-il. Car tout cela est compris dans le mot « Créateur ». De plus, nous confessons aussi que Dieu le Père, non seulement nous a donné toutes ces choses que nous possédons et que nous avons sous les yeux, mais également que, chaque jour, il nous garde et nous protège de tout mal et de toute infortune (…). Il suit de là, en conclusion, que : puisque tout ce que nous possédons, de plus, tout ce qui est au ciel et sur la terre, nous est donné, conservé et protégé journellement par Dieu, nous sommes vraiment tenus de L'aimer ».
[254] Cf. Karl BARTH, *Dogmatique* III/3 : « La doctrine de la providence a pour thème l'histoire de l'être créé comme tel. Cette histoire se déroule à tous égards et tout entière sous la souveraineté paternelle de Dieu, le Créateur, dont la volonté s'accomplit et se fait connaître au sein de l'élection gratuite, c'est-à-dire dans l'histoire de l'alliance entre lui-même et l'homme, soit en Jésus-Christ », p. 1.

création »[255]. Dit autrement, la téléologie est liée à la rédemption dans le sens où l'entend Gérard Siegwalt, c'est-à-dire comme continuation de la création vers un projet, une finalité fixée par Dieu.

Ceci implique que l'être humain est un être ouvert par la foi et ouvert à la foi. Celle-ci instille alors la compréhension de la création et de la vie humaine comme une pérégrination et comme une histoire marquée téléologiquement, grâce à Dieu. La téléologie relève d'un mystère, nous l'avons dit. Pour Siegwalt, dans sa perspective mystagogique, l'être humain doit être initié à la vie, en vérité et en réalité, par Dieu. La téléologie indique que l'être humain est placé sous la seigneurie, et la grâce de Dieu qui s'est manifestée en Jésus-Christ, mort et ressuscité pour nous. « La finalité est de l'ordre de la foi. Et la foi est placée sous le signe de la croix »[256].

Parler de téléologie signifie que l'être humain est ouvert grâce à sa relation à Dieu. Cette ouverture permet à l'être humain de vivre sa vie comme une marche en avant vers Dieu et avec Dieu. L'humain est capable d'accueillir ce qui va venir. Il est capable d'être ouvert à l'accomplissement eschatologique qui lui est promis. La téléologie signifie à la fois la quête dans laquelle l'humain est lancé et sa capacité d'accueil à ce qui vient.

3.3.2.3 Réflexion critique

Fidèle à son refus de la réduction peccatologique de l'anthropologie, Siegwalt estime que la sotériologie dépend de la téléologie. L'humain est sauvé parce qu'un chemin à parcourir est tracé, chemin mis en évidence par la providence de Dieu qui est le seigneur du monde, le créateur et le conservateur du monde. Si l'idée paraît juste, nous pouvons cependant retrouver ici la réduction mystagogique de l'anthropologie de notre auteur.

Chez Siegwalt, la sotériologie n'a vraiment de sens que lorsqu'elle relève de la continuité de la création. « La création continue, ou la conservation, porte en elle la question de la finalité qui est au-delà de la réalité humaine empirique actuelle. Le terme de « rédemption » recouvre aussi bien la conservation (et donc la sotériologie ainsi entendue) et la finalité dernière de celle-ci. On peut dire qu'il y a (…) un plus de la providence par rapport à la conservation : la providence dit l'implication de la conservation, affirme le gouvernement divin du monde en vue de sa finalité »[257]. On ne saurait pourtant réduire la sotériologie à la

[255] Gérard SIEGWALT, D.C.E., III/2, p. 368.
[256] Gérard SIEGWALT, D.C.E., IV/2, p. 528
[257] Ibid. p. 527.

téléologie. Siegwalt semble suivre le schéma suivant : l'humain est sauvé parce qu'il est pérégrinant. Or ne faut-il pas inverser ce schéma ? L'humain est pérégrinant parce que sauvé ?

Siegwalt a raison de lier rédemption et continuité de la création et d'affirmer que la pérégrination de la vie relève de la rédemption. Mais une nouvelle fois, en voulant éviter la réduction peccatologique de l'anthropologie, il bascule dans l'extrême inverse en se livrant à une réduction mystagogique du salut. Si l'être humain ne peut pas être réduit à son péché et si la grâce marque l'acceptation de l'humain dans sa totalité « simul peccator simul justus » on ne peut occulter la dimension sotériologique de la téléologie. Car les deux notions se répondent. L'humain est sauvé parce qu'il est en chemin, « semper penitens » ; ce « semper penitens » étant la condition du « simul » et faisant de ce simul un « simul de réconciliation »[258]. Mais il ne faut pas oublier non plus que l'être humain est en chemin parce qu'il est sauvé. La providence, si chère à Gérard Siegwalt, connaît aussi une dimension sotériologique dans la mesure où, étant un signe de la grâce, elle met l'homme en route. L'humain est en chemin parce qu'il est touché par la grâce salvatrice de Dieu manifestée dans le Christ.

Pannenberg le souligne : « Dans l'œuvre et dans l'histoire de Jésus est révélé ce qui conduit vraiment l'humain au salut, et dans quel sens il est le salvateur universel et le sauveur de l'homme. En ce sens, la sotériologie est une fonction de la christologie et non l'inverse (...). Le salut apporté par l'intermédiaire du Christ consiste, suivant son message, dans la communion avec Dieu et dans la vie qui est fondée dans cette communion qui englobe également le renouvellement de la communion des humains »[259]

Il insiste sur le rôle de la sotériologie dans la christologie, et a fortiori dans la théologie. Il développe la sotériologie comme une discipline essentielle de la théologie. La sotériologie exprime l'œuvre salvatrice du Christ dans sa totalité. Le Christ n'est pas seulement celui qui montre comment on doit vivre, il est aussi celui qui rend la vie possible existentiellement parlant. Il est encore celui qui libère l'être humain du poids de ses fautes et de son péché. En ce sens, la pérégrination humaine est un fruit de la grâce dans la mesure où, par la grâce de Dieu, manifestée dans le Christ, l'être humain est appelé à devenir sans cesse créature nouvelle. « Si la création de l'humain à l'image de Dieu implique sa disposition [Bestimmung] à la communion avec le Dieu éternel, alors l'incarnation de Dieu en Jésus de Nazareth peut être considérée comme l'accomplissement de cette disposition. (…) Mais si

[258] Cf. Ibid. p. 372ss.
[259] Wolfhart PANNENBERG, op. cit. p.441- 442, trad. Matthias Hutchen.

cette disposition de l'homme dans sa création en vue de l'image de Dieu trouve son accomplissement dans la communion de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ, il faut préciser que la création de l'homme à l'image de Dieu, visait dès le début l'accomplissement qui s'est réalisé dans l'histoire de Jésus de Nazareth, ou plus exactement qui a commencé avec l'histoire de Jésus de Nazareth »[260] .

3.3.2.4 La capacité de discernement

3.3.2.4.1 Définition du discernement

La téléologie, suite logique de la protologie, toutes deux impliquées par le « semper penitens », signifie que l'être humain évolue et tire un enseignement de ses expériences. À travers les épreuves qui toujours marquent une vie, l'être humain apprend à dépasser les impasses qu'il rencontre, ou en tout cas à durer dans l'épreuve. Car l'humain reste marqué, ou en tout cas menacé par l'aporie. Cependant, grâce à sa capacité d'ouverture au monde et grâce à la providence, présence agissante de Dieu, l'humain est un être qui assume sa situation, pour se laisser construire, c'est-à-dire se laisser former par l'autre ou l'Autre (comme « homo factus ») et vivre.

La principale possibilité donnée à un humain pour progresser, selon notre auteur, est *le discernement*, notion importante dans la D.C.E.. Il souligne que cette aptitude à discerner est un fruit de l'esprit : « L'esprit (...) est l'instance de discernement dans l'être humain »[261]. Ce qui signifie que l'être humain est totalement impliqué dans la démarche du discernement (l'esprit étant porté par le corps et s'exprimant dans le psychisme). Cet esprit ouvre l'humain à la transcendance et se révèle ainsi un facteur de l'ouverture au monde. Il permet alors de discerner (par l'intermédiaire de la raison) entre le bien et le mal dans le sens de ce qui est constructeur et de ce qui est destructeur pour la vie corporelle, psychique et spirituelle.

Lorsque Siegwalt parle de discernement, il intègre cette notion à l'aspect mystagogique de la vie humaine. L'humain doit être initié à la vie. Cette initiation entraîne le discernement qui inspire à l'homme de faire les choix qui permettent de construire une vie. Grâce au discernement, l'être humain peut découvrir et distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, ce qui construit et permet la vie de ce qui la détruit.

---

[260] Ibid. p. 259.
[261] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 99.

Nous avons déjà dit que l'esprit permettait l'ouverture de l'humain au monde. Cette ouverture fait de lui un être excentrique. Il n'agit pas par instinct, il peut donc choisir son comportement. Or, il faut souligner qu'un comportement implique l'être humain dans son ensemble.

Le bien et le mal peuvent cependant décrire des notions trop floues, voire trop moralisantes (avec ce que ce terme implique en matière de culpabilité ; culpabilité qui peut entraîner une auto-destruction et devenir mortifère) pour pouvoir être fruit du discernement. Un être humain ne peut décider de ce qui est bien ou mal que *pour lui*, donc ce qui est constructeur et ce qui ne l'est pas et pour sa vie face au monde, face à la société et face à Dieu. Ce discernement offre à l'homme de naître à lui-même, aux autres, au monde et à Dieu : « Lorsque le discernement se fait entre le mystère de l'intégrité et celui de l'iniquité (...), entre le mystère de la vérité qui construit et le mystère du mensonge qui détruit, et lorsque l'adhésion intérieure au premier s'opère, tout alors est un nouveau commencement : l'homme naît à lui-même, aux autres, au monde, à la foi, et à Dieu »[262]. Siegwalt souligne d'ailleurs fort justement que si l'humain est capable de discerner entre bien et mal, il n'est pas le propriétaire de ces notions, et ne peut décider dans l'absolu de ce qui est bien et de ce qui est mal. Discerner le bien du mal n'est pas définir le bien et le mal. Juger une chose à partir de ces deux critères « humanisés » équivaut au « péché des pharisiens », qui ne discernent pas le bien du mal mais définissent à partir de leur propre loi ce qui relève du bien et ce qui relève du mal. Le discernement implique une réflexion et une conversion : « La connaissance simple de la volonté de Dieu ne peut (pas) s'accomplir que sous formes d'intuition, en éliminant toute réflexion et en saisissant la première pensée ou le premier sentiment qui s'impose (...). Comment donc discerner la volonté divine ? Cela présuppose de façon claire et décisive une « métamorphose », une transformation totale de l'être antérieur, un « renouvellement de l'esprit » (Rm. 12, 2), un comportement d'« enfants de lumière » (Eph. 5, 9) »[263]. Le discernement s'applique à l'être humain dans sa totalité et implique le renouvellement intérieur de l'être humain. Parler de « conversion » signifie, d'une part, que la vie humaine peut changer, évoluer, grâce au discernement appliqué au cours des différents événements de la vie ; cela signifie d'autre part que le discernement est le fruit de l'évolution humaine. Le discernement est donc une capacité de l'humain qui parvient à mourir pour devenir et ainsi se construire.

---

[262] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1 p. 19.
[263] Dietrich BONHOEFFER, *Ethique*, (Genève, 1965), Labor et Fides, p 19-20. Cf. encore Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 10-19.

Il faut cependant préciser une chose. Le discernement dont il est question ici concerne l'être humain devant Dieu et dans sa réalité de vie. Tout être humain est capable de discernement au courant de sa vie. Dans son œuvre, Siegwalt s'intéresse avant tout au discernement qui concerne le « devenir chrétien » de l'être humain dont nous avons déjà dit qu'il consiste en un « devenir homme »[264]. Le discernement dont il est question ici concerne l'être humain à la fois dans sa réalité de vie et dans sa station « coram Deo ». C'est ce qui distingue d'ailleurs le discernement dont parle Siegwalt et le bon sens dont peut faire preuve n'importe qui.

En parlant du discernement, Siegwalt sous-entend, une nouvelle fois, la subtilité dont nous parlions à propos de la confusion entre homme naturel et homme sous la grâce. L'homme capable du discernement donné par l'Esprit est l'homme sous la grâce et, en même temps, homme naturel. L'homme naturel, lui, peut faire preuve de discernement, celui-ci est basé sur ce que notre auteur appelle « l'intuition » ou encore « la première pensée », mais ce discernement ne prend pas la dimension dernière du « combat spirituel ». En effet, lorsque le discernement se vit dans, avec et à travers la foi, il prend alors une nouvelle dimension : il devient « combat spirituel ». Par delà le terme guerrier utilisé par notre auteur, le « combat spirituel » désigne le combat permanent de la vie sur la mort. Car ce combat est d'abord celui du Christ mort et ressuscité pour nous : « Le combat spirituel est celui du Christ récapitulateur dans, avec et à travers son Église »[265]. Parler de combat spirituel signifie que ce combat est mené au nom du Christ, par l'Église, qui a pour mission d'annoncer l'évangile au monde. Parce qu'il est spirituel, ce combat est pacifique, non-violent et désarmé. Les seules armes permises sont celles de l'Esprit : « Si nous étions tentés de penser par erreur que ce but pourrait être atteint par la contrainte, comme cela est arrivé bien des fois dans l'histoire de l'Église (et cette tentation j'en trouve les ébauches en *moi-même*), nous nous souvenons de cette phrase (…) de Ephésiens 4 : 15 : « confessons la vérité dans l'amour » (« nous osons nous dire la vérité, réciproquement, dans l'amour »). Car dans une telle dispute, Christ combat en nous, avec nous, par nous, et pour que ce combat soit réel et vrai, il doit y avoir la dimension du silence, de l'écoute, de la foi, de l'amour, de l'espérance, dans tout ce qui se dit et dans tout ce qui se fait »[266].

Cette notion de discernement implique une nouvelle fois la méthode de corrélation. En effet, le discernement s'applique aussi bien au niveau de la réalité humaine que de sa vérité.

---

[264] Cf. D.C.E. I/1, p. 7.
[265] Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/1, p. 257.
[266] Gérard SIEGWALT, art. « Le combat spirituel ; notre vocation dans le monde d'aujourd'hui », in Positions Luthériennes, 1987/4, p. 260.

Dans sa réalité de vie, l'être humain discerne ce qui est susceptible de le faire avancer et évoluer. Au niveau de la vérité humaine, le discernement affermit le croyant face à sa vérité de vie en se débarrassant de ses fausses sécurités ou de ses croyances erronées ; vécu dans la foi, le discernement aboutit au combat spirituel. De plus, le discernement, comme la foi, permet de concilier réalité et vérité dans la mesure où le discernement permet de trouver dans la réalité ce qui relève du mystère, c'est-à-dire de la présence et de l'action de Dieu, le discernement permet de voir ce qui dans la réalité est dernier ou avant-dernier. Au niveau de la vérité de vie, le discernement comme combat spirituel est la recherche de ce qui, dans la vérité, porte la réalité et permet la vie.

L'exercice du discernement éveille l'être humain à la prise de conscience de l'ambiguïté, ou de l'ambivalence du réel : il porte en lui à la fois ce qui construit et ce qui détruit. Le discernement permet de comprendre où et comment se manifeste cette ambivalence et comment retirer ce qui est constructeur pour la vie. Ainsi, le caractère « simul » implique le discernement et ce discernement entraîne le caractère « semper penitens » de la vie humaine. En effet, celui-ci relève de ce discernement comme combat spirituel, dans la mesure où l'être humain est appelé, dans la pérégrination de sa vie, à se construire sa vie et à trouver, avec l'aide de Dieu, ce qui est constructeur et ce qui fait avancer[267].

En conclusion à la notion de discernement, nous remarquons qu'il constitue l'humain. Il vient de l'extérieur. Par le discernement issu de la foi, l'homme se construit parce qu'il est construit. Il est « homo factus ». En effet, le discernement est créateur, il consiste dans la séparation du constructeur et du destructeur[268]. Comme Dieu a séparé (synonyme ici de discerner) le chaos de la création, la lumière des ténèbres, l'être humain doit discerner et séparer dans sa propre vie ce qui le construit et ce qui le détruit.

Le discernement entraîne l'action. L'être humain capable de discerner est systématiquement placé devant un choix : celui donc de la construction ou de la destruction ; ou pour le dire avec les mots du Deutéronome : « C'est la vie et la mort que j'ai mises devant vous, c'est la bénédiction et la malédiction. Tu choisiras la vie pour que tu vives toi et ta descendance »[269] (Dt. 30, 19). Le choix oblige l'être humain à agir et la foi l'aide à agir dans le sens de la construction. Le discernement constitue l'humain parce qu'il le rend conscient et

[267] Cette notion de combat spirituel liée au « simul » et au « semper penitens » est d'ailleurs fort bien soulignée par André BIRMELE : « Le double *simul* n'est pas une affirmation ontologique, statique, anhistorique. Il est une référence à la lutte et au progrès de la vie réelle », in *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, in coll « Cogitatio Fidei », n° 141, (Paris-Genève, 1986), Cerf-Labor et Fides, p. 89.
[268] Cf. D.C.E. IV/1. p. 70ss.
[269] Traduction TOB.

responsable de ses actes et capable de construire son histoire. Car la création est triomphe sur le néant, elle permet l'émergence de l'être face au non-être.

Le discernement théologique (sur Dieu), inséparable du discernement cosmologique (sur la société, le monde et le temps) consiste ainsi à découvrir, dans l'histoire, le temps et dans l'expérience humaine, ce qui vient de Dieu et qui est constructeur de ce qui ne l'est pas, pour cela il dispose de l'attestation de la révélation[270]. Grâce à la révélation et au discernement, l'être humain est en mesure d'agir, avec, dans, et sur la réalité, grâce à la vérité qu'il a reçue.

3.3.2.4.2 Le discernement comme combat spirituel

Ce discernement peut aussi prendre la dimension, comme nous l'avons dit, du « combat spirituel ». Le croyant, de par sa vocation, est investi d'une éminente mission : celle de créer à la suite de son créateur. Il doit, au niveau de sa vie, faire naître l'être du non-être, il doit agir sur le monde pour survivre tout en conservant ce monde de façon responsable ; il doit agir sur la société pour organiser la vie de tous en harmonie ; il doit agir avec Dieu pour comprendre qui est Dieu et ainsi se comprendre comme être humain, avec ses forces, ses faiblesses, son aporie assumée dépassée par l'ouverture au monde qui l'autorise à construire sa personne et vivre. Le combat spirituel que mène le croyant, malgré la tournure martiale du terme, est un combat essentiellement constructeur, car la création est toujours une victoire sur le néant.

Cette notion de discernement, ou de combat spirituel, a toute sa place dans la D.C.E.. En effet elle intègre parfaitement le projet mystagogique de Gérard Siegwalt, et elle est le résultat de la méthode de corrélation. Le discernement permet justement la pérégrination de la vie. Il n'y a pas de vie « semper penitens » sans discernement, vécue comme combat spirituel. Le discernement est le fruit du parcours mystagogique vécu par l'être humain. Ce discernement implique l'homme dans sa dimension « simul », rendant le pécheur capable de discerner la justification dans la grâce de Dieu. Dit autrement, le discernement donne à l'homme pécheur de comprendre qu'il est aussi justifié par un Dieu de grâce qui se donne à connaître par la révélation, dans le temps, et dans, avec et à travers une communauté : l'Église.

[270] Cf. D.C.E. V/1. p. 249.

Le discernement s'insère dans la téléologie, parce que c'est grâce à lui que la vie ne correspond pas à un éternel retour du même. L'humain apprend de ses expériences pour pouvoir progresser. Le discernement relève ainsi de la vocation humaine. Il faut noter qu'en définissant le discernement comme venant de l'Esprit, et qu'en faisant du « combat spirituel » la récapitulation de ce discernement, Siegwalt, parvient, plus ou moins bien, à éviter, pour une fois, la confusion entre homme naturel et homme sous la grâce. Le discernement, comme fruit de la grâce, est, ultimement, le combat spirituel mené par Dieu et ses anges contre les puissances démoniaques et destructrices. « La création, aussi bien dans sa dimension visible que dans sa dimension invisible est un devenir, un combat pour le triomphe des forces créatrices sur les forces destructrices et donc pour l'accomplissement du projet qu'apparaît être la création. Dans la dimension invisible, ce combat est incarné selon la tradition biblique par l'archange Michaël, les forces adverses se cristallisent dans la figure du dragon : *cf.* Ap. 12, 7 »[271]. Le combat spirituel mené par l'homme, forcément sous la grâce dans ce cas, relève de ce combat divin. Le combat spirituel est la vocation du chrétien, en tout cas de l'homme sous la grâce, parce que cette démarche résulte d'un contact fort avec Dieu, il est le dépassement du simple discernement. Ce combat est d'abord mené par Dieu et avec Dieu. « Notre combat spirituel aujourd'hui... Comment va-t-il continuer ? Réponse : avec nous, là où nous vivons, dans l'Église, dans la communauté particulière, la famille, le monde – en nous, là où nous mourons, où nous faisons l'expérience de la fin, la fin de la foi, de l'Église, de la communauté particulière, de la famille, du monde – par nous, là où à travers cette mort nous naissons à la vie par la grâce du Christ qui nous appelle ainsi à transmettre la vie »[272].

Le discernement implique la méthode de corrélation parce qu'il relève à la fois de la vérité et de la réalité de la vie. Le discernement vécu comme combat spirituel dépend de la relation de l'être humain à Dieu : « Le discernement des esprits, au même titre que la foi, l'amour, l'espérance, est le don qui caractérise le chrétien et le devoir qui lui est confié dans la mesure où par la foi, l'amour, l'espérance il se voit placé en une distance (...) critique vis-à-vis du monde. Il n'est pas retiré du monde ou élevé au dessus du monde, mais il est appelé à vivre, dans le monde, dans la perspective du royaume de Dieu qui vient, et il en est rendu capable. Mais cette capacité et cette vocation incluent le discernement des esprits, le devoir de les considérer à partir du Christ et en vue du Christ, et de récapituler ainsi le monde vers son chef, vers le Christ »[273].

---

[271] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/2, p. 265-266.
[272] Gérard SIEGWALT, art « Le combat spirituel ; notre vocation spirituelle pour aujourd'hui », p. 260.
[273] Ibid. p. 258-259.

Le discernement, fruit de la foi, permet, comme la foi, d'unir la vérité et la réalité de la vie. Les différents niveaux de discernement que nous avons présentés voulaient montrer que l'être humain est confronté à l'ambivalence. Mais celle-ci n'est pas une fatalité ou une punition, et elle peut être dépassée par le discernement. Celui-ci permet de comprendre comment Dieu agit au cœur de la vie et comment la vérité porte la réalité. Le discernement marque la présence de Dieu en l'être humain et celui-ci peut alors voir le monde à la lumière de la révélation. Ainsi le monde ambivalent peut être perçu comme la création de Dieu à l'intérieur de laquelle Dieu agit comme conservateur et rédempteur. « Ce sont des forces perverties qui au lieu d'être constructives sont devenues destructives. Elles le sont devenues, elles ne le sont pas par essence, d'éternité en éternité. Elles ne sont donc pas non plus destructives sans appel, mais elles peuvent changer. Cela veut dire aussi, sans aucun doute, qu'elles ne sont pas seulement destructives, mais qu'elles sont *ambivalentes*, tantôt plus destructives et tantôt plus constructives. (...) Elles sont toujours à la fois personnelles et sociales, individuelles et collectives, naturelles et historiques ; elles sont à l'œuvre dans tous les domaines de la réalité. Pour n'en énumérer que quelques unes : Eros – quelle puissance délicieuse et terrible ! – Mammon – quelle puissance utile et désastreuse ! (...) En quoi consiste donc le *combat de Saint Michaël contre le dragon ?* Il ne signifie pas son anéantissement, mais un certain « tri », *une distinction, une séparation de ce qui n'était pas séparé*. Car autant ce monde « gît sous l'empire du mauvais » (1 Jean 15 ; 19), autant il est aussi imprégné de la bonne action créatrice de Dieu, telle qu'elle se révèle à la foi dans la rédemption par le Christ, et telle que dans, avec et sous la réalité actuelle, elle annonce le ciel nouveau et la terre nouvelle, le royaume de Dieu qui vient »[274].

Ce discernement est constitutif de l'aspect « semper penitens » de la vie. L'humain, en relation à Dieu, peut évoluer et avancer, il peut durer dans les épreuves qu'il traverse. Le discernement est un élément clé permettant de répondre à la question « Comment vivre ? » puisqu'il ouvre la réalité du vécu humain à la vérité de la vie. Par le discernement, l'être humain se sait devant Dieu, dans un monde qui peut être vécu et reçu comme création, et dans lequel il est appelé à s'assumer, et à vivre. « Là où la mort est à l'œuvre dans notre vie, là où nous ne pouvons échapper à cette mort, mais où nous l'endurons – tout en nous faisant accompagner par la thérapie et la cure d'âmes ! – la mort du Christ veut produire son fruit en nous. Il nous donne d'avoir part à sa mort et nous y participons. Et là, il nous donne également part à sa résurrection, il nous donne de naître de nouveau à travers la mort ; le

[274] Ibid. p. 255-257.

baptême devient événement dans notre vie ; notre baptême devient vrai et réel, ce baptême qui voulait nous initier à une vie dans le baptême, et ceci pour la durée de notre vie »[275].

Le discernement en tant que combat spirituel marque ainsi l'actualisation du baptême dans la vie quotidienne, actualisation elle-même, comme nous le disions, moteur de la pérégrination de la vie.

3.3.2.5 La sanctification

Nous avons dit depuis le début de ce chapitre que l'être humain est en marche vers un but. La téléologie dont nous avons parlé signifie que la vie humaine est conservée par Dieu.

La sanctification est une forme d'aboutissement de la téléologie. L'être humain est appelé à la sanctification, ce qui signifie que la vie humaine est un chemin de sanctification. La sanctification fait partie du processus mystagogique dont parle Gérard Siegwalt. La vie humaine, avons-nous dit, est histoire et vocation. Téléologie et sanctification sont liées car la téléologie, comme continuation de la création, comme évolution de la vie et comme mise en marche de l'humain dans une dynamique créatrice, est un chemin de sanctification. La sanctification marque la présence de Dieu au cœur de la vie humaine et la présence de Dieu comme continuation de la création. La sanctification est le fruit de la rédemption comme continuité de la création. Car elle marque l'évolution de l'être humain au contact de Dieu : « La sanctification est la prise de conscience et le respect de l'actualité de Dieu, c'est-à-dire de la sainteté actuelle de Dieu en tant que Dieu du réel »[276].

En évoquant le concept du devenir, Siegwalt souligne que l'être humain, en tant que créature de Dieu, a une origine (protologie), cette origine le détermine à devenir en étant orienté vers une finalité (téléologie). Ce devenir est possible grâce au discernement qui permet à l'homme de distinguer ce qui est constructeur pour la vie de ce qui est mortifère. En conséquence, grâce au discernement, l'être humain peut progresser en prenant conscience de son statut de créature « coram Deo » appelée à la vie par le Dieu créateur. Ce progrès est orienté vers un but qui est le salut. La sanctification désigne dès lors, ce processus de progrès, qui relève de la téléologie comme continuation de la création. « La sanctification concerne l'être humain et implique à partir de là le réel dans le sens de la reconnaissance de sa dimension dernière »[277]. Grâce au discernement, l'être humain peut prendre conscience de ce

[275] Ibid. p. 263.
[276] Gérard SIEGWALT, D.C.E., V/2, p. 59.
[277] Ibid. p. 64.

qui dans le réel est « dernier »[278]. La sanctification signifie donc l'évolution de l'être humain qui se tourne vers cette dimension dernière du réel et qui ainsi est ouvert à la liberté et au salut.

3.3.2.6 La sanctification dans la théologie protestante

Lorsque notre auteur parle de sanctification, il s'inscrit dans une longue tradition développée par la théologie protestante[279].

Cette idée, avant d'être reprise par la théologie protestante, est déjà présente dans la Bible. Dans les Écritures, la sanctification signifie la mise à part d'un objet ou d'une personne pour le service de Dieu. Elle est liée, en particulier dans le Nouveau Testament, à l'action du Saint Esprit qui vient changer la vie humaine.

Le terme se trouve sous la plume des réformateurs : Jean Calvin affirme que « Toute la vie des chrétiens doit être une méditation et un exercice de piété d'autant qu'ils sont appelés à sanctification (Eph. 1, 4 ; 1 Th. 4, 3) »[280]. Laquelle consiste pour lui « au renoncement de notre propre volonté, (...) il nous faut céder de notre volonté, résigner notre cœur, renoncer et quitter toutes les cupidités de notre chair, bref il nous faut cesser de tout ce qui procède de notre entendement, afin qu'ayant Dieu besognant en nous, nous acquiescions en lui »[281]. Le réformateur estime que la sanctification signifie se laisser guider et former par Dieu seul.

Le terme est également courant chez Luther : « Seul l'esprit de Dieu est appelé un Esprit saint c'est-à-dire qui nous a sanctifié et qui nous sanctifie encore. (...) Or comment s'opère cette sanctification ? Réponse : (...) Le Saint-Esprit opère la sanctification par ce qui est mentionné ensuite, à savoir par la communauté des saints ou Église chrétienne, la rémission des péchés, la résurrection de la chair et la vie éternelle ; ce qui signifie qu'il nous conduit d'abord dans sa sainte communauté et nous dépose dans le giron de l'Église, par laquelle il nous prêche et nous amène au Christ »[282]. Ou encore : « C'est le Saint-Esprit qui

---

[278] Cf. à ce sujet la distinction faite par Dietrich Bonhoeffer, et reprise par Siegwalt, entre les « réalités dernières » et « avant dernières », in Dietrich BONHOEFFER, op. cit.

[279] Pour un status quaestionis de la notion de sanctification Cf. Karsten LEHMKÜHLER, art. « Sanctification et vie dans l'Esprit », in *Introduction à l'éthique ; penser, croire, agir*, (Genève, 2009), Labor et Fides, p. 239-258.

[280] Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, livre III, (Genève, 1957), Labor et Fides chap. XIX, § 2, p. 303.

[281] Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, Livre II, (Genève, 1955), Labor et Fides, chap. VIII, § 29, p. 154.

[282] Martin LUTHER, *Le grand catéchisme*, in *Œuvres* T. VII. p. 94-95.

m'a appelé par l'Evangile, m'a éclairé de ses dons, m'a sanctifié et m'a maintenu dans la vraie foi »[283].

Siegwalt se situe largement dans la perspective des réformateurs pour lesquels la sanctification relève du caractère « semper penitens » de la vie. La sanctification constitue pour l'être humain le fait de se laisser transformer intérieurement par l'Esprit de Dieu tout au long de sa vie. « La sanctification comme prise de conscience de l'actualité de Dieu et, partant, comme combat spirituel de discernement est le fait de Dieu avant d'être le fait de l'être humain, l'action de Dieu avant d'être la nôtre ; elle est un laisser-se-faire avant d'être un faire. En elle, l'être humain devient partie prenante de l'œuvre de Dieu. Il y a dans ce sens coopération, *synergie*, de l'être humain avec Dieu. (...) La synergie est une entrée en matière de l'être humain avec Dieu, avec son advenue créatrice dans l'actualité du réel et se base sur cette advenue. Elle consiste dans le fait que l'être humain se laisse empoigner par le Dieu vivant dans son advenue actuelle »[284]. L'être humain, par l'action de Dieu, est libéré, il devient disponible pour Dieu et participe à la victoire de Dieu.

Cette notion de sanctification comme processus conduisant à la finalité de la vie humaine trouve logiquement toute sa place dans la D.C.E..

Siegwalt la définit de la façon suivante : « Celle-ci, que nous avons définie comme participation à l'advenue créatrice-rédemptrice actuelle de Dieu, n'est rien d'autre que la foi. La définition de la sanctification est aussi celle de la foi. La foi c'est la sanctification. La sanctification c'est la foi. (…) La sanctification (…) atteste l'actualité de l'œuvre créatrice-rédemptrice de Dieu. Cela vaut aussi pour la foi : elle est le fruit en l'être humain de l'œuvre créatrice rédemptrice de Dieu »[285].

Cette notion, souligne Siegwalt, ne doit donc pas se comprendre uniquement en lien avec la rédemption et la justification mais elle doit également se comprendre en lien avec la création. Car la création, comme la vie humaine, est, pour lui, une histoire, toujours en évolution et orientée vers son inamissible accomplissement. La sanctification doit donc se comprendre comme un accomplissement de la vie humaine et de la création. Cette affirmation de création tournée vers l'accomplissement repose sur l'idée qu'on ne peut comprendre Dieu qu'en tant que le créateur, le conservateur et le rédempteur de la vie humaine et de la création. Il crée, assure les moyens de vie, et sauve sa création. La sanctification relève de la

[283] Martin LUTHER, *Le petit catéchisme*, in Ibid. p. 174.
[284] Gérard SIEGWALT, op. cit p. 67-68.
[285] Ibid. p. 74

mystagogie développée par Siegwalt, elle signifie que l'être humain est en marche, en progrès vers le salut et qu'il est initié à ce salut. La sanctification est un itinéraire d'initiation.

La sanctification fait de la foi une foi vivante. Si l'humain est sauvé par la foi, œuvre de Dieu, qui donne de s'accepter, de s'assumer et de discerner ce qui construit, la sanctification concède à l'être humain de ne pas s'enfermer dans des certitudes issues de la foi. Par la sanctification l'homme évite de s'enfermer dans une attitude que nous pourrions qualifier de « pharisienne ». La sanctification est un but de la vie humaine, nous le soulignons, parce qu'elle fait partie de l'histoire de la vie et de la foi. La sanctification est une dynamique, un processus, elle empêche la foi de se scléroser.

L'humain est appelé à la sanctification par ce qu'il est créature de Dieu qui est saint par essence. L'être humain est appelé à se tourner vers Dieu pour se laisser former et guider par Dieu. Mais si Dieu est saint, nous le soulignons, il est aussi amour (1 Jn. 4, 8). Et parce que Dieu est amour, il se tourne vers l'homme pour lui permettre justement de grandir et d'évoluer. Grâce à l'amour de Dieu, l'être humain est accepté et peut s'accepter lui-même et par conséquent devenir participant de sa propre vie.

La sanctification marque donc la continuation de sa création. Elle est le fruit du discernement dont nous avons parlé. L'être humain sanctifié est celui qui a réussi à détourner sa vie de ce qui est destructeur, pour se tourner en permanence vers ce qui construit, vers ce qui vivifie. L'être humain sanctifié est celui qui, par la grâce de Dieu, parvient à faire naître l'être dans le non-être. « Si la création continue est (...) un combat pour le Dieu créateur, l'être humain participe à ce combat du discernement spirituel, c'est cela la sanctification »[286].

L'humain, en étant sanctifié, construit sa vie face à lui-même, face au monde et face à Dieu. Cependant, la sanctification exige de l'être humain qu'il découvre et respecte « l'actualité de Dieu »[287]. C'est-à-dire d'une part son altérité, Dieu est le Tout-Autre, radicalement différent du monde, mais il est aussi le Dieu qui fait irruption dans la vie humaine pour la faire grandir et la sauver. On peut parler d'actualité de Dieu lorsque dans sa vie l'homme découvre la présence de Dieu qui ouvre l'humain à la vie et lui permet de construire une vie malgré l'aporie.

Parce qu'il est une créature ouverte, l'être humain peut accomplir sa vie, lui trouver un aboutissement dans la sanctification.

[286] Ibid. P. 57.
[287] Ibid. p. 59.

La téléologie est la suite logique de la protologie. Si cette dernière est la recherche de ce qui est premier dans la vie humaine, la téléologie cherche à rendre compte des conséquences, de ce qui est premier.

Siegwalt postule que le fondement de la vie humaine est la relation à Dieu. La téléologie découle de cette relation. Parce que l'humain est devant Dieu, il est lui-même création continue. En cela l'humain fait l'expérience de la rédemption et sa pérégrination est chemin de rédemption. Sur ce chemin l'humain reçoit le discernement pour apprendre à séparer et choisir ce qui est constructeur et vivifiant. Au long de ce chemin, l'homme progresse et avance. Ce progrès constitue la sanctification qui est la prise de conscience de la présence de Dieu comme providence et de l'action rédemptrice de Dieu au sein de la création. Cette pérégrination de la vie, cette continuité de la création, est tendue vers un but, c'est ce que nous allons étudier à présent.

3.3.3 L'eschatologie

L'eschatologie marque l'accomplissement de la vie et la transcendance de la téléologie. « Pas de téléologie, de finalité de la création, du créé, dans le sens de la providence sans eschatologie, sans accomplissement de la création dans le sens de son dépassement ; et pas d'eschatologie ainsi entendue sans téléologie »[288]. En ce sens, elle est le mystère de la fin. Dieu révèle ce qui est dernier, ce qui conduit au salut. En parlant d'eschatologie, le théologien cherche à rendre compte de l'action finale de Dieu, qui à travers la parousie du Christ vient accomplir, c'est-à-dire transcender la vie humaine et la création. L'eschatologie traduit l'espérance chrétienne du triomphe de la vie sur toutes les forces de destructions et de mort et donc la victoire finale de Dieu. « Les différentes facettes de l'eschatologie sont toutes placées sous le signe de la parousie du Christ, donc de la vie. (...) Placer l'eschatologie dans ses différentes facettes sous le signe de la vie, c'est placer la mort, le jugement, le mal sous ce signe là, autrement dit sous le signe du Dieu créateur et rédempteur »[289].

L'eschatologie marque la suite logique de la protologie et de la téléologie. Elle est l'avènement de Dieu dans le monde à travers le Christ qui vient récapituler toutes choses et faire toutes choses nouvelles. En tant qu'accomplissement de la vie, l'eschatologie signifie que l'être humain est soumis au jugement de Dieu. Mais ce jugement est motivé par la grâce. Parler d'eschatologie comme suite logique de la protologie et de la téléologie, comme le fait

[288] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/2, p. 443.
[289] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 547.

Siegwalt, c'est affirmer que par la grâce, l'homme pécheur est aussi l'homme justifié et mis en route vers le salut.

3.3.3.1 Eschatologie et téléologie

Parler d'eschatologie signifie que la vie humaine, comprise comme téléologie, a un sens et que ce sens est orienté vers un but eschatologique. Siegwalt estime d'ailleurs qu'une téléologie sans eschatologie se réduit à une « futurologie » ce qui signifie : « Une compréhension immanentiste de la téléologie ; pour elle, la finalité du réel, du cosmos et de la nature mais principalement de l'histoire à laquelle elle tend à réduire son horizon, est inhérente au cours des choses »[290]. Siegwalt estime que la futurologie relève de l'utopie, elle absolutise le temps comme « chronos » et oublie toute dimension de « télos » ou de « kaïros ».

La téléologie implique ainsi nécessairement, pour notre auteur, la notion d'eschatologie. Il s'agit ici de lier une nouvelle fois vérité et réalité. La pérégrination humaine va vers un but, car elle relève de la création de Dieu, où Dieu est providentiellement présent. Cette création, et l'être humain avec elle, est appelée et promise à un accomplissement. Elle est soumise à la dynamique du « mourir pour devenir » qui représente le caractère « semper penitens » de la vie. Or si Dieu est providentiellement présent dans sa création, il est aussi celui qui organise l'accomplissement de cette création, c'est-à-dire celui qui donne un sens et une direction à la création et à la vie humaine. Ce but, c'est le Christ récapitulateur de toutes choses. L'eschatologie est ainsi liée à la parousie du Christ. Cette parousie marquera la venue de la nouvelle création. Ce qui signifie que dans la dynamique « mourir pour devenir », nous sommes tournés vers le Christ, qui fait toutes choses nouvelles et qui conduit l'être humain vers la vie, grâce à la résurrection. « La manifestation glorieuse dans la parousie du Christ de la finalité de la création – vers où allons nous ? Vers le Christ ! – est en gestation dans l'actualité de la création et donc aussi dans l'histoire. Objet de foi maintenant, elle sera objet de vue, donnée objective à la fin. La gloire, c'est la manifestation de l'immanence de Dieu dans le Fils par rapport à la création. La gloire de Dieu est l'attribut, la qualité de Dieu liée à la consommation (Vollendung) de la création dans sa récapitulation en Christ telle qu'elle inaugure la nouvelle création, laquelle s'anticipe déjà dans la création actuelle »[291].

---

[290] Ibid.
[291] Ibid. p. 427.

Siegwalt veut voir dans la parousie du Christ l'accomplissement de la création appelée à devenir création nouvelle. Mais nous pouvons dire aussi que notre auteur lie la parousie (et donc la question de l'eschatologie) à la notion de providence. Le Dieu créateur et rédempteur est celui qui agit dans sa création. La création, ainsi que la vie humaine, sont continues (et ainsi placées dans l'action rédemptrice de Dieu), la parousie marque la fin de cette continuité de la création comme accomplissement et forme ainsi un passage vers la création nouvelle. L'eschatologie constitue la suite logique de la téléologie qui marque l'action rédemptrice de Dieu. « « Rédemption » est une notion eschatologique, elle exprime la visée de la création dans sa continuité en vue de son accomplissement dans la nouvelle création, et rappelle que le cœur du jugement est donc de la justice de Dieu, c'est l'amour de Dieu »[292].

3.3.3.2 Eschatologie et parousie

La parousie du Christ, qui est au final la révélation du mystère de la vie tendue entre son origine et sa finalité, marque l'accomplissement de la vie humaine qui est de ce fait ouverte à la vie éternelle. Parousie signifie, sous la plume de Siegwalt, la présence du Christ qui vient accomplir la vie humaine et la création. « « Parousie » (parousia en grec) ne signifie pas à proprement parler, retour, mais présence. La parousie du Christ, c'est la manifestation et dans ce sens l'avènement eschatologique, glorieux, du Christ, en fait (...) du Dieu tri-un »[293]. Dit autrement, la parousie du Christ représente, pour Siegwalt, l'advenir du Christ ressuscité et glorieux dans la vie humaine. La parousie du Christ éclaire le mystère qu'est l'eschatologie.

Elle est la réalité dernière vers laquelle l'humain doit se tourner et elle est le résultat de la continuation de la création et, dans ce sens, elle est le résultat de la rédemption voulue et effectuée par Dieu. L'eschatologie est le compte-rendu de l'accomplissement de toutes choses par le Christ glorieux. « Les choses dernières, *ta eschata*, sont fonction de *la* chose, de *la* réalité dernière, de l'*eschaton*. Mais cette réalité dernière n'est pas à proprement parler quelque chose (un neutre, *to eschaton*), mais quelqu'un (*ho eschatos*). (...) Or, cette réalité dernière, qui est aussi la réalité première au sens d'originaire, se manifeste dans l'avènement eschatologique – la parousie – du Christ »[294].

L'eschatologie subordonne (ou récapitule) la téléologie et la protologie : ce qui est premier dans la vie humaine, c'est la relation à Dieu qui se fait Dieu « pro nobis » à travers,

[292] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 566.
[293] Ibid. p. 545.
[294] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/2, p. 462-463.

dans et avec la personne du Christ. Dieu avance en accompagnant sa créature et donne un sens à sa vie (téléologie), mais tout cela implique que la vie recèle un but (eschatologie), but qui est donné dès le départ et qui s'accomplit et parvient à son sens plein, dans la parousie.

La parousie du Christ est propre à éclairer le « semper penitens ». Du fait de sa station « coram Deo », l'être humain est appelé à l'accomplissement. Grâce au Christ, l'humain ne vit pas une vie stérile, mais sa vie « ici bas » est tournée vers le Christ. Celui-ci rend l'homme participant à sa résurrection. La parousie du Christ signifie que la vie humaine est appelée au devenir « ante et post mortem ». Grâce au Christ, l'humain est appelé à la résurrection qui est accomplissement de la vie et qui est l'aboutissement final de la vie comme créature de Dieu, placée dans la dynamique « mourir pour devenir ». Le Christ, alpha et oméga, est à la fois celui qui accomplit cette dynamique et celui qui révèle le mystère de Dieu comme créateur et rédempteur. « La réalité dernière, à savoir la parousie du Christ, est la réalité dernière de la création dans son actualité, depuis son commencement et jusqu'à sa fin. Elle est la réalité dernière de manière cachée mais agissante : elle est le mystère de l'origine et de la fin (...). Il faut reconnaître « la présence continue » de la réalité dernière – « de la fin » – et ainsi entendue. Le dernier est le premier agissant dans la création, donc dans le cosmos et la nature et également dans l'histoire, le premier est aussi le dernier, c'est-à-dire qu'il est la réalité dynamique créatrice et rédemptrice, et ce dans la création actuelle »[295].

Siegwalt note que ces trois notions de protologie, de téléologie et d'eschatologie sont intimement liées et décrivent les différentes étapes du processus mystagogique que constitue la vie humaine. L'eschatologie, qui se manifeste dans la parousie du Christ, est l'accomplissement de la vie humaine, mais cet accomplissement est donné dès et dans le départ. C'est parce que l'être humain est dépositaire d'une promesse eschatologique qu'il est capable d'avancer, c'est parce que sa vie a un but qu'elle a une origine et un sens. La parousie, comme présence du Christ qui vient révéler le mystère de la vie, est le moteur du processus mystagogique qui met l'humain en route. La mort, le péché, le mal et la souffrance ne constituent plus pour l'être humain des forces destructrices et victorieuses. Elles sont vaincues par la résurrection du Christ qui advient dans la vie humaine pour la muer en une vie éternelle.

[295] Ibid.

Par la parousie, le Christ vient révéler une réalité nouvelle, un « novum ». Siegwalt reprend ici la notion d'« Être nouveau » appliqué au Christ par Tillich[296]. Le Christ est celui qui vient faire de la vie humaine, une vie nouvelle. Il vient accomplir la vie humaine ce qui signifie que le Christ vient transcender la vie humaine. Il vient dépasser toutes les souffrances, tous les doutes et toutes les questions posées par l'aporie et dépasser toutes les fuites et les ruptures constitutives du péché. Cette présence du Christ apporte l'espérance de « l'eschaton », c'est-à-dire de la réalité dernière, marquée par les cieux nouveaux et la terre nouvelle. « Les différentes facettes de l'eschatologie, en tant qu'explications anthropologiques de la parousie du Christ, décrivent celle-ci comme un advenir pour l'être humain individuel, tout comme pour la création et pour l'humanité collective. (...) L'advenir, le devenir, c'est un processus, mais un processus qui, ici, n'est pas successif (on n'est pas dans les catégories du temps et de l'espace) : on ne peut que le qualifier d'éternel présent – *nunc aeternum*. La processualité de la parousie du Christ s'exprime par ses différentes facettes qui apparaissent ainsi comme concomitantes, données ensemble, et non pas comme se relayant (ce serait les penser comme une succession) mais comme étant interagissantes. Processualité de la vie : la réalité dernière n'est pas le repos éternel mais la vie éternelle. (...) La vie éternelle, c'est le triomphe de la vie en tant que triomphe éternel ; on peut préciser : en tant que processus éternel ; car la vie éternelle est l'advenir éternel de la vie »[297].

Grâce à la parousie du Christ, à travers lequel se manifeste le Dieu trinitaire, la vie humaine est une marche vers la vie éternelle. L'eschatologie, comme la protologie, ne relève pas de la chronologie, ou du temps « chronos », elle ne cherche pas à décrire la fin historique de l'être humain, mais sa finalité existentielle. L'eschatologie relève du temps éonique dont nous avons déjà parlé. L'eschatologie participe de cet éon, c'est-à-dire qu'elle marque la présence de l'éternité dans le temps. La vie humaine, placée sous le signe du temps éonique, n'est pas une étendue temporelle entre une date de naissance et une date de mort, mais un passage vers la vie. La parousie du Christ contient une implication anthropologique, dans la mesure où elle vient révéler à l'humain l'aspect dernier du mystère de la vie. Par la parousie du Christ, l'humain comprend dès lors sa vie comme un passage tourné vers le salut. La parousie, en révélant un « novum », transfinalise l'être humain pour devenir un être nouveau en se mettant à la suite du Christ, qui par sa mort et sa résurrection fait mourir et ressusciter l'humain avec lui.

---

[296] Cf. Paul TILLICH, *Théologie systématique III* : « Mais attendre l'Être Nouveau signifie attendre une réalité transformée. (...) Le titre de « Christ », que le christianisme attribue au porteur de l'Être Nouveau dans sa manifestation définitive, comporte tous ces éléments », p. 143.
[297] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 547-548.

3.3.3.3 Eschatologie et théodicée

Si l'eschatologie est le compte-rendu sur les choses dernières, en particulier la parousie du Christ, qui vient pour accomplir et transcender toutes choses, cela implique que la notion d'eschatologie est aussi liée à la notion de théodicée. Pour Siegwalt, l'eschatologie répond aux questions posées par la théodicée.

Celle-ci pose bien sûr la question de l'après, de la post existence. Que peut-on espérer face à la souffrance humaine ? Siegwalt ne cite pas Kant dans son développement sur l'eschatologie mais il souligne que la question de la souffrance et de la mort entraîne logiquement la question du sens de cette souffrance et du salut qu'il est possible d'espérer malgré elle. « La question de la post-existence trouve un terreau favorable dans cette expérience de malheur, d'insatisfaction, d'ailleurs aussi bien quand celle-ci est vécue sans une expérience devenant consciente de Dieu qu'avec cette expérience : c'est la question de la justice (théodicée) »[298].

Face à ladite question, notre auteur constate qu'il est facile de démissionner et de se lancer dans la quête d'un au-delà ou d'un arrière monde tombant sous les coups de la philosophie du soupçon. La théodicée peut former le terreau sur lequel naît le péché dans la mesure où l'humain peut démissionner de sa quête et fuir à la recherche d'un au-delà fictif et aliénant. Siegwalt se joint à cette critique : « Cette idéologie, inhérente à l'affirmation de la post-existence, de la consolation pour plus tard, a été stigmatisée à juste titre par les philosophes du soupçon Marx, Nietzsche et Freud. Elle ne peut pas être le lieu-refuge de la théodicée, sauf à faire de Dieu seulement celui des morts »[299].

Dieu est le Dieu vivant donc aussi le Dieu des vivants et sa justice s'applique aussi bien aux morts qu'aux vivants. Cela signifie d'une part que le mal est annihilé comme mal. La résurrection du Christ, signe suprême de la justice de Dieu, dépasse le mal, la souffrance et la mort pour conduire l'être humain à la vie. Cela signifie d'autre part que ce mal est lié à la vie. Le mal, la souffrance et la mort ne sont plus destructeurs lorsqu'ils sont vus à la lumière de la justice de Dieu, mais ils sont dépendants de la logique du « mourir pour devenir ». « L'annihilation du mal comme mal ne saurait signifier l'annihilation du mal en tant que matrice du bien. (...) La récapitulation implique certes une abolition, en l'occurrence une annihilation, mais seulement de ce qui ne peut être assumé et mené à son accomplissement créatif. (...) La justice de Dieu n'est pas un rouleau compresseur ; elle est la justice du Dieu

[298] Ibid. p. 436.
[299] Ibid. p. 437.

vivant et qui fait vivre, pour qui l'annihilation n'est pas sa propre fin mais est au service de la (nouvelle) création »[300].

La justice de Dieu conduit l'être humain dans la logique du « mourir pour devenir », logique qui aboutit à l'accomplissement qu'est le jugement qui accueille l'humain, le libère de ses angoisses, de ses peurs, de son désespoir, de son péché.

Face à la question de la théodicée, Siegwalt estime que l'eschatologie implique deux choses. D'abord la consolation (thème largement présent dans la Bible. Cf. Es. 40 par exemple). La justice de Dieu, motivée par la grâce et manifestée dans la résurrection du Christ, peut consoler l'humain en lui montrant que la mort est vaincue et que le mal, la souffrance et la mort sont vaincues et désormais au service de la vie.

L'eschatologie implique ensuite la notion controversée de récompense (ou salaire). D'entrée Siegwalt met en garde contre les perversions de cette notion. Il refuse toute théologie du mérite. Le salaire dont il est question dans la Bible n'est pas un dû, mais un don ! Il consiste ultimement à entrer dans la joie du maître et à participer à cette joie (Cf. Mt. 25, 14ss). La récompense dont parle Siegwalt n'a rien à voir avec les mérites ou la théologie des œuvres. Cette notion de récompense est, elle aussi, éclairée par la parousie du Christ. Elle signifie ultimement l'accomplissement de la vie. La récompense est liée, pour Siegwalt à la mystagogie. L'humain, tout au long de sa pérégrination, découvre la présence et la justice de Dieu, il est récompensé tout au long de sa vie se découvrant comme créature « devant Dieu ». En avançant, grâce au discernement, sur un chemin de sanctification, il a sa récompense à travers les progrès qu'il accomplit et qui aboutissent par le salut que Dieu offre.

Tout au long de sa vie, l'être humain découvre que la justice de Dieu ne s'exerce pas en regard aux mérites accumulés. La justice de Dieu consiste dans l'acceptation de l'être humain dans sa totalité, « simul peccator, simul justus », et que cette acceptation fait de la vie un chemin « semper penitens » qui aboutit à l'accomplissement eschatologique de la vie manifestée par le Christ. « Il y a un temps pour tout, tout n'est pas donné au même moment ; l'attente, l'endurance, la non-réalisation présente de la promesse dans sa plénitude font partie de la vie présente en marche vers le royaume de Dieu. Ensuite : la promesse donne sens à cette attente et à cette endurance. La fin ultime de tout, et pour tous, c'est la perfection, on peut dire l'accomplissement. La compensation joue dans son double sens : dans le présent, l'absence de la perfection est compensée par l'assurance que cette absence a un sens, c'est-à-

[300] Ibid. p. 566.

dire une signification, une direction, la signification de préparer à la perfection, la direction qu'est la perfection même ; et dans l'avenir de la parousie glorieuse du Christ »[301].

Au final, on peut dire que la récompense est le caractère « semper penitens » de la vie. La récompense fait partie de la vie humaine devant Dieu, dans la mesure où celle-ci réside dans la possibilité donnée à l'être humain d'avancer et d'être accompagné par Dieu. La récompense ne réside pas dans les mérites humains, mais dans le fait que l'homme est créature de Dieu. Voilà la première récompense, si l'on peut dire, de l'être humain. En tant que créature, il avance grâce à Dieu. L'eschatologie rejoint ici la protologie dans la mesure où avoir une origine existentielle dans la relation à Dieu implique que cette relation doit continuer, être nourrie et, finalement, eschatologiquement accomplie. Par l'eschatologie, la vie humaine soumise à l'aporie et au péché est aussi placée sous le jugement et la justice de Dieu qui justifie l'humain par la grâce. Face à la question de la théodicée, l'eschatologie signifie que Dieu est le Seigneur de toutes choses. Tout est entre ses mains, le mal et la souffrance qui peuvent frapper l'être humain sont soumis à ce Dieu qui fait passer sa créature de la mort à la vie.

3.3.3.4 Eschatologie, mort et résurrection

3.3.3.4.1 La mort

Lorsque nous considérons la vie humaine à la lumière de l'eschatologie, nous constatons que l'être humain est placé, malgré tout, dans une dynamique de vie. Dans ce cas il faut poser la question de la mort. Que « devient » la mort face à l'action de Dieu en Christ ?

Siegwalt souligne d'emblée que la mort est un « éveil à la vie »[302]. Mais en traduisant la notion en ces termes, notre auteur ne tombe pas dans le piège spiritualiste qui attend une vie après la mort considérée comme une récompense après une vie passée dans un monde marquée par la chute et aux mains du Diable. L'être humain, pour Siegwalt, est promis à la vie éternelle et non à la vie après la mort. Il s'agit de deux choses différentes. La vie après la mort tombe sous la critique de la philosophie du soupçon que nous avons évoquée. La vie éternelle relève des promesses de Dieu. Elle n'élude certes pas la question de la mort « car avant d'être éveil, la mort est la mort »[303]. Tout être humain est soumis à la mort, avec la peur légitime que cela implique. Mais l'humain n'est pas condamné à fuir devant cette peur, c'est

[301] Ibid. p. 569-570.
[302] Ibid. p. 549.
[303] Ibid.

l'une des premières thèses de Siegwalt : face à la mort, l'humain peut dominer sa peur. Car celle-ci peut devenir *crainte* : « La peur est fuite devant la réalité. Affronter celle-ci, quelle qu'elle soit, à savoir la nommer, la regarder en face, c'est passer de la peur à la crainte (dans le sens de la crainte de Dieu, où crainte = respect). La crainte n'exclut pas la peur mais la soumet. (...) Si la peur paralyse, la crainte met en attente du *novum*, de la potentialité créative du réel, également du trépas et de la mort »[304].

Face à la mort, une question se pose, est-elle dernière ou avant dernière ? Siegwalt estime qu'on ne peut démontrer si elle est avant dernière ou non. Il se montre cependant critique vis-à-vis de la notion de la mort totale. Parler de la mort totale signifie que l'être humain disparaît totalement dans la mort, ce qui implique en retour que Dieu n'est pas le Dieu de l'être humain total. « L'affirmation de la mort totale, sauf quand elle relève d'une théologie idéologique pour qui l'idée – chrétienne – de la résurrection des morts pose – sup-pose – l'idée de la mort comme mort de tout l'être humain, corps et âme, aussi âme spirituelle (ou esprit), est liée à une conception immanentiste de l'être humain et ainsi à la négation de Dieu, ou en tout cas à sa négation en tant que Dieu de l'être humain total »[305].

Siegwalt souligne que Dieu est objet de foi. On ne peut le démontrer. Mais la foi en Dieu se traduit en christianisme par la foi en Dieu manifestée en Jésus-Christ mort et ressuscité pour nous. La foi place ainsi l'être humain devant Dieu et ce devant Dieu donne une toute autre dimension à la question de la mort. La mort doit être vue dans cette perspective « coram Deo ». Elle n'est alors plus annihilation ou destruction de l'être humain, mais elle devient passage ou éveil. Grâce à la résurrection du Christ, qui nous rend participants à sa résurrection, la mort n'est plus considérée comme dernière, elle participe à la vie et conduit à la vie. « L'affirmation que la mort est éveil fait sens lorsqu'on se place non devant la mort mais devant Dieu dans et à travers la mort. Voir la mort (et cela signifie aussi le trépas) dans la lumière du Dieu qui vient et donc la parousie du Christ – d'un Dieu, d'un Christ, confessé comme vivant sur la base d'une expérience de sa vie créatrice et rédemptrice, – c'est cela qui permet de dire que la mort est éveil. Il s'agit d'une approche théologique de la mort »[306].

Il faut bien comprendre que la mort comprise comme passage grâce à la résurrection relève de la foi en Dieu. Siegwalt le souligne. La conception de la mort comme éveil ne va pas de soi. Elle cherche à récapituler la question de la mort totale et de la mort comme trépas

[304] Ibid. p. 550-551.
[305] Ibid. p. 444.
[306] Ibid. p. 551.

ou comme endormissement. Parler de la mort comme éveil ou de la résurrection dépend entièrement de la foi. Celle-ci place l'être humain dans l'espérance. Mais les notions d'éveil et de résurrection se livrent toutefois à une sorte de « démythologisation » de la question de la post-existence. Nous avons vu que Siegwalt approuve la critique produite par la philosophie du soupçon à propos de la vie après la mort comme refuge illusoire. La conception de la mort comme éveil à la vie n'occulte pas la question de la mort. Tout être humain y est soumis. La conception de la mort comme éveil à la vie ne dit rien non plus à propos d'un paradis ou d'un arrière monde. Elle apporte simplement l'espérance que la mort est un passage vers Dieu, qu'elle n'est pas une réalité dernière et que grâce à la résurrection du Christ, l'être humain est appelé à la vie. La résurrection marque le triomphe de la vie. La foi chrétienne répond à la question du « Comment vivre ? » en apportant l'espérance (et non l'illusion) et la consolation que la mort n'a pas le dernier mot. La vision théologique et mystagogique de la mort, développée par Gérard Siegwalt, cherche à récapituler les différentes conceptions de la mort, en particulier la mort totale. Le Christ ressuscité est le Seigneur de la mort, il a fait mourir la mort et la rend participative de la vie, la mort est soumise à la vie et s'inscrit dans la dynamique du « mourir pour devenir ». La mort devient ainsi, pour la foi chrétienne, un moteur de la vie et fait partie du processus de la vie qui aboutit à la résurrection. « Dire que la mort est l'entrée dans la réalité de la résurrection doit s'entendre (…) sur la processualité de la vie éternelle. Celle-ci, et donc la résurrection – puisque la vie éternelle ne supprime pas la mort – est un processus. Déjà la vie terrestre, et la foi dans la condition terrestre, sont un processus. Le processus terrestre signifie que la vie est constituée par des étapes, elle est un devenir, une croissance, une maturation à travers toutes sortes d'épreuves de vie, d'échecs, de fourvoiement, de réussites aussi ; la foi est la conscience de ce devenir, la conscience de son sens dernier, de sa finalité en Dieu. La processualité de la vie terrestre et, partant, de la foi, s'effectue dans l'espace-temps. Mais ce dépassement ne peut pas signifier leur suppression. La vie de la résurrection ne signifie pas non plus la suppression de la vie terrestre, mais son élévation (…), et cela à travers une transformation dans l'éternité. (…) Parler de la résurrection en terme de processualité, c'est en parler en terme de vie, en terme d'intégration, de récapitulation, de la vie terrestre dans la vie éternelle »[307].

La mort comme éveil à la vie, avec comme finalité la résurrection, marque l'aboutissement du « semper penitens ». L'eschatologie couronne en quelque sorte le chemin mystagogique parcouru par l'être humain. Toute la vie humaine est placée sous le signe de

[307] Ibid. p. 552-553.

l'appel à la vie et de la vocation à la vie. Celle-ci aboutit à l'accomplissement eschatologique qu'est la résurrection. Par la résurrection du Christ, la mort est intégrée au processus de vie voulu et créé par Dieu. Elle n'est plus impasse, ou terme, mais passage. « La mort n'est pas seulement la mort dernière ; elle est la loi de toute la vie terrestre, et elle est toujours à nouveau vécue comme matrice de la vie »[308]. À chaque fois que l'être humain devient, dans le processus « mourir pour devenir », il ressuscite : « La transformation est déjà inhérente à la vie terrestre elle-même, en ce sens que la réalité nouvelle du royaume de Dieu ou de la vie éternelle s'y anticipe pour la foi »[309].

Siegwalt parle de la mort comme d'une « entrée » en référence au Psaume 121, 8. La résurrection est l'aboutissement de la vie humaine qui en tant que pérégrination est chemin de résurrection. La mort devient alors entrée dans la réalité de la résurrection. La résurrection devient réalité, c'est-à-dire qu'elle réalise la vie humaine. La résurrection marque un commencement. La vie humaine devient vie en plénitude grâce à la résurrection. Parler de réalisation de la vie signifie que la vie humaine devient vie en plénitude grâce à la résurrection et à la parousie du Christ. La résurrection devient réalité, elle est vérité qui s'intègre dans la réalité de la vie humaine et qui récapitule la réalité humaine. Celle-ci est placée sous la seigneurie du Christ ressuscité, la mort est soumise au Christ et perd sa dimension de fin. « La mort, c'est le commencement. Elle est entrée, entrée dans la sphère d'action du Christ, de sa parousie, et donc de la résurrection » [310].

Cette affirmation relève de la foi, qui est tendue entre un « déjà » et un « pas encore ». Cette affirmation, comme le souligne Siegwalt, n'est pas absurde, mais elle est consciente de ladite tension. L'eschatologie chrétienne rend compte de cette tension et la considère comme vivifiante, dans la mesure où l'être humain peut être conscient des promesses du salut manifestées en Jésus-Christ, et comprendre que ces promesses sont appelées à l'accomplissement eschatologique. Siegwalt répond ici à la question du « quand » de la résurrection : elle se manifeste de façon proléptique au cours de la vie humaine, dans le « semper penitens » qui est un chemin tourné vers la résurrection finale qui est résurrection en plénitude. « Se pose la question du quand ? de la résurrection. On voit le caractère inapproprié de la question. S'agissant de la résurrection dans sa manière *plénière*, car (…) la résurrection

[308] Ibid. p. 555.
[309] Ibid. p. 554. Cf. aussi Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 3, (Göttingen, 1993), Vandenhoeck & Ruprecht, p. 641ss. Siegwalt cite ces pages à plusieurs reprises.
[310] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 555.

ou la vie éternelle est – proleptiquement, par avance – à l'œuvre pour la foi, dans la condition terrestre »[311].

3.3.3.4.2 La résurrection

En tant qu'éveil à la vie, la mort est tournée vers la résurrection qui est selon l'expression de notre auteur, « le triomphe final de la vie »[312]. Pour parler de la résurrection, il faut d'abord parler de la résurrection du Christ. Celle-ci est connue dans la foi. C'est-à-dire que l'être humain ne peut découvrir et comprendre la résurrection du Christ que dans la foi. C'est-à-dire dans la relation et la confiance à Dieu. Par la foi, le Christ fait alors de nous des participants de sa résurrection et il nous permet de ressusciter avec lui. « Parler de la résurrection du Christ et de notre résurrection en-dehors de la foi donc de l'Église comme communauté de foi, c'est en parler inadéquatement »[313].

La résurrection du Christ fonde la foi chrétienne. Or cette foi a été reçue par la première « Église », la communauté des disciples, qui a alors entrepris son travail missionnaire. Il convient de souligner que Siegwalt ne parle pas de l'Église en tant qu'institution, mais il signifie la communauté des croyants, qui reçoit le message de l'évangile de la résurrection du Christ. Cette communauté vit de la bonne nouvelle reçue dans la foi, elle connaît cette bonne nouvelle grâce à la foi. L'Église est communauté de foi, elle est la communauté de ceux qui découvrent le sens de la résurrection par la foi et elle est la communauté qui transmet cette foi. L'Église, en tant que communauté de foi, est le lieu où la résurrection se fait connaître et où la foi s'affirme[314]. Ainsi, pas de salut en-dehors de l'Église comme communauté de foi, car l'évangile ne peut pas être connu s'il n'y a pas de communauté pour l'annoncer. Ce qui signifie que la résurrection du Christ contient eo ipso, une implication anthropologique.

Le Jésus de l'histoire est aussi le ressuscité pour Siegwalt : « le Jésus historique est déjà le Christ ; le Christ, ce n'est pas seulement le Ressuscité. Cette affirmation, décisive pour le « Jésus historique », l'est aussi pour la question de la résurrection. Il y a une *continuité entre le Jésus Christ terrestre ou historique et le Ressuscité*. Le rapport entre le Jésus

[311] Ibid.
[312] Cf. Ibid. p. 573.
[313] Ibid. p. 574.
[314] Cf. Ibid. p. 574ss.

historique et le Ressuscité peut être défini comme parallèle à celui entre la promesse et l'accomplissement »[315].

C'est à partir du message de ce Jésus et de la résurrection de ce Jésus que se fonde la foi chrétienne et c'est la résurrection de ce Jésus qui permet alors à l'être humain de ressusciter. La résurrection est ainsi l'œuvre du Christ qui transcende la mort et accomplit la vie humaine. Par sa résurrection, le Christ fait participer l'humain à sa victoire. La résurrection du Christ implique et provoque la résurrection de l'être humain. Celui qui croit est ainsi placé dans la sphère de vie du Christ[316]. La résurrection du Christ est indissociable de la résurrection de l'humain. Ou plutôt, la résurrection humaine dépend de la résurrection du Christ, elle est l'aboutissement de la pérégrination de la vie, pérégrination elle-même rendue possible par la grâce de Dieu.

Parce que le Christ est ressuscité d'entre les morts, notre résurrection est possible. Elle devient réalité. Cela signifie que l'être concerné par la résurrection est l'être humain total, comme unité de corps, d'âme, de raison et d'esprit. La résurrection ne désigne pas d'abord la destinée du corps. La résurrection n'est pas un rétablissement du corps, en tout cas pas du corps physique. Ce qui est concerné par la résurrection, c'est le « sôma ». « Le terme *sôma* (appliqué à l'être humain aussi bien terrestre que céleste) définit une continuité, une unité structurelle entre les deux conditions terrestre et céleste. (…) *Sôma* désigne chez Paul l'être humain dans sa totalité, la personne. La condition terrestre est caractérisée par la *sarx*, la chair : celle-ci est détruite par la mort ; pour elle il n'y a pas de résurrection qui serait autrement une simple revivification »[317].

Siegwalt reprend ainsi la distinction paulinienne entre la chair et l'esprit, sans tomber dans un dualisme qu'il a déjà condamné. L'être humain est appelé à la résurrection dans sa totalité, mais le corps physique promis à la corruption est transcendé par une nouvelle condition. La résurrection n'est pas une revivification. L'être humain ne retrouve pas une condition ancienne, il ne retrouve pas ce qu'il aurait perdu au moment du trépas. La mort marque un passage, mais un passage vers une réalité nouvelle. L'être humain après la mort devient pleinement créature nouvelle. C'est là la différence entre résurrection et revivification. Le corps concerné par la résurrection c'est le « sôma », c'est-à-dire l'humain en tant que corps spirituel. « Le *sôma*, autrement dit la personne humaine, la structure ontologique de l'être

[315] Ibid. p. 583.
[316]Cf. Ac. 26, 23 ; Rm. 6, 4ss ; Rm. 8, 11 ; Rm. 14, 8 ; 1 Co. 15, 20 ; 2 Co. 1, 22 ; 2 Co. 5, 8 ; Ga. 2, 20 ; Eph. 1, 14 ; Eph. 2, 1 et 5 ; Ph. 1, 22 ; Col. 1, 18 ; Col. 2, 12ss ; Col. 3, 3 ; 1 Th. 5, 10 ; 1 Jn. 2, 28 ; 1 Jn. 3, 2ss ; 1 Jn. 4, 17 etc. in ibid. p. 588.
[317] Ibid. p. 590.

humain, demeure par delà la mort, et demeure en Dieu. Le *sôma*, Dieu le recrée dans une nouvelle condition. Le *sôma psychikon*, c'est la personne terrestre, mortelle ; le *sôma pneumatikon*, c'est la personne céleste, la personne que Dieu revêt de la condition céleste en la faisant participer à son éternité »[318].

Siegwalt utilise à plusieurs reprises le terme de « transformation ». Par la résurrection, l'être humain est transformé, il découvre une réalité complètement nouvelle. La mort marque la fin de l'être terrestre, mais elle est aussi le passage vers une nouvelle condition. La résurrection du Christ marque l'irruption d'une nouvelle réalité dans la vie humaine, il est un événement qui ouvre toute la réalité humaine, passée et présente, sur un avenir marqué par la présence du Christ, et à travers lui, le Dieu trinitaire. Cette présence et cette action du Christ, qui constituent pour Siegwalt sa parousie, sont l'accomplissement de la dynamique « mourir pour devenir ». La vie humaine est définitivement accomplie dans la résurrection du Christ. Cette dynamique conduit à la résurrection. Celle-ci est le but eschatologique de la vie humaine.

3.3.3.5 Analyse critique

Par le « semper penitens », la vie a une origine, un sens et un but. L'être humain n'est pas un « accident » situé entre deux dates que l'on grave sur une tombe. L'être humain a une histoire, sa vie est une histoire, elle n'est pas un état. Gérard Siegwalt a raison de souligner ce devenir permanent de l'être humain qui est systématiquement en marche sur un chemin de rédemption et de résurrection. Le « semper penitens », qui est le pendant anthropologique de la notion de « création continue », marque le point culminant de la grâce. Le « semper penitens », qui se manifeste chez lui, en particulier dans la dynamique du « mourir pour devenir » est, vraisemblablement, la clé de son anthropologie. Devant Dieu, la vie est pérégrination et mystagogie. L'être humain, dont nous avons vu que sa réalité de vie est quête et devenir, à la recherche de son identité et de ses moyens de vie, prend la dimension d'une mystagogie, d'une initiation, lorsqu'elle est vécue devant Dieu. Cette initiation aboutit à la résurrection qui est le don de la vie en plénitude, auprès de Dieu. La vie n'est pas la traversée d'une vallée de larmes, mais bel et bien un chemin de foi, d'espérance et d'amour, tourné vers un avenir eschatologique, marqué par la résurrection et le passage de l'être humain à une nouvelle réalité. La résurrection relève du temps éonique, elle est le passage de l'être humain

[318] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2 p. 591.

du « chronos » à l'éon. L'humain entre pleinement dans le temps de Dieu, il est associé à la gloire de Dieu.

Le « semper penitens » récapitule le « simul justus » et le « simul peccator ». Siegwalt n'utilise pas ce terme ici, pourtant, le « semper penitens » donne tout son sens au « simul ». La vie humaine est placée sous le signe de la pérégrination. Le « semper penitens » implique que l'être humain n'est ni « aut justus » ni « aut peccator ». Parler du « semper penitens » signifie que l'être humain pécheur est accepté par Dieu qui lui donne la possibilité de continuer. L'être humain pécheur est créature de Dieu malgré tout et cette qualité de créature lui permet d'être pérégrinant. L'être humain est justifié pour Siegwalt parce qu'il est pérégrinant, c'est-à-dire placé dans la continuité de la création qui est la marque de la rédemption. Ce chemin dans lequel il est mis est un signe de la grâce de Dieu qui sauve l'homme. Cette pérégrination prend encore une dimension eschatologique. Par la résurrection du Christ, qui s'accomplira dans sa parousie, l'être humain est lui-même appelé à la résurrection. La pérégrination de la vie trouve son ultime accomplissement dans la résurrection.

Dans cette pérégrination, même si Siegwalt n'en parle pas, on peut y entrevoir un signe du pardon des péchés. Nous avons dit que Siegwalt développe peu la dimension forencique de la justification. Mais la pérégrination humaine n'est-elle pas le signe de ce pardon que Dieu donne ? L'être humain ne peut être réduit à son statut de pécheur justement parce que devant Dieu il est mis en route comme pécheur pardonné. Le fait de pouvoir avancer devant Dieu et de pouvoir rester devant Dieu, de découvrir quotidiennement la présence de Dieu dans sa vie, n'est-elle pas un signe efficace du pardon des péchés ? L'humain est pardonné parce qu'il a la possibilité d'avancer, à savoir de changer de vie (au sens de metanoïa) et pouvoir progresser grâce au discernement comme combat spirituel ? Dit autrement, la mystagogie peut intégrer la dimension forencique de la justification. Car la notion de pardon des péchés, et la dimension peccatologique de l'anthropologie, dont Siegwalt se méfie, peuvent trouver une place dans la perspective mystagogique développée par notre auteur.

3.3.3.5.1 La méthode de Siegwalt

À la fin de ce second chapitre nous avons mis en lumière l'ensemble du système de la théologie de Gérard Siegwalt dans sa dogmatique. La question est posée : « Comment vivre ? ». Il s'agit de la question fondamentale de l'être humain, la question qui oblige l'être

humain à se mettre en route et à chercher des réponses. Pour répondre à cette question, et nous l'avons vu tout au long de ces deux chapitres, notre auteur met en œuvre la méthode de corrélation : il cherche à lier réalité et vérité, qui sont appelées à se rencontrer et à se compléter.

Ce système s'ouvre sur l'analyse de la réalité humaine qui se traduit par la dynamique aporie, ouverture, devenir. Cette réalité est mise en parallèle avec la vérité de la vie humaine, à savoir la station « coram Deo » de l'être humain qui se traduit par la dynamique pécheur, justifié en pérégrination. Dans sa réalité de vie, comme dans sa vérité de vie, l'être humain est placé dans une dynamique : le « mourir pour devenir ». Il s'agit là du moteur de la vie humaine selon Siegwalt. C'est cette dynamique qui fait avancer l'être humain vers un but. Dans ce sens, réalité et vérité de vie se rencontrent en suivant le même chemin. Mais réalité et vérité se rencontrent d'une autre façon. La dynamique « mourir pour devenir » si souvent mentionnée dans la D.C.E. est possible en vertu de la qualité de créature devant Dieu de l'être humain. L'être humain est créé par Dieu et la vie humaine est marquée par le « mystère du vivant ». Nous avons vu que le mystère a besoin d'être révélé par Dieu pour être connu par l'être humain. L'humain est marqué par le mystère du vivant parce qu'il doit être initié à la vie. L'humain est placé dans une dynamique de vie par Dieu qui en tant que Père est créateur, en tant que Fils il est rédempteur, et en tant qu'Esprit est conservateur. Face à Dieu, l'être humain parcourt un chemin de vie qui est chemin de rédemption.

Vérité et réalité se rencontrent, le système de Siegwalt fait un tour complet. La réalité de la vie humaine est portée par la réalité de la vie : c'est parce que l'être humain est créature de Dieu, placé dans la création que Dieu actualise, qu'il fait l'expérience du « mourir pour devenir ». Cette expérience se déploie au cœur de la réalité humaine pour pouvoir s'exprimer et s'affirmer. Gérard Siegwalt fait le choix de commencer son analyse à partir de la réalité de la vie humaine. En effet, ce n'est qu'au cœur de ce que l'être humain vit qu'il se posera inéluctablement les grandes questions existentielles. La réalité humaine, avec ce qu'elle est en termes d'aporie, d'ouverture et de devenir, est portée par la vérité de la vie humaine où, selon Siegwalt, l'homme existe devant Dieu comme pécheur mis en route sur un chemin de rédemption, à la suite du Christ qui récapitule et sauve toutes choses.

La méthode de corrélation devient souvent chez Siegwalt « méthode de récapitulation » selon le mot de Jean-Paul Gabus (1927-2005). « G. Siegwalt, contrairement à Tillich, énonce immédiatement le présupposé théologique critique qui va fonder sa propre méthode de corrélation entre vérité révélée et réalité empirique, à savoir la *puissance de récapitulation de la vérité* – le Christ – récapitulateur johannique et paulinien qui mène toutes

choses à leur terme, à leur fin voulue par Dieu. La méthode de coordination-corrélation peut donc être aussi nommée *méthode de la récapitulation* qui effectuera (…) une *corrélation réciproque critique* entre expérience de foi, réalité empirique et vérité révélée »[319]. Ainsi, la récapitulation en Christ est vérité portant la réalité et s'exprimant dans la réalité. À travers cette notion de réconciliation de toutes choses en Christ, Siegwalt exprime, à sa manière, le « solus Christus » des réformateurs. Le Christ, en tant que Dieu pour nous, est celui qui vient ouvrir le chemin de vie sur lequel l'humain est appelé et qui rend ce chemin possible. Cela évite d'ailleurs au système de Siegwalt d'être un système fermé sur lui-même. Tout en faisant un tour complet le système voulu par notre auteur s'articule à un point de repère, un point fixe : le Christ ressuscité et récapitulateur. Ce point fixe permet au système d'avancer tout en tournant sur lui-même, un peu comme la Terre tournant à la fois sur elle-même tout en tournant autour du soleil.

3.3.3.5.2 Le « semper penitens », centre de l'anthropologie siegwaltienne

C'est cette récapitulation de toutes choses par le Christ ressuscité qui rend possible la pérégrination de la vie. Le « semper penitens » est la clé d'interprétation de l'anthropologie de Siegwalt. Celle-ci doit être comprise comme un chemin mystagogique, au cours duquel l'être humain est initié à la vie et au devenir, à travers les épreuves qu'il traverse. Ce « semper penitens » rend alors le « simul » possible et en fait, selon les termes de Siegwalt un « simul de réconciliation ». L'humain n'est plus considéré comme un pécheur condamné à faire son salut, mais comme un pécheur justifié gratuitement par la grâce seule, au moyen de la foi. Le « semper penitens » représente pour Siegwalt à la fois le chemin de foi sur lequel l'homme accepte de suivre Dieu ; mais aussi l'acte rédempteur de Dieu : la pérégrination humaine est un acte rédempteur. Par sa grâce, Dieu met l'humain pécheur en route et de ce fait, l'humain est justifié par Dieu.

Cette mise en route génère bien des conséquences au niveau de la vérité humaine : le pécheur est justifié ; elle implique de façon identique des conséquences au niveau de la réalité humaine : l'être aporétique est capable d'ouverture au monde, il est appelé au devenir et ce devenir peut conduire à la station « coram Deo » de l'être humain, station qui révèle alors à l'être humain l'entière dimension de sa vie, physique, psychique et spirituelle. Face à Dieu, l'humain peut découvrir la totalité de sa vie, vie marquée par le devenir permanent, devenir

[319] Jean-Paul GABUS, art. « La « Dogmatique pour la Catholicité Evangélique » de G. Siegwalt : un événement œcuménique majeur », in Irénikon, n° 60, 1987, p. 495ss, p.499. Cf. encore D.C.E. I/1, p. 80, note 9.

qui doit s'accomplir lors de la résurrection qui devient passage, faisant de la vie humaine une vie éternelle.

L'anthropologie de Siegwalt reprend ainsi les affirmations de la Réforme et la formule « simul peccator, simul justus, semper penitens », en les actualisant toutefois. Siegwalt ne répète pas ce qui a été dit avant lui, mais cherche, notamment à travers la méthode de corrélation, à actualiser le discours des Réformateurs. Cela signifie que Siegwalt cherche à transmettre les vérités de l'évangile à travers un discours audible pour nos contemporains. D'où l'insistance de notre auteur à considérer les sciences « profanes » et son insistance sur le rôle ancillaire de la théologie.

On peut certes poser la question de la théologie comme servante, et nous l'avons fait dans la discussion sur le péché, nous avons de même posé la question de la réduction mystagogique de l'anthropologie de Siegwalt. Toujours est-il que le système de Siegwalt, en cherchant à englober la réalité de la vie humaine, est un système cohérent. La marmite que nous décrivions en introduction n'est pas un assemblage hétéroclite de différentes disciplines cherchant à répondre à la question « Comment vivre ? ». Le système de Siegwalt est un compte-rendu. Il cherche à montrer comment un théologien contemporain comprend la révélation et le message de l'évangile par rapport à la réalité humaine et quel est son sens aujourd'hui par rapport à la réalité humaine. De même, il cherche à montrer comment la révélation et le message de l'évangile peuvent aujourd'hui éclairer et porter la réalité humaine.

Siegwalt refuse une démarche de « théologien de cabinet » qui chercherait à parler de l'évangile sans lien aucun avec la vie humaine. Son système, basé et sur la révélation et sur la réalité humaine, cherche à rendre compte, à expliquer le lien ténu qui existe entre les deux et à les faire dialoguer pour apporter à l'être humain des réponses à la question « Comment vivre ? ». Ce système est bel et bien une réflexion sur le rapport vérité/réalité à partir de l'événement Christ et de son implication pour et dans la vie humaine.

Ce système reflète une réflexion profonde sur la corrélation entre vérité et réalité. Le but n'est pas de voir le monde à la lumière du prisme théologique, mais bien de faire réfléchir sur la pérégrination de la vie, ce qu'elle implique, comment elle est possible, et sur sa caractéristique mystagogique rendue possible par Dieu.

Plusieurs critiques ont jalonné notre propos, en particulier la réduction mystagogique de l'anthropologie de notre auteur. Nous voulons expliquer à présent le lien qu'il fait entre nature et grâce dans son système.

Car nous avons vu tout au long de ce chapitre que la distinction opérée par notre auteur entre ces deux niveaux est assez floue. Ou plutôt, chez Siegwalt, nature et grâce sont deux notions qui s'interpellent et se répondent. Pourtant, trop souvent, il éveille l'impression de confondre nature et grâce. La méthode de corrélation qu'il met en œuvre peine parfois à faire un compte-rendu vraiment théologique de l'anthropologie. Nous avons constaté à plusieurs reprises que la méthode de corrélation trouvait ses limites dans la tentative d'union entre la vérité et la réalité. Siegwalt donne trop souvent l'impression de soumettre la vérité à la réalité. À force de se concentrer sur la réalité du vécu humain, il semble perdre de vue la rupture au sein de la réalité que la vérité provoque inexorablement. En se concentrant sur la réalité, nous constatons une vision très psychologisante du péché et une vision mystagogique de la rédemption et du devenir humain. À force de considérer la réalité humaine comme une mystagogie, notre auteur oublie le changement radical opéré par Dieu dans la vie humaine. Certes Dieu fait avancer l'humain et le place dans une dynamique de vie, ce qui constitue une première forme de salut. Mais il ne faut pas oublier de souligner que Dieu accepte l'être humain, il ne se contente pas de le mettre en route et de lui indiquer le chemin à suivre. Dieu est Dieu justement parce qu'à l'intérieur d'une vie il réalise par sa grâce un formidable changement. Un changement qui provoque un bouleversement chez l'être humain. Ce changement est produit par la grâce. Cette grâce ne change pas la nature humaine, mais la dépasse. Car Siegwalt place l'être humain de facto devant Dieu comme une sorte d'état naturel. Il semble dire, et nous le verrons dans le troisième chapitre, que la grâce a besoin de la nature, tout comme la nature n'est vraiment la nature que sous la grâce et qu'elle n'a pas d'autre possibilité que d'être sous la grâce.

Aussi devons-nous lui poser la question du lien entre nature et grâce, ce que nous nous proposons de faire dans le chapitre suivant.

4 Nature et grâce

Nous allons dans ce chapitre nous concentrer sur un point précis de l'anthropologie de Gérard Siegwalt : le rapport entre la nature et la grâce.

Cette question est ancienne dans l'histoire de la théologie. Elle se trouve déjà sous la plume des pères de l'Eglise. C'est le cas d'Augustin qui oppose la nature et la grâce. Pour lui, la nature est totalement corrompue par le péché originel, réduite à elle-même elle n'est rien. Il estime qu'elle ne peut être relevée que par la grâce qui est la puissance salvatrice de Dieu. La grâce transforme et guérit de l'intérieur ce qui est corrompu par le péché originel. La grâce libère le chrétien du péché, elle est gratuite et le rend capable d'accomplir de bonnes œuvres.

Au Moyen-âge Thomas d'Aquin cherche à opérer une synthèse entre la doctrine chrétienne et la pensée aristotélicienne. Thomas considère que le péché originel est une tare héréditaire (il s'inspire en cela de la pensée d'Augustin), mais il insiste sur la dimension positive de la volonté humaine, et la capacité de l'homme à choisir et à faire le bien. Thomas sera suivi par les représentants de la théologie scholastique (Jean Dunn Scot – vers 1265-1308 – ; Gabriel Biel ou encore Guillaume d'Ockham – vers 1285-1347).

Au XVIe siècle, la Réforme insiste, de son côté, sur l'opposition entre la nature et la grâce ainsi que sur la nécessité de la grâce pour sauver la nature corrompue. Avec cependant une portée plus existentielle que dans la théologie augustinienne. Luther considère le péché comme le manque de foi en Dieu. Le péché originel est donné à l'homme avec sa nature et seul le Christ peut libérer le croyant de l'emprise de ce péché. De ce fait Luther rejette toute idée de libre arbitre : l'homme naturel n'est pas libre de choisir le salut, il doit y être appelé par la grâce de Dieu.

La réflexion sur le lien entre la nature et la grâce est encore présente dans la théologie du XXe siècle, en particulier à travers le débat entre Karl Barth et Emil Brunner (1889-1966). Ce dernier considère que la nature peut être porteuse de la grâce ; Barth au contraire reprend l'opposition entre nature et grâce, la grâce étant manifestée de façon définitive en Jésus-Christ[1].

En nous concentrant maintenant sur la question de la nature et de la grâce chez Gérard Siegwalt, nous sommes conscients de nous pencher sur une question largement débattue.

[1] Pour plus de détails, Cf. André BIRMELE art. « Le salut » in. *Introduction à la théologie systématique* », (Genève, 2010), Labor et fides, pp. 213-245 ; Cf. encore Eva-Maria FABER, art. « Grâce » et Gianfranco FIORAVANTI, art. « Nature », in Dictionnaire critique de théologie, (Paris, 2002), P.U.F. Quadrige.

Dans les chapitres précédents, nous avons pu observer que la frontière entre ces deux concepts n'était pas évidente pour notre auteur. L'homme naturel et l'homme sous la grâce ne faisant vraisemblablement qu'un. La nature, sous la plume de Siegwalt, est porteuse de la grâce et constitue déjà un élément de grâce. La nature est le lieu où la grâce s'exprime, elle porte la grâce, la grâce sanctifie en quelque sorte la nature. La grâce opère le dépassement de la nature pour accéder à une vérité qui est la présence de Dieu, l'action de Dieu, action tournée vers le salut. La grâce, portée par la nature, conduit cette dernière au salut.

La question qui se pose dans l'anthropologie de Gérard Siegwalt est la suivante : la nature est elle automatiquement eo ipso sous la grâce (ce qui implique du point de vue anthropologique que l'homme naturel est automatiquement sous la grâce et que le schéma « simul peccator, simul justus, semper penitens » s'adresse à tout être humain) ? Ou bien la grâce entraîne-t-elle une rupture d'avec la nature (faisant alors de l'être sous la grâce un être nouveau par rapport à l'homme naturel ; ce que sous entend d'ailleurs Luther lorsqu'il a recours à la formule du « simul »[2]) ?

Nous verrons donc dans ce chapitre le lien que Gérard Siegwalt fait entre la nature et la grâce dans l'anthropologie, et dans quelle mesure, pour lui, ces deux notions s'interpellent et se répondent.

Par le terme nature, Siegwalt entend la réalité, ou le réel. Il construit son raisonnement sur la philosophie grecque pour définir ce concept. La nature, c'est la réalité dans laquelle vit l'être humain. La nature, pour notre auteur, correspond à la fois au « Cosmos », c'est-à-dire au « système ordonné de la terre et des astres »[3]. Elle correspond aussi à la « Physis », qui est à la fois un synonyme de « Cosmos » et qui désigne encore tout ce qui est en mouvement. La nature est en mouvement, elle évolue, elle grandit (Siegwalt reprend ici une des définitions de la « Physis » que donnait Aristote ; pour ce dernier la nature désigne ce qui croît : « On appelle nature, en un sens, la génération de ce qui croît par nature »[4]). Être homme c'est dépasser de quelque manière l'humanité en nous, car l'accès à la vie contemplative est au-delà de la condition humaine et l'homme accède à elle « pour autant qu'il y a en lui quelque chose de divin ». Aristote désigne cet objectif comme un pur désir, car il n'explique pas comment accéder à cette voie.

---

[2] Cf. Martin LUTHER, « Commentaire de l'épître aux Romains », in *Œuvres*, T. XI (Genève, 1983) et T. XII, (Genève, 1985), Labor et Fides.
[3] Gérard SIEGWALT, D.C.E III/1, p. 35.
[4] ARISTOTE, *Métaphysique*, in coll. « GF-Flammarion » n° 1347, (Paris, 2008), Flammarion, en particulier le chapitre 4, p. 185. Pour une vision globale de la définition aristotélicienne de la nature le lecteur pourra consulter : Pierre PELLEGRIN, art. « Aristote », in Le vocabulaire des philosophes, vol. 1, (Paris, 2002), Ellipses, pp. 113-166.

Le terme « nature », du latin « natura », traduit le grec « physis » mais il implique cependant une certaine chosification[5]. La nature peut être considérée comme une chose (une « res » en latin) ce qui signifie que l'humain possède un pouvoir sur elle[6]. La nature est ainsi un lieu que l'humain peut modifier, un lieu où il peut exercer sa raison. De ce fait, la nature devient alors habitable, elle est le lieu de vie de l'être humain[7]. En ce sens, le terme « nature » exprime deux sens complémentaires : « En tant que l'homme est situé *par rapport à* la nature, le sens de « nature » peut être celui de la tradition latino-cartésienne, comme nature-objet. En tant qu'il se situe *dans* la nature, la nature dépasse la nature-objet et est prise comme le lieu de l'homme, son *oikos* ou environnement (...) Il faut cependant préciser le concept de nature. Lorsqu'il désigne la « natura-res » cartésienne, il vaut mieux parler de *cosmos physique*, la nature mécaniciste étant (...) la réduction de la nature à sa partie mathématisable, physique au sens de physicalisme. (...) À côté du cosmos physique au sens de la nature inorganique, terrestre et astrale, il y a la *nature organique*, vivante. En raison de l'étymologie du mot (de *nasci* = naître) (...) nous employons le mot « nature » dans le sens indiqué de nature vivante, de *bios* (vie) »[8]. Cette nature vivante comporte trois niveaux que nous avons déjà évoqués : un niveau minéral, un niveau végétal et un niveau animal qui constituent l'ensemble de cette nature dans laquelle vit l'être humain. Ces trois niveaux se complètent et permettent la vie[9].

Le terme « nature », et Siegwalt ne s'y étend pas, est cependant plus large que la désignation du cosmos, du « Pân » ou la désignation du lieu de vie de l'être humain. Ainsi, pour Aristote, la nature désigne quatre causes principales : une cause motrice, la nature est un moteur, grandit et évolue ; Siegwalt reprenait cette notion. Mais pour le Stagirite la nature a aussi une cause matérielle, comme ce dans quoi est faite une chose (bois, pierre, airain etc.)[10]. Elle a une cause formelle qui donne à chaque chose sa structure, la nature suit des lois immuables qui structurent le vivant, la nature crée en quelque sorte en suivant ses propres lois, même s'il y a une part de hasard ou d'échec qui aboutissent à la production de

[5] Cf. Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 35.
[6] Cf. Ibid., p. 37.
[7] Cf. Ibid; p. 169ss.
[8] Ibid. p. 44.
[9] Cf. Ibid. p. 206ss. Cf. encore Christian DOWNS, art. « Les données élémentaires de la nature selon Gérard Siegwalt », in Laval théologique et philosophique, vol 66/2, 2010, pp. 331-350
[10] Cf. ARISTOTE, op. cit. en particulier le chapitre IV, p. 185 : « On appelle nature le matériau premier à partir duquel est ou vient à être l'un des êtres non naturels (...) par exemple on dit que le bronze est la nature des objets en bronze, le bois la nature des objets en bois et ainsi de suite ».

« monstres » biologiques. Toujours est-il que la nature est une puissance qui fait changer et se mouvoir ; enfin, la nature renferme une cause finale, qui désigne le terme de la production[11].

À cela il faut encore ajouter qu'il y a une nature humaine. La nature humaine correspond à la réalité de la vie humaine, que nous avons décrite en termes d'aporie, d'ouverture et de devenir. Cette nature humaine est en mouvement, soumise à la dynamique du « mourir pour devenir ». La nature désigne, au niveau de la philosophie, un point de départ en mouvement. La nature caractérise une chose ou un être, mais elle est appelée à l'évolution. On comprendra aisément que cette notion trouve toute sa place dans une anthropologie marquée par une vision « semper penitens ».

La grâce, quant à elle, est avant tout expérience selon Siegwalt. Elle est l'expérience de la joie et des potentialités qui émergent dans la vie humaine. « S'enquérir de la grâce, c'est s'enquérir de la joie, et la réalité de la grâce se manifeste dans la réalité de la joie »[12]. Il fait d'ailleurs un rapprochement entre le grec « chara » qui veut dire la joie et « charis » la grâce[13]. La grâce fait partie de la réalité humaine dans la mesure où elle apporte la joie. La grâce est ainsi liée à l'expérience humaine ; elle est le fruit de l'expérience de Dieu dans une vie. « La grâce est expérience qui se manifeste dans la joie qu'elle donne – deuxièmement, cette expérience de la grâce ne se produit pas indépendamment de l'expérience globale, donc de la réalité totale de l'homme. Plus précisément encore, cette expérience de la grâce est faite *in*, *cum*, *sub*, dans, avec et sous la réalité humaine, l'expérience globale »[14]. Notre auteur précise que la grâce est : « Toujours quelque chose de spécial, elle n'est pas une donnée ordinaire »[15]. La grâce « surcharge la réalité »[16]. « La réalité peut devenir transparente, de bas en haut, pour Dieu, (…) la réalité créée peut devenir transparente pour le créateur et le rédempteur de cette réalité, donc pour la réalité de Dieu, (…), cette réalité de Dieu en tant que grâce peut aussi se révéler, en particulier, de haut en bas »[17]. La grâce établit un lien en quelque sorte entre vérité et réalité, elle vient de Dieu et elle s'exprime dans la nature. Pour Siegwalt, la grâce vient de Dieu, elle est révélée spécialement en Jésus-Christ et elle éclaire le regard humain sur la transcendance exprimée dans la nature et sur la présence et l'action de

---

[11] Pour plus de détails sur la vision des Grecs sur la nature Cf. L. BOURGEY, art. « La nature dans la philosophie grecque », in *La nature a-t-elle un sens ? Civilisation technologique et conscience chrétienne devant l'inquiétude écologique*, travaux du CERIT publiés sous la direction de Gérard SIEGWALT (Strasbourg, 1980), pp. 15-24.
[12] Gérard SIEGWALT, art. « La grâce » in Positions luthériennes, 1979/1 p. 8.
[13] Cf. Ibid.
[14] Ibid. p. 11.
[15] Ibid. p. 12.
[16] Ibid. p. 13.
[17] Ibid. p. 14-15.

Dieu dans la nature. La grâce provoque un changement intérieur de l'être humain qui peut alors assumer la dynamique du « mourir pour devenir ». « La loi de la vie veut que la vie n'existe que sur la base de la mort, qu'il s'agisse d'une mort en pleine vie ou à la fin de la vie. Mais cela signifie aussi que la mort ne trouve ni son sens ni son but en elle-même, et qu'elle est – ou au moins qu'elle veut être – un passage vers la vie. La parole de Jésus accomplit ce que la plupart des religions espèrent : à savoir qu'une promesse est donnée à la mort, et qu'en vertu de cette promesse, la mort conduit – ou peut conduire – à la vraie vie »[18]. En définitive, pour Gérard Siegwalt, la grâce est à la fois en Dieu et le don qu'il fait à l'être humain à travers la mort et la résurrection du Christ. La grâce n'est pas une attitude de Dieu, mais Dieu lui-même qui à travers la figure du Christ est à la fois le gracieux et le gracié, il communique sa grâce à l'homme pour lui faire assumer la dynamique « mourir pour devenir »[19].

[18] Ibid. p. 18.
[19] Cf. Ibid. p. 15ss.

4.1 La nature

La question qui se pose ici est la suivante : cette nature peut-elle enseigner à l'être humain quelque chose concernant Dieu ; celui-ci peut-il connaître Dieu dans cette nature et dans sa nature, à partir de ses propres forces ou de ses propres capacités, en-dehors de la révélation ?

4.1.1 La révélation

Il nous faut ainsi, pour commencer, développer ici la conception que notre auteur se fait de la révélation. En effet, fidèle à la méthode de corrélation, il estime que celle-ci établit un lien entre nature et grâce. La révélation est indissociable de la nature. Car c'est dans la nature que cette révélation s'exprime et c'est dans la nature que l'être humain fait l'expérience de la révélation. Celle-ci, nous allons le voir, a deux versants qui font intervenir la nature tout en étant issue de la grâce ; parce que le but de la révélation est ultimement de faire connaître Dieu à l'homme et d'envoyer ce dernier à la rencontre de ses congénères.

La première étape de la question sur la nature et la grâce est donc la révélation. Nous l'avons vu, c'est à travers la révélation que Dieu se fait connaître à l'homme. Siegwalt reprend logiquement cette notion. L'humain connaît Dieu à travers la révélation. La question qui se pose chez Siegwalt est cependant la suivante : la grâce a-t-elle d'autres vecteurs que la révélation, dit autrement, est-ce que Dieu peut se faire connaître à l'être humain par d'autres moyens que son autorévélation ? La nature peut elle être porteuse de révélation, et en ce sens, l'homme naturel peut-il aussi être l'homme sous la grâce ?

Nous allons voir que pour Siegwalt il y a deux types de révélations qui se complètent : une révélation ontologique et une révélation théologique. Il l'écrit : « Parce qu'il y a à la fois une révélation ontologique et une révélation théologique ou dogmatique, la foi ne peut être définie uniquement en fonction de la révélation spéciale : celle-ci est liée à la fois à la révélation théologique universelle et à la révélation ontologique »[20].

Cette affirmation laisse entendre que Siegwalt comprend la révélation comme un processus en plusieurs étapes. Dieu se révèle à l'homme naturel et à l'homme sous la grâce, la révélation ayant pour but de toucher l'homme et de le conduire sous la grâce. L'humain

[20] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 96-97.

appelé par Dieu peut alors, par la raison, systématiser cette révélation, comprendre et témoigner de cette révélation.

4.1.1.1 La révélation universelle ou générale

Elle est la première étape de la révélation. Siegwalt soutient qu'il y a une révélation universelle (ou générale) qui aboutit à une foi ontologique. Il entend par là que l'être humain, quel qu'il soit, peut se poser la question de la divinité, de la transcendance ou de l'Être. Face à la nature, devant le monde dans lequel il vit, devant aussi les épreuves qu'il traverse, un être humain se pose la question de la transcendance. Il peut formuler cette question essentielle au moyen de la raison. Notre auteur semble sous-entendre que l'être humain n'a pas d'autre choix que d'exercer sa raison, de réfléchir aux questions dernières. « Nous parlons de foi ontologique à propos de la raison ontologique parce que celle-ci est ouverte à la transcendance ; la foi ontologique est la raison ontologique selon sa dimension dernière, c'est-à-dire en tant que posant la question de l'Être. (...) C'est dire que la foi ontologique est un « être » avant d'être un « connaître » : l'homme en tant que raison ontologique vit de l'Être, est marqué par l'Être, avant de l'élaborer en connaissance, celle-ci restant toujours, à cause de la transcendance de l'Être dans son immanence même, une simple approche. La foi ontologique est principe de connaissance de l'Être seulement parce qu'elle est d'abord détermination par l'Être »[21].

Il existe ainsi pour Siegwalt une foi ontologique. Elle est manifestée par la volonté de connaître de l'homme. Il cherche à comprendre les fondements existentiels de sa vie et de son environnement. La foi ontologique se caractérise par la recherche de réponses à ses questions.

La révélation universelle doit se comprendre comme quête et comme recherche, permises par l'environnement de l'humain et effectuées par la raison. L'être humain perçoit une présence, une dynamique ; il peut se mettre en route dans la quête de son identité, dans la quête de son être, dans la quête de la connaissance et de l'identité de l'Être. Cette première forme de révélation est intrinsèque à l'humain. Ce qui signifie qu'à travers la foi ontologique permise par la révélation universelle, l'être humain, par sa raison et sa réflexion, se met en quête de la transcendance et en quête de connaissance. Cette révélation est intérieure à l'humain dans la mesure où elle fait appel uniquement à son intellect. Elle est intrinsèque

[21] Ibid. p. 97.

aussi dans la mesure où elle dépend du monde qui entoure l'homme. Cette révélation universelle est intérieure au monde et se base sur celui-ci.

La révélation universelle est une sorte de déclencheur. L'être humain, par l'intermédiaire de la raison, reçoit une première forme de message, de la part de cet Être qui se manifeste dans la vie humaine. Cette forme de message place alors une première fois l'homme dans une dynamique « semper penitens » caractérisée par la recherche de connaissance. Ce message émane du monde (le monde étant la réalité – ou le réel – dans laquelle vit l'être humain). Le monde dans lequel il vit lui est donné, il en tire des moyens de vie, tout en le poussant à poser les questions dernières. « La totalité du réel, en effet, constitue déjà à sa façon une transcendance, puisqu'elle est toujours au-delà de ce que nous connaissons et sur quoi nous avons prise. (…) Conformément à la démarche sapientiale, il s'agit de partir du réel et de déceler la dimension ontologique (de l'Être) ou théologique (de Dieu) qui est la sienne »[22].

L'humain peut découvrir dans ce monde la fameuse dynamique « mourir pour devenir », dont nous avons dit qu'elle est à la base du vivant, à travers, par exemple, le rythme des saisons ou les cycles lunaire et solaire etc. Le monde dans lequel l'humain évolue dépend de ladite dynamique. L'humain est capable de la découvrir et l'assimiler. Au final, le monde peut être porteur de révélation, de la révélation ontologique, dans la mesure où il fait comprendre à l'homme quels sont les rouages de sa vie et quelle est la loi qui conditionne toute sa vie. L'homme naturel, par la révélation ontologique, est capable de saisir que sa vie est un devenir permanent, une évolution permanente qui nécessite l'abandon de tout ce qui enferme, tout ce qui empêche de vivre. À travers le monde, l'humain prend conscience de l'Être. Siegwalt définit cet Être comme ce qui advient dans la vie humaine ; l'Être désigne ce à quoi l'humain aspire, l'objet de la quête humaine et ce qui vient combler le vide provoqué par l'aporie. « La foi est quête comme pauvreté d'Être (…). C'est ainsi que l'Être dont la pauvreté est le manque, se dévoile : dans l'amour qui est la foi dans son aporie acceptée et qui est quête, non comme volonté d'être (éros) mais comme accueil de l'Être (agapè). L'amour est accueil de l'Être dans et à travers ce qui est pauvre d'Être et qui, à cause de cette pauvreté, est réceptacle et en ce sens riche d'Être ».[23]

L'Être est, en quelque sorte, l'origine et le but de la révélation universelle. C'est l'instance de transcendance qui fait mouvoir le monde dans la dynamique « mourir pour devenir » tout en se faisant connaître à l'être humain. L'homme naturel est selon Siegwalt,

[22] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 170-171.
[23] Ibid. p. 127.

toujours en quête de l'Être. Cette quête est motivée par le questionnement posé par le fait même de vivre dans un monde en mouvement. L'Être vient combler cette quête dans la mesure où l'être humain, pauvre du fait de l'aporie, est enrichi par l'accueil de l'Être. L'humain fait confiance au monde dans lequel il vit ; ceci signifie qu'il trouve dans son environnement les moyens nécessaires à sa subsistance et à un premier épanouissement. L'humain comprend qu'il est porté par le monde dans lequel il vit, qu'il est porté par quelque chose qu'il ne maîtrise pas, qu'il ne comprend pas forcément. « On peut contester que tout le réel, tout étant, soit porté par l'Être ; on n'en fait pas moins confiance au réel, aux étant, d'avoir de fait une consistance ontologique, c'est-à-dire de nous sup-porter : nous faisons confiance au monde dans lequel nous vivons, cosmos et nature, oïkouménè et anthropos, que ce monde, ses structures nous portent. Nous exprimons cette confiance ontique, pré-cognitive, en respirant, en marchant, en mangeant, en dormant, et aussi en travaillant, en parlant, en nouant des liens avec d'autres, etc. : tout cela suppose quelque chose de pré-donné et ma confiance pour ainsi dire spontanée, non réfléchie, en ce quelque chose, ce pré-donné. Si Luther entend par foi avant tout *fiducia*, la confiance, cela vaut pour la foi ontologique. Avant tout conscience active, elle est confiance de fait, un advenir de l'Être dans les étant et dans l'étant que je suis moi-même, avant qu'elle ne soit son appréhension consciente »[24].

À travers la quête de l'Être, quête motivée et provoquée par la vie au cœur du monde, l'homme se trouve confronté une première fois à la question de la transcendance et à la formulation de cette transcendance. Cependant, la révélation universelle ne serait pas complète toute seule. En effet, elle correspond pour notre auteur au commencement d'un processus qui se poursuit avec ce qu'il appelle « la révélation spéciale ». Car la transcendance à laquelle l'être humain est confronté n'est ni un simple concept ni une idée, un principe abstrait, ni le « Deus sive natura » de Spinoza (1632-1677). L'humain est appelé à connaître cette transcendance, c'est-à-dire à vivre en relation avec cette transcendance. La quête menée par l'homme naturel doit trouver sa réponse dans la nomination de ladite transcendance ainsi que dans la confession de foi en celle-ci.

4.1.1.2 La révélation spéciale

L'être humain, dans sa pérégrination, est appelé à nommer l'Être qui l'anime. Car l'Être en question n'est pas un vague concept, encore moins une idée platonicienne. Il s'agit

[24] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 97-98.

du Dieu vivant qui se révèle à l'homme, à travers la révélation spéciale. En effet, si l'environnement de l'être humain peut dans un premier temps être porteur d'une forme de révélation (la révélation ontologique), celle-ci se concrétise dans la révélation spéciale qui aboutit à ce que Siegwalt nomme la « foi théologique ». Celle-ci « relève non de la démarche sapientiale comme la foi ontologique, mais de la démarche prophétique »[25].

La foi dite théologique est fondée dans « La révélation spéciale de Dieu à Israël et en Jésus-Christ »[26]. Elle est la foi dans le Dieu de la révélation spéciale qui est aussi le Dieu créateur, conservateur et rédempteur. Dieu se fait connaître à l'homme une première fois en lui parlant, en l'interpellant. En se faisant connaître comme « Je suis celui qui suit » (Ex. 3, 14).

La révélation spéciale conduit l'être humain à identifier l'Être qu'il cherche et à entrer en relation avec lui. Cette révélation spéciale permet de découvrir et d'accueillir cet Être comme le Dieu qui parle en « Je » et qui fait de l'humain un « Tu ». Si la foi ontologique est l'exercice de la raison humaine cherchant à comprendre ce qui fait vivre, la foi issue de la révélation spéciale, la foi théologique, est la détermination de l'être humain par et pour Dieu : « La foi théologique n'est, chez l'homme, principe de connaissance de Dieu que parce qu'elle est détermination de l'homme par Dieu ou par la révélation. Autrement dit : il n'y a appel à la foi que parce qu'il y a don de la foi. L'appel à la foi existe certes déjà au niveau de la révélation universelle : la foi en Dieu est, pour l'homme, l'implication noétique de la foi ontique de Dieu en lui »[27].

Par la révélation spéciale, l'Être qui anime la nature se fait connaître comme le Dieu vivant, Père, Fils et Saint Esprit qui se révèle au monde à travers les Écritures et à travers Jésus-Christ. « La révélation spéciale de Dieu à Israël et en Jésus-Christ est l'irruption de l'action créatrice et rédemptrice de Dieu (...) dans la conscience d'un peuple pour ce qui est de la révélation à Israël, et pour ce qui est de la révélation en Jésus-Christ qui présuppose celle à Israël, dans la conscience de l'Église qui transcende tout peuple particulier »[28].

Cela implique que, contrairement à la révélation universelle qui est uniquement intrinsèque, la révélation dite spéciale est à la fois intrinsèque et extrinsèque, c'est-à-dire, intérieure et extérieure à l'être humain. « Nous appelons foi théologique ou « dogmatique » celle qui est posée par la révélation spéciale. Celle-ci est certes extrinsèque par rapport au monde et à l'homme : elle est caractérisée par son extériorité ; à ce titre elle relève non de la

[25] Ibid. p. 98.
[26] Ibid.
[27] Ibid. p. 99.
[28] Ibid. p. 217.

démarche sapientiale comme la foi ontologique, mais de la démarche prophétique. Mais nous avons aussi affirmé son intrinsécité (...), puisque non seulement elle vaut pour la réalité de ce monde et de l'homme mais qu'encore elle se précède en elle »[29]. La révélation spéciale est extérieure dans la mesure où elle est « extra nos », elle vient de Dieu. Elle s'exprime cependant à l'intérieur du monde et s'adresse à l'intellect humain qui peut rendre compte de cette révélation de Dieu, en particulier, à travers l'Écriture. La révélation spéciale, si elle est « extra nos » n'est pas, pour Gérard Siegwalt, un supranaturalisme. Ce qui veut dire que la révélation est portée par une réalité donnée. « La révélation en tant que prophétique est une parole symbolique de Dieu. Elle doit être discernée, dans sa manifestation dans et à travers la réalité donnée, que cette dernière soit un fait ontique ou une parole noétique, comme Parole de Dieu. Car elle n'est jamais divine sans être cosmique ou terrestre et humaine. Les faits de révélation sont des faits de la nature et de l'histoire et les paroles de révélation sont des paroles humaines, dites en langage humain »[30]. C'est là le rôle dévolu à l'Écriture, chargée d'attester en langage humain et au milieu de la culture humaine la révélation divine spéciale.

4.1.1.3 L'écriture et la tradition

L'écriture sainte, dit Siegwalt, atteste la révélation spéciale. Elle est un véhicule de la révélation de Dieu à l'humain. L'humain découvre que Dieu lui parle, que ce Dieu est le Dieu « Je » qui fait de l'humain un « Tu », un partenaire. L'humain peut accueillir l'Être qu'il cherche comme un Dieu personnel, créateur, conservateur et rédempteur, qui se met à la disposition de l'homme et qui vient habiter l'homme pour le conduire au salut. Cette irruption de Dieu dans la vie humaine est source du témoignage produit par les auteurs bibliques. À travers l'Écriture sainte, les auteurs de l'Ancien comme du Nouveau Testament attestent cette révélation spéciale et cette action de Dieu dans la vie humaine ainsi que son actualisation.

« Toutes les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament témoignent de cette révélation spéciale. La spécificité d'Israël et de l'Église tient à leur lien à cette histoire de la révélation fondatrice attestée, pour Israël dans l'Ancien Testament, pour l'Église dans l'Ancien et le Nouveau Testament. En raison de son caractère spécial, dû à l'irruption particulière en elle du Dieu créateur et rédempteur, nous appelons « prophétique » cette révélation : par là n'est pas seulement exprimé le fait que cette révélation qui consiste dans des faits ou des événements, y compris l'événement « Jésus-Christ », s'accompagne d'une

[29] Ibid. p. 98.
[30] Ibid. p. 221.

parole qui s'est révélée à ceux qui sont appelés, d'Abraham et de Moïse jusqu'à Jésus, des prophètes, mais par là est signifié aussi ce que nous avons nommé l'extrincésité de la révélation, son extériorité d'origine ou ce qui fait qu'elle est une irruption »[31].

Ainsi l'Écriture atteste que Dieu se donne à connaître comme le Dieu créateur et rédempteur. L'écriture est un compte-rendu qui montre l'actualité de Dieu et invite à la fois à transmettre cette révélation et à l'actualiser au cœur de la vie, par la foi et la méditation des textes. En accueillant la révélation spéciale, c'est-à-dire en acceptant de recevoir et de confesser Dieu comme le Dieu créateur et rédempteur, l'humain fait acte de foi, il est en situation de comprendre et recevoir l'Écriture comme la parole de Dieu. À travers cette parole, l'homme découvre l'actualité de Dieu et peut actualiser sa foi au contact du Dieu vivant. L'écriture devient un maillon de la révélation spéciale de Dieu en témoignant de son action pour l'homme. Elle est relayée par la tradition religieuse, qui marque l'actualisation de la révélation dans la vie de foi. « Les saintes Écritures sont certes source de la foi, là où elles sont actualisées comme Parole vivante de Dieu, mais elles n'en sont pas la seule source. Il y a également toute la tradition religieuse en tant qu'attestation de la révélation, et il y a révélation elle-même dans sa continuité toujours nouvelle, dans la suite de la révélation fondatrice attestée dans les saintes Écritures »[32].

La révélation spéciale de Dieu, attestée dans l'Écriture et la tradition, permet alors à l'être humain de clairement connaître, confesser et nommer l'Être comme le Dieu créateur, conservateur et rédempteur. La révélation spéciale place l'être humain dans une vie de foi appelée à s'actualiser. Ainsi la révélation spéciale place l'être humain devant Dieu dans la station « semper penitens ».

Si la révélation universelle conduit l'homme à chercher l'Être, et si elle peut conduire l'homme vers Dieu, la révélation spéciale place l'homme devant le Dieu créateur et rédempteur, le père de Jésus-Christ ; elle conduit en outre l'homme de Dieu aux autres hommes grâce au témoignage ou à la mission. Par la révélation spéciale, l'humain est appelé à la foi et au témoignage de sa foi. Il est « semper penitens » d'une part, parce que cette foi est vivante et doit être actualisée, en particulier grâce à la méditation des Écritures : « Le Dieu créateur et rédempteur qui s'est révélé à Israël et en Jésus le Christ, est le Dieu vivant, celui qui se révèle aujourd'hui comme étant le même que celui qui s'est révélé à Israël et en Jésus le Christ : il se révèle dans son actualité aussi bien à travers la révélation à Israël et en Jésus le Christ, en actualisant cette dernière – cela se fait par la transmission vivante de cette

[31] Ibid. p. 218.
[32] Ibid. p. 228.

révélation en particulier grâce à la transmission toujours actualisante de son attestation par les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament – qu'il se révèle aussi de manière propre, en référence à la révélation et à son attestation scripturaire, car Dieu est pour toute éternité le Dieu vivant, celui qui se révèle constamment comme le Dieu toujours nouveau, et il est pour toute éternité le même »[33]. L'humain est « semper penitens » d'autre part parce que sa foi fait sourdre en lui la volonté d'attester à son tour la présence et l'action de Dieu.

Cela implique pour notre auteur que la révélation spéciale fait de l'Écriture la parole de Dieu. Par la révélation spéciale l'Écriture sainte devient parole de Dieu. À travers l'Écriture, Dieu fait irruption dans la vie humaine, comme le dit Siegwalt, il s'adresse directement à l'être humain et se donne à connaître comme le Dieu créateur et rédempteur. De ce fait, grâce à l'autorévélation de Dieu, l'être humain accueille l'Écriture comme la parole de Dieu actuelle pour lui. Or cette parole entraîne la réaction spontanée de l'être humain : « La révélation spéciale perçue comme Parole de Dieu conduit à une réponse chez l'homme »[34].

Cette réponse de l'homme consiste à la fois dans l'attestation de cette révélation et dans son actualisation. L'humain, face à la révélation spéciale, témoigne de la présence de Dieu, l'attestation de la révélation spéciale passe par le témoignage (Cf. par exemple 1 Co. 9, 16 et Am. 3, 8). « La nécessité de l'attestation ne s'impose pas seulement à quelques-uns, prophètes et apôtres, mais à tous ceux qui, par la Parole entendue, naissent à la foi, chacun l'attestant à sa manière. Israël et l'Église sont en tant que telles, en tant que peuple élu et communauté de foi, signe, attestation de la révélation de Dieu (...). Ils sont les premiers nés de Dieu dans l'humanité œcuménique, témoins, par leur existence même, qui tient à la réponse de la foi à la Parole qui les choisit, de la vocation au salut de tous les hommes (...). Israël et l'Église en tant que peuples de la foi de l'Ancien et du Nouveau Testament, et en leur sein les membres de ces peuples, dans leur communion avec tout Israël, avec toute l'Église, et chaque membre dans la singularité de son être, de ses dons et de sa vocation, attestent la Parole de Dieu »[35].

À partir de l'attestation de la révélation que constitue l'Écriture, il est possible de mettre en place une tradition (liturgique, ecclésiale, théologique...) qui rend actuelle cette révélation. La tradition constitue le relais de l'Écriture et devient porteuse de la révélation spéciale de Dieu. Oublier ou négliger la tradition signifie pour Siegwalt se concentrer uniquement sur l'Écriture, le risque étant d'absolutiser cette dernière et de sombrer dans un

[33] Ibid. p. 218-219.
[34] Ibid. p. 229.
[35] Ibid. p. 230.

fondamentalisme mortifère. Notre auteur ne s'oppose pas ici au « Sola Scriptura » de la Réforme. L'Écriture est la condition de l'autorévélation de Dieu qui est à l'origine de la foi et de la tradition ecclésiale. Cependant, cette parole de Dieu n'est pas figée. C'est la « viva vox evangeli » qui doit être actualisée, c'est-à-dire reçue toujours et à nouveau comme une parole valable pour l'aujourd'hui de la vie humaine. Ne pas actualiser l'Écriture revient à absolutiser la lettre du texte au détriment de son esprit.

« La révélation de Dieu suscite une expérience qui est la foi et indissolublement une expérience de Dieu et une expérience de soi et certainement aussi une expérience des autres et des choses ; s'il est vrai que le Dieu de la révélation est le Créateur et le Rédempteur de tout, c'est à la fois soi-même, les autres, le monde entier qui sont concernés par elle. (...) La foi est une vie. Vouloir la référer à la seule source des saintes Écritures à l'exclusion du milieu de vie qui est le leur, c'est la centrer sur une seule expression – verbale – d'elle-même, c'est négliger d'autres expressions, non verbales, et avant tout l'être personnel lui-même qui précède et dépasse toute expression, quelle qu'elle soit. La foi est alors exposée au danger de devenir un textualisme – « il est écrit » – ou un doctrinarisme, à savoir de se percevoir elle-même comme procédant d'un texte et d'être une doctrine, ce qui est confondre l'Écriture sainte comme principe formel de la foi avec le principe matériel qui est la révélation elle-même de Dieu et sa concrétisation, sa formalisation dans toute une tradition de foi »[36].

La foi est vivante, nous le répétons, elle est érigée sur la révélation spéciale de Dieu ; ce qui implique que la foi n'est pas figée et accrochée à des us et coutumes qui ne peuvent pas faire vivre. La révélation produit la réaction de l'être humain qui cherche à en vivre en avançant, ce qui implique eo ipso l'actualisation de cette révélation. Cette actualisation signifie concrètement que la révélation touche la réalité de la vie humaine et vient placer l'homme dans une dynamique qui développe la vie. La révélation spéciale est actualisée quand grâce à l'Écriture ou à la tradition il sent la présence vivifiante de Dieu. « Il y a actualisation quand il y a inspiration. Et il y a inspiration quand la révélation attestée dans les Saintes Écritures rejoint la langue et le réel actuels dans leur essence véritable »[37].

La révélation spéciale est ainsi l'ultime facteur de la situation « semper penitens » de la vie humaine. Par l'irruption de Dieu dans sa vie, l'être humain est mis en situation de pérégrination jusqu'au salut. Par la révélation spéciale, l'homme naturel en quête de réponses à ses questions existentielles devient l'homme sous la grâce, l'homme en pérégrination, tourné vers le salut que Dieu lui offre.

[36] Ibid. p. 227.
[37] Ibid. p. 294.

4.1.2 La théologie naturelle

4.1.2.1 Théologie naturelle et ontologie

La distinction que Gérard Siegwalt opère entre révélation universelle et révélation spéciale nous autorise à poser la question suivante : quelle est la place de la théologie naturelle dans le système de notre auteur ? Autrement dit, l'humain peut-il, d'après notre auteur, connaître Dieu à partir de la connaissance du monde (sur le principe de l'analogia entis) ou bien seule la révélation spéciale à Israël et en Jésus-Christ rend-elle l'homme capable de connaître Dieu ? Cette question recèle une conséquence anthropologique qui est la suivante : pour notre auteur, l'homme sous la grâce et l'homme naturel sont ils confondus ou complémentaires ?

Notre auteur fait un rapide tour d'horizon des différentes preuves de l'existence de Dieu : la preuve cosmologique qui s'inspire d'Aristote et qui a été reprise par Thomas d'Aquin ; la preuve téléologique ; et enfin la preuve ontologique telle qu'elle a pu être développée par Anselme de Canterbury. Il expose aussi les critiques existantes en particulier celle que Kant adresse à la preuve anselmienne[38].

La raison d'être de la théologie naturelle réside dans le dessein d'« inférer Dieu à partir de la réalité. C'est là le sens des preuves de l'existence de Dieu »[39]. On pourrait penser que la méthode de corrélation développée par notre auteur peut englober la théologie naturelle et l'utiliser. Mais Siegwalt prend d'emblée ses distances par rapport aux preuves classiques de l'existence de Dieu : « On peut dire à propos de toutes les preuves de l'existence de Dieu, y compris la preuve morale de Kant, qu'elle ne saurait être des preuves « pro insipiente », pour l'agnostique et pour l'athée. Où bien elles sont, comme s'est le cas de la preuve anselmienne le fait de la foi en Dieu qui rend compte d'elle-même (...). Ou bien les preuves expriment la révélation et la foi ontologique, en exacerbant seulement leur teneur »[40].

Siegwalt maintient que la théologie naturelle seule ne permet pas à l'être humain de connaître Dieu. Les preuves de l'existence de Dieu ne sont valables que pour les croyants. Siegwalt fait preuve d'une grande finesse, la théologie naturelle n'a d'intérêt que comme ontologie elle-même liée à la révélation spéciale. « La théologie dite naturelle des preuves de l'existence de Dieu est une théologie rationnelle sur la base de la révélation et de la foi

[38] Cf. Ibid. p. 101ss.
[39] Ibid. p. 101.
[40] Ibid. p. 104.

ontologique. Sa qualité de théologie lui vient par emprunt : en tant qu'elle est théologie, elle n'est pas simplement naturelle, basée sur l'ontologie, mais « surnaturelle », basée sur la révélation spéciale ; la théologie naturelle introduit un point de vue extérieur, extrinsèque par rapport à la révélation et la foi ontologique. Si on veut réduire ce caractère théologique d'emprunt qui explique l'expression « théologie naturelle », il reste comme une « vérité » irréductible l'ontologie ; aussi vaudrait-il mieux parler d'ontologie plutôt que de théologie naturelle (...) ce que la théologie naturelle a de spécifique par rapport proprement dite qui est toujours référée à la révélation spéciale, c'est qu'elle est une ontologie »[41].

La théologie naturelle n'a de sens que par rapport à la théologie théologique. Les deux se complètent, s'articulent et se répondent. Siegwalt n'érige pas la théologie naturelle en source de connaissance à côté ou en plus de la théologie théologique ou de la révélation spéciale, car les deux sont intrinsèquement liées par la méthode de corrélation qui intègre la révélation et la théologie naturelle dans un système ; la théologie naturelle relevant de la question de Dieu et l'autorévélation de Dieu constituant la réponse adressée à l'homme.

Siegwalt se rapproche d'une conception de la théologie naturelle agissante et efficace à côté de la révélation de Dieu, comme elle avait pu être développée par Emil Brunner par exemple. En effet, Brunner admet que la création en elle-même est porteuse de révélation et qu'elle appelle à la louange spontanée et ce en-dehors de la révélation biblique : « Le monde est une création de Dieu. Quelque part en chaque créature l'esprit du créateur est reconnaissable. Chaque œuvre loue son maître. (…) Là où Dieu agit, il appose le sceau de son essence sur ce qu'il fait. Aussi la création du monde est en même temps révélation, rencontre [Selbstmitteilung] avec Dieu »[42].

Brunner estime que face à la création, l'être humain peut connaître Dieu, recevoir Dieu. D'autant plus qu'il existe, selon lui, des « ordres » naturels, comme l'Etat ou le mariage qui permettent la vie en société et qui relèvent de la création de Dieu. Ces ordres « sont donnés par Dieu. Ils se réalisent de façon naturelle. Ce n'est pas seulement la pulsion naturelle [Naturtrieb] qui fait partie de leur réalisation, mais l'Humanum. L'homme naturel doit les considérer comme des nécessités et comme des biens. Mais (et c'est le seul point de critique) leur sens ne peut être complètement compris qu'à partir de la foi et ne peuvent ainsi être réalisés que conformément au fondateur. Mais, bien que compris au moyen de la foi, ils

[41] Ibid. p. 105.
[42] Emil BRUNNER, *Natur und Gnade ; zum Gespräch mit Karl Barth*, (Zürich, 1933), Zwingli-Verlag, p.11-12. (Trad. Matthias Hutchen).

sont et restent pour le croyant des ordres naturels d'origine divine »[43]. Il y a pour Brunner une révélation de Dieu par la création dans la nature. Il ajoute cependant que cette connaissance naturelle doit être éclairée par le Christ[44]. Toujours est-il que le théologien Suisse considère que Dieu est toujours proche de sa créature, le Christ révélant que l'homme vit, de facto, sous la grâce : « Dans la foi au Christ, nous reconnaissons que déjà avant que nous ne connaissions la grâce salvatrice nous avons vécu de cette grâce de Dieu »[45].

Brunner et Siegwalt se situent dans la même perspective que Calvin. Le réformateur écrit en effet que la nature peut conduire à la louange spontanée et au questionnement sur l'origine de la création : « Mais puisque les vulgaires et les plus rudes, qui n'ont aide que leur vue, ne peuvent pas toutefois ignorer l'excellence de cet ouvrage tant noble de Dieu, lequel se montre, qu'on le veuille ou non, en la variété des étoiles si bien réglées et distinctes, et toutefois si grandes et quasi innombrables, il est à conclure qu'il n'y a nul homme en terre auquel Dieu ne déclare sa sagesse tant que besoin est. (…) Le corps humain, de son simple regard, montre du premier coup un ouvrage tant singulier, que l'auteur mérite bien de nous être en admiration »[46]. Mais Calvin oppose également que si la nature témoigne de la grandeur de Dieu elle ne peut en aucun cas permettre à l'humain de connaître Dieu : « Il n'y a toutefois nulle religion pure ou approuvée, étant seulement fondée sur le sens commun des hommes »[47]. Il soutient encore un peu plus loin la nécessité d'écouter la parole de Dieu contenue et révélée dans l'Écriture : « Dieu nous est déclaré en l'Écriture le maître ouvrier du monde, et ce que nous avons à connaître de lui, pour ne point tracasser çà et là cherchant quelque Dieu incertain. (…) Ainsi, bien que les hommes doivent dresser les yeux pour contempler les œuvres de Dieu, d'autant qu'ils en sont ordonnés spectateurs, et ce que le monde leur est dressé comme un théâtre à cet effet, toutefois le principal est, pour mieux profiter, d'avoir les oreilles dressées à la Parole pour s'y rendre attentif »[48]. Calvin estime ainsi que la théologie naturelle relève de la question humaine alors que la révélation (exposée dans l'Écriture) est la réponse de Dieu.

Siegwalt se situe ici dans la même perspective que Calvin car pour notre auteur, la théologie naturelle n'a de sens que par rapport à la théologie théologique. « Dire que l'ontologie n'est pas déjà la théologie, que la révélation et la foi ontologique ne sont pas déjà la révélation et la foi théologique, c'est reconnaître la spécificité de l'ontologie par rapport à

[43] Ibid. p. 17.
[44] Cf. Ibid. p. 15.
[45] Ibid. p. 16.
[46] Jean CALVIN, *L'institution chrétienne*, livre I, (Genève, 1967), Labor et Fides, p. 19.
[47] Ibid. p. 29.
[48] Ibid. p. 33-34

la théologie et vice-versa ; nous affirmons cette spécificité en disant que la démarche de la première est sapientiale, la démarche de la seconde prophétique »[49].

La théologie naturelle relève donc de la démarche sapientiale. Cela signifie qu'elle touche la nature et le savoir humain. En tant qu'ontologie, la théologie naturelle concerne l'ensemble de la réalité humaine et elle permet à l'homme de poser la question de la dimension existentielle du réel ainsi que de sa dimension dernière. « Il n'y a de théologie naturelle ou d'ontologie que parce qu'il y a une révélation « naturelle » ou ontologique. Cette révélation est identique avec la réalité ou le créé, en ce sens qu'il comporte une dimension dernière. Toute réalité est susceptible d'être révélante : la nature (cosmos), l'homme et l'histoire. « Naturel » dans « théologie naturelle », « révélation naturelle », s'entend par distinction d'avec surnaturel et désigne toute la réalité par distinction d'avec la révélation spéciale. La théologie naturelle n'est pas la théologie de la nature, mais elle est l'ontologie de la réalité, de la nature aussi bien que de l'homme et de l'histoire. L'ontologie a trait à la rationalité de la réalité et plus particulièrement à la dimension ontologique dernière de cette rationalité. S'il y a une théologie de la nature qui ne soit pas réductible à l'ontologie de la nature, elle ne peut trouver son origine qu'à partir de la révélation spéciale ; de même pour une théologie de l'homme et une théologie de l'histoire »[50]. Lorsqu'il évoque l'ontologie, Siegwalt veut dire que la théologie naturelle est d'abord l'analyse existentielle du réel. L'humain analyse la réalité dans laquelle il vit et en tire un certain nombre de questions : « L'ontologie est la connaissance de la réalité autonome par la mise entre parenthèses de la chute et de la révélation. Elle est connaissance (logos) de la réalité (tou ontos) »[51].

La théologie naturelle, maintient Siegwalt, n'a de sens qu'en tant que question à laquelle vient répondre la révélation spéciale : « Les textes bibliques (…) ne font pas de la connaissance naturelle une connaissance achevée, mais une connaissance ouverte, devant précisément permettre de recevoir la connaissance de la révélation »[52]. Ainsi théologie naturelle et révélation sont liées par la méthode de corrélation et se complètent. Le tout formant un système ouvert dans lequel l'être humain mène une quête motivée par la question de l'être et de Dieu. À cette quête, Dieu lui-même vient répondre par sa révélation. Siegwalt se démarque de Brunner, dans la mesure où il n'existe pas une révélation naturelle, plus ou moins imparfaite, que vient compléter une révélation spéciale, ou encore une révélation qui

[49] Gérard SIEGWALT, op. cit., p. 105.
[50] Ibid. p. 106.
[51] Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire, leur réalité et leur vérité ; Etude systématique sur le problème de l'ontologie et du personnalisme*, (Cahors, 1965), Brill & Leiden, p. 37.
[52] Ibid. p. 82.

vient seulement confirmer ce que l'homme sait déjà naturellement. Siegwalt lie les deux formes d'une même révélation par la méthode de corrélation et ce dans une perspective mystagogique. Voilà la raison dans la pensée de Siegwalt, de la nécessité de lier théologie naturelle et révélation spéciale car les deux constituent justement un chemin mystagogique. Par le lien entre révélation générale et révélation spéciale, qui sont les deux versants d'une seule et même révélation à savoir celle du Dieu vivant, créateur, conservateur et rédempteur, l'être humain est initié à Dieu, il apprend à connaître Dieu et ainsi à connaître son monde et à se connaître soi-même. Cette perspective mystagogique de la révélation permet à l'être humain de répondre à la question « Comment vivre ? ». Face au réel, l'être humain se lance dans la quête de la transcendance et s'interroge sur les questions dernières. La révélation spéciale, palpable en particulier dans l'Écriture, constitue la réponse sur le chemin de l'être humain. Par cette révélation spéciale, l'être humain est initié à Dieu et découvre Dieu au cours de son cheminement. Mais cette découverte de Dieu au cours de sa quête est elle-même mise en route. L'être humain, par la grâce de Dieu, est rendu capable de voir l'ensemble de sa vie comme un chemin tourné vers le salut et la résurrection. Le « semper penitens » est la conséquence anthropologique, pour Siegwalt, de la corrélation entre théologie naturelle et révélation spéciale. L'être humain est mis en route une première fois par la quête de l'être entraînée par la nature, qui démontre une première fois, dans la réalité humaine, la dynamique « mourir pour devenir ». Mais cette mise en route contient un « télos » grâce à la révélation spéciale de Dieu. En ce sens, les questions de l'être humain ne sont pas stériles, et il peut comprendre que la vie est soumise à la dynamique vivifiante du « mourir pour devenir ». La révélation spéciale de Dieu témoigne à l'être humain que ses questions sont légitimes et qu'il n'est pas seul. L'humain n'est pas abandonné à lui-même. Grâce à la révélation de Dieu, révélation portée par la réalité humaine, l'homme n'est pas réduit à fuir. Les questions qu'il se pose et qui sont formées à partir de la révélation générale, ne se transforment pas en fuite, la question posée par l'aporie ne dégénère pas en angoisse et en rejet. La révélation de Dieu montre à l'être humain les mystères de la vie. Par la révélation spéciale de Dieu, l'être humain peut découvrir les mécanismes existentiels de sa vie et ainsi comprendre comment vivre.

4.1.2.2 Analogia entis

L'influence de Paul Tillich transparaît à l'évidence dans la pensée de Siegwalt : « Un segment de la réalité finie peut-il devenir la base d'une assertion sur ce qui est infini ? Nous répondons oui, parce que ce qui est infini est l'être-même et parce que toute réalité participe à

l'être-même. Il ne faut pas faire de l'*analogia entis* la caractéristique d'une théologie naturelle contestable qui tenterait d'acquérir une connaissance de Dieu en tirant du fini, des conclusions sur l'infini. Seule l'*analogia entis* justifie qu'on parle de Dieu. La nécessité de concevoir Dieu comme l'être-même constitue son fondement »[53].

Cette notion d'« analogia entis » dont parle Tillich correspond peu ou prou à la notion de révélation générale dont parle Siegwalt. Il s'agit de dire que le réel est porteur d'une partie de la révélation dans la mesure où il permet de poser la question de Dieu et la question de la dimension dernière du réel. L'« analogia entis » a sa place dans la pensée théologique grâce à la méthode de corrélation. « Le terme « analogie » renvoie par la préposition « ana » qui indique un mouvement de bas en haut, au *sens* de la correspondance : ce sens est ascendant, c'est-à-dire que l'on va de bas en haut, de l'étant immanent à l'être transcendant, de la créature au Créateur.(...) Le vrai mouvement de la théologie, ou le mouvement de la théologie véritable, à savoir révélée, est celui de haut en bas : Dieu se fait connaître, l'homme ne connaît pas par lui-même Dieu. Cependant le mouvement descendant de Dieu n'exclut pas le mouvement ascendant du créé et principalement de l'homme, et ce mouvement ascendant ne conduit pas nécessairement à prendre telle partie du réel créé considéré comme supérieur, par exemple les astres, pour le Créateur lui-même »[54].

Siegwalt, grâce à la méthode de corrélation, peut affirmer le lien indéfectible entre réalité et vérité et entre la théologie naturelle et la révélation, formant un cercle à l'intérieur duquel l'humain peut se poser les questions dernières auxquelles Dieu lui-même vient répondre. Jean Paul Gabus le souligne d'ailleurs : « La vérité révélée est première pour la foi chrétienne dans l'ordre de la connaissance comme dans l'ordre de l'être. Mais cette vérité ne peut exclure la réalité. Elle doit au contraire l'inclure. (…) La vérité chrétienne, parce qu'elle est une *vérité pléromatique*, une vérité exclusive et une vérité inclusive, est capable de penser l'unité, la complémentarité de la foi et de l'expérience empirique »[55]. Ce commentaire de Gabus à propos de la D.C.E. exprime tout l'enjeu de la pensée de Siegwalt. La relation nature et grâce est liée à la relation réalité/vérité. Le tout dans une volonté d'unité ; Siegwalt parvient à élaborer un système ouvert où vérité et réalité, nature et grâce se complètent et se répondent. En intégrant cette notion d'« analogia entis », ou de révélation générale, Siegwalt évite ainsi de tomber dans le supranaturalisme qu'il rejette. Ce supranaturalisme, que notre auteur

[53] Paul TILLICH, *Théologie systématique II ; L'être et Dieu*, (Québec-Paris-Genève, 2003), Presses de l'université de Laval-Cerf-Labor et Fides, p. 115.
[54] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/1, p. 201-202.
[55] Jean-Paul GABUS : art. « La « Dogmatique pour la Catholicité Evangélique » de G. Siegwalt : un événement œcuménique majeur » ; in Irenikon, n°60, 1987, 4, p. 498.

reproche en particulier à Barth, consiste à considérer Dieu comme en-dehors du monde[56]. Dans la compréhension que Siegwalt présente du supranaturalisme, Dieu n'est pas le Dieu du réel, mais le Dieu extérieur au monde et donc étranger au réel. Siegwalt ne peut admettre une vision supranaturaliste dans son système car Dieu est étranger à la réalité humaine et devient une sorte d'Idée, au sens platonicien du terme.

De cette façon, si notre auteur évite les ornières d'une théologie naturelle pure, il se démarque aussi de Karl Barth dont le rejet de la théologie naturelle est bien connu. Ce dernier n'hésite pas à qualifier l'analogia entis d'« invention de l'Antichrist »[57]. En effet, Barth considère la théologie naturelle comme une sorte de prise de pouvoir sur Dieu, l'être humain essayant de se passer de Dieu pour parler de Dieu. Barth estime que seule l'autorévélation de Dieu permet à l'être humain de connaître Dieu : « La révélation signifie dans la Bible que Dieu, dont la nature consiste à être totalement inaccessible à l'homme, se dévoile lui-même à l'homme »[58]. La révélation est le fruit de la grâce de Dieu qui se fait connaître à l'homme : « Nous devons réapprendre à comprendre la révélation comme grâce et la grâce comme révélation »[59]. Dieu se fait connaître à l'humain par son autorévélation manifestée dans la Bible et dans l'incarnation.

Pourtant cette méfiance vis-à-vis de l'« analogia entis » et de la pertinence de la théologie naturelle dans la pensée systématique semble s'émousser aujourd'hui car Siegwalt n'est pas le seul théologien contemporain à relever son intérêt ; c'est le cas par exemple de Wolfhart Pannenberg : « Il n'y a pas de « théologie naturelle » « depuis la création du monde ». Mais il s'est bien toujours développé, dans l'histoire de l'humanité, sous une forme ou sous une autre, une conscience explicite de Dieu à partir de l'expérience des œuvres de la Création. Mettre en relation les énoncés de Paul sur la connaissance de Dieu à partir de la Création et les religions a pour conséquence que ces religions ne sauraient être qualifiées par avance et seulement d'idolâtrie »[60]. Si Pannenberg se méfie de la notion de « théologie naturelle » il reconnaît toutefois que la question de la divinité est possible, voire légitime, à partir des données de la création.

Nous pouvons encore citer Jürgen Moltmann : « Une « théologie naturelle », dans laquelle Dieu est manifeste et démontrable à tout homme, n'est pas la présupposition de la foi

---

[56] Cf. Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire*, p. 31.
[57] Karl BARTH, *Dogmatique* ; T. I/1*, (Genève, 1953), Labor et Fides, p. XII.
[58] Karl BARTH, *Dogmatique* ; T. I/1**, (Genève, 1953), Labor et Fides, p. 21.
[59] Karl BARTH, *Nein ! Antwort an Emil Brunner*, in coll. « Theologische Existenz heute » n° 14, (München, 1934), Kaiser-Verlag, p. 8, (Trad. Matthias Hutchen).
[60] Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique I*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 268, (Paris, 2008), Cerf, p. 155.

chrétienne, mais le but d'avenir de l'espérance chrétienne. Cette présence générale et immédiate de Dieu n'est pas le point d'où est issue la foi, mais celui vers lequel elle s'avance ; elle n'est pas le fondement sur lequel la foi repose, mais ce qu'elle cherche »[61]. Moltmann ajoute que la théologie naturelle relève de la « théologie unique » qui regroupe la théologie naturelle, la « theologia revelata » et la « theologia gloriae ». Ces trois degrés se complètent et contribuent à la théologie unique. « La distinction entre « théologie naturelle » et « théologie révélée » induit en erreur. Il n'y a pas deux théologies différentes, mais une seule, car Dieu est un. Mais cette théologie *unique* existe dans des circonstances et des conditions temporelles différentes. Celles-ci sont définies dans chaque cas par le *modus presentia Dei* : *Theologia naturalis* est la théologie unique dans les conditions du *regnum naturae*. Dans sa forme pure la nature est la création originelle. C'est pourquoi la theologia naturalis pure est une théologie dans les conditions de la création originelle et de la pure similitude de l'homme avec Dieu, ou pour l'exprimer symboliquement : dans les conditions du paradis. (...) *Theologia revelata* est la théologie unique dans le *regnum gratiae*. (...) *Theologia gloria* est la théologie unique dans le *regnum gloriae*. (...) Si nous sommes en présence d'une *théologie unique* dans les conditions existentielles et temporelles indiqués, il va de soi que chaque figure suivante de la théologie reprend celle qui la précède. La théologie dans le règne de la gloire accomplit les promesses et les prémices de la théologie de la nature et de l'histoire. Ceci signifie aussi que la théologie qui est possible aujourd'hui est la *théologie totale* »[62]. Moltmann veut montrer ici qu'il est possible, comme Siegwalt semble le faire, de développer une théologie qui peut concilier théologie naturelle et théologie révélée.

Grâce à la méthode de corrélation, Siegwalt peut répondre à la critique que Barth adresse à Brunner sans pour autant tomber dans le supranaturalisme qu'il reproche au théologien de Bâle. Car pour notre auteur, la révélation générale, ou « analogia entis », est d'abord de l'ordre du donné, elle est déjà don de Dieu et, quelque part, manifestation de sa grâce. « La question classique de l'*analogie* entre le réel immanent et l'être ou Dieu (*analogia entis*), c'est en dernier ressort celle de la *correspondance*, dans la différence qualitative insurmontable entre l'immanence qui est toujours polaire ou plurielle, et la transcendance, entre les étant et l'être, entre la création et le Créateur ; et d'une correspondance *par participation*, étant entendu que la participation de l'immanence à la transcendance est de l'ordre de l'accueil de celle-ci par celle-là – elle est passive ou mieux : réceptive – alors que la

[61] Jürgen MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, in coll. « Cogitatio Fidei » n° 50, (Paris, 1978), Cerf-Mamé, p. 302.
[62] Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création ; Traité écologique de la création*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 146, (Paris, 1988), p. 85-86.

participation de la transcendance à l'immanence est de l'ordre de la donation : elle donne sens à l'immanence et est ainsi active ; les deux sont corrélatives, la donation n'étant perceptible que dans l'accueil et celui-ci s'ouvrant à celle-là »[63].

La révélation générale s'origine dans la création de Dieu, celle-ci est donnée à l'être humain pour qu'il puisse vivre. En conséquence, c'est la création de Dieu qui provoque l'interrogation de l'homme sur les questions dernières. La révélation générale relève et révèle en quelque sorte (paradoxalement peut-être) le « Deus absconditus ». Par la révélation générale, ou l'analogia entis, l'être humain s'interroge sur les mécanismes de la vie, et sur le « Comment vivre ? ». Dieu lui-même répond par la révélation spéciale, passant du statut de « Deus absconditus » à celui de « Deus revelatus ». C'est l'œuvre de Dieu qui permet à l'humain de partir en quête de Dieu. Siegwalt le dit avec conviction, la théologie naturelle fait partie de la théologie tout court, elle en constitue, nous le répétons, le côté sapiential, complété par le côté prophétique. Toute la démarche de Siegwalt consiste à unir ces deux versants pour en établir une synthèse.

Siegwalt se montre plus fin que Barth. Car il retourne la critique à son auteur : Il estime que Barth fait de sa vision de la révélation un système dualiste fermé : « Karl Barth oppose à la théologie naturelle fermée et à son corollaire, la théologie de la révélation fermée, la *seule* théologie de la révélation, sans présupposition ontologique aucune. Il voit dans le rejet de la théologie naturelle l'exigence de la révélation en tant que manifestation *libre* de Dieu. La critique de Barth est justifiée vis-à-vis des formes traditionnelles de la théologie naturelle. Elle tombe à faux là où la théologie naturelle élabore simplement la question inhérente à la réalité. Car la théologie naturelle ainsi comprise n'est pas fermée et n'engendre pas une théologie de la révélation fermée. Nier la question de Dieu sur le plan de la réalité, c'est nier la réalité même. (…) La théologie barthienne est une théologie de la positivité de la réalité. Elle est ainsi à son tour une théologie fermée »[64].

La méthode de corrélation autorise Gérard Siegwalt à parler d'une révélation unique, qui est le fait de Dieu, mais qui renferme plusieurs dimensions. Cette révélation est portée par la réalité, elle permet à l'homme de poser dans un premier temps les questions dernières avant de recevoir les réponses de Dieu. La révélation, liée à une forme de théologie naturelle, est le moteur du « semper penitens ». Le système de Siegwalt se présente alors comme un système ouvert dans lequel l'humain entame une quête. Dieu participe à cette quête et fait de l'homme un être actif et en marche. Cette méthode de corrélation permet ainsi à notre auteur d'effectuer

[63] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/1, p. 148.
[64] Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire*, p. 83-84.

une synthèse entre les partisans d'une théologie naturelle axée sur les capacités de l'homme au risque d'ignorer Dieu, et les partisans d'une théologie centrée sur la révélation qui risque de se couper de la réalité. Siegwalt conclut que l'être humain avance vers Dieu et que Dieu va à la rencontre de l'humain.

Nous avons vu qu'au plan anthropologique cela se traduit par la prise en compte de la réalité humaine dans le schéma aporie/ouverture/devenir ; cette réalité est à son tour récapitulée par la vérité humaine : l'homme est « simul peccator, simul justus, semper penitens ». Par la méthode de corrélation Siegwalt répond à ce qu'il appelle la « crise des fondements » dont nous parlions en introduction. Par la méthode de corrélation, la théologie est appelée à unir la réalité et la vérité, ce qui se traduit au niveau anthropologique dans le statut de l'homme devant Dieu dans sa réalité de vie. Par la méthode de corrélation l'homme n'est pas condamné à choisir entre la foi ou la raison, mais il est appelé à la connaissance de la vérité à partir de sa réalité, car la vérité s'exprime toujours dans la réalité. Or la vérité de l'être humain signifie se découvrir et se comprendre comme créature « coram Deo » et ce au plan de la réalité de sa vie. Refuser d'entrer dans la quête de la vérité, refuser la corrélation entre réalité et vérité ou entre foi et raison, c'est s'enfermer dans un absolutisme mortifère. « La brisure de l'homme est l'indice de la brisure des absolutismes, car l'homme déchiré entre la raison et l'esprit d'une part, la loi personnaliste (et l'Évangile) d'autre part, manifeste en même temps que la fin de l'homme et de sa personnalité, l'échec des absolutismes en tant qu'absolutismes »[65].

L'être humain n'a pas à choisir, il n'est pas soit un homme naturel soit un homme sous la grâce. La méthode de corrélation développée par notre auteur veut signifier que l'être humain est à la fois homme naturel et homme sous la grâce.

[65] Ibid. p. 18.

4.2 La grâce

Nous avons vu que la nature était porteuse de la grâce, c'est-à-dire que la grâce s'exprimait dans la nature, l'une et l'autre n'étant pas étrangères. Nous voulons maintenant nous pencher sur la question de la grâce proprement dite.

4.2.1 Grâce et réalité

D'emblée, Siegwalt explique que la grâce est liée à la réalité de la vie humaine et que s'intéresser à la grâce c'est s'intéresser aux effets qu'elle produit dans la vie humaine. La grâce n'est ni supranaturaliste ni étrangère à la nature. Elle n'est pas séparée de la nature. La corrélation entre vérité et réalité est établie. La grâce vient de Dieu, mais elle s'exprime au cœur de la réalité humaine. Le monde dans lequel l'homme vit est porteur de cette grâce et la révélation de la grâce de Dieu se fait dans la vie et dans l'histoire de l'être humain. La grâce est indissociable de la vie humaine et de la réalité humaine dans la mesure où par la grâce, Dieu saisit l'être humain pour faire naître en lui des possibilités nouvelles. La grâce s'inscrit donc pleinement dans la réalité humaine. Elle fait le lien entre la vérité humaine et sa réalité. « La grâce est vécue comme quelque chose qui surcharge la réalité, qui s'y ajoute « en plus », qui l'envahit du dehors, ou qui surgit du dedans. Elle ne se réalise pas en-dehors de la réalité qui la fait apparaître, à l'encontre de l'expérience ordinaire, comme une réalité de grâce ».[66]

La grâce n'efface pas la réalité humaine, elle l'éclaire. Elle est en quelque sorte un résultat de la révélation de Dieu. Celle-ci éclaire l'être humain sur sa situation et lui fait comprendre le caractère provisoire du monde qui l'entoure, ou le caractère provisoire de sa situation (en particulier d'une situation de détresse), pour montrer l'ouverture et le passage possibles grâce à Dieu. La grâce vient éclairer la réalité humaine et ouvre des perspectives. « Prenons un exemple : fatigué et mal disposé, je quitte mon logement pour une courte promenade. Une journée difficile est derrière moi. En moi, bouillonnent la colère, le mécontentement, la révolte intérieure. (…) Soudain, ou progressivement, au cours d'une promenade, je peux être saisi par la beauté du paysage, des fleurs, des arbres, du chant des oiseaux, la majesté ou la paix des montagnes, ou simplement par un rayon de soleil qui m'atteint, qui frappe mes yeux, ou par l'aspect d'une fleur, d'une feuille, d'une bestiole au bord du chemin, d'une goutte de rosée. Et tout change. Aucune des raisons de ma colère n'est

[66] Gérard Siegwalt, art. « La Grâce ». p. 13.

« objectivement » supprimée, mais tout à coup, je suis réconcilié avec mon sort, je suis reconnaissant pour cette lumière qui me touche (…). Je peux faire la même expérience un dimanche matin au cours du culte. C'est alors, comme dit le psalmiste, la douceur du Seigneur, la magnificence de l'Éternel qui m'apparaît (Psaume 27 : 4). La lumière de la grâce a tout transfiguré. Et nous disons bien alors : « c'était un moment de grâce ! » Il n'est pas du tout aberrant de désigner l'expérience ainsi décrite comme une expérience de la grâce »[67].

La grâce touche l'expérience humaine et transforme la peine en joie. Elle vient de Dieu qui est, comme nous l'avons dit, créateur, conservateur et rédempteur de la vie. L'humain fait l'expérience de cette grâce au contact de la création, ultimement au contact de Dieu le créateur. Cette grâce transforme l'expérience humaine en un devenir. Elle donne de devenir. L'être humain n'est pas entraîné dans une logique où primerait le mourir. Par la grâce, l'homme peut faire pleinement l'expérience du « mourir pour devenir » comme Siegwalt semble l'exprimer dans l'exemple qu'il cite. La grâce est ainsi un moteur, elle est la base du caractère « semper penitens » de la vie humaine. Car si l'humain est en devenir permanent, c'est un fruit de la grâce de Dieu. L'humain peut vivre avec joie (« chara ») sous la grâce (« charis ») de Dieu.

On pourrait penser, en particulier au vu de l'exemple cité par notre auteur, que celui-ci développe l'idée d'une grâce « naturelle » selon laquelle l'humain pourrait découvrir la grâce de Dieu dans la nature. On reviendrait à une théologie naturelle où l'homme pourrait se passer de la révélation. Mais là encore, Gérard Siegwalt fait preuve d'une grande finesse. La nature peut être porteuse de la grâce et exprimer la grâce de Dieu, mais elle n'est pas en elle-même la grâce, la nature est le fruit d'un don. Il y a corrélation de la réalité et de la vérité. « Il faut indiquer ici que la *gratia creata* (en tant que grâce de la réalité créée) et la *gratia increata* (en tant que grâce éternelle de Dieu), autrement dit la grâce « naturelle » et la grâce « salutaire », surnaturelle sont inséparables. Cela veut dire deux choses : 1) il existe une grâce de la création ; 2) cette grâce de la création est en relation avec la grâce de Dieu qui se révèle dans l'histoire particulière du salut, et puis, pour l'accomplir, dans l'acte rédempteur de Christ »[68].

4.2.2 La grâce et le Christ

Siegwalt soutient la thèse suivante (en se fondant sur la Bible) : le don et le donateur ne font qu'un. La nature est porteuse de la grâce et exprime la grâce de Dieu. Invoquant, entre

[67] Ibid. p. 13-14.
[68] Ibid. p. 15.

autre, le texte d' 1 Co. 8, 6 (« Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes »[69]), Siegwalt affirme l'unité de la création et de la rédemption en particulier à travers la figure de Jésus-Christ. Le créateur est celui qui fait grâce, en conséquence la création est sous la grâce, elle porte la grâce et exprime la grâce. Le signe de l'unité du créateur et du rédempteur et de l'unité de la création et de la rédemption c'est Jésus-Christ. « Le Christ, qui a effectué l'œuvre du salut par son incarnation, sa vie et ses actes, sa mort et sa résurrection, est celui-là même (et non un autre) par qui Dieu a créé et maintient toutes choses. Dieu agit dans la création et dans la rédemption, en Christ, son Fils. C'est pourquoi la création, dans la mesure où elle est reconnue dans sa transparence pour Dieu, le créateur, rend témoignage au Dieu qui fait grâce »[70].

La dynamique « mourir pour devenir » est le signe de la nouveauté à laquelle l'humain est appelé. Cette dynamique prend la dimension du « semper penitens » grâce au Christ. Avec, dans et à travers lui, c'est Dieu lui-même qui assume le « mourir pour devenir » dans le but de faire définitivement triompher la vie. Le « semper penitens » est ainsi fruit de la grâce de Dieu et il s'exprime dans la réalité de la vie humaine. L'homme est justifié gratuitement par la grâce, parce que Dieu lui gratifie de la capacité de se relever, et parce que Dieu accomplit une « œuvre de salut » ; c'est-à-dire qu'à travers le Christ, Dieu vient habiter, ou visiter l'homme pour le conduire à la vie éternelle.

La conséquence anthropologique de la justification par la grâce au moyen de la foi, c'est justement le caractère « semper penitens » de la vie qui provoque le « simul » : l'être humain est concerné par le salut, il est appelé au salut par Dieu. Il n'est pas condamné à fuir à cause de l'aporie, celle-ci ne débouche pas automatiquement sur le péché, et quand bien même, Dieu vient agir au cœur de la vie humaine pour faire de chaque épreuve ou de chaque échec un passage vers le salut. La justification par la grâce seule au moyen de la foi fait que l'être humain pécheur est aussi l'être humain justifié par la grâce de Dieu qui se manifeste dans le devenir permanent. « Parce qu'il en est ainsi, chaque vie humaine a un prix inestimable, chaque vie humaine est – pour parler le langage biblique – une « visitation » de Dieu, dans laquelle Dieu lui-même, à travers le jugement (la mort), veut donner le salut et la vie. L'homme n'est pas Dieu, il n'est pas divin, mais Dieu est à l'œuvre en lui, il est présent en lui, il veut par les multiples événements et épreuves de sa vie, le préparer à sa propre vie éternelle et l'y faire participer. La vie humaine est un mystère dans lequel Dieu lui-même se

[69] Traduction Segond.
[70] Gérard Siegwalt, art. « La Grâce ». 15-16.

manifeste et veut se manifester. Cette affirmation nous fait apparaître Dieu comme présent et agissant vraiment « dans, avec et à travers » l'histoire humaine, et ceci certes non de manière univoque, mais plutôt *a contrario*, par son contraire, non dans sa grandeur, mais dans sa faiblesse, et précisément ainsi dans sa grandeur. Cette action – le second article du Credo, la mort et la résurrection du Christ nous permettent de l'affirmer – est l'action et la présence du Christ dans l'homme. Elle est l'action de sa grâce qui conduit à la résurrection à travers la croix, et la joie à travers la souffrance »[71].

Cette grâce de Dieu révèle la vérité de la vie humaine : son devenir tourné vers le salut grâce à la résurrection du Christ et permis par Dieu dans la vocation humaine qui est celle de l'« imago Dei ». Cette grâce s'exprime dans la réalité humaine, dans l'histoire humaine à travers l'événement Christ. Le Christ est la grâce en action. Il veut faire venir à lui tout être humain. La grâce se manifeste ainsi dans l'action de Jésus-Christ qui est accueil, guérison, pardon et mise en route. Cette grâce débouche logiquement sur le « semper penitens ». L'être humain est accepté par Dieu, la justification gratuite se manifestant dans le devenir qui est le fondement de toute vie humaine. « La grâce pour le pécheur (et pour le malade), dans le sens de Luc 15 : 2, c'est le fait d'être accueilli, accepté tel qu'il est. Croire, c'est alors, selon la belle formule de Paul Tillich : accepter d'être accepté, bien que je sois inacceptable. Nous sommes si entièrement acceptés que lui, Le Fils éternel de Dieu, a accepté de se revêtir de notre chair et de notre sang, qu'il devint entièrement solidaire avec notre humanité déformée par le péché, et même « qu'il se fit lui-même péché » (non pécheur !) (II Corinthiens 5 : 21) (…). En participant à notre condition, en entrant en communion avec nous, il a, en sa qualité de Dieu-homme, surmonté la faille du péché et vaincu du dedans la puissance que Satan et la mort avaient sur nous. Tout le Nouveau Testament en rend témoignage »[72].

Parce que l'être humain est totalement justifié, gratuitement au moyen de la foi par la grâce de Dieu, Siegwalt peut affirmer le « Sola gratia » qui désigne la démarche inconditionnelle de Dieu qui vient pour arracher l'être humain à l'aporie et au péché. Par la grâce, Dieu veut transformer les épreuves et les échecs humains en passage et en joie.

[71] Ibid. p. 19.
[72] Ibid. p. 20-21.

4.3 Le rapport nature et grâce

La nature et la grâce sont absolument indissociables. La grâce opère « La transfiguration de la nature, non une évacuation de la nature »[73]. Ce qui signifie que Dieu n'agit pas à l'encontre de la nature, au contraire il vient l'habiter et il donne à la nature sa dimension de création.

Ce qui signifie dans la perspective de notre auteur que, d'une part, la nature est porteuse de la grâce, la nature est un don, ce qui implique un donateur, en conséquence, la nature en tant que création est déjà une grâce[74]. Elle est bonne, elle est un bienfait, elle est le lieu où l'être humain peut vivre. « La création est une grâce, (…). Elle procède de la grâce ; elle est un acte de la bonté de Dieu. Dieu crée en tant que tout-puissant, par bonté. C'est une affirmation de la grande tradition théologique, depuis les Pères grecs à travers Anselme de Canterbury et Thomas d'Aquin jusqu'aux Réformateurs »[75]. Sur ce point, notre auteur se rapproche de Barth qui soutient que « Création de Dieu veut dire réalisation et justification de sa créature. C'est en cela qu'elle est un bienfait »[76].

Du point de vue anthropologique, la nature humaine peut aussi être considérée comme une grâce dans la mesure où, par l'ouverture au monde, l'être humain est appelé à supporter, voire à dépasser sa situation aporétique et à comprendre sa vie comme un devenir constructeur. La grâce s'exprime dans la nature, elle est portée par la nature. La grâce récapitule la nature[77]. Ce qui signifie que la nature est placée sous la seigneurie de la grâce. En conséquence la grâce de Dieu permet de comprendre la dimension dernière de la nature, c'est-à-dire sa dimension de création. En tant que création, la nature est alors pleinement don de Dieu dans lequel et par lequel l'être humain peut vivre. Du point de vue anthropologique cela signifie aussi que la nature humaine est un don de Dieu, que la dynamique du vivant « mourir pour devenir » est un don de Dieu, assumé par lui à travers le Christ et tourné vers le salut.

La grâce de Dieu dévoile donc un aspect de la nature, elle révèle l'aspect invisible de la création. Siegwalt semble, dans un premier temps, se rapprocher de la position de Thomas

---

[73] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/2, p. 33.
[74] Cf. Ibid, p. 56ss.
[75] Ibid. p. 57. Pour plus de détails Cf. encore Karl BARTH, *Dogmatique*, T. III/1, « La doctrine de la création », (Genève, 1960), Labor et Fides, p. 31.
[76] Karl BARTH, Ibid. p. 368. Barth souligne de plus dans l'ensemble du § 42 de sa dogmatique que la création est le lieu de l'autorévélation de Dieu et qu'elle est le lieu de la justification de l'être humain. Celui-ci existe comme créature devant le créateur, qui par amour vient à travers Jésus-Christ pour sauver l'homme.
[77] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/1, p. 67ss.

d'Aquin qui pense que la grâce améliore en quelque sorte la nature. En effet, la grâce, selon Siegwalt, permet de considérer la nature avec les yeux de la foi pour y discerner la présence et l'action de Dieu. Par la grâce, la création fait irruption dans la nature. Ce qui signifie que, par la grâce, la situation d'ambivalence est transformée. C'est-à-dire que par la grâce, l'être humain discerne au cœur de la nature ce qui relève de l'action de Dieu et ainsi ce qui permet la vie. Au niveau anthropologique, la grâce agit sur la nature humaine pour permettre à l'être humain d'assumer et d'endurer les différentes situations d'aporie. La grâce transforme les échecs et les épreuves en passages, elle transforme la déception, la crainte et l'angoisse en joie. Ainsi, la grâce agit, elle offre la résilience à l'être humain et le fait avancer. Par la grâce, l'humain se comprend comme créature de Dieu appelée au salut et surtout comme une créature acceptée par Dieu bien qu'inacceptable (formule que Siegwalt reprend à Tillich). La grâce marque l'acceptation par Dieu de l'être humain perdu dans son aporie et potentiellement pécheur, cet accueil signifie la justification de l'être humain au plan théologique et son ouverture au plan ontologique. Siegwalt est ici influencé par la théologie orthodoxe, il cite P. Evdokimov : « La grâce de l'adoption est innée ; incorporée à l'homme dès sa création, elle est sous-jacente à tout acte proprement humain »[78]. Il trouve en effet dans la théologie orthodoxe (relayée par la méthode de corrélation) une voix moyenne par rapport à l'augustinisme de la théologie occidentale qui absolutise et le péché et la grâce, ce qui aboutit à la réduction peccatologique que Siegwalt dénonce. La nature implique, en quelque sorte, déjà la grâce. Celle-ci est une grâce dans la mesure où elle est donnée à l'homme pour qu'il puisse vivre. Agir dans la nature est alors, pour l'être humain, déjà une grâce qui résulte de sa situation de créature « coram Deo » et d'« imago Dei »[79]. La grâce signifie l'acceptation sans condition de l'homme Dieu. La grâce n'est pas une attitude de Dieu, mais bien un don que Dieu fait à l'être humain dès le départ ; ce don permet à l'homme de durer dans le temps et de vivre dans sa situation d'aporie, grâce à la foi.

L'être humain est « simul peccator, simul justus, semper penitens » aussi bien au niveau de la réalité de sa vie qu'au niveau de la vérité de sa vie. Ce qui signifie que l'homme naturel, tout comme l'homme sous la grâce, est « simul peccator, simul justus, semper penitens ». Pour Siegwalt, l'homme sous la grâce est l'homme naturel. L'homme sous la grâce est celui qui a pu être ouvert et justifié par Dieu malgré l'aporie et malgré son péché. L'homme sous la grâce est celui qui au cœur de sa nature a pu discerner la présence et l'action de Dieu.

---

[78] P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 101, cité par Gérard SIEGWALT in D.C.E. I/2, p. 116-117.
[79] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 117.

L’homme naturel est celui auquel la grâce est promise, celui qui est en quête et qui se pose la question de l’Être ou de Dieu. L’homme naturel est d’une certaine façon sous la grâce dans la mesure où la quête qu’il mène est une quête de la grâce, permise par la grâce qui émane de la création.

Siegwalt affirme ultimement, avant d’être homme sous la grâce ou homme naturel, l’être humain est homme devant Dieu. Si notre auteur reprend la formule de Luther pour l’appliquer à l’être humain, il en modifie cependant la teneur. La méthode de corrélation qu’il développe dans un but mystagogique lui permet de reprendre la formule de Luther dans le sens suivant : l’homme (qui est toujours « simul peccator, simul justus, semper penitens ») est à la fois homme naturel, homme sous la grâce et toujours homme devant Dieu !

4.4 Une réduction mystagogique de la grâce ?

4.4.1 La grâce comme état de fait ?

Dans le chapitre précédent, nous avions émis la critique de la réduction mystagogique de l'anthropologie chez Siegwalt. Nous avons présenté la place prééminente de la mystagogie dans la pensée anthropologique de notre auteur, prééminence qui va jusqu'à occulter des notions comme la mort propitiatoire du Christ par exemple.

À la suite de cette réflexion, nous pouvons poser la question de savoir si cette réduction ne s'applique pas aussi à la notion de grâce chez notre auteur. En effet, Siegwalt fait de la grâce une mystagogie ; ou plutôt le parcours mystagogique de l'être humain, l'aspect « semper penitens » de la vie est une grâce.

Déjà, la conception siegwaltienne de la nature pose problème. En effet, la nature est réalité : elle est cosmos, elle est un ordre déterminé ; mais cette nature est tournée vers une vérité : elle est création. « « Création » est un concept théologique, et cela veut dire en même temps un concept totalisant. La création, c'est le monde comme totalité vu comme donné et donc comme contingent : le monde pourrait ne pas être. Il est comme don et ne peut être compris qu'en relation au donateur de toutes choses. (...) Parler de création à propos du monde, c'est le comprendre dans la lumière de la révélation et par conséquent de Dieu. Une cosmologie théologique est une cosmologie qui voit le monde en tant que cosmos et nature, comme créature (création) de Dieu »[80]. La nature est appelée à devenir création, ou à être comprise comme création, c'est-à-dire comme œuvre de Dieu promise au salut. Dit autrement : l'être humain comprend et reçoit la nature comme création par la grâce. La grâce doit faire comprendre à l'homme la portée de la création de Dieu et l'amener à confesser Dieu comme le créateur et le rédempteur. Siegwalt se démarque ici de la pensée augustinienne et a fortiori de la pensée des réformateurs qui voient la nature comme un lieu corrompu par le péché originel et qui doit être sauvé et rétabli par la grâce[81]. Siegwalt montre une vision

[80] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/1, p. 44-45.

[81] Saint Augustin voit ainsi dans la grâce le médecin de la nature, en particulier de la nature humaine : « Certes, à l'origine, la nature humaine a été créée sans péché et sans tare : mais cette nature, qui par notre naissance rattache à Adam chacun de nous, a désormais besoin d'un médecin, car elle n'est plus saine. Manifestement tous les biens qu'elle doit à sa constitution, à sa vie, à ses sens, à son intelligence, elle les tient du Dieu souverain, son créateur et son artisan. Par contre, le vice qui assombrit et blesse ces biens naturels au point de nécessiter lumière et traitement ne provient pas de l'irréprochable artisan, mais du péché originel commis par le libre arbitre » ; Saint AUGUSTIN, *De natura et gratia*, in coll. « Œuvres de Saint Augustin » n° 21, (Paris, 1966), Desclée de Brouwer, p. 249-251. De son côté, Luther considère que sans la grâce les œuvres humaines ne peuvent conduire l'homme au salut. L'homme doit désespérer de lui-même et attendre sa guérison et son salut du Christ seul. Cf.

positive de la nature qui est le lieu où l'être humain vit et développe ses capacités. La grâce quant à elle vient révéler à l'homme le mystère de la création, c'est-à-dire que par la grâce l'être humain découvre la présence, l'action et le visage de ce Dieu qui est à la fois le créateur et le rédempteur. Cette action de Dieu vient révéler le caractère « gracieux » de la nature. Cette dernière est un don de Dieu pour que l'homme puisse vivre. Or par la grâce, la création est continue, elle s'actualise chaque jour. Le Dieu qui fait grâce est le créateur qui donne un cadre de vie à l'homme ; il est aussi le rédempteur qui sauve l'homme.

Ces remarques nous amènent à poser la question suivante : la grâce n'est-elle pas chez Siegwalt une sorte d'état de fait, dans la mesure où l'homme naturel est, de facto, bénéficiaire de la grâce de Dieu parce qu'il est récipiendaire du don de la création ? Dit autrement, il semble naturel ici que l'homme soit sous la grâce. Nous avons vu au long de cette réflexion que Siegwalt désigne l'homme naturel comme un être pérégrinant, soumis à la dynamique du « mourir pour devenir » (qui est l'essence même du vivant) et ce au plan de la réalité de sa vie. Cet aspect pérégrinant de la vie relève de la grâce et fait partie de la quête de l'être humain, quête qui a pour finalité le salut de l'homme dans la réalisation de sa vocation d'« imago Dei ».

La grâce vient de Dieu, elle est l'accueil inconditionnel de l'être humain par Dieu, et ainsi la mise en route de l'homme vers Dieu. La grâce est liée à la mystagogie car elle initie l'homme à Dieu et à lui-même. Il comprend que la pérégrination est grâce et qu'il est appelé au devenir.

Siegwalt affirme que cette pérégrination est le seul effet de la grâce. La grâce est à l'origine de la dynamique qui sous-tend aussi bien la réalité « mourir pour devenir » que la vérité « semper penitens » de la vie. Nous pouvons alors ici reposer la question que nous avions émise dans le chapitre précédent : ne faudrait-il pas dire que l'humain est pérégrinant parce que sauvé au lieu de dire qu'il est sauvé parce que pérégrinant ? L'homme naturel est, de facto, sous la grâce parce qu'il est pérégrinant. Siegwalt semble postuler que l'homme naturel, dans sa réalité de vie marquée par le « mourir pour devenir », vit dans la grâce. En effet, notre auteur n'insiste pas assez sur la radicalité de la grâce. Il développe d'ailleurs une attitude assez paradoxale sur ce sujet.

En effet, s'il se rapproche de la conception de la grâce de Thomas d'Aquin pour lequel la grâce accomplit la nature parce qu'elle agit, la grâce pour Thomas étant : « une perfection de Dieu surajoutée à la nature de sa créature spirituelle ange ou homme pour l'élever jusqu'à

Martin LUTHER, *Controverse tenue à Heidelberg*, in *Œuvres*, T. I, (Genève, 1957), Labor et Fides, pp. 121-140.

lui. (...) La grâce signifie alors le don surnaturel du salut en général, ainsi que toutes les aides spirituelles que Dieu accorde à la créature qui cherche à se rapprocher de lui par la conversion et la prière »[82].

Si notre auteur s'accorde à la formule du docteur angélique concernant le rapport nature/grâce (« *Gracia naturam non tollit sed perficit* »), si les deux hommes partagent une vision de la création comme œuvre bonne de Dieu porteuse de la grâce et faite pour la grâce, l'Aquinate ne considère pas la grâce comme intrinsèque à la vie humaine. Car, paradoxalement, il semblerait que chez Siegwalt, l'homme pourrait se trouver sous la grâce mais sans jamais connaître Dieu. C'est pour cela que nous parlons de postulat en ce qui concerne la grâce.

Thomas d'Aquin affirme que la grâce vient de Dieu : « Même quand on dit de quelqu'un qu'il possède la grâce ou la faveur d'un homme, cela signifie qu'il y a en lui quelque chose de réel qui agrée à cet homme. Ainsi en est-il quand nous disons de quelqu'un qu'il possède la grâce de Dieu. Il y a cependant une différence : car ce qui agrée à un homme dans l'un de ses semblables, c'est quelque chose qui préexiste à son amour ; au contraire ce qui agrée à Dieu dans un homme est causé par l'amour divin »[83]. Cette grâce justifie l'être humain : « On ne prétend pas que la grâce rend agréable effectivement, mais formellement, ce qui veut dire que par elle, l'homme est justifié et devient digne d'être regardé comme agréable à Dieu ; selon cette parole de l'Apôtre : « Il nous a rendus dignes de partager le sort des saints dans la lumière ». La grâce, précisément parce qu'elle est donnée gratuitement, exclut toute idée de dette »[84]. Thomas distingue ensuite entre la grâce opérante et la grâce coopérante. La première est l'action de Dieu qui justifie l'être humain, la seconde est la diffusion continue de la grâce qui garde l'être humain sous la grâce en permanence. La grâce opérante marque dans un sens la justification de l'être humain, la grâce coopérante sa sanctification : « Or l'homme, par la grâce opérante, reçoit de Dieu le secours dont il a besoin pour vouloir le bien ; une fois cette fin fixée dans le vouloir, la grâce ensuite coopère avec nous pour la faire atteindre »[85].

Cette distinction entre grâce opérante et grâce coopérante, issue de l'amour de Dieu et justifiant gratuitement l'être humain, autorise Thomas à dégager cinq effets de la grâce, qui agissent dans la nature pour l'élever tout en nécessitant cependant la conversion. « Or la grâce produit en nous cinq effets : elle guérit l'âme ; elle lui fait vouloir le bien ; elle le lui fait

[82] Michel NODE-LANGLOIS, art. « Saint Thomas d'Aquin », in Le vocabulaire des philosophes, vol. 1, (Paris, 2002), Ellipses, p. 430.
[83] THOMAS d'AQUIN, qu. 110, art.1, Ad primum, in *Somme Théologique* I-II, questions 109-114, (Paris, 1961), Cerf, p. 72-73.
[84] THOMAS d'AQUIN, qu. 111, art. 1, Ad primum et Ad Secundum, in Ibid. p. 95-96.
[85] THOMAS d'AQUIN, qu. 111, art. 2, Ad Tertium, in Ibid. p. 103.

accomplir efficacement ; elle la fait persévérer dans le bien ; elle la fait enfin parvenir à la gloire »[86]. Ainsi la grâce vient de Dieu et conduit à Dieu. Elle n'est pas seulement parcours initiatique, mais une action de Dieu qui sauve l'homme et le fait avancer.

Ainsi, dans la perspective du docteur angélique, la grâce justifie (grâce opérante) et sanctifie (grâce coopérante) l'homme. Elle produit un effet radical sur l'être humain. Elle marque le pardon que Dieu accorde à l'homme, dans ce sens, l'être humain peut vivre comme créature nouvelle, c'est-à-dire comme créature pleinement acceptée et justifiée par Dieu, sa vie est nouvelle, elle n'est plus marquée par le péché ou la chute, mais par le salut offert par Dieu en Jésus-Christ. Pour Siegwalt en revanche, la grâce constitue une sorte d'état de fait dans la mesure où elle révèle à l'homme sa situation de créature devant Dieu. Il comprend alors le mystère de sa vie marqué par la dynamique du « mourir pour devenir » qui lui permet alors d'accepter et d'assumer sa condition de créature devant Dieu. Le « novum » se trouve ici pour Siegwalt dans cette acceptation de la station devant Dieu.

4.4.2 Une vision panthéiste de la grâce ?

Dans la perspective mystagogique qui est la sienne, Siegwalt veut confondre délibérément les deux aspects en transformant le « sola gratia » en « tota gratia ». Pour notre auteur il n'y a qu'une grâce et celle-ci guide l'homme dans la dynamique du « mourir pour devenir ». La grâce conduit l'homme dans sa pérégrination et elle lui révèle les mystères de Dieu et de la vie. Or, en soumettant la grâce à la mystagogie, il semble se concentrer uniquement sur ce que Thomas appelle la grâce coopérante. Elle fait de la vie un chemin d'initiation pour l'homme, la justification et le salut se trouvant dans la pérégrination ; celle-ci étant une condition du salut. Siegwalt, tout en parlant de l'action divine et de l'accueil inconditionnel de l'homme par Dieu, occulte tant l'aspect forencique de la justification que l'aspect opérant de la grâce en affirmant l'unité de la grâce naturelle avec la grâce surnaturelle[87]. Il n'y a qu'une grâce pour notre auteur, mais elle n'a, semble-t-il, qu'un effet coopérant.

Certes, Siegwalt a raison de lier grâce et nature et de définir dans la création le lieu où s'exprime la grâce. Mais si la grâce vient « d'en haut », de Dieu, elle ne justifie pas seulement l'homme en le mettant en route et en faisant de sa vie une pérégrination. L'être humain est justifié parce qu'il est accepté par Dieu en Jésus-Christ. De ce fait, la grâce renferme aussi

[86] THOMAS d'AQUIN, qu. 111, art. 3, Res, in Ibid., p. 105.
[87] Cf. Gérard SIEGWALT, art. « La grâce », p. 15

une dimension qui dépasse la nature et qui, plus que de la perfectionner, l'accomplit en la plaçant sous la seigneurie absolue de Dieu qui, dans sa grandeur, accepte de se faire le créateur, le conservateur et le rédempteur du monde et de l'homme. Parler de la grâce dans une perspective strictement mystagogique peut ainsi relever d'un certain panthéisme. C'est ce qui peut ressortir d'ailleurs de l'exemple d'expérience de grâce cité par notre auteur[88]. Cette idée de panthéisme peut aussi découler et s'appliquer à la vision que notre auteur se fait de la nature qui est appelée à devenir création. Si Siegwalt s'en défend, se livrant à une critique pertinente du panthéisme[89], il développe cependant la notion de « pantologie ». La pantologie (du grec « Pân » ou « ta panta » qui signifie « tout ») désigne l'ensemble de la création (Cf. 1 Co. 8, 6 ; Eph. 1, 10ss ; 3, 9 ; Col. 1, 16ss ; Hé. 1, 2ss ; Jn. 1, 3 ; Ap. 4, 11 etc.)[90]. Mais Dieu est extérieur à cette création : il n'est pas le Dieu réel, mais le Dieu du réel ! Ce qui signifie que Dieu ne doit pas être confondu avec la création : il est le créateur pas la création. « Religieusement, la foi judéo-chrétienne a nié l'éternité du monde dès le commencement : l'affirmation du Dieu créateur situe Dieu en-dehors du monde et non en lui, même s'il s'y manifeste. Dans ce sens, on peut dire que la panthologie judéo-chrétienne (et islamique) est athée : Dieu n'est pas le Pân et n'en fait pas partie. Le Pân, c'est la création, l'œuvre de Dieu, elle est finie, lui est infini ; elle se situe dans le temps ; Dieu est éternel »[91].

Siegwalt fait, une nouvelle fois, preuve d'une grande finesse en distinguant le panthéisme de la panthologie. Pourtant, l'insistance sur l'aspect mystagogique aussi bien de la nature que de la grâce risque de faire basculer notre auteur, malgré lui, dans une vision panthéiste de la nature et de la grâce. Nous devons poser la question suivante : dans la perspective mystagogique de notre auteur n'y a-t-il pas un risque de confusion entre la nature et la grâce dans la mesure où la nature peut être comprise à la fois comme lieu de grâce et comme origine de la grâce, bref comme une grâce en elle-même et par elle-même ? Lorsqu'on parle de l'aspect mystagogique de la nature, il est entendu que la nature peut conduire à Dieu et dire quelque chose du mystère de Dieu. C'est le sens de la révélation universelle dont parle Siegwalt. Ne risque-t-on pas alors d'identifier Dieu à la nature ?

[88] Cf. Ibid. p. 13-14.
[89] Pour Siegwalt le panthéisme voit Dieu en tout et confond création et Créateur. Cf. D.C.E. III/1, p. 35-36.
[90] Cf. Ibid. p. 34.
[91] Ibid. p. 36.

4.4.3 La grâce : une donnée naturelle ?

Affirmer le « sola gratia », tout comme affirmer le « tota gratia », doit aussi entraîner l'affirmation de la radicale différence de Dieu d'avec le monde et l'homme, mais aussi le radical amour de Dieu pour l'homme traduit par la kénose : « Lui qui était vraiment divin, il ne s'est pas prévalu d'un rang d'égalité avec Dieu, mais il s'est vidé de lui même (ékénossen en grec) en se faisant vraiment esclave et devenant semblable aux humains ; reconnu à son aspect comme humain, il s'est abaissé lui-même en devenant obéissant jusqu'à la mort – la mort sur la croix »[92] (Ph. 2, 6-8).

Parler de la grâce, c'est souligner que Dieu dans sa radicale altérité d'avec le monde, est venu vers l'homme pour le sauver. Siegwalt parle à juste titre de Dieu le Fils comme Dieu « pour nous ». Or il serait profitable d'articuler cette dimension « pro nobis » à la grâce. Non pas seulement comme étant la grâce qui fait de l'homme un être semper penitens, mais aussi comme étant la grâce qui sauve, qui dépasse la nature de l'homme pour le sauver. Siegwalt parle de collaboration, de corrélation entre nature et grâce, et il est vrai que l'une ne va pas sans l'autre ; mais il les place sur un pied d'égalité, chacune portant l'autre.

Dans la cosmologie théologique de la D.C.E. (publiée 21 ans après l'article consacré à la grâce)[93], Siegwalt nuance le propos en parlant de la transfiguration de la nature par la grâce. Pourtant, dans la perspective anthropologique, la grâce est trop souvent liée au « semper penitens » au détriment de sa dimension « pro nobis ».

Nous retrouvons une nouvelle fois ici la volonté de Gérard Siegwalt d'éviter la réduction peccatologique de l'anthropologie. Il veut, par la méthode de corrélation, lier la dimension mystagogique à la dimension sotériologique de la théologie. Pourtant il apparaît que notre auteur rencontre parfois des difficultés à unir les deux, tant le plan mystagogique semble prendre le pas sur le plan sotériologique. La grâce est ainsi postulée. Elle émane certes de Dieu, mais elle fait intrinsèquement partie de la réalité humaine. Or si l'expérience humaine est évidemment le lieu de découverte de la grâce, celle-ci ne fait pas seulement œuvre d'initiation de l'homme ; elle comprend les notions de pardon, de réconciliation et de justification. Certes, Siegwalt partage que le pardon est à la base de la justification de l'homme : « « Pardon » dit sans doute de la manière la plus simple, surtout lorsqu'on le voit s'inscrire concrètement dans une vie comme les évangiles en donnent des exemples (...), la

[92] Traduction Nouvelle Segond.
[93] Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, T. III/2, « L'affirmation de la foi, Cosmologie théologique : théologie de la création », (Paris-Genève, 2000), Cerf-Labor et Fides et Gérard SIEGWALT, art. « La grâce », in Positions Luthériennes, 1979/1, pp. 9-24.

réalité libératrice et, partant, renouvelante du don de soi du Christ Jésus lorsque l'être humain s'y ouvre. On peut dire que la justification du pécheur par grâce consiste dans le pardon des péchés »[94].

Mais là encore, ces notions sont vues dans une perspective mystagogique. Le pardon et la justification relèvent pour notre théologien de la dynamique du « mourir pour devenir ». Le pardon et la justification signifient pour Siegwalt la libération de l'être humain et la possibilité qui lui est offerte de participer à l'œuvre créatrice de Dieu. La justification par la grâce seule transforme en quelque sorte la pensée malade de l'être humain pour lui ouvrir les yeux et le placer dans un devenir constructeur : « Le message évangélique est (...) une offensive contre la volonté individualiste dérangée [zerstörischen Eigenwille] et la volonté faible [zerstören-lassenden]. Il détruit les deux et libère la volonté malade (...). Une psychothérapie tout comme un réconfort spirituel (une cure d'âme) peut, de plus, être nécessaire. (…) La justification advient, comme un devenir juste toujours nouveau de l'homme intérieur, comme un cadeau libérateur. Ceci me rend capable, moi, l'Église et la société, d'un combat toujours nouveau pour la justice (la motivation de ce combat étant profondément spirituelle et évangélique). Dieu est dispensateur d'une force inépuisée et inépuisable. Elle appelle notre foi parce que jour après jour, dans le succès comme dans l'échec, elle nous fortifie. La foi basée sur la grâce sauve, au plan personnel, ecclésial, politique, et même face à la mort »[95].

Siegwalt, défend que le pardon et la justification par la grâce au moyen de la foi signifie que l'être humain est conduit par Dieu. Notre auteur refuse d'accorder une dimension ontique à ces notions, conformément à son rejet de la réduction peccatologique de l'anthropologie. La grâce change la volonté de l'être humain, elle a pour fonction de faire découvrir à l'être humain sa station devant Dieu. La grâce fait comprendre à l'être humain la grandeur de Dieu qui accepte l'être humain malgré son péché. La grâce revêt une dimension juridique, elle relève du jugement de Dieu qui accorde son pardon à l'être humain corrompu par le péché. Un regard sur la pensée des réformateurs peut nous éclairer dans notre réflexion.

Calvin estime que la grâce marque l'attitude de Dieu qui accepte de s'attacher, et de sauver à travers le Christ, l'être humain totalement corrompu par le péché originel, et incapable par lui-même de faire le bien : « Nous avons donc matière en nous pour être haïs de Dieu. Par conséquent, au regard de notre nature corrompue, et puis de notre méchante vie,

[94] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/2, p . 234.
[95] Gérard SIEGWALT, art. « Gerechtfertigt aus Gnaden durch Glauben », in Quatember, n° 1 (1999), p. 35-37, trad. Matthias Hutchen.

nous sommes tous en la haine de Dieu, coupable de son jugement, et nés en condamnation. Mais parce que Dieu ne veut point perdre en nous ce qui est sien, il y trouve encore par sa bénignité quelque chose à aimer ; bien que nous soyons pécheurs par notre faute, néanmoins nous demeurons toujours ses créatures ; bien que nous ayons acquis la mort, toutefois il nous avait créés pour la vie. Ainsi, il est ému par la pure et gratuite dilection qu'il nous porte, à nous recevoir en sa grâce. Or il y a un différend perpétuel et qui ne se peut appointer entre la justice et l'iniquité, tant que nous demeurons pécheurs, il ne nous peut aucunement recevoir. Afin donc qu'en abolissant toute inimitié, il nous réconcilie entièrement à soi : en mettant au-devant la satisfaction qui a été faite en la mort de Jésus-Christ, il abolit tout le mal qui est nous, afin que nous apparaissions justes devant sa face, au lieu qu'auparavant nous étions impurs et souillés. Il est donc bien vrai que Dieu, le Père, prévient par sa dilection la réconciliation qu'il fait en nous en Jésus-Christ ; ou plutôt, en tant qu'il nous a aimés auparavant, il nous réconcilie après soi (I Jean 4 : 19) »[96].

Calvin insiste : La grâce marque l'attitude de Dieu par rapport à l'être humain. Dieu, dans sa sainteté et sa majesté, est radicalement différent de l'être humain dont la nature est entièrement et totalement corrompue par le péché originel. La grâce témoigne de la radicale différence de Dieu qui, en Jésus-Christ, vient sauver l'être humain et porter sur lui le poids des péchés pour ensuite conduire l'humain au salut. Le Christ est alors le signe suprême de la grâce de Dieu qui accomplit les mérites nécessaires au salut pour gracier l'homme : « Rien donc n'empêche que la justification des hommes ne soit gratuite de la pure miséricorde de Dieu, et que le mérite de Jésus-Christ, servant à sa miséricorde de moyen inférieur, n'y intervienne. (...) En somme, puisque le mérite de Jésus-Christ dépend et procède de la seule grâce de Dieu, laquelle nous a ordonnée cette manière de salut, il doit être à bon droit opposé à toute justice humaine »[97].

Dans la grâce s'exprime la justice de Dieu qui sauve l'homme dans, avec et à travers le Christ.

Cette conception forencique de la grâce est largement répandue chez Luther et Melanchthon (1497-1560).

Le premier estime que l'être humain seul ne peut se sauver lui-même, la nature humaine étant corrompue par le péché originel. L'homme ne peut que mériter la colère de Dieu : « Si l'on demande, à présent : « Que crois-tu, dans le deuxième article, au sujet de Jésus-Christ ? » Réponds, très brièvement : « Je crois que Jésus-Christ, vrai Fils de Dieu, est

[96] Jean CALVIN, *Institution chrétienne*, Livre II, (Genève, 1955), Labor et Fides, p. 259.
[97] Ibid. p. 283.

devenu mon SEIGNEUR. » Et que signifie « devenir un Seigneur ? » Cela veut dire qu'il m'a délivré du péché, du diable, de la mort et de tout malheur. Car auparavant, je n'avais ni seigneur, ni roi, mais j'étais assujetti à la puissance du diable, condamné à mort, retenu dans les liens du péché et de l'aveuglement. En effet, après que nous eûmes été créés et que nous eûmes reçu toutes sortes de biens de Dieu le Père, le diable vint et nous fit tomber dans la désobéissance, dans le péché, dans la mort et dans tous les malheurs, de telle sorte que nous fûmes sous la colère de Dieu et privés de Sa grâce, condamnés à la perdition éternelle, ainsi que nous l'avions encouru et mérité. Alors, il n'y eut plus ni espoir, ni aide, ni consolation, jusqu'à ce que ce Fils unique et éternel de Dieu, dans son insondable bonté, prît en pitié notre désolation et notre misère, et vînt du ciel, à notre secours. (...) Il nous a arrachés, nous pauvres hommes perdus, au gouffre de l'enfer ; il nous a conquis et affranchis et nous a fait rentrer dans la clémence et la grâce du Père »[98].

Le second présente aussi l'action radicale de la grâce qui souligne la toute puissance de Dieu et l'amour de Dieu, manifesté dans le Christ, justifiant l'homme pécheur. « La grâce de Dieu n'est rien d'autre que la bonne volonté de Dieu pour nous, ou la volonté de Dieu qui nous prend en pitié »[99]. En s'inspirant de Paul (Rm. 5), Melanchthon définit la grâce comme « La faveur de Dieu par laquelle il a serré contre lui [umarmt] avec amour tous les saints, dans le Christ et grâce au Christ »[100]. Il ajoute encore que « La première fonction et la fonction propre du Christ n'est pas de créer une loi, mais de donner la grâce. (...) Le Christ donne la grâce à celui qui croit, malgré le péché »[101].

Comme nous avons pu le voir, les Réformateurs soulignent l'absolue différence entre l'humain pécheur et perdu d'un côté, et le Dieu saint et sauveur de l'autre qui se penche sur l'être humain et lui fait grâce dans, avec et à travers le Christ.

La vision de la grâce, chez les Réformateurs, en particulier chez Luther et Calvin, relève de la vision augustinienne du péché originel. Siegwalt souligne que le développement fait par Augustin concernant ce péché originel est à l'origine de la réduction peccatologique de l'anthropologie théologique occidentale. Le péché originel revêt, pour Augustin, une dimension ontique qui ne peut être effacée que par le baptême. Cette idée est reprise, de façon critique cependant, par Luther : « Ce péché originel est une corruption si pernicieuse et si profonde de la nature humaine, qu'aucune raison ne peut le comprendre ; mais il faut le

[98] Martin LUTHER, « Le grand catéchisme », in André BIRMELE et Marc LIENHARD, *La foi des Églises luthériennes ; confessions et catéchismes*, (Paris-Genève, 1991), Cerf-Labor et Fides, p. 374.
[99] Philippe MELANCHTHON, *Loci Communes*, (1997), Gütersloher Verlagshaus, p. 203, trad. Matthias Hutchen.
[100] Ibid, trad. Matthias Hutchen.
[101] Ibid. p. 175, trad. Matthias Hutchen.

croire »[102]. Il ajoute : « Or ici, dans le baptême, à chacun est apporté gratuitement, devant sa porte, un trésor de ce genre et un remède qui engloutit la mort et maintient tous les hommes en vie. C'est ainsi qu'il faut considérer le baptême et le mettre à profit, afin qu'il soit notre force et notre consolation si notre péché ou notre conscience nous oppresse, et que nous disons : « Je suis pourtant baptisé ! Or, si je suis baptisé, il m'est promis que je serais sauvé et que j'aurais la vie éternelle et quant à l'âme et quant au corps. » (...) Car le baptême nous rend saints et bienheureux, ce qu'aucun genre de vie, aucune œuvre au monde ne saurait faire »[103]. Luther voit dans la justification par la grâce l'acte par lequel Dieu accepte l'être humain et ce malgré son péché, malgré aussi le « peccatum reliquiuum in carne »[104]. Pour Luther, la grâce est une sorte de manteau qui vient recouvrir le péché de l'être humain. En effet, le réformateur de Wittenberg affirme que le saint est justifié à l'extérieur mais pécheur à l'intérieur et que de ce fait il est une créature « simul »[105]. C'est cette dimension de la grâce et du pardon couvrant le péché humain qui permet alors à Luther d'affirmer le « simul justus, simul peccator ». Seul l'être marqué par le péché au point de désespérer de lui-même mais conscient de la grâce de Dieu peut être justifié. Le péché n'a plus d'emprise sur l'homme qui peut alors vivre sa vie comme un devenir constructeur, car le « simul » a pour conséquence le « semper penitens »[106].

Siegwalt s'inspire du schéma de Luther. L'être humain est pérégrinant du fait de son statut de créature « coram Deo ». Cette pérégrination est un fruit de la grâce de Dieu et relève de l'aspect mystagogique de toute vie. La pérégrination nourrit le dessein de faire comprendre à l'homme son statut d'être simul (qui est lui aussi lié au statut de créature de l'humain) et de lui permettre de vivre cette simultanéité comme une force constructrice. Pour Siegwalt, le « semper penitens » n'est pas la conséquence du « simul ». Les deux dimensions sont intrinsèques à la vie humaine : c'est parce que l'être humain est « simul » qu'il est « semper penitens » ; mais ce « semper penitens », fruit de la grâce, est lui aussi responsable du « simul », dans la mesure où la pérégrination change ce « simul d'opposition » en « simul de réconciliation ». « La primauté et donc la puissance victorieuse de la grâce de Dieu en Christ par le Saint Esprit change la simultanéité d'opposition de l'être humain (…) en simultanéité de réconciliation (Cf. 2 Co. 5, 17ss ; Eph. 2, 13ss ; etc.). Celle-ci, sans supprimer la première,

[102] Martin LUTHER, « Les articles de Smalkalde », in *La foi des Églises luthériennes*, op. cit. p. 264.
[103] Martin LUTHER, « Le grand catéchisme », in op. cit. p. 396.
[104] Cf. Rudolf HERMANN, *Luthers These «Gerecht und Sünderzugleich »*, (1960), Gütersloher Verlagshaus, p. 28ss. Cf. encore Theodor SCHNEIDER & Gunther WENZ, *Gerecht und Sünder zugleich ? Ökumenische Klärungen*, (Freiburg a. Br., 2001), in coll. « Dialog der Kirchen » n° 11, Herder.
[105] Cf. Martin LUTHER, « Commentaire de l'épître aux Romains » in *Œuvres* T. XII, (Genève, 1985), Labor et Fides, p. 23ss.
[106] Cf. Rudolf HERMANN, op. cit. p. 247. Cf. encore Martin LUTHER, op. cit. p. 211ss.

la transcende. Il y a, pour la foi, une tension entre les deux. La réconciliation inclut et dépasse l'opposition, s'inscrivant ainsi dans la dynamique de l'existence de foi tendue vers la nouvelle création eschatologique »[107].

Notre auteur, à travers la méthode de corrélation, cherche absolument à traduire le message de l'Évangile dans un langage audible pour le monde d'aujourd'hui, ce qui le conduit à refuser, de façon légitime, la réduction peccatologique de l'anthropologie ainsi qu'une conception ontique du péché, c'est-à-dire une conception du péché qui corromprait la nature humaine. Pour parler théologiquement à l'être humain il faut prendre en compte la réalité de sa vie, Siegwalt le souligne avec justesse et finesse. Il a ainsi raison de montrer le lien indispensable entre nature et grâce, la grâce s'exprimant dans la nature et la nature étant transfigurée et conduite au salut par la grâce.

Pourtant, Siegwalt provoque une question à ce stade : Le lien entre nature et grâce, comme le lien entre vérité et réalité ne se résume t-il pas (se réduit pourrait-on dire) au fond, à la notion de pérégrination ? L'être humain fait l'expérience de la grâce à travers la pérégrination qui constitue à la fois la réalité et la vérité de la vie. Siegwalt cherche à traduire le langage de la foi dans un langage moderne, ce qui le conduit à s'éloigner de la vision de la grâce qui était celle de Karl Barth, mais aussi celle de Luther. En effet, pour le théologien suisse, la grâce, avant de fonder un chemin mystagogique, ou de constituer une mystagogie, marque, conformément au Credo, la « rémission des péchés ; et recevoir la grâce c'est recevoir la rémission des péchés. (...) Ce n'est que dans la mesure où elle est rémission des péchés par l'Évangile, qu'elle est également régénération, conversion, confirmation de la loi (Rom. 3, 31) – et, par là-même, sanctification, don de reconnaissance, don de l'amour, de la patience et de l'espérance, source et somme de toutes les œuvres réellement bonnes – lumière placée sur un chandelier et éclairant tous ceux qui sont dans la maison (Matt. 5, 15). Tout, absolument tout, est pour l'homme déterminé et conditionné par la rémission des péchés, qui lui est accordée comme une grâce et qu'il reçoit comme un don. (...) La grâce est la rémission des péchés. « Sur cet article, aucune concession n'est possible, dussent s'écrouler le ciel et la terre, et tout au monde » (Luther) »[108].

Barth soutiendra que la grâce est ainsi fondamentalement liée à la rémission des péchés. La grâce comme rémission des péchés conditionne toute la vie chrétienne. La mystagogie peut être une grâce dans la mesure où elle révèle l'amour et la puissance de Dieu. La mystagogie et soumise à la grâce, elle est un fruit de la grâce et non l'inverse.

---

[107] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 374.
[108] Karl BARTH, *Credo*, (Genève, 1969), Labor et Fides, p. 195.

Siegwalt, et l'on peut remarquer ici l'influence de la psychanalyse sur sa pensée, veut absolument éviter de présenter la foi en tant que culpabilisante, ce en quoi il a raison. Pourtant, en occultant la dimension forencique de la justification et de la grâce, notre auteur oublie que la grâce signifie la puissance rédemptrice et salvatrice de Dieu. Le « simul » de Siegwalt doit alors se comprendre comme une conséquence de la vie humaine, comme une conséquence du salut marqué par la pérégrination. Pour Siegwalt, cette pérégrination constitue en quelque sorte l'état naturel de l'être humain, car celui-ci est un être fait pour la grâce, pourrait-on dire, en vertu de son statut de créature « coram Deo ».

Dieu n'est pas seulement un guide, un maître de sagesse ou un mystagogue qui autorise l'homme à avancer et à vivre sa vie comme une initiation. Mais il est le Seigneur, le Père tout puissant créateur du ciel et de la terre. La grâce signifie que ce Dieu créateur, radicalement différent de sa créature, est aussi celui qui se fait semblable à sa créature, il accepte de porter sur lui la condition de sa créature en Jésus-Christ pour la libérer : « Voici ce qu'il en est de notre libération de la misère créée par notre inertie : elle est tout entière et uniquement réalité en l'homme Jésus crucifié, et c'est ainsi qu'elle est l'espérance vivante de tous les hommes. Afin de nous libérer, Jésus a pris sur lui notre propre misère pour en faire la sienne, et en la portant, il n'a pu que mourir afin de la limiter par sa mort et d'en finir avec elle. (...) Si Jésus est pour nous, à notre place, le patient chargé de notre maladie, une chose est claire : notre maladie, la misère à laquelle se voue l'homme insensé (...) est incurable (...). Elle est (...) une « maladie à la mort », c'est-à-dire qu'elle ne pourrait prendre fin que par notre mort, par notre disparition, si nous devions la subir nous-mêmes, si Jésus ne l'avait pas subie en souffrant à notre place. Elle prend fin avec notre mort dans la mesure où Jésus, chargé de notre maladie, a aussi subi notre mort et où, justement dans sa mort – triomphante pour nous – il a également accompli notre nouvelle naissance, notre régénération »[109]. Au final, Dieu est celui qui se penche sur sa créature, victime de l'aporie, du péché et de la misère. Tel est le sens de la grâce : dans sa réalité de vie, l'être humain n'est pas condamné à mourir de l'aporie ; au niveau de la vérité de sa vie, il n'est pas condamné à fuir dans le péché ; et quand bien même, la grâce qui met l'être humain en route dans sa quête de vie peut aussi sortir l'être humain de sa condition de pécheur, la grâce peut renouveler l'être humain en le déclarant juste malgré tout. Cette justification entraîne alors un changement radical dans le comportement humain, changement marqué par la suivance et l'obéissance joyeuse à Dieu.

[109] Karl BARTH, *Dogmatique* ; T. IV/2**, « La doctrine de la réconciliation », (Genève, 1970), Labor et Fides, p.119-120.

La méthode de corrélation, telle qu'elle est développée par notre auteur, trouve ici des limites. Pourtant, une synthèse est possible. L'exemple suprême est la figure du Christ, qui est la révélation ultime. Jésus-Christ est l'incarnation de la grâce dans la nature, il est celui qui vient apporter le salut gratuit par la foi dans la nature. Un théologien comme Eberhard Jüngel parle dans ce cas de l'humanité de Dieu : le Dieu créateur, radicalement différent de sa créature, devient semblable à elle, pour la sauver. Jésus-Christ est celui qui permet de dire Dieu et ainsi de connaître Dieu : « Un discours humain sur Dieu ne mérite d'être dit responsable que lorsqu'il ne se propose pas autre chose que de laisser Dieu même prendre la parole »[110]. À travers le Christ Dieu prend donc lui-même la parole, il parle à l'être humain et permet à l'humain de parler de et à Dieu. C'est là la manifestation de la grâce : le Dieu indicible se fait connaître et raconter à travers Jésus-Christ. Dieu se fait connaître à l'homme pour le sauver dans la foi. « Le discours humain, dans son caractère de présence actuelle, se nourrit du caractère définitif de la parole divine. De ce caractère définitif le nom de Jésus-Christ, en tant que le crucifié, est garant. Car en lui toutes les promesses de Dieu sont « oui », si bien que (...) par lui le discours humain doit devenir « Amen » »[111].

Ce Dieu indicible qui se fait connaître est celui qui donne un sens à la vie et qui ouvre un chemin de vie. Mais ce chemin doit impérativement passer par la croix. La notion de « mourir pour devenir » ne saurait ainsi se passer d'une « theologia crucis ». Dit autrement, il ne peut y avoir de mystagogie sans l'événement de la croix qui signifie la réconciliation entre l'homme et Dieu et ainsi le pardon des péchés. Grâce à l'événement de la croix, l'être humain est certes mis en route, « semper penitens » ; mais la croix signifie aussi que l'homme est totalement accepté par Dieu, que l'humain n'est plus condamné à toucher « le salaire du péché ». La croix marque un tournant : le monde dans lequel l'humain fait l'expérience de l'aporie est le monde où la grâce se manifeste. La grâce vient dans le monde pour le transcender, c'est-à-dire pour l'intégrer au projet rédempteur de Dieu : « La résurrection de Jésus n'est pas seulement une action divine, mais elle y va de l'être divin. C'est pourquoi cet événement *sui generis* n'est pas un événement parmi d'autres, mais le « tournant du monde ». Car dire à bon droit d'un mort « il est vivant », cela retourne le rapport de la vie et de la mort. La résurrection signifie le dépassement de la mort. Mais la condition pour que la mort n'existe plus, c'est qu'elle n'absorbe plus la vie qui l'exclut, mais que la vie ait accueilli en soi la mort. La victoire sur la mort, espérée par la foi en raison de l'identification de Dieu avec Jésus

[110] Eberhard JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, T. 2, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 117, (Paris, 1983), Cerf, p. 8.
[111] Ibid. p. 101.

mort, survenue dans la mort de Jésus, est la transformation de la mort par son accueil dans la vie, qui s'appelle vie éternelle »[112].

Jüngel le souligne, le devenir humain est indissociable de l'événement de la croix. Or celui-ci ne peut être réduit à la mystagogie. Car l'événement de la croix marque aussi le jugement de Dieu sur le monde et donc la manifestation de la grâce qui vient dans le monde pour opérer un changement en profondeur. La grâce ne va pas à l'encontre de la nature, mais elle ouvre celle-ci aux réalités dernières. La grâce vient accomplir et récapituler la nature. En effectuant une sorte de renversement des valeurs par l'intégration de la mort à la vie et en faisant de la mort une composante de la vie, la grâce agit dans la nature pour conduire l'humain au salut à la suite du Christ qui est guide, mais dont le chemin passe par la croix du Golgotha !

Une nouvelle fois, en voulant éviter la réduction peccatologique de l'anthropologie dans le rapport nature/grâce, Siegwalt effectue ce que nous avons appelé la réduction mystagogique. Si notre auteur introduit une nuance entre homme naturel et homme sous la grâce, celle-ci reste faible. Mais cela est peut-être voulu par Siegwalt. Car au point de vue de la réalité de sa vie comme au point de vue de sa vérité, l'humain, avant d'être une créature pérégrinante, est une créature devant Dieu. L'homme naturel, comme l'homme sous la grâce, sont tous deux devant Dieu. Cette station « coram Deo » de l'être humain sous-tend toute l'anthropologie de notre auteur. C'est ce que nous voulons étudier maintenant.

[112] Ibid. p. 225.

4.5 L'être humain « coram Deo » : la récapitulation de l'homme naturel et de l'homme sous la grâce

4.5.1 Le passage du « coram » au « coram Deo »

Siegwalt estime que le rapport entre la nature et la grâce au niveau théologique doit se comprendre de la manière suivante : l'être humain, « simul justus, simul peccator », dans sa réalité de vie comme dans sa vérité de vie, est toujours et avant tout l'homme « coram Deo » ! Sa réalité de vie conduit l'être humain à poser les questions dernières et à nommer la dynamique du vivant qui est le « mourir pour devenir ». L'être humain vit devant le monde, devant les autres, et il découvre que cette station « coram » le fait vivre, avancer et évoluer. Pourtant, la vie « coram » est elle-même conditionnée par le « mourir pour devenir » qui trouve son origine en Dieu. L'être humain, dans sa pérégrination, est amené à se poser la question de l'origine de la vie, de sa propre vie et ce au contact de la nature. L'aspect sapiential de la vie et de la pensée humaine pose des questions liées à la dynamique du vivant auquel la dimension théologique de la pensée répond.

Ce passage de la dimension sapientiale à la dimension théologique n'est pas de l'ordre de l'évidence, Siegwalt le souligne : « Le passage de l'évidence du *coram* au *coram Deo* ne va pas de soi. L'objet du *coram* peut rester, et reste de fait toujours à nouveau, incertain. Cette incertitude peut aller de l'agnosticisme (je ne sais pas quel est l'objet du *coram*) à l'athéisme pour lequel l'incertitude devient une certitude négative (il n'y a pas d'objet tel) »[113]. On pourrait en effet se dire après la lecture du premier chapitre de notre travail, consacré à la réalité de la vie humaine, que l'on pourrait s'arrêter là. L'humain peut se comprendre comme créature soumise à l'aporie mais capable d'ouverture et appelée au devenir. La réflexion ne serait cependant pas complète. Car dans sa réalité de vie, et c'est le parti pris dans une anthropologie théologique (en particulier celle de notre auteur), l'être humain est aussi caractérisé en tant que créature devant Dieu. « Les deux démarches, sapientiale (de bas en haut) et prophétique (de haut en bas) se rejoignent dans la réalité humaine « devant Dieu » »[114]. Ainsi, l'être humain doit se comprendre comme créature devant Dieu, et cette station devant Dieu donne une nouvelle dimension à la vie.

En effet, l'être humain possède une dimension spirituelle dont nous avons dit qu'elle récapitule les fonctions physiques et psychiques. La vie humaine ne se limite pas à la réalité

[113] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 15.
[114] Ibid. p. 13.

visible et sensible du monde et de l'individu. L'être humain vit devant Dieu. « L'être humain est tout entier devant – devant soi-même, devant autrui, devant la société et devant la nature, ultimement devant l'Être en tant qu'Être. La catégorie, ou qualité, du « devant Dieu » de l'être humain implique toutes ces formes de relationalité »[115].

Si le passage du « coram » au « coram Deo » n'est pas automatique, il relève cependant de l'aspect mystagogique de la vie et donc de la dynamique du « mourir pour devenir ». Le passage au « coram Deo » peut se faire tout au long d'une vie face aux épreuves et face aux apories rencontrées par l'humain. « L'aporie comme fin peut manifester, (…) une puissance de renouveau et ainsi devenir commencement, autrement dit elle peut consister dans l'expérience du « meurs pour devenir ». Le nom « Dieu » ou « le divin » ou quelque chose d'équivalent vient naturellement nommer ce mystère. (...) L'ébranlement, ou la crise de l'être humain (...) alimente en lui la quête de Dieu et partant, l'ouvre aux attestations de Dieu telles qu'elles sont données principalement dans les religions »[116].

Si le passage du « coram » au « coram Deo » n'est pas automatique, il intègre le parcours mystagogique que constitue toute vie. L'homme est appelé, tout au long de sa vie, à découvrir, à comprendre et à assimiler le mystère de la vie qui est sa station devant Dieu. Cette position lui permet alors de trouver des moyens de vivre. Car nous avons vu que l'ouverture comme « Weltoffenheit » était un point où vérité et réalité se rencontraient. Ainsi, la station devant Dieu, suite à l'expérience du « mourir pour devenir », marque une forme d'ouverture de l'être humain, qui, suite à la révélation, peut assumer son aporie et sa situation de faiblesse et de finitude.

Limiter la réflexion anthropologique à la réalité et à son côté sapiential risque de réduire l'être humain à son « faire ». S'il est « homo factus » en vivant face à la société ou face au « Cosmos », insister sur l'aspect de la réalité de la vie c'est insister sur le fait que l'humain peut s'adapter, il peut créer les conditions favorables à la vie et adapter sa raison, son entendement, à sa qualité d'« homo factus ». En ajoutant la réflexion théologique à la réflexion sapientiale, Siegwalt introduit, dans un sens, la notion de « grâce » à la réflexion anthropologique. Dans la vie humaine, il y a un aspect, une vérité, qui est la qualité de créature de l'être humain et de créature « coram Deo ». Cette station devant Dieu implique la vocation de devenir image de Dieu ; elle implique l'élection de l'être humain comme créature appelée au salut par Dieu. Elle implique la dignité de l'être humain comme créature vivante et en relation avec un Autre.

[115] Ibid.
[116] Ibid. p. 15

Dans cette perspective, il ne faut pas oublier le point de départ de Siegwalt qui est la « crise des fondements » qui se traduit par le cloisonnement disciplinaire et la pensée dualiste.

La réflexion théologique veut donc témoigner et rendre compte du statut de créature « devant Dieu » de l'être humain. Siegwalt décrit sa démarche systématique comme le parvis du Temple de Jérusalem à l'intérieur duquel on avance du profane vers le sacré. Pour parler du rôle de la théologie à l'intérieur de ce système, il utilise une autre image : la théologie de l'«Aréopage »[117].

Dans le recours à cette nouvelle métaphore, notre auteur veut indiquer que la théologie tient une place dans l'espace public, dans l'université par exemple. Cette théologie de l'Aréopage (qui fait référence au discours de Paul à Athènes en Actes 17) part de la connaissance ou de la culture publique pour ensuite poser les questions dernières. Le rôle de la théologie est donc de poser les questions dernières. « Dans son discours devant l'Aréopage, Paul va, (…) de bas en haut ; il part du vécu des Athéniens ; sa méthode est sapientiale. Il termine son discours en greffant sur cette démarche sapientiale la démarche de haut en bas : il annonce le message propre dont il est porteur et qui n'est pas monté du cœur de l'homme mais qui tient à une révélation spéciale, à une irruption de Dieu, en Jésus (…). Ce faisant, il procède théologiquement. À ces hommes de culture (…) il dit qu'au cœur de la culture il y a la quête de Dieu »[118].

Ainsi, dans, avec et à travers la théologie, Siegwalt complète son système et applique une nouvelle fois la méthode de corrélation. La théologie mérite sa place dans le dialogue scientifique, elle le complète, apportant ainsi la dimension dernière à la réflexion. C'est son rôle de rendre compte de la station « devant Dieu » de l'être humain qui est en même temps « devant le monde » : « La révélation ou l'expérience de Dieu, avant de conduire à une nouvelle expérience de soi et du monde, d'abord *présuppose une expérience de soi et du monde*. C'est dire que la théologie ne saurait ignorer ce point de départ, cette dernière, non directement de la révélation elle-même. Il s'agit de vivre l'expérience empirique et de la penser : ainsi on est ouvert à la transcendance. C'est le sens de l'affirmation de Paul dans *Rom.*1, 20 : c'est en pensant (noein) ce que nous percevons que nous sommes conduits à Dieu. Cela signifie : l'expérience de nous-mêmes et l'expérience du monde sont la porte de l'expérience de Dieu. Nous ne pouvons apprendre à épeler Dieu qu'en apprenant à épeler d'abord l'homme et le monde, le réel créé. (…) La *méthode en théologie* est une méthode qui

[117] Cf. Gérard SIEGWALT art. « Le statut de la théologie dans la société sécularisée et pluri-religieuse », in : R.H.P.R. 1998/1, pp. 61-83.
[118] Ibid. p. 71.

part d'en bas et qui ouvre ce « en bas » au « en haut » de la révélation. Elle est ensuite une méthode qui laisse renouveler, par en haut, par la révélation, l'expérience de l'homme, de soi-même et du monde »[119].

4.5.2 Vie devant Dieu et pérégrination

Il convient de souligner que cette station « coram Deo » de l'être humain implique et explique l'aspect « semper penitens » de la vie. L'être humain ne se réduit pas à son corps ou à son psychisme, il ne saurait être enfermé dans un dualisme anthropologique, son corps n'est pas une prison périssable et pécheresse, dans laquelle une âme pure et supérieure est enfermée. Il ne peut pas non plus être réduit à un corps souffrant qu'il faudrait sublimer en un outil de jouissance pour donner un sens à sa vie[120]. En vivant devant Dieu, l'être humain découvre qu'il est une unité, un individu au milieu d'une société, ce qui lui permet de vivre.

Ceci constitue la vérité de la vie humaine qui implique son aspect pérégrinant. Cette pérégrination qui lui permet de durer dans, voire de dépasser l'aporie. Pérégrination qui vise une finalité : celui de la découverte du « Je » de l'être humain.

L'aporie spirituelle récapitule les deux autres formes d'aporie auxquelles l'humain est confronté. Parce que l'humain y fait l'expérience de l'impasse existentielle qui caractérise sa vie. Devant l'aporie spirituelle, l'humain peut faire l'expérience du sceptique de l'Ecclésiaste « Futilité complète, dit Qohéleth, futilité complète, tout n'est que futilité ! » (1, 2). Futilité parce que le corps est mal adapté à la survie et promis à la souffrance, futilité parce que le psychisme humain est fragile et toujours en mouvement, futilité parce que l'être humain est promis à la mort, et victime du péché.

Mais c'est précisément au milieu de cette impasse existentielle et spirituelle, qui englobe le physique et le psychique, que Dieu fait irruption dans la vie humaine pour pouvoir le tirer vers le haut et lui signifier que sa vie n'est jamais définitivement jugée ou réglée. C'est en endurant l'aporie, ou l'épreuve, que l'humain découvre qu'elle peut avoir un sens, que l'épreuve peut le conduire à travers l'expérience du « meurs pour devenir ». En subissant l'épreuve, l'être humain s'ouvre aux différentes manifestations de Dieu, telle qu'elles sont exprimées par exemple dans les religions. Face à la crise, l'humain peut comprendre qu'il

[119] Gérard SIEGWALT, art « Expérience et révélation ; remarques de méthodologie théologique » in: R.H.P.R. 1976/4, pp. 525-543, p. 541-542.
[120] Cf. Michel ONFRAY, *Théorie du corps amoureux, pour une érotique solaire*, (Paris, 2000), Grasset.

n'est pas forcément responsable de ses maux et qu'il peut survivre à son mal-être justement parce qu'il est devant, et en particulier devant Dieu.

Devant Dieu, l'être humain peut trouver les réponses aux problèmes posés par l'aporie spirituelle. Cependant, ce passage à l'évidence du « coram » au « coram Deo » ne va pas de soi. Dans des systèmes de pensées agnostiques ou athées, le sujet reste uniquement « coram ».

Pourtant, la vie humaine est un devenir, elle est « semper penitens » justement parce que l'humain se trouve devant Dieu. « L'être humain devant Dieu, c'est lui-même dans sa vérité de sujet personnel. Dans sa qualité *coram Deo*, l'être humain devine sa qualité dernière de personne. C'est lorsqu'il est devant Dieu qu'il est inéluctablement lui-même. Cela implique deux choses. D'abord : l'être humain est arraché à son auto-suffisance, à ce qui le tient enfermé sur lui-même. (…) Ensuite : l'être humain, à travers cette mort, peut être « construit » nouveau dans sa relation à Dieu qui par le jugement le renouvelle »[121].

4.5.3 L'être humain, créature devant Dieu : les données Bibliques

Avant de poursuivre, il convient d'interroger le texte biblique. Il s'agit de préciser ici la manière dont Gérard Siegwalt interroge le texte biblique (qui atteste la révélation spéciale de Dieu) pour montrer le statut coram Deo de l'être humain et pour montrer le lien que la Bible établit entre la nature et la grâce. Notre auteur invoque le texte biblique pour développer la notion de simultanéité de l'être humain. À partir du texte biblique, en particulier du texte de la Genèse, Siegwalt montre que l'histoire des origines (Gn. 1 à 11) est un ensemble qui initie au mystère de Dieu et au mystère de la vie. Le texte biblique dévoile le statut de l'humain comme créature de Dieu, placée devant Dieu, en situation de responsabilité face au monde. (l'humain vit ainsi en tension entre vérité et réalité). L'histoire des origines montre encore que cette tension entre vérité et réalité implique le rapport nature/grâce : l'homme vit en tension entre la nature qu'il doit transformer, la nature dont il tire sa subsistance, cette même nature qui peut être à la base de l'aporie et aussi du péché de l'être humain ; et la grâce qui lui permet d'assumer l'aporie, de vivre justifié du péché et de faire de la nature non un environnement hostile et mortifère, mais bien un lieu et un cadre de vie. Le texte biblique atteste enfin, d'après notre auteur, la corrélation entre nature et grâce, car ces deux données se complètent et sont amenées à se répondre.

[121] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 15-16.

C'est là la démarche de Siegwalt qui se penche sur le récit de la Genèse pour montrer ce que la Bible dit à propos de l'être humain. Siegwalt étudie en particulier l'ensemble que constitue Genèse 1-3 dans le contexte plus large de Genèse 1-11. « Gn. 1-3 parle du fondement permanent du monde et de l'être humain : c'est cela la proto-histoire, ce qui est la base de l'histoire, l'archéologie pour ainsi dire de celle-ci. Le langage de ces chapitres, c'est le mythe ; la proto-histoire, c'est l'histoire mythique. Le mythe dit le mystère des choses, en l'occurrence de l'être humain. Il ne raconte pas une histoire réelle, mais, sous la forme d'une histoire symbolique, il raconte – et initie ainsi à – la vérité sous-jacente à l'histoire réelle, ce qui veut dire, puisque cette vérité n'est pas extérieure à celle-ci mais inhérente à elle, qu'il raconte l'histoire profonde de l'histoire réelle, éclairant par conséquent sa dimension de profondeur »[122].

Siegwalt utilise le terme de « proto-histoire », il veut signifier dans cette proposition que la Genèse présente l'histoire première de l'être humain, à savoir son statut de créature « devant Dieu ». Parler de l'histoire première de l'être humain devant Dieu signifie que l'être humain dans sa station « devant Dieu » est marqué par l'alliance et appelé à la vie par Dieu. L'histoire première de l'homme, c'est de comprendre qu'il est créature créée par Dieu qui l'appelle à la vie et le fait vivre malgré son péché.

Cette notion de proto-histoire peut s'inspirer de la notion de préhistoire présente chez Tillich. Il faut noter que Siegwalt semble pourtant prendre ses distances par rapport à Tillich qui, dans la dernière partie de sa Théologie Systématique[123], évoque la dimension préhistorique de l'être humain. Pour ce dernier, parler de l'humain comme d'un être « préhistorique » signifie que, dans sa vie, il est appelé à s'inscrire dans l'Histoire et à devenir histoire. « On peut dire que l'évolution qui va de l'anticipation de l'histoire à la concrétisation correspond au stade de l'homme préhistorique. Il est déjà, à bien des égards, un homme, mais pas encore un homme historique. Car si on appelle « homme » cet être qui éventuellement produira de l'histoire, il doit avoir la liberté de former des projets, il doit avoir l'usage, même limité, du langage et des universaux et il doit avoir aussi des capacités artistiques et cognitives et un sens du sacré. S'il dispose de tout cela, il est déjà historique comme ne l'est aucun autre être dans la nature, bien qu'en lui la potentialité de l'histoire soit encore au stade de la transition entre le possible et le réel »[124].

---

[122] Ibid. p. 100.
[123] Cf. Paul TILLICH, *Théologie systématique V ; L'histoire et le Royaume de Dieu*, (Québec-Paris-Genève, 2010), Presses de l'université de Laval-Cerf-Labor et Fides, p. 25ss.
[124] Ibid. p. 25.

Tillich estime que l'être humain est appelé à entrer dans l'histoire mais qu'au départ il n'en fait pas vraiment partie. Siegwalt le rejoint en ce qui concerne le devenir de l'homme, mais les textes bibliques, selon la D.C.E., ne parlent pas de la préhistoire de l'homme mais bien plutôt de son accession à l'histoire. Les textes bibliques décrivent, de façon mythologique, comment l'être humain devient un être historique. Dans ce sens, notre auteur présente dans son anthropologie théologique un grand commentaire des chapitres 1 à 11 de la Genèse.

Il s'éloigne ainsi d'une vision historicisante des textes bibliques. « La question est aussi : que signifie « la chute » alors qu'on n'en parle pas comme d'un événement historique passé mais comme d'une réalité proto-historique et donc archétypale, concernant non pas abstraitement mais concrètement tout être humain en ce sens que « la chute » advient existentiellement dans sa vie ? »[125].

Siegwalt se fonde sur l'exégèse historico critique, et il cite en particulier les travaux de Claus Westermann ; il se base aussi sur une lecture psychanalytique des textes, en particulier celle de Marie Balmary et d'Eugen Drewermann. Pour Siegwalt, la Genèse décrit des archétypes, c'est-à-dire qu'elle ne cherche pas à décrire ou à analyser l'Histoire, mais elle cherche à réfléchir, entre autre, sur l'humain et, à travers les mythes, à présenter des vérités fondamentales sur l'homme. Genèse 1-11 cherche à décrire la vérité de l'être humain « coram Deo », l'histoire des origines décrit, à travers des récits mythiques, la position « devant Dieu » de l'être humain comme image et comme être pécheur. En ce sens elle est « proto-histoire » parce que dans l'Histoire elle décrit l'histoire spirituelle de l'être humain devant Dieu, ou dit autrement, Genèse 1-11 décrit la vérité de la vie humaine. La Genèse cherche à présenter la vie humaine comme vie crée par Dieu mais marquée par le péché. Ainsi, la réalité de la vie humaine est portée par la vérité de vie qui est la station « coram Deo » de l'être humain. Elle cherche ainsi à révéler, à travers le mythe, le mystère de la vie devant Dieu. « Le mythe est la parole du mystère des choses : il est murmure initiatique. « Murmurer » renvoie à la fois au caractère en dernier ressort indicible du mystère, initiatique qu'est le mythe : il initie à la dimension de transcendance qui est donnée dans et avec et sous la réalité immanente »[126].

Siegwalt propose dans son anthropologie théologique une sorte de grand commentaire de Genèse 1-11 dans la mesure où celui-ci noue réalité humaine et vérité humaine. Cette démarche de Siegwalt s'intègre ainsi dans la méthode de corrélation qu'il veut suivre. Le récit de Genèse 1-11 présente selon Siegwalt des archétypes, ou, dit autrement, des « données

[125] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2. p. 142.
[126] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 231.

anthropologiques fondamentales »[127]. La Bible, et en particulier la Genèse, raconte l'expérience fondamentale de l'être humain devant Dieu. L'humain est créature, il est pécheur, mais appelé à la rédemption et bénéficiaire de l'Alliance et des promesses de Dieu. En cela, la Genèse regroupe toutes les situations impliquées par la station « coram Deo » de l'être humain.

Que nous dit la Bible du « devant Dieu » de l'être humain ? C'est ce que nous voulons vérifier.

4.5.3.1 Le texte sacerdotal (P) Genèse 1

La Bible commence par raconter la création du monde et de l'être humain. Le mot hébreu traduit ici par « humain » est le mot « Adamah » qui désigne à la fois l'homme par opposition à la femme et l'homme au sens d'humain. Cette création se situe dans une dynamique de parole. Dieu crée par la parole (« Faisons les humains à notre image, selon notre ressemblance » Gn. 1, 26)[128] et cette création implique un créateur et un créé, tous deux en relation. « Le pluriel « faisons » évoque ainsi un Dieu qui est relationnel, d'abord en lui-même et ensuite (...) par rapport à toute la création visible (...). Concernant *secondement* l'être humain, sa qualité d'image de Dieu ne peut, (...) que signifier qu'il est créé pour correspondre à Dieu »[129]. L'humain reçoit pour vocation de répondre à Dieu. Cette correspondance se traduit par la vocation qu'a l'humain d'être image et ressemblance de Dieu.

Cette ressemblance concerne l'être humain dans son ensemble c'est-à-dire comme unité de corps, d'âme, de raison et d'esprit. « La « correspondance » entre l'être humain et Dieu ne signifie certes pas que Dieu lui ressemble physiquement ; elle signifie que dans le physique, dans la corporéité, il y a quelque chose qui « correspond » à Dieu »[130]. Ainsi, comme créature, l'être humain est devant Dieu et dans son être même il répond à Dieu, il est le vis-à-vis de Dieu.

Cette ressemblance se situe encore au niveau rationnel. L'être humain est différent de l'animal parce qu'il est capable d'évolution, il est doué de raison. « « Tsèlèm » désigne ce qui est spécifique à l'être humain par rapport à l'animal, sa conscience, au sens de conscience de

---

[127] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 52.
[128] Traduction Segond.
[129] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 123-124, il faut noter que cette dernière remarque sur la correspondance de l'être humain à Dieu est reprise à Westermann in *Genesis; Kapitel 1-11*, in coll. Biblischer Kommentar Altes Testament n° I/1 (1983), Neunkirchener-Verlag.
[130] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 127.

soi comme aussi de la conscience de la réalité extérieure »[131]. L'être humain correspond à Dieu, il est image de Dieu dans la mesure où, grâce à la raison, il est capable d'évoluer et de produire du neuf. À travers la ressemblance au niveau rationnel, l'être humain participe au « dominium terrae », c'est-à-dire à l'ordre divin de dominer le monde (Cf. Gn.1, 26b et 28b). Siegwalt prend toutefois ses distances par rapport à cette conception. « S'il y a indéniablement une part de vérité dans cette compréhension qui pourrait être exemplifiée de multiples façons, puisqu'aussi bien l'être humain est, (…) un être de raison et que cette spécificité qui est la sienne ne peut pas ne pas être pour quelque chose dans sa qualité d'image de Dieu, limiter cette dernière à la ressemblance rationnelle est cependant – outre le fait d'oblitérer la ressemblance psychique – doublement problématique et insuffisant. D'un côté cette compréhension a un penchant dualiste en n'intégrant pas le corps et, partant, aussi l'animalité (en tant qu'assumée) de l'être humain dans sa ressemblance avec Dieu. De l'autre côté, elle situe celle-ci en quelque chose en l'être humain qui le distingue par rapport au reste du réel, un quelque chose qui est considéré comme une valeur en soi et non comme étant essentiellement relatif non seulement par rapport au reste du créé mais par rapport au Créateur, à Dieu lui-même »[132]. Fidèle à la conception de l'être humain comme unité de corps, d'âme, de raison et d'esprit, la qualité d'image de Dieu de l'être humain concerne l'humain dans sa totalité.

C'est pourquoi la ressemblance est aussi et enfin spirituelle. Dans ce cas, l'être humain est, par l'esprit (qui est l'ouverture de l'être humain à Dieu), lié à Dieu. L'image de Dieu au niveau spirituel signifie que l'être humain est le partenaire de Dieu. L'humain, par sa qualité d'image de Dieu, est créature entre les mains du Dieu créateur, conservateur et rédempteur, il porte en lui la marque de son créateur et il est création continue, c'est-à-dire qu'en tant que créature de Dieu, l'être humain est appelé au salut, il est un être créateur d'histoire dans l'Histoire. « La qualité d'*imago Dei* n'est pas quelque chose d'inhérent à l'être humain pris en soi, mais tient à sa relation essentielle à Dieu son créateur ; plutôt que de l'ordre de l'être, elle est de l'ordre du devenir (…) l'être humain est le partenaire de Dieu, créé par Dieu pour vivre en relation (en alliance) avec lui ; c'est cela la correspondance de l'être humain à Dieu. Être à l'image de Dieu signifie que l'être humain est en tant que tel « *coram Deo* » »[133].

Siegwalt souligne encore que la qualité d'image de Dieu comporte plusieurs autres implications pour l'être humain. Puisque l'être humain est en relation à Dieu, Dieu qui est en

[131] Ibid.
[132] Ibid. p. 128-129.
[133] Ibid. p. 129-130.

relation à lui-même, l'être humain, à l'image de son créateur est en relation à lui-même comme unité de corps, d'âme, de raison et d'esprit : « Concernant l'être humain, la ressemblance et donc sa relation responsable à Dieu implique et donc suppose sa relationalité intra-humaine. (…) C'est l'être humain comme totalité qui est image de Dieu, ou il n'est pas à l'image de Dieu »[134].

Cette relationalité inter-humaine implique aussi la relationalité extra-humaine. Celle-ci s'exprime en particulier dans la relation homme/femme. « C'est l'être humain, mâle et femelle, qui est à l'image de Dieu (…) La relationalité inter-humaine ainsi entendue comme relationalité mâle et femelle n'est pas fermée sur elle-même mais est ouverte sur la continuité des générations »[135].

La qualité d'image de Dieu implique aussi pour l'être humain la relation à la terre. La terre appartient à Dieu (Cf. Ps. 24 ; Ex. 19, 5 ; Dt. 10, 14 etc.), mais l'être humain est mandaté par Dieu pour soumettre la création (Gn. 1 26b et 28b). Ce mandant concerne l'humain en tant mâle et femelle. La terre est confiée aux deux et ils ont tous les deux la charge de s'en occuper. Ce mandat donné par Dieu implique que l'être humain prenne soin de la création. « Le mandat donné à l'être humain ne lui remet pas la terre en propriété corvéable et malléable à merci (…) « soumettre » et « dominer » (*kabasch*, *radah*), ces verbes s'emploient à propos non du despote mais du berger responsable de son troupeau, de son intégrité, de son épanouissement »[136].

Ainsi, par sa qualité de créature « coram Deo », l'être humain est appelé au devenir, et à la relation à autrui, au monde et à Dieu. À la faveur de ces relations, l'humain trouve des réponses à la question « Comment vivre ? ».

4.5.3.2 La distinction entre image et ressemblance

Gérard Siegwalt se concentre ici uniquement sur le terme de « Tsèlem », généralement traduit par « image ». Or le texte hébreu utilise en outre le terme « Demout » traduit lui par « ressemblance ». Siegwalt voit l'image de Dieu en lien au devenir humain, et il semble confondre les termes « Tsèlem » et « Demout ». Il reconnaît d'ailleurs que les deux termes sont largement interchangeables. Il apporte uniquement la distinction suivante : L'imago Dei

[134] Ibid. p. 130.
[135] Ibid. p. 131.
[136] Ibid. p. 133-134.

est un projet pour l'humain dans la mesure où celui-ci est appelé à devenir « Tsèlem », mais pour ce faire l'humain porte en lui la disposition nécessaire à ce projet : la « Demout ».
« Comment comprendre cette distinction à l'intérieur même du lien entre les implications de l'*imago Dei* et cette dernière elle-même ? C'est ici que la distinction entre les deux termes d'image (*Tsèlem*) et de ressemblance (*Demout*) (...) peut faire sens. (...) Voir dans la qualité d'*imago Dei* et donc dans l'être humain ainsi qualifié un projet, implique deux choses : d'un côté un sens ou une direction et donc une finalité, et de l'autre côté une disposition initiale portant structurellement en elle la potentialité de cette finalité »[137].

Gérard Siegwalt se rapproche ici de la théologie Orthodoxe qui voit dans la distinction « image » et « ressemblance » une disposition naturelle de l'être humain qui doit devenir par l'action surnaturelle image de Dieu. Nous pouvons lire sous la plume du théologien Sorin Selaru : « L'anthropologie orientale souligne que l'image comporte la présence de la grâce, inhérente à la nature humaine (...). C'est une particularité de la théologie orthodoxe d'accentuer *la bonté de la création originelle*. La nature humaine a été créée bonne par Dieu, capable de s'unir avec la divinité et capable de recevoir la déification. Elle n'était pas encore déifiée, mais capable de s'élever à l'état de communion parfaite avec son créateur. (...) La distinction occidentale radicale entre nature et grâce ne caractérise pas la pensée orientale. Cette dernière soutient plutôt un « nature-grâce continuum » qui reste intacte après la chute (...). Par cette « marque » de son origine céleste, le Créateur place dans l'homme le support spirituel qui le fait capable pour la communion et qui lui donne la possibilité de répondre à l'appel divin. (...) Cette position amène les théologiens orthodoxes à soutenir la thèse selon laquelle même après *la chute il reste dans l'homme une certaine grâce*, donc une certaine aspiration pour la communion. (...) C'est une conception différente de celle protestante. Selon l'enseignement protestant, le péché signifie la perte totale de l'image de Dieu comme relation de correspondance entre l'homme et Dieu »[138]. Il ajoute un peu plus loin : « La théologie orthodoxe, tout comme celle catholique établit une distinction entre l'image et la ressemblance. Cette distinction porte ses fruits dans l'articulation entre anthropologie et sotériologie. (...) Les théologiens orthodoxes de la néopatristique suivent fidèlement cette ligne et la remise en question par les réformateurs de la distinction de fond entre ces deux termes ne semble pas les toucher. Pour eux, cette distinction est importante car elle permet de développer une approche relationnelle de la personne humaine. L'image de Dieu n'est pas

[137] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 135-136.
[138] Sorin SELARU, art. « Imago Dei – fondement de l'anthropologie théologique » in Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science, n° 5, Juillet 2009, p. 112-113.

détruite, même si obscurcie, et c'est elle qui permet à l'homme de désirer la communion avec son Créateur. Le développement de l'image dans la ressemblance est réalisé par l'acte de la communion. La ressemblance est assimilée ainsi à la communion parfaite avec Dieu, donc à la *théosis – déification* »[139].

L'être humain a vocation de devenir image de Dieu, mais cette vocation semble avoir une base naturelle. L'être humain en tant que créature de Dieu porte en lui la marque de son créateur. « Selon le récit vétéro-testamentaire, la « chute » n'anéantit pas en l'être humain l'image de Dieu (Cf. Gn. 5, 1 et 3 ; et 9, 6), mais elle la voile »[140]. Cette marque est donc toujours présente en l'homme. Ce dernier a l'inamissible vocation de découvrir et d'assumer cette image de Dieu pour pouvoir vivre. La découverte de cette marque, de cette image de Dieu présente en la créature relève, dira Siegwalt, de la rédemption. « L'image de Dieu qui est ainsi révélée à l'être humain est celle-là même de la création, comme l'affirme expressément Col 3, 10 où l'être nouveau est celui « qui se renouvelle dans la connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé » ; elle n'est pas une image nouvelle, la rédemption ne concernant pas autre chose que la création qu'elle restaure et continue. (…) La restauration de l'image de Dieu par le Christ dans son incarnation implique aussi la restauration (ou la redécouverte) du mouvement qui va de la création à la rédemption eschatologique »[141].

Plusieurs choses sont à mettre en exergue ici. Siegwalt considère, premièrement, la notion d'image de Dieu comme une vocation qui incombe à l'être humain. Ensuite, cette image de Dieu est présente en l'homme et elle demeure en l'homme malgré la chute. Celle-ci n'entraîne ni anéantissement, ni détérioration, ni perte de l'image du créateur. Elle devient simplement voilée pour l'homme. Celui-ci, de plus, ne peut connaître sa qualité et sa vocation d'image que grâce au Christ qui vient révéler à l'homme ladite vocation. Siegwalt fait ici le lien entre christologie et anthropologie. « La qualité d'*imago dei* de l'être humain, c'est sa qualité d'*imago Christi*. C'est à l'image de Dieu en Christ (…) que l'être humain est créé. (…) Celui-ci, comme créature et pécheur, découvre sa qualité d'*imago dei* au sens originel fondamental, dans la mesure où il voit le Christ : en lui, le voile qui obscurcit l'être humain en tant que pécheur, est enlevé (on peut appliquer dans ce contexte ce qui est dit, dans un contexte différent, dans 2 Co. 3, 14 : « C'est en Christ que le voile disparaît ») »[142]. Il fait de même le lien entre nature et grâce, entre création et rédemption : l'imago Dei est présente en l'être humain du fait de son statut de créature (cette donnée relève de la création, elle est, en

[139] Ibid. p. 116-117
[140] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 336.
[141] Ibid. p. 336-337.
[142] Ibid.

quelque sorte naturelle), mais elle doit être restaurée par le Christ qui vient révéler cette qualité d'image de Dieu présente en l'homme (cette donnée, elle, relève de la rédemption et donc de la grâce). Siegwalt applique la même distinction aux termes « Tsèlem » et « Demouth » que la théologie orthodoxe, même s'il les considère comme interchangeables. Ils désignent ensemble la vocation à devenir image de Dieu, l'un désignant la marque de Dieu intrinsèquement présente dans la créature et l'autre le projet, ou la disposition de l'être humain à devenir image.

Il faut cependant poser la question suivante : la disposition immémoriale de l'être humain à devenir image relève-t-elle, elle aussi, de la grâce ou relève-t-elle plutôt d'une capacité naturelle propre qu'aurait l'être humain de pouvoir se tourner vers Dieu ? Siegwalt semble ici se déplacer sur le champ de la théologie Orthodoxe qui voit dans la disposition de l'homme à devenir « image » une disposition « naturelle » : « Il suffit ici de noter que le sens de la distinction faite jusqu'aujourd'hui par l'Orthodoxie entre « image » et « ressemblance » (...) est celui qui distingue entre une disposition structurelle, de l'ordre de la « nature », et une réalisation personnelle, de l'ordre de la grâce « surnaturelle », à portée eschatologique »[143].

Ainsi se pose le problème suivant : dans son analyse du texte de Genèse 1 (Texte P) Siegwalt semble défendre l'idée suivante : l'« image » relève du projet de Dieu pour l'homme et donc de la grâce, alors que la ressemblance relèverait plutôt de la nature dans la mesure où l'humain peut se tourner vers Dieu par lui-même en vertu de cette ressemblance. Il est intéressant de noter que Siegwalt opère une inversion par rapport à la compréhension classique des notions d'image et de ressemblance. Car dans cette distinction Siegwalt confond vraisemblablement les deux termes, réduisant la notion de « Demout » à la simple disposition naturelle de l'homme à se tourner vers Dieu. La question qui se pose est la suivante : cette notion de « Demout » ne relèverait-elle pas tout autant de la grâce que la notion de « Tsèlem » dans la mesure où l'humain, créature de Dieu, est disposé par Lui à se tourner vers Lui ? Si l'humain est naturellement « attiré » par Dieu en vertu de cette ressemblance, quelle est l'efficacité de la grâce, peut-elle encore influer la vie humaine ? L'être humain peut-il se tourner vers Dieu parce qu'il en a les dispositions ? La grâce prend-elle alors une dimension naturelle, en quelque sorte intrinsèque à l'homme ?

En effet, ici, la grâce ne modifie pas le devenir humain, elle le conditionne. La grâce devient ici un postulat parce que Siegwalt considère que, dès le départ, l'homme naturel est devant Dieu, mais peut vivre de la grâce tout en restant homme naturel et sans jamais pouvoir

[143] Ibid. p. 135-136.

passer consciemment du statut de créature « coram » à celui de créature « coram Deo ». En partant du principe qu'avant d'être pécheur ou justifié, l'être humain est, de facto, créature devant Dieu, la grâce n'est plus l'attitude par laquelle Dieu justifie gratuitement l'homme pécheur, mais une disposition que Dieu met en l'homme dès le départ pour qu'il puisse vivre. Dit autrement, « sola gratia » se confond avec « semper penitens ».

Sur ce point, un théologien comme Wolfhart Pannenberg semble plus tranché. Il distingue en effet l'image (en allemand « Bild » traduisant « Tsèlèm ») et la ressemblance (en allemand « Ähnlichkeit » traduisant « Demout »).

Pour lui, cette distinction signifie que « l'homme est toujours image de Dieu [Bild Gottes], mais pas toujours dans la même mesure. Dans le commencement de l'humanité, la ressemblance [Ähnlichkeit] était encore imparfaite et, par le péché, ces commencements ont été déformés dans chaque individu. (...) Étant donné que la ressemblance est essentielle pour une image, ainsi la création de l'humain à l'image de Dieu est implicitement liée à une figure plénière de l'image comme ressemblance. Sa réalisation complète est la destinée de l'humain qui a commencé dans l'histoire avec Jésus-Christ et à laquelle le restant de l'humanité doit prendre part par la transformation en image du Christ »[144].

Pannenberg dira que « Tsèlem » et « Demout » se complètent (il faut cependant noter que pour ce dernier « Tsèlem » correspond à la définition que Siegwalt donne de « Demout » et que « Demout » correspond à la définition que Siegwalt donne de « Tsèlem »). La qualité de créature devant Dieu de l'être humain se traduit par sa ressemblance et son statut d'image. La qualité d'image de Dieu, nous l'avons déjà dit, s'inscrit dans le devenir de l'homme et marque le point de départ de sa vocation. Si Pannenberg rejoint Siegwalt sur le projet créateur de Dieu et sur le fait que l'être humain possède cette disposition, il ne concède pas à l'être humain une capacité naturelle à se tourner vers Dieu. Pour le théologien allemand, l'image de Dieu est réalisée pleinement par le Christ, ce qui permet à l'être humain d'être en pleine communion avec Dieu. Si l'homme pécheur est disposé à se tourner vers Dieu, c'est uniquement grâce au Christ qui opère une transformation en l'homme (et non une restauration). « Le ressuscité peut, comme Messie, s'avancer comme Fils de Dieu non seulement pour les Juifs mais aussi pour toute l'humanité pour unir en lui tout homme et à travers lui tout homme à Dieu, selon la nouvelle image de l'homme eschatologique qui est advenue en lui »[145]. Le Christ est ainsi l'homme nouveau qui vient appeler l'humanité à la

[144] Wolfhart PANNENBERG, op. cit. (Göttingen, 1991) Vandenhoeck & Ruprecht, p. 249. Trad. Matthias Hutchen.
[145] Ibid. p. 364.

nouveauté. Il vient faire le lien entre l'humain et Dieu, il montre que l'humain ne peut vivre qu'en contact avec Dieu en acceptant la nouveauté qu'il vient apporter. Le Christ permet à l'homme, en quelque sorte, de regarder vers Dieu au lieu de sombrer dans la « Ichfixierung », il vient réconcilier l'homme, séparé de Dieu par le péché et de ce fait condamné à mort, avec Dieu.

Siegwalt développe, nous l'avons dit, la notion de rétablissement de l'image de Dieu par le Christ. Seul le Christ peut montrer à l'homme son statut de créature devant Dieu et de créature faite à l'image de Dieu. L'action du Christ est motivée par la grâce et elle conduit l'être humain au salut. Cependant, la christologie de Siegwalt souffre de la réduction mystagogique dont nous avons déjà parlé. Le Christ vient en premier lieu révéler les mystères de la vie humaine et de sa station « coram Deo », le Christ vient sauver l'homme en lui révélant les mystères qui fondent sa vie. Nous sommes contraints à poser la question suivante : dans la perspective siegwaltienne de l'« imago Dei » le Christ vient-il pour faire naître l'homme nouveau ? Ou vient-il pour permettre à l'homme de devenir ce qu'il est déjà (à savoir l'image de Dieu en devenir) ?

4.5.3.3 Le texte Yahviste (J) Genèse 2

Après l'analyse du texte de Genèse 1, relevant de la tradition sacerdotale, Siegwalt se concentre sur l'analyse de Genèse 2 relevant de la tradition Yahviste (J). Ce texte est un récit qui place l'être humain au centre de la création. Dans ce récit, l'être humain est présenté comme venant et de la terre et du ciel.

L'être humain vient de la terre parce qu'il est façonné à partir de la glaise (« Adamah » en hébreu), ce qui montre la fragilité de l'être humain, et il vient du ciel parce qu'il est voulu et formé par Dieu. D'après J, l'être humain est « *d'abord* : enfant des cieux en tant qu'enfant de la terre. (…) L'enfant des cieux qu'est l'être humain l'est comme *adam* (être humain) tiré du sol (adamah) de la terre. Sa réalité dernière d'enfant des cieux, est contenue dans un vase d'argile, à savoir dans sa réalité avant-dernière, fragile, d'enfant de la terre. *Ensuite* : enfant de la terre en tant qu'enfant des cieux. « Le Seigneur Dieu (ayant façonné l'être humain avec la poussière de la terre) insuffla dans ses narines un souffle de vie, et l'être humain devint un être vivant » (2, 7). La pointe de l'affirmation réside dans l'être vivant (…),

donc dans le fait que l'être humain n'est pas, en tant que créature de Dieu, quelque chose – un cadavre – mais un vivant »[146].

Selon le Yahviste, l'être humain dépend et de la terre et du ciel, il est une créature en relation particulière à Dieu. Cette relation se manifeste d'une part par le souffle que Dieu insuffle en l'homme et d'autre part par le don de la vie et du jardin fait à l'homme. Car un être vivant ne peut vivre sans un milieu de vie. D'après le récit de Genèse 2, l'être humain est placé dans un jardin que Dieu lui demande de garder. Ce jardin est créé par Dieu et lui appartient. L'être humain est chargé par Dieu de continuer son œuvre en quelque sorte, ou plutôt de la conserver et de faire du champ inculte un jardin vivable. L'humain reçoit un mandat de la part de Dieu. « Le travail n'est pas simplement une nécessité (…). Le récit yahviste y voit un mandat de Dieu pour ce dernier. S'il n'était que nécessité, il serait simplement une lutte avec la nature ; il ne serait que pénible. Puisqu'il est (…) un mandat de Dieu, il ne se limite pas à une confrontation avec la nature ; il est une certaine approche de la nature vue ni comme étant Dieu ni comme étant le mal : elle est tout à la fois le champ inculte et le jardin de la culture »[147].

Ce milieu de vie est un don de Dieu. Il est le lieu où l'humain est à la fois libre et responsable. L'humain est libre car selon la parole de Dieu « tout est à vous ». L'humain peut utiliser, manger, se servir de tout ce qui se trouve dans ce jardin. Mais le jardin est aussi le lieu de la responsabilité, car celui-ci n'est pas propriétaire, mais gérant du lieu dans lequel il habite. Cette responsabilité demande le discernement qui permettra à l'être humain de disposer des fruits du jardin à bon escient sans détruire son milieu de vie et sans se détruire lui-même. « La liberté est celle d'un sujet appelé à ne pas aliéner sa liberté à quelque objet et à devenir lui-même objet »[148].

Le texte biblique veut montrer ici que l'être humain n'est pas le « propriétaire » de sa vie. Il est, en tant que créature, devant Dieu. Il n'appartient pas à l'humain de posséder les réalités dernières de sa vie ou de connaître les mystères liés à la vie. Tout cela est entre les mains de Dieu et ne peut être découvert par l'homme qu'à travers l'action de Dieu. « Arriver à prendre soi-même de l'arbre de la vie, ce serait pervertir la grâce, maîtriser le don, accaparer et donc évacuer, crucifier le donateur ; ce serait idolâtrer le fruit et perdre, en même temps que Dieu sa propre âme, dans le sens de la parole de Jésus : « Que servirait-il à l'être humain de gagner le monde entier s'il perdait son âme ? » (C'est-à-dire son être véritable, *cf*. Mt 16, 26).

---

[146] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 198-199.
[147] Ibid. p. 204. Il faut noter que la notion de mandat est reprise à Claus Westermann in. *Genesis; Kapitel 1-11*, in coll. « Biblischer Kommentar Altes Testament » n° I/1 (1983), Neunkirchener-Verlag, p. 302.
[148] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 208.

En éloignant l'être humain de l'arbre de la vie, en mettant donc une distance entre eux (…) Dieu empêche l'être humain de perdre ce qui fait son humanité, à savoir la conscience de sa finitude et par conséquent de la relationalité constitutive de l'être humain »[149]. En parlant de l'arbre de vie, le récit yahviste cherche à montrer la qualité de créature de l'être humain devant Dieu et entre les mains de Dieu. Cette vie de créature est marquée par la liberté sous-entendue par le « tout est à vous » et la responsabilité du mandat divin.

La responsabilité de l'être humain dans le jardin est engagée par l'interdit divin de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Interdit qui est cependant à comprendre en dialectique avec le permis. L'être humain reçoit en quelque sorte des instructions de la part de Dieu. Il est libre d'obéir ou non. Mais cette obéissance est toujours liée à la vie : « Il faut préciser que l'interdit qui est au service de la liberté est dit au service de la vie : « car le jour où tu en mangeras (de l'arbre de la connaissance), tu mourras certainement » (Gn. 2, 17). Cela veut dire : perdre la liberté, c'est comme perdre la vie. Certes, la transgression de l'interdit confirme en un sens la parole du serpent, expliquant face à la menace de la mort liée à la consommation du fruit de l'arbre interdit et rappelée par la femme (Gn. 3, 3) : « Vous ne mourrez certainement pas » (Gn. 3, 4) : la vie continue pour la femme et pour l'homme, vie mortelle comme jusque-là et qui restera mortelle (*cf.* Gn. 3, 22). Mais la vie est désormais marquée par la transgression de l'interdit et donc par la faute et ce qui s'en suit, le châtiment »[150].

L'être humain, à travers l'interdit divin, est appelé au discernement qui lui permettra de toujours trouver un équilibre entre interdiction et permission et qui lui permettra d'exercer sa responsabilité pour vivre libre en respectant sa place dans la création et en respectant la distance qui le sépare de Dieu. « Le « Tu ne mangeras pas » veut dire : en mangeant (car « Tu mangeras certainement ») tu ne mangeras pas tout, c'est-à-dire tu ne t'incorporeras pas tout, tu respecteras en tout la limite de l'altérité qui fait que si « tout est à vous » comme cela a été dit, « vous êtes à Dieu » »[151].

L'interdit divin veut montrer que l'homme devant Dieu est dépendant de la relation pour vivre. L'humain ne vit qu'en relation au monde dont il tire sa subsistance et il vit de la relation à Dieu, son créateur. Confronté à un interdit, l'humain est mis à sa juste place : celle de créature libre et mise en situation de responsabilité. Pour vivre l'humain doit reconnaître et accepter l'altérité de Dieu qui est son créateur et son seigneur. L'interdit est là pour rappeler

[149] Ibid. p. 214.
[150] Ibid. p. 217-218.
[151] Ibid. p. 220.

que si l'homme s'accapare ce qui ne lui appartient pas il est condamné à une certaine « boulimie », nous le soulignons. En interdisant à l'homme de manger du fruit défendu, Dieu veut empêcher l'humain d'exploser en quelque sorte, à l'image de la grenouille de La Fontaine voulant se faire aussi grosse que le bœuf. En voulant se faire Dieu à la place de Dieu, l'être humain ne peut vivre car il rejette sa condition d'être humain.

Nous pouvons compléter les remarques de Siegwalt concernant l'interdit avec les développements de Karl Barth. Ce dernier souligne que l'être humain est créé pour vivre en relation avec Dieu[152]. Or cette relation doit passer par l'acceptation de l'altérité de Dieu et de sa Seigneurie sur l'humain/créature. Braver l'interdit divin revient à rejeter cette altérité. L'être humain s'approprie le droit de définir le bien et le mal, mais il ne peut le faire que de manière imparfaite. Barth ajoute que l'homme, au lieu de faire preuve de discernement introduit à la place une morale qui se veut absolue et qui se montre au final mortifère : « Après qu'ils eurent mangé de l'arbre de la connaissance, « leurs yeux s'ouvrirent » est-il dit, et la première chose qu'ils ont dû connaître, c'est leur nudité ; autrement dit, ils ont vu dans la gloire de l'œuvre divine un sujet de honte et, condamnés ainsi à avoir honte d'eux-mêmes, ils ont dû chercher, sans succès d'ailleurs, à remédier à cette nouvelle situation. Étant la connaissance du bien et du mal interdite à l'homme, leur connaissance a été pervertie. (…) Leur relation avec Dieu ayant été détruite, leur relation mutuelle l'a été du même coup entraînant la dislocation totale de l'unité primitive, le bouleversement définitif de l'ordre établi par l'acte créateur. (…) Il faut le dire : la perversion du jugement humain sur le bien et sur le mal ne pouvait pas se révéler d'une manière plus grossière qu'ici même, où l'homme s'achoppe d'emblée au domaine le plus intime de sa nature, de son honneur, de sa liberté pour y découvrir un sujet de honte – en croyant devoir introduire de la morale avant tout dans ce domaine qu'il ne peut en fait que fausser et dénaturer »[153]. Dans un tel cas, l'humain dénature la relation à Dieu et s'enferme dans une forme de solipsisme, dont nous avons déjà dit qu'il est une fuite.

Car cet interdit revêt encore une autre dimension selon Siegwalt : *« L'interdit est au service de l'inter-dit*, littéralement du « dit entre » »[154]. À travers l'interdit, Dieu fait en quelque sorte une première alliance avec l'être humain. Il lui parle, lui donne un mandat sur le jardin. Ce qui signifie que Dieu fait confiance à l'être humain et remarque sa différence. L'humain est appelé à faire de même, à savoir faire confiance à Dieu. « On comprend que

[152] Cf. Karl BARTH, op. cit.
[153] Ibid. p. 334-335.
[154] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 229.

« ne pas manger », c'est respecter la différence ; sans ce respect, aucune relation n'est possible »[155].

L'interdit sous-entend donc la relation avec Dieu, relation constructive qui permet la liberté et la responsabilité de l'homme devant Dieu. L'interdit s'inscrit dans le projet créateur de Dieu qui veut faire grandir l'homme.

Cette croissance de l'humain, après être passée par la reconnaissance de l'altérité et de la seigneurie de Dieu, après être passée par le respect de l'interdit divin, passe par la découverte de l'incomplétude de l'être humain. En effet, après avoir créé l'homme, Dieu constate sa solitude. Dieu se fait cette réflexion dans le texte biblique : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ». Siegwalt relève une variante entre la tradition P et la tradition J. Dans la première, homme et femme sont créés en même temps alors que dans la seconde, l'homme est créé en premier et dans un premier temps il n'est pas question de la femme.

L'homme au départ pour J est seul. Cette solitude pourtant n'est pas mauvaise en soi. Elle relève selon Siegwalt de l'aspect mystagogique de la vie humaine dans la mesure où l'humain doit passer par la solitude pour découvrir qu'il a besoin de relation et que la relation le fait vivre. L'incomplétude de l'homme est traduite par le désir qu'il éprouve pour ce qui lui manque, désir qui peut être constructif lorsqu'il est intégré au projet créateur de Dieu et lié au caractère mystagogique de la vie. « Le désir est ce qui fait tendre l'être humain de son incomplétude vers sa complétude. Le Yahviste dit que cette dynamique anthropologique inscrite dans la création est bonne, tendue vers la bonté. L'incomplétude n'est pas bonne en soi, elle est bonne en tant que mettant en chemin vers la complétude : c'est elle qui est bonne »[156]. L'être humain est appelé à la complétude. Le texte de la Genèse présente ici un aspect de la proto-histoire humaine dans la mesure où l'être humain a pour but d'être complété par la relation avec ses semblables et qu'il est mis en condition pour rencontrer et entrer en relation avec les autres.

Dans sa volonté d'appliquer la méthode de corrélation, Gérard Siegwalt développe à présent la dimension prophétique de la théologie, dans le sens où elle est porteuse du message d'amour et d'alliance de Dieu. Pour ce faire, il analyse les données bibliques qui considèrent l'homme, de fait, comme une créature « coram Deo ». Cette dite station signifie pour les auteurs bibliques que l'être humain est créature, c'est-à-dire qu'elle dépend d'un créateur qui lui donne la vie et qui l'accompagne. Vivre devant Dieu signifie, pour les auteurs bibliques et

[155] Ibid.
[156] Ibid. p. 232

dans l'interprétation qu'en fait Siegwalt, vivre en relation avec le monde, avec Dieu et avec soi-même. Cette relation génère un équilibre qui permet à l'humain de vivre. En parlant de la station « devant Dieu » de l'être humain le texte biblique sous-entend que celui-ci est une créature à part, capable de raison, capable de réfléchir, qu'il s'agit d'un être libre, fait pour la liberté et appelé à la liberté, mais qu'il est en même temps responsable, c'est-à-dire capable de discernement, capable de choisir ce qui permet la vie de ce qui ne la permet pas.

Cette position devant Dieu implique l'être humain dans sa totalité et concerne toutes les situations de sa vie.

4.5.4 Dieu

Lorsque nous parlons de vie devant Dieu, il est nécessaire de savoir de quel Dieu on parle. Siegwalt le martèle dans sa dogmatique : le Dieu qui se révèle et qui ouvre l'humain à la foi, le Dieu qui justifie et qui sauve l'humain est le Dieu trinitaire ou Tri-un. Le lecteur sera peut-être surpris de trouver ici une réflexion sur Dieu dans ce chapitre concernant la nature et la grâce. Elle est pourtant nécessaire. Nous avons dit plus haut que l'homme devant Dieu signifiait la récapitulation de la nature et de la grâce. Dieu est à l'origine de la grâce, c'est lui qui fait grâce et la nature est le lieu où la grâce se manifeste. De plus, en tant que créateur, il donne à la nature sa dimension de création, c'est-à-dire qu'il lui assigne une dimension dernière[157]. L'homme, en tant que créature devant Dieu, est à la fois dans la nature et sous la grâce. Nous voulons alors développer ici la vision siegwaltienne de Dieu pour découvrir et recenser ses enjeux anthropologiques sur la question de la nature et de la grâce.

4.5.4.1 La question de Dieu

La question de Dieu se pose à l'humain grâce à sa capacité d'ouverture au monde. Siegwalt le souligne, et nous en avons déjà dit un mot, par l'esprit qui récapitule le corps et le psychisme, l'être humain est amené à se poser les questions dernières, et la question de Dieu. L'être humain se trouve aussi devant Dieu en se posant la question de Dieu. Car la question

[157] Pour plus de détails nous renvoyons le lecteur à Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, Système mystagogique de la foi chrétienne*, T. III/1, « L'affirmation de la foi, Cosmologie théologique : sciences et philosophie de la nature », (Paris-Genève, 1996), Cerf-Labor et Fides ainsi que Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, Système mystagogique de la foi chrétienne*, T. III/2, « L'affirmation de la foi, Cosmologie théologique : théologie de la création », (Paris-Genève, 2000), Cerf-Labor et Fides.

offre déjà un espace pour la foi, et une façon de se positionner devant Dieu. « Ce pouvoir de questionner est la grandeur de l'homme, le fondement de sa transcendance, c'est-à-dire de sa capacité de tout dépasser et de tout surmonter, il est aussi le fondement de sa liberté. (...) L'homme ouvert au monde dans sa totalité, ne trouve son accomplissement que s'il connaît une réponse à la question du sens de son être et du sens de la réalité en général. Selon la conviction de la tradition religieuse, c'est la réalité désignée par le mot Dieu qui constitue cette réponse. C'est la raison pour laquelle (...) Dieu n'est pas une réalité à côté du reste de la réalité, mais la réalité qui englobe, qui fonde qui détermine toute réalité »[158].

Ces remarques de Walter Kasper rejoignent la pensée de Siegwalt. L'être humain est un être ouvert au monde et cette ouverture le conduit à Dieu. Aussi, cette ouverture, qui fait suite aux formes premières du « coram Deo », est dans un certain sens, un acte de foi. Le mot foi (du latin « fides ») signifie « confiance » du point de vue étymologique. Par l'ouverture au monde permise par Dieu, l'humain est en recherche et il est obligé de se positionner par rapport à Dieu. « Dieu est toujours l'objet d'une question, d'une quête, jamais d'un avoir. Le considérer comme un avoir, c'est en faire une idole, c'est le renier comme Dieu. L'actualité de Dieu (dans l'actualité du réel) relève, (…) d'une prise de conscience qui, lorsqu'elle intervient, crée la foi, est de l'ordre de la foi. La foi n'est pas un avoir mais, peut-on dire, un attendre ; elle est une ouverture, une orientation, une marche, sur la base d'une irruption, dans la conscience, de Dieu comme présent et dont la présence, ou l'actualité, fonde la quête de Dieu. A la base de la quête de Dieu : Dieu ; Dieu, fondement de la question de Dieu ; celle-ci, signe du Dieu présent, mais dont la présence est vécue comme comportant une absence et donc comme mettant en chemin vers lui »[159].

Dieu est à l'origine de la question de Dieu nous dit Siegwalt. De ce fait, ladite question entraîne le « semper penitens » : devant Dieu l'homme est invité à une double quête, celle de sa propre identité d'une part, celle du mystère de Dieu d'autre part. Autrement dit l'humain se trouve là au cœur d'un processus mystagogique dont Dieu est à l'origine. L'enjeu anthropologique de la question de Dieu se trouve ici : dans la quête « semper penitens » comme résultat de l'interrogation sur Dieu.

Qu'en est-il alors de l'athéisme ? Car si la foi est caractérisée comme une station devant Dieu, nous pourrions dire (ou du moins poser la question) que l'athéisme est aussi une façon de se tenir devant Dieu. Car pour pouvoir se déclarer athée, il faut se positionner par rapport à Dieu, ne serait-ce que par son ignorance de Dieu ou le refus de se poser la question

[158] Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 128, (Paris, 1996), Cerf, p. 17.
[159] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/2, p. 117.

de Dieu. « La foi et la non-foi apparaissent comme un choix, c'est-à-dire comme une décision de l'homme : choix de la suffisance de ce monde et donc de la non rupture par rapport à lui pour la non-foi (…). La négation de Dieu n'est pas affaire de preuves , mais affaire de décision ; la non-foi est aussi une foi, autant que la foi : la non-foi en Dieu est foi en autre chose que Dieu, en ce monde ou en telle partie ou tel aspect de ce monde »[160].

La question de Dieu, dans ce cas, est le fondement de la décision humaine entre la foi ou la non-foi en Dieu. Cette décision participe elle-même à la dynamique « semper penitens » de la vie dans sa quête de Dieu ; comme dans sa décision de non-foi l'homme reste confronté à la question de Dieu, même si celle-ci apparaît sous forme de doute ou de négation. Les épreuves de la vie conduisent l'homme à se poser les questions dernières.

Cette interrogation peut alors aboutir à deux résultats dans le cas de la décision de la foi : la découverte de l'inhabitation de Dieu d'une part, la découverte et la confession de Dieu (en particulier comme le Dieu trinitaire) d'autre part. Toujours est-il que cette interrogation est au fondement de la situation « semper penitens » de la vie humaine. C'est ensuite par rapport à cette perspective « semper penitens » que l'être humain arrive à se découvrir comme créature simul devant Dieu. La question de Dieu possède alors des enjeux anthropologiques qu'il est nécessaire de développer.

4.5.4.2 La découverte et l'inhabitation de Dieu

En se posant la question de Dieu, l'humain se trouve une première fois devant Dieu. Il est amené à découvrir qui est Dieu ou, autrement dit, l'humain est appelé à vivre en relation avec Dieu, à se placer en connaissance de cause devant Dieu par la foi et à se laisser habiter par Dieu.

« Le Saint-Esprit est constitutif de la foi, parce que la foi est le Saint-Esprit dans le croyant (...) c'est-à-dire dans le sujet humain, dans la personne humaine. (...) L'être humain n'est lui-même que par sa relation à une instance (...) : le sujet, la personne humaine, est à la fois en soi et hors de soi. (...) On peut dans ce sens définir l'être humain comme un être devant (coram) : en fin de compte *devant Dieu*. La relationalité constitutive de l'être humain, sa qualité d'être devant dans le sens dit, renvoie à la *foi* (...) comme constitutive de la personne »[161].

---

[160] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 48-50.
[161] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/2 p. 98-99.

Si l'être humain se place devant Dieu une première fois à travers les expériences de la théodicée, de la prière et du miracle, il est appelé à être « rempli » de Dieu. L'humain est appelé à être habité par Dieu. En effet, parler de l'humain comme être « coram Deo », signifie que l'humain est une créature de Dieu, mais aussi un partenaire de Dieu ! La relation Dieu/humain est fondamentalement une relation dialogale. L'humain n'est pas seul face à lui-même ou face au monde, il est mis en route par Dieu qui l'habite et qui lui permet de se construire. Ce qui permet à notre auteur de reprendre l'adage de Luther : « Fides facit personnam »[162].

La foi est constitutive de l'être humain, dans la mesure où l'inhabitation construit la personne humaine, car la relation est à l'origine de la personne humaine[163]. En parlant d'inhabitation, il est signifié que dans la foi, Dieu vient habiter l'homme ; Dieu se rend présent au cœur de la vie humaine pour permettre à l'homme de vivre dans un devenir tourné vers le salut. Parler d'inhabitation revient à dire que la foi place l'être humain dans une relation intime avec Dieu car la foi est créatrice de relations. Il ne s'agit pas de dire ici que celui qui n'a pas la foi n'est pas une personne, mais par la foi, l'être humain est mis en relation à Dieu ; et cette relation le fait grandir, agir, le rend libre et responsable. Cette relation de foi permet à l'être humain de découvrir la dimension dernière de la réalité ainsi que sa station « coram Deo ».

En vivant devant Dieu, l'humain fait l'expérience de la grâce et de la justification par la foi seule. Car par la foi, qui est la relation de confiance à Dieu, l'être humain peut s'accepter lui-même, se comprendre lui-même, comprendre qu'il n'est pas seul, mais que cette relation à Dieu le remplit de Dieu et le met en route, le fait avancer dans sa quête et le fait vivre malgré sa situation aporétique. Et parce qu'au contact de Dieu, l'humain avance, il est donc justifié par la foi seule.

L'inhabitation de Dieu est la forme ultime de la station « coram Deo » de l'être humain, dans la mesure où elle constitue la rencontre avec Dieu et la mise en route de l'humain par Dieu. Cette relation lui donne la liberté, la responsabilité et le discernement. De l'autre côté, l'inhabitation ne représente pas seulement l'ouverture de l'homme à Dieu et donc à la vie, mais l'inhabitation implique aussi un mouvement de la part de Dieu. « Celui qui veut parler de l'inhabitation de Dieu dans l'homme, parle de la réalité de la foi en Dieu qui s'est

[162] Ibid. p. 100, pour la citation « fides facit personnam » Cf. WA, 39, 1, 282, 16 (1537).
[163] Nous renvoyons le lecteur à ce que nous avons dit sur la personne p. 142ss du présent travail.

incarné en Jésus-Christ. Il parle en même temps du salut en Christ, de l'Église, des moyens de grâce et aussi de l'accomplissement dans la vie éternelle »[164].

L'inhabitation implique aussi un agir de Dieu. Dieu s'engage envers l'humain, ce qui est attesté à de nombreuses reprises dans la Bible[165]. Il se manifeste à travers l'une de ses manières d'être : le Saint-Esprit. « Saint-Esprit, foi, personne s'appartiennent, sont indissociablement liés »[166]. Dieu agit en l'homme à travers le Saint Esprit qui actualise l'œuvre de Dieu en particulier dans la vie humaine. Il représente le « *novum* », c'est-à-dire tout ce qui peut être nouveau dans la vie humaine. Il est Dieu en personne dans sa manière d'être présente au monde, agissant et permettant d'agir. À travers le Saint-Esprit, Dieu habite en l'homme et s'engage et agit pour lui. Cette action se traduit par la révélation de Dieu à l'humain, la conservation de la vie par Dieu et le salut opéré par Dieu en Christ. « Par son action Dieu montre qui il est en lui-même : un Dieu en relation, un Dieu qui est amour. L'inhabitation de Dieu en l'homme relève de cette action divine, qui réalise la communion de Dieu avec l'homme »[167].

La découverte de Dieu, en particulier à travers l'inhabitation de Dieu, est une sorte d'accomplissement de la foi. L'humain est devant Dieu à travers ses questions, ses doutes, ses expériences, sa prière…, et cette relation ouvre l'être humain qui découvre l'action de Dieu dans sa vie et l'identité de Dieu qui devient le Dieu personnel, le « Deus revelatus », qui permet à l'humain de vivre et de devenir. L'inhabitation marque un accomplissement de la foi, dans la mesure où elle est à la fois l'origine et le but de la foi.

Ainsi, par cette foi accomplie par l'inhabitation, l'humain se retrouve devant Dieu et vit une relation de partenariat avec Dieu.

4.5.4.3 L'identité de Dieu

Nous disions au commencement de ce paragraphe qu'il fallait se poser la question de savoir de quel Dieu l'on parle, lorsqu'il est question de vie « coram Deo ». Il apparaît à travers l'inhabitation et la révélation de Dieu que celui-ci est le Dieu trinitaire.

---

[164] Karsten LEHMKÜHLER, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, in coll. « FsöTh », Band 104, (Göttingen, 2004), Vandenhoeck & Ruprecht, p. 287. Trad. Matthias Hutchen.
[165] Concernant la vision biblique de la présence de Dieu en l'homme, le lecteur pourra consulter : Nathalie SIFFER-WIEDERHOLD, *Le Dieu présent ; le motif de la présence divine à l'individu d'après le Nouveau Testament*. in coll. « Lectio Divina », (Paris, 2005), Cerf.
[166] Gérard SIEGWALT, op. cit, p. 100. Concernant le Saint esprit, Cf. Ibid., D.
[167] Karsten LEHMKÜHLER, op. cit. p. 298. Trad. Matthias Hutchen

L'identité de Dieu, en tant que Dieu trinitaire suppose bien des implications anthropologiques : par une compréhension nouvelle de l'identité de Dieu, l'humain doit se détacher des fausses images de Dieu, pour éviter d'en faire une idole ; nous avons en effet déjà dit que l'humain doit exercer son discernement face à Dieu. L'inhabitation et la révélation sont des moyens propres à ce discernement. L'humain découvrira devant qui il se trouve, et se laissera entraîner dans une véritable relation de partenariat avec Dieu, compris dans sa plénitude de Père, Fils et Saint-Esprit. La « tri-unité » de Dieu implique aussi l'engagement de Dieu pour l'être humain.

La trinité est la façon particulièrement chrétienne de parler de Dieu, « En référence à l'attestation biblique de la révélation de Dieu, dire Dieu ne peut signifier que dire le Dieu vivant qui est le Dieu de tout le réel, aussi bien cosmique qu'humain, selon ses trois manières d'être de Père, de Fils et de Saint Esprit à la fois non séparées et non confondues »[168].

La Trinité exprime, du point de vue théologique, comme du point de vue de la foi, toute la plénitude de Dieu. « On peut dire (...) que le Père est la manière d'être transcendante de Dieu (Dieu comme Dieu) ; le Fils la manière d'être immanente de Dieu : c'est Dieu en tant que tourné vers notre immanence, donc Dieu dans son débordement hors de lui, aussi bien dans son œuvre créatrice et rédemptrice ; le Saint Esprit est la manière d'être présente de Dieu : Dieu au cœur des êtres et des choses »[169]. À travers la Trinité, Dieu est à la fois le « Deus revelatus » et le « Deus absconditus ». Le Dieu qui se révèle dans ses trois manières d'être[170] différentes, mais qui est aussi toujours plus grand que ce que nous pouvons penser ; tout comme la plénitude de l'être humain se traduit par l'unité du corps, du psychisme et de l'esprit, la plénitude de Dieu se traduit par l'unité de ces trois manières d'être. Chaque manière d'être se distingue de l'autre, pourtant toutes se complètent et forment et participent

---

[168] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/1, p. 93.
[169] Ibid. p. 198.
[170] Le terme « manière d'être » utilisé par Siegwalt est repris à Karl Barth. Cf. *Dogmatique*, I/1**. § 9 p. 58ss. Le terme de personne n'est plus approprié pour parler aujourd'hui des trois hypostases de la Trinité, ce terme risquant de parler de Dieu de manière trithéiste. À la suite de Barth, Siegwalt préfère parler de manières d'être c'est-à-dire des trois façons à travers lesquelles Dieu se révèle à l'humain et agit au cœur de sa vie. Notre auteur se démarque pourtant du théologien suisse, critiquant chez lui un certain « supranaturalisme ». Cf. D. C. E. V/1, p. 52. Barth opposerait selon notre auteur la transcendance et l'immanence, en en faisant deux instances incompatibles, la transcendance étant connue à travers la révélation et tendue vers le salut, alors que l'immanence serait marquée par le péché. Siegwalt semble déceler chez Barth une certaine dose de dualisme qui oppose Dieu dans sa radicale sainteté et sa radicale différence, au monde pécheur qui cherche à se sauver par ses propres forces (par la religion par exemple). Nous avons vu que Siegwalt rejetait tout schéma dualiste, dans sa conception de la trinité, Dieu est indissociable de la vie humaine, par sa révélation et son action pour nous en nous. Ainsi pour Siegwalt le Dieu de Barth est le Dieu de la révélation, mais pas forcément le Dieu du réel, en ce sens il est « coupé » de la vie humaine, enfermé en quelque sorte dans sa radicale « altérité ». « Comment dire le Dieu vivant sans dire le réel, la transcendance sans l'immanence dont elle est la transcendance ? L'opposition à la philosophie, à l'ontologie, est autodestructrice pour la théologie elle-même qui, s'absolutisant, se renie comme théologie de Dieu qui est le Dieu du réel ». D.C.E. V/1, p. 53.

de l'essence divine[171], source de la grâce et de l'amour, qui permettent à l'humain de « porter du fruit » (Cf. Gal. 3). « Dieu comme Père, Fils et Saint-Esprit est créateur, rédempteur et sanctificateur de toutes choses »[172].

4.5.4.3.1 Dieu le Père

Dire qu'il est Père signifie que Dieu est le Dieu de tous les humains. « Il est le Père commun de tous ; il l'est comme Créateur et Rédempteur »[173]. Ce qui signifie qu'il est à la fois le juge, le législateur et le Dieu compatissant. Il est important de noter qu'en parlant de Dieu le Père, Siegwalt cherche à répondre à la critique exprimée par les psychanalystes à l'encontre de la paternité de Dieu, considérée comme oppressante, voire aliénante. Dire que Dieu est Père permet de comprendre la dialectique créateur/rédempteur. Il est celui qui crée, donc qui permet la vie en mettant des limites et en édictant des règles (Cf. Dt. 27 et 28). Mais la raison d'être des lois divines n'est pas d'oppresser l'humain. Elles sont là pour le servir, le faire grandir et le faire vivre[174]. La loi est le signe de l'alliance entre les hommes et Dieu. L'humain est appelé au respect de cette loi. Lorsque Paul dit que le salaire du péché est la mort, (Cf. Rm. 6, 23), il ajoute que le don de Dieu est la vie. Le salaire du péché est la mort, parce que l'humain se coupe de Dieu, mais il ne faut pas comprendre ce verset d'un point de vue moral. Dieu n'a pas besoin de condamner l'humain parce que ce dernier se punit lui-même d'une certaine façon ; il se coupe de Dieu, il s'incurve sur lui-même (telle est la définition du péché donnée par Saint Augustin). Il se coupe du projet salutaire de Dieu. Mais Paul ajoute immédiatement que si la mort est le salaire du péché, le don de Dieu est la vie. Paul ne s'arrête pas à la punition du pécheur. Gérard Siegwalt se situe dans cette même dynamique, le Dieu législateur est aussi le Dieu rédempteur, le Dieu qui porte secours et qui pardonne. La théologie implique fondamentalement la sotériologie. En tant que Père, Dieu doit être compris dans cette dialectique (Cf. Ez. 18, 23 ; Lc. 15, 7). Dans cette dynamique créateur/rédempteur, Dieu donne un cadre de vie à l'humain et lui permet de se relever quand il tombe pour pouvoir progresser. Car la paternité de Dieu est fondée sur l'amour (1 Jn. 4).

Cette paternité contient au demeurant d'autres implications anthropologiques : elle est la source de la fraternité universelle[175] (exprimée en particulier dans la prière du Notre Père)

---

[171] Cf. Ibid.; Cf. encore Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique*, in coll. « Cogitatio Fidei », n°268, (Paris, 2008), Cerf, le chapitre V.
[172] Gérard SIEGWALT, op. cit p. 89.
[173] Ibid.
[174] Cf. Gérard SIEGWALT, *La loi chemin du salut*, (Neuchâtel, 1971), Delachaux & Niestlé.
[175] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/2, p. 130ss.

prêchée par le Christ. Il est possible de naître à cette fraternité universelle à travers le baptême. Cette fraternité universelle relève elle aussi, nous semble-t-il, du « semper penitens ». Si l'humain est appelé à grandir au contact des autres, c'est parce que tous sont placés sous la paternité de Dieu. Nous avons déjà dit que le « coram Deo » récapitulait le « coram ipso » et le « coram mundo ». Nous le vérifions avec la paternité de Dieu. Il fait vivre l'humain en lui donnant la possibilité de devenir une personne, au contact de ses congénères. Parce que Dieu est le Père tout puissant, créateur et rédempteur, il propose le lien et ouvre l'humain à lui-même et aux autres. Grâce à sa position devant Dieu, dans sa manière d'être Père, l'humain peut combiner, trouver un équilibre vivifiant entre le « coram ipso » et le « coram mundo ». La fraternité universelle qui découle de la paternité de Dieu génère cette ouverture. En effet, si l'humain se pose la question de sa vie devant Dieu à travers les trois expériences premières que nous avons décrites ci-dessus, il se pose alors la question de ses rapports au monde avec Dieu, grâce à la paternité de Dieu : à travers la théodicée, le miracle et la prière, l'humain découvre qu'il est un individu devant Dieu. En comprenant Dieu comme Père, il se sait entouré de frères qui pourront l'aider.

Siegwalt ajoute encore que la paternité de Dieu est le fondement de la parentalité humaine. La paternité de Dieu peut s'exprimer à travers l'autorité que des parents exercent sur leur enfant. « L'analogie de la parentalité humaine avec la paternité divine, c'est l'*adoption* de l'enfant. Pour ce qui est de la parentalité prise en elle-même, la paternité de Dieu la transcende : Dieu est le Père de chaque parent »[176]. Ce qui implique que la parentalité est mixte (mère-père) et que chaque parent joue un rôle dans la construction de l'enfant. Notre auteur précise que lorsqu'il parle de paternité de Dieu, celle-ci est à comprendre en tant que paternité liée à la maternité[177]. Dieu est un Père qui aime comme une Mère. Dieu joue, de cette façon, un rôle dans la construction de la personne humaine, dans la mesure où il récapitule le rôle des parents (Cf. Ps. 27, 10). Par leur action et leurs paroles, des parents permettent à leur enfant de devenir une personne. « La parole, qui est une parole d'adoption permettant à l'enfant de s'accepter progressivement dans son identité propre, exprime à la fois une reconnaissance de l'enfant et sa destination à l'autonomie : elle crée un lien d'appartenance et libère également par rapport à ce lien »[178].

L'enfant fait ainsi devant ses parents, et devant Dieu, l'expérience du « mourir pour devenir » qui lui permet de devenir une personne. La paternité de Dieu invite à un « lâcher

[176] Ibid. p. 135.
[177]Cf. Ibid. p. 134. Cf. encore D.C.E V/1, p. 153ss.
[178] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/2 p. 136

prise »[179] et de la part de l'enfant, appelé à devenir personne autonome, et de la part des parents appelés à faire de leurs enfants des adultes, et de la part de Dieu qui en tant que « Deus absconditus » invite l'humain à une certaine autonomie.

Cette notion de « Deus absconditus » permet justement à Siegwalt de parler de Dieu le Père comme du Dieu « extra nos »[180]. En tant que Père, Dieu est le Dieu qui nous fait devenir (en tant que créateur et rédempteur) et qui le fait en-dehors de nous. Il ne dépend pas de nous. Son action créatrice agit sur la personne en lui donnant un devenir, sans que celle-ci puisse y changer quoi que ce soit. L'humain fait, une nouvelle fois, l'expérience de la grâce.

4.5.4.3.2 Dieu le Fils

À travers l'hypostase du Fils, Dieu révèle une autre dimension : le Dieu en-dehors de nous se fait, selon les termes de Siegwalt, le Dieu « pro nobis »[181]. Il faut d'emblée préciser que la manifestation de Dieu comme Fils se réalise dans, avec, et à travers la personne de Jésus de Nazareth, confessé comme le Christ. C'est cela que l'on nomme la consubstantialité.

L'action rédemptrice de Dieu se manifeste donc avec, dans et à travers la manière d'être de Fils. Le Fils sauve l'être humain en lui donnant les moyens de supporter l'aporie et de faire de cette situation un passage vivifiant. Cette manière d'être de Fils lui fait endosser pleinement la condition humaine (Cf. Ph. 2). Dieu en tant que Fils devient semblable à l'humain, pour transcender cette condition. Si le Père est à la fois le créateur et le rédempteur, le Fils marque l'aspect de rédemption de la création : le Fils, dans la personne de Jésus-Christ, est la créature sauvée et le créateur sauveur. À travers l'événement Christ s'accomplit le lien entre création et rédemption. Le Christ, confessé comme Dieu le Fils, est et constitue le lien entre création et rédemption. La résurrection du Christ est l'événement, le moment où la création est visiblement et définitivement appelée à la rédemption. « Le fondement objectif de la création comme rédemption qu'est le Christ se noue là : la résurrection du Christ est le fondement objectif, dans l'histoire (...) du fondement objectif de la création comme rédemption »[182].

Ainsi, dans à la manière d'être de Dieu en tant que Fils, le monde et la vie humaine peuvent trouver un accomplissement à travers la dialectique création/rédemption qui fait écho à la dialectique aporie/ouverture. Par la mort du Christ, Dieu délivre en quelque sorte

[179] Cf. Ibid. p. 137.
[180] Cf. Ibid. p. 147.
[181] Cf. Ibid.
[182] Ibid. p. 160.

l'humain de l'aporie. Il ne la supprime pas, mais il vient la transcender. Dans la figure du Christ, Dieu se fait Dieu pour l'humain et lui montre ainsi que son statut de créature ne le condamne pas à mourir de l'aporie qui se manifeste dans le péché et la mort, mais que l'aporie doit être dialectiquement comprise par rapport à l'ouverture et qu'en tant que créature, il est appelé à la rédemption.

À travers la manière d'être de Fils, Dieu et humains sont en communion. « La foi chrétienne est la reconnaissance, au contact du Christ Jésus, et donc par lui, et en lui, dans la communion avec lui, de cette relation vivante et vivifiante au Dieu créateur s'attestant comme rédempteur. Dieu dans le Christ Jésus participe à la condition humaine, et la foi est l'éveil, dans la vie comme dans la mort, à cette participation »[183].

Devant Dieu le Fils, l'être humain fait une nouvelle fois l'expérience du « mourir pour devenir ». En tant que Fils, le Dieu vivant récapitule la vie et la mort, ce qui signifie que vie et mort sont placées dans une même dynamique, participent l'une à l'autre sous l'autorité et la seigneurie du Dieu vivant, créateur et rédempteur. Aussi, la mort du Christ caractérise sa vie. Elle est le résultat de sa vie et de son message. La mort du Christ est l'accomplissement de sa vie, mais uniquement dans la mesure où elle aboutit à la résurrection du matin de Pâques. Cette mort introduit la rédemption au cœur même de la création et de la vie humaine.

Devant le Fils, l'humain reconnaît un modèle d'humanité, le Fils révélant l'immanence et donc l'humanité de Dieu. Grâce à l'événement Christ, qui marque l'irruption de la rédemption dans la création, l'humain fait l'expérience du « mourir pour devenir » qui le conduit au soi véritable. « La rédemption comme continuation de la création, du devenir de la création, à savoir la loi du « meurs pour devenir » (...) elle est (...) la loi (...) du dépassement de soi pour l'accession au soi véritable »[184]. Dieu est ainsi Dieu « pro nobis », dans la mesure où il vient à la rencontre de l'humain pour assumer sa condition et vivre lui-même la dialectique aporie/ouverture ; création/rédemption et ouvrir un chemin de salut pour l'homme.

4.5.4.3.3 Dieu le Saint Esprit

Le Saint-Esprit marque la dernière manière d'être de Dieu. Nous avons déjà dit plus haut que c'est à travers l'Esprit que Dieu habite en l'homme. Dans, avec et à travers le Saint-Esprit, Dieu est le Dieu « in nobis ». Si Dieu en tant que Père crée la vie et offre les perspectives de salut en-dehors de nous, si par sa vie, sa mort et sa résurrection en tant que

[183] Ibid. p. 219.
[184] Ibid. p. 230.

Fils, il fait entrer le salut au cœur de la création pour nous ; en tant que Saint-Esprit, Dieu actualise ce salut en nous. « Le pneumatocentrisme est en effet l'affirmation de la présence de Dieu dans les êtres humains ; cette affirmation est fondée dans l'expérience de cette présence en soi et, réellement ou potentiellement, en autrui »[185].

Dieu habite donc en l'homme dans, avec et à travers le Saint-Esprit. Cette inhabitation actualise le salut et l'action de Dieu, dans la vie humaine mais aussi au niveau cosmologique ou sociologique.

L'actualité de Dieu se situe, dans un premier temps, au plan cosmologique : l'être humain fait l'expérience de l'évolution de la nature en tant que « creatio continua », qui demande à être respectée (il s'agit de la problématique écologique qui interroge l'humain sur sa responsabilité face à la Création).

Au plan sociologique, l'actualisation de l'œuvre de Dieu se fait à travers les questions des fondements de la société et de l'intervention de Dieu dans l'histoire. Non pas que Dieu serait le grand architecte de l'histoire des sociétés, mais l'actualisation de son œuvre passe par les questions que se posent les individus en cas de « choc » ; c'est-à-dire en cas de changements violents, en cas de rupture dans la vie d'une société. Ce qui pose alors les questions dernières, et les questions du fondement de l'humanité comme humanité[186].

L'actualité de Dieu advient enfin sur le plan anthropologique. L'esprit, lien entre l'humain et Dieu ouvre l'humain à la présence de Dieu dans sa vie. À travers en particulier la prière qui implique l'humain dans sa totalité. « Prier, c'est respirer : la prière est la respiration consciente. Avant d'être un dire, un faire, la prière est un laisser-se-faire »[187]. N'oublions pas que le mot Esprit en hébreu signifie aussi vent ou souffle. La prière implique l'être humain dans son ensemble, corps, psychisme, esprit, et lui permet d'entrer en contact avec Dieu, de partager sa présence, sa parole…

L'Esprit actualise, de cette manière, la présence de Dieu dans la vie humaine parce qu'il met Dieu et l'homme en relation permanente. Cette relation est alors à l'origine de la transformation de l'humain, cette transformation qui aboutit à la nouvelle naissance et à la vie nouvelle dont parlent les Écritures. L'Esprit actualise la présence de Dieu non seulement parce qu'il met l'humain en relation à Dieu, mais aussi parce qu'il permet à l'humain de vivre devant lui-même en plénitude : en harmonisant son rapport corps/psychisme/esprit. Il actualise la présence de Dieu dans les relations inter-humaines (nous renvoyons à ce qui a été

[185] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/1, p. 92.
[186] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/2, p. 42ss.
[187] Ibid. p. 46.

dit dans les rapports « Je » et « Tu ») ; il actualise l'action de Dieu dans la relation de l'humain à la création ; et enfin en créant le lien avec Dieu.

Ainsi, par l'Esprit à travers lequel Dieu habite l'homme, ce dernier est mis en relation. L'Esprit ouvre ainsi l'humain à lui-même, au monde et à Dieu. Il le saisit et lui donne des possibilités de vie. Ces remarques de Siegwalt rejoignent une nouvelle fois la pensée de Scheler qui voit dans l'ouverture au monde de l'humain le fruit de son aspect spirituel.

4.5.5 Enjeux anthropologiques de la Trinité

Lorsque nous parlons de la station « coram Deo » de l'humain, il faut bien comprendre que chez Siegwalt, comme dans toute la théologie chrétienne, il s'agit du Dieu trinitaire. La trinité exprimant alors la plénitude de Dieu. « Ni la christologie ni la pneumatologie ne sauraient être absolutisées et donc comprises comme tenant lieu (…) de théologie dans sa plénitude. La théologie plénière est la théologie trinitaire »[188].

Il était nécessaire de s'étendre sur cette notion car elle dévoile des conséquences anthropologiques : si Dieu est un Dieu de plénitude, il permet alors à l'humain de vivre en plénitude. Si comme Siegwalt on considère que l'être humain est un être d'unité, celle-ci se découvre, s'apprend, et évolue, elle est donc un donné. Or il faut quelqu'un pour donner. L'humain grandit au contact du monde, de la société et du Dieu en plénitude qui est le créateur, le conservateur et le rédempteur. Parce que Dieu est un être d'unité, qui se manifeste de différentes façons : comme Père en-dehors de nous, comme Fils pour nous, et comme Saint-Esprit en nous, il permet à l'être humain de vivre. En tant que Père, il crée l'être humain, lui donne un cadre de vie, des limites mais aussi une autonomie et une liberté. En tant que Fils, il sauve l'être humain en lui montrant qu'il ne peut être réduit à ses erreurs, ses échecs, son aporie ou son péché. En tant que Saint-Esprit, Dieu actualise ce salut, sa volonté et sa puissance créatrice dans la vie humaine. Telles sont les conséquences anthropologiques de la vision trinitaire de Dieu.

Ainsi, chez Siegwalt, le Dieu Trinitaire permet la vie « simul peccator, simul justus et semper penitens ». Parce qu'il crée une vie dans une dynamique et une perspective de salut. Devant le Dieu trinitaire, le Dieu hors de lui, pour lui et en lui, l'être humain est un être « semper penitens ». En tant que Père, Dieu crée l'être humain, fait alliance avec lui et lui donne un cadre de vie ; en tant que Fils, Dieu apporte le salut à l'être humain ; en tant que

[188] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 375.

Saint-Esprit, Dieu donne à l'homme de vivre une vie nouvelle ; de ce fait, l'homme est un être pérégrinant. Cette pérégrination peut être sous-entendue par l'ordre divin « Croissez et multipliez ». Par l'ordre de peupler la terre, mais aussi de la garder, l'être humain est un être mis en situation de responsabilité ; cette responsabilité s'exprime elle-même dans la liberté. L'homme doit réfléchir à la façon dont il gère sa vie et à la façon dont il gère la création. Devant Dieu, l'être humain est un être en évolution parce qu'il doit aussi s'adapter à son environnement. Il est en outre confronté aux épreuves liées à sa condition de créature, marquée par l'aporie.

L'aporie est, nous l'avons dit, le lieu de la tentation et le terreau sur lequel peut naître le péché. Mais elle est aussi le lieu où Dieu surgit pour tirer l'humain vers le haut, pour le sanctifier et le sauver. Parce que Dieu est le Dieu trinitaire, il est relation et grâce. Il communique alors cette grâce à l'humain gratuitement.

Siegwalt soutient que l'être humain est toujours en pénitence parce qu'il est devant Dieu. Cette pénitence récapitule à son tour le « simul peccator » et le « simul justus ». L'être humain ne peut être réduit à son statut de pécheur ou de créature aporétique, ni à son aspect de zélateur de la foi. Il est en mouvement, dans une dynamique tendue vers le salut. La récapitulation opérée par le « semper penitens » est un fruit du « sola gratia ». L'être humain est ouvert et conduit vers le salut par un Dieu qui, compris dans sa plénitude de Père, de Fils et de Saint-Esprit, fait grâce à l'homme et lui offre, gratuitement, de pouvoir vivre en vie ouverte et en marche. Cette grâce se manifeste, entre autre, par l'irruption que Dieu fait dans la vie humaine. Cette irruption se fait, par exemple, à travers l'Écriture par laquelle Dieu se révèle, et à travers laquelle il appelle l'être humain à le suivre « On comprend d'emblée l'association entre le parler de Dieu et le terme de prophétique : le parler de Dieu est de l'ordre de l'irruption, de l'ordre de l'interpellation de l'être humain comme sujet personnel, dans le cœur, le centre de ce sujet : il est appel absolu »[189]. Par cette parole, il touche l'humain au plus profond de sa vie. Cette parole s'inscrit dans le réel de la vie humaine, c'est-à-dire dans le quotidien. Dieu rejoint l'homme dans le chemin que constitue sa vie. Dieu est un Dieu en relation parce qu'il parle, la parole créant alors du lien et de la vie. Aussi, à travers cette irruption, Dieu manifeste sa grâce.

Dieu fait irruption dans la vie humaine à travers la figure de Jésus-Christ. Ce dernier prêche la proximité du royaume, l'irruption du royaume dans la vie humaine et invite l'homme à la « metanoïa », c'est-à-dire à la conversion, au changement de vie auquel chaque

[189] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 55.

humain est appelé et promis. Ce changement de vie est possible, en permanence, grâce à l'action de l'Esprit-Saint, qui actualise la présence de Dieu dans la vie humaine. « Si le thème de la nouvelle naissance rend compte de la participation effective, dans la foi, à Jésus le Christ par le Saint-Esprit, celui de la justification par grâce, ou par (dans) la foi, rend compte du fait que cette participation effective est (...) le fait de Jésus le Christ et donc de la grâce : la foi repose non sur elle-même mais sur lui, sur la grâce seule »[190]. Par la figure du Christ, dans sa manifestation « pro nobis », Dieu fait l'expérience du « mourir pour devenir » ou plutôt fait faire cette expérience. Car par son action, il est mystérieusement présent comme celui qui fait advenir, qui vit et qui fait faire cette expérience du « mourir pour devenir », expérience actualisée par la présence de l'Esprit.

« La portée anthropologique de la christologie (...), c'est que le Christ, en tant que Créateur et Rédempteur (ou, en le situant par rapport au Père, en tant que médiateur du Père dans son œuvre créatrice et rédemptrice), a partie liée avec le monde dans son devenir et en particulier avec l'être humain, dans le sens qui a été dit »[191]. Le Christ invite donc l'homme à avancer, à grandir. Le Christ porte et assume la qualité d'image de Dieu. À sa suite, l'humain est aussi appelé à devenir image. En ce sens, l'« imago Dei » relève, comme nous l'avons dit, de la vocation humaine et donc du « semper penitens ». La qualité d'image de Dieu relève du projet créateur que Dieu nourrit pour tout humain. « La qualité d'*imago Dei* de l'être humain, c'est sa qualité d'*imago Christi*. C'est à l'image de Dieu en Christ (...) que l'être humain est créé. Le prototype de l'être humain, c'est Dieu en Christ, c'est le Fils éternel »[192] (Cf. Col. 1, 15 et Hé. 1/3). Dieu fait ainsi irruption dans la vie humaine pour l'inscrire dans un projet créateur. L'être humain est une créature inscrite dans un projet de vie voulu par Dieu, en ce sens l'humain est « semper penitens ». Cette pénitence est issue de la seule grâce de Dieu, car sa venue dans la vie humaine est une manifestation de sa grâce.

« Il y a dans cette irruption deux facteurs dont l'homme ne dispose pas, à savoir d'un côté l'irruption elle-même (qui est grâce), de l'autre côté le moment ou temps de cette irruption (qui est le *Kairos*) »[193]. Parce que Dieu fait irruption dans la vie humaine, il donne à l'être humain la possibilité d'avancer, Dieu peut faire irruption dans la vie humaine parce qu'il est le Dieu en plénitude, dont on fait l'expérience au cœur du réel[194] c'est-à-dire au cœur du monde et de la société humaine. L'irruption de Dieu est ainsi une manifestation de sa

[190] Ibid. p. 350.
[191] Ibid. p. 332.
[192] Ibid. p. 336.
[193] Gérard SIEGWALT, D.C.E. III/2, p. 25-26.
[194] Cf. D.C. E. V/1, p. 261ss.

grâce, qui donne à l'être humain de se comprendre comme créature « simul peccator, simul justus, semper penitens ». Mais plus encore, la grâce de Dieu fait du simul non pas une opposition (où l'homme serait soit pécheur soit juste), mais une réconciliation.

« La radicalité de l'opposition dans l'être humain entre le penchant au mal et la loi révélée de Dieu, est transcendée par la radicalité de la grâce de Dieu manifestée dans le Christ ; celle-ci fait du « *simul* » d'opposition de l'être humain un « *simul* » de réconciliation »[195].

Siegwalt dit ici, en substance, que par la grâce, le « semper penitens » récapitule le « simul ». Nous avons dit aussi que la foi est chemin[196]. Le chemin sur lequel l'être humain avance toute sa vie durant. En acceptant de marcher sur cette route, en acceptant de se lancer dans la quête existentielle qui est la sienne, l'humain obéit à la grâce et reçoit la grâce. Et ce chemin est alors acte de foi. L'être humain mis en route est justifié par la grâce seule, manifestée dans l'irruption de Dieu, et pose un acte de foi, en se mettant en route, à la suite de son Seigneur.

Siegwalt se place ainsi dans la perspective qui était celle de Luther ou de Melanchthon, faisant de l'être humain un être pénitent, en marche, « Justifié gratuitement à cause du Christ par la foi »[197]. Siegwalt reprend et assume dans son anthropologie, à sa façon cependant, « l'articulus stantis vel cadentis ecclesiae ». « Le redressement de la sotériologie par Luther et puis par Calvin, après l'altération que la doctrine du salut avait connu à la fin du Moyen Âge, s'exprime précisément dans la concentration sur l'affirmation paulinienne de la justification par grâce, à cause du Christ, et donc par la foi. C'est là pour la réforme protestante l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*, l'article avec lequel l'Église tient et tombe. Cette affirmation est assurément première pour l'être humain perdu, aliéné de lui-même, des autres, de Dieu. Pour cet être humain que, fondamentalement, nous sommes tous/toutes, potentiellement et réellement, réellement et potentiellement, l'affirmation de la grâce souveraine de Dieu, lorsqu'il lui est donné de s'y ouvrir, est libératrice, salvifique »[198].

Notre auteur dit au début de sa dogmatique que connaître Dieu signifie connaître l'homme, cette affirmation trouve tout son sens dans la station « coram Deo » de l'être humain. Devant le Dieu en plénitude, créateur, rédempteur et conservateur, l'humain est justifié, c'est-à-dire accepté et mis en route. L'anthropologie siegwaltienne se comprend donc

---

[195] Gérard SIEGWALT, D.C.E., IV/2, p. 372.
[196] Cf. D.C.E. I/1, p. 105ss.
[197] Cf. « La confession d'Augsbourg, art. 4 » in *La foi des Églises luthériennes ; confessions et catéchismes*, textes édités par André BIRMELE et Marc LIENHARD, (Paris-Genève, 1991), Cerf-Labor et Fides.
[198] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/1, p. 261-262.

à la lumière des affirmations de la Réforme : justification de l'homme par la grâce et par la foi qui font de l'être humain une créature à la fois juste, à la foi pécheresse et toujours pénitente.

4.5.6 Limites

Il faut cependant, encore une fois, souligner des faiblesses du système de Siegwalt. Tant il est vrai qu'à nouveau la vision du lien entre nature et grâce, tout comme la station « coram Deo » de l'être humain, sont soumis à la mystagogie.

Car, comme précédemment, Siegwalt postule le fait que l'être humain est devant Dieu. Il souligne certes que le passage du « coram » au « coram Deo » n'est pas évident, il peut ne jamais se produire. Mais nous nous trouvons ici devant un certain paradoxe.

En effet, Siegwalt voit deux versants à la révélation, un versant sapiential et un versant théologique. Le versant sapiential est de l'ordre de la question, le versant théologique est de l'ordre de la réponse. L'humain avance entre les questions qu'il se pose et les réponses qu'il reçoit. Mais pourquoi distinguer deux formes de révélation ? Ne sont-elles pas toutes les deux l'unique révélation de Dieu ? Pourquoi parler d'une révélation universelle ?

Si la révélation dans ces deux versants ne conduit pas l'être humain à Dieu, dans ce cas comment postuler la station « coram Deo » de l'être humain dès le départ, à moins de se trouver dans un système panthéiste ou déiste ? Notre auteur n'a pas d'autre choix que de postuler cette position « coram Deo » de l'être humain en considérant que l'homme est déjà devant Dieu lorsqu'il se pose la question de la divinité.

Siegwalt estime que la grâce de Dieu met l'être humain en route. Il donne à la grâce une dimension mystagogique qui initie l'humain à lui-même. La position « coram Deo » de l'homme doit permettre à ce dernier de poser les questions sur sa vie, les questions sur la divinité et les questions dites « dernières ». Par la révélation, Dieu vient répondre aux attentes de sa créature. Pour notre auteur, la position devant Dieu est le fondement du parcours mystagogique de l'être humain et cette station n'a de se sens que dans cette perspective mystagogique.

Il est vrai que la grâce peut se comprendre comme un accueil et un envoi, comme l'acte par lequel Dieu accepte l'homme et le met en route vers le salut. Par la grâce, l'humain peut découvrir et assumer sa juste place et ainsi vivre dans la reconnaissance, dans l'espoir et vivre une relation vivante avec Dieu. L'être humain par la grâce est accepté, malgré son péché, par le Dieu vivant, créateur, conservateur et rédempteur. Par la grâce Dieu s'associe à l'être humain, celui-ci peut œuvrer dans le monde non pour son salut propre, mais pour la

gloire de Dieu. Parler de grâce signifie que Dieu a un projet pour l'être humain et que ce projet reste l'initiative de Dieu. Si l'humain peut se détourner dudit projet, voire le pervertir, Dieu continue de le proposer. La grâce se trouve à la fois dans la pérégrination de l'homme au sein du projet de Dieu et dans la volonté de Dieu qui est le salut de l'homme. L'homme, par la grâce manifestée en Jésus-Christ, est accepté par Dieu, pardonné et justifié par Dieu. Il devient ainsi créature nouvelle. C'est ce que souligne d'ailleurs Karl Barth : « Par « volonté de Dieu » il faudra entendre : son bon vouloir paternel, sa décision de grâce en Jésus-Christ, la miséricorde dans laquelle il a résolu de toute éternité de sauver la créature pour lui donner la vie éternelle en sa communion – bref, sa volonté qui, à ce titre, est aussi une volonté royale et souveraine, disposant inconditionnellement et irrésistiblement de l'existence et de l'action créaturelle. Enfin, par « action de Dieu » il faudra entendre : son action dans l'histoire de l'alliance fondée sur cette décision de grâce, alliance qui s'accomplit par le don de son Fils et qui est confirmée par la vertu de son Saint-Esprit suscitant la foi et l'obéissance – action qui, à ce titre, opère aussi avec efficacité dans tout le domaine des créatures, dominant, remplissant, précédant, accompagnant et suivant tout ce que fait la créature, si bien que tout dans ce domaine se trouve entièrement soumis à cette action »[199].

4.5.6.1 Barth : la mystagogie comme grâce

Barth souligne dans sa dogmatique le projet de Dieu pour l'être humain. Dieu veut conduire l'être humain au salut et devient solidaire de sa créature dans, avec et à travers Jésus-Christ. La grâce, qui fait de l'être humain un être nouveau, produit la mise en route de l'être humain. Le théologien suisse affirme lui aussi que le chrétien, comme toute créature, se trouve automatiquement devant Dieu, mais le suisse souligne cependant l'absolue supériorité de Dieu : « Nous commençons ici par la simple constatation que le chrétien est lui aussi un sujet créé et qu'il se trouve placé, avec tous les autres hommes et toutes les créatures, sous la souveraineté de Dieu »[200]. De même, la réalité de toute vie est, selon Barth, pérégrination entre la naissance et la mort : « Ce sont les deux événements de la naissance et de la mort qui font de la vie une histoire. (...) Toute notre vie est faite de leur coopération. Sans qu'on nous demande de les distinguer ou de les apprécier, nous sommes toujours à un stade quelconque du mouvement créé par ces deux forces. (...) Je suis en mouvement, dans ce mouvement entre ma naissance et ma mort, et j'y ai la liberté d'y être moi-même. Connaître cette liberté signifie

[199] Karl BARTH, *Dogmatique* III/3*, (Genève, 1962), Labor et Fides, p. 114.
[200] Ibid. p. 228.

vivre. Et ma vie consiste à me débattre avec les possibilités qui me sont offertes dans ce mouvement, lesquelles seront toujours marquées par les deux forces contraires qui m'entraînent. Je serai toujours un être qui va et vient, est comblé et privé, appelé et rappelé, engagé et dégagé, qui agit ou se repose, veille ou dort. Mais, dans cette contradiction créée par mon origine et ma fin, je devrai continuellement choisir et décider – saisir l'une ou l'autre de ces possibilités et en faire usage, m'affirmer tantôt à partir de ma naissance, et tantôt dans la perspective de ma mort »[201].

Si Barth reconnaît ainsi la pérégrination de la vie humaine et la station « coram Deo » de toute créature, il ne place cependant pas la grâce dans une perspective mystagogique : la grâce n'est pas (seulement) mise en route de l'être humain, mais elle manifeste le don total de Dieu pour sa créature, don qui provoque une rupture radicale entre l'être ancien (pécheur) et l'être nouveau (justifié). Le chrétien, ou a fortiori l'homme sous la grâce, est celui qui peut accepter sa situation et dont la vie se traduit par l'engagement à la suite de Dieu et l'obéissance à sa parole. « Qu'est-ce qui le distingue [le chrétien NDR] des autres créatures ? Simplement le fait qu'il accepte cette situation où rien ne le distingue précisément ! Le chrétien est, parmi toutes les créatures, celle qui dit « oui » à sa condition de créature. (...) Mais, en soi, il n'est ni capable, ni désireux de prononcer ce « oui » à sa condition. (...) Le chrétien prononce le « oui » qui est demandé à chaque homme. C'est ce qui le distingue. Il reconnaît solidairement la condition qui est celle de toutes les créatures. Il est donc tout simplement la créature véritable. (...) La gloire de chrétien consiste précisément à renoncer à toute gloire propre. Sa grandeur n'est rien d'autre qu'humilité qui lui permet de reconnaître qu'il est un homme comme les autres, qui ne peut exister que sous la souveraineté divine »[202].

Barth reconnaît que l'être humain est soumis à la pérégrination. Elle fait intrinsèquement partie de la vie humaine. La grâce est alors l'attitude miséricordieuse de Dieu, qui en Jésus-Christ, vient accepter, justifier et conduire l'homme qui vivrait dans la misère s'il vivait seul. On pourrait dire que, chez Barth, la mystagogie est une grâce ; car elle révèle à l'humain le vrai visage de Dieu, elle conduit l'homme à devenir homme nouveau, et au final le conduit au salut. La grâce sauve l'être humain en ce que Dieu se fait Dieu pour l'être humain et conduit ce dernier à la libération : « L'appel à le suivre, que Jésus adresse et par lequel il le lie à lui, signifie dans tous les cas pour l'homme : Sors de ta tanière, quitte enfin tout ce qui, hier encore, où plutôt juste avant la minute présente, te paraissait aller de soi, bon, utile, possible et plein de promesses ! Et, en même temps : Sors de ta prison d'un

[201] Ibid. p. 221.
[202] Ibid. p. 228.

mouvement purement intérieur, psychique, intellectuel, où tu ne fais rien (...). Quitte ces deux cages où tu t'enfermes ! C'est là en effet que trône le vieil Adam, l'abominable « soi-même » qu'il faut renier pour suivre Jésus »[203]. La pérégrination est alors effet de la grâce qui provoque une rupture libératrice pour l'homme. Il devient « créature nouvelle », capable de suivre Dieu qui lui révèle sa présence, son amour et son salut. La mystagogie dans ce sens est une grâce parce que par la grâce l'homme peut découvrir Dieu et se découvrir soi-même.

4.5.6.2 Siegwalt : la grâce comme mystagogie ?

Siegwalt de son côté souligne fort bien la notion de pérégrination permise par la grâce, mais son développement mystagogique passe sous silence toute la dimension de rupture salutaire provoquée par la grâce. Si Barth soutient que la mystagogie est une grâce, on peut se demander dans quelle mesure Siegwalt ne renverse pas ce schéma en faisant de la grâce une mystagogie ? Car pour notre auteur, l'être humain devient et il a la grâce de devenir ; mais ce devenir s'inscrit dans une sorte de logique de vie. Il semblerait que notre auteur fasse de la grâce une mystagogie dans le sens où tout, dans une vie, est initiation à Dieu et à soi. Il semblerait que dans l'anthropologie de Siegwalt, la grâce ait pour fonction de révéler les mystères de Dieu qui par la grâce fait avancer et grandir l'être humain. La grâce, pour Siegwalt, provoque une évolution mais pas une rupture radicale entre l'homme ancien et l'homme nouveau. Dit autrement : l'humain est en devenir (en particulier en devenir devant Dieu) parce qu'il est humain, parce que ce devenir s'inscrit dans sa qualité d'humain. On peut alors poser la question suivante à notre auteur : considérer que l'être humain est de facto devant Dieu ne fait-il pas de la grâce une donnée naturelle de l'humanité ?

Siegwalt se montre critique, à juste titre, par rapport à la théologie naturelle et aux preuves de l'existence de Dieu. Pourtant, il est possible de se demander si la réduction mystagogique dans laquelle il tombe ne peut pas faire office de théologie naturelle « déguisée » ? En effet, en voulant absolument (ré)concilier la réalité et la vérité, il semble parfois soumettre la vérité à la réalité, et comprendre la grâce non comme un « novum », mais comme permettant une sorte de continuité. La grâce s'inscrit dans la nature humaine en initiant l'homme à sa vie et à Dieu. On peut légitimement se demander si la grâce, portée par la nature, n'est pas en finalité une donnée humaine naturelle, qui permet à l'humain d'évoluer même si elle n'est pas vécue comme « metanoïa ». Car pour notre auteur, l'homme naturel, de

[203] Karl BARTH, *Dogmatique* T. IV/2**, (Genève, 1970), Labor et Fides, p. 179.

facto devant Dieu, se trouve sous la grâce à travers la dynamique du « mourir pour devenir ». Il peut alors, paradoxalement, vivre dans cette dynamique, vivre de la grâce tout en vivant « etsi Deus non daretur ».

4.5.7 La dimension collective du « Coram Deo »

Siegwalt reconnaît, malgré tout, que la grâce peut faire émerger de nouvelles possibilités chez l'être humain. Nous avons dit que l'être humain vivait devant le monde et qu'il se construisait au contact du monde. Ce monde peut prendre cependant une dimension communautaire. La grâce peut avoir une dimension collective, plus précisément ecclésiale. Elle peut rassembler, autour de la « viva vox evangeli » une communauté de foi et de vie. L'homme peut se trouver devant Dieu et vivre dans une relation dynamique à Dieu dans une communauté, en particulier dans la communauté ecclésiale dont les rites sous-tendent la dynamique « mourir pour devenir » et permettent à l'humain de dire l'indicible, de dire et de confesser le mystère de Dieu.

L'humain fait ici l'expérience de la religion. L'humain vit sa foi et accomplit ces rites à travers la vie religieuse. Siegwalt parle ici de « religion de grâce »[204]. Une religion est une religion de grâce lorsqu'elle se base sur la révélation et conduit l'homme à la confession de Dieu comme le « Père tout puissant », créateur, conservateur et rédempteur dans sa manière d'être Père, Fils et Saint-Esprit. À travers la vie religieuse, l'être humain fait l'expérience du « mourir pour devenir ». La foi, nous l'avons dit, révèle à l'humain sa situation de pauvreté face à Dieu. Le rite permet d'exprimer cette situation de pauvreté et d'entrer en dialogue avec Dieu. Le rite constitue, peut-on dire, un « joyeux échange » dans lequel l'homme est dépouillé de son orgueil, de son péché et rempli par la grâce de Dieu. La religion implique la tension entre la vérité et la réalité d'une vie. En cherchant à confesser Dieu dans une culture donnée, la religion entend manifester l'unité vivifiante entre les deux versants d'une vie : « La religion en tant que lien reliant l'esprit polaire à la transcendance transcendante n'est pas une fonction *à côté* des fonctions vitales, esthétiques et intellectuelles, dans leur exercice théorique et pratique, mais est l'unité de toutes ces fonctions dans leur lien avec l'absolu qui transcende les différentes normes polaires »[205].

---

[204] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/2, p. 108ss.
[205] Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire, leur réalité et leur vérité ; Etude systématique sur le problème de l'ontologie et du personnalisme*, (Cahors, 1965), Brill & Leiden, p. 76.

Dans le christianisme, l'expérience de la grâce se fait à travers l'écoute de la parole et le don des sacrements[206].

4.5.7.1 Les rites ecclésiaux : parole et sacrements

Dans quelle mesure la parole et les sacrements peuvent-ils permettre à l'être humain d'être construit spirituellement ? C'est l'objet que nous voulons traiter à présent. Ce qui signifie faire un pas de plus dans le recours à la méthode de corrélation. Par ses rites, l'Église, communauté intégrée dans une société, se fait porteuse, à travers sa culture, d'un message qui dépasse l'être humain. La réalité culturelle et cultuelle exprimée par l'Église est transcendée par la vérité du message qu'elle transmet.

Il faut noter que l'Église, en tant que communion, ouvre l'être humain à l'altérité. Il découvre d'autres membres, des sœurs et des frères avec qui il va pouvoir porter et partager ses questions et sa situation aporétique. Mais l'Église ouvre aussi le croyant à l'altérité. C'est-à-dire à la communion avec Dieu. « L'altérité comme donnée absolue de la « communio » de l'Église, c'est là une autre manière de parler de celle-ci comme mystère. Puisque l'Église présuppose (…) l'altérité de Dieu en tant qu'Autre »[207]. En effet, Dieu est l'Autre par excellence. Il est radicalement différent du monde. Pour Siegwalt, une des caractéristiques de l'élémentaire divin, c'est « l'inconnaissabilité » et « l'indisponibilité » de Dieu[208]. Chercher à définir Dieu, à en faire le résultat d'une construction logique, revient à former Dieu à son image au lieu de se laisser former par Dieu. L'humain oublie dans ce cas son statut d'« homo factus » pour se réduire, se condamner à être « homo faber ».

Dans la liturgie et les sacrements, l'humain entre dans le mystère de Dieu qui lui apporte le salut, et expérimente les perspectives de vie malgré l'aporie. Ils sont des moyens de grâce.

Ce qui signifie d'abord que la liturgie et les sacrements célébrés en Église et par l'Église, sont des signes. Ils unissent l'action de Dieu et la foi de l'humain. Ils sont

---

[206] Nous ne nous étendrons pas sur la vision qu'a Gérard Siegwalt des religions. À ce sujet Cf. D.C.E I/2. Nous dirons simplement ici que notre auteur se démarque de Barth qui voit dans la religion un phénomène d'autojustification, Cf. Karl BARTH, *Dogmatique* T. T. I/2**, « La doctrine de la parole de Dieu », (Genève, 1954), Labor et Fides, en particulier le § 17. Pour Siegwalt, les religions constituent des expériences du « mourir pour devenir », venu de Dieu, elles sont le lieu privilégié où l'être humain peut recevoir la grâce, ou faire l'expérience de la grâce. Siegwalt reconnaît certes le risque que courent les religions de se pervertir et de devenir ainsi « religion des œuvres ». Dans ce cas, les religions deviennent effectivement tentatives d'autojustification. En revanche, lorsque les religions sont basées sur la révélation, c'est-à-dire sur l'initiative et de la grâce de Dieu, elles sont un lieu de dialogue, d'association et de partenariat entre Dieu et les hommes.

[207] Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/2 p. 20.

[208] Cf. D.C.E ; V/1, p. 107-108.

« « media » : ils sont au milieu, ils sont le milieu. (...) Ils ne produisent pas quelque chose avant de faire vivre quelque chose »[209]. Siegwalt souligne que liturgie et sacrements actualisent l'action de Dieu dans le monde et dans la vie humaine d'une part, et d'autre part constituent la réponse célébrante de l'humain face à Dieu. « Les moyens de grâce sont des signes de la communion entre Dieu et les hommes : ils signifient, c'est-à-dire expriment, réalisent, font vivre cette communion »[210].

Par la liturgie et les sacrements, l'être humain peut faire une expérience de la présence de Dieu et de la grâce de Dieu. Les moyens de grâce ont une visibilité à travers les rites. Ces rites sont des moyens réels, porteurs de la vérité, de la présence et de la grâce de Dieu. « C'est au moment de et dans ces célébrations que Dieu se donne et nous fait participer à son salut, c'est dans ces célébrations qu'il est réellement présent »[211]. Le rite chrétien traduit, dans la célébration de la liturgie et des sacrements, quelque chose de sa foi et de son origine fondée sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ (« lex orandi » et « lex credendi »). Ces célébrations placent l'humain en présence de Dieu, « coram Deo », elles expriment quelque chose de l'incarnation de Dieu, le rite exprime l'humanité de Dieu qui, à son tour, humanise l'homme. La liturgie et les sacrements célébrés par l'Église établissent le lien entre la réalité et la vérité, entre la nature et la grâce. Ils permettent à l'être humain de discerner la présence gracieuse de Dieu au cœur de la réalité humaine[212].

4.5.7.2 L'eucharistie

L'un des rites central qui fonde l'Église, rite célébré par et pour l'Église, est celui de l'eucharistie. Elle est selon le terme de Siegwalt : « sacrement de communion »[213] et en tant que telle, elle revêt une dimension anthropologique. « L'Église se manifeste comme telle dans sa plénitude dans le rassemblement communautaire, la synaxe (assemblée) eucharistique »[214]. Car à travers la célébration de l'eucharistie, l'Église manifeste son caractère de communauté « pascale ». Par l'eucharistie, l'Église célèbre la résurrection du Christ qui se donne pour le salut de l'être humain. La célébration eucharistique commémore et actualise l'événement de Pâques.

---

[209] Gérard SIEGWALT, D.C.E.II/2, p. 91.
[210] Ibid.
[211] Ibid.
[212] Cf. Ibid. p. 83ss.
[213] Ibid. p. 129.
[214] Ibid. p. 130.

Il faut bien comprendre que l'Eucharistie est un repas, ou en tout cas une esquisse de repas. En tant que tel, il concerne l'être humain aussi bien comme être physique que comme être spirituel.

Manger et boire sont constitutifs de l'« humanum ». Le repas implique l'humain dans son ensemble. Il est physiquement présent, il nourrit et fortifie son corps avec les aliments. À travers cela, l'humain nourrit aussi son psychisme et son esprit qui sont sollicités par la relation entre convives lors du repas, et par la présence actualisée de Dieu lors du repas eucharistique. Lors du repas, dans la commensalité, l'humain échange nourriture, boisson, mais aussi parole et amitié. En effet, le repas constitue toujours un échange ou un partage, ces relations, vécues au cours du repas, sont constitutives de l'être humain, et formatrices d'humanité. Chacun apporte une part de soi-même. Le repas communautaire est un lieu de l'expérimentation du « mourir pour devenir ». Le repas communautaire est l'occasion de faire l'expérience de l'altérité dans l'unité. « Chacun s'apporte soi-même et quelque chose de soi, l'un sa faim, l'autre le repas (…) tous leur être de parole, mais ce quelque chose est signe et instrument d'une présence à l'autre, d'un don et d'une demande d'amour : le repas est un échange, un donner et un recevoir (…) le repas comme acte de commensalité est, par la médiation de la nourriture proposée et reçue une offrande de soi à l'autre ou aux autres ; il est la réciprocité du don de soi. À ce titre on peut dire qu'il est un lieu du « Stirb und werde », de mort et de résurrection, bref d'amour – une agape »[215].

Le repas partagé au sein de la communauté ne nourrit donc pas seulement le corps, il nourrit aussi le psychisme et l'esprit (pensons à ces paroles bibliques – Dt. 8, 3 et Mt. 4, 4 : « L'homme ne vivra pas de pain seulement, mais de toute parole qui sortira de la bouche de Dieu »). Lors du repas, eucharistique en particulier, ce qui est appelé pain dépasse l'« instrument » pain. C'est-à-dire que le pain sur la table n'a pas seulement le rôle d'aliment. Il est facteur et signe de communion entre les convives, il est lui-même signe du « mourir pour devenir » : le pain est grain de blé tombé en terre et mort pour pouvoir donner du pain, « fruit de la terre et du travail des hommes », mais il est aussi don du Créateur c'est-à-dire porteur de la présence de Dieu au sein de la vie du croyant. L'humain fait l'expérience de l'actualité de Dieu dans sa vie. Car le pain, à travers l'action de grâce, voire l'épiclèse (actualisation de la présence du Christ à travers l'Esprit) est porteur de la présence de Dieu, à la fois initiateur du repas et convive présent au milieu des communiants[216].

---

[215] Ibid. p. 139-140.

[216] L'idée de prise de repas en communion avec Dieu est déjà présente dans l'Ancien testament, à travers la notion de sacrifice. Le sacrifice est une façon de s'apporter soi-même face à Dieu et d'offrir une partie de soi-

Cette idée d'échange est renforcée dans le repas eucharistique par l'idée de « joyeux échange » ou « admirable échange ». Un repas, disions-nous, est toujours un échange. Dans l'eucharistie, nous assistons à l'échange suivant : d'un côté le Christ, hôte du repas, offre son corps et son sang dans, avec et à travers les éléments que sont le pain et le vin. Ces éléments, et l'acte même de commémoration de la « kénose », de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ pendant la Sainte-Cène, récapitulent en quelque sorte la vie et le ministère du Christ, qui annonce la proximité du royaume de Dieu en particulier à travers sa mort et sa résurrection « pro nobis »[217].

À travers le repas eucharistique, actualisé dans la pratique de la Sainte-Cène, le Christ se donne lui-même. Par ce don, il prend sur lui la misère, le péché, l'aporie de la vie humaine, (ap)portés par les communiants, et leur transmet sa grâce, son pardon et son salut[218]. Il y a donc ici échange. « L'eucharistie est un repas eschatologique, ouvert sur le royaume, un repas qui remet toujours à nouveau en route vers le royaume, comme la Pâque juive met en route vers la terre promise : elle est sacrement de communion, repas du départ, repas d'envoi, conformément à l'attitude demandée à Israël : « Vous la mangerez ainsi : les reins ceints, les sandales aux pieds, le bâton à la main ; vous la mangerez à la hâte. C'est la Pâque du Seigneur » (Ex. 12, 11) »[219].

En cela, l'eucharistie répond et comble l'aporie spirituelle dans laquelle vit l'humain. Dans la mesure où elle est repas de mise en route, « viatique »[220] selon les termes de Siegwalt, elle participe à l'aspect « semper penitens » de toute vie humaine. Elle actualise la présence de Dieu et ouvre l'être humain aux dimensions sotériologique et eschatologique de sa vie.

Luther souligne que l'eucharistie nourrit la foi du chrétien et actualise son baptême : « C'est pourquoi ce sacrement s'appelle, avec raison, l'aliment de l'âme, qui nourrit et fortifie l'homme nouveau. En effet, par le baptême, nous sommes, tout au commencement, nés à

---

même à Dieu, et d'inviter ce dernier à venir habiter la vie du fidèle. Cf. Gérard SIEGWALT D.C.E ; I/2, p. 180 ; et II/2 p. 142ss. Cf. encore Alfred MARX et Christian GRAPPE, *Le sacrifice*, en particulier la première partie, (Genève, 1998), Labor et Fides.

[217] Cf. Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/2 p.171ss.

[218] Cette notion d'échange est particulièrement présente chez les Réformateurs. Ainsi Calvin : « C'est l'échange admirable que de sa bonté infinie il a voulu faire avec nous, qu'en recevant notre pauvreté, il nous a transféré ses richesses ; en portant notre débilité sur soi, il nous a confirmé de sa vertu ; en prenant notre mortalité, il a fait son immortalité nôtre ; qu'en recevant le fardeau de nos iniquités, duquel nous étions oppressés, il nous a donné sa justice pour nous appuyer sur elle ». *Institution de la religion chrétienne*, Livre IV, (1978), Kerygma-Farel, p. 350. De même Luther : « Nous nous rendons au Sacrement afin d'y recevoir ce trésor par lequel et dans lequel nous obtenons la rémission des péchés (…). En effet, si le Christ m'enjoint de manger et de boire, c'est pour que ce trésor soit mien et me soit utile comme un gage et un signe certain, bien plus comme le bien même qui a été donné, pour moi, contre mon péché, la mort et tous les malheurs ». Martin LUTHER, « Le grand catéchisme », in *Œuvres*, T. VII, (Genève, 1962), Labor et Fides.

[219] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 210.

[220] Ibid. p. 171.

nouveau, mais, à côté de cela (…), la vieille peau de chair et de sang adhère encore à l'homme ; il y a là tant d'obstacles et de tentations provenant du diable et du monde, que, souvent, nous devenons fatigués et las et, parfois aussi, chancelons. C'est pourquoi le sacrement est donné pour pâture et subsistance quotidienne, afin que la foi se recrée et se fortifie, qu'elle ne défaille pas en un tel combat, mais qu'elle devienne de plus en plus forte »[221].

Luther lie l'eucharistie au « semper penitens », elle marque l'actualisation du baptême. L'eucharistie repose sur le « simul », elle doit fortifier l'humain sur la voie de la justification et le mettre en condition de combattre le péché. Siegwalt se situe dans la même perspective. L'eucharistie est un « viatique » comme il le dit. Elle doit permettre à l'être humain d'avancer et de progresser au contact de Dieu. L'eucharistie nourrit la foi et intègre le croyant dans une communion avec l'Église et avec Dieu. Notre auteur se démarque une nouvelle fois de Luther dans l'interprétation du « simul » : l'eucharistie est également vue dans une perspective mystagogique, elle révèle le mystère et la proximité du Royaume, elle lui donne également la force d'avancer vers ce royaume. Le but de l'eucharistie, affirme Siegwalt, est de renforcer la communion entre l'homme et Dieu et de permettre à l'homme d'avancer sur son chemin de vie tourné vers Dieu.

4.5.7.3 Le baptême

L'autre sacrement central dans la vie de l'Église, sacrement « formateur » d'humanité : c'est le baptême, qui est le sacrement d'initiation à la vie chrétienne. « Il tient à ce que l'Église est (a vocation d'être) *mère de la foi* »[222].

Le baptême est le signe de la vie nouvelle offerte en Jésus-Christ. En affirmant cela, Gérard Siegwalt montre que le baptême, actualisé par la suite dans la pratique ecclésiale et la célébration de rites comme la confirmation, le mariage…, place la vie humaine dans la perspective du « semper penitens ». L'humanité est en devenir et elle se reçoit. Elle ne peut se recevoir que « devant ». L'humain s'humanise devant le monde, devant la société, devant la communauté, devant Dieu. Le baptême est le signe de ce don de la vie et de son caractère

[221] Martin LUTHER, op. cit. p. 138.
[222] Ibid. p. 229. Cette notion de « mater ecclesia » est déjà présente chez les Réformateurs, en particulier Calvin. Ce dernier estime que l'Église à pour mission de proclamer la parole de Dieu. « Et afin que la prédication de l'Evangile eût son cours, il [Dieu NDR] a confié comme en dépôt ce trésor à son Église, il a institué des pasteurs et des docteurs par la bouche desquels il nous enseignât (...) car il n'est pas licite de séparer ces deux choses que Dieu a conjointes (Marc 10/9) : c'est que l'Église soit la mère de tous ceux dont il est le Père ». Jean CALVIN, op. cit. p. 10-11. L'Église a pour mission d'actualiser le message de l'Evangile et la présence de Dieu et de guider le fidèle dans sa vie.

pérégrinant. Le baptême est le signe de la vie nouvelle, toujours possible, à laquelle l'être humain est appelé. Il concerne la personne humaine dans son ensemble ; dans la mesure où il implique le corps sur lequel on verse l'eau, le baptême est un acte corporel. Est symbolisé ici « le lavement » du Chrétien ; il est symboliquement lavé de ses péchés, assuré du pardon de Dieu, et inscrit dans la dynamique du « meurs pour devenir » (Cf. Rm. 6, 3ss). L'humain est un être appelé à la vie, à la sanctification et à la résurrection, trois termes qui peuvent être récapitulés par la notion de rédemption. Ces trois éléments sont manifestés dans le baptême. L'aspersion ou l'immersion symbolisent la mort du premier Adam que l'humain doit traverser, pour pouvoir naître de nouveau. De ce fait, le baptême implique aussi l'aspect spirituel de la vie, qui est porté par le corps animé. « Le baptême est un acte corporel, « somatique » et cela veut dire : qui concerne le « soma » de l'homme. Par là n'est pas seulement désigné le corps physique (extérieur) de l'homme, mais bien ce que Saint Paul appelle le « corps psychique » (…) corps « animé » : il s'agit de l'être personnel de l'homme »[223].

Par le baptême, l'être humain reçoit un nom dans l'Église. De ce fait, par le baptême, acte de nomination, l'être humain fait, dès le départ dans le cas d'un enfant, l'expérience de l'altérité qui est soulignée par la formule « Je te baptise… ». Le baptême manifeste ainsi le caractère unique de chaque être humain. Il exprime aussi, dans un sens, le caractère proléptique de toute vie. L'humain est invité à actualiser son baptême, à le vivre. Et cela dans la perspective d'accomplissement de sa vie et de son histoire.

De plus, le baptême permet aussi d'ouvrir l'humain à Dieu. « Par son baptême, le baptisé est situé (…) ou se situe soi-même (…) dans la dimension de Dieu (…) c'est Dieu qui est le fondement et la fin du baptême »[224].

Par le baptême, l'être humain se voit conférer du point de vue sacramentel un nom devant Dieu. Il est placé devant Dieu, de ce fait, il est membre d'une famille, d'une communauté, dans laquelle il est appelé à actualiser son baptême. Cette actualisation lui permet ainsi de méditer sur sa vie devant Dieu et dans la communauté. Par l'actualisation du baptême, l'être humain peut évoluer au contact de Dieu et du monde pour pouvoir vivre et trouver des réponses.

Ce baptême recèle quatre dimensions et aspects fondamentaux : il marque tout d'abord le pardon des péchés. Nous en avons déjà parlé.

---

[223] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 241.
[224] Ibid. p. 236.

Le second sens du baptême, c'est la communion du baptisé au Christ par le don du Saint-Esprit. Communion qui se situe dans la continuité du pardon des péchés. « Le pardon est le don de la communion avec le Christ »[225]. En effet, le Saint-Esprit est la manière de Dieu d'être « en nous »[226]. Par le baptême, qui n'est pas seulement signe, mais aussi promesse, l'être humain est placé « coram Deo », devant Dieu et en présence de Dieu par l'Esprit. L'humain est donc en communion avec Dieu, communion porteuse de vie et qui est le but de sa quête. Par le baptême, l'être humain devient « propriété » du Christ, qui porte alors sur lui, jusqu'à la croix, toutes les apories dans lesquelles un humain peut s'enfermer[227]. Nous parlions plus haut de la notion d'« admirable échange » à propos de l'eucharistie. Cet échange est l'actualisation de cette prise en charge du croyant par le Christ.

En conséquence, et c'est le troisième sens du baptême, l'être humain devient participant. Soumis à la dynamique du « meurs pour devenir », l'être humain est associé à la mort et à la résurrection du Christ. L'humain est lui-même appelé à la résurrection par le Christ. Cette résurrection du Christ permet justement à l'humain de recevoir le salut, dont le baptême est une première étape. Par le baptême et la communion au Christ, l'être humain est associé à la mort et à la résurrection du Christ et devient donc participant de cette victoire sur la mort, par l'actualisation de son baptême dans, avec et à travers l'Église, sise dans le monde et la société.

Car, et c'est le dernier sens du baptême, celui-ci marque l'entrée de l'humain dans l'Église qui baptise en tant que corps du Christ. En entrant dans l'Église, l'humain devient membre du corps du Christ. « Le baptême n'est en effet pas un procédé, mais en tous les cas un processus, plus précisément un processus d'engendrement. Si l'Église est agent matriciel, l'« auteur » du baptême c'est le Christ qui incorpore le baptisé à *son* Église »[228].

Par le baptême, l'être humain fait l'expérience de la réalité communielle de l'Église, il entre dans une communion ; une communion entre humains, mais aussi une communion à Dieu. Le baptême marque la simultanéité de l'être humain : l'humain, pécheur et aporétique, est accueilli par Dieu.

Dans l'Église, dont nous avons dit qu'elle actualise le message et la présence de Dieu à travers sa pratique, l'être humain découvre et ressent l'action de Dieu dans sa vie. Par le baptême, l'Église initie un parcours mystagogique avec un fidèle. Le baptême marque pour le

---

[225] Ibid. p. 270.
[226] Cf. D.C.E. V/1 p. 198.
[227] Cf. Otfried HOFIUS, *Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testament*, (1994), Geschäftsstelle des Evangelischen Sammlung in Württemberg.
[228] Gérard SIEGWALT, D.C.E. II/2. P. 275.

sujet le début d'une période d'initiation, par le baptême, l'humain est appelé à la conversion, au changement de vie, à la « metanoïa » qui peut s'accomplir au sein de la communauté célébrante ; car l'entrée dans une communauté marque toujours un commencement.

Après ces remarques sur le baptême, nous devons ajouter que celui-ci ne peut être compris seulement comme une réponse à un appel ou comme un acte que l'on pourrait qualifier de « magique ». En effet, le baptême est lié à la foi. Il s'inscrit dans l'histoire de l'humain et accompagne sa démarche et sa vie de pérégrination. Estimer que le baptême constitue une réponse à l'appel de Dieu peut d'une part réduire le baptême à une œuvre et d'autre part réduire le croyant à l'état de baptisé. Il risque alors d'être défini uniquement par ledit statut qui réduit alors la vie à un état au lieu d'en faire une histoire. Gérard Siegwalt a raison de considérer le baptême comme faisant partie du caractère mystagogique de l'Église. En effet, le baptême marque un commencement, une aventure pourrait-on dire, non une fin, le baptême est le signe de la vie comme « semper penitens ». Il marque le commencement d'une vie de foi que l'être humain est appelé à découvrir et à nourrir au sein de la communauté et face à Dieu.

Luther écrivait à propos du baptême : « Aussi, quand tu vis dans la pénitence, tu vis dans le baptême qui ne signifie pas seulement cette vie nouvelle, mais qui l'opère, la commence et la poursuit ; car en lui, sont donnés la grâce, l'Esprit et la force nécessaire pour réprimer le vieil homme afin que l'homme nouveau surgisse et devienne fort »[229].

Siegwalt se situe dans une perspective identique. La pénitence (comprise comme pérégrination) est actualisation du baptême. Il écrit d'ailleurs: « En ce sens, vivre dans son baptême et vivre dans la pénitence, c'est vivre dans le combat contre la puissance toujours réelle du péché, et ce dans la force du pardon et donc de la grâce plus grande »[230].

Le baptême est alors pour Siegwalt le lieu du « novum ». Le baptême est le signe dans, avec et à travers lequel l'être humain est appelé à la vie nouvelle, appelé à découvrir, à comprendre et à intégrer le mystère de la vie et le mystère de Dieu. Le baptême constitue alors le point de départ de la pérégrination humaine devant Dieu. L'homme vit ici une rupture entre l'homme ancien qui est l'homme statique, l'homme sans avenir, et l'homme nouveau qu'il est appelé à devenir, c'est-à-dire l'homme appelé à se placer sous la grâce et à devenir image de Dieu. Le baptême est le lieu où l'être humain reçoit la grâce qui lui permet de se mettre en route pour vivre. Ceci nous permet alors d'atténuer notre critique sur la réduction mystagogique dans l'anthropologie de Gérard Siegwalt. Car Siegwalt insiste particulièrement

[229] Martin LUTHER, op. cit. p. 133.
[230] Gérard SIEGWALT, op. cit. p. 300.

sur l'actualisation de ce baptême. En effet si l'acte baptismal a lieu une fois pour toute il doit être nourri, actualisé, l'être humain est appelé à vivre son baptême chaque jour. De ce fait les rîtes ecclésiaux comme l'eucharistie, mais aussi la confirmation, le mariage, la confession, la fréquentation du culte et l'écoute de la prédication, de même que la pratique privée comme la prière ou la lecture de la Bible, constituent autant d'occasions d'actualiser ce baptême et donc d'actualiser et de vivre chaque jour la nouveauté offerte par Dieu et la rupture entre l'homme nouveau et l'homme ancien.

C'est ainsi que la pratique ecclésiale et les sacrements reposent et présupposent la caractéristique « semper penitens » de la vie. L'Église qui, comme l'écrit notre auteur, a pour vocation d'être mère de la foi, révèle à ses fidèles cet aspect pérégrinant, et elle leur donne les moyens de vivre cette pérégrination comme combat spirituel fructueux dans la lutte contre le péché.

4.5.7.4 Réflexion critique

Il apparaît assez vite que notre auteur place la question de la dimension collective du « coram Deo » dans une perspective mystagogique. Cette dimension collective permet à l'homme de faire l'expérience de la grâce et d'entrer dans une relation vivante et vivifiante à Dieu. Elle est le lieu où l'être humain est initié à Dieu, dans, avec et à travers les rites. La dimension collective du « coram Deo » s'exprime dans le phénomène religieux. Religion et anthropologie sont liées dans la mesure où la vie religieuse est placée sous la grâce de Dieu. L'être humain peut mettre des mots sur l'indicible et se placer, pleinement, devant Dieu.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que, dans sa réflexion ecclésiologique, Siegwalt ne semble pas tomber dans la réduction mystagogique que nous avons pu relever, tant ici la grâce est à l'initiative (il ne s'agit pas d'opposer grâce et mystagogie ici, mais dans la pensée ecclésiologique de notre théologien, la mystagogie constitue, pour une fois, pleinement un fruit de la grâce ; car le rite est initié et institué par Dieu qui s'adresse à l'être humain. Ce dernier peut alors recevoir, dans la foi, les dons de Dieu).

Le rite est le lieu où l'homme reçoit la grâce. Les rites sont issus de la grâce seule, et permettent à l'humain de prendre conscience de ce « sola gracia ». Pour une fois, mystagogie et grâce sont prises de façon équilibrée et mises à leur juste place : la mystagogie vient de la grâce et conduit à la grâce.

C'est dans le cadre de la réflexion sur les religions que Siegwalt parvient à distinguer l'homme naturel de l'homme sous la grâce. L'homme naturel est celui qui risque de tomber

dans une logique d'autojustification. L'homme sous la grâce est celui qui accepte et reconnaît sa condition de créature pour se placer sous l'autorité de Dieu. L'homme sous la grâce est celui dont les yeux ont été ouverts au moyen de la foi, révélée spécialement en Jésus-Christ. L'homme sous la grâce ne cesse pas d'être homme naturel et l'homme naturel est appelé à se placer sous la grâce de Dieu. C'est-à-dire que l'homme naturel peut être sauvé de la logique autojustificatrice par l'intervention gracieuse de Dieu.

L'homme sous la grâce est celui qui au final parvient à vivre dans l'unité entre réalité et vérité. La vie religieuse est ainsi le lieu où ces deux versants trouvent ladite unité. C'est dans la culture humaine que s'exprime la religion, et c'est à travers cette culture que l'être peut entrer en contact avec Dieu.

Ainsi, l'homme sous la grâce est l'être d'unité que Siegwalt appelle de ses vœux. « L'unité de la forme et du fond, c'est la *vie* »[231] écrit-il. La réponse à la question « Comment vivre ? » peut trouver une réponse ici : l'humain vit dans l'unité de la réalité de sa vie et de la vérité de sa vie. Cette unité est manifestée dans la station « coram Deo » de l'homme, ce qui se traduit par la vie religieuse de l'être humain, qui parvient dans sa quête à nommer Dieu, à comprendre, à assumer, à intégrer et à incorporer la dynamique du « mourir pour devenir ».

Pour Gérard Siegwalt, avant d'être pécheur ou justifié, l'être humain se trouve devant Dieu. L'homme naturel est appelé à se placer sous la grâce, l'homme sous la grâce lui, ne cesse pas d'être homme naturel. Mais l'homme naturel est un être en quête, mais guidé par Dieu, l'homme sous la grâce est lui aussi en quête, mais à la suite de Dieu. C'est là la nuance que notre auteur fait entre les deux !

Nous pouvons alors conclure que Siegwalt, dans sa volonté systématique, affirme l'unité entre la nature et la grâce. L'une ne va pas sans l'autre. La nature est portée par la grâce et la grâce s'exprime dans la nature et ce malgré la réduction mystagogique que nous avons pu relever. Notre auteur comprend dans ladite unité le lien entre la réalité de la vie humaine et sa vérité. L'unité entre nature et grâce, et donc entre vérité et réalité, constitue ainsi la réponse à la question « Comment vivre ? ».

Cette unité découle du fait que l'être humain est intrinsèquement et fondamentalement une créature de Dieu. Pour notre auteur, l'humain est avant tout un être « coram Deo » ; qu'il soit en quête de Dieu ou à la suite de Dieu car « C'est lorsqu'il est devant Dieu que l'être humain est inéluctablement soi-même »[232]. C'est-à-dire un être en devenir, capable d'être mis

[231] Gérard SIEGWALT, *Nature et histoire*, p. 44.
[232] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/2, p. 15.

en route, et qui connaît la possibilité de ne pas mourir de l'aporie dans laquelle il se trouve ou du péché dans lequel il s'enferme. L'humain ne peut vivre que s'il lie sa réalité de vie à sa vérité de vie et ainsi la nature à la grâce. Il peut alors comprendre que sa vie n'est ni un fardeau, ni une impasse, mais une marche en avant à la suite du Dieu créateur conservateur et rédempteur. L'unité de la nature et de la grâce, que Dieu révèle à travers Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est vécue par l'être humain dans la vie religieuse, dans la conscience de se trouver devant Dieu et d'accepter cette position. L'homme, grâce à Dieu, peut voir (ré)concilier sa réalité avec sa vérité, sa nature avec la grâce. La foi le dépouille de son orgueil, de sa volonté d'autojustification qui sont autant de fuites provoquées par l'aporie. La foi ouvre les yeux de l'humain sur sa nature et son lien avec la grâce. Ainsi, par la grâce, l'être humain se laisse remplir par Dieu. Il peut vivre. L'unité de la nature et de la grâce fait comprendre à l'être humain que sa position dans le monde et devant Dieu ne sont pas des fatalités ou des punitions, mais bien des moyens de vie. L'être humain n'est pas une créature aporétique se mouvant dans un monde hostile, mais la créature de Dieu, chargée de « dominer le monde ». La vie humaine n'est pas une impasse faite d'angoisse, de questions voire de désespoir, mais une marche en avant, tournée vers le salut. C'est ce que traduit alors l'unité voulue par notre auteur. Car cette unité reflète l'unité de Dieu, créateur, conservateur et rédempteur : « Le thème fondamental de l'approche théologique de la réalité humaine, c'est l'acceptation de soi (et du réel) grâce à la relation au Dieu créateur et rédempteur. Il n'y a d'acceptation de soi que par une prise en compte de toute la réalité humaine, aussi bien dans sa face vécue (…) que dans sa face invisible (…), et il n'y a de prise en compte de toute la réalité humaine que « *coram Deo* » (…). L'Anthropologie théologique constitue, en rendant compte, après le réel cosmique et naturel, de la réalité humaine en tant que liée, elle aussi et particulièrement, au Dieu créateur et rédempteur, une extraordinaire offre de renouveau de la réalité humaine et de l'être humain personne. (…) Le sens de l'Anthropologie théologique s'éclaire par deux citations. L'une est de St. Irénée, de la fin du IIe siècle : « La gloire de Dieu, c'est l'être humain ». L'autre est le mot de Jean le Baptiste, dans sa rencontre avec le Christ (*Cf*. Jn. 3,30) : « Il faut qu'il croisse et que je diminue ». De quoi il résulte : *Soli Deo gloria !* »[233].

[233] Ibid. p. 599.

5 Conclusion

5.1 L'anthropologie de Gérard Siegwalt comme système

Qu'il soit un ! Cette phrase, que nous écrivons volontairement au singulier, pourrait résumer à elle toute seule l'anthropologie de Gérard Siegwalt.

Qu'il soit un : unité de corps, d'âme, de raison et d'esprit ; capable de lier les différents paliers de son existence pour pouvoir vivre.

Qu'il soit un au cœur du monde, unissant sa vie privée avec sa vie publique. Le monde lui donne une identité et une culture et lui contribue à faire vivre le monde.

Qu'il soit un en laissant se (ré)concilier la réalité de sa vie avec sa vérité. Cette unité étant permise par le créateur, le conservateur et le rédempteur de la vie, le Dieu trinitaire incarné en Jésus-Christ le récapitulateur. L'unité de Dieu permet à l'être humain de trouver sa propre unité. « Sois un comme je suis un ».

C'est d'ailleurs là la conclusion générale de la Dogmatique pour la catholicité évangélique : « Toute la théologie chrétienne en tant que théologie trinitaire au sens dit est portée par l'esprit de la prière sacerdotale du Christ (Jn. 17, 20ss) : *Ce n'est pas pour eux seulement* (c'est-à-dire pour les disciples) *que je prie, mais encore pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et comme je suis en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous, pour que le monde croie que tu m'as envoyé.* À quoi peut faire écho cette prière (de l'Esprit et de l'épouse à savoir l'Église) qui se trouve à la fin du livre de l'Apocalypse (Ap. 22, 17 et 20) : *Amen : Viens, Seigneur Jésus ! Ut unum sint !* (Afin qu'ils soient un !) »[1].

Toute la pensée de Gérard Siegwalt, et a fortiori son anthropologie, cherche à répondre à ce souci d'unité. Les différents renvois entre les tomes de la D.C.E. attestent de cette unité. Car l'œuvre de notre auteur n'est pas un assemblage hétéroclite de différents éléments. Il fait pleinement de sa dogmatique un système qui doit se comprendre comme une unité ; un compte-rendu critique de la foi chrétienne. Et plus qu'un compte-rendu, Gérard Siegwalt propose, selon les termes de Marc Dumas, une véritable « expérience dogmatique », c'est-à-dire qu'il vit lui-même les différents thèmes qu'il développe et souhaite inviter son lecteur à faire de même : à intégrer dans sa propre vie ces éléments de réflexion sur le monde, sur l'homme et sur Dieu. Gérard Siegwalt propose à l'évidence une expérience à partager, il propose au lecteur de la D.C.E. de se confronter à Dieu, au monde, de se confronter à la

[1] Gérard SIEGWALT, D.C.E. V/2, p. 325.

réalité comme à la vérité de sa vie afin d'avancer et vivre. « L'expérience (*Er-fahrung*) s'applique à celui qui ne se contente pas des ouï-dire, mais part en voyage, y affronte les dangers inhérents à la route, voit de ses yeux propres et revient enrichi d'une connaissance sensible et expérimentale. (…) L'homme d'expérience n'est pas simplement celui qui a fait la route ; il est celui qui l'a intégrée, qui profite alors de son expérience de sortie de soi et de retour à soi, retour transformant pour l'avenir »[2].

Nous avons pu le vérifier au niveau de l'anthropologie. En effet, Siegwalt s'appuie et affirme la « simultanéité » de l'être humain. Celui-ci étant, du point de vue théologique, « simul peccator, simul justus, semper penitens ». L'unité du système de Siegwalt se trouve, au niveau anthropologique, dans l'unité de la réalité et de la vérité de la vie humaine. Le système de notre auteur cherche à présenter l'humain dans sa totalité. Seule une anthropologie qui tient compte de cette totalité peut, selon notre auteur, être pertinente aujourd'hui. Aussi, dans l'anthropologie de la D.C.E., Siegwalt met en œuvre son programme systématique en présentant l'unité vivifiante de l'être humain. Siegwalt propose alors de vivre l'expérience et de la réalité et de la vérité pour l'intégrer à sa propre vie et faire de cette vie un équilibre. L'être humain est un être d'expérience, il est un être qui apprend tout au long de sa vie. Dans cet apprentissage il grandit, se définit et de se comprend. Ce voyage que fait l'être humain lui donne des clés d'interprétation de sa propre vie. Cette pérégrination, dont nous avons souvent parlé au cours de cette recherche, qui implique le monde et Dieu, est source de repères pour l'être humain, elle lui permet de se comprendre comme « Je ». Pour Siegwalt ce « Je » ne peut être pleinement réalisé que dans la relation : la relation au monde, à Dieu, mais aussi la relation entre la vérité et la réalité, l'immanence et la transcendance.

C'est donc là le but de tout son système. Il cherche l'unité perdue et tombée en désuétude à cause de la crise des fondements. Notre auteur cherche à répondre à cette crise, à la dépasser et à permettre à la théologie de durer dans cette crise tout en apportant des solutions ou des pistes de réflexion. La théologie doit, dès lors, intégrer cette unité et faire elle-même œuvre d'unité.

On peut toutefois se demander si ce système ne tourne pas sur lui-même comme une pensée en ellipse. Notre auteur parvient à sortir de cette ornière en recourant à la méthode de corrélation.

[2] Marc DUMAS, art. « l'expérience de la dogmatique aujourd'hui », in Laval Théologique et philosophique, 66/2, juin 2010, pp.269-278, p. 271.

5.2 La méthode de corrélation

Grâce à la méthode de corrélation, Siegwalt cherche à élaborer une anthropologie théologique cohérente, prenant en compte la réalité de la vie humaine ainsi que sa vérité, avec pour toile de fond la présence et l'action de Dieu le créateur, le conservateur et le rédempteur du monde et de la vie ; le Dieu « extra nos » qui dans, avec et à travers Jésus-Christ mort et ressuscité pour nous devient le Dieu « pro nobis » et qui se fait « in nobis » avec le Saint-Esprit.

Siegwalt doit énormément à Tillich concernant sa méthode. Toute la pensée de notre auteur est une tentative de corrélation entre vérité et réalité et le compte-rendu dont il parle dans les prolégomènes de son œuvre est un compte-rendu de la corrélation possible et nécessaire entre vérité et réalité. Pourtant, comme l'écrit Jean Richard : « On peut affirmer que la *Dogmatique* de Siegwalt s'élabore dans l'esprit de Tillich. Mais il faut dire également que le travail théologique s'effectue chez lui de façon tout à fait indépendante et originale. Siegwalt puise à son propre puits, à sa propre expérience spirituelle, chrétienne et théologique. S'il partage avec Tillich l'inspiration de la tradition luthérienne, il s'en distingue par d'autres traits, entre autre une démarche plus étroitement biblique, de même qu'une grande sympathie pour l'orthodoxie grecque et russe »[3].

A cela, il convient d'ajouter que Siegwalt opère un certain déplacement de la méthode de corrélation. Tillich se plaçait dans une démarche plutôt existentielle la méthode de corrélation devant émaner des grandes questions existentielles de l'être humain pour répondre avec les mots de la théologie et ainsi apporter à l'être humain ce que le théologien allemand appelle « le courage d'être ». Siegwalt fait de même, mais il place sa réflexion dans une vision plus globalisante qui peut parfois virer, comme nous l'avons signalé, au panthéisme, dans la mesure où la réalité et la vérité semblent parfois se confondre sous la plume de notre auteur. Siegwalt ne fait pas seulement dialoguer philosophie et théologie, mais il intègre la théologie dans la réflexion des sciences profanes, *toutes* les sciences profanes, et il intègre, de même, la réflexion des sciences profanes dans la théologie. Siegwalt se place ensuite au niveau de sa pensée dans une perspective mystagogique qui a pour dessein de faire advenir l'homme à lui-même et à Dieu.

[3] Jean RICHARD art. « La méthode de corrélation dans la *Dogmatique* de Gérard Siegwalt » in Laval Théologique et philosophique, 66/2, juin 2010, pp. 279-291, p. 279-280.

Au commencement de la D.C.E. notre auteur posait le programme suivant : connaître Dieu et l'homme ![4] Au terme de ce travail sur l'anthropologie dans la D.C.E. nous attestons avec admiration que Gérard Siegwalt a rempli ses objectifs. En effet, l'anthropologie développée par notre auteur constitue un cercle : elle part de l'homme pour arriver à Dieu et arrivée à Dieu elle revient sur l'homme. Il est d'ailleurs possible de dire que toute la D.C.E. correspond à ce cercle : les différentes parties se répondent les unes les autres, se complètent les unes les autres, mais aucune partie du système développé par notre auteur n'est réductible aux autres, c'est-à-dire que tout en étant complémentaires, les différents tomes de la Dogmatique n'en sont pas moins indépendants. Dans sa structure même, la D.C.E. applique le schéma d'unité dans la diversité voulue par notre auteur (ce schéma a pour fondement d'ailleurs le mystère de la Trinité).

Au niveau anthropologique, le cercle est constitué par l'unité de la réalité humaine (l'homme est à la fois aporétique, ouvert et toujours en devenir, ce qui nécessite l'étude de disciplines comme la philosophie, la psychologie, les sciences médicales, la biologie etc.) et la vérité humaine (l'homme est « simul peccator, simul justus, semper penitens », ce qui met en œuvre l'étude de la théologie). C'est pour cette raison que notre auteur a recours à tellement d'entrées différentes ; ce qui était d'ailleurs déjà le cas du système de Paul Tillich[5].

La question a été posée à ce dernier de savoir si son système est cohérent[6]. Nous pouvons, au terme de cette recherche, poser la même question à Gérard Siegwalt. Et il faut reconnaître que la réponse est oui ! Comme nous le disions plus haut, l'anthropologie de notre auteur n'est pas un assemblage hétéroclite de différentes pièces, mais bien un système, profond et réfléchi, qui a pour but de faire naître l'humain à lui-même et de le faire naître à Dieu. Dit autrement, la D.C.E. est, pleinement, une mystagogie qui doit permettre à l'homme de se connaître lui-même et de connaître Dieu.

En conséquence, le système de Gérard Siegwalt n'est pas fermé sur lui-même, il ne constitue pas une sorte d'éternel retour du même. Le système est ouvert et aboutit à un nouveau schéma : parce que l'homme vit dans la réalité et grâce à la vérité ; puisqu'il est à la fois aporétique, ouvert et en devenir d'un côté et « simul peccator, simul justus, semper penitens » de l'autre, l'être humain est à la fois homme naturel, homme sous la grâce et toujours homme devant Dieu.

---

[4] Cf. D.C.E. I/1, p. 7ss.

[5] Cf. Paul TILLICH, *Théologie systématique I ; raison et révélation*, in coll. « L'expérience intérieure », (Paris, 1970), Planète, p. 36.

[6] Cf. Herwig ARTS, art. « Le modèle anthropologique de la théologie du salut chez Tillich », in R.H.P.R., 1981/3, pp. 239-247.

Ce « devant Dieu » constitue à la fois le point de départ et le point d'arrivée de l'anthropologie de notre auteur. Il constitue en quelque sorte le ciment de toute l'anthropologie de Siegwalt. L'être humain est en devenir parce qu'il est créature de Dieu, devant Dieu.

Ce « devant Dieu » éclaire la réalité humaine, l'homme avance, progresse et comprend sa vie dans la dynamique du « mourir pour devenir ». Cette dynamique indique que l'être humain a et est une histoire vivante et non un état statique. Mais ce devenir nécessite d'abandonner, de renoncer à ce qui n'a pas d'avenir et ce qui n'est pas viable. « Mourir pour devenir », telle est, selon notre auteur, « la loi du vivant ». Loi elle-même accomplie par Dieu, à travers la mort et la résurrection du Christ. Ladite loi s'applique dans la réalité de l'être humain (poussé à devenir grâce à l'ouverture au monde et ce malgré l'aporie) comme dans sa vérité (l'être humain pécheur est obligé de se tourner vers Dieu pour être justifié gratuitement par la foi) ; elle implique l'humain dans sa totalité, dans sa « catholicité » pourrait-on dire.

Car la catholicité est une condition sine qua non pour l'existence et la mise en place du système de Siegwalt. Toute la méthode de corrélation de notre auteur est implicite à cette notion de catholicité. Ce terme n'a pas seulement un sens ecclésial, il a un sens cosmologique. Lorsque Siegwalt fait référence à la « catholicité » de la dogmatique, il veut dire que la dogmatique, comme système et comme compte-rendu de la foi chrétienne », concerne le tout : « En tant que systématique, la dogmatique de la foi chrétienne est l'effort d'inscrire la foi chrétienne dans la totalité – œcuménique, au sens général, et cosmique – des choses ; par là, tout enracinée qu'elle soit à la fois dans telle Église particulière et dans la catholicité de l'Église, elle dépasse nécessairement l'une et l'autre, puisqu'elle les situe à l'horizon de la totalité des choses »[7].

La notion de catholicité permet d'ouvrir le système, il ne tourne pas sur lui-même parce qu'il s'intéresse à la réalité du vécu humain et cherche à l'éclairer avec le message de l'évangile, car la catholicité n'a de sens que si elle est évangélique « Et cela veut dire christique »[8].

Au niveau anthropologique, nous avons vu que la catholicité se trouve dans la volonté que montre Gérard Siegwalt d'articuler l'unité entre la vérité et la réalité de la vie humaine. L'anthropologie de notre auteur est « catholique » dans la mesure où elle s'intéresse à la situation de l'être humain dans le monde comme créature aporétique, ouverte et en devenir et à sa situation de vérité dans le monde comme « simul peccator, simul justus, semper

[7] Gérard SIEGWALT, D.C.E. I/1, p. 31.
[8] Ibid. p. 29.

penitens ». Mais cette unité implique la dimension christique, et donc évangélique. En effet, nous avons fait remarquer que Siegwalt développait la notion de « récapitulation ». En référence à Ephésiens 1, Siegwalt estime que toutes choses (la catholicité en somme) se trouvent sous la seigneurie du Christ. Ce qui se traduit au niveau anthropologique par l'insistance que fait notre auteur sur la station « coram Deo » de l'être humain. En effet, et nous l'avons dit, avant d'être homme naturel ou homme sous la grâce, l'être humain est devant Dieu. La catholicité devient évangélique, l'unité entre la réalité et la vérité est possible, le système trouve son ouverture, la méthode de corrélation prend tout son sens grâce à ce « devant Dieu » qui récapitule toutes choses en Christ. Lorsque notre auteur parle de Dieu, il faut bien comprendre qu'il parle du Dieu trinitaire, incarné en Jésus-Christ. Ce Dieu, qui est à la fois le créateur, le conservateur et le rédempteur, place toutes choses sous sa seigneurie, c'est-à-dire sous son amour manifesté en Christ. Dieu est ainsi pour Siegwalt le Dieu de la catholicité, le Dieu de l'ensemble de la création à laquelle il vient apporter le salut. « Il devient ici particulièrement clair que catholicité n'a pas seulement un sens ecclésiologique, de même œcuménique n'a pas seulement un sens ecclésial. En effet, l'oïkouménè c'est toute la terre habitée et le terme œcuménique renvoie à une totalité. De même pour catholicité : l'évangile n'est pas seulement catholique en ce sens qu'il fonde l'una, sancta, catholica et apostolica ecclesia ; il est catholique encore dans un sens plus vaste, selon le sens de *holon* (...), donc tout est concerné par lui : l'évangile est catholique (« catholique » vient de « *kat'holon* » : en vue de tout), cela veut dire qu'il vaut pour tout. Eph. 1, 10 exprime cela en disant que Dieu, par l'évangile, veut récapituler toutes choses (*ta panta*) en Christ »[9].

Ainsi, la volonté de catholicité évangélique est intrinsèque au système de Gérard Siegwalt : il ne peut y avoir de système que s'il y a catholicité évangélique, et ce système, cette volonté d'unité voulue par notre auteur, implique logiquement la méthode de corrélation. Aussi, le système de Siegwalt trouve son sens dans cette volonté de catholicité évangélique et il trouve sa possibilité et sa pertinence méthodologique avec la méthode de corrélation.

[9] Gérard SIEGWALT, D.C.E. IV/1, p. 21.

5.3 Le simul

Nous avons pu le découvrir tout au long de ce travail, la méthode mise en place par Gérard Siegwalt utilise largement le « simul ». Il opère cependant un déplacement de cette notion, comme nous l'avons dit. Le « simul » concerne tout être humain et caractérise toute vie. De plus, il se divise en deux versants : un versant sapiential qui se traduit par le schéma aporie/ouverture/devenir ; et un versant prophétique qui se traduit par le schéma péché/rédemption/pénitence.

L'être humain vit à la fois dans la réalité et dans la vérité ; au niveau de la réalité de sa vie, il est à la fois aporétique et à la fois ouvert ; au niveau de la vérité de sa vie, il est « simul peccator, simul justus ». Ce qui a pour conséquence que l'être humain est à la fois homme naturel, à la fois homme sous la grâce, et toujours homme devant Dieu. Nous avons déjà dit que cette station « devant Dieu » était le point de départ de l'anthropologie de Siegwalt. L'homme est devant Dieu, en conséquence il est « semper penitens », aussi bien au niveau de la réalité de sa vie que de sa vérité. Ce « semper penitens » est le résultat de la mystagogie pour Siegwalt. L'humain ne naît pas humain mais le devient. Il peut le devenir grâce à Dieu, le créateur, le conservateur et le rédempteur. Aussi, dans le devenir qui est le sien, l'être humain fait l'expérience de la grâce. Siegwalt maintient que le devenir permanent de l'être humain qui récapitule les conditions d'aporétique/pécheur et d'ouvert/justifié exprime le « Sola gratia » de la Réforme. Le « semper penitens » est un signe, ou une manifestation, de la grâce de Dieu. En effet, grâce à Dieu, incarné en Jésus-Christ, l'être humain peut nommer la dynamique « mourir pour devenir », et en comprendre l'origine et la finalité, et découvrir que le Christ a lui-même vécu et accompli cette dynamique. Aussi, l'homme est-il invité à suivre le Christ et à grandir grâce à lui. Le « semper penitens » développé par Siegwalt reprend le « Sola gratia » dans la mesure où, dans le devenir, Dieu sauve l'homme.

Ce salut accordé par Dieu implique alors le « Sola fide ». Devant la grâce de Dieu, l'humain doit accepter à la fois d'être mis en route, et de se remettre en question pour comprendre que l'aporie dont il souffre peut être endurée, voire dépassée, il peut comprendre aussi qu'il n'est pas condamné à mourir de son péché. Dieu le sauve gratuitement, malgré tout, en donnant à sa créature un devenir tourné vers le salut. L'humain peut alors faire confiance à Dieu, être ouvert à la foi et confesser sa foi en vivant ce devenir à la suite du Christ. La foi se construit, dans un sens, sur l'aporie et le désespoir qu'elle provoque, dans la

mesure où, comme le dit notre auteur, la foi est elle-même aporie[10]. Elle révèle à l'humain sa situation d'impasse, mais elle lui fait aussi comprendre qu'il n'est pas obligé de mourir de cette impasse. La foi ouvre l'être humain à l'espérance permise par la confiance en Dieu. Par la foi l'être humain trouve le salut en ce qu'il est alors capable, grâce à Dieu, d'assumer sa situation : « La foi est ainsi un mouvement qui va de la loi à l'évangile, du Dieu juge au Dieu miséricordieux. Ce mouvement reste, durant cette vie, sans fin. Le fait que le péché soit pardonné (…) est l'occasion d'une épreuve continuelle. Luther peut s'écrier : « Seigneur Dieu, il ne suffit pas que le péché soit pardonné, je veux qu'il soit totalement détruit, mort et enterré ». Mais l'homme en est réduit à la foi au Christ et à la justice qui est en lui. Réduit ? Non, appelé comme à son salut ! Il n'y a de foi que sur la base de la deseperatio, disions-nous. Une foi qui ne naîtrait pas dans l'épreuve et qui ne serait pas trempée ne serait pas la foi ».[11]

Le « simul » est ainsi, pour Siegwalt, le lieu de rencontre entre le « Sola gratia » et le « Sola Fide ». Car dans cette similitude, l'humain fait l'expérience de l'ambivalence de sa situation et dans celle-ci, il fait l'expérience de la grâce de Dieu qui appelle sa créature à la foi.

Le « simul » est ainsi la clé d'interprétation de toute l'anthropologie de Gérard Siegwalt. Car il est le résultat logique de ce que notre auteur appelle une « Dogmatique pour la catholicité évangélique ; système mystagogique de la foi chrétienne ». Le « simul » ne peut qu'appartenir au système parce qu'il implique l'homme dans sa totalité (sa réalité et sa vérité) ainsi que dans son unité (corps, âme, raison et esprit). Le « simul » implique logiquement la méthode de corrélation : il implique l'homme devant Dieu et l'homme devant le monde. Le « simul » est enfin mystagogie. Nous avons vu en effet que la similitude de l'être humain impliquait son devenir : c'est parce que l'homme est à la fois aporétique et ouvert qu'il est en devenir ; c'est parce que l'être humain est « simul peccator, simul justus » qu'il est « semper penitens » ; c'est parce qu'il est toujours devant Dieu, créateur et rédempteur qu'il est à la fois homme naturel et homme sous la grâce. Aussi, au cours de ce devenir, lié au « simul » l'être humain apprend à se connaître et à connaître Dieu.

L'anthropologie de Siegwalt opère ainsi une synthèse entre la pensée théologique et la pensée profane grâce à la notion de « simul ». Il faut cependant noter, encore une fois, que ce « simul » de Siegwalt se distingue du « simul » de Luther. Pour ce dernier, le « simul » relève de la dialectique loi/évangile. L'être humain est pécheur parce qu'il est condamné par la loi, mais il est justifié parce qu'il est sauvé par la grâce de Dieu manifestée dans le Christ. Pour

[10] Cf. D.C.E. I/1, p. 143ss.
[11] Gérard SIEGWALT, art « La foi selon Luther » in Positions luthériennes, 1971/3, p. 135.

Siegwalt, la pérégrination et le « simul » sont liés au statut de créature de l'être humain et relèvent tous les deux de la grâce de Dieu.

5.4 La mystagogie

Cette volonté d'unité permet à Gérard Siegwalt de faire de son œuvre une mystagogie. La D.C.E. cherche à poser les jalons d'un chemin initiatique, sur lequel l'être humain peut apprendre à se connaître et à connaître Dieu. Au niveau anthropologique, la mystagogie se manifeste de la manière suivante : par la découverte, la compréhension et l'assimilation de la dynamique du « mourir pour devenir » qui implique tous les niveaux de la vie humaine. Face à la nature, l'humain se pose des questions sur sa place, sur sa vie, sur son évolution. Nous avons constaté que c'est dans cette perspective de questionnement que notre auteur place la théologie naturelle. L'humain trouve les réponses à ses questions grâce à la révélation particulière de Dieu dans son histoire. Dieu vient révéler à l'humain le sens et la dynamique de sa vie. Dieu est ainsi, considère Siegwalt, à la fois l'origine et le but du parcours mystagogique de l'être humain. Notre auteur souligne dans l'introduction de son anthropologie[12] que l'humain ne naît pas humain mais le devient. C'est ce devenir devant le monde et devant Dieu que Siegwalt cherche à développer dans sa réflexion anthropologique.

Il faut cependant ajouter un bémol : poussé à l'extrême, le système de Gérard Siegwalt risque de se transformer uniquement en mystagogie, voire en gnose ou en parcours d'initiation ésotérique, tant il est vrai que la mystagogie peut parfois prendre le pas sur le reste de la réflexion théologique. Nous avons vu en effet qu'un certain nombre de points de sa pensée souffraient de ce que nous avons appelé une réduction mystagogique. Tout au long de sa réflexion anthropologique, et a fortiori de sa réflexion théologique, Gérard Siegwalt développe la notion du « mourir pour devenir ». Or cette idée, qu'il reprend à Goethe est à la base de tous les systèmes d'initiation ésotériques, en particulier la franc-maçonnerie. Eric Kaija Guerrier écrit : « Il faut comprendre la maçonnerie (…) comme un mode opératoire de la pensée. Or les rites maçonniques permettent précisément à celle-ci de s'exercer. Le premier de ces rites est l'initiation : il faut symboliquement mourir à soi-même pour renaître dans un état supérieur de conscience. En ce sens, une démarche proche de la mystique soufie ou du baptême chrétien. D'ailleurs, le triptyque « passion, mort, résurrection » du Christ peut aussi

[12] Cf. D.C.E. IV/1, p. 21ss.

être compris comme une initiation. Être maçon, c'est être en quête, apprendre à faire le deuil en permanence. (…) Le maçon sait qu'il ne sera qu'un apprenti toute sa vie »[13].

C'est là une limite du système de la D.C.E. que nous avons mise en lumière. L'anthropologie de Gérard Siegwalt souffre d'une réduction mystagogique qui fait de la vie une marche en avant. Cette marche peut se résumer à une initiation basée sur la connaissance de Dieu et se comprendre comme un apprentissage permanent, initiation qui passe par les moments clés : mort et renaissance. Aussi au lieu de devenir chemin de salut, le système de Siegwalt peut se comprendre comme un itinéraire de sagesse, d'où la réduction mystagogique (voire la réduction gnostique) dont nous parlons.

À cela, il faut rajouter que la christologie de notre auteur souffre elle aussi de cette réduction mystagogique : pour Siegwalt, le Christ est celui qui vient révéler les mystères cachés depuis la fondation du monde. Il est celui qui vient montrer la station « coram Deo » de l'être humain, station voilée par l'aporie et le péché, il vient aussi montrer l'ambiguïté et la simultanéité de l'être humain. Le Christ vient enfin révéler la dynamique du « mourir pour devenir », en particulier à travers sa mort et sa résurrection. Le Christ a souvent, chez Siegwalt, la dimension d'un maître de sagesse ou d'un mystagogue alors que d'autres théologiens, en particulier Pannenberg, parviennent à concilier plus facilement la vision du Christ en tant Messie de Dieu venu libérer l'humanité du péché et sauver l'homme, avec l'aspect pérégrinant de la vie humaine éclairé par le même Jésus-Christ.

Ce qui cependant est essentiel chez Gérard Siegwalt et qui tempère notre critique, c'est la notion de récapitulation. Toutes choses sont récapitulées en Christ, placées sous la seigneurie de Jésus-Christ. Cette prise en compte de la seigneurie du Christ se traduit au niveau anthropologique par la nécessité de confesser ce Christ à travers le vécu ecclésiologique. L'Église, communauté où l'homme peut vivre son devenir dans la foi en communion avec des frères et des sœurs, est le lieu de contact entre la réalité et la vérité, la culture et la foi. Cette insistance sur le Christ récapitulateur et sur le vécu ecclésiologique du croyant peut permettre à notre auteur de se dégager de cette réduction mystagogique.

Grâce à cette dimension christologique, la mystagogie devient découverte de Dieu, de son amour et du salut qu'il offre. Car la mystagogie implique le devenir de l'être humain total. L'anthropologie théologique comprise comme système cherche à parler de l'être humain dans sa totalité de créature devant Dieu, ce point de départ nécessite le recours à la méthode de

[13] Camille ANDRES, art « Le maçon, un apprenti toute sa vie ; entretien avec Eric Kaija Guerrier », in Le Messager, n° 50, 12/12/2010. Cf. encore Eric Kaija GUERRIER, *La traversée de l'intervalle ; aperçu fragmentaire de l'influence de la mystique rhénanique sur la franc-maçonnerie christique*, (2010), éd. Yves Meillier.

corrélation qui analyse et relie la réalité et la vérité du vécu humain. Or ce vécu humain n'est pas figé. Comprendre l'être humain comme une totalité tendue entre une vérité et une réalité fait intrinsèquement de la vie humaine un devenir. Gérard Siegwalt souligne fort justement que l'être humain apprend et évolue tout au long de son existence. Aussi, la mystagogie est-elle l'étape qui suit logiquement la mise en place de la méthode de corrélation en vue d'élaborer un système. Au niveau anthropologique, la mystagogie implique automatiquement et nécessairement la compréhension de l'être humain comme un être « simul ». Siegwalt n'a pas d'autre possibilité alors que de se baser sur le « simul » de Luther pour commencer son anthropologie, tant le simul est la conséquence, pour Siegwalt, de la mystagogie qui découle de la méthode de corrélation pour l'élaboration du système de la D.C.E.. Mais là encore, notre auteur opère un déplacement : pour lui la mystagogie est à la base du simul. C'est parce que l'être humain est en devenir et qu'il est appelé à découvrir le mystère de la vie, le mystère de Dieu et le mystère de sa propre existence, qu'il est un être « simul ». Cette simultanéité est liée à l'aporie et au péché d'un côté, à la justification et à l'ouverture de l'autre. La mystagogie a pour but de révéler cette simultanéité à l'être humain.

Depuis plusieurs années maintenant, des théologiens cherchent à établir une théologie qui articule raison et conviction, une théologie qui puisse parler de Dieu au monde dans un langage audible. Nous avons évoqué à maintes reprises Paul Tillich, nous évoquions Eberhard Jüngel et Karl Rahner en introduction, nous pouvons encore mentionner ici Carl-A Keller (1920-2008), Pierre Gisel ou encore Shafique Keshavjee[14]. Ce dernier, dans un ouvrage paru récemment, cherche à établir une « théologie pour un temps de crise » : « *Une théologie pour temps de crise est un discours qui aide à sortir de la crise de la théologie* (...). Nécessairement plurielle, œcuménique et dialogale, cette théologie porte aussi la responsabilité d'offrir ses critères au cœur de la crise qui touche l'Église, les Universités et la société. Avec l'espoir que ces critères seront source de clarification et de vie »[15].

C'est là la volonté de Gérard Siegwalt qui intègre dans son système les sciences dites profanes dans le but de rendre compte de la foi chrétienne au cœur de ce monde. Dans son anthropologie, notre auteur cherche à prendre en compte la catholicité, c'est-à-dire l'ensemble du savoir pour l'éclairer avec les questions et enjeux de l'évangile.

---

[14] Shafique KESHAVJEE, *Une théologie pour temps de crise ; au carrefour de la raison et de la conviction*, (Genève, 2010), Labor et Fides. Dans cet ouvrage, l'auteur se livre à une présentation des travaux de Keller et de Gisel.
[15] Ibid. p. 211.

Il y parvient grâce à la notion de « simul ». Notre auteur cherche dans ses œuvres à rétablir la synthèse médiévale, qui voyait l'homme comme un tout et la pensée comme un tout. Face à l'« expertocratie » contemporaine et au cloisonnement du savoir, Gérard Siegwalt propose deux alternatives : le dialogue et l'érudition. Car le but de notre auteur n'est pas seulement de faire œuvre de théologien, mais de faire réfléchir tout homme de bonne volonté dans un but d'édification. La crise des fondements qu'il dénonce ne trouvera sa solution que dans un dialogue fructueux des différentes disciplines du savoir et dans l'érudition, c'est-à-dire la volonté non pas de se replier sur soi-même, et sur une discipline précise et exclusive, mais bien sûr une recherche permanente de savoir et d'informations, qui constitue toujours une rencontre avec l'autre.

La Dogmatique pour la catholicité évangélique nous apprend ainsi à entreprendre ces démarches de dialogue et d'érudition. Qu'il soit un ! C'est le but que notre auteur s'est fixé, cette unité de l'être humain, fondée dans l'unité du Dieu trinitaire, c'est le résultat logique de la réflexion anthropologique de Gérard Siegwalt qui répond au besoin de repères et aux interrogations sur l'être humain. Une approche saine et fructueuse de l'homme n'est possible que lorsque l'être humain est analysé dans sa totalité physique, psychique et spirituelle. Ce n'est que lorsque l'humain est pris en compte dans sa totalité qu'il devient alors pleinement lui-même devant le monde et devant Dieu. Ce modèle nous est donné par le Christ, qui nous ouvre la route.

Au terme de ce parcours, que ces réflexions sur l'anthropologie de Gérard Siegwalt puissent nous faire avancer dans notre quête sans fin de l'homme et de Dieu. Pour que grâce à Dieu, nous puissions vivre en conformité ave les mots de Ponce Pilate : « Voici l'homme ». Celui qui est capable d'avancer et de vivre sa vie non comme un fardeau à porter ou une lutte à gagner, mais comme un cadeau offert par Dieu.

6 Index des noms

A

Anselme, 214, 294, 308
Aristote, 36, 60, 83, 244, 281, 294
Augustin, 21, 145, 159, 167, 174, 176, 194, 319, 350

B

Balmary, 101, 162, 164, 166, 167, 174, 178, 331
Barth, 15, 175, 195, 206, 208, 213, 214, 247, 300, 301, 302, 308, 321, 342, 360, 361, 362
Basile de Césarée, 55
Bellet, 196
Biel, 21
Bonhoeffer, 245
Brunner, 295, 296, 297, 301
Buber, 113, 138, 140
Bucer, 83

C

Calvin, 204, 211, 212, 247, 258, 296, 317, 318, 319, 358
Changeux, 89
Chouraqui, 162
Cicéron, 234
Clément d'Alexandrie, 54

D

Deleuze, 94
Descartes, 19, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 77, 110, 145
Drewermann, 153, 166, 167, 174, 178, 180, 331
Dumas, 375

E

Elert, 244
Evdokimov, 309

F

Feuerbach, 119
Freud, 42, 46, 50, 70, 119, 120, 124, 131, 145, 166, 169, 266

G

Gabus, 276, 299
Gehlen, 12, 40, 42, 43, 145
Gisel, 51, 385
Goethe, 30, 123, 383
Grégoire de Naziance, 55
Grégoire de Nysse, 55
Guerrier, 383

H

Hegel, 198, 218
Heidegger, 88, 152
Herder, 82, 100

I

Irénée, 197, 234, 235

J

Jacob, 69
Jung, 29, 42, 45, 50, 67, 69, 70, 113, 138, 166, 221
Jüngel, 12, 323, 324, 385

K

Kant, 28, 57, 266, 294
Kasper, 345
Keller, 385
Keshavjee, 385
Kierkegaard, 30, 36, 38, 47, 48, 49, 50, 145, 153, 171, 174, 175

L

Lacan, 163
Leibniz, 156, 157, 174
Luther,2, 3, 16, 20, 21, 29, 31, 39, 96, 148, 149, 169, 172, 176, 188, 221, 225, 226, 227, 229, 230, 233, 237, 247, 258, 281, 288, 310, 318, 319, 320, 321, 347, 358, 367, 371, 382, 385

M

Maldamé, 160, 175
Marx, 119, 120, 266
Melanchthon, 318, 319, 358
Moltmann, 230, 231, 239, 300, 301

N

Nietzsche, 36, 119, 120, 145, 266

O

Onfray, 125
Origène, 55, 230, 239

P

Pannenberg, 12, 40, 41, 49, 82, 99, 103, 145, 173, 175, 177, 217, 235, 239, 249, 300, 338, 384
Paul, 17, 188, 189, 225, 273, 319, 327, 350, 369
Platon, 19, 52, 54, 56, 74, 77, 83, 102, 120, 146, 234
Plessner, 12, 40

R

Rahner, 12, 385
Richard, 377
Ricœur, 37, 111, 112, 113, 138, 167, 174

S

Sartre, 33, 104, 109
Scheler, 12, 40, 82, 84, 85, 88, 95, 145, 355
Socrate, 146
Sölle, 116
Spinoza, 288

T

Thomas d'Aquin, 172, 247, 294, 308, 309, 312, 313, 314
Tillich,2, 3, 13, 14, 15, 28, 41, 90, 98, 112, 152, 175, 180, 191, 223, 224, 243, 265, 276, 299, 307, 309, 330, 377, 378, 385

7 Bibliographie

7.1 Bibliographie exhaustive de Gérard Siegwalt

7.1.1 Monographies

SIEGWALT Gérard, *Nature et histoire, leur réalité et leur vérité ; Etude systématique sur le problème de l'ontologie et du personnalisme*, (Cahors, 1965), Brill & Leiden.

SIEGWALT Gérard, *La loi, chemin du salut*, (Neuchâtel, 1971), Delachaux & Niestlé.

SIEGWALT Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, Système mystagogique de la foi chrétienne*, T. I/1, « Les fondements de la foi, la quête des fondements », (Paris-Genève 1986), Cerf-Labor et Fides.

SIEGWALT Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, Système mystagogique de la foi chrétienne*, T. I/2, « Les fondements de la foi, réalité et révélation », (Paris-Genève, 1987), Cerf-Labor et Fides.

SIEGWALT Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, Système mystagogique de la foi chrétienne*, T. II/1, « La réalisation de la foi : l'Eglise chrétienne dans la société humaine », (Paris-Genève, 1991), Cerf-Labor et Fides.

SIEGWALT Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, Système mystagogique de la foi chrétienne*, T. II/2, « La réalisation de la foi : les médiations : l'Eglise et les moyens de grâce », (Paris-Genève, 1992), Cerf-Labor et Fides.

SIEGWALT Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, Système mystagogique de la foi chrétienne*, T. III/1, « L'affirmation de la foi, Cosmologie théologique : sciences et philosophie de la nature », (Paris-Genève, 1996), Cerf-Labor et Fides.

SIEGWALT Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, Système mystagogique de la foi chrétienne*, T. III/2, « L'affirmation de la foi, Cosmologie théologique : théologie de la création », (Paris-Genève, 2000), Cerf-Labor et Fides.

SIEGWALT Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, Système mystagogique de la foi chrétienne*, T. IV/1, « L'affirmation de la foi, Anthropologie théologique : Problématique scientifique et philosophique », (Genève, 2004), Labor et Fides.

SIEGWALT Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, Système mystagogique de la foi chrétienne*, T. IV/2, « L'affirmation de la foi, Anthropologie théologique : La réalité humaine devant Dieu », (Genève, 2005), Labor et Fides.

SIEGWALT Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, Système mystagogique de la foi chrétienne*, T. V/1, « L'affirmation de la foi, Théologie théologique : De la transcendance au Dieu vivant » (Genève, 2006), Labor et Fides.

SIEGWALT Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, Système mystagogique de la foi chrétienne*, T. V/2, « L'affirmation de la foi, Théologie théologique : L'œuvre continue du Dieu vivant », (Genève, 2007), Labor et Fides.

7.1.2 Articles

SIEGWALT Gérard, art. « Glaube und Naturwissenschaft », Le Messager, (janvier-février 1961) : 5 articles.

SIEGWALT Gérard, art. « Bible et science », Foi Éducation (1961, n° 55), p. 1-16.

SIEGWALT Gérard, art. « La "Théologie systématique" de Paul Tillich », Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (1961), p. 173-192.

SIEGWALT Gérard, art. « Sacerdoce ministériel et ministère pastoral », Istina (1968), p. 7-22.

SIEGWALT Gérard, art. « Unité de l'Église, sécularisme et hérésie », Positions luthériennes (1968), p. 113-129.

SIEGWALT Gérard, art. « Petite chronique tillichienne », in R.H.P.R. 1969/1, pp.69-73.

SIEGWALT Gérard, art. « Une dogmatique orthodoxe (P. N. Trembelas) », Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (1969), p. 176-178.

SIEGWALT Gérard, art. « Mythe et histoire dans une perspective chrétienne (Étude biblique sur Galates 4, 1-11) », Foi Éducation (1969, n°88), p. 77-89.

SIEGWALT Gérard, art. « Pourquoi l'Église ? », Positions luthériennes (1969), p. 217-225.

SIEGWALT Gérard, Lettre ouverte à Monseigneur l'évêque de Strasbourg sur la communion eucharistique ouverte et sur l'intercommunion, Strasbourg, éd. Oberlin, octobre 1969, 13 pages.

SIEGWALT Gérard, art. « Unité de l'Église et confession de foi », Œcumenica (1969), p. 271-286.

SIEGWALT Gérard, art. « Dialogue sur l'intercommunion », Istina (1970), p. 311-313.

SIEGWALT Gérard, art. « La question de l'intercommunion », Istina (1970), p. 314-321.

SIEGWALT Gérard, art. « La résurrection du Christ et notre résurrection », Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (1970), p. 221-243.

SIEGWALT Gérard, art. « Foi en théologie protestante » in Congar Y. éd., Vocabulaire œcuménique, Paris, Cerf, 1970, p. 31-45.

SIEGWALT Gérard, art. « Evangile en théologie protestante » in Congar Y. éd., Vocabulaire œcuménique, Paris, Cerf, 1970, p. 49-59.

SIEGWALT Gérard, art. « Structures d'unité pour nos Églises », Positions luthériennes (1971), p. 103-112.

SIEGWALT Gérard, art. « Non à la confusion. La prétention de l'évangile et la prétention de l'homme », Le Christianisme au XXe siècle, (27 mai 1971).

SIEGWALT Gérard, art. « La foi selon Luther », in Positions Luthériennes, 1971/3, pp. 129-136.

SIEGWALT Gérard, art. « Évangile et sacrements. La Parole sacramentelle », Positions luthériennes (1971), p. 233-245.

SIEGWALT Gérard, art. « Sind die sog. Schöpfungsberichte Mythen ? », Le Messager, (19 décembre 1971).

SIEGWALT Gérard, art. « L'acte théologique aujourd'hui. Risque et promesse », Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (1972), p. 137-148.

SIEGWALT Gérard, art. « L'autorité dans l'Église. Son institution et sa constitution », Revue de Droit Canonique XXII (1972), p. 97-154 et p. 241-290.

SIEGWALT Gérard, art. « Point de vue d'un théologien protestant à propos de l'"Esquisse d'une théologie des ministères" de Charles Wackenheim », Revue des Sciences Religieuses 47 (1973), p. 44-55.

SIEGWALT Gérard, art. « Sacrement et éthique » (Étude biblique sur Jean 14, 15-26), Positions luthériennes (1973), p. 26-33.

SIEGWALT Gérard, art. « Du rôle culturel de l'Église dans la situation linguistique de l'Alsace », Positions luthériennes (1973), p. 146-162.

SIEGWALT Gérard, art. « Erntedankfest », Le Messager (11 novembre 1973).

SIEGWALT Gérard, art. « Cette justice que l'humanité réclame. Justice réclamée et justice donnée », Foi et Vie (1973), p. 35-52.

SIEGWALT Gérard, art. « Die Autorität in der Kirche. Ihre Institution und ihre Verfassung », in Vajta V. ed., Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. 195-251.

SIEGWALT Gérard, art. « Der Widerstand der Natur. Inwiefern betreffen die Umweltfragen unser Denken ? », Quatember, n° 1 (1974), p. 16-23.

SIEGWALT Gérard, art. « Écologie et théologie. En quoi les problèmes d'environnement concernent-ils notre pensée, notre foi et notre comportement ? », Revue d'Histoire et de philosophie Religieuses, n° 3 (1974), p. 341-365.

SIEGWALT Gérard, art. « Autority in the church. Its institution and constitution », The Gospel and the ambiguity of the church, Philadelphia, Fortress Pr, 1974, p. 61-210.

SIEGWALT Gérard, art. « Écologie et théologie. En quoi les problèmes d'environnement concernent-ils notre pensée, notre foi et notre comportement ? », Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, n° 4 (1974), p. 507-521.

SIEGWALT Gérard, art. « La prière, le monde invisible et Dieu », Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, n° 1 (1975), p. 177-192.

SIEGWALT Gérard, art. « L'espérance à l'épreuve de la mort », Positions luthériennes, n° 2 (avril 1975), p. 116-125.

SIEGWALT Gérard, art. « Inwiefern betreffen die Umweltfragen unser christliches Denken ? Bemerkungen zur Frage : Ökologie und Theologie », Kerygma und Dogma, n° 3 (1975), p. 225-238.

SIEGWALT Gérard, art. « La loi de l'Ancien Testament, est-elle chemin de salut ? », Recherches de science religieuse, no 3 (juillet-septembre 1975), p. 313-324.

SIEGWALT Gérard, art. « Vers une réconciliation des ministères ? Possibilités et limites d'une vie ecclésiale commune », Positions luthériennes, n° 3 (juillet 1975), p. 199-209.

SIEGWALT Gérard, art. « Colloque œcuménique sur l'énergie nucléaire. Compte-rendu sur Sigtuna (COE) », Réforme, (9 août 1975).

SIEGWALT Gérard, art. « Accueillir les autres », Foi et Vie, n° 4 (octobre 1975), p. 11-22.

SIEGWALT Gérard, art. « Remarks on the ethical implications of nuclear energy », Anticipation. Report on nuclear energy, (1975), p. 46-47.

SIEGWALT Gérard, art. « Der Herr der Weltmächte », Quatember, n° 2 (1976), p. 92-98.

SIEGWALT Gérard, art. « Cosmologie et théologie. Pour une nouvelle coordination entre science, philosophie et théologie », Études théologiques et religieuses, n° 3 (1976), p. 313-331.

SIEGWALT Gérard, art. « Karl Helmut Wagner, ein Meister der Graphik », Quatember, n° 3 (1976), p. 171-174.

SIEGWALT Gérard, art. « Das Amt der Einheit aus evangelischer Sicht », Una Sancta, n° 4 (1976), p. 320-333.

SIEGWALT Gérard, art. « Expérience et révélation ; remarques de méthodologie théologique », in R.H.P.R. 1976/ 4, pp. 525-543.

SIEGWALT Gérard, art. « L'autorité fondatrice de la parole biblique. Statut théologique et usage scientifique de la Bible », Positions luthériennes, n° 4 (octobre-décembre 1976), p. 197-213.

SIEGWALT Gérard, art. « La resurreccion de Christo y nuestra resurreccion », Selecciones de Teologia, Barcelone, (1976).

SIEGWALT Gérard, art. « Der verschüttete Weg zum Beten », Quatember, n° 3 (1977), p. 164-170.

SIEGWALT Gérard, art. « Point de vue protestant sur le ministère d'unité », Positions luthériennes, n° 3 (juillet-septembre 1977), p. 121-139.

SIEGWALT Gérard, art. « Vers une reconnaissance de la Confession d'Augsbourg par l'Église catholique-romaine », Le Christianisme au XXe siècle, (14 novembre 1977).

SIEGWALT Gérard, art. « Das Gebet und die physikalisch-technische Welt », Kerygma und Dogma, n° 4 (1977), p. 256-276.

SIEGWALT Gérard, art. « Was sind die Schätze der Erde ? Theologische Leitlinien für die Energie-Diskussion », Lutherische Monatshefte, (Dezember 1977), p. 695-699.

SIEGWALT Gérard, art. « Énergie nucléaire et choix de société », Foi et Vie, n° 2-3 (1977), p. 11-37.

SIEGWALT Gérard, art. « La rencontre des religions dans la pensée de Paul Tillich », Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, n° 1 (1978), p. 37-53.

SIEGWALT Gérard, art. « De la Genèse à l'Apocalypse », Le monde de la Bible, n° 3 (1978), p. 52-54.

SIEGWALT Gérard, art. « La situation et la vocation de l'Église en Alsace et en Lorraine. Constatations, questions et propositions », Positions luthériennes, n° 3 (juillet-septembre 1978), p. 235-254.

SIEGWALT Gérard, art. « Dieu, l'homme et le problème de l'énergie », Foi et Vie, n° 5 (septembre 1978), p. 3-16.

SIEGWALT Gérard, art. « De l'éternité de la loi », Foi et Vie, n° 1 (janvier 1979), p. 14-38.

SIEGWALT Gérard, art. « La grâce », in Positions Luthériennes, 1979/1, pp 9-24.

SIEGWALT Gérard, art. « Les fondements du monde contemporain, un défi pour les sciences et la théologie », Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, n° 1 (1979), p. 19-36.

SIEGWALT Gérard, art. « La théologie biblique. Concept et réalisation », Études théologiques et religieuses, n° 3 (1979), p. 397-409.

SIEGWALT Gérard, art. « L'actualité de Genèse 1 », R.H.P.R/3-4 (1979), p. 319-325. Mélanges E. Jacob.

SIEGWALT Gérard, art. « Biblische Theologie als Begriff und Vollzug », in Kerygma und Dogma, n° 4 (1979), p. 254-272.

SIEGWALT Gérard, art. « Raison et sens de notre pro-testation : La confession de foi trinitaire de l'Église », « L'énergie nucléaire. Les Églises en Alsace interpellées et interpellant », Siegwalt, G., éd., Nature menacée et responsabilité chrétienne. Orientations sur 6 sujets d'actualité. Commission de la défense de la nature des Églises de la Confession d'Augsbourg et réformée d'Alsace et de Lorraine, Strasbourg, Éd. Oberlin, 1979, p. 9-12 et 13-34. Version allemande : Bedrohte Natur und christliche Verantwortung. Frankfurt/M., O. Lembeck, 1979.

SIEGWALT Gérard, art. « Gnade. Versuch einer evangelischen Rechenschaft », Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, n° 1 (1980), p. 1-16.

SIEGWALT Gérard, art. « Gracia y alegira », Selecciones de teologia, Barcelone (1980), p. 125-136.

SIEGWALT Gérard, art. « Portée d'un accord potentiel luthéro-catholique sur le Repas du Seigneur pour les Églises luthériennes et réformées », Positions luthériennes, n°3 (juillet-septembre 1980), p. 177-192.

SIEGWALT Gérard, art. 1. « L'Université, les sciences et la théologie. Un projet de dialogue interdisciplinaire », 2. « La doctrine biblique de la création », 3. « Nature et religion », 4. « Le "récit" de création de Genèse 1 », dans La nature a-t-elle un sens ? Civilisation technologique et conscience chrétienne devant l'inquiétude écologique, Travaux du CERIT publiés sous la direction de Gérard Siegwalt, Strasbourg, Association des publications près les Universités de Strasbourg, 1980, p. 7-14 ; p. 27-34 ; p. 113-121 et p. 207-211

SIEGWALT Gérard, « Préface », dans Stählin, W. La communauté fraternelle, traduit de l'allemand par R. Wolff, Strasbourg, Oberlin, Paris, Cerf, 1980, p. 5-10.

SIEGWALT Gérard, art. « Zukunftsaspekte in der Erfahrung gegenwärtiger Wirklichkeit », dans Grosch, H., ed., Leben aus Hoffnung. Auf der Suche nach menschlichen Lebensformen in der wissenschaftlich-technischen Welt, Kirchberg, 1980, Berneuchener Gespräch, p. 43-72.

SIEGWALT Gérard, art. « La présentation des enfants », Positions luthériennes, n° 1 (janvier-mars 1981), p. 39-48.

SIEGWALT Gérard, art. « Incarnation et eucharistie », Positions luthériennes, n° 3 (juillet-septembre 1981), p. 169-189.

SIEGWALT Gérard, art. « Introduction à une théologie chrétienne de la récapitulation (remarques sur le contenu dogmatique du prologue de Jean), in Revue de Théologie et de philosophie, 1981/3, pp. 259-278.

SIEGWALT Gérard, art. « La mémoire des saints et des défunts », Le Messager, (1 novembre 1981).

SIEGWALT Gérard, art. « Geburtswehen (Matth. 24, 1-14) », Le Messager, (6 décembre 1981).

SIEGWALT Gérard, art. « Der Prolog des Johannesevangeliums als Einleitung in eine christliche Thelologie der Rekapitulation », Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, n° 2 (1982), p. 150-171.

SIEGWALT Gérard, art. « La prière comme expérience de soi-même, du monde et de Dieu », Foi et vie, n° 3 (1982), p. 1-12.

SIEGWALT Gérard, art. « Théologie systématique et mystagogique », Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, no 3 (juillet-septembre 1982), p. 251-260. In memoriam Charles Hauter.

SIEGWALT Gérard, art. « Préface », dans Vivre l'Église pour le monde. Le Manifeste de Berneuchen, traduction française par R. Wolff, Paris, Librairie protestante, 1982, p. 7-19.

SIEGWALT Gérard, art. « Les droits de l'homme, le droit de Dieu », dans Droits de l'homme, défi pour la charité ? Colloque organisé par la Fondation Jean Rodhain, Lourdes, 11-13 novembre 1982, Paris, Éd. S.O.S. 1983, p. 99-108.

SIEGWALT Gérard, art. « Le canon biblique et la révélation », dans Le christianisme est-il une religion du Livre ? Actes du Colloque organisé par la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg du 20 au 23 mai 1981, Strasbourg, Association des publications de la Faculté de théologie protestante, 1984, p. 39-56. Voir aussi Positions luthériennes, n° 1 (janvier-mars 1986), p. 3-21.

SIEGWALT Gérard, art. « L'acte ecclésial de réconciliation ou le sacrement de pénitence. Point de vue systématique protestant », Positions luthériennes, n° 3 (juillet-septembre 1984), p. 231-246. Aussi paru dans la Revue de Droit Canonique, n° 34 (septembre-décembre 1984), p. 322-335.

SIEGWALT Gérard, art. « Rêver l'unité de l'Église. Pour la semaine de l'Unité », Réforme, (21 janvier 1985).

SIEGWALT Gérard, art. « L'expérience de l'Esprit Saint dans la lecture de l'Écriture », dans L'expérience de Dieu et le Saint Esprit. Immédiateté et médiations, Actes du Colloque organisé par les Facultés de théologie et le Centre d'études œcuméniques de Strasbourg, Paris, Beauchesne, 1985, p. 155-176.

SIEGWALT Gérard, art. « Der biblische Kanon und die Offenbarung », Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, n° 1 (1986), p. 51-67.

SIEGWALT Gérard, art. « Le canon biblique et la révélation », Positions luthériennes, n° 1 (janvier-mars 1986), p. 3-21.

SIEGWALT Gérard, art. « Der geistliche Kampf », Quatember, n° 3 (1986), p. 136-146.

SIEGWALT Gérard, art. « La recherche chrétienne de Dieu dans la rencontre des religions non-chrétiennes », Positions luthériennes, n° 3 (juillet-septembre 1986), p. 210-224.

SIEGWALT Gérard, art. « La commémoration des défunts », Positions luthériennes, n° 4 (octobre-décembre 1986), p. 323-331.

SIEGWALT Gérard, art. « Offenbarung und Religionen », dans Festschrift J. Moltmann. Gottes Zukunft, Zukunft der Welt, München, Chr. Kaiser, 1986, p. 528-535.

SIEGWALT Gérard, art. « Die Begegnung der Weltreligionen im Denken Paul Tillichs », Quatember, n° 2 (1987), p. 77-92.

SIEGWALT Gérard, art. « Le combat spirituel, notre vocation spirituelle dans le monde d'aujourd'hui », in Positions Luthériennes, 1987/4, pp 253-265.

SIEGWALT Gérard, art. « Élection éternelle de l'Église et élection d'Israël », Irénikon, n° 1 (1988), p. 5-27.

SIEGWALT Gérard, art. « Pour un nouveau dialogue critique entre les sciences la philosophie et la théologie » in : Foi et Vie, 1988/3-4, pp.169-177.

SIEGWALT Gérard, art « Dogmatique pour la catholicité évangélique : ses caractéristiques », in Laval théologique et philosophique, 45/1, 1989, pp. 3-9.

SIEGWALT Gérard, art. « Pourquoi et comment la foi chrétienne est-elle concernée par les autres religions ? », Foi et Vie, n° 1 (janvier 1989), p. 21-39.

SIEGWALT Gérard, art. « Jésus est-il Dieu ? », Évangile et liberté, n° 1 (1989), p. 4.

SIEGWALT Gérard, art. « Création et nouvelle création », Ensemble, n° 2 (1989), 1 page.

SIEGWALT Gérard, art. « Das trinitarische Bekenntnis der Kirche », Quatember, n° 2 (1989), p. 57-61.

SIEGWALT Gérard, art. « Le Saint Esprit créateur, puissance de relation », Études théologiques et religieuses, n° 2 (1989), p. 235-248.

SIEGWALT Gérard, art. « La crise écologique, un défi pour la pensée, pour la foi et pour la praxis », Revue d'Éthique et de Théologie morale. Le Supplément, n° 169 (juin 1989), p. 88-100.

SIEGWALT Gérard, art. « La terre et ses promesses. Lecture biblique de Jean 9, 1-7 et de 1 Rois 21 », Le Christianisme au XXe siècle, (13 et 20 janvier 1990).

SIEGWALT Gérard, art. « Le protestantisme et la liturgie dominicale », Positions luthériennes, n° 1 (janvier-mars 1990), p.69-81.

SIEGWALT Gérard, art. « Die ökologische Krise, eine Herausforderung für Denken, Glauben und Handeln », Quatember, n° 2 (1990), p.147-155.

SIEGWALT Gérard, art. « Grund und Ziel einer Dogmatik für die evangelische Katholizität », Quatember, n°2 (1990), p.76-85.

SIEGWALT Gérard, art. « La mémoire du passé de l'Église : la nuée des témoins », Foi et Vie, n°2 (avril 1990), p.1-9.

SIEGWALT Gérard, art. « Les deux règnes (Concernant la relation entre Église et État) », Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, n°2 (avril-juin 1990), p.165-172.

SIEGWALT Gérard, art. « Der Gesang vom anderen Ufer (Apok. 15, 2-4) », Le Messager, (dimanche Cantate, 1990).

SIEGWALT Gérard, art. « Le lieu ecclésial et liturgique de l'acte du baptême », Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, n°1 (janvier-mars 1991), p.39-44.

SIEGWALT Gérard, art. « The ecology crisis : challenge for Christian faith », Theology Digest, n°1 (1991), p.1-3.

SIEGWALT Gérard, art. « Pourquoi fallait-il qu'il meure ? », in Positions Luthériennes, 1991/3, pp. 193-210.

SIEGWALT Gérard, art. « Le problème christologique dans les rapports entre l'Église chrétienne et le judaïsme d'une part, l'islam d'autre part : un obstacle ou un pont ? », Foi et Vie, n° 6 (décembre 1991) p. 23-44.

SIEGWALT Gérard, art. « Die Zukunftshoffnung der Kirche und das Reich Gottes », dans Festschrift Kl. Bockmühl. Gott lieben und seine Gebote halten, Brunnen-V., Basel, Giessen, 1991, p.274-282.

SIEGWALT Gérard, « Préface », dans Stählin W. Le mystère de Dieu, traduit par R. Wolff, revu et adapté par A. Greiner, Paris, Cerf, 1991, p.7-9.

SIEGWALT Gérard, art. « La question du nombre des sacrements », Positions luthériennes, n°1 (janvier-mars 1992), p.84-89.

SIEGWALT Gérard, art. « L'universalité du thème baptismal de la mort et de la résurrection », Foi et Vie, n° 1 (janvier 1992), p. 53-60.

SIEGWALT Gérard, art. « Positionslichter (Röm. 12, 9-16) », Le Messager, (19 janvier 1992).

SIEGWALT Gérard, art. « L'écologie est-elle protestante ? », Réforme, (1 août 1992).

SIEGWALT Gérard, art. « Evangelische Katholizität im Geiste lutherischer Theologie », Lutherische Kirche in der Welt,(1992), p. 59-69.

SIEGWALT Gérard, art. « Die Verantwortung gegenüber der bedrohten Natur im Spiegel des christlichen Glaubensbekenntnisses », dans Ranft, D., ed., Bewahrung der Schöpfung. Kirchberg, 1992, Berneuchener Gespräch, p. 15-31.

SIEGWALT Gérard, art. « Le rôle de la loi de Dieu », dans Les commandements de Dieu, dix paroles qui libèrent, Paris, Mission Intérieure de l'Église évangélique luthérienne de France, 1992. p. 3-5.

SIEGWALT Gérard, art. « Les Églises luthériennes, responsabilité et engagement dans le domaine de la spiritualité », Positions luthériennes, n° 1 (janvier-mars 1993), p. 38-47.

SIEGWALT Gérard, art. « Le salut dans la création tout entière », in E.T.R., 1993/2, pp. 227-239.

SIEGWALT Gérard, art. « Confessionnalité et catholicité », Positions luthériennes, n° 3 (juillet-septembre 1993), p.222-238.

SIEGWALT Gérard, art. « L'homme et la forêt », Réforme, (2 octobre1993).

SIEGWALT Gérard, art. « Les religions dans la société française », Religions pour la paix, (novembre 1993).

SIEGWALT Gérard, art. « La gestion des forêts : réflexions éthiques sur un défi de notre temps », dans Turckheim, Brice de, éd., Pour une vraie forêt, productive et belle, Actes du premier congrès européen Pro Silva, 21-24 juin 1993, Besançon, p.37-46. Traductions allemande et anglaise.

SIEGWALT Gérard, art. « Das Christentum und die Religionen. Gedanken zu einer in der Zukunft bestimmenden religiösen Kultur », Quatember, n°3 (1994), p.135-148.

SIEGWALT Gérard, art. « L'argent, l'économie et la question de leur maître », Positions luthériennes, n°3 (juillet-septembre 1994), p.177-183 et p.186-203.

SIEGWALT Gérard, art. « La justesse fonctionnelle de la science et la question de la vérité », in R.H.P.R, n° 3 (juillet-septembre 1994), p. 249-263.

SIEGWALT Gérard, art. « Croire aux anges ? », Réforme, (26 novembre 1994).

SIEGWALT Gérard, art. « La vocation de l'Église dans notre société », Foi et Vie, n°1 (janvier 1995), p.35-50.

SIEGWALT Gérard, art. « Le christianisme et le dialogue inter-religieux », Lumière et Vie, n°2 (avril 1995), p.45-60.

SIEGWALT Gérard, art. « L' Église face aux nouvelles spiritualités », Positions luthériennes, n°3 (juillet-septembre 1995), p.225-240.

SIEGWALT Gérard, art. « Le cinquième portique (prédication sur Jean 5, 1-17) », 7avenir, n°6 (1995), p.35-38.

SIEGWALT Gérard, art. « Christus – Hindernis oder Brücke ? Im Gespräch mit dem Judentum und dem Islam », Theologische Literaturzeitung, (avril 1996), p.329-338.

SIEGWALT Gérard, art. « L' Église locale, problématique traditionnelle, problématique nouvelle », Positions luthériennes, n°1 (janvier-mars 1997), p.47-56.

SIEGWALT Gérard, art. « Mohammed, prophète pour le christianisme ? », Foi et Vie, n°1 (janvier 1997), p.33-47.

SIEGWALT Gérard, art. « Wenn du betest (Joh. 16, 23ff.) », Le Messager, (4 mai1997).

SIEGWALT Gérard, art. « Culture religieuse et transmission de la foi », Foi et Vie, n°5 (décembre 1997), p.47-56.

SIEGWALT Gérard, art. « Le statut de la théologie dans la société sécularisée et pluri-religieuse », in R.H.P.R., 1998/1, pp. 61-83.

SIEGWALT Gérard, art. « Das geschenkte Leben. Gerechtfertigt aus Gnaden durch Glauben », Le Messager, (8 février 1998), p. 12-13.

SIEGWALT Gérard, art. « Pro-vocation réciproque. À propos de Claude Allègre, Dieu face à la science », Bulletin de la Société des amis et anciens étudiants de la Faculté de théologie protestante, (avril 1998), p.3-12.

SIEGWALT Gérard, art. « Mehr als die Geschichte einer Ortskirche. Zu K.H.Wagner, Die Martins-Kirche in Niefern im Wandel der Zeit », Quatember, n°3 (1998), p.178-182.

SIEGWALT Gérard, art. « Église locale », dans Dictionnaire critique de théologie, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

SIEGWALT Gérard, art. « Pasteur », dans Dictionnaire critique de théologie, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

SIEGWALT Gérard, art. « Gerechtfertigt aus Gnaden durch Glauben », Quatember, n°1 (1999), p.35-37.

SIEGWALT Gérard, art. « Sciences de la nature et théologie de la création », Théologiques, n°1 (1999), p.75-87.

SIEGWALT Gérard, art. «Une espérance pour la création », Le Messager, (Pâques 1999).

SIEGWALT Gérard, art. « L'Université en Arménie à l'ère post-communiste », Le Levant, (juin 1999), p.4-5.

SIEGWALT Gérard, art. « L'Arménie en quête de son avenir », Le Messager, (13 juin 1999), p.4-6.

SIEGWALT Gérard, art « Dieu parle-t-il dans la souffrance ? », in Positions Luthériennes, 1999/3, pp. 239-257.

SIEGWALT Gérard, art. « Dieu au fond de nous, ou la mystique comme débordement du silence », Laval théologique et philosophique, n° 3 (octobre 1999), p. 413-423.

SIEGWALT Gérard, art. « La Trinité », Unité chrétienne, n° 136 (novembre 1999), p. 4-12.

SIEGWALT Gérard, art. « Trop tard ? Séjour des morts et jugement dernier », Le Messager, (7 novembre 1999).

SIEGWALT Gérard, art. « Le dialogue interreligieux. Qu'en est-il de l'absoluité du christianisme dans une société sécularisée et plurireligieuse ? », Chemins de dialogue, n°13 (1999), p.199-220.

SIEGWALT Gérard, art. « L'Orthodoxie dans la tourmente de l'histoire. Regard reconnaissant et critique d'un théologien occidental protestant », Positions luthériennes, n° 1 (janvier-mars 2000), p. 49-66.

SIEGWALT Gérard, art. « Zwischen Relativismus und Fanatismus : der Weg der interreligiösen Begegnung », Ensemble, n°1 (2000), 1 page.

SIEGWALT Gérard, art. « Einer des anderen Hüter », Le Levant, (mars 2000), p.2.

SIEGWALT Gérard, art. « La commode oubliée. À propos de la spoliation des biens juifs », Le Messager, (14 mai 2000).

SIEGWALT Gérard, art. « La portée universelle de la Torah. Pour que le droit soit établi », Études théologiques et religieuses, n°3 (2000), p.395-409.

SIEGWALT Gérard, « Préface », dans Strohl, H. Le protestantisme en Alsace, Strasbourg, Oberlin, 2e éd. 2000, p. 7-16.

SIEGWALT Gérard, art. « Science et foi, et le principe de causalité », Laval théologique et philosophique, n°1 (février 2001), p.109-120.

SIEGWALT Gérard, art. « Armenien : die apostolische Kirche », Le Messager, (17 juin, 24 juin et 26 août 2001). Série de 3 articles.

SIEGWALT Gérard, art. « Arménie : 17 siècles de christianisme », Positions luthériennes, n°3 (juillet-septembre 2001), p.257-264.

SIEGWALT Gérard, art. « 17 siècles de christianisme : être chrétien en Arménie aujourd'hui », Le Levant, (septembre 2001), p.4-5.

SIEGWALT Gérard, art. « Le silence du désert. Sur les traces de Charles de Foucauld », Ensemble, n°1 (2002), 1 page.

SIEGWALT Gérard, art. « Y a-t-il un "élémentaire humain" et quel est-il ? », R.H.P.R/2, (avril-juin 2002), p.169-186.

SIEGWALT Gérard, art. « Vom Fasten. Biblische Einsichten », dans Festschrift J. Boeckh. Una sancta, Fraternitas-Verlag, 2002, p.130-153.

SIEGWALT Gérard, art. « Offene eucharistische Gastfreundschaft und die Interkommunion. Offener Brief an den Bischof von Straßburg » (Okt. 1969), dans Link, H.G., ed., Das Straßburger Modell : Eucharistische Gastfreundschaft im Elsass, Kölner Ökumenische Beiträge, n°44, 2002.

SIEGWALT Gérard, art. « Un exemple d'existence théologique aujourd'hui. Arrêt sur une bibliographie », dans Penser le Dieu vivant. Mélanges offerts à André Gounelle, sous la direction de Marc Boss et Raphaël Picon, Paris, Van Dieren, 2003, p.437-449.

SIEGWALT Gérard, art. « Du jeûne. Données bibliques », Positions luthériennes, n°2 (avril-juin 2004), p.129-148.

SIEGWALT Gérard, art. « Wie können wir leben ? Theologische Anthropologie – ein Werkstattbericht », Quatember, n°4 (2004), p.195-206.

SIEGWALT Gérard, art. « Laïcité et droit à la liberté religieuse », in Sciences religieuses, n° 29/4, pp. 481-489, (2004).

SIEGWALT Gérard, art. « Pourquoi et comment une anthropologie théologique ? », dans Théologie et culture. Hommages à Jean Richard, sous la direction de Marc Dumas, François Nault et Lucien Pelletier, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004, p.109-122.

SIEGWALT Gérard, art. « Le Christ, unique fondement de l'Église : exclusivité et inclusivité du Christ », Irénikon, n 1-2 (2005), p.5-23.

SIEGWALT Gérard, art. « Madagascar. 5 Wochen in einem der ärmsten Länder der Welt », Le Messager, (3 avril 2005), p.12-13.

SIEGWALT Gérard, art. « Dieu est-il homophobe ? », Réforme, (2 juillet 2005).

SIEGWALT Gérard, art. « Le dialogue interreligieux et l'État laïque », Chemins de dialogue, n°25 (2005), p.47-54. Aussi paru dans Information Évangélisation, n°2 (mai 2005) p.3-9.

SIEGWALT Gérard, art. « Das Böse und Gott. Ein Beitrag zur Frage der Trinität oder Quaternität Gottes », Quatember, n 2 (2006), p.68-85.

SIEGWALT Gérard, art. « Le mal et Dieu » in Revue des sciences religieuse, 2006/4, pp.481-497.

SIEGWALT Gérard, art. 1. « biblicisme », 2. « catholicité évangélique », 3. « discernement des esprits », 4. « F. Heiler », 5. « récapitulation », 6. « révélation », 7. « Saint Michaël (Confrérie) », 8. « W. Stählin », dans Gisel, P. et L. Kaennel., éd., Encyclopédie du protestantisme, 2e éd. Paris, Quadrige/PUF ; Genève, Labor et Fides, 2006.

SIEGWALT Gérard, art. « Der Trost der Beichte », Quatember (Evangelische Michaelsbruderschaft – für die Erneuerung und Einheit des Kirche), n°3 (2007), p.162-166.

SIEGWALT, G. et M.-P. ROBERT., éd., Chemin faisant. Travaux du groupe de dialogue des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine et de La Communauté des chrétiens, Strasbourg, 2007. Version allemande : … miteinander auf dem Wege. Arbeitsertrag der Dialoggruppe : Evangelische Kirchen in Elsass-Lothringen und Christengemeinschaft. 2007.

SIEGWALT Gérard, art. « Pour une catholicité évangélique », in : Lumière et Vie, (janvier-mars 2008), n°277, pp. 5-21.

SIEGWALT Gérard, art. « Pourquoi je pratique le jeûne ? », Ensemble, n°1 (2008), 1 page.

SIEGWALT Gérard, art. « Madagascar : appel aux amis », Le Messager, (8 juin 2008), p. 2.

SIEGWALT Gérard, art. « Le dialogue, signe d'Université », dans Lefebvre S., éd., Raisons d'être. Le sens à l'épreuve de la science et de la religion, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2008, p. 7-8.

SIEGWALT Gérard, art. « L'idée du sens de l'univers est-elle encore possible devant la science ? », dans Lefebvre S., éd., Raisons d'être. Le sens à l'épreuve de la science et de la religion, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2008, p. 155-176.

SIEGWALT Gérard, art. « Interview mit Gérard Siegwalt : Für eine evangelische Katholizität », Quatember, n° 4 (2008), p. 237-253.

SIEGWALT Gérard, art. « De l'univers visible et invisible », Lumière et Vie, n° 2 (avril-juin 2009), p. 33-45.

SIEGWALT Gérard, art. « La mystique chrétienne : quelques considérations », Positions luthériennes, n° 1 (janvier-mars 2009), p. 51-59.

SIEGWALT Gérard, art. « Hoffen in des Angst », Quatember, n° 1 (2009), p. 4-16.

SIEGWALT Gérard, art. « La théologie de la culture de Paul Tillich ; sa portée pour la rencontre des cultures et des religions au cœur de la crise de la civilisation moderne », in Revus des Sciences Religieuses, (Octobre 2009), n°4, p. 587ss.

SIEGWALT Gérard, art. « La crise des fondements de la civilisation moderne et la théologie », in Laval Théologique et philosophique, 66/2, Juin 2010, pp. 255-267.

SIEGWALT Gérard, « Les anges ou la dimension invisible du réel », *Au fil de la Bruche*, n° 5 (2010), p. 4-7.

SIEGWALT Gérard, « Ascèse et mystique face au défi de la crise des fondements du monde moderne », *La mystique démystifiée*, Montréal, éd. Fabrice Blée, (2010), p. 95-112. © Éd. Novalis, Montréal, 2010.

SIEGWALT Gérard, « Dieu sauve. Qu'est-ce à dire ? Essai de théologie systématique », dans *Hommage à Charles Wackenheim. Passeurs d'espérance. Recherches sur le sens chrétien du salut*, Lethielleux, Groupe DDB, 2011, p. 157-175.

SIEGWALT Gérard, « La promesse en partie inaccomplie des discours d'adieu de Jésus. Le Paraclet comme esprit de prophétie et la continuation de la révélation du Dieu vivant », *Études Théologiques et Religieuses*, n° 2 (2011), p. 227-236.

SIEGWALT Gérard, « L'énergie de demain: un choix de société et un choix spirituel », *Foi et Vie* vo l. CX n°3-4, Cahier Biblique 50, (2011), p. 115-127.

SIEGWALT Gérard, « Christus – das für uns hingegebene Leben. Perspektiven für eine zeitgemäße Interpretation des Sühnopfergedankens », *Deutsches Pfarrerblatt* 11/2011.

SIEGWALT Gérard, « Ist das Abenmahl ein Sühnopfermahl ? Eine Auseinandersetzung mit Klaus Peter Jörns », *Quatember* 76. Jahrgang, Heft 1 / Januar – März 2012, p. 44-53.

7.1.3 Ecrits sur Gérard Siegwalt

DOWNS Christian, *De l'objectivisme dualiste à une approche totalisante et unitaire de la nature ; Contribution au dialogue entre science et religion dans la perspective de Gérard Siegwalt*, (Montréal, 2004), Université de Montréal.

COUTURE André, art. « La théologie des religions non-chrétiennes dans la Dogmatique de Gérard Siegwalt », *Laval théologique et philosophique*, vol. 45, n°1 (février 1989), p. 63-72.

BARREAU Hervé, art. « Une dogmatique évangélique pour notre temps », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 71 (1987), p. 549-559.

DOWNS Christian, art. « Sens et nature chosifiée. Mise en relief d'une contradiction dans la perspective de la *Dogmatique* de Gérard Siegwalt. », *Raisons d'être. Le sens à l'épreuve de la science et de la religion*, Solange Lefebvre, sous la direction de, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2008, p. 91-100.

DOWNS Christian, art. « Mythe cosmologique et dialogue scientifico-religieux », *Théologiques*, vol. 9, n°1 (2001), p. 95-111.

DOWNS Christian, art. « Les données élémentaires de la nature selon Gérard Siegwalt, *Colloque Siegwalt : Une théologie en dialogue*, Sherbrooke, 28-29 mai 2009.

DUMAS Marc, « Gérard Siegwalt : une théologie en dialogue », *Laval théologique et philosophique*, vol 66, no 2, (juin 2010), p. 253-254.

DUMAS Marc, art. « L'expérience de la dogmatique aujourd'hui », in Laval Théologique et philosophique, 66/2, juin 2010, pp.269-278.

GABUS Jean-Paul, art. « La « Dogmatique pour la Catholicité Evangélique » de G. Siegwalt : un événement œcuménique majeur », in Irenikon, n°60, 1987/4, p. 495ss.

GABUS Jean-Paul, « La "Dogmatique pour la catholicité évangélique" de G. Siegwalt (suite) », Irénikon, vol. 65, n°2 (1992), p. 207-214.

GABUS Jean-Paul, art. « La « Dogmatique » de Gérard Siegwalt ; pour un dialogue avec les sciences et la philosophie », in. Nouvelle revue théologique, n° 119, 1997/4, p.559ss.

GOUNELLE André, art. « Science et christianisme », », in Laval Théologique et philosophique, 66/2, juin 2010.

GRONDIN Nicole, art. « L'idée d'une théologie de la culture chez Paul Tillich et Gérard Siegwalt » in *Laval ; Théologie et Philosophie*, n° 45, Février 1989, pp 31-37.

HORT Bernard « Compte-rendu de *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne, IV/1: Anthropologie théologique 1: Problématique scientifique et philosophique, IV/2: Anthropologie théologique 2: La réalité humaine devant Dieu, V/1: L'affirmation de la foi. Théologie théologique 1: De la transcendance au Dieu vivant, V/2: L'affirmation de la foi. Théologie théologique 2: L'Œuvre continue du Dieu vivant,* de Gérard Siegwalt, Genève, Éd. Labor et Fides, 2004, 2005, 2006, 2007 », *Revue théologique de Louvain*, vol. 39 (2008/1), p. 80-84.

HUTCHEN Jehan-Claude, art. « Une théologie pour l'avenir », in : Le Messager évangélique, n°23, (2000), p. 16-17.

LANGEVIN Gilles, art. « La portée œcuménique de l'œuvre de Gérard Siegwalt », *Laval théologique et philosophique*, vol. 45, n°1 (février 1989), p. 55-62.

NAULT François, art. « Une théologie de la différence sexuelle », », in Laval Théologique et philosophique, 66/2, juin 2010

NOËL Pierre C, art. « La théologie de la rencontre des religions dans la Dogmatique de Gérard Siegwalt, », in Laval Théologique et philosophique, 66/2, juin

PELCHAT Marc, art. « Le principe scripturaire d'après Henri de Lubac et Gérard Siegwalt », *Laval théologique et philosophique*, vol. 45, n°1 (février 1989), p. 39-53.

PROULX Jean, art. « Retrouver la dimension cosmologique de la théologie chrétienne », *Théologiques*, vol. 9, n°1 (2001), p. 49-70.

RICHARD Jean, art. « La théologie évangélique et philosophique de Gérard SIEGWALT », in. *Laval Philosophie et théologie*, n° 45, (Février 1989), pp 11-29.

RICHARD Jean, art. « La méthode de corrélation dans la *Dogmatique* de Gérard Siegwalt » in Laval Théologique et philosophique, 66/2, (juin 2010), pp. 279-291.

RICHARD Jean, « La théologie trinitaire dans la *Dogmatique* de Gérard Siegwalt », *Études théologiques et religieuses*, no 1, (2011), p. 25-47.

VAILLANCOURT Louis, art. « La théologie écologique de Gérard Siegwalt », in Laval Théologique et philosophique, 66/2, juin 2010.

WACKENHEIM Charles, recension de la D.C.E. IV/1 et IV/2 in Revue des Sciences religieuses, (2004), n° 78/4, p.596-597 et (2005), 79/4, p. 555-556.

7.1.4 Recensions française de la D.C.E.

DCE I : ***Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne.***
Les fondements de la foi. 1) La quête des fondements, 2) Réalité et Révélation**, Genève, Labor et Fides, Paris, Le Cerf, 1986 et 1987.**

BLASER Klauspeter, *Revue de théologie et de philosophie*, no 2, 1988, p. 239-240.

DUMAS André, « Le courage du système », *Réforme*, 30 mai 1987.

DUPUY Bernard, *Istina*, 1989.

GABUS Jean-Paul, « La “Dogmatique pour la Catholicité Évangélique” de G. Siegwalt : un événement œcuménique majeur », *Irénikon*, no 4, 1987, p. 495-512.

GREINER Albert, *Le Christianisme au XXe siècle*, 1988.

JACOB Edmond, *Sens*, décembre 1987.

LE LEANNEC Bernard, « Une interview de Gérard Siegwalt, théologien protestant. Le vaste horizon de la foi chrétienne », *La Croix*, 21 mars 1987.

MARLÉ René, *Études*, Octobre 1987.

MARLÉ René, *Recherches de Sciences Religieuses*, no 3, 1987.

MATHIEU Dominique, « Contribution à l’œcuménisme », *L’Église en Alsace*, octobre 1987, p. 29-33.

RICHARD Jean, *Positions luthériennes*, no 3, 1988, p. 205-229.

WACKENHEIM Charles, *Revue des Sciences religieuses*, 1987.

WOLFF Robert, *Passage*, 23 août 1987.

I/1 : ***La quête des fondements***

ATGER D., *Foi et Vie*, no 4, juillet 1987, p. 85-86.

BLOCHER Henri, « Lus pour vous », *Christianisme au XXe siècle*, no 81, 15 septembre 1986, *Bulletin critique du livre français*, no 491, novembre 1986, p. 1638-1639.

CHIGNAC Jean Ch., « La théologie gagne le grand large », *Perspectives chrétiennes*, 1986,p. 15-17.

COSTE R., « Catholicité évangélique », *France Catholique*, 14 novembre 1986.

EMERY P.-Y., *Communautés et Liturgie*, no 4, 1986, p. 403-404.

EMERY P.-Y., *Catholicité évangélique*, no 13, janvier 1987.

ERNY Pierre, « Un Strasbourgeois Gérard Siegwalt nous fait redécouvrir la théologie. La "Catholicité évangélique" », *Élan*, no 7-8, septembre-octobre 1986, p. 2 et p. 11.

FUCHS Eric, *Journal de Genève*, 5 octobre 1986.

GOUNELLE André, *Études théologiques et religieuses*, no 1, 1987, p. 136-137.

HONNAY Louis, *Libre sens/Bulletin du centre protestant d'études et de documentation*, no 318, février 1987, p. 47-48.

KLEIN Jean-Louis, *Positions luthériennes*, no 1, janvier-mars 1987, p. 73-75.

MATTHIEU F., *Écoute*, no 317, 15 mai 1987, p. 82.

REMY Gérard, « Dogmatique pour la catholicité évangélique », *Église de Metz*, 1986, p. 338-340

I/2 : *Réalité et Révélation*

BARREAU Hervé, « Une dogmatique évangélique pour notre temps », *Revue de Science philosophique et théologique*, no 71, 1987, p. 549-559.
Bulletin critique du livre français, no 502, octobre 1987.

DORE Joseph, *Recherches de Sciences religieuses*, [s.d.], p. 100-103.

ERNY Pierre, « Le chrétien face aux autres religions », *Élan*, no 7-8, septembre-octobre 1987, p. 2 et p. 18.

GOUNELLE André, *Études théologiques et religieuses*, no 1, 1988, p. 145-146.

GOUNELLE André, *Foi et Vie*, no 3-4, juillet 1988, p. 187-188.

HONNAY Louis, *Libre sens/Bulletin du centre protestant d'études et de documentation*, no 325, 1987, p. 388-400.

KLEIN Jean-Louis, *Positions luthériennes*, no 3, juillet-septembre 1987, p. 228-230.

KLEIN Jean-Louis, *Positions luthériennes*, no 3, 1988.

REMY Gérard, « Dogmatique pour la catholicité évangélique », *Église de Metz*, no 5, mai 1988, p.198-200.

DCE II : ***Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne.***
La réalisation de la foi. 1) L'Église chrétienne dans la société humaine, 2) Les médiations et les moyens de la grâce, **Genève, Labor et Fides, Paris, Le Cerf, 1991 et 1992.**

LANNE Emmanuel, *Irénikon*, no 4, 1993, p. 579-581.

MAZEL C., *Évangile et liberté*, mars 1993, p. 12.

II/1 : ***L'Église chrétienne dans la société humaine***

BRITO E., *Revue théologique de Louvain*, no 2, 1995, p. 221-222.

DUMAS André, « Gérard Siegwalt : une dogmatique intégrative », *Réforme*, 13 mars 1993.

ERNY Pierre, *Présence orthodoxe*, no 2, 1992.

ERNY Pierre, *Revue Sciences sociales de la France de l'Est*, 1992.

GABUS Jean-Paul, « La "Dogmatique pour la Catholicité Évangélique" de G. Siegwalt : (suite) », *Irénikon*, no 2, 1992, p. 207-214.

GOUNELLE André, *Études théologiques et religieuses*, no 2, 1993, p. 295-297.

GREINER Albert, *Le Christianisme au XXe siècle*, no 362, 1992.

HIEBEL Jean-Luc, « Gérard Siegwalt : Dogmatique pour la Catholicité Évangélique. L'Église dans la société humaine », *Élan*, no 1-2, 1993.

HONNAY Louis, *Libre sens/Bulletin du centre protestant d'études et de documentation*, no 17, juillet-août 1992, p. 260-261.

MARLÉ René, *Études*, mars 1992.

MATTHIEU Dominique, « En guise de vœux pour une Nouvelle Année œcuménique », *L'Église en Alsace*, janvier 1992, p. 31-35.

REMY Gérard, *Revue thomiste*, no 1, 1993, p. 148-152.

WACKENHEIM Charles, *Revue des sciences religieuses*, no 2, 1993, p. 110-111.

WOLFF Robert, « L'Église chrétienne dans la société humaine », *Positions luthériennes*, no4, 1992, p. 337-343.

WOLFF Robert, *Messager évangélique*, no 14, 15 avril 1992.

II/2 : *Les médiations et les moyens de la grâce*

CHIGNAC Jean-Charles, « Une théologie d'actualité », *Perspectives chrétiennes*, décembre 1994.

GABUS Jean-Paul, « L'Église comme lieu d'unité et de communion selon G. Siegwalt », *Ad Veritatem* (Faculté de théologie protestante de Bruxelles), no 40, décembre 1993, p. 53-61.

GOUNELLE André, *Études théologiques et religieuses*, no 2, 1994, p. 292.

GREINER Albert, *Le Christianisme au XXe siècle*, 1993.

MARLÉ René, *Études*, juin 1993.

REMY Gérard, *Revue thomiste*, no 2, 1994, p. 320-331.

WACKENHEIM Charles, *Église d'Alsace*, octobre 1993, p. 36-39 et *Revue des Sciences religieuses*, 1993, p. 114-116.

WOLFF Robert, *Messager évangélique*, no 11, 14 mars 1993.

WOLFF Robert, « Les médiations : l'Église et les moyens de grâce », *Positions luthériennes*, no 2, 1993, p. 140-147.

DCE III : *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne.*
***L'affirmation de la foi : Cosmologie théologique. 1) Sciences et philosophie de la nature, 2) Théologie de la création*, Genève, Labor et Fides, Paris, Le Cerf, 1996 et 2000.**

III/1 : *Sciences et philosophie de la nature*

ASKANI Hans-Christoph, *Positions luthériennes*, no 4, 1997, p. 457-459.

ASKANI Hans-Christoph, *Réforme*, 4-10 décembre 1997.

BARREAU Hervé *Inédit*, 1998, 17 p.

CHIGNAC Jean Ch., « Cosmologie et théologie », *Perspectives chrétiennes*, 1997, p. 35-37.

FANTINO J., *et al. Revue des sciences philosophique et théologique*, no 1, 1998, p. 110-112.

TINLAND Franck, [s.l.], 1997, 4 p.

GABUS Jean-Paul, « La "Dogmatique" de Gérard Siegwalt. Pour un dialogue avec les sciences et la philosophie », *Nouvelle revue théologique*, no 119, 1997, p. 559-572.

GOUNELLE André, *Études théologiques et religieuses*, no 4, 1997, p. 627-628.

HORT Bernard, *Revue de théologie et de philosophie*, 1997, p. 200-201.

LANNE Emmanuel, *Irénikon*, no 1, 1997, p. 153-154.

REMY Gérard, *Revue thomiste,* [s.d.].

THEUS Pierre G., *Le Matin dimanche (Suisse romande),* 16 décembre 2001.

WACKENHEIM Charles, *Revue des sciences religieuses,* no 1, 1997, p. 261-263.

III/2 : *Théologie de la création*

BOSS Marc, *Études théologiques et religieuses,* no 2, 2002, p. 286-287.

N. E. *Irénikon*, no 3-4, 2000.

ERNY Pierre, *Présence orthodoxe,* no 2, 2000, p. 60-61 et *Élan*, 4e trimestre 2000.

FANTINO J., *et al. Revue des sciences philosophique et théologique,* no 1, 2002, p. 112-116.

FLEINERT-JENSEN Flemming, « La théologie de la création vue par Gérard Siegwalt. Une dogmatique protestante », *Réforme,* no 2927, 17 mai 2001.

GABUS Jean-Paul, *Foi et Vie,* no 2, 2001, p. 81-82.

GOUNELLE André, *Études théologiques et religieuses,* no 3, 2001, p. 449.

HONNAY Louis, *Libre sens/Bulletin du centre protestant d'études et de documentation*, no 99, 2000.

REMY Gérard, *Revue thomiste,* juillet-septembre 2000, p. 522-525.

RENWART L., *Nouvelle Revue théologique*, no 1, janvier-mars 2002.

ROGNON Frédéric, *Le Christianisme au XXe siècle,* 18 au 24 juin 2000.

WACKENHEIM Charles, *Revue des sciences religieuses,* no 4, 2000, p. 526-527.

DCE IV : *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne.*
L'affirmation de la foi : Anthropologie théologique. 1) Problématique scientifique et philosophique,
***2) La réalité humaine devant Dieu,* Genève, Labor et Fides, 2004 et 2005.**

FANTINO J., *et al. Revue des sciences philosophique et théologique,* no 1, 2006, p. 145-148.

IV/1 : *Problématique scientifique et philosophique*

ARNOLD Matthieu, *Positions luthériennes*, no 12, 2004, p. 211-212.

Ph. B. *Lumen Vitae*, no 1, 2007.

DOWNS Christian, *Mission. Revue des sciences de la mission.* Université Saint-Paul, Ottawa, no 1, 2006, p. 126-133.

ERNY Pierre, « Comment rendre compte de la réalité humaine ? L'anthropologie repensée par un théologien strasbourgeois », *Élan,* septembre 2004.

HONNAY Louis, *Libre sens/Bulletin du centre protestant d'études et de documentation*, mai 2004, p. 9-10.

LABBÉ Yves, *Nouvelle Revue théologique,* no 4, 2004.

R. M. *Irénikon*, no 2-3, 2004, p. 503-504.

REMY Gérard, *Revue thomiste,* octobre-décembre 2003, p. 660-662.

WACKENHEIM Charles, *Revue des sciences religieuses,* 2004, p. 595-596.
Fritz Westphal. « Une théologie du seuil. Entretien avec Gérard Siegwalt », *Le Messager,* no 41, 30 octobre 2004.

DCE V : ***Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne.***
L'affirmation de la foi : Théologie théologique. 1) De la transcendance au Dieu vivant, 2) L'œuvre continue du Dieu vivant, **Genève, Labor et Fides, 2006 et 2007.**

LABBÉ Yves, *Nouvelle Revue théologique,* no 1, 2008.

V/1 : ***De la transcendance au Dieu vivant***

Ph. B. *Lumen Vitae*, no 1, 2007.

ERNY Pierre *Élan,* décembre 2006.

GOUNELLE André, *Foi et Vie*, no 1, mars 2007, p. 92.

REMY Gérard, *Revue thomiste,* no 1, 2007, p. 166-169.

WACKENHEIM Charles, *Revue des sciences religieuses,* no 2, 2007, p. 279-280.

V/2 : ***L'œuvre continue du Dieu vivant***

ERNY Pierre, « Gérard Siegwalt met un point final à la Dogmatique pour la catholicité évangélique », *Élan,* décembre 2007.

GOUNELLE André, *Foi et Vie*, no 1, 2008.

HONNAY Louis, *Libre sens/Bulletin du centre protestant d'études et de documentation*, octobre 2007.

REMY Gérard, *Revue thomiste,* no 4, 2007, p. 686-689.

7.2 Bibliographie secondaire

ABEL Olivier et POREE Jérôme, art. « Paul Ricœur », in Le vocabulaire des philosophes ; supplément I, (Paris, 2006), Elipses.

ANDRES Camille, art « Le maçon, un apprenti toute sa vie ; entretien avec Eric Kaija Guerrier », in Le Messager, n° 50, 12/12/2010.

ANSALDI Jean, art. « Le *De Homine* de Luther », in E.T.R., 1982/ 4, pp. 473-489.

ANSELME de CANTORBERY, *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, vol. 5, (Paris, 1988), Cerf.

AUGUSTIN, *De natura et gratia*, in coll. « Œuvres de Saint Augustin » n° 21, (Paris, 1966), Desclée de Brouwer.

ARISTOTE, *De l'âme*, in coll. « GF-Flammarion » n° 711, (Paris, 1993), Flammarion.

ARISTOTE, *Métaphysique*, in coll. « GF-Flammarion » n° 1347, (Paris, 2008), Flammarion.

ARTS Herwig, art. « Le modèle anthropologique de la théologie du salut chez Tillich », in R.H.P.R., 1981/3, pp. 239-247.

BALMARY Marie, *La divine origine ; Dieu n'a pas crée l'homme*, (Paris, 1993), Grasset

BALMARY Marie, *Abel ou la traversée de l'Eden*, (Paris, 1999), Grasset.

BARTH Karl, *Nein ! Antwort an Emil Brunner*, in coll. « Theologische Existenz heute », n° 14, (München, 1934), Chr. Kaiser Verlag.

BARTH Karl, *Credo*, (Genève, 1969), Labor et Fides.

BARTH Karl, *Dogmatique* ; T. I/1*, « La doctrine de la parole de Dieu », (Genève, 1953), Labor et Fides.

BARTH Karl, *Dogmatique* ; T. I/1**, « La doctrine de la parole de Dieu », (Genève, 1953), Labor et Fides.

BARTH Karl, *Dogmatique* ; T. I/2**, « La doctrine de la parole de Dieu », (Genève, 1954), Labor et Fides.

BARTH Karl, *Dogmatique*, T. II/1, « La doctrine de Dieu », (Genève, 1956), Labor et Fides.

BARTH Karl, *Dogmatique*, II/2*, « La doctrine de Dieu », (Genève, 1958), Labor et Fides.

BARTH Karl, *Dogmatique*, T. III/1, « La doctrine de la création », (Genève, 1960), Labor et Fides.

BARTH Karl, *Dogmatique* ; T. III/2*, « La doctrine de la création », (Genève, 1961), Labor et Fides.

BARTH Karl, *Dogmatique* ; T. III/3*, « La doctrine de la création », (Genève, 1962), Labor et Fides.

BARTH Karl, *Dogmatique* ; T. IV/1*, « La doctrine de la réconciliation », (Genève, 1966), Labor et Fides.

BARTH Karl, *Dogmatique* ; T. IV/1**, « La doctrine de la réconciliation », (Genève, 1966), Labor et Fides.

BARTH Karl, *Dogmatique* ; T. IV/2**, « La doctrine de la réconciliation », (Genève, 1970), Labor et Fides.

BARTH Karl, *Dogmatique* ; T. IV/3**, « La doctrine de la réconciliation », (Genève, 1973), Labor et Fides.

BEAUCHAMP Paul, ZUMSTEIN Jean, DETTWILLER Andreas, WOLINSKI Joseph, art. « Esprit Saint », in Dictionnaire critique de théologie, (Paris, 1998), P.U.F.

BEAUCHAMP Paul et LACOSTE Jean-Yves, art. « Miracle », in Dictionnaire critique de théologie, (Paris, 1998), P.U.F.

BERNET Walter, *Gebet*, in coll. « Themen der Theologie », Band. 6, (Stuttgart-Berlin, 1970), Kreuz Verlag.

BIRMELE André et LIENHARD Marc, *La foi des Eglises luthériennes ; confessions et catéchismes*, (Paris-Genève, 1991), Cerf-Labor et Fides.

BIRMELE André, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 141, (Paris-Genève, 1986), Cerf-Labor et Fides.

BIRMELE André, art. « L'articulation entre écriture et sacrements dans la théologie luthérienne » in *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu*, Philippe BORDEYNE et Bruce T. MORRILL s.j. (éd), in coll. « Cogitatio Fidei », n° 263, (Paris, 2008), Cerf.

BIRMELE André, art. « Le salut ; le péché et la grâce » et art. « L'eschatologie », in *Introduction à la théologie systématique*, (Genève, 2008), Labor et Fides.

BONHOEFFER Dietrich, *Ethique*, (Genève, 1965), Labor et Fides.

BONHOEFFER Dietrich, *Sanctorum Communio*, in coll. « Dietrich Bonhoeffer Werke », n° 1, (2005), Chr. Kaiser Verlag.
BOULNOIS Olivier, art. « Nature », in Dictionnaire critique de théologie, (Paris, 1998), P.U.F.

BOURGEY L, art. « La nature dans la philosophie grecque », in *La nature a-t-elle un sens ? Civilisation technologique et conscience chrétienne devant l'inquiétude écologique*, travaux du CERIT publiés sous la direction de Gérard SIEGWALT (Strasbourg, 1980), pp. 15-24.

BOUYER Louis, *Le rite et l'homme*, (Paris, 2009), Cerf.

BREHIER Emile, *Histoire de la philosophie*, (Paris, 2004), P.U.F.

BRUNNER Emil, *Natur und Gnade ; zum Gespräch mit Karl Barth*, (Zürich, 1933), Zwingli-Verlag.

BUBER Martin, *Je et Tu*, (Paris, 1969), Aubier.

CALVIN Jean, *L'institution chrétienne*, livre I, (Genève, 1967), Labor et Fides.

CALVIN Jean, *Institution chrétienne*, Livre II, (Genève, 1955), Labor et Fides.

CALVIN Jean, *Institution chrétienne*, livre III, (Genève, 1957), Labor et Fides.

CALVIN Jean, *Institution chrétienne*, Livre IV, (1978), Kerygma-Farel.

CHANGEUX Jean-Pierre, *L'homme neuronal*, in coll. « Pluriel », (Paris, 1983), Hachette.

CHANGEUX Jean-Pierre, RICŒUR Paul, *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, (Paris, 1998), Odile Jacob.

CLAYTON Philip, art. « Geist », in R.G.G., T. 3, (Tübingen, 2000), Mohr Siebeck.

CLEMENT d'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 26, in coll. « Sources chrétiennes », n° 463, (Paris, 2001).

DARWIN Charles, *L'origine des espèces*, (1992), Flammarion.

DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, in coll. « Critique » (Paris, 1969), les Editions de Minuit.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, in coll. « 10-18 », (Paris, 1951), Union générale des éditions.

DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, (Paris, 1950), Larousse.

DESEILLE Placide, art. « Âme, cœur, corps » in Dictionnaire critique de théologie, (Paris 1998), P.U.F.

DREWERMANN Eugen, « La peur et la faute » *; Psychanalyse et morale*, T. 1, (Paris, 1992), Cerf.

DREWERMANN Eugen, « L'amour et la réconciliation » ; *Psychanalyse et morale*, T. 2, (Paris, 1993), Cerf.

FABER Eva-Maria, art. « Grâce », in Dictionnaire critique de théologie, (Paris, 1998), P.U.F.

FARAGO France, *Comprendre Kierkegaard*, in coll. « Cursus », (Paris, 2005), Armand Colin.

FIORAVANTI Gianfranco, art. « Nature », in Dictionnaire critique de théologie, (Paris, 2002), P.U.F. Quadrige.

FREUD Sigmund, *Totem et tabou*, in coll. « Petite Bibliothèque », n° 77, (Paris, 1970), Payot.

FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, (Paris, 1971), P.U.F.

FROMAGET Michel, *Corps âme esprit ; Introduction à l'anthropologie ternaire*, in coll. « Question de » n° 87, (Paris, 1991), Albin Michel.

FROMAGET Michel, *Dix essais sur la conception anthropologique « corps, âme, esprit »*, (Paris, 2000), L'Hartmann.

GEHLEN Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, (Wiesbaden, 1978), Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.

GEHLEN Arnold, *Anthropologie et psychologie sociale*, (Paris, 1990), P.U.F.

GISEL Pierre (Ed.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive*, (Genève, 2008), Labor et Fides.

GRAPPE Christian et MARX Alfred, *Le sacrifice ; vocation et subversion du sacrifice dans les deux testaments*, (Genève, 1998), Labor et Fides.

GRUND Alexandra et METZNER Rainer, art. « Sünde/Schuld und Vergebung », in. R.G.G. T. 7, (Tübingen, 2004), Mohr Siebeck.

HASENHÜTTL Gotthold, *Glauben ohne Mythos*, Band 2, (Mainz, 2001), Matthias-Grünwald-Verlag.

HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, (Paris, 1986), Gallimard.

HEIDEGGER Martin, *Lettre sur l'humanisme*, (Paris, 1964), Aubier.

HEINRICH Johannes, art. « Person », in : T. R. E., T. 26 (Berlin-New-York, 1996) Walter de Gruyter.

HERMANN Rudolf, *Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich »*, (1960), Gütersloher Verlagshaus.

HOFIUS Otfried, *Glauben und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, (1994), Geschäftstelle der Evangelischen Sammlung in Württemberg.

HUBER Wolfgang, *Kirche*, in coll. « Themen der Theologie », Ergänzungsband, (Stuttgart-Berlin, 1979), Kreuz Verlag.

HURAND Bérengère, art. « Anselme de Canterbury », in Le vocabulaire des philosophes ; supplément I, (Paris, 2006), Elipses, pp 65-108.

HUTCHEN Matthias, *Klossowski mon prochain, réflexions sur la question de la mort de Dieu dans l'œuvre de Pierre Klossowski*, mémoire de Master, présenté sous la direction de Karsten LEHMKÜHLER, Université Marc Bloch, (Strasbourg, 2007).

IRENEE de Lyon, *Contre les hérésies ; Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, (Paris, 1984), Cerf.

JACOB Edmond, *Théologie de l'ancien testament*, (Neuchâtel, 1968), Delachaux et Niestlé.

JUNG Carl-Gustav, *L'âme et la vie*, (1963), Buchet/Chastel.

JUNG Carl-Gustav, *L'âme et le soi, renaissance et individuation*, (Paris, 1990), Albin Michel.

JUNG Carl-Gustav, *Aïon, études sur la phénoménologie du soi*, (Paris, 1983), Albin Michel.

JUNG Carl-Gustav, *L'énergétique psychique*, (Genève, 1993), Georg Editeur.

JUNG Carl-Gustav, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, in coll. « Folio Essais » n° 64, (Paris, 1964), Gallimard.

JÜNGEL Eberhard, *Dieu mystère de monde*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 116 et 117, (Genève, 1983), Cerf.

KANT Emmanuel, *Leçon sur la théorie philosophique de la religion*, (Paris, 1993), Le livre de poche.

KASPER Walter, *Le Dieu des chrétiens*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 128, (Paris, 1985), Cerf.

KESHAVJEE Shafique, *Une théologie pour temps de crise ; au carrefour de la raison et de la conviction*, (Genève, 2010), Labor et Fides.

KIERKEGAARD Søren, *Miettes philosophiques ; Le concept de l'angoisse ; Traité du désespoir*, in coll. « Tel », n° 164, (Paris, 1990), Gallimard.

KIERKEGAARD Søren, *La maladie à la mort*, in coll. « Les intégrales de philo » n° 46, (Lassey-les-Châteaux, 2006), Nathan.

KLOSSOWSKI Pierre, *Sade mon prochain*, précédé de : *Le Philosophe Scélérat*, (Paris 1967), Seuil.

KLOSSOWSKI Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, (Paris, 1968), Mercure de France.

KOCH Traugott et HIRSCH Walter, art. « Mensch », in: T.R.E., T. 22, (Berlin-New-York, 1992), Walter de Gruyter.

LANDMANN Michael, art. « Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie », in T.R.E., T. 12, (Berlin-New-York, 1984), Walter de Gruyter.

LARCHET Jean-Claude, *La vie après la mort selon la tradition Orthodoxe*, (Paris, 2001), Cerf.

LECUIT Jean-Baptiste, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote*, in coll. « Cogitato Fidei » n° 259, (Paris, 2007), Cerf.

LECUIT Jean-Baptiste, *Quand Dieu habite en l'homme ; Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire*, in coll. « Cogitatio Fidei » n° 271, (Paris, 2010), Cerf.

LEHMKÜHLER Karsten, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, in coll. « FsöTh », Band 104, (Göttingen, 2004), Vandenhoeck & Ruprecht.

LEHMKÜHLER Karsten, art. « Sanctification et vie dans l'esprit », in *Introduction à l'éthique ; penser, croire, agir*, (Genève, 2009), Labor et Fides.

LE VALLOIS Philippe et AULENBACHER Christine, *Les ados et leurs croyances ; Comprendre leur quête de sens et déceler leur mal-être*, (Paris, 2006), Les Editions de l'atelier.

LEVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, (Paris, 1967) Mouton.

LIENHARD Marc, *Luther témoin de Jésus-Christ*, in coll. « Cogitatio Fidei » n° 73, (Paris, 1973), Labor et Fides.

LOCKE John, *Essai sur l'entendement humain*, Livres I et II, in coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », (Paris, 2001), Vrin.

LORENZ Konrad, *Evolution et modification du comportement*, in coll. « Petite Bibliothèque » n° 33, (1973), Payot.

LUTHER Martin, « Controverse destinée à montrer la vertu des indulgences », et « Controverse tenue à Heidelberg » in *Œuvres*, T. I, (Genève, 1957), Labor et Fides, pp. 106-112 et pp. 124-140.

LUTHER Martin, « A la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'Etat » et « De la captivité babylonienne de l'Eglise » in *Œuvres*, T. II, (Genève, 1966), Labor et Fides, pp. 79-260.

LUTHER Martin, « Le Magnificat », in *Œuvres*, T. III, (Genève, 1963), Labor et Fides.

LUTHER Martin, « De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit », in. *Œuvres*, T. IV, (Genève, 1958), Labor et Fides.

LUTHER Martin, « Traité du serf arbitre », in *Œuvres*, T. V, (Genève, 1958) Labor et Fides.

LUTHER Martin, « Le grand catéchisme » et « Le petit catéchisme », in *Œuvres*, T. VII, (Genève, 1962), Labor et Fides.

LUTHER Martin, « Commentaire de l'épître aux Romains », in *Œuvres*, T. XI, (Genève, 1983) et T. XII, (Genève, 1985), Labor et Fides.

MALDAME Jean-Michel, *Le péché originel ; Foi chrétienne mythe et métaphysique*, in coll. « Cogitatio Fidei » n° 262, (Paris, 2008) Cerf.

MALET André, *Mythos et Logos ; La pensée de Rudolf Bultmann*, (Genève, 1962), Labor et Fides.

MANCUSO Vitto, *De l'âme et de son destin*, (Paris, 2009), Albin Michel.

MARSCH Wolf-Dieter, *Zukunft*, in coll. « Themen der Theologie », herausgeben von Hans Jürgen Schultz, Band 2, (Stuttgart-Berlin, 1969) Kreuz-Verlag.

MELANCHTHON Philippe, *Loci Communes*, (1997), Gütersloher Verlagshaus, p. 203.

MOLTMANN Jürgen, *Mensch*, in coll. « Themen der Theologie », Band 11, (Stuttgart-Berlin, 1971) Kreuz-Verlag.

MOLTMANN Jürgen, *Conversion à l'avenir*, (Paris, 1975), Seuil.

MOLTMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance*, in coll. « Cogitation Fidei », n° 50, (Paris, 1978), Cerf.

MOLTMANN Jürgen, *Dieu dans la création ; Traité écologique de la création*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 146, (Paris, 1988), Cerf.

MOLTMANN Jürgen, *Jésus, le messie de Dieu*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 171, (Paris, 1993), Cerf.

MOLTMANN Jürgen, *Le Dieu qui vient ; Eschatologie chrétienne*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 220, (Paris, 2000), Cerf.

MONOD Jacques, *Le hasard et la nécessité ; Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, in coll. « Point » n° 43, (Paris, 1970), Seuil.

MONTEFIORE Alan, art. « Identité morale », in: Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, (Paris, 1996), P.U.F.

NIETZSCHE Friedrich, *Le gai savoir*, in. coll. « Folio Essais » n° 17, (Paris, 1982), Gallimard.

NODE-LANGLOIS Michel, art. « Saint Thomas d'Aquin », in Le vocabulaire des philosophes, vol. 1, (Paris, 2002), Ellipses, pp.397-458.

NYSSE Grégoire de, *La création de l'homme*, in coll. « Sources Chrétiennes » n° 6, (Paris, 1944), Cerf.

OBERDORFER Bernd, THEOBALD Michael, MÜLLER Gerhard Ludwig, PLANK Peter, KÜSTER Volker, art. « Trinität/Trinitätslehre », in R.G.G. T. 8, (Tübingen, 2005), Mohr Siebeck.

ONFRAY Michel, *Théorie du corps amoureux, pour une érotique solaire*, (Paris, 2000), Grasset.

ONFRAY Michel, *Contre histoire de la philosophie*, T. 3 « Les libertins baroques » et T. 4 « Les ultras des Lumières », (Paris, 2007), Grasset.

OTTO Gert, *Vernunft*, in coll. « Themen der Theologie », Band 5, (Stuttgart-Berlin, 1970), Kreuz-Verlag.

PANNENBERG Wolfhart, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, (Göttingen, 1962), Vandenhoeck & Ruprecht.

PANNENBERG Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, (Göttingen, 1983), Vandenhoeck & Ruprecht.

PANNENBERG Wolfhart, *Systematische Theologie*, Band 1, (Göttingen, 1988), Vandenhoeck & Ruprecht. Pour l'édition française: *Théologie systématique*, in coll. « Cogitatio Fidei », n° 268, (Paris, 2008), Cerf.

PANNENBERG Wolfhart, *Systematische Theologie*, Band 2, (Göttingen, 1991), Vandenhoeck & Ruprecht.

PANNENBERG Wolfhart, *Systematische Theologie*, Band 3, (Göttingen, 1993), Vandenhoeck & Ruprecht.

PANNENBERG Wolfhart, « Gottebenbildigkeit und Bildung des Menschen », in: *Bildung und Entfremdung Protokoll*, n° 116, Evangelisch Akademie Hofgeisman 1976.

PETERS Albrecht, *Der Mensch*, in coll. « Handbuch Systematischer Theologie », n°8, (Berlin, 1979), Gütersloher Verlagshaus.

PELLEGRIN Pierre, art. « Aristote », in Le vocabulaire des philosophes, vol. 1, (Paris, 2002), Ellipses, pp. 113-166.

PIC DE LA MIRANDOLE Jean, *De la dignité de l'homme*, in coll. « Philosophie imaginaire », n° 20, (Combas, 1993), Editions de l'éclat.

PLATON, « Le Phédon », in *Apologie de Socrate ; Criton ; Phédon*, (Paris, 1965), Garnier-Flammarion, p. 115.

PLATON, *La République*, (Paris, 1966), Garnier-Flammarion.

PLESSNER Helmuth, *Le rire et le pleurer; une étude des limites du comportement humain*, (Paris, 1995), Maison des sciences de l'homme.

PLESSNER Helmuth, art. « Spiel und Sport », in *Sport und Leibes Erziehung: Sozialwissenschaftliche, pädagogische und medizinische Beitrage*, (München, 1967), Piper.

PLESSNER Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, (Berlin-New-York, 1975), Walter de Gruyter.

PORTMANN Adolf, *Um das Menschenbild*, (Stuttgart, 1966), Reclam.

PORTMANN Adolf, *Einführung in die vergleichende Morphologie der Wirbeltiere*, (Bâle/Stuttgart, 1965), Schwabe et co. Verlag.

RAD Gerhard von, *Das erste Buch Mose*, in coll. ATD, n°2-4, (Göttingen, 1967), Vandenhoeck & Ruprecht.

RAD Gerhard von, *Théologie de l'Ancien testament I*, in coll. « Nouvelle série théologique », n° 12 (Genève, 1971), Labor et Fides.

RAHNER Karl, *Traité fondamental de la foi*, (Paris, 1983), Le Centurion.

RICŒUR Paul, *Finitude et culpabilité. 1 L'Homme faillible*, (Paris, 1960), Aubier.

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, (Paris, 1990), Seuil.

ROBINSON John A.T., *Le corps, étude sur la théologie de saint Paul*, (1966), éditions du Chalet.

SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant ; essai d'ontologie phénoménologique*, in coll. « Tel » n° 1, (Paris, 2008) Gallimard.

SCHELER Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (Bonn, 2007), Bouvier Verlag.

SCHELER Max, *Schriften zur Anthropologie*, (Stuttgart, 1994), Reclam.

SCHNEIDER Theodor & WENZ Gunther, *Gerecht und Sünder zugleich ? Ökumenische Klärungen*, (Freiburg a. Br., 2001), in coll. « Dialog der Kirchen » n° 11, Herder.

SCHWEIZER Eduard, *Heiliger Geist*, in coll. « Themen der Theologie », Ergänzungsband, (Stuttgart-Berlin, 1978), Kreuz-Verlag.

SINDZINGRE Nicole et DUMERY Henry, art. « Personne », in Encyclopedia Universalis, T.17, (Paris)

SIFFER-WIEDERHOLD Nathalie, *Le Dieu présent ; le motif de la présence divine à l'individu d'après le Nouveau Testament*, in coll. « Lectio Divina », (Paris, 2005), Cerf.

SÖLLE Dorothée, *Leiden*, in coll. « Themen der Theologie », Ergänzungsband, (Stuttgart- Berlin, 1973), Kreuz-Verlag.

STOLZ Fritz, OEMING Manfred, DUNN James D.G., RITTER Adolf Martin, LEPPIN Volker, WAINWRIGHT Goeffrey, HILBERATH Bernd Jochen, FELMY Karl Christian, GRUNDMANN Christoffer H., SCHÄFER Peter, NECKER Gerold, art. « Heiliger Geist », in. R.G.G. T.3 (Tübingen, 2000), Mohr Siebeck.

TEILHARD de CHARDIN Pierre, *Œuvres*, vol 12: « Ecrits des temps de guerre », (Paris, 1965), Seuil.

TEILHARD de CHARDIN Pierre, *Œuvres*, vol 13, « Le cœur de la matière », (Paris, 1976), Seuil.

THOMAS d'AQUIN, *Somme Théologique* I, questions 18-32, (Paris, 1926), Desclée.

THOMAS d'AQUIN, *Somme Théologique* I-II, questions 109-114, (Paris, 1961), Cerf.

TILLICH Paul, *Le courage d'être*, (1967), Casterman.

TILLICH Paul, *L'être nouveau*, in coll. « L'expérience intérieure », (Paris, 1969), Planète.

TILLICH Paul, *Théologie systématique I ; raison et révélation*, in coll. « L'expérience intérieure », (Paris, 1970), Planète.

TILLICH Paul, *Théologie systématique II ; l'être et Dieu*, (Québec-Paris-Genève, 2003), Presses de l'université de Laval-Cerf-Labor et Fides.

TILLICH Paul, *Théologie systématique III ; l'existence et le Christ*, (Québec-Paris-Genève, 2006), Presses de l'université de Laval-Cerf-Labor et Fides.

TILLICH Paul, *Théologie systématique IV ; la vie et l'esprit*, (Genève, 1991), Labor et Fides.

TILLICH Paul, *Théologie systématique V ; L'histoire et le Royaume de Dieu*, (Québec-Paris-Genève, 2010), Presses de l'université de Laval-Cerf-Labor et Fides.

TILLICH Paul, *La dimension religieuse de la culture*, (Québec-Paris-Genève, 1990), Presses de l'université de Laval-Cerf-Labor et Fides.

TILLICH Paul, *Théologie de la culture*, (Paris, 1968), Planète.

TOURENNE Yves, *La théologie du dernier Rahner*, in coll. « Cogitatio Fidei », n°187, (Paris, 1995), Cerf.

WARWICK Kevin, *I, cyborg*, (2002), Illinois.

WESTERMANN Claus, *Genesis; Kapitel 1-11*, in coll. « Biblischer Kommentar Altes Testament » n° I/1 (1983), Neunkirchener-Verlag.

WESTERMANN Claus, *Théologie de l'Ancien Testament*, (Genève, 2002), Labor et Fides.

ZENKERT Georg, art. « Geschichte/Geschichtsauffassung », in R.G.G., T.3, (Tübingen, 2000), Mohr Siebeck.

8 Table des matières

1 Introduction ... 6
1.1 La dogmatique de Gérard Siegwalt ... 7
1.2 La méthode de corrélation ... 11
1.3 Le « simul » ... 18
1.4 La mystagogie : structure de la D.C.E. ... 20
1.5 La récapitulation ... 26
1.6 Plan ... 27

2 La situation de l'être humain dans le monde, l'expérience humaine comme point de départ de la réflexion anthropologique ... 31
2.1 L'aporie comme condition de base de l'être humain ... 34
2.1.1 Définition de l'aporie ... 34
2.1.2 L'humain aporétique, un être en évolution ... 36
2.1.3 Les formes de l'aporie ... 38
2.1.3.1 Aporie physique, l'être humain comme être non-spécialisé ... 38
2.1.3.2 Aporie psychique ... 42
2.1.4 Le lien entre le corps et le psychisme : une aporie humaine ... 49
2.1.5 Anthropologie scientifique : l'unité comme solution face au dualisme ... 57
2.1.5.1 Anthropologie du corps : le cerveau ... 57
2.1.5.2 Anthropologie du psychique : l'âme et la raison ... 62
2.1.5.2.1 L'âme ... 62
2.1.5.2.1.1 L'âme/Psychè comme conscience du corps ... 63
2.1.5.2.1.2 L'âme/Psychè comme inconscient ... 65
2.1.5.2.1.3 L'âme/Psychè comme support de la raison ... 66
2.1.5.2.2 La raison ... 68
2.1.5.2.2.1 Sens du terme raison ... 68
2.1.5.2.2.2 La raison (entendement et volonté) comme forme du fond psychique ... 69
2.1.5.2.2.3 La raison comme « forme de la réalité extérieure » ... 70
2.1.5.3 Anthropologie de l'esprit ; l'esprit comme réponse au dualisme ... 71
2.1.5.3.1 L'esprit « récapitulateur » ... 71
2.1.5.3.2 Différence entre l'âme et l'esprit ... 73
2.1.5.3.3 Conclusion ... 74
2.2 L'humain, un être d'ouverture et de vocation ... 77
2.2.1 La quête de *l'humanum*, comme but de la vie humaine ... 77
2.2.2 L'aporie comme base de l'ouverture au monde de l'humain ... 78
2.2.3 Le concept de « Weltoffenheit » ... 80
2.2.3.1 L'être humain, un être rationnel, libre et organisé ... 80
2.2.3.2 L'être humain : un être spirituel ... 82
2.2.3.3 Le rôle du cerveau dans l'évolution de la personne ... 86
2.2.4 Les formes de l'ouverture au monde ... 88
2.2.4.1 La technique et le travail ... 88
2.2.4.2 Le langage ... 90
2.2.4.2.1 La parole ... 90
2.2.4.2.2 Autres formes de langage ... 91
2.2.4.3 La religion et la foi ... 93

2.2.4.3.1 La foi comme aporie ... 94
2.2.4.3.2 La foi tendue entre aporie et ouverture ... 95
2.2.5 La vocation humaine ... 97
2.2.5.1 La source de la vocation humaine ... 98
2.2.5.2 L'être humain comme « homo factus » ... 101
2.2.6 L'élémentaire humain ... 103
2.2.6.1 La vie et le pain ... 105
2.2.6.2 L'inconscient et le sommeil ... 106
2.2.6.3 La conscience de soi et la veille ... 107
2.2.6.4 La filiation et la mémoire ... 111
2.2.6.5 La créativité et le désir ... 112
2.2.6.6 La souffrance et la destinée ... 114
2.2.7 Excursus : La question de la « sous-humanité » ... 116
2.2.8 Conclusion ... 118
2.3 La vie humaine comme devenir ... 121
2.3.1 La mort comme base de la vie ; le concept «Stirb und werde » ... 121
2.3.2 La station « coram mundo » comme lieu du devenir humain ... 124
2.3.2.1 La nature, premier niveau de la vie humaine « coram mundo » ... 126
2.3.2.2 L'histoire et la culture ... 128
2.3.2.3 L'accomplissement d'« Anthropos », « Cosmos » et « Historia » ... 131
2.3.3 La société ... 133
2.3.3.1 La famille ... 133
2.3.3.2 L'élémentaire social ... 134
2.3.3.2.1 La polarité individu-groupe ... 135
2.3.3.2.2 La dépendance ... 136
2.3.4 La communauté ... 138
2.3.4.1 La pérégrination ... 140
2.3.5 Conclusion : l'être humain comme personne ... 143

3 La vérité de la vie humaine, l'homme « simul peccator, simul justus, semper penitens » ... 148
3.1 Le Péché ... 149
3.1.1 Lien entre aporie et péché ... 149
3.1.1.1 L'aporie, impasse qui provoque le désespoir ... 149
3.1.1.2 L'irruption du mal dans la vie humaine qui renforce la notion d'aporie ... 153
3.1.1.3 Aporie spirituelle ... 156
3.1.1.3.1 Le péché originel ... 157
3.1.1.3.2 Tentative de définition du péché ... 159
3.1.1.3.2.1 Les données bibliques ... 159
3.1.1.3.2.2 La faute ... 165
3.1.1.3.3 Définition ... 167
3.1.1.3.3.1 Le péché comme fuite ... 167
3.1.1.3.3.2 Le péché comme rupture ; les limites de la méthode de corrélation ; analyse critique de Siegwalt ... 170
3.1.1.4 Le réveil, conséquence de la faute ... 176
3.1.2 Loi et péché ... 182
3.1.3 Le simul ... 188
3.2 La rédemption ... 191
3.2.1 Le refus de la réduction peccatologique de l'anthropologie ... 191
3.2.2 La notion de récapitulation ... 195

3.2.3 L'action rédemptrice de Dieu dans la vie humaine ... 198
3.2.3.1 La révélation ... 200
3.2.3.2 L'alliance ou la conservation de la création ... 203
3.2.3.3 La loi ... 207
3.2.3.4 La justification ... 211
3.2.3.4.1 Justification et réconciliation dans la perspective de la rédemption ... 211
3.2.3.4.2 La mort propitiatoire du Christ, critique de Siegwalt ... 214
3.2.4 Le Christ ... 217
3.2.4.1 Dieu pour l'homme ... 217
3.2.4.2 Christologie et sotériologie ... 218
3.2.4.3 Le Christ et l'homme ... 219
3.2.4.4 La méthode de corrélation en christologie ... 220
3.2.4.5 La rédemption comme vie en Christ ... 221
3.2.4.6 La réduction mystagogique de l'anthropologie ? Critique de Siegwalt ... 225
3.2.5 L'apocatastase ... 228
3.3 La vie pénitente ou pérégrinante ... 235
3.3.1 La protologie, l'origine de la vie ... 236
3.3.2 La téléologie, la conservation de la vie ... 241
3.3.2.1 La pérégrination subie : le destin ... 242
3.3.2.2 La providence : le destin récapitulé ... 244
3.3.2.3 Réflexion critique ... 246
3.3.2.4 La capacité de discernement ... 248
3.3.2.4.1 Définition du discernement ... 248
3.3.2.4.2 Le discernement comme combat spirituel ... 252
3.3.2.5 La sanctification ... 255
3.3.2.6 La sanctification dans la théologie protestante ... 256
3.3.3 L'eschatologie ... 259
3.3.3.1 Eschatologie et téléologie ... 260
3.3.3.2 Eschatologie et parousie ... 261
3.3.3.3 Eschatologie et théodicée ... 264
3.3.3.4 Eschatologie, mort et résurrection ... 266
3.3.3.4.1 La mort ... 266
3.3.3.4.2 La résurrection ... 270
3.3.3.5 Analyse critique ... 272
3.3.3.5.1 La méthode de Siegwalt ... 273
3.3.3.5.2 Le « semper penitens », centre de l'anthropologie siegwaltienne ... 275
4 Nature et grâce ... 278
4.1 La nature ... 283
4.1.1 La révélation ... 283
4.1.1.1 La révélation universelle ou générale ... 284
4.1.1.2 La révélation spéciale ... 286
4.1.1.3 L'écriture et la tradition ... 288
4.1.2 La théologie naturelle ... 292
4.1.2.1 Théologie naturelle et ontologie ... 292
4.1.2.2 Analogia entis ... 296
4.2 La grâce ... 302
4.2.1 Grâce et réalité ... 302
4.2.2 La grâce et le Christ ... 303
4.3 Le rapport nature et grâce ... 306

4.4 Une réduction mystagogique de la grâce ? ... 309
4.4.1 La grâce comme état de fait ? ... 309
4.4.2 Une vision panthéiste de la grâce ? ... 312
4.4.3 La grâce : une donnée naturelle ? ... 314
4.5 L'être humain « coram Deo » : la récapitulation de l'homme naturel et de l'homme sous la grâce ... 323
4.5.1 Le passage du « coram » au « coram Deo » ... 323
4.5.2 Vie devant Dieu et pérégrination ... 326
4.5.3 L'être humain, créature devant Dieu : les données Bibliques ... 327
4.5.3.1 Le texte sacerdotal (P) Genèse 1 ... 330
4.5.3.2 La distinction entre image et ressemblance ... 332
4.5.3.3 Le texte Yahviste (J) Genèse 2 ... 337
4.5.4 Dieu ... 342
4.5.4.1 La question de Dieu ... 342
4.5.4.2 La découverte et l'inhabitation de Dieu ... 344
4.5.4.3 L'identité de Dieu ... 346
4.5.4.3.1 Dieu le Père ... 348
4.5.4.3.2 Dieu le Fils ... 350
4.5.4.3.3 Dieu le Saint Esprit ... 351
4.5.5 Enjeux anthropologiques de la Trinité ... 353
4.5.6 Limites ... 357
4.5.6.1 Barth : la mystagogie comme grâce ... 358
4.5.6.2 Siegwalt : la grâce comme mystagogie ? ... 360
4.5.7 La dimension collective du « Coram Deo » ... 361
4.5.7.1 Les rites ecclésiaux : parole et sacrements ... 362
4.5.7.2 L'eucharistie ... 363
4.5.7.3 Le baptême ... 366
4.5.7.4 Réflexion critique ... 370

5 Conclusion ... 373
5.1 L'anthropologie de Gérard Siegwalt comme système ... 373
5.2 La méthode de corrélation ... 375
5.3 Le simul ... 379
5.4 La mystagogie ... 381

6 Index des noms ... 385

7 Bibliographie ... 387
7.1 Bibliographie exhaustive de Gérard Siegwalt ... 387
7.1.1 Monographies ... 387
7.1.2 Articles ... 388
7.1.3 Ecrits sur Gérard Siegwalt ... 401
7.2 Bibliographie secondaire ... 409

8 Table des matières ... 419

	Matthias HUTCHEN **« Comment vivre ? »**	Logo partenaire

Résumé français

Le champ disciplinaire qui occupe cette recherche est l'anthropologie théologique dans l'œuvre de Gérard Siegwalt et la question de l'identité humaine, plus particulièrement ses moyens de vie, moyens au sens moral et existentiel. Cette question repose sur la problématique suivante : a priori, on ne *naît* pas humain, on le *devient*. L'identité humaine ne se découvre qu'après un cheminement intellectuel, spirituel, parfois douloureux, résumé dans l'œuvre de Gérard Siegwalt par la notion de « mourir pour devenir ».

Dans cette thèse, nous essayons d'analyser l'angle sous lequel Siegwalt développe son anthropologie. Nous voulons voir en particulier dans quelle mesure il reprend le schéma développé par Luther : « simul peccator, simul justus, semper penitens ». Une fois ce schéma mis en évidence dans l'anthropologie siegwaltienne, nous essayons de voir comment il l'applique ou l'actualise. Cette actualisation implique l'utilisation de la méthode de corrélation, méthode reprise au théologien Paul Tillich. Siegwalt estime que la théologie doit travailler en dialogue avec les autres disciplines et il essaye d'établir un système qui est à la fois compte rendu de la foi chrétienne et analyse du vécu humain.

L'anthropologie de Siegwalt se veut à la fois sapientiale (dans la mesure où elle se concentre sur la réalité de la vie humaine en invoquant le large éventail que constituent les sciences humaines ainsi que les sciences dures) et prophétique (dans la mesure où Siegwalt part de la révélation biblique pour répondre aux grandes questions existentielles de l'être humain).

En partant de là, nous pouvons dégager un plan en trois parties : un premier chapitre sur la question de la réalité de la vie humaine (à savoir la vie humaine dans le monde et devant le monde) qui se traduit en termes d'aporie, d'ouverture et de devenir, un second chapitre sur la question de la vérité de la vie humaine (à savoir la vie humaine devant Dieu) qui se traduit en terme de péché, de rédemption et de « pénitence » et enfin une troisième partie où nous tenterons de voir où se situe la méthode de Gérard Siegwalt par rapport à la question de la nature et de la grâce.

Résumé anglais

The study focuses on the theological anthropology in the work of Gérard Siegwalt and on the question of the human identity, more particularly its means to life in a moral and an existential senses. This question is based on the following issue : a priori, humans are *made*, not *born*. The human identity is to be discovered only after an intellectual and spiritual progression, sometimes painful, summarized in the work of Gérard Siegwalt by the notion of "dying to become".

In this thesis, we try to analyse the point of view of Siegwalt when developing his anthropology. We want to examine to what extent he used the pattern developed by Luther : "simul peccator, simul justus, semper penitens". Once this pattern pointed in the anthropology of Siegwalt, we will try to understand how he applied it and updated it. This update means the use of the correlation method, inspired by the theologist Paul Tillich. Siegwalt considers that the theology has to work in line with the other disciplines and he tries to establish a system which combines a compte rendu of the Christian faith and an analysis of the human personal experiences. The anthropology of Siegwalt seeks simultaneously to be sapiential (since it focuses on the reality of the human life appealing the wide range of human sciences and hard sciences) and prophetic (since Siegwalt starts from the biblical revelations to answer the existential questions about the human being).

It is through this approach that we can find a three-part plan : the first chapter about the question of the reality of the human life (the human life in the world and in front of the world), the second one will deal with the question of the truth of the human life (the human life before God) and lastly a third one in which we will try to understand the position of the method of Gérard Siegwalt according to the question of the Nature and the Grace.