

L'eschatologie conséquent. **L'héritage non-maîtrisé d'Albert Schweitzer (1875–1965)**

1. La société d'abondance comme conséquence politique de l'époque moderne

Au début, je vous invite à une méditation du Christ. L'image porte une devise tirée du livre de Job: *Non est super terram potestas quae comparetur ei, qui factus est ut nullum timeret* (41,24). *Sur terre, nul n'est son maître. Il a été fait intrépide.* Spontanément on fait la référence à Mt 28,18: *Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre.* En faisant confiance à l'égard de cette *exousia*, Jésus nous invite à prier: *Que ta volonté soit faite, sur la terre comme au ciel.* De manière symbolique, le personnage représenté porte les insignes du pouvoir céleste ainsi que du pouvoir terrestre. Visuellement, le gouverneur du monde, le Pantokrator, s'élève au-dessus des montagnes et des collines, des villes et du paysage, et il surmonte largement le plus haut clocher. Son corps est formé d'une multitude d'êtres humains et de visages, vraiment le Corps du Christ, l'Église, composée d'une multitude de membres. L'agir de l'Église est un agir puissant, intrépide devant n'importe qui et n'importe quoi. Même la parole de Dieu qui l'interprète semble reculer devant lui.

Qu'en est-il vraiment ? Est-ce que notre regard professionnel de théologien nous trompe ? Regardons l'image dans son contexte, et nous découvrons le frontispice d'une publication de Thomas Hobbes, né en 1588 comme fils d'un curé de campagne anglais. En 1651, c'est-à-dire à l'âge de 63 ans, il publie son chef-d'œuvre sur sa conception de l'État civil *La matière, la forme et le pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Le titre principal fait allusion au Léviatan, au Bestial que LE SEIGNEUR décrit à Job dans toute sa puissance violente (cf. Ps 104, 26 ; Hobbes, Léviatan, fin du chap. XXVIII).

Des attributs de pouvoir entourent le titre : à gauche le château, la couronne, des armes à feu, une scène de guerre en signe du pouvoir terrestre; à droite un bâtiment d'église, une mitre, des éclairs du ciel, des symboles de la doctrine des deux pouvoirs et enfin une assemblée de concile ou de tribunal ecclésiastique. Mais il ne s'agit pas de présenter l'entente pacifique de la dualité entre pouvoir spirituel et pouvoir terrestre, mais d'une nouvelle unité résolument établie. Ce *commonwealth*, littéralement traduit par *société d'abondance* en correspondance avec le titre de notre réunion, constitue une nouvelle unité de pouvoir.

Il est bien connu que Thomas Hobbes est le fondateur de la théorie de l'État absolutiste. Mais cet événement ne constitue pas un des soi-disant facteurs non-théologiques, mais s'insère immédiatement à la généalogie de notre compréhension de l'Église et de son agir. Le *Léviatan* est le produit de la peur. Ça vaut pour la biographie du petit Thomas, qui était un enfant prématuré car sa mère était sous l'impression d'une atmosphère de peur devant l'attaque de l'Armada espagnole contre l'Angleterre. Hobbes raconte : "(She) did bring forth Twins at once, both Me and Fear".¹ Il y avait de la peur aussi au continent, en 1648 les Traités de Westphalie ont mis fin à trente ans de guerres civiles, à qui se sont associés des épidémies et des famines. Dans quelques régions, à peine la moitié de la population avaient survécue.

On ne s'étonne pas que dans cette période s'est formé la conviction : La confession chrétienne est impropre à fonder l'ordre public et à garantir la paix. Les princes ne pouvaient s'imposer face au conflit entre les parties religieuses qu' "en rompant avec le primat du religieux ... Le prince absolutiste ne reconnaissait pas d'instance sur lui-même que Dieu,

¹ Cit. : Iring Fetscher, Introduction à : Thomas Hobbes, *Leviathan*, Berlin 1966, p. XI.

dont il assumait les attributs au sein de la vie politique dans l'histoire".² Le monarque par la grâce de Dieu, la figure christologique du *Léviathan* – ils n'ont presque plus rien à voir avec le Dieu de la révélation et avec la Sainte Écriture. Les penseurs philosophiques et les politiciens avaient un ennemi commun : les théologiens, les Églises dans leurs querelles confessionnelles, qu'il fallait à tout prix exclure des structures de la décision politique.

Thomas Hobbes appartient à tous ceux, qui pendant les *Dark Ages* de l'époque après la Réforme cherchent un nouveau *fundamentum inconcussum*, un fondement inébranlable pour la vie en commun des êtres humains. Pendant sa vie, Hobbes était en échanges avec tous ceux qui ont posé leur candidature pour ce rôle : René Descartes, qui offre un fondement philosophique dans le sujet qui se pense et qui trouve sa sécurité en tant que *maître et possesseur de la nature* ; Francis Bacon et Galileo Galilei, qui essaient de donner un fondement méthodologique à cette domination de la nature. Le *Léviathan* de Hobbes transfère les promesses de sécurité et de progrès à la république civile. Ce n'est pas par hasard que le premier mot de l'œuvre est *nature* : "*La nature* (l'habileté par laquelle Dieu a créé le monde et le gouverne) est imitée par l'*habileté* de l'homme en beaucoup de choses, par exemple par le fait qu'il est capable de créer un animal artificiel ... " (Introduction). Comme il était à la mode chez les princes de ce temps de décorer leurs salons par des statues parlantes, Thomas Hobbes conçoit l'État comme une machine démesurée en forme de personne, "dans laquelle la *souveraineté* est une âme artificielle, qui donne au corps tout entier la vie et le mouvement" (ibid.).

La construction du *Léviathan* est guidée par la peur qui caractérise l'époque : "L'objectif de la république, la sécurité personnelle ... est la précaution pour sa conservation de soi et par cela pour une vie plus satisfaisante ; c'est-à-dire que les hommes aimeraient s'évader à l'état lamentable de guerre", qui est la conséquence naturelle "s'il n'y a pas de pouvoir visible pour les mettre dans un état d'effroi". En vue de la paix et de la sécurité, les citoyens choisissent eux-mêmes cet effroi en acceptant le contrat social (cf. chap. XVII). "C'est l'origine de ce grand *Léviathan* ou plus exactement de ce *Dieu mortel* à qui nous devons – sous le *Dieu immortel* – notre paix et notre sécurité" (ibid.). Le *Léviathan* existe au pluriel: La paix et la sécurité à l'intérieur sont assurées par la guerre vers l'extérieur. Au niveau individuel, c'est le comportement de concurrence qui correspond à cette logique.

Le Dieu immortel, la référence pour le Dieu mortel du *Léviathan*, n'est pas le Dieu de la révélation, mais le Dieu du déisme anglais, le garant anonyme de la sécurité terrestre. C'est sur cette base que se développe à peu près un siècle après Thomas Hobbes le programme de l'économie moderne : Si l'univers peut être compris comme la manifestation de la raison divine, on peut espérer que partout où on laisse aller les choses selon leur propre nature, l'ordre optimal surviendra par la main invisible, l'*invisible hand*. En 1927, Georg Wünsch décrit ce concept dans son livre "L'éthique protestante de l'économie" : "Oui, le subjectivisme, même l'égoïsme de l'individu, chacun doit simplement suivre rigoureusement ses intérêts et ses besoins personnels ; ceux-ci entreront en concurrence les uns avec les autres, mais dans le combat libre, ils vont s'équilibrer dans une large harmonie de l'ensemble. A la base de cette vision se trouve la foi religieuse que la providence a ordonné toutes choses de telle façon que si chacun cherche son propre avantage, il promouvra en même temps le bien-être de l'ensemble" (454). On se rappelle l'exemple fameux d'Adam Smith (1723–1790): "Ce n'est pas

² Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, (1959), Frankfurt ²1976, p. 13.

par la bienveillance du boucher, du brasseur et du boulanger que nous attendons ce qu'il nous faut à manger, mais par le fait qu'ils suivent leurs propres intérêts ... Et dans ce cas et dans beaucoup d'autres cas, cet individu sera guidé par une main invisible, pour promouvoir un but dont il n'a pas du tout l'intention de le poursuivre – et notamment parce qu'il poursuit ses propres intérêts, il favorise l'intérêt de la société de manière beaucoup plus durable que s'il souhaiterait explicitement de le faire".³

C'était le succès qui mettait fin au projet politique du *Léviatan*. Dans la mesure où l'absolutisme était réellement capable de faire disparaître la guerre civile religieuse et d'assurer la paix publique, sa prétention absolue apparaîtra comme immorale devant la conscience bien aiguisée des citoyens. La morale resta le contraire de la politique, mais elle se présenta avec une conscience de soi plus grande. "La certitude de l'intérieur moral coïncide avec sa capacité de se présenter en public. L'espace privé s'élargit par sa propre initiative à l'espace public".⁴ La société, plus concrètement les 'clubs' et les 'salons' intellectuels, notamment les loges des francs-maçons, ont assumé le rôle de l'Église. "La nouvelle société transforma sa misère de ne pas disposer du pouvoir politique en vertu".⁵ Notamment dans sa séparation de la politique, la morale devint le juge impitoyable du monde politique. Les lumières ont fait épanouir une raison sans responsabilité politique, qui savait cacher sa propre influence politique avec succès. La critique devint l'activité principale de la raison⁶ et provoqua la crise qui éclata dans la Révolution française. Le monde politique est concerné de la même façon comme l'Église où la critique aboutit à la dissolution du principe protestant de *sola scriptura*. Au 18^{ème} siècle, les anciens alliés se sont séparés, et la critique rationnelle se tourna de la même façon contre l'Église comme contre l'État. Kant proclame dans sa préface à la "Critique de la pure raison" : "Notre siècle est le vrai siècle de la critique ; rien ne doit y échapper. En vain la religion avec sa sainteté, et la législation avec sa majesté, prétendent-elles s'y soustraire".⁷

La philosophie de l'histoire remplace au 18^{ème} siècle largement l'héritage de la réflexion de théologie de l'histoire, et sous l'aspect d'un succès irrésistible, il devient le refuge de la raison critique. De nouveau, la raison est dispensée de se justifier au niveau politique. "La nécessité de la planification proclamée par la philosophie de l'histoire dispensa les planificateur de leur responsabilité politique".⁸ Le pouvoir, que les lumières ont identifié à l'abus du pouvoir, n'est pas éliminé, mais rendu anonyme : "Le monarque visible, condamné à la corruption simplement par le fait qu'il est représentant du pouvoir, est détrôné, mais la volonté souveraine en tant que principe politique de décision est maintenu. Elle est transférée à une société qui en tant que société ne dispose pas d'une telle volonté ... La volonté pure en tant que telle qui pour

³ Adam Smith, *The Wealth of Nations* (1776), edited by R.H. Campbell and A.S. Skinner, *The Glasgow edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. 2a, 1976, p. 26–27; cf. Büscher 69.

⁴ Ibid. 44.

⁵ Ibid. 59.

⁶ „Die Wortgruppe, die sich an den Begriff der Kritik anschließt, wurde in England und Frankreich um 1600 herum aus dem Lateinischen in die Nationalsprachen übernommen“: ebd. 87.

⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, Vorrede.

⁸ Ibid. 112.

soi-même est l'objectif de son accomplissement, est le souverain"⁹, appelée enfin explicitement "volonté de puissance" par Friedrich Nietzsche.

Je résume ce panorama esquissé à grands traits en vue de notre sujet principal :

1) Le situation politique et économique de l'époque moderne en Occident avec l'auto-compréhension respective de l'homme et de la nature et la conséquence immédiate de la rupture au sein de l'Église de l'Occident.

2) La réponse politique et économique repose sur le jeu entre la peur et la promesse de sécurité. Un horizon fermé du monde s'établit, garanti par une pensée déiste:

– le sujet raisonnable, qui se fonde lui-même

– la nature prédéterminée, maîtrisable par la technique

– l'État souverain, qui garantit la sécurité de ses sujets par leur soumission

– l'économie basée sur la concurrence et le propre intérêt

3) Ces principes constituent une continuité au-delà de tous les changements profonds à partir de l'absolutisme jusqu'à la démocratie libérale d'aujourd'hui. Toutefois, la postmodernité a pris ses distances à l'égard de la garantie transcendante ainsi qu'à la main invisible du déisme anonyme. De telle façon surgit – encore à l'état latent et cachée par le bien-être – une nouvelle peur insondable qui se manifeste déjà un peu partout en tant que violence et désespoir. Ce n'est pas l'abondance, l'aisance en soi qui pose problème. En principe, la richesse peut bien indiquer qu'on tient en grande estime la potentialité précieuse de la réalité. Notre problème est l'abondance en tant que facteur d'identité et promesse de sécurité, qui se manifeste dans le phénomène de la consommation, non en tant qu'investissement à l'avenir et à la communauté. Notre société de consommation connaît depuis longtemps le phénomène de la 'nouvelle pauvreté' qui pourtant est refoulée et rendue invisible avec succès. La société d'abondance ne constitue pas le problème mais la solution illusoire d'un problème plus profond.

4) Au cours de la réorganisation après la Réforme, les Églises de l'Occident ont donné des réponses unilatérales de façon complémentaire : La vision protestante de l'Église invisible s'insère sans anicroche dans le monisme du *Léviatan* qui offre très volontiers la liberté de conscience en privé s'il n'y a pas de prétention à la proclamation du salut en grand public. Il faut se rappeler le modèle de Samuel Pufendorf († 1694) qui comprend l'Église comme un collègue à l'intérieur de l'État et dirigé par l'État. Si la vision catholique reste dans sa négation dépendent de la position protestante, l'accent sur l'Église visible est tenté de devenir une alternative religieuse du *Léviatan*, qui sera soumis à la crise du pouvoir des républiques terrestres. Les conséquences sont les mêmes dans les deux cas : L'agir de l'Église, la réflexion théologique et la proclamation de l'Évangile sont réduits à des épiphénomènes de l'horizon bien fermé d'une *Weltanschauung* qui n'est pas remise en question. De telle façon, l'agir de l'Église arrive toujours trop tard, même plus : il renforce le *Léviatan* qui apprécie bien un minimum de culture religieuse en vue de sa propre cohérence. Selon ma conviction personnelle, la théologie d'aujourd'hui se trouve devant un défi aussi radical qu'Augustin quand il écrivit *De Civitate Dei* au milieu l'Empire Romain en train de s'effondre. Il a senti la nécessité de rétablir à partir du centre de la foi toutes les catégories de l'interprétation de notre monde. Une théologie qui se dérobe à ce défi, malgré toute son érudition, travaille à se rendre inutile.

2. Albert Schweitzer – le Nietzsche de la théologie, tourné en messianisme

⁹ Ibid. 136.

Albert Schweitzer mérite une grande reconnaissance, car il assume sa tâche véritablement dans le contexte de la pensée moderne. La lutte se déroule dans le domaine de l'histoire. L'épreuve de la conception de l'histoire est la question de la vie historique de Jésus. L'épreuve de la vie de Jésus est la question de sa vision eschatologique de l'arrivée imminente du Royaume de Dieu. Et l'épreuve de cette eschatologie est le secret de Jésus concernant sa vocation messianique et sa souffrance auxquelles Schweitzer consacre sa thèse d'habilitation à l'Université de Strasbourg en 1901. Rappelons-nous le *Léviatan*, et l'inquiétude de Schweitzer est immédiatement compréhensible : Si nous prenons au sérieux l'attente de Jésus concernant l'arrivée imminente du Royaume de Dieu, nous entrons en contradiction avec la conception moderne du monde avec son horizon fermé qui ne semble pas permettre une telle transcendance. Pour cette raison, au cours des temps modernes, l'eschatologie avait cédé sa place aux philosophies de l'histoire. C'était pourtant exactement le regard sobre sur les faits et les textes historiques rendit possible la redécouverte de l'eschatologie sous forme de son rejet radical. L'orientaliste Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) de Hambourg considère les idées du Royaume de Dieu, de la résurrection, de la vie éternelle comme irrationnelles – et c'est exactement pour cette raison qu'il se fait le plaisir de démontrer aux chrétiens la vision eschatologique absurde de Jésus sur la base du texte de la Bible. Schweitzer résume : "On peut très bien écrire des vies de Jésus avec de la haine – et les plus magnifiques ont été rédigés avec de la haine".¹⁰

Albert Schweitzer n'écrit pas du tout avec de la haine, mais avec un grand amour et avec une volonté absolue, même héroïque de révéler la vérité. On pourrait dire beaucoup de choses sur Schweitzer. Je me contente ici de présenter ce qui pourrait être instructif pour notre sujet de l'agir de l'Église au sein de la société d'abondance. Ma thèse centrale est la suivante : Albert Schweitzer est Nietzsche, tourné en messianisme. J'essaierai de prouver cette thèse avec des citations et de montrer ensuite l'importance pour notre sujet.

1) Au niveau de l'autobiographie on découvre assez tôt un lien entre Schweitzer et Nietzsche : "En 1893, j'ai commencé mes études de philosophie et de théologie à l'Université de Strasbourg. Pendant ces années de la fin du siècle, nous, les étudiants, ont fait une expérience étrange : nous avons fait connaissance des écrits si différents de Nietzsche et de Tolstoï".¹¹ Schweitzer témoigne de sa "grande déception" face à l'incapacité de la religion et de la philosophie d'intervenir vigoureusement contre Nietzsche et de le réfuter. Fasciné par Lev Tolstoï (1828–1910) qui plus tard sera condamné par l'Église Orthodoxe Russe pour avoir proclamé une éthique sans le Christ, Schweitzer apprécie son engagement pour une culture fondée sur l'éthique.

2) La première affirmation d'Albert Schweitzer est pourtant le rejet radical d'une éthicisation du christianisme. En 1899 il avait fait sa thèse de doctorat sur la philosophie de la religion de Kant. Chez ce philosophe, il ne voit pas de point de référence pour la foi: "L'éthique moderne est 'inconditionnée', car elle crée le nouvel état moral par soi-même en présupposant que cet état se développera vers la perfection finale. Ici, l'éthique est une fin en soi dans la mesure où l'accomplissement moral de l'humanité coïncide avec

¹⁰ Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1ère édition 1906, à partir de la deuxième édition 1913: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 9ème Auflage 1984, p. 48 ; à partir d'ici cité dans le texte avec indication de la page.

¹¹ Albert Schweitzer, Gesammelte Werke in fünf Bänden, München o.J., 173 ; cit. à partir d'ici dans le texte avec l'indication V + page.

l'accomplissement du Royaume de Dieu. C'est la pensée de Kant" (V,230). "Pourtant, l'éthique de Jésus est 'conditionné' dans le sens qu'elle se trouve dans une relation indissoluble avec l'attente d'un état de perfection qui se réalisera de façon surnaturelle" (V,231). Bref : "Le Royaume de Dieu transcende la morale" (V,232). Le rejet de l'éthicisation dans le sens de Kant est évident, tout aussi bien le lien avec la personne de Jésus et son auto-conscience messianique, car "si Jésus ne se considéra pas comme le Messie, ça signifie le coup de grâce pour la foi chrétienne. Le jugement de la communauté paléochrétienne ne nous oblige pas. La religion chrétienne est fondé sur l'auto-conscience messianique de Jésus" (V,201). Mais comment se déroule le passage vers l'éthique bien connue du "respect de la vie" chez Albert Schweitzer? Il faut faire attention qu'à partir de maintenant, tous les mots de Schweitzer deviennent radicalement ambigus en fonction de la question si on les lit avant ou après la tournure décisive.

3) N'oublions pas le contexte historique chez Schweitzer lui-même : "Notre expérience est le début de l'effondrement de l'humanité" (V,373) – c'est son commentaire face aux deux guerres mondiales, face à la menace nucléaire et à la crise écologique, notamment face à son observation que la puissance morale de l'humanité est en déclin. Il voulait d'abord intituler son livre sur la culture et l'éthique "Nous, les Épigones". Mais cette approche ne fut pas suffisante pour lui : "Pourquoi pas seulement critiquer la culture ? Pourquoi se contenter de nous analyser nous-mêmes en tant qu'épigones ? Notre époque exige maintenant un travail constructif" (V,178). Schweitzer déteste le Jésus "modernisé", car celui-ci défigure le message biblique et il contraint notre pensée à faire un détour historique qui l'affaiblie au niveau intellectuel et moral.

4) C'est dans ce contexte qu'Albert Schweitzer s'approche de la vie de Jésus. Il ne déclare en aucune façon que la recherche au sujet de la vie de Jésus soit échouée et que la vie historique de Jésus soit inaccessible. Tout au contraire : Il est convaincu d'être parvenu de façon conséquente à la vie historique de Jésus, et que le Jésus historique doit être interprété en tenant compte de son eschatologie conséquente : Jésus a attendu l'arrivée imminente du Royaume de Dieu. N'importe quelle interprétation différente déforme la Bible ; dans cette conviction Schweitzer est d'accord avec Reimarus et émet des critiques à l'égard de l'interprétation libérale de la Bible : "On trouve bien de plus grandes paroles jetées dans un coin, comme un tas d'armes explosives déchargées. Nous avons admis de faire parler Jésus avec notre temps dans une autre langue que celle qu'il a prononcé lui-même. De ce fait, nous sommes devenu nous-mêmes impuissants et nous avons enlevé l'énergie à nos propres pensées en les remontant au passé et en les faisant parler à partir d'un temps très reculé ... enfin, nous étions même fiers de notre virtuosité par laquelle [la théologie] retrouve ses propres pensées au passé" (622).

5) Mais comment comprendre cette eschatologie de Jésus ? Pour Schweitzer, l'eschatologie n'est "rien d'autre qu'une histoire dogmatique qui s'introduit dans l'histoire naturelle et l'aboli" (403). Ici, on peut observer sa conviction que l'horizon de la nature est fermé comme le monde du *Léviatan*. L'affirmation d'une intrusion dans cette histoire et ou bien incompatible avec la pensée moderne ou bien il s'agit d'une aliénation du monde de soi-même. Schweitzer s'efforce de prouver que Jésus ne se soit jamais appelé 'Messie'. "La conscience de Jésus d'être le Messie se présente radicalement au futur !" (V,301). Dans son auto-conscience, Jésus est convaincu qu'il doit guider les siens à travers les détresses apocalyptiques, qui précèdent l'arrivée du Royaume, et qu'à cause de ces souffrances et probablement de la mort Dieu l'instituera comme Messie, comme le premier lors de la résurrection générale des morts. Cette conviction détermine la pensée et l'agir de Jésus. C'est pourquoi sa vocation messianique est

inévitablement un secret. Aucun des signes de sa vie sur la terre ne témoigne de l'arrivée du Royaume de Dieu. Il ne peut que dévoiler ce secret comme une attente au futur. Cela se fait trois fois : sur la montagne de la transfiguration en tant que révélation pour les "trois amis intimes" (438), à Césarée de Philippe par Pierre, déjà initié au secret, pour tous les disciples, et lors de la trahison au Grand-Prêtre par Jude – de telle façon que Jésus sera condamné à mort pour s'avoir proclamé comme Messie, "malgré le fait qu'il n'avait jamais revendiqué ce titre" (V,305). Jésus caractérise Jean Baptiste en tant qu'"Élie qui doit revenir" (Mt 11,14) et qui était un signe supplémentaire de l'arrivée du Royaume au sein de l'apocalyptique juive. Jean Baptiste lui-même n'avait jamais prétendu d'être Élie, mais le précurseur d'Élie qu'il a identifié à Jésus.

6) L'attente de Jésus subit un échec. Sa dogmatique, sa *Weltanschauung* – Schweitzer utilise les deux mots – est réfutée par l'histoire. L'envoi des disciplines n'aboutit pas dans les détresses apocalyptiques. "L'histoire naturelle a désavoué l'histoire dogmatique à laquelle Jésus a orienté son agir" (416). L'essentiel "retard de la parousie" est celui dont Jésus lui-même fait l'expérience. La grandeur surhumaine de Jésus tient au fait qu'il ne se résigne pas. Une décision, un acte de volonté provoque le retournement. A partir de maintenant tous les mots théologiques bien connus ont une signification radicalement nouvelle : Jésus décide de provoquer lui-même la détresse des persécutions par ses propres actes, en provoquant lui-même sa mort, mais de telle façon que ses disciples restent épargnés presque de façon miraculeuse. Pour Jésus, il n'y a "que la nécessité dogmatique, non pas de nécessité historico-empirique de mourir" (446). Dans la terminologie de Schweitzer "dogmatique" signifie évidemment 'non prouvable au niveau historique', même plus : pas possible dans ce monde.

7) L'importance de cette tournure ne peut pas être surestimée. Jusqu'à ce moment, le Royaume de Dieu fit objet de l'attente à partir de l'au-delà, maintenant il devient l'objet de l'agir morale : "Pour Jésus, la souffrance reste aussi dans cette forme tout d'abord l'épreuve morale de la dignité qui lui est destinée. Pourtant, la détresse porte maintenant les traits concrets d'un événement historique. Au lieu de leur intégration dans un drame apocalyptique final, Jésus les tire pour ainsi dire vers le bas de l'histoire humaine. C'est un acte prophétique pour l'avenir du christianisme : après sa mort, tout le drame final messianique se dissout en histoire humaine" (V,319). L'agir morale héroïque remplace l'attente passive de l'agir de Dieu. L'importance décisive de Jésus pour notre vie chrétienne d'aujourd'hui s'affirme à travers une rupture radicale qui doit être bien comprise. Elle n'est supportable que pour des âmes puissantes. C'est pourquoi Jésus se réfère de façon permanente et dans le sens positif à la parole biblique : "Depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à présent, le Royaume des cieux est assailli avec violence ; ce sont les violents qui l'arrachent" (Mt 11,12). "Il faut que le scandale arrive" (621). Il faut prendre nos distances à l'égard de toute la conception du monde de Jésus, y inclue son eschatologie. "Est-ce que ce n'est pas une blessure pour laquelle aucun baume n'existe pas ? Est-ce que l'infailibilité de Jésus dans des affaires religieuses ne persiste vraiment pas ? Est-ce qu'ainsi il ne cesse pas d'être une autorité pour nous ? Comme Johannes Weiß, j'ai énormément souffert d'être forcé à soutenir à cause de la vérité une position qui constitue nécessairement une offense à la foi chrétienne" (V,369).

8) Les chrétiens n'ont pas supporté cette déception radicale. St. Paul a trouvé un compromis génial : Il maintient que le Royaume de Dieu est arrivé ; seule sa manifestation se fait encore attendre. Le feu de l'attente imminente et l'énergie morale sont maintenus. Plus tard, les chrétiens se retirent à une attente repoussée (*Fernerwartung*). Comme "il s'agit d'une persistance dans une pure attente", les fidèles sont "condamné maintenant à ne pouvoir plus rien faire pour améliorer l'état présent" (V,344). La dogmatique des chrétiens a stipulé cette

trahison à l'égard de l'acte héroïque de Jésus. Je cite le passage bien connu : "Par sa doctrine des deux natures, [le Concile de Chalcédoine] a dissous l'unité du personnage et par conséquent il a déjoué la dernière possibilité de retourner au Jésus historique. La contradiction fut érigée en loi. L'humain fut toléré jusqu'au degré de préserver apparemment le droit de l'histoire. Ainsi, la formule maintint en captivité la vie par un acte trompeur, et elle empêcha les esprits de premier plan de la Réforme de se faire l'idée de retourner au Jésus historique" (47). Maintenant on comprend le rôle que Schweitzer voit pour soi-même dans l'histoire du salut, et pourquoi il appelle la recherche sur la vie de Jésus à plusieurs reprises "un grand acte de vérité sans pareil, un des événements majeurs de toute la vie de l'esprit de l'humanité" (621).

9) Comment faut-il expliquer sur cet arrière-fond l'importance de Jésus et du Royaume de Dieu dans l'œuvre tardive de Schweitzer? " Pour l'humanité, telle qu'elle est aujourd'hui, il s'agit de réaliser le Royaume de Dieu ou de s'effondrer" (V,373) – écrit-il en 1953 dans la *Schweizerische Theologische Rundschau*. La personnalité (non la personne !) de Jésus reste la référence décisive de notre foi : "La dogmatique n'est pas liée à un piquet. Elle est libre, car elle doit fonder notre conception de vie chrétienne (notre Weltanschauung) uniquement sur la personnalité de Jésus Christ, sans s'asservir à la forme qu'elle a pu prendre à une époque ou une autre. Lui-même a détruit cette forme par sa mort" (V,326). Notre relation à Jésus et au Royaume de Dieu n'est pas fondée dans la connaissance, mais dans la volonté, et cette volonté est une volonté de vie. Son éthique du "respect de la vie" est basée sur le principe : "Je suis une vie qui veut vivre au milieu d'autres vies qui veulent vivre" (V,181). Par conséquent, nous ne pouvons comprendre Jésus que dans la communication "d'une volonté à l'autre" (627). "Nous donnons raison à l'histoire et nous nous débarrassons du matériel d'imagination de Jésus. Mais nous nous soumettons à la puissante volonté qui est derrière, et nous essayons de la servir dans notre époque afin qu'elle trouve sa renaissance en notre volonté pour une nouvelle vie et un nouvel agir, et afin qu'elle travaille à l'accomplissement de nous-mêmes et de notre monde. Ainsi nous trouvons l'union avec la volonté morale infinie du monde [ici transparait la référence à Lev Tolstoi], et nous devenons des enfants du Royaume de Dieu. Mais on ne peut pas dire que nous disposons de l'idée de la perfection morale du monde et de ce qu'il faut faire dans notre époque à cause d'une révélation historique reçue par Jésus. Cette union avec la volonté morale infinie du monde se trouve en nous et nous est donné avec notre volonté morale" (628).

10) Cette communication d'une volonté à l'autre est appelée "mystique" par Schweitzer. "Au dernier fond, notre rapport avec Jésus a un caractère mystique ... Dans ce sens, chaque rapport plus profonde entre des êtres humains a une qualité mystique" (629).

3. Schweitzer, Kant, Nietzsche et la société d'abondance

1) Quelle est donc la différence entre Schweitzer et Kant, entre Schweitzer et Nietzsche qu'il a tellement voulu combattre pendant le temps de ses études universitaires ?

a) Autrement que Kant, Schweitzer ne veut pas se contenter des dispositions morales de l'humanité comme elles se trouvent dans la "nature". Il aimerait surmonter la dualité entre le bien et le mal. Il ne veut pas d'accommoder du fait que notre vie ne s'épanouit qu'au détriment d'une autre vie (cf. V,157). "L'éthique ne se trouve pas en harmonie avec ce qui se passe au monde, mais elle est en rébellion contre cet état. Elle est l'incitation d'un esprit qui veut se distinguer de l'esprit qui se manifeste dans le monde" (V,157). La "volonté morale infinie" est caractérisée par le fait, que la vie n'entre plus en concurrence avec la vie ; que la vie domine

de façon illimitée. C'est pourquoi chez Schweitzer, l'éthique du service n'est qu'une "éthique transitoire" (*Interimsethik*; 429; 628) jusqu'au moment où la vie s'impose en tant que réalité qui dépasse la morale.

b) Autrement que Nietzsche, Schweitzer ne veut ni accepter la conséquence du nihilisme ni s'associer à la "volonté de puissance" qui dans ce monde ne peut avoir que de résultats désastreux. Le Jésus de Schweitzer est cependant aussi une sorte de surhomme (*Übermensch*), un "personnage sur-terrestre" (V,326) qui en tant que tel devient le modèle de notre agir moral. Je cite un paragraphe énigmatique du premier chapitre de la "recherche sur la vie de Jésus" qui met devant nos yeux – sans mentionner aucun sujet précis – en même temps Jésus et Schweitzer ainsi que nous-mêmes :

"Nous nous trouvons au cercle le plus intime de l'histoire du monde. Un homme arriva pour dominer le monde ; il domina pour le bien et pour la ruine, comme en témoigne l'histoire ; il a détruit le monde qui a vu sa naissance ; la vie de l'esprit de notre époque semble trouver en lui son effondrement, car il conduit des idées mortes – comme des esprits en grande foule, à l'abri de la mort – en combat contre notre pensée, et il détruit soi-même de nouveau le vrai et le bien que son esprit crée en nous afin que tout cela ne peut pas dominer le monde. Le fait qu'il continue à dominer comme le seul grand et le seul vrai dans un monde dont il a nié la persistance, est le phénomène primordial de l'opposition entre la vérité de l'esprit et la vérité de la nature qui est à la base de chaque vie et qui en lui est devenue histoire" (46).

2) Le rapport entre la première et la deuxième partie de ma conférence est assuré par un dogme : par le dogme invisible, implicite, par lequel Albert Schweitzer se sent forcé à réorganiser avec une énergie énorme et avec une renonciation héroïque à soi-même l'ensemble du matériel de la Bible et de sa foi – jusqu'à un tel degré qu'il intervient dans le texte de la Bible : Malgré la teneur des évangiles, il insiste que la transfiguration a nécessairement eu lieu avant le témoignage de Pierre à Césarée de Philippe. Ce dogme de Schweitzer qui n'est nullement évident peut être formulé de différentes manières :

a) Le dogme de l'époque moderne avec ces quatre colonnes a incontestablement raison, c'est-à-dire : le sujet fondé en soi-même, la nature maîtrisable, l'État souverain, l'économie de la concurrence.

b) A l'intérieur d'une telle connaissance du monde et de la nature, la foi en Jésus-Christ, le fils de Dieu, le Rédempteur du monde, le seul médiateur entre Dieu et les hommes, n'a pas de place.

c) L'agir de Dieu dans l'histoire avec son horizon renfermé dans la finitude n'est pas possible. Il n'est pas possible d'être vrai Dieu et vrai homme à la fois.

d) Formulé de façon positive : La perfection morale de l'humanité est possible. Elle n'est pas une réalité divine, mais surhumaine, elle n'est pas une réalité morale, mais transcende la morale.

Bref: Si le dogme invisible de Schweitzer est infaillible, il faut le suivre dans son rejet du dogme de l'Église. Et sinon ?

3) C'est avec raison que vous pourriez me dire que la tâche théologique ne commence que maintenant, ou bien : maintenant de nouveau. Ma conférence à un excédent de problèmes, bien consciemment aussi pour moi. Le *Léviatan* et Albert Schweitzer peuvent nous tenir un miroir, dans lequel nous nous voyons nous-mêmes, notre théologie, notre proclamation de l'évangile et l'action de notre Eglise afin de nous interroger sur nos mobiles et l'origine de notre herméneutique. Lesquelles de nos décisions de principe n'avons pas nous pas encore considérées ? Il peut être salutaire de découvrir et d'admettre de temps en temps avec Dietrich

Bonhoeffer – comme Albert Schweitzer l'a fait à son époque : "Nous sommes nous-mêmes renvoyé de nouveau aux raisons initiales de notre compréhension".¹²

J'aimerais mentionner quelques domaines de travail que je vois à ce moment pour la théologie si elle veut accompagner l'agir de l'Église dans la société d'abondance de manière critique et constructive à la fois :

a) La tâche apologétique : Ici il faut démontrer que les quatre principes du *Léviatan* moderne sont moins bien fondées que des siècles qui nous ont précédé ne l'ont cru : le sujet raisonnable qui se fonde lui-même, la nature maîtrisable par la technique, l'État souverain et l'économie basée sur la croissance et le progrès“.

Au niveau de la théorie, elles sont tous tombées, et les sciences correspondantes portent le deuil depuis des décennies : Les sciences naturelles abandonnent la physique mécanique et par conséquent la sécurité d'une nature déterminée ; le sujet est démasqué par la psychologie, la sociologie et la neurobiologie en tant que balle de jeu des forces non-maîtrisables ; les actuelles crises des États et de l'économie qui font parlé pour la première fois ouvertement d'une faillite de l'État s'insèrent dans le panorama esquissé. Ça fait longtemps que des millions de migrants sont des témoins que des républiques fragiles ne sont plus capable et n'ont même pas l'intention de fournir une vraie sécurité, et que le contrat social est une fiction. A nous de répondre à la question si nous voulons continuer à suivre de tels dogmes, comme nous continuons à dire, malgré toute connaissance scientifique : "Le soleil se lève ...".

b) La tâche christologique : Pour Schweitzer, le Concile de Chalcédoine constitue la plus grande catastrophe de l'histoire du christianisme, car à Chalcédoine "la contradiction fut érigée en loi" (47), la contradiction de ce qu'un vrai homme doit être à la fois un vrai Dieu. Cette contradiction est fondée sur le dogme invoué de l'horizon fermé du monde. Et si c'était ce dogme – et non le dogme de Chalcédoine qui était erroné ? Et si le dogme de Chalcédoine ne serait pas en contradiction ni avec la volonté de vie, ni avec le monothéisme ? Et si l'humilité de Dieu serait véritablement si profonde qu'il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix" (Phil 2,6–8) ? Et si Dieu en sa sagesse "trouve ses délices parmi les hommes" (Pr 8,31) ? Peut-être nous pouvons nous confier au message qu'en la personne de Jésus Christ, le Royaume de Dieu est vraiment arrivé. Ainsi il ne faut pas prendre ses distances à l'égard de l'histoire des conciles et de la théologie comme si c'était une erreur pré-moderne. C'est ce qu'Albert Schweitzer ne pouvait pas voir à cause de son dogme implicite.

c) La tâche ecclésiale : Le sujet de notre rencontre présuppose qu'il existe un "agir ecclésial". Il s'agit de clarifier ce qui fait de l'action de l'Église une action spécifiquement ecclésiale. Pour Schweitzer, l'Église ne joue aucun rôle – et il est fier de cette conquête protestante : "Il appartient au caractère du protestantisme d'être une Église qui ne croit pas en l'Église, mais en Christ" (42). On peut bien s'identifier avec cette affirmation, car la foi dans le sens strict de la théologie se réfère toujours à la foi en un seul Dieu. Le théologien protestant Eberhard Jüngel ose tout de même publier un livre avec le titre "Dieu en tant que mystère du monde".¹³ La grande question de notre foi est la suivante : Comment est-ce que les êtres

¹² Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh 1994, p. 156.

¹³ Tübingen 1977; 2001.

humains, comment est-ce que toute la création participe au mystère de Dieu ? Ainsi, le mystère de Dieu n'est plus le secret qui est délibérément caché, qui est bien connu mais pour certaines raisons pas manifesté. Il est le *mysterion* biblique dont parle la lettre aux Ephésiens : *Dieu nous a fait connaître le mystère de sa volonté, le dessein bienveillant qu'il a d'avance arrêté en lui-même pour mener les temps à leur accomplissement : réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre* (Eph 1,9s.). Ce *mysterion* est la référence biblique pour la traduction latine de *sacramentum*. Et le sacrement signifie la présence du Dieu qui agit dans l'histoire, l'insertion de la vie de la Création dans la vie de Dieu. L'action de l'Église dans la société d'abondance est placée devant l'invitation à retrouver son lien intime avec l'action de Dieu dans l'histoire.

d) La tâche éthique comme tâche sacramentelle : L'éthicisation du christianisme aboutit à son autosuppression – c'est ce que Schweitzer a bien saisi. Elle est vouée à l'échec à cause de notre impuissance morale et à cause de notre mort. Par conséquent, la vie de Jésus de Schweitzer termine avec la mort de Jésus à la croix : "Le 14 Nisan pendant l'après-midi, quand on mangea le soir l'agneau pascal, poussant un grand cri, il expira" (V,340). L'Église ne conservera son caractère de témoin dans la société d'abondance qu'à la condition de retrouver le lien intime de son action avec l'action de Dieu dans l'histoire en Jésus Christ, le crucifié et le ressuscité, et par son Esprit. L'essentiel du témoignage ne consiste pas en une quelconque action mais dans l'existence même de l'Église qui montre comment l'autorévélation de Dieu devient le principe constitutif de la vie de l'individu ou de la communauté. C'est ainsi que l'Église devient une véritable alternative aux fantaisies de toute-puissance de la modernité ainsi qu'à la résignation de l'époque postmoderne. Des traces de l'horizon eschatologique de cet agir de l'Église sont tout à fait accessibles à notre expérience : là où le temps en tant que *chronos* se transforme en temps en tant que *kairos* ; où la personne dans sa singularité regagne sa priorité devant la logique de l'institution ; où la forme de vie remplace l'éthique en tant que science normative et réflexion des experts ; où la conservation de soi cède à la solidarité avec la vie concrète dans sa finitude, sa valeur précieuse, sa promesse. Paradoxalement, ce sont précisément les chrétiens qui peuvent renoncer à la chimère de l'infini de Nietzsche et se présenter comme champions de la finitude, puisque Dieu partage sa vie avec nous au milieu de l'histoire; où le dogme en tant que souveraineté d'interprétation en forme de pouvoir se transforme en dogme qui témoigne de la compréhensibilité de la réalité par et dans le Logos de Dieu et de la présence de l'Esprit qui constitue la communauté. Le dogme de l'Église tient lieu de critique du dogme inavoué de notre temps (critique du *Zeitgeist*).

e) La tâche de la proclamation de l'évangile: A la fin, notre tâche est assez simple : Pourquoi ne pas profiter des apories entre notre compréhension du monde et notre proclamation de l'évangile en nous laissant guider dans une confiance de foi toujours plus profonde et une réflexion théologique toujours plus honnête, plus véridique? L'inquiétude de la foi semble être plus fructueuse que la sécurité du *Léviatan*. Le message que nous proclamons remettra toujours en cause notre conception du monde (*Weltanschauung*) et nous aidera toujours à rester ouverts à l'action de Dieu qui n'est pas une volonté morale mondaine et anonyme, mais qui porte les traits de Jésus-Christ et, avec lui et en lui et par son Esprit, les traits de nos visages, le nom de tous nos noms. Il est finalement plus simple de prendre part sacramentellement à la vie de Dieu déjà au cœur de notre histoire que d'être le surhomme héroïque qu'Albert Schweitzer nous a montré. Cependant, Albert Schweitzer reste pour moi un témoin admirable, mais tragique, de l'espérance d'une vie sauvée au-delà de toutes nos capacités humaines et de toute notre compréhension.

Barbara Hallensleben, Fribourg