Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 59 (2009)
Heft: 1

Artikel: Étude critique : le christianisme comme style
Autor: Gisel, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381786

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 141 (2009), P. 63-72

ÉTUDE CRITIQUE

LE CHRISTIANISME COMME STYLE [1]

PIERRE GISEL

Résumé

Cette «étude critique» présente la très remarquable synthèse que propose Christoph Theobald, à la fois contribution à la compréhension de ce qu'est le christianisme et à la fois mise en place de son histoire récente, depuis le XIXe siècle. On y trouve en même temps une série de typologisations des manières de faire oeuvre de théologie, qui répondent à chaque fois à des défis précis, socio-culturels, que Theobald cerne avec beaucoup d'acuité. Après un passage en revue de la synthèse proposée, s'efforçant d'en dire les axes directeurs, l'article ouvre, sur fond d'accords assez largement partagés, quelques questions qui peuvent valoir comme démarcation ou comme relance. Elles touchent principalement à une asymétrie, ici requise, entre transcendance et monde, et à une validation à trouver des particularités, résistant à ce qui pourrait être trop l'évanouissement d'un geste pur, spirituel, un «style» d'existence à même les différences du monde.

Les deux tomes de cette œuvre majeure de Christoph Theobald, professeur de théologie fondamentale et de dogmatique aux Facultés jésuites de Paris, auteur d'une thèse sur Maurice Blondel et de nombreuses études, notamment d'une relecture de Vatican II en lien à l'histoire qui le précède, constituent une contribution centrale à une compréhension du christianisme, son histoire récente, surtout depuis le XIXe siècle, son présent et le possible redéploiement de ce qu'il porte. Il est fait d'une longue «Ouverture» (p. 15-197) et de reprises de travaux antérieurs, ici redisposés en quatre parties: «Diagnostic théologique du moment présent», «Une manière de procéder», «Lire les Écritures en théologien», «Le christianisme comme style».

Vu l'accent mis sur une manière de procéder et de se situer dans l'existence, l'auteur lie foncièrement théologie systématique et tradition spirituelle. L'horizon est non celui de «vérités à croire», mais d'une manière de vivre dans toutes les cultures, d'où le concept de christianisme comme *style*. La réflexion

[1] C. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Cerf, 2007, 2 vol., 1110 p.

a son lieu au carrefour ou à l'interface entre exercice théologique, philosophie, sciences humaines, tous rapportés au terrain de nos sociétés. Parmi les références fréquentes : Blondel et Rahner (mais en limitant leur transcendantalisme, ou en l'équilibrant, par une prise en compte plus grande des positivités du monde et de l'histoire), Schleiermacher et Balthasar, Troeltsch, Habermas et la philosophie politique française.

1. *L'«Ouverture»*

L'«Ouverture» que propose Theobald rapproche la perspective stylistique de la mise en forme du monde chez Merleau-Ponty : la mise en oeuvre singulière d'un sens nouveau à même le sensible. S'y noue rien de moins qu'une existence incarnée, tout à la fois au cœur du créé et sur fond sapientiel, sous l'horizon d'un renoncement à une transcendance verticale (supranaturaliste ou «extrinsèque» disait-on dans les débats autour de la crise moderniste) et en lien à une fécondité potentielle de chaque présent (son profil messianique), sur fond de discrète structure appel-réponse. La tâche est alors celle d'un critique, initiateur ou passeur, dans un environnement plus «esthétique» ou de fiction (d'où les références à Schleiermacher et à Balthasar) que «naturel». Peut être ici assumé, contre ce que furent les bastions catholiques antimodernistes, un ré-enracinement dans les transcendantaux du beau, du bien, du vrai, avec leurs déploiements propres. C'est là en effet que viennent prendre place aussi bien un style chrétien que les figures du Christ et de ce qui les médiatise (Écriture, Eucharistie, Église), en résonance tant avec le mythologique qu'avec le mystique.

Théologiquement, l'auteur fait fond sur une donne interne au christianisme : l'inscription d'une réception dans le moment originaire (la «révélation»), au fondement d'une créativité interprétative, plurielle (en doctrine, *cf.* l'irréductible dualité des pôles christologique et pneumatologique, leur lien aussi bien sûr, et, comme centre de l'Ecriture, non une figure isolée et vue pour elle-même, mais la relation de cette figure à d'autres figures, en réseau, que ce soit dans ce qui est raconté ou au plan du texte final et de sa symbolique d'ensemble). On peut parler ici de veine sapientiale je l'ai dit, faite d'ouverture au réel et d'un travail de la transcendance inscrit ou à inscrire en immanence, non sans créativité, plurielle au demeurant (il y a là la marque d'un écart par rapport à Balthasar). Mettre au centre le concept de *style* permet de tenir ensemble fond et forme, ou identité et historicité, et de valider une liberté comme geste où l'humain et le monde sont assumés de l'intérieur. Focaliser ainsi sur une manière d'habiter le monde, à même le sensible et en lien avec les imaginaires (textes, oeuvres, histoire culturelle du christianisme, etc.), casse toute absolutisation et laisse place à d'autres traditions, ouvrant sur une «hospitalité» foncière, un accueil qui passe par «dessaisissement» et «apprentissage», ayant désactivé les préférences (*cf.* l'indifférence ignatienne), sur fond d'une «démesure de Dieu» «à la mesure de chacun» (*cf.* p. 77 et 82-84, et 718, 820, 902 *sq.*), selon un jeu de pertinence et impertinence, combinées, et de réflexivité foncière (*cf.* p. 127, 135, 192).

On ne s'y trompera pas, se trouve ici en jeu une réflexion touchant la pertinence tant du christianisme que du théologique, sur fond d'un discernement argumenté quant à leur histoire en modernité et quant au destin même de cette modernité. D'où une lecture théologique de la culture en son autonomie, ici bien marquée, et un regard interne du christianisme sur lui-même, ici comme manière spécifique d'habiter le monde en sa contingence et son élémentaire être-là (*cf.* p. 149 *sq.*, 167 *sq.*, 171), non sans recours à une perspective de type généalogique (articulant perspectives «externe» et «interne», *cf.* p. 186); l'auteur ne se contente pas d'en appeler à du patrimonial ou à l'herméneutique d'un donné (la Bible, un ensemble doctrinal ou symbolique, etc.), ni de défendre une conviction parmi d'autres possibles, sur fond pluraliste. On se reportera sur ces points à la mise en place des «manières de faire de la théologie» (p. 177-196), qui reparcourt: a) la «différenciation interne» qui affecte la théologie, ouvrant les diverses ripostes que sont les paradigmes «historico-herméneutique», «transcendantal», «esthétique», «practico-narratif», «interculturel et interreligieux», b) le débat de type «juridictionnel», au plan de l'institutionnalité socio-politique, plus externe, mais pouvant traverser les divers paradigmes de riposte que je viens de noter, c) un «nouveau rapport aux traditions»: le fait même d'un recours possible ou désirable à de la tradition en situation moderne laïque et le fait de leur pluralité bien sûr.

2. *Première partie: «Diagnostic théologique du moment présent»*

Dans cette partie, de relecture historique surtout, le moment de la crise moderniste, catholique, joue un rôle central, une crise qui est l'occasion, pour Theobald et par-delà les débats donnés et leurs interprétations en face à face, de passer d'une «analyse doctrinale» à l'«auscultation», décentrée, d'une «transformation culturelle» (*cf.* p. 221), dimensions sociales et politiques comprises. On peut, à l'arrière-plan, repérer la trace de l'avènement d'une nouvelle rationalité, qu'assume l'auteur, quant aux productions du phénomène et des textes religieux.

Cette première partie s'arrête également aux déplacements provoqués par la crise moderniste dans le champ proprement théologique ou doctrinal. On peut noter: a) une christologie transcendantale (tout particulièrement, Blondel et Rahner) faisant césure par rapport au corps de doctrine catholique; b) un désenclavement de la philosophie, la faisant sortir des *preambula fidei* pour lui reconnaître ou lui donner une pertinence sur l'ensemble du religieux, ici chrétien; c) une focalisation sur un échange Dieu-homme, mais en intégrant l'asymétrie des deux pôles; d) la méditation d'un secret, ultime; e) une validation de l'immanence et du pratique; f) un enracinement de la foi dans le destin de l'humain (on quitte alors la question d'«objets à croire» pour considérer la croyance sous son aspect formel et intégral, donc selon une logique «spirituelle» ou celle d'un «faire»); g) une validation de la modernité

comme abandon de normes extérieures ou d'appels à époques exemplaires, pour puiser en elle-même ce qui relève du normatif, avec prise en compte des diverses ripostes qui s'ensuivent (notamment l'articulation, difficile, entre contenus concrets et contingents d'une part, formalité générale, subjective et socio-politique de l'autre); h) une mise en garde à l'encontre de la tentation «apocalyptique» d'un refus intégral qui vivrait d'une opposition entre visions d'ensemble, philosophiques ou théologiques, au profit d'un travail sur des apories internes à toute situation donnée; i) la prise en compte d'une diversité des fonctions du religieux (*cf.* p. 333).

À l'arrière-plan se donne une triple tâche, de ressort et de terrain anthropologiques: a) la cohésion sociale (qui suppose la gestion tant du pluriel que d'un surcroît); b) la relation à d'autres traditions; c) un style propre d'effectuation. S'annoncent aussi, comme double fil conducteur, la volonté d'honorer l'«autonomie radicale de la création» d'une part, une compréhension de «l'Evangile comme auto-révélation eschatologique de Dieu» de l'autre (p. 202; *cf.* aussi p. 355). Et apparaît requis de passer par une «théorie théologique de la modernité» (p. 297, 328), où semble dépassée la décision de faire de la modernité un *thème de la théologie*, pour ouvrir sur un faire de la théologie *dans le cadre de la modernité* (*cf.* p. 300, 302).

3. *Deuxième partie: «Une manière de procéder»*

La deuxième partie de l'ouvrage reprend ce qui sous-tendait l'«Ouverture». On y trouve notamment des précisions sur la théologie spirituelle, ainsi que sur le statut de la dogmatique, où l'auteur souligne, à la suite tant de Rahner que de Balthasar (*cf.* p. 408; point déjà bien marqué p. 204 et repris p. 715 n.), son unité avec la «théologie fondamentale» (dans l'«Ouverture», on trouvait déjà plusieurs points relatifs à cette dernière: son statut, son avènement historique, ses formes et les enjeux qui y sont liés). Dans les pages présentes, on peut encore lire des perspectives sur le discernement ignatien (touchant au théologal et au discernement d'une vie authentique), des réflexions autour de la thématique de la justice, des différenciations relatives aux enjeux de la narrativité, un retour sur la question du caractère «confessant» de la théologie.

4. *Troisième partie: «Lire les Écritures en théologien»*

Dans cette troisième partie, on notera, en inflexion critique de Gauchet notamment, la prise en compte d'une altérité constitutive plus forte à l'œuvre dans la matrice chrétienne, ainsi que d'une créativité culturelle plus foisonnante, au présent, à l'encontre de l'unicité d'un événement christique et de la répétition constante d'une même structure.

Soulignons aussi le passage par Troeltsch, aux plans tant d'une articulation de la méthode historique et de la tâche systématique que d'une généalogie de

la méthode historique comme noyau dur d'une vision moderne du monde. Apparaissent également validés: a) une vision du monde comme totalité et habitée d'une dynamique immanente, b) le dépassement d'une question posée en termes d'adaptation au profit d'un changement de paradigme (comprenant une transformation globale de la théologie), c) une interrogation sur l'attitude par rapport à toute tradition, sur fond de connexion totale (en synchronie), d) une généalogie de la culture contemporaine, e) le lien entre les «idées» et les formations sociologiques, f) une science générale de la société, intégrant histoire, philosophie de l'histoire et de la culture, éthique (dépassant psychologie philosophique et sociologie purement descriptive), g) la question des rapports entre socialisation et individu; h) une vision historique différenciée, sachant que tant la question du moment des doctrines que celle de l'absolu restent à reprendre.

Plus globalement, l'auteur souligne que la double question de l'apocalyptique et de la dramatique de l'histoire (oubliée par les libéraux) doit également être réexaminée (contre une pure spiritualisation, contre sa transformation aussi en apologie du martyre face à un totalitarisme [y compris chez Balthasar, *cf.* p. 602 *sq.*, qui reprenait Peterson, *cf.* aussi p. 318] et, de toute manière, contre une conception de l'Église comme contre-société). La reprise se fera en antithèse aux libéralismes socio-politiques et religieux, validera en christianisme la forme du récit, déployant une venue de l'Evangile dans le corporel, et ouvrira sur la thématique de la modernité comme transmutation de l'apocalyptique. En tout cela se noue un dépassement tant d'un libéralisme adaptatif-idéaliste (un simple «accommodement» aux valeurs du temps) que de tout modèle contre-sociétal (l'Église «société parfaite» ou un Royaume de Dieu utopique), pour valider plutôt, sur fond de ce que Theobald nomme à plusieurs reprise un «agnosticisme» quant au lien social (*cf.* p. 611, 724, 731-777, 808 *sq.*, 820, 831), un accueil contextualisé, en régime sapientiel ou créationnel, et traversé d'un geste de l'esprit (geste lié à excès et pluralité, et démarqué de tout rêve de corps totalisant).

Au plan de l'Ecriture dont il est ici centralement question, on notera plus spécifiquement les thématiques du canon (ainsi que celle du canon dans le canon) et de l'«unique qui engendre une multitude d'uniques» (*cf.* p. 645 *sq.*, 648, 683, 692, 696, 794 *sq.*, 822 *sq.*, 882 *sq.*, 902 *sq.*, 954 et 957), insubstituables (p. 816, et avec refus de l'image d'un Père qui en préfère un, *cf.* p. 821). L'épître aux Hébreux y est relue, dont son motif d'un initiateur de la foi qui mène à l'accomplissement (foi qui, ici, fut celle de Jésus), une foi en même temps soumise au Dieu qui se révèle et inscrite au corps (non une foi comme assentiment intellectuel à des «propositions»), et où se nouent naissance, émergence selon itinéraire, et réception du monde, en héritage.

5. *Quatrième partie: «Le christianisme comme style»*

La quatrième partie se déploie selon l'axe, différencié, d'un «croire en Dieu», dans une «Eglise située dans l'ouverture messianique de la création», et à l'enseigne d'une «sainteté comme mystère du monde».

L'interrogation porte sur la société, sur les traditions les unes par rapport aux autres, sur sa tradition aussi, en lien à une identité où doit se penser une forme évangélique au coeur des socialisations et portant la marque, eschatologique, d'un Dieu et d'une unicité comme singularité à même le monde. L'auteur y reprend les questions du silence de Dieu, de l'expérience du mal et d'une subversion, positive – selon abandon, résistance et persévérance –, au cœur d'un monde clos et requérant de faire advenir l'unicité de chacun, en liberté et hors toute garantie.

S'ouvre alors une reprise de la thématique du monothéisme, en lien avec la question du lien social (ici laissé à son indétermination); Theobald y reprend les débats lancés par Peterson: le lien trinité et paix eschatologique selon Augustin (contre Eusèbe), qui se démarque d'une monarchie divine, tout en déclassant Celse pour qui l'unité exclusive de Dieu ne pouvait qu'aller de pair avec un isolement destructeur des particularités. Sont ici en cause une validation de l'eschatologique et un processus de transformation des âmes, en lien avec un Dieu trine sans correspondance dans les créatures (Peterson aurait pu, remarque l'auteur, faire jouer ce thème au plan des structures de l'Eglise aussi et non seulement au plan du politique). En un temps qui ne connaît que des instances et des sujets sans métaphysique commune, et seulement des accords concrets (non sans une certaine institutionnalisation du conflit), Theobald construit une pertinence du monothéisme comme régulation du style de l'inscription chrétienne d'existence à même la diversité du monde, une inscription d'existence en travail, spirituel et passant par l'imaginaire, sur fond d'un Dieu abyssal. Il ouvre alors sur une limitation du principe et sur une créativité renvoyant à excès.

La fonction de l'Eglise sera ici de mystagogie, en appelant à un travail de l'Esprit et à un croire comme advenir du sujet (mystique), à l'encontre du régime de vérité de Vatican I. D'où une démarcation à l'égard de la stratégie récente visant à renforcer l'homogénéité de l'espace ecclésial ou croyant, au profit d'une problématique centrée sur la manière de s'inscrire au monde et sur le type de vérité alors en jeu (un type non intégraliste).

La visée passe ici par la reprise d'une réflexion sur le rapport entre l'un et le multiple, par une critique de l'ecclésiocentrisme, par un débat sur les ambiguïtés de l'universalisme, pour en appeler à un «théologique négatif» comme source de différenciation, hors tout modèle donné, validant plutôt le contra-factuel (messianique ?). Par rapport à l'histoire de la théologie, Theobald tient qu'on devra se garder d'une mise en cause du motif de la création par radicalisation sotériologique (ainsi chez Luther, rompant avec l'équilibre origénien et augustinien).

Notons que Theobald en appelle aussi, au passage, à la christologie de l'Apocalypse (le Fils d'homme, tout à la fois agneau égorgé depuis la fondation du monde et cavalier venu pour vaincre) et au penser d'un lieu qui, à l'encontre d'une neutralisation radicale du destin, donne existence à Dieu (un Dieu qui, venant vers l'homme, s'approche ainsi de son accomplissement). Dieu est ici

l'Unique qui échappe aux divinités sacrales. On en repensera la «patience», laissant le mal hors tout schème de responsabilité-accusation, pour prendre plutôt sur soi la violence et la faute d'autrui, selon une démesure d'intériorité, seule féconde (lieu d'un débordement d'être et d'un extrême de la capacité à se laisser affecter).

Dans la «conclusion» de l'ensemble du livre, Theobald souligne que l'Evangile aura été ici compris comme nouveauté radicale, surcroît de bonté, universalité suspendue à Dieu seul et comme tel, la foi étant l'acte humain qui fait crédit à la vie à l'encontre de ce qui s'y oppose (elle relève là d'un engendrement). La catégorie de style condense cette disposition, inscrite dans le divers et en immanence, faite d'hospitalité ouverte et d'une transformation de l'intérieur. Non donc une culture et une société propres, à défendre; mais une manière d'habiter le monde, ici contre toute globalisation uniformisante et violente. C'est là que se dit, au présent, la révélation définitive de Dieu, comme Evangile du monde vu comme sa création. Et cela s'opère aux limites (internes) du monde. Messianiquement.

6. *Questionnements*

Le lecteur aura compris que je suis de très près les positions de Christoph Theobald. Tant pour ce qui touche la relecture des deux derniers siècles que pour ce qui concerne les diagnostics posés sur notre situation contemporaine, au plan social, culturel, voire politique, ou, encore, pour ce qu'il en est des décisions de fond relatives aux conditions et aux formes – au statut, à la pertinence et à la tâche – du travail théologique ou de ce dont nous en héritons.

Sur ces divers points, l'accord – voire la complicité – va loin. Je me bornerai dès lors, dans cette dernière section, à partager quelques *questionnements*. Ce sont des questionnements ouverts, proposés à l'échange, et à fin d'approfondissement. Ils sont adressés à tous, à Christoph Theobald bien sûr, mais, d'une certaine manière, à moi également. S'ils peuvent indiquer, sur tel ou tel point, une démarcation par rapport à telle formulation de Christoph Theobald, c'est sans savoir, au final, si se font jour là des différences de détail et qui, reprises, aboutiraient à un accord, ou si ces différences de détail sont symptomatiques d'une différence plus grande[2].

Mes questionnements s'articuleront autour de quelques motifs apparemment un peu techniques, mais qui, à mon sens, touchent des points centraux au vu tant de ce qu'est le christianisme que de ce que nous avons à faire au cœur de notre donné contemporain.

Je partirai de la distinction entre «théologie fondamentale» et «dogmatique». Theobald dit bien comprendre «pourquoi Rahner et Balthasar défendent

[2] Pour un autre écho, *cf.* V. Holtzer, «Le christianisme comme style. Dogmatique "négative" et identité stylistique du christianisme dans l'œuvre de Christoph Theobald», *RSR* 96/4, 2008, p. 567-590.

avec [...] vigueur *l'unité entre la théologie dogmatique et la théologie fondamentale»* (p. 408, souligné par l'auteur). Sur le fond, c'est que la «forme» de la foi (le «style» dirait Theobald, la *fides qua* pourrait-on dire aussi) est tout sauf indifférente, comme si les contenus dogmatiques (la *fides quae*) importaient seuls et en eux-mêmes (*cf.* p. 152 *sq.*, en référence à Rahner; *cf.* aussi p. 204, 283, 715 n., ou encore, en référence à Troeltsch, p. 586, voire 298, 339, 437). Et Theobald de renvoyer, dans la foulée, à la «*forme même de la Révélation*» (p. 155, souligné par l'auteur), un point fondamental chez lui, et sur lequel je vais revenir. La redistribution de fond assumée ici par Theobald – avec ce qu'il en est du coup du geste croyant, acte humain porté par l'Esprit et inscrit dans les positivités de l'histoire que soulignent et travaillent par ailleurs les sciences humaines – ne me fait pas problème. Au contraire. Mais, sur cet arrière-fond – et en en modifiant du coup le statut –, la question d'une pertinence du *doctrinal* ne doit-elle pas être reprise, en lien avec une tradition particulière, à réguler et dont il convient d'orienter les pratiques et l'institutionnalité ? Par-delà et en fin de compte : comment éviter que les accents mis par Theobald sur le «style» qu'est le christianisme – accents décisifs encore une fois et que je n'entends nullement remettre en cause –, articulé à un advenir singulier requis à chaque fois, pour chacun et en accueil de chaque autre, n'ouvrent à terme sur une dissolution en universalité ? Dit autrement et dès lors : n'y a-t-il pas à reprendre – à préciser et à limiter –l'articulation ou le renvoi à une positivité plus assurée, de droit seconde et particulière, certes, mais requise, tout en étant sanctionnée en ce statut ?

Second questionnement, le fameux axiome de Rahner, soulignant la «circularité» – en réciprocité – de la «trinité immanente» et de la «trinité économique». Theobald le sanctionne, notamment p. 773 *sq.* C'est qu'il a indéniablement sa part de vérité. On doit en effet bien dire que c'est la trinité immanente qui «se manifeste» dans l'économique. Mais, à partir de l'économique et selon ce qui s'y «manifeste», ne faut-il pas aussi souligner une *asymétrie*, celle, finalement, qu'il y a entre ce qui est ici dit Dieu et le monde, les existences humaines et leurs histoires ?[3] On notera néanmoins qu'à côté d'une proximité à l'endroit de Rahner en ces matières, Theobald dit aussi l'asymétrie évoquée ; ainsi, explicitement, p. 266-268 (*cf.* également p. 275 et 295, et, plus globalement, le motif récurrent de la «démesure», ainsi que la reprise, elle aussi récurrente, d'une dramatique d'existence articulée à la Loi, constitutive même quand elle est subvertie). *Mutatis mutandis*, ce deuxième questionnement relève d'un même horizon d'interrogation d'ensemble que le premier : assurer une forte *asymétrie* entre Dieu et l'économique – conditionnant l'opération en jeu au coeur de l'économique – me paraît en effet aller de pair avec une irréductible *parti-*

[3] Pour un débat, avec références, *cf.*, très proche de Theobald quant à la posture de fond à mon sens, J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme*, t. I : *Du deuil au dévoilement de Dieu*, t. II : *De l'apparition à la naissance de Dieu* (II/1. Apparition et II/2. Naissance), Paris, Cerf, 2002, 2005 et 2007, ici, notamment II/1, p. 112-122 et 169-174.

cularité de l'économique et de ce qui s'y noue, et, réciproquement, l'accent mis sur l'irréductible particularité, à valider comme telle, ne peut à mon sens que renvoyer à un irréductible décalage Dieu-monde, à valider comme tel également. La réception de l'axiome de Rahner me paraît illustrer un risque sur ce double point. Il y a donc ici à équilibrer, ou à *décaler*.

Dans la foulée, je voudrais aussi questionner un motif constant de Theobald, en référence directe au thème là aussi rahnérien de l'«auto-communication» de Dieu (on touche alors au remaniement complet de ce qu'il faut entendre par «révélation», en démarcation d'une compréhension qui avait marqué les Temps modernes et que le XXe siècle a justement entendu dépasser[4], en protestantisme comme en catholicisme d'ailleurs, sauf mouvance dite évangélique), celui qui veut que Dieu n'ait *rien à révéler d'autre que «lui-même»* (lié à notre propre accès à nous-mêmes et à notre destinée, *cf.* p. 154, 164, 177, 202, 828-830, 989 *sq.*). Il y a là une démarcation à l'égard de «vérités à croire», à l'égard d'un Dieu supranaturaliste et externe aussi (c'est lié), au profit d'une vision où l'humain est touché au cœur de ce qui fait sa posture d'existence : l'engendrement de l'*humain comme tel* qu'appelle Theobald de ses voeux ou que vise le «style» du christianisme. Une nouvelle fois, ce que met en avant Theobald me semble à la fois heureux et central en christianisme ; mais là à nouveau, une interrogation me paraît devoir être relancée. C'est finalement celle des médiations sans lesquelles, en matières humaines, personnelles et collectives, rien ne «se passe», rien ne «naît» ou n'est «engendré». Des médiations toujours culturelles et sociales, bien sûr. Quel statut et quelle légitimité leur accorder et, surtout, concrètement, quelles *formes* leur donner ou leur reconnaître et selon quelles *articulations* au monde de tous à chaque fois ? Ici, la transcendantalité de la pure donation de Dieu et d'une pure auto-transcendance de l'humain ne suffit pas, sauf à en rester à un suspens, formel : le transcendantal ne peut qu'être *transversal* aux cultures et aux concrétions humaines qui s'y nouent. Il est d'ordre «spirituel», mais il ne suffit pas à déployer – pire, il risque d'obturer – la *scène réelle* du religieux, faite de *destin historique particulier*, dispositifs sociaux et imaginaires compris.

Avec les questionnements ouverts ici, il y va non plus seulement de la manière dont on peut opérer en christianisme, voire en Eglise (ce que fait excellemment Theobald), mais, de façon plus décentrée, de la possibilité d'une interrogation portant aussi bien sur les particularités de notre *généalogie occidentale* et de *ce dont nous en héritons* (avec ses ambivalences, des chances et des risques possibles) que sur une *histoire réelle du christianisme* dont il n'y ait pas seulement à dénoncer ce qui ne serait pas conforme à un «style» foncier, mais à lire aussi les formes effectives – toutes ! – comme instructives de ce qui le porte et de ce qu'il porte.

Un tel décentrement me semble relancer en outre, à l'interne, une interrogation sur la *particularité*, la *concrétude historique* et les *limites des imaginaires*

[4] Je me suis expliqué récemment sur cette évolution et ses risques internes, dans «Place, fonction et forme de la théologie», *RSR* 96/4, 2008, p. 503-526.

internes au christianisme, à commencer par la figure christologique, découplant là ce qui se tient au cœur du procès liant référence à Jésus *et* renvoi à Dieu, alors qu'un recours à l'«union hypostatique» risque à l'inverse d'en réduire la positivité, l'historicité et la particularité, ainsi que le réseau dans lequel cette figure prend corps. Theobald me paraît au demeurant lui-même conduire à une telle interrogation. C'est quasi explicite p. 828-830 par exemple ; sur le fond, on pensera aussi à sa mobilisation du pôle pneumatologique (notamment p. 188 *sq.*, 335, 350, 553-556, 764, 883), à l'inscription délibérée du christologique dans un procès qui en dépasse la figure récapitulative tout en lui donnant sens par cela même, à l'insistance, enfin, mise sur la pluralité des «uniques».