NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 Nº 2 1969

J.A.T. Robinson et la recherche d'un style théologique pour notre temps

Paul TIHON (s.j.)

p. 149 - 168

https://www.nrt.be/es/articulos/j-a-t-robinson-et-la-recherche-d-un-style-theologique-pour-notre-temps-1375

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

J. A. T. Robinson et la recherche d'un style théologique pour notre temps

C'est en mars 1963 que paraissait « Honest to God », petit livre promis à un succès surprenant [1]. Il avait été précédé d'un article du journal dominical l'*Observer*, signé par l'évêque Robinson lui-même, sous le titre provocant : « Notre image de Dieu doit disparaître ». C'est l'article, plus encore que le livre, qui fit scandale. Le résultat, en tout cas, fut spectaculaire. L'éditeur, David Edwards, avait modestement tiré la première édition à 6.000 exemplaires. Il a redit bien des fois dans la suite qu'il n'avait pas trouvé le livre tellement neuf [2]. Or, en quelques mois, on en imprimait 350.000 exemplaires, en Grande-Bretagne, aux Etats-Unis, en Australie, et on se mettait à le traduire en allemand, français, suédois, néerlandais, danois, italien et japonais [3]. Quelles que soient les surprises que peuvent réserver les phénomènes d'opinion, reste le fait massif : *Honest to God* est le premier livre de théologie sérieuse qui ait atteint une telle diffusion, puisqu'à ce jour bien plus d'un million d'exemplaires en ont été vendus.

Après un an ou deux de débats et de critiques, la mode passe ailleurs et il est bien porté de déclarer Robinson dépassé. S'il publie

---

1. Le présent article précise et développe le texte d'une conférence donnée à Louvain, au Collège du Faucon, le 25 mars 1968. Voici la liste des ouvrages de l'évêque anglican John A. T. ROBINSON que nous utiliserons dans la suite : *In the End, God...* (Londres, J. Clarke, 1950 ; 2e éd. refondue, Collins, 1968) ; — *The Body. A Study in Pauline Theology* (Londres, S.C.M. Press, 1952 ; trad. française « Le corps », Lyon, Ed. du Chalet, 1966) ; — *Jesus and His Coming* (*ibid.*, 1957) ; — *On Being The Church in the World* (*ibid.*, 1960), un recueil d'articles et d'exposés dont les dates s'échelonnent entre 1946 et 1959 ; — *Honest to God* (*ibid.*, 1963), traduit en français sous le titre « Dieu sans Dieu » ; — *The New Reformation ?* (*ibid.*, 1965), trad. française : « La nouvelle réforme » ; — *But that I Can't Believe !* (Londres, Collins, 1967 ; trad. fr. « Ce que je ne crois pas » ; nous citons d'après la traduction néerlandaise : « Maar dat kan ik niet geloven », Amsterdam, ten Have, 1967) ; — *Exploration into God* (Londres, S.C.M. Press, 1967).

Robinson a publié d'autres ouvrages encore. Avant d'être évêque : *Liturgy coming to Life* ; *Twelve New Testament Studies* ; *Christ Comes in.* Après *Honest to God,* un mince volume est consacré au thème *Christian Morals Today.* Nous utiliserons aussi *The Honest to God Debate* (Londres, S.C.M. Press, 1963), recueil de diverses réactions au livre de Robinson, qui contient de précieuses mises au point de l'auteur. Dans la suite, les livres de Robinson seront cités en abrégé.

2. Cité dans Ved MEHTA, *The New Theologian,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966, p. 72.

3. *Debate,* p. 7.

d'autres ouvrages, le grand public ne les lit plus autant : le choc de la nouveauté est amorti. La plupart ne retiennent guère que le souvenir d'un certain scandale, et des critiques entendues : le livre est confus, il rapproche des auteurs comme Bultmann, Bonhoeffer et Tillich, qui ont très peu de points communs — quand on ne va pas jusqu'à dire, comme certains : « L'évêque était malade quand il a écrit cela » [4]. Le théologien de métier a la critique encore plus facile : il est rare qu'un livre lui paraisse neuf. « Dans la plupart des sujets qu'il aborde, le théologien ne reconnaît que des platitudes habillées en paradoxes [5] ». Mais une telle appréciation est trop facile : elle ne suffit pas à rendre compte du succès de l'ouvrage. Par ailleurs, il est certain que Robinson n'a pas toujours bien réussi à se faire comprendre, puisqu'on a pu le taxer d'athéisme ou de panthéisme, ou lui reprocher de vouloir tout soumettre au jugement de l'homme sécularisé [6].

Si l'on écoute l'appréciation de l'auteur lui-même sur son œuvre, on s'aperçoit d'abord qu'il a été le premier surpris de l'écho qu'elle a provoqué. A ses yeux, *Honest to God* n'était guère plus (ou moins) confus ou contradictoire que ses ouvrages antérieurs [7]. Peu de gens savent que ce livre est le huitième publié par Robinson, et peu connaissent les quatre qui ont suivi. Si *Honest to God* a été mal compris, ajoute l'auteur, c'est moins à cause de ce qu'il dit que de ce qu'il taisait : « Je considérais comme acquises la plupart des choses auxquelles je crois [8] ». Ayant par exemple traité longuement dans *Jesus and his coming* (1957) les thèmes de la résurrection et de l'eschatologie, il jugeait inutile de revenir là-dessus. Un jugement équitable sur Robinson ne peut donc s'appuyer sur un ouvrage isolé, il présuppose qu'on ressaisisse le mouvement d'ensemble de la pensée. Cette méthode n'aura d'ailleurs pas pour résultat d'ôter leur vigueur aux intuitions rénovatrices de l'évêque de Woolwich ou, comme dirait William Hamilton, de les « dissoudre dans l'eau bénite [9] ». Au contraire, on s'aperçoit à l'examen que *Honest to God* a simplement réussi à faire entendre pour la première fois ce que Robinson essayait de dire depuis des années. Les ouvrages qui ont suivi, en particulier *Exploration into God* (1967), ne font que confirmer cette appréciation, en rendant plus manifestes l'étendue et le sérieux de sa recherche, et les nuances d'une pensée beaucoup plus assurée qu'on ne le prétend parfois.

4. *Exploration*, p. 14.
5. E. L. MASCALL, cité par MEHTA, *The New Theologian*, p. 14.
6. *Exploration*, p. 14-15.
7. *Ibid.*, p. 14.
8. *Ibid.*
9. Cité *ibid.*, p. 49.

Cela dit, il ne faut pas nous attendre à voir Robinson s'exprimer avec les formules de la théologie classique, même anglicane. Ce qui explique d'ailleurs un fait observé par lui : ce sont souvent les gens d'un certain âge, spécialistes ou non, qui ont mal compris ses intentions, faute d'être sensibles au point de vue auquel il se plaçait. *Honest to God* est précédé d'une dédicace : « Pour Stephen et Catherine et leur génération ». Stephen et Catherine sont deux des enfants de John Robinson, qui étaient à cette époque à l'âge de l'adolescence. Une telle dédicace n'est pas le signe que son discours théologique est moins sérieux. Elle manifeste au contraire la nécessaire exigence de communicabilité du message évangélique, exigence parfois négligée mais dont l'urgence apparaît aujourd'hui plus grande que jamais.

I. Vers un langage théologique pour aujourd'hui

La première partie de cet article, après avoir situé un peu mieux le personnage, exposera ce qui semble être l'intention fondamentale de l'évêque de Woolwich : la recherche d'un nouveau langage théologique qui puisse être vraiment celui de nos contemporains. Une seconde partie présentera l'application qu'il fait de sa méthode au problème central de la théologie, celui de Dieu. C'est d'ailleurs le sujet auquel il est revenu le plus souvent et auquel il a consacré son dernier livre. Enfin, une brève conclusion s'efforcera d'apprécier ce style nouveau et de porter sur lui un jugement d'ensemble.

Scholar et homme d'Eglise

Depuis 1959, John Robinson est évêque de Woolwich, dans la banlieue Est de Londres, sur la Tamise. Il signe du nom de son diocèse, à la façon anglicane : John Woolwich. Il se trouve très à l'aise à la fois comme universitaire et comme homme d'Eglise. Ses attaches familiales l'y prédisposaient : son père et son grand-père avaient été tous deux chanoines de la cathédrale de Cantorbéry [10]. Lui-même a fait ses études à Cambridge, avant d'y devenir professeur de théologie du Nouveau Testament et doyen de Clare College, avec ce que cela comporte de fonctions à la fois académiques et religieuses dans une université anglicane.

Dans son dernier livre, Robinson a raconté son histoire intellectuelle et les influences qu'il a subies. En plus des noms de Berdiaev, de Kant et de Kierkegaard, il faut sans doute relever, dans cette histoire, le nom de Martin Buber, à cause de sa philosophie de la rencontre interpersonnelle et du « Je-Tu ». Dès cette époque de ses

10. Mehta (note 2), p. 82.

études philosophiques, John Robinson s'interroge sur « La personnalité de Dieu », sujet d'un de ses travaux pour un prix universitaire. L'influence du livre d'Emil Brunner sur « La vérité comme rencontre » (*Wahrheit als Begegnung*) n'a fait que le confirmer dans cette ligne de recherche et sa thèse de philosophie (inédite, 1945) s'intitule « Thou who art » (Toi qui es), démarcation très consciente d'un livre qui venait de paraître : « He who is » (Celui qui est) du prof. E. L. Mascall. Comme tous les théologiens non-catholiques d'alors, notre étudiant subit aussi l'influence de Karl Barth. Mais comme beaucoup d'anglicans, il répugne à admettre ce que Bonhoeffer avait appelé son « positivisme de la révélation ». Le rejet barthien de toute philosophie, et, comme il dit, « l'horreur quasi pathologique de (l'école néo-orthodoxe) pour la théologie naturelle », lui paraissent aussi intolérables, intellectuellement, que le fondamentalisme en exégèse [11]. Notons enfin l'influence du livre de C. C. J. Webb, *God and Personality* (Gifford Lectures de 1919) qui lui fit découvrir l'influence néfaste, sur l'histoire de la pensée théologique, de la définition donnée par Boèce de la personne : *rationalis naturae individua substantia*. Définir la personne comme substance, en faisant abstraction des relations qui la constituent, c'est, aux yeux de Robinson, engager la réflexion sur Dieu dans la voie du déisme du Dieu horloger, dont l'aboutissement est précisément la « mort de Dieu » — de ce Dieu-là. Nous reviendrons sur ce point. Il est en tout cas intéressant de relever l'orientation de sa pensée, dès cette époque, c'est-à-dire avant 1945, vers la saisie de Dieu comme un « Toi » inconditionnel, qui interpelle et fait grâce non pas « derrière » les rencontres humaines, mais en elles et par elles.

La question de la « relevance »

Ces préoccupations intellectuelles de l'étudiant vont se nuancer. John Robinson est engagé dans la carrière ecclésiastique et ses premières armes, après sa thèse, se font dans le travail pastoral. C'est là, dans le contact avec les croyants ordinaires ou, si l'on préfère, avec cet homme largement sécularisé qui est notre contemporain, qui est nous-mêmes, que lui apparaît, de plus en plus clairement, le grand problème de la signification de l'Evangile pour notre temps. Comment le message du Christ peut-il être reçu par cet homme ? Comment peut-il même être compris ? Un tel souci n'est pas seulement académique, mais proprement missionnaire, comme il le reconnaît lui-même. Cette préoccupation ne l'a jamais abandonné, même durant la période d'enseignement à Cambridge. On peut en juger par ses œuvres.

11. *Exploration*, p. 16-19.

Dès son premier livre, *In the End, God...*, publié en 1950 et récemment réédité, il s'efforce « de combler l'abîme qui sépare la conception néotestamentaire des fins dernières et la perspective du vingtième siècle [12] ». Et ce n'est pas par hasard que l'introduction de son second livre, *The Body, A Study in Pauline Theology* (1952), s'ouvre sur une citation de *France, pays de Mission* ? Son troisième ouvrage, *Jesus and His Coming, The Emergence of a Doctrine* (1957) revient sur le thème de la parousie et commence par cette déclaration caractéristique : « Ce même monde moderne qui nous force à nous interroger sur (l'eschatologie) a aussi rendu problématique son interprétation : comment la rendre intelligible et par là signifiante pour la mentalité moderne [13] ? ». *Relevance,* ce mot difficilement traduisible, revient comme un leit-motiv dans la théologie anglo-saxonne récente. Il désigne cette qualité d'une affirmation qui fait qu'on en voit tout de suite la portée vitale, l'à-propos non pas théorique mais fondé sur l'expérience. Une doctrine quelconque n'est « relevante » pour l'homme moderne — pour nous — que si nous voyons « ce que cela change » dans notre vie, ou, si l'on préfère, « à quoi cela peut bien servir ». A aucun moment Robinson ne songe à abandonner quoi que ce soit de l'Evangile ; mais à aucun moment non plus il ne se résigne à constater combien la manière habituelle de le présenter laisse indifférent l'homme contemporain. La question qui revient sans cesse, c'est de savoir comment l'homme séculier peut recevoir l'Evangile. Il ne s'agit pas, notons-le, de mesurer l'Evangile à la mentalité changeante d'une époque : « Je ne demande pas, dit Robinson, ce que l'homme séculier peut avaler : je suis cet homme séculier qui demande ce qu'il y a à manger [14] ». Et sa persuasion, c'est que pour être chrétien il ne faut pas cesser d'être un homme ou une femme de la seconde moitié du vingtième siècle [15].

Le souci de la « relevance » ne s'oppose pas à la rigueur scientifique, dès qu'il s'agit de théologie. « Rien de durable, écrit Robinson dans la préface de *Jesus and His Coming,* ne peut se faire aux dépens de la rigueur technique. Mais ce livre est écrit avec une intention qui dépasse l'académique pur ». Aujourd'hui plus que jamais, cette intention s'impose au théologien, qui doit à la fois chercher à pénétrer le message du Christ et parler vraiment au « profane ». D'où la nécessité pour lui d'éviter un vocabulaire trop ésotérique, tout en fournissant au spécialiste la justification précise de ses prises de position [16]. S'il veut, par exemple, s'exprimer de manière adaptée

12. *Jesus and His Coming,* p. 11.
13. *Ibid.,* p. 9.
14. *Exploration,* p. 27.
15. Cfr ***The New Reformation ?,*** **p. 52.**
16. *Jesus,* p. 14.

à notre temps sur la Parousie ou le retour du Christ, il lui faut se demander « comment faire passer cela dans une émission de la Télévision indépendante ou un article du *Daily Mirror*[17] ». Cette réflexion, notons-le, date du temps où John Robinson était encore professeur à Cambridge, en 1959. Il en tire d'ailleurs des conséquences pratiques en ce qui concerne les théologiens. Si le spécialiste de la théologie veut parler le langage de son temps, comme c'est pour lui un devoir, il faut qu'il aille vivre là où vivent les hommes de ce temps. Non pas enfermé dans sa bibliothèque ni même en évoluant dans un milieu purement universitaire, mais en étant présent là où se prennent les options significatives et porteuses d'avenir de notre société : dans les centres de vie communautaire, les universités laïques, les milieux de formation professionnelle, là où l'on pense et utilise les *mass media*, là où se réfléchissent les décisions politiques[18]. A cette condition seulement la théologie retrouvera la place qui lui revient. Car le temps est passé où l'on pouvait présenter dogmatiquement les grandes doctrines, Incarnation, Rédemption, Trinité, Grâce, comme autant de mystères insondables que la foi nous faisait admettre malgré leur obscurité, et malgré leur apparente « irrelevance[19] ».

Robinson et ses sources

C'est le même souci de parler à l'homme d'aujourd'hui qui a amené Robinson à rapprocher, dans *Honest to God*, des auteurs aussi différents que Bonhoeffer, Tillich et Bultmann. On lui en a fait reproche, mais il est conscient de cette différence, et c'est pourquoi il se demande si, finalement, ce qu'il y a de plus original dans ce livre n'est pas de les avoir rapprochés. Par ailleurs : « je n'ai jamais prétendu qu'ils disaient la même chose ou qu'on pouvait les harmoniser sans injustice. Mais au moins Tillich, Bultmann et, au nom de Bonhoeffer, Eberhard Bethge, son correspondant et biographe, ont tous eu la gentillesse de me dire que je les avais interprétés correctement. Ce que j'ai fait, c'est, très délibérément, isoler des aspects de la pensée de chacun qui en même temps, me semblait-il, posaient la même question sous des angles différents[20] ». Cette question est précisément celle de rendre le message évangélique compréhensible aujourd'hui. Ce qui intéresse Robinson chez Tillich, ce n'est pas son ontologie d'allure platonicienne, mais sa façon de parler de Dieu sans dépendre de la notion problématique d'un Etre suprême (nous y reviendrons). Ce qu'il retient chez Bultmann, c'est le dégagement d'une cosmologie antique et une interprétation de l'Evangile

17. *On Being the Church*, p. 153.
18. *The New Reformation ?*, p. 73-77.
19. *Ibid.*, p. 23-24.
20. *Exploration*, p. 25.

en termes d'existence, sans pour autant s'appuyer avec lui sur l'existentialisme de Heidegger, ni même partager son scepticisme historique, qu'en tant qu'exégète il trouve exagéré. Enfin, si Bonhoeffer a fait sur lui une telle impression dès la première lecture, c'est qu'il trouvait là une description vraiment prophétique de l'homme sécularisé et une manière radicale de poser la question de l'annonce de l'Evangile à cet homme-là. Ces trois auteurs, conclut Robinson, sont tous des hommes enracinés dans le personnalisme biblique, et en même temps prêts à explorer son expression dans des circonstances radicalement modifiées, sans pour autant abandonner ses présuppositions [21]. C'est le même genre d'intérêts qui fait sympathiser cet évêque anglican avec des hommes aussi différents que Teilhard de Chardin (souvent cité dans *Exploration into God*), Peter Berger, Harvey Cox ou Gibson Winter [22]. En effet, tous ces auteurs prennent l'homme dans son milieu concret qui est la société. Ils rejoignent tous une préoccupation qu'on trouve exprimée au début du livre de Robinson sur « Le corps », récemment publié en français : « L'homme dont nous nous occupons est... l'homme socialisé » ; cet homme est menacé aujourd'hui par l'esclavage moderne de la masse, tel que le décrit par exemple George Orwell dans son terrifiant roman d'anticipation *Nineteen Eighty Four*. Or, à cet esclavage l'Evangile offre une solution qui n'est pas l'individualisme, mais l'interdépendance des personnes. C'est précisément cette solution dont la clef se trouve dans la notion paulinienne de Corps, exprimant à la fois la solidarité et la diversité des membres [23]. On le voit, les préférences de Robinson sont très orientées : ce qui lui importe toujours, c'est de rejoindre l'homme contemporain là où il se trouve, pour manifester que c'est là et non ailleurs, en quelque monde imaginaire, que le message du Christ apporte sa lumière et sa force libératrice.

Commencer par l'autre bout

« Un monde imaginaire » : décrire ainsi l'impression qu'éprouvent nombre de chrétiens devant l'univers de la foi chrétienne peut apparaître caricatural, surtout si l'on songe à tous ceux qui, dans le passé, ont vécu dans cet univers sans en éprouver la moindre gêne. Même aujourd'hui, il ne manque pas de chrétiens qui n'éprouvent pas ces difficultés. Ce n'est pas pour eux que parle Robinson, mais pour la masse grandissante des autres.

Pour ces derniers, explique l'évêque de Woolwich, ce qui se passe est semblable à une crise de la monnaie. Quelque chose ne tourne

21. *Ibid.*, p. 27.
22. *Ibid.*, p. 25.
23. Cfr. *The Body*, p. 7-8.

plus rond dans le système de communication que sont les formules doctrinales, les normes morales prescrites dans l'Eglise, les rites liturgiques. A l'intérieur du groupe plus ou moins traditionnel, toute cette monnaie a encore cours ; mais sa valeur d'échange en dehors de ce groupe apparaît de plus en plus faible : « en raison de schèmes de représentation vieillis, le dogme semble ne plus avoir aucun contenu [24] ». Pour rendre à la monnaie sa valeur, la solution semble bien être de l'échanger contre une nouvelle en limitant les pertes de l'opération. Mais comment faire cet échange ? C'est essentiellement ce que Robinson, dans *La nouvelle Réforme*, appelle « commencer par l'autre bout ».

« Commencer par l'autre bout », c'est d'abord accepter, en principe et en pratique, l'exigence de « relevance » dont nous avons parlé. C'est renoncer à *commencer* par réaffirmer les anciennes formules, fût-ce celles qui ont été consacrées par les conciles les plus solennels, fût-ce celles de l'Ecriture sainte, pour partir des situations concrètes où les hommes se trouvent dans leurs relations avec les choses et avec leurs semblables [25]. Commencer par l'autre bout, c'est décrire l'expérience de l'homme jusqu'en ses profondeurs où cette expérience s'enracine dans la vérité. Ce n'est pas s'interroger d'abord sur ce que les choses sont « en soi », mais reconnaître leur vérité pour nous. Pour nous, c'est-à-dire pour l'homme largement sécularisé que nous sommes en passe de devenir. C'est toujours poser la question : « What does it mean for us today [26] ? », non pas la question éternelle mais la nôtre. « Le chemin de la vérité, écrit Robinson, commence pour notre génération à partir de la vie et non à partir du dogme. Si quelqu'un exige d'un autre qu'il accepte la doctrine avant de connaître l'expérience que la doctrine veut définir, il demande équivalemment qu'on rejette cette doctrine — non pas seulement parce qu'elle est un cocon vide, mais aussi parce qu'on donne ainsi l'impression d'imposer les conclusions (de l'extérieur). La théologie se voit rejetée parce que les gens ne peuvent croire qu'elle cherche sincèrement la vérité [27] ». Plus généralement, nos contemporains « ne comprennent pas des vérités *données* et si, en doctrine ou en morale, nous leur proposons seulement cela en leur demandant s'ils acceptent ou non, dans la plupart des cas ils diront : non [28] ». Ils disent avec l'apôtre Thomas : si je ne vois pas ses mains avec la place des clous, je ne crois pas. Une telle attitude, observe Robinson, peut sans doute aboutir à n'importe quoi. Mais l'évangile nous montre qu'elle peut aboutir aussi à l'expression la plus pleine de la foi que nous offre le N.T. :

24. E. SCHILLEBEECKX, *Approches théologiques*, t. II, p. 100.
25. Cfr *New Reformation*, 68 ; *Debate*, 252.
26. *Jesus*, p. 9.
27. *But That*, trad. néerl., p. 90.
28. *Ibid.*, p. 108.

Mon Seigneur et mon Dieu. En outre, il note que c'est là une approche de la vérité qui est parfaitement biblique : les prophètes n'ont cessé de répéter que la voie de la connaissance de Dieu passait par l'obéissance, l'ouverture et la justice dans les relations et situations de la vie quotidienne. « Et quand un jeune homme d'aujourd'hui déclare que rien n'a pour lui d'autorité que ce qui se démontre réel, valable, vrai, plein de sens, il n'est pas loin de la conception de l'autorité que Jésus essayait de faire comprendre aux Pharisiens en Jean *10, 27* : Mes brebis entendent ma voix [29] ».

Notre auteur a donné lui-même des exemples de ce que pouvait signifier cette approche du message évangélique, qu'il appelle aussi, d'une expression quelque peu contestable, une « foi inductive [30] ». Nous verrons plus loin son application à la découverte de Dieu. Voici comment il parle de l'unicité du Christ et de son rôle dans l'histoire humaine :

« Les hommes ont toujours achoppé au scandale de la particularité, et plus que jamais dans une société qui est conditionnée par toute sa formation scientifique et historique à ne voir dans le particulier qu'un exemple de la règle générale. Mais j'ai l'impression que cela est devenu particulièrement et inutilement difficile lorsqu'on présente cette unicité (de Jésus) comme un fait objectif qui doit être avalé au commencement de la recherche. Le Christ est placé devant les hommes comme une *espèce* unique d'être — à moitié Dieu et à moitié homme, très différent de nous — qu'ils doivent simplement accepter tel quel comme une partie de la doctrine chrétienne. Mais en partant du côté inductif, je ne peux que *commencer* par l'affirmation que le Christ est un être humain tout à fait ordinaire (« vrai homme », dans les termes traditionnels) qui est *unique pour moi*, en ce sens qu'en lui « toutes choses subsistent » : il est celui qui coordonne et justifie pour moi tout ce que je crois être le plus profondément vrai, d'une manière tout autre que Mahomet ou le Bouddha. Je peux dire avec l'Eglise primitive : « Jésus est Seigneur » ou avec Thomas : « mon Seigneur et mon Dieu ». Je peux même continuer et expliquer cela dans les termes des symboles de foi, en disant qu'il est celui qui est l'expression unique de Dieu dans la vie humaine, le « Fils unique du Père ». Mais ce qui m'intéresse davantage, c'est que des gens puissent mettre leur pied sur ce chemin (et se sentir acceptés pour l'avoir fait), plutôt que de savoir qu'ils en ont atteint le terme (ou de se sentir rejetés pour ne l'avoir pas fait) [31] ».

L'évêque est bien conscient du caractère périlleux de telles affirmations au regard de la façon habituelle de procéder. Il précise bien :

---

29. *Ibid.*
30. ***New Reformation*, p. 38.**
31. ***Ibid.*, p. 41.**

« Cette approche inductive de la doctrine chrétienne... ne vient nullement d'un désir d'atténuer la foi. Et elle ne prescrit pas négativement les buts. Mais elle insiste sur le fait que les buts ne peuvent être atteints *qu'à partir du commencement* — et le commencement, pour les hommes d'aujourd'hui comme pour les premiers disciples, est Jésus en tant qu'homme totalement humain — même s'ils sont forcés de reconnaître en lui quelque chose de plus [32] ». « En tant que chrétien convaincu, je puis bien être persuadé que ce chemin ne peut s'arrêter avant la confession : « mon Seigneur et mon Dieu » ; mais je suis sûr que la plupart des gens de ma génération doivent la découvrir comme saint Thomas, à partir des difficultés de l'expérience [33] ».

En définitive, c'est notre foi elle-même en Jésus-Christ qui doit nous faire accepter sans hésiter d'entrer dans la voie du risque. Dieu, dit Robinson, n'a pas besoin qu'on le défende. Il donnera sûrement à ceux qui le suivent la capacité de présenter son évangile d'une manière qui soit à la fois pleinement chrétienne et pleinement adaptée à notre société [34]. De telles réactions font saisir à quel point le souci d'honnêteté de John Robinson est l'opposé d'un rationalisme.

Son plaidoyer en faveur du risque de la foi ne lui fait d'ailleurs pas oublier son bon sens britannique. Lorsqu'il s'agit de proposer des solutions ou des engagements pratiques, comme il le fait dans *La nouvelle Réforme* ou déjà dans le recueil d'articles intitulé « Etre l'Eglise dans le monde [35] », il conseille souvent de « partir des deux bouts à la fois ». Par exemple, il conseille de réformer les institutions existantes et relève à ce propos les mérites de l'*establishment,* mais en même temps il propose de créer un nouveau type d'évêque et de ministères expérimentaux ou plutôt « d'exploration », de nouveaux types de communautés, un nouveau rythme de pratique des sacrements, et ainsi de suite. En cela comme en sa réflexion plus proprement théologique, Robinson est un bon représentant de cette *via media* chère à l'Eglise d'Angleterre, à condition d'ajouter qu'il est certainement plus près du côté gauche de la route que du côté droit.

II. Comment retrouver aujourd'hui le Dieu vivant ?

Il vaut la peine d'examiner d'un peu plus près un autre exemple de ce nouveau langage, celui qui porte sur la question essentielle, celle sans laquelle il n'y aurait ni foi, ni religion, ni en tout cas théo-

32. *Ibid.*, p. 42.
33. *Ibid.*, p. 41.
34. *On Being*, p. 29.
35. *On Being The Church in The World* (cfr note 1).

logie : celle de Dieu. Aujourd'hui, *God is news,* Dieu tient l'affiche, ou au moins la couverture des hebdomadaires. Même si l'on parle souvent de lui pour dire qu'il est mort.

Ce thème de la mort de Dieu n'est pas neuf. Ce qui est nouveau, c'est sa diffusion. Encore faut-il apprécier correctement le phénomène. Robinson fait remarquer qu'à en juger d'après les derniers sondages, 84 % des anglais croient en Dieu et que, chose à peine croyable, 43 % disent le prier régulièrement. Le chiffre est encore plus élevé pour les USA, où 97 % des citoyens interrogés en 1965 croient qu'il y a un Dieu [36]. De telles statistiques sont difficiles à interpréter. En effet, si l'on en juge par la réponse aux autres questions, les 84 % qui croient en Dieu pourraient tout aussi bien être des athées. « De tels sondages, dit Robinson, reflètent le fait que d'une certaine façon la question traditionnelle (« croyez-vous en l'existence d'un Dieu ») n'est pas la bonne question à poser. Les gens répondent oui parce qu'il y a quelque chose qu'ils ne veulent pas être mis en position de nier. Mais la réponse la plus vraie pourrait bien être « non ». Inversement, moi qui trouve la réalité de Dieu inéluctable, je serais sans aucun doute rangé dans les 16 % qui hésitent à répondre par une franche affirmation [37] ».

Que se passe-t-il donc ? C'est ce que Robinson avait essayé de dire dans les premiers chapitres d'*Honest to God,* et c'est ce qu'il dit avec plus de précision et de force dans *Exploration into God.* Ce qui arrive, c'est la fin d'un certain théisme. Ou, si on risque de ne pas prendre au sérieux cette formule nuancée, disons que c'est la fin du théisme.

De la critique des images à la mort de « ce Dieu-là »

En effet, il ne s'agit pas de savoir quelle image sera meilleure pour parler de Dieu. Certains ont retenu de *Honest to God* qu'il valait mieux parler d'un Dieu intérieur à nous-mêmes que d'un Dieu « au-dessus » ou « là-bas ». Le problème n'est pas simplement de remplacer une image par une autre. Si une image est bonne pour quelqu'un, qu'il la garde : tant mieux [38]. Mais ce qui est frappant aujourd'hui, c'est que, quelle que soit la représentation, dès qu'elle oriente l'esprit vers Dieu comme vers *un* Etre, cet Etre forcément distinct de nous et des autres apparaît comme étranger et sans place dans l'existence concrète.

C'est là que prend place toute la critique que fait Robinson de l'à priori religieux, à la suite de Bonhoeffer. Il ne faut pas interpréter

36. *But That,* trad. néerl., p. 57 ; *Exploration,* p. 31.
37. *Exploration,* p. 32.
38. Robinson est revenu plus d'une fois sur ce point : *Honest to God,* p. 11-28 ; 122-127 ; *Debate,* p. 235 ; *But That,* trad. néerl., p. 107 ; *Exploration,* p. 37.

cette critique comme si Robinson rejetait l'aptitude de l'intelligence humaine à parler de Dieu. Il admet au contraire une théologie naturelle. Mais il rejette simplement une façon de parler du divin qui lui accorde « une place » *à côté* de nos « autres » expériences, celle du monde et celle d'autrui. C'est pourquoi, lorsqu'il veut commenter la disparition du théisme, il reprend la critique faite par Bonhoeffer du Dieu « bouche-trou ». Ainsi dans sa conférence publiée à la fin de *La Nouvelle Réforme* sur le thème : « un homme vraiment contemporain peut-il ne pas être athée ? ». Il n'a pas de peine à montrer que Dieu est intellectuellement superflu (en ce sens précis que nous n'avons pas besoin de cette hypothèse dans notre conception scientifique du monde), qu'il n'est nullement indispensable au plan émotionnel (l'image du Père doit être dépassée à l'âge adulte) et même qu'il est moralement insupportable (si l'homme veut être lui-même, il doit inventer ses propres valeurs, et un absolu situé *en face* de lui tuerait sa liberté ; de plus, l'existence du mal rend un tel Dieu injustifiable) [39].

C'est pour la même raison que Robinson reprend à Tillich sa critique du « supra-naturel ». Ce langage est spécialement trompeur pour nous, catholiques, qui employons souvent le mot « surnaturel » pour désigner la gratuité mystérieuse et inespérée du salut qui nous est donné dans la rencontre du Christ. Or, chez Robinson le mot désigne simplement une conception qui situe Dieu dans une sorte de « sur-monde », qui fait de lui le grand architecte, ou le super-ordinateur, ou le tyran aux interventions miraculeuses imprévisibles [40].

La question est donc de savoir s'il est encore possible aujourd'hui de parler d'*un* Dieu sans s'exposer au malentendu, de savoir si nous ne devons pas cesser de parler en termes d'*existence de Dieu* (ce qui évoque toujours un être déterminé) et si tout langage sur Dieu comme un quelqu'un ou un quelque chose ne fait pas nécessairement de lui un fantôme inconsistant. L'avis de Robinson est que *ce Dieu-là*, au sens tout à fait général d'un Dieu représenté de façon déterminée comme réellement « autre chose » que le monde où nous vivons, ce Dieu qui est celui du théisme, est aujourd'hui mort.

C'est en ce sens que Robinson se trouve d'accord avec les théologiens américains de la mort de Dieu, ce qui ne l'empêche pas de les critiquer pour divers motifs. Il fait observer en tout cas que tous tiennent à s'appeler encore « théologiens », ce qui manifeste de façon paradoxale la nécessité de continuer à parler de Dieu, fût-ce en évitant d'employer le mot, qui de toute façon n'est qu'un « x » pour désigner cette dimension inconditionnelle que manifeste la réalité où

39. *New Reformation*, p. 106-122.
40. Cfr *Honest*, p. 31 ; *Debate*, p. 256-259 ; *But That*, trad. néerl., p. 60.

nous vivons, une sorte d'abréviation indispensable [41]. Parler de la mort de Dieu est un langage utile pour exprimer ce fait que, pour des millions d'hommes, Dieu n'est pas nié, mais n'est plus qu'un Dieu mort. Il a cessé d'être l'*ens realissimum* des théologiens du moyen âge, sa réalité s'est vidée de tout contenu, il ne s'offre plus à la liberté comme objet d'option vitale [42]. Il n'est plus qu'un élément d'un univers de discours où il y a de moins en moins d'échanges vivants. On ne peut plus en parler sans ajouter de multiples explications pour faire pressentir de quoi il s'agit réellement [43].

Une théologie négative

Le théologien catholique qui entend ce langage songe spontanément à ce que la tradition appelle théologie négative. Ce qu'affirme précisément la théorie de l'analogie, c'est que toutes nos affirmations sur Dieu sont empruntées à notre expérience et pour cette raison doivent être aussitôt accompagnées d'une négation. Après avoir affirmé que Dieu est conscience, liberté, amour, nous devons dire : Dieu n'est en rien tel que nous nous le représentons en utilisant ces concepts. Le langage qui s'efforce de dire Dieu n'échappe pas au paradoxe. Entre le concept le plus purifié appliqué à Dieu et sa représentation dans la créature, il n'existe aucun élément commun qu'on pourrait isoler. Seule l'ouverture symbolique du langage humain et la visée signifiante qu'il exprime, permet de dire que notre langage sur Dieu n'est pas vide de contenu (si l'on peut ici parler d'un contenu). Ce qui maintient cette ouverture, c'est précisément la tension sans cesse maintenue entre l'affirmation et la négation.

Il n'est pas inutile de citer à ce propos un texte de Thomas d'Aquin : on en trouverait difficilement de plus radicaux, même s'il reflète toute une tradition mystique. « Quand nous avançons vers Dieu par la voie d'exclusion, nous nions d'abord de lui les choses corporelles, ensuite les choses intellectuelles elles-mêmes, pour autant qu'elles sont dans nos objets d'expérience, comme la bonté et la sagesse. Alors il ne reste plus dans notre intellect que ceci : il est, et rien de plus. Mais pour finir, ce même être, pour autant qu'il se trouve dans les créatures, nous le nions de lui ; et alors, il demeure dans une sorte de nuit d'ignorance. Et c'est cette ignorance, autant qu'il appartient à cette vie, qui nous unit à Dieu de la façon la plus parfaite [44] ». Robinson ne refuserait pas cette référence, pas plus que celle de la théologie mystique. Il cite lui-même saint Thomas et son refus de parler de Dieu en concepts univoques. Il fait aussi grand cas de

41. *Exploration*, p. 57-58.
42. *Ibid.*, p. 51.
43. *Ibid.*, p. 52.
44. *I Sent.* d. 8, q. 1, a. 1, ad 4.

l'expérience des mystiques, mais on ne s'étonnera guère qu'il souligne surtout chez eux la *via negativa*[45].

Mais ces références à la tradition ne doivent pas nous rassurer à bon marché, en ramenant simplement la réflexion de Robinson à du bien connu. L'avantage — et l'inconvénient — de la théorie de l'analogie, c'est, précisément, d'être une théorie. Ce qui préoccupe l'évêque anglican, c'est une situation spirituelle concrète de l'humanité qui semble entrer de plus en plus, à la mesure même où elle s'affirme dans son autonomie, dans le moment négatif de la connaissance de Dieu. Et c'est en face de cette situation que Robinson nous propose une approche bien définie, qui consiste ici encore à « commencer par l'autre bout ». Car malgré ce qui est dit de négatif, il reste nécessaire de parler de Dieu. Non par habitude, mais parce que, dans la totalité de notre expérience du réel et de l'histoire, « quelque chose de ce genre » reste absolument indispensable : « Je ne veux en aucune façon méconnaître Dieu, mais le remettre en plein milieu de la vie : c'est là qu'il est chez lui, comme Jésus nous l'a fait voir[46] ».

Dieu au plein milieu de la vie

Si Dieu doit être pour nous l'*ens realissimum*, il n'y a qu'une façon possible de le rejoindre : c'est de partir de ce qu'il y a pour nous de plus réel, de ce qui compte réellement dans notre vie, si peu « religieux » que cela paraisse à première vue[47]. C'est partir de cette saisie des valeurs auxquelles nous sommes sensibles aujourd'hui : l'intégrité, l'amour de la justice, la solidarité, le sens de la responsabilité personnelle, l'importance de la personne humaine, le sens de la qualité des relations interpersonnelles[48]. C'est seulement en des situations où nous devenons attentifs à la vraie dimension de ces valeurs que peut naître et s'imposer la possibilité pour nous de dire « c'est Dieu » ou bien, comme Jacob dans la Bible : « Dieu était là — et je ne le savais pas[49] ». Il ne s'agit plus de faire appel à Dieu comme comblant un besoin quelconque ; simplement, quand on s'est situé à ce niveau de saisie de la réalité, on ne peut pas ne pas dire qu'il ne remplit pas notre vie. Et cela, d'une façon très spéciale qui oblige à parler de « quelque chose comme » un « Toi » absolu et gracieux que nous appelons Dieu[50]. Nous ne parlons pas d'autre chose ou d'une autre réalité que celle qui fait notre vie ; mais nous « donnons expression à la conviction envahissante et pourtant in-

45. *Exploration*, p. 56.
46. *But That*, trad. néerl., p. 48.
47. Cfr *Exploration*, p. 42 et 127.
48. *But That*, trad. néerl., p. 109-110 ; cfr déjà *Debate*, p. 271-272.
49. *Gn* 28, 16 ; *Exploration*, p. 61.
50. *But That*, trad. néerl., p. 62.

saisissable d'un *Toi* au cœur de toutes choses [51] ». Finalement, « le fait que la vie est conçue comme une relation d'ouverture, de réponse, d'obéissance à cette réalité prédominante est ce qui distingue l'homme qui est forcé d'utiliser le mot *Dieu* de l'humaniste non-croyant [52] ».

Ainsi, alors que tout notre langage sur Dieu le désigne d'abord dans son être-autre et sa transcendance, Robinson affirme que la seule manière de rejoindre aujourd'hui sa réalité est de partir de la non-dualité et de l'immanence. Croire en Dieu, dira-t-il par exemple, ce n'est pas avoir foi dans l'existence d'*un* être, c'est appréhender la réalité comme relationnelle en sa profondeur [53]. Ce n'est plus dire, par exemple, que « Dieu permet le mal », ce qui est incompréhensible, mais « Dieu souffre dans nos souffrances [54] ». Et tandis que le théisme traditionnel oppose Dieu à la création comme l'infini au fini, c'est le situer, comme le faisait déjà Nicolas de Cues et, à leur façon, les théologiens médiévaux, au-delà du genre de l'être, au-delà de la *coincidentia oppositorum* [55].

On le voit, la façon dont Robinson met en question l'idée de Dieu conçu comme « un » Etre ne veut pas dire qu'il rejette toute transcendance, qu'il opte « pour une vue close de l'univers cherchant à comprendre la vie sans référence à quoi que ce soit de transcendant » — ce qui est la définition qu'il donne du sécularisme comme système [56]. Mais c'est une transcendance saisie au seul point vivant où elle puisse d'ailleurs se manifester à nous : au sein même de notre expérience du monde et d'autrui [57]. Traiter Robinson d'athée, comme certains l'ont fait, ou d'immanentiste, c'est ne pas voir ce qu'il veut dire. Il ne confond pas théologie et anthropologie, le « toi » naturel et le « toi » divin. Si je peux dire que « Dieu est amour », je ne peux pas en conclure, comme le fait équivalemment Paul Van Buren, que cela veut dire « l'amour est Dieu [58] ».

Cette position n'a donc rien non plus de panthéiste [59]. Il n'est d'ailleurs pas si facile d'être panthéiste au sens tout à fait strict. Le panthéisme suppose toujours que l'on pose entre Dieu et la créature un lien de nécessité tel que la créature apparaisse comme un moment nécessaire de Dieu en lui-même. Mais Robinson ne cesse d'affirmer que notre expérience de l'inconditionnel est identiquement l'expé-

51. *Exploration*, p. 15.
52. *Ibid.*, p. 67.
53. *Ibid.*, p. 132.
54. *New Reformation*, p. 121.
55. *Exploration*, p. 140-141.
56. *Ibid.*, p. 42.
57. Tandis que Teilhard s'appuie plus sur l'expérience du monde, Robinson s'attache davantage à l'interpersonnel. Ce que nous avons dit de son histoire intellectuelle explique cette préférence. Cfr *Exploration*, p. 24.
58. *Honest*, p. 50-55 ; 60-61 ; *Exploration*, p. 64-65.
59. Cfr déjà *Honest*, p. 130-133.

rience d'une liberté et d'un amour. Le terme qui lui paraît le mieux décrire cette relation n'est pas panthéisme, mais « pan-enthéisme », c'est-à-dire non pas que toutes choses *sont* Dieu mais que toutes choses subsistent *en* Dieu. C'est ce qui le fait sympathiser avec la manière dont Teilhard de Chardin parle du « point oméga ». Dieu apparaît moins comme un « quelqu'un » en face des personnes humaines, que comme un « milieu divin », le lien même qui les rassemble. C'est également ce que Robinson lit dans la première épître aux Corinthiens (*15*, 28), où saint Paul voit à la fin des temps le Christ remettre toutes choses à son Père, « afin que Dieu soit tout en tous [60] ».

Prier, est-ce « parler à Dieu » ?

Dans quelle mesure cette approche de Dieu permet-elle encore de parler d'un Dieu personnel ? On ne peut manquer de se poser la question, et Robinson lui-même y répond à diverses reprises.

Tout d'abord, il est clair que cela n'aurait pas plus de sens, et même beaucoup moins, de parler d'un « Dieu impersonnel ». Il est significatif que la plupart des gens qui ont prétendu aller plus loin que le théisme sont en pratique retombés en dessous [61]. Dire que Dieu est personnel a l'avantage de préserver la liberté tant de l'homme que de Dieu. « Détruisez cette délimitation et Dieu aussi bien que l'homme sont engloutis dans un Absolu impersonnel sans limites [62] ». C'est bien pourquoi, « si la seule solution de rechange à un Dieu personnel est un absolu moins que personnel, gardons à tout prix le premier [63] ! ».

Par ailleurs, parler de Dieu comme d'une personne, c'est nécessairement le situer comme un être parmi les êtres, opposé au reste de la réalité, comme une cause séparée de son effet, avec tous les inconvénients rappelés : il se transforme en Dieu lointain, superflu, mort. C'est pourquoi beaucoup de nos contemporains seraient plus spontanément accordés à une représentation plus immanente et en même temps plus dynamique, l'idée d'une force en expansion conduisant l'histoire. C'est là, note Robinson, une image un peu faible, mais qui corrige son opposé [64].

Finalement, on n'évitera pas l'utilisation d'un langage personnaliste, lié à la saisie de la réalité comme relationnelle. Parler d'un Dieu personnel, ce n'est pas d'abord concevoir un Etre doué d'attributs personnels, mais éprouver la réalité comme rencontre, avec la sorte de gratuité qui caractérise à son degré le plus haut l'amour d'un autre

60. *Exploration*, p. 83-86 ; 93.
61. *Ibid.*, p. 130.
62. *Ibid.*, p. 131.
63. *Ibid.*, p. 137.
64. *Ibid.*, p. 131-132.

être humain. C'est d'ailleurs ce que nous dit Jésus et tout le message du Nouveau Testament. Dieu est amour, et c'est pourquoi un homme sans expérience d'amour ne « connaît pas Dieu » [65].

Cette discussion est loin d'être purement académique : elle engage par exemple la possibilité de la prière. Si Dieu n'est pas « quelqu'un » à qui je puisse m'adresser, quel sens cela aurait-il de prier ? Question qui fut posée très directement à l'évêque de Woolwich à la fin d'une conférence donnée à Bruxelles : « Puis-je vous demander si vous priez, qui vous priez et comment vous priez ? »

Dans sa réponse, Robinson s'est efforcé de dégager la voie vers un type de prière qui échappe à la « projection théiste » du téléphone spirituel où on parle d'un côté en imaginant des réponses qui ne viennent jamais. « Que pourrait être une prière non-religieuse ? », demandait-il déjà dans *Honest to God*. Il parlait alors des moments de l'existence où l'inconditionné qui fonde notre vie se manifeste, par exemple dans le don à autrui. Car une prière qui nous ferait négliger les appels concrets de Dieu dans les personnes bien vivantes et visibles que nous rencontrons, ne pourrait que nous faire manquer la seule façon d'atteindre Dieu à ces moments-là [66]. Remarque que toute la tradition spirituelle confirmerait. Il est moins banal d'appeler prière tout moment qui me fait accéder à la profondeur du quotidien, et d'affirmer qu'ici encore le chemin de notre temps part de l'engagement dans le monde. Robinson cite ici comme modèle un livre bien connu de nombreux catholiques, les « Prières » de l'abbé Michel Quoist, qui partent des faits concrets de la vie : le téléphone, un billet de banque, un illustré pornographique, la faim dans le monde.

Mais il faut sans doute aller plus loin et se demander si, en de telles prières, les « incidentes à la seconde personne », la mention du Seigneur n'est pas introduite un peu artificiellement. Peut-être faut-il accepter d'entrer davantage dans la vérité de notre situation spirituelle et nous contenter de laisser Dieu manifester à nos yeux, quand il veut, en des moments de plus grande ouverture, sa réalité. Non pas en lui parlant, mais simplement en partageant sa présence [67].

S'agit-il encore de prière, diront certains ? C'est ici qu'il importe de rejoindre l'essentiel. Pareille manifestation de Dieu, presque incognito, ne peut-elle susciter en nous une sorte d'adoration, d'action de grâces, un sens de nos limites et de notre péché, qui sont les ingrédients indissociables de toute prière ? Cela n'exclut certes pas qu'on puisse parfois se trouver à l'aise dans les formules traditionnelles et « parler avec Dieu ». Mais nous devons comprendre que certains

65. *Ibid.*, p. 73.
66. ***Honest*, p. 99-104 ; *Exploration*, p. 116.**
67. ***Exploration*, p. 125-128.**

aujourd'hui s'en trouvent incapables et préfèrent s'en passer, sans croire pour autant qu'ils cessent de prier vraiment.

On pourrait s'étonner davantage du peu de place accordé par Robinson à la personne de Jésus en tout ceci. N'est-il pas précisément cette « fenêtre sur Dieu » ? N'a-t-il pas dit : « Qui me voit, voit le Père » — ce texte-clé de la théologie actuelle ? Sans entrer dans cette question, que Robinson semble bien réserver pour un prochain livre [68], on peut en tout cas observer que la démarche même suivie par lui se conforme au mouvement de la pensée chrétienne. L'Evangile ne nous fait pas chercher Dieu dans les sphères du sacré, mais dans la vie quotidienne avec le prochain, dans une vie qui soit à l'image de celle du Christ, « homme-pour-les-autres » [69].

III. Conclusion

Comment apprécier la recherche de l'évêque de Woolwich ? Ce que nous en avons dit montre assez qu'il s'agit d'un croyant vivant de sa foi et soucieux de la dire aux hommes de ce temps. Avec le P. Schillebeeckx et d'autres, nous croyons cette foi orthodoxe, non seulement d'intention, mais même, si l'on veut bien ne pas isoler artificiellement ses affirmations de leur contexte, dans son aptitude à exprimer l'essentiel du message chrétien. Cela n'empêche certes pas sa pensée (pas plus que celle du théologien le plus soucieux de fidélité au message chrétien) de contenir d'éventuelles parcelles de « non-orthodoxie ». Ce qui sauve le croyant à ce moment, c'est sa volonté de fidélité au Christ réel plutôt qu'à ses idées sur lui.

Cette humilité de la pensée, l'évêque Robinson la possède éminemment. C'est même, je crois, cette volonté de tenir compte de tout le réel qui indispose certains lecteurs. Il est souvent plus facile et plus séduisant d'être unilatéral. En bon anglais, Robinson refuse souvent de choisir un aspect des choses aux dépens des autres. Cela ne l'empêche pas d'aller de l'avant, mais ce sera toujours sans fanatisme. Certains le lui ont reproché : il « veut à la fois avoir son gâteau et le refuser [70] ». Il risque ainsi de paraître contourner certaines difficultés, ou encore de sembler confus. Sans rejeter tout à fait ce reproche, nous pensons que souvent cette confusion n'est qu'appa-

68. *Exploration*, dernière phrase du livre, p. 145.

69. Sur ce point, l'influence de Bonhoeffer sur Robinson est plus profonde qu'il ne paraît d'après les citations. Ce n'est pas le lieu de montrer ici comment cette théologie de Bonhoeffer échappe au reproche d'« horizontalisme ». Robinson ne rejetterait pas l'affirmation du théologien luthérien : « Das 'Für-andere-da-sein' Jesu ist die Tranzendenzerfahrung » (*Widerstand und Ergebung*, Munich, Kaiser, 1952, p. 259 ; trad. fr., p. 179).

70. A. FLEW, cité par MEHTA (note 2), p. 15.

rente. En ce qui concerne son langage sur Dieu, par exemple, la tension entre le personnel et l'impersonnel, entre l'immanent et le transcendant, entre l'affirmation et la négation, relève de l'objet lui-même. On n'y échappe pas.

Un autre reproche semble à première vue plus fondé et plus grave, celui de pragmatisme. Il ne s'agit pas ici de l'exigence d'un langage enraciné dans l'expérience chrétienne. Le besoin de « relevance » tel qu'il l'a défini nous paraît inéluctable, à condition de voir que l'expérience qu'il s'agit d'exprimer n'est pas celle d'une subjectivité isolée, mais celle d'une communauté croyante. Cela n'a rien à voir avec un empirisme à courte vue. Bien plus, on ne peut dire que Robinson considère la connaissance empirique, celle des sciences naturelles en particulier, comme le modèle de tout savoir.

Mais ne rejette-t-il pas toute métaphysique ? N'a-t-il pas dit et écrit que la métaphysique était une chose dépassée et aujourd'hui sans signification ?

En réalité, l'auteur lui-même s'est expliqué plus d'une fois à ce sujet. Le mot même de métaphysique est source de confusion, observe-t-il [71]. Surtout en pays anglo-saxon, ajouterons-nous. Si l'on désigne par là un monde intelligible plus ou moins coupé du monde des phénomènes sensibles, un « au-delà » soit naturel soit surnaturel, il semble bien que la métaphysique, en ce sens, ait cessé d'être signifiante pour la masse de nos contemporains (si elle le fut jamais). Mais si la métaphysique désigne la connaissance de « ce qui est vraiment réel », de « ce que les choses sont réellement », alors Robinson est loin de la rejeter, il en fait même beaucoup sans avoir besoin de le dire [72].

Est-ce une bonne métaphysique ? Nous touchons ici à un domaine qui n'est pas seulement celui de la théorie, mais de la communication. A juger les choses selon les propres termes de Robinson, son langage sera porteur de vérité non seulement s'il exprime bien ce que l'auteur veut dire, mais s'il aide les autres à mieux voir. En pratique, cela dépend pour une bonne part de l'ouverture d'esprit, parfois même, simplement, de l'âge des lecteurs. Quant au jugement sur la théorie en soi, on peut dire qu'il relève lui-même, pour une part, du souci quelque peu anachronique de classer les systèmes. S'il est une chose dont Robinson est témoin, c'est bien de la fin des idéologies, des vastes synthèses prétendant dire le dernier mot — ou même un mot qui situe chaque chose à sa place cohérente avec tout l'ensemble de la construction. Même les plus grands théologiens de l'heure semblent éprouver l'impossibilité d'écrire encore des « Dogmatiques » complètes. La théologie de notre temps est toujours fragmentaire ; sa valeur se

71. *Debate*, p. 249.
72. Cfr *Exploration*, p. 43.

mesure moins à la cohésion architecturale de l'ensemble qu'à la justesse d'une démarche et à l'éclairage qu'elle apporte à l'expérience de foi dans la conjoncture précise. Et sans doute une telle démarche, pour être intellectuellement valable, ne peut-elle renoncer à être cohérente. Mais, se sachant par nature inachevée, elle peut sans dommage abandonner jusqu'à l'apparence du système. Elle reste toujours *intellectus fidei,* mais selon ce qui est possible aujourd'hui.

Une telle pensée est toujours forcément indéterminée par quelque côté. Reconnaissons que celle de Robinson pèche plus qu'une autre par indétermination. Il n'est pas toujours possible de se faire une idée nette, en lisant ses écrits, de la conception qu'il se fait de l'homme, de la connaissance humaine, ou par exemple de la mort. C'est là une limite manifeste qu'il est à peine besoin de signaler. Il nous faut bien aussi constater l'absence presque totale, chez Robinson, d'une réflexion fondamentale sur les conditions du langage théologique, en particulier sur le symbole. Mais cette limite lui est commune avec une grande partie de la production théologique de notre temps. Encore une fois, ce qui corrige ces défauts, c'est que l'indétermination n'est pas fermeture ni déviation. Comme toute la pensée contemporaine, celle de Robinson est ouverte et en recherche. Notre conviction est que l'ouverture et la recherche se font dans la bonne direction.

Eegenhoven - Louvain Paul TIHON, S.J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean