

**LE PARADOXE COMME TRACE DE LA CROIX
DANS L'ÉCRITURE DE LA THÉOLOGIE**

« C'est par la vie, par la mort même, et par l'expérience même de la damnation qu'on devient théologien, et non par la [seule] intelligence, la lecture ou la spéculation »¹⁰⁴.

Le paradoxe se laisse comprendre comme trace linguistique de la croix dans l'écriture de la théologie, alors même qu'une production conforme à la logique bivalente d'Aristote trahit le désir de se conforter dans une « théologie de la gloire » et donc de maîtriser son objet¹⁰⁵. Telle est la thèse que ces quelques lignes entendent illustrer.

I. Le récit marcieen de la transfiguration comme apaisement du paradoxe narratif

L'Évangile de Marc se donne comme écriture théologique sur un mode narratif; la confession de foi de Pierre et les répliques de Jésus constituent l'un des tournants importants de l'œuvre. Je vais me contenter de quelques notations car, ne disposant pas des compétences nécessaires, il n'appartient pas au systématicien de remplacer l'exégète en la matière.

1. En fait, et vu sous l'angle systématique, c'est tout le passage allant de 8/27 à 9/32 qui donne une illustration saisissante de la difficile transcription linguistique de la foi en un Dieu qui, d'une part, s'est révélé par la loi et les prophètes et, d'autre part, entend se manifester à nouveau par Jésus de Nazareth. Les tensions y abondent :

— le Christ accepte tacitement la reconnaissance de sa messianité, mais c'est pour ajouter aussitôt qu'il doit mourir dans un échec apparent et dans le rejet (8/31 ss). Cette affirmation est si centrale, qu'elle sera reprise lors de la clôture de cette section en 9/31-32.

— La confession de la messianité de Jésus est dite par Pierre qui se voit implicitement confirmé dans les signifiants qu'il prononce, mais presque aussitôt traité de Satan en raison des signifiés qu'il y conjoint.

— Généralement, la mort est le contraire de la vie; elle devient ici sa condition (8/35).

— De même l'acte de croire se donne habituellement comme le contraire de celui qui consiste à demeurer dans l'incrédulité. Or les deux sont ici conjoints (9/34).

Je pourrais continuer la liste car presque tous les versets sont construits de manière paradoxale. *Tout se passe comme si le projet d'écrire une théologie narrative et donc linéaire se brisait au moment de la révélation centrale : le messie doit mourir afin que sa mission s'accomplisse en plénitude .*

Certes, dans le même évangile, le conflit couvait depuis longtemps : le Dieu qui avait donné la loi et parlé aux pères est-il le même que celui qui inspire aujourd'hui ce Jésus qui se prétend son envoyé ? Comment un seul et même Dieu peut-il poser la règle fondamentale du sabbat et agir à travers ce « Fils » qui semble prendre plaisir à guérir ce jour-là, même quand il n'y a pas urgence¹⁰⁶ ? Comment le Dieu que l'on connaît bien peut-il susciter un Messie et l'abandonner à une condamnation infamante ?

Toutefois ces interrogations atteignent la limite du supportable quand le Christ conjoint sa messianité et une mort infamante comparable à celle d'un blasphémateur. Le débat intérieur à chaque disciple peut alors se résumer ainsi : *le Dieu de l'Ancien Testament (Moïse et Elie, la loi et les prophètes) est-il le même que le Dieu de Jésus ?* Marc, en tant que théologien narratif et donc par le biais des personnages qui participent à l'intrigue, ne peut ici que dire le « non » et le « oui »; au moment où la croix du Christ doit venir s'écrire théologiquement, la narration ne peut plus se continuer sur un mode linéaire incluant une logique bivalente; le paradoxe arrive inéluctablement; il se construit puis s'établit définitivement ainsi :

¹⁰⁴ Martin LUTHER, *Wa* 5, 163, 28.

¹⁰⁵ On appelle logique « bivalente » un système où l'on ne peut avoir que « blanc » ou « non-blanc », toute solution tierce étant exclue : P/y P. (Principe de non-contradiction).

¹⁰⁶ Après tout, l'homme « qui avait la main sèche » aurait pu attendre un jour de plus et sa guérison précipitée relevait d'un apparent antinomisme provocateur ! (3/1 ss).

<p>Si on écoute le Dieu des pères, la lecture des textes et l'enseignement des légistes, on ne peut que poser la disjonction suivante <i>au niveau du savoir</i> :</p> <p>(Dieu de l'AT ω Dieu de Jésus)</p>	<p>\wedge Relation de conjonction \vee Relation de disjonction entre contraires (disjonction inclusive) ω = relation de disjonction entre contradictoires (disjonction exclusive)</p>
<p>Pourtant, ce Jésus peut-il faire les miracles qu'il fait si Dieu n'est pas avec lui ? Peut-il parler avec une telle autorité s'il ne dit pas la Parole de Dieu ? La conjonction suivante doit donc être posée <i>au niveau de la certitude</i> :</p> <p>(Dieu de l'AT \wedge Dieu de Jésus)</p>	
<p>L'écriture linéaire et bivalente n'est donc pas tenable et le paradoxe s'impose qui conjoint les deux propositions ci-dessus :</p> <p>(Dieu de l'AT ω Dieu de Jésus) \wedge (Dieu de l'AT \wedge Dieu de Jésus)</p>	

2. Le récit de la transfiguration s'inscrit alors en radicale rupture, au moment même où la crise atteint au maximum d'intensité; il ne peut pas être sans rapports avec elle¹⁰⁷. On constate en effet qu'il vient casser le suivi narratif par le vague de sa localisation temporelle (« six jours après »), laquelle dit davantage sa dimension de repos sabbatique (un septième jour) que son articulation chronologique avec ce qui précède (9/2)¹⁰⁸; cette linéarité narrative est aussi cassée par la forme mythico-poétique du récit qui entend connoter plus qu'évoquer, appeler plus qu'épeler ce qu'il en est de la vérité du Christ.

On constate simplement que la tension paradoxale est ici mise en repos par le fait que la loi (Moïse) et les prophètes (Elie), soit l'Ancien Testament, s'entretiennent paisiblement avec Jésus, et qu'un même Dieu les rassemble dans une parole unique qu'il leur adresse.

À ce stade, hors narrativité rectiligne, on ne peut pas dire que la tension propre au paradoxe soit dépassée; elle tout juste apaisée : il est en effet important de constater qu'il s'avère impossible de figer ce repos car aucune tente ne peut y être dressée qui confirmerait une installation à long terme; de plus, dès la descente vers la vie des hommes, la même tension renaît aussitôt entre foi et incrédulité, compréhension et incompréhension des disciples, Jésus l'accentuant comme à plaisir par la répétition de l'annonce des événements de la semaine sainte (9/31).

Jean-Denis Kraege parle du paradoxe théologique comme étant *eschatologiquement pondéré*, l'une des parenthèses (celle de la conjonction) devant l'emporter sans restes dans le repos du Royaume¹⁰⁹. Je pense que cette affirmation est juste, avec cette nuance toutefois qu'il ne s'agit pas seulement d'une eschatologie finale : ce que semble indiquer Marc, c'est que des anticipations eschatologiques sont offertes chemin faisant, des haltes sabbatiques sont possibles qui, dans une dimension que je qualifierais de culturelle, expérientielle ou spirituelle, « donnent à contempler » ou « donnent à croire » dans un apaisement du paradoxe et sa transformation en dialectique qualitative¹¹⁰. Il faut alors en modifier l'écriture :

<p>(Dieu de l'AT ω Dieu de Jésus) \leftrightarrow (Dieu de l'AT \wedge Dieu de Jésus)</p>	<p>\leftrightarrow tension dialectique de résonance kierkegaardienne (et non hégélienne).</p>
---	--

¹⁰⁷ De nombreux exégètes y discernent un récit de christophanie post-pascale. C'est bien possible ! Mais la question qui nous préoccupe ici est celle du rôle que Marc entend lui faire jouer en l'insérant à cette place.

¹⁰⁸ Matthieu reste fidèle à Marc sur ce point; par contre Luc, avec son « environ huit jours après qu'il eut dit ces paroles » cherche à reconstituer une continuité narrative en effaçant un effet de rupture logique qu'il ne comprend probablement plus.

¹⁰⁹ J-D. KRAEGE, *L'Écriture seule, Pour une lecture dogmatique de la Bible : l'exemple de Luther et de Barth*, Genève, Labor et Fides, 1995.

¹¹⁰ Rappelons que la « dialectique qualitative » de type kierkegaardien se distingue de la « dialectique quantitative » de type hégélien en ce qu'elle ne connaît pas de moment de dépassement synthétique et résolutoire, et qu'elle ne met donc pas en place une *Aufhebung*.

Nous avons pointé le fait qu'une théologie narrative ne peut à la fois inclure le scandale de la croix et se comporter de manière *consistante* jusqu'au bout¹¹¹. Nous constatons maintenant que ce que le théologien ne peut faire est quelques fois donné au croyant, *je veux parler d'un apaisement provisoire de la tension sur un mode sabbatique*. Toutefois ce repos ne peut pas davantage s'écrire narrativement de manière simple; il ne sera l'objet que d'un témoignage dans le langage liturgique, mythique ou poétique, langage qui ne fait qu'évoquer et qu'invoquer la rencontre de la foi sans jamais la convoquer dans un savoir.

Cette zone d'expérience est fermée au théologien qui, en tant que tel, ne peut que rester sur le seuil; il n'en conserve pas moins une relation forte avec elle :

- c'est sur la base d'une expérience de ce type qu'il s'est mis à penser;
- en affinant les termes du paradoxe, il a dégagé un espace, impénétrable aux mots du savoir, mais suffisamment balisé pour que le croyant « vienne et voie »;
- redescendant de la montagne de la transfiguration, le fidèle témoigne et par là même apporte des matériaux nouveaux qui permettront au théologien d'affiner encore l'écriture du paradoxe.

Il va de soi qu'il n'est pas interdit au théologien et au fidèle d'être quelques fois le même homme ! Sauf à ne pas confondre les genres et à ne pas oublier qu'on ne passe du monde de la foi à celui de la théologie, et inversement, que par un saut épistémologique assez radical.

II. Extension de l'analyse

Nous venons de travailler sur une section de théologie narrative. Les conclusions que nous en avons tirées sont-elles extensibles à d'autres manières de faire de la théologie et à d'autres lieux du travail théologique ? Je le crois et je vais prendre quelques exemples pour le montrer. On comprendra toutefois que, dans l'espace réduit d'un exposé, je ne puisse refaire chaque fois une analyse précise; j'illustrerai donc bien plus souvent que je ne démontrerai.

1. Par son aller-retour constant entre d'une part les questions posées par l'existence croyante et l'existence ecclésiale et, d'autre part, l'expérience du Christ crucifié, prêché par les témoins et « rencontré » sur le chemin de Damas, *Paul écrit une théologie de type corrélatif*.

— J'ai montré par ailleurs que le texte de II Corinthiens 12/2-10 fonctionnait dans une rupture comparable à celle du récit de la transfiguration¹¹² : par ses expressions mythiques (troisième ciel), par la difficulté à dire le lieu de l'expérience (dans mon corps ou hors de mon corps), par l'impossible dénotation des contenus (paroles entendues *versus* caractère ineffable du dire), etc, Paul introduit une cassure dans l'énoncé de sa théologie corrélatrice, une zone interdite au langage discursif, un espace qui ne s'offre pas au théologien mais qui est quelques fois donné au fidèle. D'autres textes comparables existent chez l'apôtre.

Mais ces quasi récits de la transfiguration propres à Paul n'interviennent qu'à l'articulation d'une écriture qui assume le paradoxe comme condition de l'authenticité théologique. Je pourrais l'illustrer par le début de I Corinthiens et ses couples sagesse-folie, force-faiblesse, etc. Je préfère suivre un moment du combat paulinien pour assumer le couple loi-foi, combat qui fut d'abord celui de Paul contre Paul, combat dont la succession des épîtres conservent trace.

— La mode d'aujourd'hui consistant à courtiser largement les lectures rabbiniques, on a du mal à mesurer l'ampleur du débat. Certes, en Israël et donc ensuite dans le judaïsme, la loi apparaît bien comme une expérience libératrice; mais si l'apôtre s'y heurte (comme Marc), *c'est parce que ce n'est qu'au pied de la croix que la loi se révèle pour ce qu'elle est, une puissance de mort !* N'est-ce pas au nom de la loi que Jésus fut dénoncé en son vivant et finalement mis à mort (Galates 3/13) ? Du même coup, tout le drame intérieur des croyants peut enfin s'avouer au grand jour, alors que, jusque-là, la dimension mortifère de la loi était censurée et donc occultée car censée être blasphématoire. Paul ne dénonce donc pas seulement, comme on le dit trop souvent, un mauvais fonctionnement de la loi dans la pratique pharisienne; *son analyse va plus loin car cette même loi s'étant dévoilée dans la mise à mort du Christ, sa*

¹¹¹ En logique moderne, on appelle « consistant » un système qui s'étale dans tous les sens de manière homogène. Certes aucun ensemble ne l'est depuis que Gödel a démontré qu'un système scientifique ne pouvait inclure ses postulats dans sa démonstration sans devenir idéologique. Mais il s'agit ici de quelque chose de plus : le postulat du *sola fide* étant posé et reconnu comme tel, une théologie narrative qui suit ne peut quand même pas continuer jusqu'au bout dans la consistance, si toutefois celle-ci implique linéarité et bivalence logique.

¹¹² Jean ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf, 1991, p 25 ss.

dimension mortifère peut être mise à jour dans sa racine même et non dans les seuls accidents de sa réception historique ¹¹³.

Toutefois, il nous faut relever au moins deux étapes dans l'écriture théologique paulinienne concernant cette découverte de la loi en profondeur, ce cheminement indiquant peut-être une tentation, même s'il s'agit d'une tentation surmontée :

a) Dans une première étape dont témoigne l'épître aux Galates, l'apôtre va essayer d'esquiver le paradoxe en s'inscrivant dans une théologie linéaire. Ayant mesuré à quel point la loi était chargée négativement, il tente d'en finir avec elle en s'en débarrassant dans les cadres d'une logique bivalente : la loi est advenue à une date précise (3/17), par une médiation angélique qui atténue son autorité (3/19); sa fonction s'est achevée à une date tout aussi précise, celle de la venue de Jésus-Christ (3/25) ! Nous sommes ici dans une théologie de « l'histoire du salut », forme particulière d'une théologie de la gloire, qui dénoue les tensions propres au paradoxe en posant des étapes successives où la suivante relativise totalement la précédente quand elle ne l'annule pas : le scandale est alors amadoué, la tension est dépassée car nous avons changé d'économie !

b) Toutefois l'apôtre ne pouvait en rester là car il était pastoralement trop évident que la loi continuait son œuvre dans la vie de ceux qui pourtant avaient franchi le pas de la conversion au Christ. Aussi va-t-il réintroduire la forme paradoxale dans l'épître aux Romains : *la loi étant don de Dieu ne peut en elle-même qu'être bonne* (7/12); toutefois l'expérience montre que, en économie pécheresse, *elle ne fonctionne jamais seule mais qu'elle est toujours capturée par le péché* afin d'être transformée en moyen de salut (7/8 ss). « Le commandement qui conduit à la vie se trouva pour moi conduire à la mort » (7/10). Il n'y a pas d'exception à cette règle car rien n'échappe au péché; si cette évidence n'a pas été perçue avant, c'est que seule la croix du Christ pouvait mettre en lumière cette tragique alliance, mais aussi donner la liberté au fidèle de la constater dans sa propre vie et d'oser la dire sans culpabilité. Hélas, cette tragique alliance loi-péché demeurera active jusqu'à la fin de l'histoire.

Toutefois, et c'est là où le paradoxe s'accroît, la croix ne révèle pas seulement la dimension mortifère de la loi dans une économie post-lapsaire, mais aussi sa fonction indépassable dans la rencontre de l'Évangile : sans la loi qui me conduit au désespoir, je ne pourrais pas éprouver le besoin de l'Évangile et me laisser sauver par lui (3/19-20, 7/7, etc); celle qui me donne la mort est en même temps celle qui me permet d'identifier le péché comme tel. Paul ose alors le paradoxe, que ses frères juifs ne pouvaient considérer que comme blasphématoire et que trop de théologiens s'efforcent aujourd'hui encore d'atténuer : loi et Évangile agissent de manière contradictoire; pourtant, sans cette action mortifère de la loi, ce même Évangile ne pourrait pas être accueilli en vérité.

— Au pied de la croix, le rapport loi-Évangile devient donc inexprimable dans une logique bivalente et ne peut prendre que la forme paradoxale suivante :

(Loi de Dieu ω Évangile de Dieu) \wedge (Loi de Dieu \wedge Évangile de Dieu)

Néanmoins, le même apôtre peut, comme Marc, affirmer des moments d'apaisement qui échappent à la théologie. En ces points de rupture, la formule paradoxale s'efface au profit de l'écriture dialectique qualitative :

(Loi de Dieu ω Évangile de Dieu) \leftrightarrow (Loi de Dieu \wedge Évangile de Dieu)

Il reste que la tentation première de Paul, dans l'épître aux Galates, fut d'écrire une théologie sans ruptures logiques et construite dans le style « histoire du salut ». Ce n'est que par la nécessité de prendre en compte jusqu'au bout le scandale et la folie de la croix du Christ qu'il se soumit enfin à la nécessité d'écrire la tension paradoxale

¹¹³ J'en parle au passé, pour comprendre Paul; j'estime toutefois que le même débat doit être poursuivi aujourd'hui : on constate souvent, dans l'accompagnement pastoral, l'impossibilité dramatique de dire, en raison de la charge prétendue blasphématoire d'un tel propos, le mal que la loi fait dans la vie du souffrant. Cette parole ne se libère, en vue de la guérison, que quand la parole de la croix peut être posée et que le fidèle mesure à quel point la loi a contribué à la mort du Christ. Les analyses de Paul sont encore actuelles dans le combat contre la souffrance et il est bien triste que la théologie puisse quelques fois penser dans l'abstrait en dehors de la prise en compte de l'apport de la « clinique pastorale », comme si les retombées de joie et de souffrance des propos théologiques ne l'intéressait pas.

2. Cette démarche sera reprise et poussée plus avant par Martin Luther. En effet, comme l'apôtre, le réformateur mesure bien que la charge accablante de la loi, qui conduit au désespoir sur soi, demeure néanmoins un moment inéconomisable pour que l'Évangile soit accueilli; à la suite de l'apôtre, et dans un acte qui libère son langage, il a pu laisser advenir à la prédication et à l'écriture théologique cette alliance de la loi et du péché ainsi que ses effets sur l'homme.

Toutefois, *allant plus loin que Paul dans la liberté que donne l'Évangile, il a aussi pu remonter explicitement de la loi aux figures divines qui lui sont associées* : Dieu terrible et accusateur, Dieu assoiffé de mort et de justice distributive, Dieu qui ressemble comme un gant à Satan lui-même ! « Moi aussi j'ai connu un homme qui affirmait avoir souffert de telles peines assez souvent, un très court espace de temps à la vérité, mais des peines si grandes et si infernales que la langue ne peut les dire ni la plume les écrire, et que celui qui n'en a pas fait l'expérience ne peut les croire [...]. Aucune fuite n'est alors possible, aucune consolation ni au-dedans ni au-dehors : l'accusation est partout¹¹⁴ ». Dès lors, « Dieu ne peut pas être Dieu s'il ne devient pas auparavant un diable, et nous ne pouvons pas parvenir au ciel si nous ne sommes pas descendus auparavant aux enfers »¹¹⁵.

Dans un tel contexte, les propos sur l'amour de Dieu cachent souvent une solide haine; celle-ci, que l'accompagnement pastoral discerne souvent occultée derrière son contraire, Luther ose la dire en plein jour¹¹⁶. Ici, le refus de masquer une facette de l'expérience religieuse, de la cacher derrière une théologie de la gloire aux synthèses éblouissantes, linéaires et sans reste, travaille pour la libération du fidèle et la guérison des souffrances : *l'amour ne peut se balbutier quelque peu que là où la haine a pu se dire*. Inversement, le fait de ne pas occulter la figure mortifère du Dieu que construit l'alliance du péché et de la loi lui permet de s'ouvrir pleinement au déplacement de cette autre figure divine que pose l'Évangile, celle d'un Dieu à distance des représentations théistes : c'est d'un Dieu fou qu'il s'agit maintenant, d'un Dieu scandaleux, d'un Dieu caché dans la croix du Christ qui ne se donne plus comme toute-puissance mais comme paternité, non plus comme tout-savoir mais comme Parole risquée, non plus sous la figure perverse du théisme universel, (c'est-à-dire dans une sphéricité sans manques), mais justement comme manque d'être, comme faille, comme déchirure, comme kénose.

Il est toutefois intéressant de remarquer que Luther a connu une tentation comparable à celle du Paul de l'épître aux Galates : pour s'éviter les ruptures logiques, il a d'abord essayé de réduire de fait le canon, d'évacuer les textes qui énonçaient trop lourdement la loi¹¹⁷. Cette tentation ne dura pas et la controverse antinomiste attestera de sa maturité en la matière : « La loi et l'Évangile ne peuvent ni ne doivent être séparés [...] Ils sont liés ensemble et entrelacés »¹¹⁸.

La théologie de la croix fait donc ici un pas supplémentaire en posant le paradoxe, non seulement aux niveaux seconds telle la loi, mais en osant y inclure les figures mêmes de Dieu telles qu'elles se donnent dans les expériences respectives de la loi et de l'Évangile :

(Dieu de la loi ω Dieu de l'Évangile) \wedge (Dieu de la loi \wedge Dieu de l'Évangile)

Naturellement, Luther sait bien qu'il ne s'agit pas de deux Dieux différents et que ces tensions seront eschatologiquement dépassées; *les dualités épistémologiques n'appellent aucun dualisme ontologique*. En attendant, il prend acte que la théologie s'inscrit en histoire, avec des hommes capturés par le péché et dans un langage qui est né et qui se développe dans un monde coupé de son Seigneur; aussi ne peut-il pas aller au-delà de cette écriture paradoxale. Par ailleurs, comme Marc et Paul, il connaît des possibles moments d'apaisement dialectique du paradoxe, moments dont il témoigne pour en avoir vécu lui-même, moments qu'il décrit de manière plus générale avec une métaphore nuptiale renouvelée dans le *Traité de la liberté du*

¹¹⁴ *Resolutiones de indulgentiarum virtute*, traduction partielle de R-H. ESNAULT, in : « Les 95 thèses du 31 octobre 1517 sur les indulgences, commentées et expliquées par Martin Luther dans les *Resolutiones* », *Études théologiques et religieuses*, 1968/1-2, p. 20.

¹¹⁵ « Sur le psaume 117 », in *Œuvres VI*, p. 236. Naturellement, on trouve une démarche comparable de division de soi en Romains 7/18-25, déchirure surmontée en 8/1 ss.

¹¹⁶ « Je haïssais d'autant plus le Dieu juste [...] », (« Préface au premier volume des œuvres latines », in *Œuvres VII*, p. 307). Ou encore, in « Commentaire aux Galates », *Œuvres XV*, p. 85 : « En même temps, sous cette sainteté et confiance propre [que donne la justice de la loi], je nourrissais continuellement en moi défiance, doute, crainte, haine et blasphème contre Dieu ». Cf. aussi J-D. CAUSSE, « Luther et l'angoisse de l'enfer », in *Études théologiques et religieuses*, 1994/4.

¹¹⁷ Cf. son attitude d'un moment envers « l'épître de paille » qu'il était tenté d'évacuer du canon et sa hiérarchisation des textes néo-testamentaires (Préface au Nouveau Testament, in *Œuvres III*, p. 257 ss).

¹¹⁸ *Positiones antinomicae*, Wa 39, 1, 416 (texte A).

*Chrétien*¹¹⁹. En ces instants, Luther pourrait sans doute reprendre à son compte l'apaisement sabbatique de la tension paradoxale, apaisement transcrit dans la dialectique qualitative :

(Dieu de la loi ω Dieu de l'Évangile) \leftrightarrow (Dieu de la loi \wedge Dieu de l'Évangile)

3. Sans multiplier les prises d'exemple, on pourrait étudier en détail, ce que je ne peux faire ici, la réponse conciliaire aux « hérésies » christologiques des premiers siècles.

Il était inévitable que l'introduction de l'Évangile dans le monde culturel grec conduise les théologiens à de véritables tourments. Il n'est donc pas incompréhensible que des hommes aussi divers que Paul de Samosate, Arius, Nestorius, Eutychès et bien d'autres aient été amenés, dans la dynamique d'une théologie linéaire, à s'inscrire dans des continuités logiques de type aristotélicien et à revenir à des figures déjà explorées par la philosophie ou la mythologie grecques, sans d'ailleurs se rendre compte que cette inculturation totale mettait en péril la sotériologie. La tentation des continuités sans ruptures, que nous avons déjà repérée chez Paul et chez Luther, était aussi présente chez les Pères.

Inversement, les différentes réponses conciliaires, certes écrites avec des concepts grecs — comment auraient-ils pu faire autrement ? — constituent une véritable prise à contre-pied de cette logique bivalente : pour sauver la sotériologie, les « Pères orthodoxes » ont osé poser le paradoxe trinitaire dans le refus de conjoindre Dieu et le polythéisme (il y a un seul Dieu) mais aussi dans l'affirmation qu'il y a de la vie en Dieu et donc un dialogue entre les trois « personnes »; plus tard, refusant la cohérence logique des nestoriens et des monophysites, ils ont de la même manière posé un paradoxe comparable : en général, Dieu et l'homme sont disjoints; en Christ, ils sont conjoints¹²⁰.

Dans toutes ces situations analysées, et bien d'autres auraient pu l'être, le paradoxe n'est pas induit par la subtilité intellectuelle des auteurs mais par leur désir de prendre en compte le scandale de la croix qui ne peut pas être capturé sans restes dans une écriture narrative, corrélatrice ou spéculative soumise à une logique bivalente. Celle-ci en effet est produite par la « sagesse de ce monde » qui est fruit d'une expérience humaine capturée dans une économie pécheresse. Toutefois, et toujours dans les situations analysées, la théologie se confesse humblement comme servante de la foi et s'arrête au seuil du sanctuaire où la rencontre du Christ peut être offerte qui apaise de manière sabbatique et donc provisoire la tension paradoxale dans une expérience comparable à celle de la transfiguration que Marc a inscrit comme corollaire du paradoxe de la croix.

III. Paradoxe théologique et position apologétique

Avant de systématiser le parcours biblique et historique que nous venons de faire, il importe de rester un moment, dans le cadre de ce chapitre III formant excursus, en compagnie de la logique formelle et de nous poser deux questions qui ne seront pas sans résonances systématiques :

1. On pourra s'étonner de ce que ce paradoxe théologique ait pris jusqu'ici la forme générale d'une *disjonction exclusive*, d'une relation contradictoire :

(Dieu ω Homme)

Ne pouvait-on se contenter d'une *disjonction inclusive*, d'une relation contraire ?

(Dieu \vee Homme).

Après tout, Dieu et l'homme, même s'ils sont radicalement différents, ne s'excluent pas par définition et il faut refuser l'axiome suivant que je crois appartenir à la tentation de Calvin : *finitum non capax infiniti*, soit [l'homme] fini n'est pas capable du [Dieu] infini. Cette dernière affirmation, si elle était

¹¹⁹ Cf. étude et références dans J. ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, op. cit., p 30 ss.

¹²⁰ On demeure stupéfait de la légèreté des accusations libérales du XIX^e siècle contre les conciles œcuméniques, accusations d'avoir inscrit l'Évangile dans l'hellénisme et la métaphysique ! C'est pourtant ces conciles qui ont introduit une rupture paradoxale inacceptable pour la pensée grecque, alors même que c'était justement les « hérétiques » qui hellénisaient à tour de bras. Pour justifier ces critiques libérales, on peut certes invoquer l'état des connaissances au XIX^e siècle; toutefois les pertinentes analyses d'H. Bois montrent qu'il était déjà possible d'être plus clairvoyant (Cf. H. BOIS, *Le dogme grec et l'essence du christianisme*, Paris, Fichbacher, 1993).

reçue, nous conduirait à poser Dieu dans les figures traditionnelles du théisme et à le définir à partir d'attributs qui manquent à la créature (l'homme est limité dans son savoir, Dieu sait tout; l'homme est limité dans le temps, Dieu est éternel; l'homme est limité dans son pouvoir, Dieu est le tout-puissant, etc). Or le Dieu de la Bible ne fonctionne pas dans ces cadres et il faut bien maintenir que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'a rien de commun avec le Dieu des philosophes. Si donc la relation Dieu-Homme n'était marquée que par la différence d'être, la *relation contraire* serait suffisante et la simple *disjonction inclusive* s'imposerait.

Toutefois, dans notre contexte théologique, *le paradoxe n'est pas appelé par les distances ontologiques entre Dieu et l'homme mais par la rupture radicale du péché qui ne relève pas de l'être mais de l'accident*. Dans cette économie de la chute, la relation est totalement brisée et l'apôtre Paul a même pu parler de l'homme comme « ennemi de Dieu ». Il ne s'agit donc pas tellement de mettre en évidence des distances ontologiques avec lesquelles le Dieu biblique n'a rien à faire, mais de pointer des distances accidentelles bien qu'universelles, distances qui creusent un fossé radical : *peccator non capax Dei*, soit [l'homme] *pécheur n'est pas capable de Dieu*, formule plus luthérienne que calvinienne et qui n'enferme pas le Père du Christ dans les formes idolâtres du théisme universel. Dès lors nous sommes bien obligés de garder la *relation contradictoire* :

$$\boxed{(\text{Dieu} \omega \text{ Homme}) \wedge (\text{Dieu} \wedge \text{ Homme})}$$

Ce faisant, il faut bien dire que le théologien ne se facilite pas la tâche et que, dans le débat qu'il faudra bien inaugurer avec les logiques contemporaines, il ne choisit pas la position apologétique la plus aisée à maintenir ! Nous y venons.

2. Comment une théologie paradoxale peut-elle entrer en dialogue avec la logique aristotélicienne, même modernisée par Boole et ses successeurs ? Cette dernière demeure vivace par sa simplicité, par sa pseudo-évidence et donc par l'adhésion populaire qu'elle suscite, du moins dans ses implications les plus simples.

— Le choc entre le paradoxe théologique et la logique bivalente s'avère brutal ! Prenons pour exemple le paradoxe de base de la théologie évangélique : en soi, péché et justice sont contradictoires, dans la *foi de Christ*, ils sont conjoints (*semper justus, semper peccator*) :

$$(\text{Péché} \omega \text{ Justice}) \wedge (\text{Péché} \wedge \text{ Justice}) \dots\dots\dots \text{soit}$$

$$(\neg A) \wedge (A)$$

D'après ce paradoxe, une chose et son contradictoire pourraient être vrais simultanément ! La logique bivalente ne peut que prononcer ici un compréhensible diagnostic d'absurdité.

Pourtant le théologien se voit dans l'obligation de refuser ce jugement : *ce n'est pas qu'il espère que son affirmation de base soit logiquement démontrable comme vraie* ; il s'inquiéterait même si c'était le cas car cela signifierait que la croix du Christ pourrait être comprise, voire produite, par la « sagesse de ce monde », ce qui effacerait sa qualification paulinienne de scandale et de folie. Ce qui oblige le théologien à s'élever contre ce jugement, *c'est le diagnostic d'absurdité qui le chasse, lui et sa discipline, d'une position d'interlocuteur possible de la culture* pour les renvoyer dans les ténèbres d'une prétendue irrationalité.

Ici le théologien ne doit pas subir mais accuser en retournant l'argumentation : le diagnostic de la logique bivalente n'implique pas que la théologie paradoxale se développe dans les zones marginales de l'absurde mais, bien au contraire, que *c'est cette logique bivalente elle-même qui est devenue trop étroite pour contenir le paradoxe théologique*. Dans sa protestation, le théologien devient compagnon d'une large partie des logiciens eux-mêmes qui, pour prendre en charge de nombreux apports scientifiques nouveaux (y compris de la physique quantique), ont été obligés de poser d'autres bases d'évaluation, dont *les logiques modales* et leurs dérivées.

— Prenons un exemple élémentaire : est-il vrai qu'une porte doit obligatoirement être « ouverte » ou « fermée », comme l'exige la logique bivalente ? Ne peut-on tout aussi logiquement écrire qu'elle est « ouverte au deux tiers » et qu'elle se tient statiquement sur cette position ? Ne peut-on tout aussi logiquement décrire un mouvement plus dynamique : une porte est « en train de s'ouvrir » ou « en train de se fermer » ? Dans ces derniers cas, comment rendre justice à la vérité de la porte sans refuser la tyrannie de la logique aristotélicienne et son exigence du tiers exclu ?

C'est dans la suite de ces interrogations que se sont développées les logiques modales qui s'attachent moins à la vérité de la chose en soi (Aristote) *qu'à la connaissance qu'on peut en avoir* ¹²¹. Dans ce sens, de nombreux logiciens ont refusé la binarité vrai-faux pour une trivalence qui appelle au moins trois possibilités épistémologiques. À partir de la connaissance qu'on peut en avoir, une proposition peut occuper trois positions :

- p est vrai et même nécessaire dans le système ($\Box p$)
- p est possible et donc concevable dans le système ($\Diamond p$)
- p est faux et donc absurde dans le système ($\neg p$)

Nous sommes ici passés de la bivalence à la trivalence et certaines logiques posent même des polyvalences plus nombreuses.

La logique affaiblie de Heyting tirera toutes les conséquences de la révolution modale : « Entre ce qui est démontré faux et ce qui est constaté vrai, il y a place pour ce qui n'est ni vérifié, ni reconnu absurde ». Le principe du tiers exclu, base de la logique bivalente, ne doit donc pas être posé comme postulat. Et de même doit être abandonnée une partie de la loi de la double négation, puisque la non-absurdité ne ramène pas à la vérité ¹²².

Il faut nous répéter : la théologie ne cherche pas à faire reconnaître ses paradoxes comme vrais et nécessaires; elle sait trop la dimension inouïe de la croix. En réalité, dans son effort apologétique, elle se contente de réclamer une non-exclusion du statut d'interlocuteur. Sa position demeure alors la suivante : *quand on prend une certaine position épistémologique* (devant Dieu dans la foi), les paradoxes théologiques deviennent *concevables* dans le système ($\Diamond p$); ils ne relèvent en aucun cas du domaine de l'absurde ($\neg p$), même s'il va de soi qu'ils ne sont pas nécessaires (!p) puisque la croix est un acte aléatoire du Dieu vivant et non un événement appartenant à la nécessité inéluctable d'un Dieu métaphysique.

Dans la mesure où les logiques modales cherchent, non la vérité de la chose en soi comme Aristote, mais la « possibilité épistémologique », on ne voit pas qui enfermerait le paradoxe théologique dans la catégorie de l'absurde sous prétexte qu'il ne respecte pas le principe du tiers exclu qui est aujourd'hui bien ébranlé sur le marché des valeurs ¹²³ ?

Sans vouloir pousser plus avant ce débat faute de place, on peut provisoirement conclure ce point de la manière suivante : certes il est vrai que la théologie ne peut pas se développer dans la surdité vis-à-vis de la culture car son travail consiste aussi à préparer les chemins de la foi. Toutefois il ne s'agit pas d'effacer le scandale de l'Évangile pour obtenir l'agrément des sages du monde; il suffit à la théologie que sa démarche soit déclarée *concevable* dans les cadres de sa propre démarche épistémologique, c'est-à-dire pour celui qui a inclus la foi comme postulat de sa recherche.

Il y a gros à parier que les logiques contemporaines les plus avancées ne lui refuseront pas ce statut.

IV. Le nécessaire paradoxe en théologie

Nous avons pointé plus haut des lieux d'émergence d'une écriture paradoxale de la théologie, non sans difficultés ni résistances dans l'œuvre même des auteurs qui ont fini par se soumettre à cette nécessité. D'où vient cette exigence mais aussi d'où vient cette résistance ?

1. Les auteurs étudiés, ai-je précisé, ne se sont ralliés à la nécessité du paradoxe que quand ils ont été mis en mesure de se libérer des censures internes et externes d'essence religieuse qui les contraignaient à occulter la vérité de l'expérience croyante. Cette libération les met maintenant en état de ne plus chercher à se masquer les problèmes en posant des continuités sans failles là où les ruptures sont évidentes, en construisant des pseudo-complémentarités là où la souffrance dit assez la diversité polémique des vécus. Cette démarche implique d'avoir pris acte d'un certain nombre de réalités :

¹²¹ Pour une introduction, on peut se reporter à R. BLANCHÉ, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Armand Colin, 1968; B. BOUCHON-MEUNIER, *La logique floue*, Paris, Presses Universitaires (Que sais-je ? 2702), 1993; P. THIRY, *Notions de logique*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993. Pour ce qui concerne le dialogue logique-exégèse, on consultera avec profit le Mémoire de Maîtrise en théologie de M. PERNOT, *Raisonnement dans l'incertitude et l'imprécision, État de la question et de la recherche en logique et application à l'exégèse*, 1994 (à la bibliothèque de la Faculté de théologie protestante de Montpellier).

¹²² R. BLANCHÉ, *op. cit.* p 114. (C'est moi qui souligne).

¹²³ Tirant les conséquences du travail de Lukasiewicz, Blanché peut écrire : « Certaines propositions essentielles de la logique bivalente tombent. Il est clair, d'abord, que ne subsistent ni le principe du tiers exclu, puisque précisément le nouveau calcul admet une valeur tierce, ni celui de contradiction, puisque dans le cas de la valeur tierce, la négation est équivalente à l'affirmation, en vertu de la matrice même de la négation, et peut par conséquent lui être conjointe » (*op. cit.* p 103-104).

— S'il est vrai que le Christ vient apporter l'épée et non la paix, s'il vient mettre la contradiction entre un fils et son père, a fortiori ne peut-on dire dans un discours linéaire et dans une logique bivalente la réalité du Christ et de sa croix qui, quoi qu'on fasse, ne pourra apparaître que comme scandale et folie. Autrement dit, le paradoxe théologique est inévitable quand on prend au sérieux le fait que le Christ advient d'une part dans la continuité d'Adam (généalogie de Luc) et dans la continuité d'Abraham (généalogie de Matthieu) mais aussi, et d'autre part, dans une rupture radicale qui fait de lui un commencement nouveau, *une nouvelle origine* en plein cœur de l'histoire. Devant cette réalité christologique, le théologien ne peut plus mettre Ancien et Nouveau Testaments en continuité simple, comme si l'ancienne alliance conduisait au Christ sans ruptures ou comme si la nouvelle alliance ne faisait que développer les potentialités explicites ou implicites de l'ancienne.

— Le paradoxe théologique devient aussi inévitable quand, les censures imposées par la bienséance religieuse étant levées, le théologien ne se contente plus d'enfiler des concepts en seul dialogue avec les philosophies spéculatives qu'il confond avec la culture, mais se met aussi à l'écoute du donné des sciences humaines ainsi que de l'expérience religieuse des fidèles que lui restituent les textes de spiritualité, les prédications, l'apport de la « clinique pastorale », etc. Dans ce contexte, il n'est plus question par exemple d'approcher la loi de manière exclusivement positive comme s'il n'était pas évident qu'elle a fait mourir le Christ mais aussi qu'elle met à mal le croyant.

— Le paradoxe théologique est aussi inévitable quand on prend au sérieux le péché du monde, non comme accumulation de fautes éthiques mais comme rupture radicale, perte du fondement qui oblige chaque homme à se définir comme *incurvatus in se*. Dès lors, si rien n'échappe à cette dimension du péché, on ne peut espérer pouvoir faire une exception pour le langage en tant qu'il est cause et produit de la sagesse de ce monde : celui-ci ne peut balbutier quelque chose de la vérité de l'Évangile qu'à la condition d'être mis à la torture, d'être utilisé davantage dans sa dimension d'évocation que de dénotation. Du même coup, une théologie de la croix ne peut avoir que des objectifs modestes :

a) limitée par ce qu'elle sait du langage, elle peut désigner aux fidèles l'espace de la rencontre avec le Christ mais non provoquer celle-ci et encore moins en rendre compte dans la clarté. La théologie se sait limitée d'une part par l'expérience des premiers témoins au-delà duquel elle ne cherche pas à remonter et, d'autre part, par l'expérience spirituelle des fidèles d'aujourd'hui qui, en revenant de la montagne de la transfiguration, lui apportent des matériaux qu'elle utilise pour sa réflexion. *Lex credendi* et *lex orandi* ne sont pas séparables, même si elles ne peuvent être confondues.

b) Limitée toujours par le langage qu'elle sait alourdi par le péché, elle ne prétend pas dire ce qu'il en est de l'*ad intra Dei* mais seulement de son *ad extra*, de son advenue en Jésus de Nazareth, en ce lieu où Dieu lui-même s'est fait langage et où il continue dans cette voie en se donnant aujourd'hui à connaître dans ce que Paul appelle « la parole de la croix », la prédication de la croix. Du même coup, le paradoxe trinitaire qui manifeste pour elle le mode de manifestation du « Dieu pour nous » est prononcé à bout de course et à bout de souffle; elle ne le fait pas rebondir pour en déduire des conclusions ecclésiologiques et éthiques infinies. Par suite, une théologie de la croix refuse de se prononcer sur l'au-delà de la manifestation de Dieu en Christ, et donc sur une éventuelle action d'un *Logos spermatikos* agissant dans les religions non chrétiennes par exemple, ou dans le monde qui subsiste hors de la foi.

En un mot, une théologie paradoxale se refuse à inscrire la croix du Christ dans un discours qui satisfasse la raison; mais elle se refuse tout autant à s'installer dans le camp de l'irrationalité ou de l'impérialisme sectaire : elle veut être *dans le monde* car elle doit y signifier l'Évangile, mais *sans être du monde*, c'est-à-dire sans accepter le compromis avec le désir de toute-puissance qui travaille en sourdine les sagesse la terre. « Le christianisme se présente comme la manifestation de Dieu qui scandalise la raison et comme le chemin qui conduit à la félicité éternelle en suivant l'Évangile de souffrance; car la foi n'a pas d'au-delà, fut-ce le savoir »¹²⁴.

2. La contre-épreuve s'impose qui entend mettre en évidence que les « théologies de la gloire » sous-estiment le scandale de la croix ainsi que la capture du langage et de la raison par le péché. Travaillons avec deux prises d'exemple :

— *L'Aufklärung* constitue l'un des plus lourds défis qui ait été porté à la théologie. Son exigence de rationalité peut se résumer, non sans caricature, dans la quête d'un langage innocent qui,

¹²⁴ Gabriel-Philippe WIDMER, « La dialectique en théologie », in Sous la direction de P. GISEL et Ph. SECRETAN, *Analogie et dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1982, p 226.

dépassant les aléas des contingences historiques, dise sans autre la totalité et la vérité du réel. Pour ce faire, il tend bien sûr à réduire ce réel à ce qui peut en être dit dans une logique bivalente, mais aussi à saisir dans un savoir les commencements historiques définis comme innocents car situés en amont des prétendues distorsions apportées par l'histoire (cf. le bon sauvage de Rousseau, l'homme de la société sans classes de Engels, etc).

La théologie a certes relevé le défi mais, le plus souvent, sans contester l'exigence de base que posaient ses adversaires. Ainsi, la théologie protestante du XIX^e siècle, en tout cas dans sa portion francophone, pourrait s'illustrer par le débat entre orthodoxes et libéraux¹²⁵. Or, l'observateur qui ne s'arrête pas aux contenus objectifs et donc aux signifiés explicites des textes, ne peut qu'être frappé par la commune structure profonde qui unit les deux familles de positions. Dans les deux cas, ce qui est recherché, c'est un « commencement innocent et sans reste » et, par suite, des contenus de savoir maîtrisables, énonçables en langage linéaire et donc au besoin opposables à des tiers.

Sur ce fond commun, les divergences apparaissent du même coup de pure surface : les libéraux tentent de retrouver ce commencement dans l'isolement d'une essence pure du christianisme et/ou dans la reconstitution de la « véritable figure historique de Jésus » et, si possible, de ses *ipsissima verba* ; l'orthodoxie n'a pas besoin d'un tel effort puisque le commencement innocent s'offre à lui dans le Nouveau Testament dont la lettre est élevée par elle au rang de témoin transparent des moments fondateurs décisifs¹²⁶. Il est toutefois juste de dire que ces manières de répondre au défi de la culture ne sont pas nouvelles dans leur fond; nous les avons repérées comme tentations, certes surmontées, mais comme tentations quand même chez le Paul de l'épître aux Galates et chez le Luther de « l'épître de paille ». Il n'en demeure pas moins que ces quêtes des commencements innocents et cette confiance en la transparence du langage éludent le scandale de la croix et la radicalité du péché qui n'épargne ni ce langage ni la raison, cette « putain du diable » comme la désignait Luther.

— L'utilisation de l'analogie implique bien la prise au sérieux de l'incapacité du langage à dire Dieu d'une manière simple¹²⁷. Mais de quelle incapacité s'agit-il alors ?

Une phrase de Pierre Gisel va nous alerter : « La foi et la théologie chrétienne éviteront donc à la fois de poser une *identification* entre Dieu et le réel (comme si Dieu s'en venait simplement récapituler tout ce qui est), et à la fois d'ériger, entre ce Dieu et ce même réel, une *opposition principielle* »¹²⁸. Ce texte montre que l'analogie n'a pour fonction que d'aider le langage fini à dire Dieu infini. Si tel était le problème, il est bien vrai qu'elle y apporterait remède et qu'il n'y aurait aucune raison de poser entre Dieu et l'homme une *opposition principielle* ! Mais cette tension est-elle biblique ? L'opposition relève-t-elle de la différence qualitative infinie ou du péché¹²⁹ ? Dans ce dernier cas, l'*opposition principielle* existe bien à laquelle l'analogie ne peut répondre !

C'est ici qu'il faut préciser encore et à nouveau frais le statut du langage sur la base de l'interpellation scripturaire. Le mythe de Babel nous le montre habité par le désir de toute-puissance et par celui de l'autonomination de l'homme par l'homme (« Faisons-nous un nom », Genèse 11/4). Certes Dieu intervient et, en morcelant le langage capturé par le péché, il limite les possibles dégâts. Toutefois Dieu lui-même reste compris dans les cadres de la toute-puissance : c'est parce qu'il est le plus fort que les hommes se soumettent. Dans ce contexte, le conflit ne peut que perdurer, qu'il se poursuive dans le registre de l'agression ou dans celui de la séduction; en effet, tant que subsiste de la toute-puissance quelque part, le désir ne peut se convertir à la finitude. À mon avis, c'est dans la restauration déguisée du pouvoir de la langue unique que doit être comprise la fabrication de la logique bivalente et linéaire ainsi

¹²⁵ Il va de soi qu'il s'agit là d'une typologie et que chaque camp devrait être subdivisé en sous-écoles multiples aux différences non négligeables.

¹²⁶ Pour ne pas caricaturer jusqu'au bout, il est juste de dire qu'en ce XIX^e siècle francophone, il existait des positions tierces qui, ne négligeant pas la dimension expérientielle de la foi, se refusaient à cette alternative : on peut certes citer un certain nombre d'hommes des Réveils, mais aussi Henri Bois chez qui la revendication d'un *tertium datur* revient comme une antienne dans son œuvre. (Cf. Jean ANSALDI, « Henri Bois à l'aurore de notre modernité théologique », in *Études théologiques et religieuses*, 1982/1, p 41 ss).

¹²⁷ Nous ne distinguerons pas ici entre l'analogie de proportion (Thomas d'Aquin), l'analogie de la foi (« dernier Barth ») et l'analogie de l'Avent (Jüngel).

¹²⁸ « De l'affirmation et de la négation », in Sous la direction de P. Gisel et Ph. Secrétan, *Analogie et dialectique*, op. cit., p 262. C'est l'auteur qui souligne). Par « réel », Gisel n'entend pas que la matérialité en soi mais aussi les figures historiques et les écritures qui nous précèdent et qui sont toutes devenues inéluctables du fait que nous n'avons plus barre sur elles.

¹²⁹ Il est symptomatique que, sauf erreur de ma part, le mot de « péché » ne soit pas utilisé par Gisel dans cette contribution à l'épistémologie théologique.

que son triomphe dans la culture occidentale ; cette logique structure le langage et le met au service du triomphe de l'homme et de sa volonté d'autonomation.

La question est reprise le jour de la Pentecôte, mais au-delà de l'inscription de Dieu dans la finitude de la vie et de la mort de son Christ, ce qui désamorce pour la foi la question lancinante de la toute-puissance. Le langage n'est pas réunifié pour autant car, en cette économie, le péché subsiste; l'Évangile peut néanmoins s'y « mi-dire » dans l'éclatement même des langues, sans que l'ambiguïté soit levée : sont-ils pleins d'Esprit ou de vin doux ?!

L'orthodoxie rappelle sans cesse que, dans la foi, l'intelligence peut être renouvelée et le disciple libéré de la « conformité au monde présent » (Romains 12/2). Certes ! Toutefois les outils linguistiques par lesquels cette nouvelle intelligence construit sa pensée et la communique ne sont pas spécifiques à l'Église; ils appartiennent au « monde présent », à sa logique, au désir « d'être comme des dieux » qui la sous-tend. Autrement dit, le langage continue à participer du péché de ce monde et, comme tel, il ne peut dire la croix sans être scandalisé et sans dénoncer la folie du témoignage évangélique.

*

Le théologien a-t-il le choix s'il veut maintenir son désir de parler aux hommes dans leur culture tout en conservant l'irréductible scandale que constitue la croix et ce qu'elle implique (péché, loi, justification, etc) ?

S'installer dans un discours linéaire, satisfaisant pour la logique bivalente, même en utilisant au besoin l'analogie, revient à domestiquer l'Évangile en faisant cesser sa dimension de rupture radicale. On oublie alors que la sagesse de ce monde parle le langage de Babel et non celui de la Pentecôte.

Vouloir conserver cette folie et ce scandale, en prenant en compte l'expérience de mort et de résurrection des fidèles mais en refusant en même temps de s'isoler de la culture dans un discours de type sectaire, implique de courir le risque du paradoxe, même si cela doit faire hurler les sages de ce monde qui travaillent implicitement à conforter le désir babélique (maîtriser le monde par le langage unique et sans reste) au moyen de la pseudo-évidence qu'offrirait la logique bivalente d'Aristote et de ses successeurs.

Nul ne peut servir deux maîtres ...