

Comment poser et traiter la question de Dieu?

Autor(en): **Gisel, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **63 (2013)**

Heft 2: **Gabriel-Ph. Widmer : dette et reconnaissance**

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-514917>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

COMMENT POSER ET TRAITER LA QUESTION DE DIEU ?

PIERRE GISEL

Résumé

Ce texte se livre à une lecture de Gabriel Widmer et à un repérage de déplacements près d'un demi-siècle plus tard. Il le fait sur la thématique trinitaire d'abord, montrant comment Widmer opère de fait quelques démarcations par rapport au climat alors dominant, ainsi en matière de concentration christologique et de lien entre Dieu et l'histoire du salut. Sur ce double motif, la démarcation paraît renforcée aujourd'hui, faisant voir un déplacement qui réclame déconstruction et ouvre sur de nouvelles tâches. La seconde thématique est celle d'une posture face à la critique de la religion. Une vision de l'histoire et un penser en termes de figures sont les motifs alors mis en avant. Ici, les déplacements contemporains apparaissent plus importants, tout au moins pour ce qui concerne la question de l'histoire, et relancent la réflexion d'ensemble.

Liminaire

Il s'agit de «relire Gabriel Widmer». Un demi-siècle après son entrée en fonction comme professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie de l'Université de Genève. Et près d'un quart de siècle après qu'il en eut quitté la charge.

Et il s'agit de «dette et de déplacements».

De «dette», donc de reconnaissance. De nous tous. De l'Université. De l'Église. Et, ici, une dette personnelle : Gabriel Widmer a été mon professeur de théologie systématique de 1966 à 1970, mon directeur de thèse (thèse soutenue en 1975), et j'ai été son assistant alors qu'il était doyen, avec charge de reprendre, de 1973-1975, son cours de «philosophie de la religion»¹.

De «déplacements», à mesurer. Liés à des modifications socioculturelles – à ce titre, les déplacements sont plus globalement symptomatiques –, à des évolutions et des paramètres personnels aussi. Par-delà les modifications, il y a à repérer également, sinon des persistances, tout au moins certaines reprises, différées. Elles aussi instructives, et à divers titres.

¹ Pour les données historiques et institutionnelles, cf. l'«Introduction» ci-dessus.

Je vais ici proposer une *relecture* de textes de Gabriel Widmer et un repérage des *déplacements* sur les thématiques en cause.

I. Première thématique : le trinitaire

Au centre, le petit livre, *Gloire au Père, au Fils, au Saint Esprit. Essai sur le dogme trinitaire*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963.

A. Relecture

1. Un débat polémique

À l'arrière-plan se tient un débat polémique ouvert par l'aile protestante libérale, traditionnellement anti-trinitaire (la note fonctionne même, chez les libéraux, francophones en tous cas, comme un point identitaire, aujourd'hui encore). Le débat est ici connu. Gabriel Widmer l'évoque de façon plutôt récurrente, parfois explicitement (p. 5 et 7, le débat étant ainsi évoqué d'entrée de jeu, de même que son contexte d'alors), parfois indirectement. Signalons au passage que si les libéraux avaient bien accueilli la nomination de Gabriel Widmer, la parution de l'*Essai sur le dogme trinitaire* les laissa perplexes, voire un peu inquiets² : ils s'attendaient plutôt à une ligne qui poursuivrait la thèse sur les valeurs³, déployée sur terrain philosophique, ce qu'ils avaient apprécié.

Dans le débat en jeu, on peut dire que le siège de Widmer est fait : une défense du dogme trinitaire. Mais le choix est assumé et validé au gré non seulement d'une relecture – dont je vais souligner certains points –, mais encore d'une double critique, du front libéral, incapable de rendre compte d'enjeux inscrits dans un passé qu'il convient d'abord de dépasser, et d'un front orthodoxe réifiant le dogme, non sans reconstruction inconsciemment rationalisante. Le premier front est accusé de subjectivisme, ne connaissant que l'«expérience» ou l'«immédiateté du vécu». Le second est dénoncé comme enfermé dans du pur raisonnement humain, oubliant que Dieu le dépasse et convoque une «intelligibilité spécifique» (p. 56 *sq.*).

Cette critique des fronts en présence débouche sur le constat d'une insuffisance à combler, ce qui seul permettrait de dépasser de façon fructueuse les oppositions : l'insuffisance de ce que Widmer nomme une «*théorie de la connaissance religieuse*» (p. 36 ; *cf.* aussi p. 32). Pour y accéder, il faudrait

² *Le Protestant* s'en fit l'écho (je le lisais à l'époque, mon père y étant abonné, de même qu'il m'avait entraîné, à 13 ans, à la leçon d'adieu d'Auguste Lemaître).

³ *Les valeurs et leur signification théologique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, avec une Préface d'Arnold Reymond (1874-1958), un philosophe en consonance avec le libéralisme protestant, ancien théologien au demeurant, et qui avait dirigé la thèse.

passer, pour Widmer, par un approfondissement de ce qu'il en est d'un *ordre de raison spécifiquement théologique*⁴ – donc de ce qu'est le théologique –, non lié à une objectivation du type de ce que suppose, consciemment ou non, le déisme ou autre rationalisme moderne⁵ selon un régime moderne de raison qui tend – c'est moi qui ajoute – à se faire dominant en tous domaines.

2. *Un temps de concentration christologique*

Pour entrer dans une lecture fructueuse, il convient de noter qu'en théologie protestante, le temps était marqué de ce qu'il est convenu d'appeler une concentration christologique (ainsi chez Barth, mais, dans des modalités différentes, alors centrées sur le «kérygme», le geste à l'œuvre est le même du côté bultmannien).

Il y a «concentration» du côté de ce qui touche *Dieu en tant que tel* : le christologique y supplée ou en prend la place plus qu'il n'organise un moment de *médiation* à penser selon un régime de *différences*, non supprimées justement, mais à articuler.

Et il y a «concentration» du côté de *l'humain* et du *créé* : là aussi, le christologie est moins moment de *médiation* à penser selon un régime de *différences* à articuler qu'«élévation» unilatérale dans la seule figure christique ou, de fait, résorption. En jeu : *l'articulation* du motif du salut à la création ou, au contraire, *la résorption* du créé à la ou aux figures du salut.

Au cœur même du christologique, et commandant à la double réduction évoquée, se tient une focalisation, unilatérale à mes yeux, sur ce que Barth privilégie dans sa *Dogmatique*, l'«an-» et l'«enhypostasie»⁶ : la totale assumption de l'humain dans la figure du Christ, du coup éternisée et seule figure de «témoin» de Dieu, autosuffisante en tant que telle (elle n'est plus «récapitulative» au sens des Pères).

Sur ces divers points, il y va d'une suppression de toute différence *interne* au réel ou au créé, parce qu'en est de fait supprimée la consistance propre ; de même – c'est à mon sens lié – qu'est supprimée la différence *entre* l'ordre de Dieu et l'ordre du créé, comme l'est du coup l'ordre propre de la *médiation*

⁴ De fait lié à une «logique de vie», p. 42, où prime du «synthétique» et non de l'«analytique» (p. 22). Widmer parle aussi de «logique créatrice», p. 33.

⁵ Pour le vocabulaire de l'objectivation, lié à une pensée (celle de l'athée et du déiste) prisonnière d'une alternative où Dieu est soit imaginaire (au sens de non réel), soit réel (mais alors au sens où sont réelles les choses du monde), cf. p. 14 sq. ; Widmer parle aussi, pour les récuser, de «métaphysique préexistante», p. 8, ou de «logique formelle», p. 32, pouvant aboutir à du «monstre doctrinal», p. 53, ce qui vise alors plutôt les orthodoxies modernes, mais c'est de fait lié.

⁶ J'avais déjà soulevé ce point dans P. GISEL (éd.), *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 266 sq. Chez K. BARTH, *Dogmatique* I, 2* (1939), Genève, Labor et Fides, 1954, p. 150 sq., et IV, 2* (1955), 1968, p. 50 sq..

(concrètement : *des* moments et figures de médiations, ici christologique, sacramentaires, institutionnelles, etc.) en tant qu'ordre du *tiers*.

On a là une conséquence d'une manière de penser la radicalité de la révélation : venant de Dieu et de bout en bout suspendue à Dieu, se tenant au départ, au terme et tout au long de ce qui est dès lors moins fait d'histoires à articuler que de l'éternel présent d'un *hic et nunc* validé – et même institué – par du «tout autre»⁷.

Or, à la relecture, on ne peut qu'être surpris : la manière dont Gabriel Widmer reprend et valide le dogme trinitaire échappe à la disposition que marque la concentration christologique.

Le dogme trinitaire est, d'abord, relu en lien avec la «dynamique» du salut⁸ – un procès de «renouvellement» de l'humain –, et c'est une dynamique constitutivement *déployée* : inscrite dans le *créé* et l'*histoire*. D'où une place non seulement pour un moment christologique, mais pour un moment de l'*Esprit*, tout autant requis et ici souligné dans son importance propre⁹, ainsi que la présence d'un pôle *eschatologique* (le Royaume ou Règne de Dieu¹⁰), différent de l'histoire présente, non encore là et objet de visée¹¹. Et d'où encore, tout au long, de l'*incognito*¹², inscrit au cœur même des moments les plus décisifs du déploiement de la dynamique de salut.

⁷ Faisait exception, en protestantisme, Paul Tillich : sa christologie est différenciée à l'interne, à commencer par l'homme Jésus et la figure du Christ, sa pneumatologie présente une consistance propre, et l'ensemble de la dynamique en cause est décalée de l'eschatologique (voir sa *Théologie systématique*). Mais Tillich était alors, en Europe continentale, méconnu et rituellement taxé de suite du libéralisme et persistance indue d'un XIX^e honni. J'y ai, au début, moi-même succombé : c'est qu'à côté de Gabriel Widmer, j'avais aussi, comme indiqué dans l'«Introduction» au présent cahier, Jacques de Senarclens comme professeur de systématique, et c'était, au plan de la personnalité, une figure forte ; intellectuellement, Widmer m'a plus marqué, en profondeur et sur le long terme, mais, au moment même, Senarclens polarisait et était psychologiquement incontournable (je l'ai en outre côtoyé quasiment au quotidien, ce qui laisse des traces : en mai 68, que nous avions, à Genève, activement préparé dès octobre 1967, il était doyen et j'étais président des étudiants de ma Faculté, une Faculté alors particulièrement en pointe).

⁸ Cf. p. 19, 38 (le «dynamisme», p. 32 et 69, ou le caractère «dynamique», p. 40).

⁹ Ce moment est aussi important que le moment christologique, dans une disposition où l'un appelle l'autre et réciproquement, selon des développements symétriques mais ne disant pas pour autant répétition (l'Esprit n'est, par rapport à Jésus, «pas exactement comme sa suite», p. 43 n., ou : «une seule œuvre», mais non «trois opérations successives», p. 18 ; et cf. p. 59 *sq.*) ; la question de la relation entre œuvre du Christ et Esprit est dite «point capital», p. 49 ; «l'amour surabondant ne se bloque pas sur le Fils», p. 29 ; ici «la logique ne se boucle [...] pas sur elle-même», p. 33 ; l'intégration en cause est «non par fusion, mais par distinction personnalisante», p. 30 (et cf. p. 41).

¹⁰ Cf. p. 19, 20 (avec alors un fait de «tension constante»), p. 32, et le dernier chapitre, significativement intitulé «Le Dieu trinitaire et le Règne de Dieu».

¹¹ Une donne qui peut anticiper l'attention ultérieure de Widmer à la «prolepse», cf. «Anticipation et résurrection en philosophie de la religion», *Studia philosophica* XXVII, 1967, p. 172-191.

¹² P. 43 ; Widmer dit aussi «voilé», p. 17, 27 *sq.* Voir encore son «L'incognito de Dieu», *Archives de philosophie* XXXII/IV, 1969, p. 577-608.

Spécifiquement, le moment christologique est relu selon deux thématiques. D'abord, au plan pour ainsi dire historique, en insistant sur le Jésus comme «Oint» (un titre et une fonction)¹³. Puis, en reprise plus réflexive, en privilégiant le registre de l'«image» (il ressortit toujours à un registre fonctionnel, ici religieux, mais plus globalement humain et social aussi).

En lien avec le titre de «Oint»¹⁴, Widmer parle foncièrement de «la révélation de Dieu en l'homme Jésus» (p. 29, et *cf.* p. 64)¹⁵, précisant qu'elle «n'est pas exclusive de la révélation de Dieu à travers son œuvre créatrice, ni de celle dans le Saint-Esprit». Il souligne aussi qu'«en objectivant les notions de “divinité” et d’“éternité”, comme si elles étaient des sortes de substances [...], on les vide [...] de leur fonction. On oublie qu'elles sont des modalités de la manière d'être du Christ Jésus». Il souligne par ailleurs que Jésus le Christ fonctionne comme «médiateur», entre ancienne et nouvelle alliances (p. 29), mais selon un statut qui ouvre sur un jeu plus large, de médiation entre le Jésus passé et ce qu'il peut en être de l'humain aujourd'hui, et du coup médiateur d'histoires au cœur du créé. Vu la disposition d'ensemble, Widmer peut alors préciser, certes à un autre niveau de discours : «le Fils ne se confond pas avec le Père»¹⁶.

Touchant le registre de l'«image», notons : «la notion d'image rend compte de cette logique concrète de la révélation examinée auparavant» (p.39), précisant qu'elle permet d'«indiquer la continuité de l'accomplissement du dessein de Dieu» dont l'«épanouissement» de l'œuvre vise «la régénération de la créature» (p. 40). C'est la notion d'image qui occupe la position centrale, avec celle de souffle pour l'Esprit, quand Gabriel Widmer résume ou reprend : «une théologie de l'image et une théologie du souffle [...] sont les deux seules voies [ouvertes] pour s'approcher du mystère trinitaire» (p. 52). Et il commence le chapitre récapitulatif, «Le Dieu trinitaire», par : «Jésus le Christ de Dieu, porte l'image du Père et recrée à son image [...]. Le Saint-Esprit est le souffle de Dieu. Il régénère ceux qu'il visite» (p. 54).

Sur ces deux volets, la figure du Christ est prioritairement rapportée à un procès à l'«œuvre»¹⁷ (techniquement : à la «mission», non à l'«essence»). Et

¹³ Oint est la traduction du grec Christ (*christos* = le participe passé du verbe oindre), lui-même traduction de l'hébreu Messie (on n'est pas ici en registre trinitaire).

¹⁴ *Cf.* p. 16 ; à propos de la venue de Dieu, Widmer parle, p. 18, de «Jésus, son Oint» ; p. 25, il écrit : «la question primordiale est celle de la relation entre le Christ, Jésus et le Dieu Père qu'il nous fait connaître» [non, telle quelle, la question du Fils] et parle d'«action énergétique qui sort de l'Oint de Dieu» ; p. 27 : «il faut d'abord se laisser arrêter et interpeller par Jésus et le laisser nous découvrir sa filiation [ce qui, ici, peut se déployer en registre historique et relationnel] avant de se hausser à son ineffable génération» [vocabulaire du dogme trinitaire, spécifiquement pour l'*ad intra* d'ailleurs].

¹⁵ Dans *L'Évangile et l'athée* (*cf. infra*), il écrira : «Dieu reste Dieu, quand Il envoie sa Parole dans l'homme Jésus», p. 136.

¹⁶ P. 30 ; et *cf.* p. 40. Voir aussi les mises en garde relatives au vocabulaire de l'«homoousie», p. 38.

¹⁷ *Cf.* p. 26, 28, 31, 53, 55.

ce procès, inscrit au cœur de l'humain et de l'histoire, présente sa face «ascendante» (p. 33 et 52 ; et *cf.* 44), ce qui mérite d'être noté, les théologies modernes ayant, depuis le XVI^e siècle, unilatéralement investi la face «descendante» du salut ou de la révélation (de Dieu à l'homme)¹⁸, laissant libre une place que viendra désormais occuper une mise en avant humaniste de l'histoire et de la morale, avec ce qu'on pourra y reprendre d'un «message»¹⁹.

3. *Un temps de télescopage entre Dieu et histoire du salut*

Outre la concentration christologique, le temps est celui d'un télescopage de l'«économique» (la dramatique ou l'histoire du salut) et du proprement *théo-logique* (ce qu'il en est de Dieu même, avec, en retour incident, ce qu'il en est de la modalité du rapport à Dieu au cœur même de l'«économique», techniquement : la posture du «théologal» et son statut). C'était le cas au moment de l'*Essai sur le dogme trinitaire*. Et cela a perduré ou perdure, peut-être plus que la concentration christologique. L'explicitation en est donnée par le célèbre axiome de Karl Rahner disant que le Dieu trinitaire *ad extra* est le même que le Dieu trinitaire *ad intra*, «et réciproquement»²⁰. Notons que, sur ce point, la posture de Barth est de fait identique.

En deux mots : l'affirmation me paraît non contestable en tant que telle, mais elle cache un risque – parce que sa pertinence et ses limites ne seraient pas suffisamment explicitées, ou s'agit-il d'un risque délibérément assumé, voire tout simplement non vraiment perçu ? –, celui d'être interprétée en *télescopant* les deux *jeux* en cause et les deux *ordres* auxquels ils ressortissent, la dramatique du salut d'une part, avec ses histoires, ses intrigues et ses symboliques, Dieu comme tel de l'autre, qui non seulement ne s'y *résorbe* pas (ne doit pas s'y résorber, un point où beaucoup s'accordent), mais n'en est pas au *fondement* selon un lien *direct* et non *décalé* (un point que j'ai passablement repris et tenté de valider). Quoi qu'il en soit chez Rahner (ce n'est pas le lieu d'en débattre),

¹⁸ *Cf.* le dossier que rassemble B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut I*, Paris, Desclée, 1988 (l'accent sur le seul moment «descendant», en rupture avec la théologie des Pères et des docteurs médiévaux, caractérise les théologies orthodoxes extrinsèques aussi bien que, différemment, les théologies kérygmiques).

¹⁹ L'histoire et la morale sont bien, aujourd'hui, les *lieux* à investir, le problème étant, dans ce que je vise critiquement, qu'ils le soient hors problématisation, ici théologique, avec ce qui peut s'y articuler de structuration propre : on y sanctionne en effet simplement du *fait*, quitte à l'investir religieusement en sous-main (le champ des recherches du Jésus historique offre ici des exemples emblématiques).

²⁰ *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut* (une contribution à *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, publié en cohérence avec les lignes majeures de Vatican II, œuvre collective de plus de dix volumes, 1965 pour l'original allemand, 1971 pour la trad. franç.), Paris, Cerf, 1999, p. 29.

l'axiome a dominé la réception – significativement à mon sens – dans le dernier tiers du XX^e siècle, voire le XXI^e commençant.

Or, là encore, la relecture de Gabriel Widmer réserve une surprise : certes sans recourir à la terminologie en cause²¹ (l'énoncé de Rahner est nouveau, non encore reçu comme il le sera ensuite, et assez vite), le texte de l'*Essai* assume de fait la différence que j'entends maintenir et ai souvent affirmée²². C'est manifestement dû à sa connaissance, ample et de lecture directe, des Pères (c'est l'époque du plein effet de la parution des *Sources chrétiennes* initiée dans le cadre de la «nouvelle théologie» développée en catholicisme de 1937 à 1950, et Widmer s'y est plongé), où la différence entre l'«économique» et le «théologique» est centrale et à mon sens constitutive (aujourd'hui, la théologie orthodoxe orientale en vit d'ailleurs toujours).

Parce qu'on touche à nouveau à la question de la consistance du créé – en sa différence d'avec le Dieu et du coup en ses différences internes déployées en régime d'«autonomie des causes secondes», dirait-on en scolastique –, j'y rattache la question du recours, en termes de méthode ou de chemin, à la *dialectique* et – ou ? – à l'*analogie*. Gabriel Widmer a souvent privilégié l'entrée par la dialectique, moi celle par l'analogie²³. Mais, tout compte fait, c'est là une question de pondération, et les deux développements proposés, à partir d'une entrée différente, tiennent respectivement, dans ce qu'ils cristallisent chacun à sa manière, ce que tient l'autre. Par ailleurs, il y a plusieurs manières d'user de la dialectique (celle de Kierkegaard n'est pas celle de Hegel et, en deçà, on parle aussi de dialectique platonicienne) et diverses manières d'user de l'analogie.

Il convient de préciser encore que le vif refus de l'analogie chez Barth (l'*analogia entis* comme «invention de l'Antéchrist»²⁴) n'atteint pas ce qui s'est mis en place au Moyen-Âge, chez Thomas d'Aquin par exemple, pour autant que l'on veuille bien prêter attention à son agencement propre, où la *disproportio* domine toute «similitude» possible²⁵ dont l'usage *positif* (il faut «nommer») est à la fois non dépassable *et* à régler, sur fond d'une différence foncière justement. Hors ce point d'histoire (où Barth se trompe), le refus de

²¹ Widmer parle néanmoins, et selon une visée proche, de plan «vertical» et de plan «horizontal», p. 16 (pour les «composantes horizontales», p. 19).

²² En lien avec l'énoncé rahnérien, cf. mon «Place, fonction et forme de la théologie», *Recherches de science religieuse* 96/4, 2008, p. 503-526, ici p. 513, et déjà G. ÉMERY, P. GISEL (éds), *Le christianisme est-il un monothéisme ?*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 358 (avec références chaque fois).

²³ Cf. P. GISEL, PH. SECRETAN (éds), *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, Genève, Labor et Fides, 1982, restituant les textes d'un programme de troisième cycle de 1980-1981 dont j'étais co-responsable et auquel était associé Gabriel Widmer, dont j'étais devenu depuis l'automne 1976 le collègue au plan romand.

²⁴ *Dogmatique* I/1* (1932), *op. cit.*, 1953, p. XII. Parallèle : le refus de la théologie naturelle dite non «une des nombreuses hérésies possibles», mais l'«hérésie par excellence», *ibid.*, II/1* (1940), 1956, p. 140.

²⁵ Un schème alors dominant : il dépasse Thomas et sera sanctionné à Latran IV.

Barth pourrait être correct comme jugement théologique de fond : c'est le refus d'un lien direct entre Dieu et le créé, ainsi que le refus de la métaphysique²⁶, comme construction généralisante à partir des pures possibilités de la raison, un point par ailleurs présent tout au long de l'*Essai* de Widmer. Le jugement de Barth pourrait être dit correct, sauf pour ce qui en est entraîné de ce qui se cristallise dans le *Nein !* de 1934 à Brunner et, plus globalement, d'une posture théologique se déployant hors articulation, constitutive et fructueuse en son ordre, avec le réel, le monde, l'humain, ce qui y arrive, comme ce qui s'y noue et s'en noue.

En toute hypothèse, on a vu que Gabriel Widmer accordait une grande importance à la thématique de l'image, centrale dans ce qu'il déploie du christologique et qui demeurera²⁷, appuyée notamment sur une lecture de Calvin²⁸. Au reste, parlant de dialectique, à l'enseigne d'un «autre ordre que celui des objets et des idées», il peut écrire : «la synthèse échoue. Seule une dialectique affirmative, négative et analogique [...] s'en approche» (p. 58).

On aura compris qu'est pour moi en jeu la question de l'*affirmation* ou *des affirmations*²⁹ : je crains un usage de la dialectique qui ne ferait pas que les problématiser, mais les dépasserait, ouvrant sur le mouvement comme tel et lui seul. Ce point touche en fin de compte à la priorité que j'accorde aux effectivités, sur arrière-fond de monde et de corps, consistants et irréductibles justement.

B. *Situation et tâches aujourd'hui*

Il y a maintenant à cerner la situation et les tâches d'aujourd'hui, suite à un certain nombre de déplacements. Et à dire comment peut s'y avérer aussi de la reprise de ce que Gabriel Widmer avait mis en avant en son temps, une reprise différée, mais instructive à ce double titre (ce sera en outre l'occasion de signaler comment je m'y situe ou m'y suis situé). Notons qu'une part de ces déplacements a déjà été évoquée dans l'énoncé même des problématiques qui ont ouvert la relecture proposée.

²⁶ Chez Barth, c'est un héritage de l'École ritschlienne, un horizon alors plutôt ignoré, tout s'écroulant sous la condamnation globalisante du libéralisme avec lequel on n'aurait que coupé et ne pouvait que couper.

²⁷ Qu'on pense à la place centrale de la «figure» dans *L'aurore de Dieu* (cf. *infra*, mais notons déjà qu'il y aura à «penser par figures pour éduquer l'affectivité et féconder l'imagination», p. 56) et à J.-C. PIGUET, G.-PH. WIDMER, *Le renversement sémantique. Dialogue d'un théologien et d'un philosophe*, Cahier de la *RThPh* 16, 1991, p. 121-123, 127-132.

²⁸ Ainsi dans un autre recueil issu d'un programme de troisième cycle romand, dirigé cette fois par Pierre Bühler, alors à Neuchâtel, depuis 1982, P. BÜHLER (éd.), *Humain à l'image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 213-229.

²⁹ Mais pour WIDMER également, cf. «Notes sur la négativité dans la philosophie de Hegel», in : L. RUMPF *et al.*, *Hegel et la théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire ?*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977, p. 124-147 ; et, dans l'*Essai* déjà : il convient de recourir, écrit-il, «simultanément à une méthode affirmative et négative», p. 36.

1. *Dépasser les alternatives spontanées*

Il convient de suspendre tout jeu d'options entre lesquelles choisir – toute opération d'appréciation et de jugement –, au profit d'une attention préalable à accorder à la *disposition dans laquelle émergent et se formulent les questions* en cause, commandant à leurs *agencements possibles*. C'est que, depuis quelques décennies, on a appris à être plus attentif aux discontinuités historiques (ainsi Michel Foucault), et du coup à l'étrangeté même de l'histoire (ainsi Michel de Certeau), et que l'on a ouvert d'autres manières d'envisager le penser, passant notamment par une focalisation sur les pratiques et ce qui s'y noue à même les corps, le monde, le réel.

Ce que j'ai indiqué chez Widmer d'une «théorie de la connaissance religieuse», requise pour dépasser le face à face stérile et égarant d'un libéralisme et d'une orthodoxie, anticipait ce point.

S'y ouvre la nécessité de remettre sur le chantier l'*histoire d'où l'on vient et ce qui nous en arrive et comment*. En passant par la construction de *généalogies* et des *motifs* ou des *pulsions* qui les sous-tendent, avec les *problèmes* qui s'y articulent et les typologisations que peut faire voir ce à quoi ils ont donné déploiement³⁰. En théologie, la reprise d'une considération de type historique³¹ sera intégrée comme moment obligé, même si elle ne va pas si loin que ce que je viens de suggérer, chez Eberhard Jüngel, qui m'a marqué dès le début des années 1970 (j'ai suivi ses cours à Tübingen au printemps 1973)³², chez Christoph Theobald ou chez Joseph Moingt, deux théologiens catholiques dont je suis proche³³ (notons que la crise moderniste se tient à l'arrière-plan de la réflexion de Theobald, qui a consacré sa thèse à Maurice Blondel, un philosophe qui entendait dépasser l'historicisme et l'extrinsécisme constitutifs du moment moderniste³⁴ et qui était une référence centrale dans le premier

³⁰ Pour une illustration, ma contribution «De quoi le retour du motif religieux est-il le nom ?», in : J. EHRENFREUND, P. GISEL (éds), *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Antipodes, 2012, p. 301-320.

³¹ Mais l'horizon en différera de considérations antérieures frappées d'une marque hégélienne.

³² Cf. «Comment penser Dieu» [présentation de *Gott als Geheimnis der Welt*, 1977], *RThPh* 110/2, 1978, p. 165-175 ; «Eberhard Jüngel (1934-). Une mise en œuvre conjointe de la philosophie et du théologique», in : PH. CAPELLE-DUMONT (éd.), *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine. Anthologie* t. IV/2, Paris, Cerf, 2011, p. 323-332 ; *La théologie*, Paris, P.U.F., 2007, p. 109 sq. Je l'ai aussi publié dans : *Analogie et dialectique et Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, ouvrages déjà cités.

³³ Cf. mes : «Étude critique. Le christianisme comme style», *RThPh* 141/1, 2009, p. 63-72, et «Étude critique. Dieu qui vient à l'homme», *RThPh* 142/1, 2010, p. 53-63.

³⁴ Sa thèse portait, significativement à mon sens, sur l'*Action* (1893), ce qui avait fait l'objet d'un débat principal parmi les philosophes.

cours de philosophie de la religion suivi chez Gabriel Widmer au début de mes études³⁵).

Par-delà, c'est la question de ce qu'il est convenu d'appeler en catholicisme, depuis la seconde partie du XX^e siècle, *théologie fondamentale* qui est à rouvrir³⁶, et tout particulièrement, là, celle du *statut du théologique*. Elle est d'ailleurs de fait ouverte, la nécessité en étant renforcée de par des sollicitations venant de l'extérieur et auxquelles il faut bien répondre : une contestation du théologique lui-même, à partir de considérations d'anthropologie culturelle et d'une comparaison des civilisations, ainsi que d'une «exculturation» du christianisme (le mot est de Danièle Hervieu-Léger) qui est également (c'est l'autre face du phénomène) une «exculturation» du socioculturel contemporain hors d'une matrice marquée de christianisme.

2. Reprendre la question christologique

Il convient de reprendre la question christologique, celle de sa *forme*, mais aussi, à mon sens, celle de son *statut*. Pour ce qui concerne sa ou ses formes, elle est de fait reprise, en lien avec ce qu'il est convenu d'appeler la «troisième quête du Jésus historique» (mais il peut y avoir, dans ce qui y est engagé, des équivoques non réfléchies théologiquement³⁷) ou au gré des problématiques du *genre*. Et elle l'est, de fait aussi, pour son statut, au travers de travaux en articulation à des cultures autres qu'occidentales ou dans des approfondissements interreligieux, qu'ils aient pris une option théocentrique (ainsi John Hick), celle d'un au-delà des dualités (en interaction avec le bouddhisme) ou celle d'arrière-plans cosmiques plus déterminants (de type taoïste ou en interaction à du confucianisme). À quoi il faut ajouter des reprises plus globales touchant ce qu'il en est, peut ou doit en être, en régime de raison humaine et sociale, des *médiations*, du *tiers* et, concrètement, de l'*institutionnel* et des *constructions culturelles*.

Revient ici la question du télescopage ou non du Jésus historique et de la figure Christ, qui est au fond celle du rapport entre «vérité et histoire» (c'est le titre de ma thèse dirigée par Gabriel Widmer, et dont la problématique se déploie à l'occasion d'un examen de ce qui se noue chez Ernst Käsemann³⁸).

³⁵ Gabriel Widmer fréquentait à cette époque des théologiens et philosophes catholiques français, ainsi Henry Duméry (il nous en parlait), dont l'horizon est proche de celui de Blondel, mais aussi Stanislas Breton (dont il parlait moins, mais on peut y renvoyer pour l'énoncé «le principe ne fait pas nombre avec ce dont il est le principe» qu'on trouvera dans *L'aurore de Dieu*, p. 59).

³⁶ J'en souligne l'importance dans *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012 p. 103-105.

³⁷ À ce propos, *ibid.*, chap. XII.

³⁸ Ni le choix du thème ni celui de partir de Käsemann ne sont venus de mes contacts avec Widmer, sauf influences inconscientes, et le terrain précis lui en était plutôt étranger. D'ailleurs, au contraire d'autres moments de discussion touchant des domaines très divers, politique de Faculté comprise (j'étais son assistant et il était doyen), les

Au plan d'une reprise systématique, j'ai été pour ma part amené à des formulations qu'on peut dire à la limite du nestorianisme (plus dissociatif de l'humain et du divin que validant une entière réversibilité des deux «natures»). Une veine non surprenante vu ce qui est en jeu et ce que j'ai ici souligné, mais qu'a renforcée, chez moi, un passage par la christologie de Calvin. Un passage qui a pourtant lavé Calvin de toute accusation de nestorianisme aux yeux du catholique Bernard Sesboüé³⁹, non soupçonné d'inattention d'orthodoxie.

Dans ce contexte de débat, j'ai plusieurs fois souligné que Jésus est homme et seulement homme. Cela m'a valu quelque critique. Il convient pourtant, d'abord, d'être attentif à la différenciation des discours; en l'occurrence: le Jésus de Nazareth, le Jésus confessé comme Christ, le moment du dogme, christologique et trinitaire, trois moments relevant de l'histoire, mais à des titres et selon des modes à différencier⁴⁰. Que je l'aie toujours fait et que cela n'ait pas suffi atteste que le point est sensible en christianisme, ce qui devrait être repris et traité comme tel. Quant aux formulations, on a vu ce qu'il en était chez Gabriel Widmer, et je renvoie volontiers pour ma part à celles, analogues, d'un Joseph Moingt dans *Dieu qui vient à l'homme*⁴¹. Leur disposition ne peut à mon sens qu'être sanctionnée comme correcte, conformément à ce que Widmer appelle dans son *Essai* l'«intention» du dogme, et ce au moins au plan de Chalcedoine (451), même si les formulations ne vont pas sans reprise et déduction, ne recoupant en outre pas tout ce qu'a effectivement dit le christianisme, y compris dans des expressions autorisées. Et là, il y a non seulement à *interpréter* la tradition du christianisme – fût-ce en y incluant ce que cela peut comprendre de réinvention –, mais à en *critiquer certaines veines internes*, du coup à les *problématiser comme telles*.

Avec cette dernière note, on touche plus nettement à des déplacements en cours. Dire que la tâche est plus que d'interpréter de la tradition va en effet

discussions relatives à ma thèse ont été plutôt rares, et si elles étaient stimulantes, comme toujours avec lui, elles étaient sans lien direct – et utilisable – pour la thèse elle-même.

³⁹ Voir la seconde édition de mon *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, 2009 (la première date de 1990), p. 17, n. 5 (accord de Marc Vial pour ce qui est en jeu, *ibid.*, p. 104).

⁴⁰ Sur ce point, cf. *Du religieux, du théologique et du social*, *op. cit.*, p. 259 *sq.*, reprenant un propos formulé la première fois sous cette forme à l'occasion de la fondation de l'«université libérale» en septembre 2000, cf. «Après les christologies libérales», in: F. AMSLER *et al.*, *La christologie entre dogmes, doutes et remises en question*, Paris, Van Dieren, 2002, p. 7-21. À cette «université libérale» – au sens où des partis tiennent des «universités d'été» –, j'avais été invité comme théologien non estampillé libéral mais figure d'ouverture possible; depuis, ils m'ont plus intégré, au gré aussi d'une compréhension plus extensive de l'adjectif libéral, moins lié à une école, de fait française et héritant directement de la fin du XIX^e.

⁴¹ Notamment quand il écrit: Jésus est «homme [...] et rien d'autre qu'homme à chaque moment de son existence»; ou quand, alors qu'il parle d'«histoire de Dieu immanente à celle de Jésus», il ajoute: «et, partant, à la nôtre également», II, p. 430 et II/101. Pour plus, cf. *Du religieux, du théologique et du social*, *op. cit.*, p. 265, n. 2.

exiger que l'on pense et différencie les ordres de problèmes à assumer et à valider à chaque fois. Le libéralisme l'avait d'une certaine manière anticipé. Mais ce fut souvent en récusant les constructions au profit d'un «originaire», fût-il relu, du coup modernisé, et parfois inconsciemment, dans certains des traits alors mis en avant. Pour ma part – et par rapport à l'époque du libéralisme, c'est un vrai déplacement –, je pense qu'il faut au contraire se confronter en corps à corps avec ces constructions et ce qui s'y cristallise⁴². C'est alors aller jusqu'au bout d'une primauté que la réflexion a à accorder à ce qui *advient effectivement*, dans le sens signalé à propos d'une focalisation requise sur les *pratiques* à même les *corps*, corps du monde, corps de chair, corps institutionnels et corps imaginaires. Corps lourds d'affects et traversés de pulsions, celle du croire pour commencer. L'arrière-fond y sera plus celui que dessinent Nietzsche et Freud que celui des possibilités de la raison telles que supposées par ce qui se tient derrière les théodicées d'une modernité antérieure.

3. Reprendre le motif trinitaire et la question de Dieu

La problématique plus spécifiquement trinitaire doit également être reprise. Pour ma part, je m'y suis toujours tenu⁴³. Ce qui a intrigué les libéraux. Depuis qu'ils m'ont, après un temps de méfiance, plutôt intégré (cela a passé par Troeltsch, mais avait déjà commencé à l'occasion de Tillich, sans compter d'autres choses plus contingentes⁴⁴), ils ne comprennent toujours pas bien cet attachement, mais me le pardonnent (Tillich, qu'ils aiment bien, n'avait pas non plus rejeté tout schème trinitaire : si le point IV de la partie IV de sa *Systématique* est plutôt sobre, voire réservé, le trinitaire continue à fonctionner en sous-main dans tous les développements de cette systématique).

Outre les différenciations à opérer touchant le christologique – et leurs niveaux de pertinence étant précisés –, j'ai plaidé, sur le niveau ici en cause, pour une différenciation de l'économique et du théologique. Elle me paraît

⁴² C'est en ce sens qu'il y a à travailler l'histoire des théologies comme *lieu de problèmes propres*, non à les confronter à un «originaire», et qu'il y a à interroger *tous* les moments d'une tradition, ici catholique, orthodoxe, autre.

⁴³ Voir la rubrique *ad hoc* de l'*Encyclopédie du protestantisme* (1995 et 2006) que je m'étais quasiment réservée; ou la reprise de la question du *filioque* dans *La subversion de l'Esprit. Perspective théologique sur l'accomplissement de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1993. Dans son *Essai*, Widmer touche aussi le *filioque*, p. 49, notant la crainte orientale de «suggérer en Dieu deux principes égaux, le Père et le Fils», ce qui casserait effectivement la dynamique différenciée de l'économique, mais risquerait aussi – j'y suis sensible mais ce n'est pas sans lien – de faire dépendre l'économique de l'*essence* divine, *une*, par-delà la primauté de pôles *personnalisés* et *personnalisants*, *différenciés*.

⁴⁴ À noter : une certaine déception à l'égard d'une ligne plus directement articulée à Bultmann, dont on appréciait la démythologisation, mais moins les manières de se situer dans les effectivités historiques, finalement suspendues de par l'irruption d'un kérygme décontextualisé.

décisive, au plan des enjeux que j'ai explicités, sachant qu'on peut bien sûr les traiter et les valider selon d'autres coordonnées de discussion. Je l'ai fait plutôt vivement, et même en distinction de théologiens catholiques francophones contemporains qui me sont chers, intellectuellement et au plan de l'amitié.

J'ajoute ici un point, qui touche plus délibérément aux déplacements actuels. La question trinitaire me paraît devoir être reprise dans le cadre plus large d'une problématique touchant la question de Dieu comme tel. Un cadre à repenser. Sa priorité est ici *formelle* et le cadre de pertinence à travailler *décalé* de ce qui pourra être dit positivement, en lien à la donne chrétienne et passant alors par le motif trinitaire. Il ne s'agira pas d'y élaborer une vision matérielle de Dieu, dont la voie chrétienne viendrait ensuite illustrer une concrétisation plus spécifique. Ce serait retomber dans les positions rationnelles, voire rationalistes, d'une modernité ici critiquée à bon droit, et on a vu combien Gabriel Widmer y était attentif. Conformément au primat à donner aux effectivités que j'ai souligné, on ne partira pas de définitions conceptuelles pouvant préciser ce qu'on entend par «Dieu», cette question même n'étant à décider et à apprécier qu'en fonction de déploiements historiques et sociaux effectifs. Mais le cadre à assurer sera celui d'un examen, comparatif et réflexif, permettant de dire *de quoi on répond*, humainement, quand on s'inscrit dans une problématique où est ouverte la question de Dieu, et d'en *évaluer* les forces propres, particulières, et les faiblesses ou les revers, tout aussi spécifiques. On aura simplement compris que la question même de Dieu – ou d'un Dieu –, quelle qu'en soit la forme et fût-ce pour en nier l'existence, n'est pas récapitulative de toute vision du monde et de l'humain, contrairement à ce qu'on croyait quand on parlait de sécularisation moderne unilinéaire de notre passé et des quasi-religions ou autres idéologies qui pouvaient s'y inscrire.

II. Seconde thématique : face à l'athéisme et à la critique de la religion

On entre ici dans le champ de la *philosophie* et de la *critique de la religion*, mais ce sera au gré d'une interrogation qui accompagne l'exercice théologique. Qui en est même partie prenante. Constitutivement et de bout en bout.

L'exercice sera à nouveau fait d'une lecture de Gabriel Widmer et d'une tentative de cerner quelques déplacements. Je partirai de *L'Évangile et l'athée*⁴⁵, avec un coup d'œil sur *L'aurore de Dieu au crépuscule du XX^e siècle*⁴⁶. Le

⁴⁵ Genève, Labor et Fides, 1965, reprise d'éléments donnés au *Centre protestant d'études* de Genève.

⁴⁶ Genève, Labor et Fides, 1979, des conférences de 1977, retravaillées (le vocabulaire du titre est anticipé dans *l'Essai sur le dogme trinitaire*, p. 20; cf. aussi *L'Évangile et l'athée*, p. 11, 143, 158).

parcours sera plus bref qu'il ne l'a été pour le motif trinitaire. Et je vais coupler lecture et repérage des déplacements.

1. *L'Évangile et l'athée*

Le titre est déjà significatif. Annonçant une confrontation à même l'humain et au plan des engagements de chacun au cœur du monde et de l'histoire. Où l'Évangile ouvre ou doit ouvrir une voie de renouvellement et de transformation. Le propos ne se situe donc pas au niveau des «doctrines», l'athéisme et un discours théologique vus comme deux visions du monde opposées et à évaluer à ce niveau⁴⁷. Cela apparaît très clairement dans la troisième partie du livre quand, après avoir parlé de Marx et de Nietzsche, Widmer centre la problématique autour de l'«humanisme athée»⁴⁸. L'horizon est celui des pratiques et de l'histoire; c'est le terrain de Marx et de Nietzsche justement, qui en proposent l'un et l'autre une nouvelle lecture, leur athéisme n'étant pas du même type que celui des Lumières, ni leur perspective celle du déisme. La visée est de «libérer l'homme et la société» (p. 19) en vue d'une «pleine humanisation» (p. 34)⁴⁹. Le lieu de pertinence est politico-culturel (p. 117), et le débat sera finalement: «sens ou non-sens de l'histoire, raison ou déraison de l'homme» (p. 118, et cf. p. 128). Entre l'humanisme athée et la foi – ou l'Évangile –, il y a ainsi confrontation sur un même terrain, une confrontation ni à évacuer, ni à atténuer dans les «compromis» d'une coexistence pacifique attribuant à chacun son domaine (p. 18) au gré d'une séparation entre «spirituel» et «matériel» (p. 38).

Sur ce terrain, l'athée est salué comme «critique», esprit «vigoureux», «lucide» et «courageux», «généreux» aussi (p. 11 *sq.*, 98, 137), non vu comme «endurci». Quant à la foi, elle a foncièrement à se laisser «décentrer» (p. 152 *sq.*), se construisant «aux frontières» (p. 13)⁵⁰. Sa condition est celle d'un

⁴⁷ Explicite: «il s'agit de deux conceptions de l'existence et non point de deux doctrines», précisant en outre: «dont l'une serait philosophique et l'autre théologique», p. 144 (cf. aussi p. 8, 141, 143).

⁴⁸ L'expression apparaît dans la première phrase du livre et est centrale dans la troisième partie, dès p. 128 (déjà p. 117). Notons que l'humanisme, avec les différentes manières de le prendre en charge, est un *leitmotiv* de l'époque, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui, ce qu'anticipera Widmer écrivant, dans *L'aurore de Dieu*: «La modernité [...] qui se prépare aura-t-elle encore besoin de religion? Peut-être si l'homme recule devant la perte de sa subjectivité et de sa liberté et ne parvient pas à considérer sa dignité comme une illusion; peut-être si la société se défend de devenir une termitière concentrionnaire et résiste à son nivellement», p. 18.

⁴⁹ Comme dans *l'Essai sur le dogme trinitaire* déjà, n'est pas en cause, dans le régime de foi (une «foi renouvelée»), un *plus* ou *autre chose* que l'humain et le créé (théologiquement, on pense restitution de l'humain à lui-même).

⁵⁰ Widmer précise que l'Église ne doit pas être «accaparée par [une] tâche interne», ce que «la présence des athées [...] lui rappelle», p. 117, et poursuit en parlant de «la crise moderniste, si bienfaisante à certains égards et si lamentablement bloquée» (à propos d'un «sommeil dogmatique»), il ajoute: «les Églises réformées s'interrogent à

«apprentissage», «qui n'aura jamais de terme» (p. 125). C'est qu'elle vit de réformes toujours à reprendre, spécifiquement à l'encontre d'une «chrétienté établie» ou d'une «ère constantinienne» (p. 116 *sq.*), un motif récurrent chez Widmer.

Le choix d'appeler les protagonistes «action renouvelante» (avec accent sur Sartre, Jeanson, d'autres⁵¹) et «foi renouvelée» confirme cette focalisation. La «foi renouvelée» – un renouvellement et une transformation qui implique et renvoie à Dieu – doit être instaurée «à nouveaux frais dans des circonstances inédites» (p. 119), selon un procès d'«humanisation» spécifique (p. 122) qui passe par de l'acte, au-delà du «savoir et ses connaissances» (p. 140). C'est un procès qui se joue à même «l'existence [que cette foi] structure» (p. 143) et se noue en lien à du figural – ici la figure du Christ – cristallisant de l'«énigme» (p. 141). Il se déploie dans un espace qui a ses coordonnées propres (elles supposent de l'«inversion», p. 145, mais Nietzsche aussi parle d'inversion et de «transmutation des valeurs»), même si cet espace à habiter⁵² n'a pas d'autre lieu que le monde et ses «contingences» (p. 44)⁵³. Son mode est *théologal*, comprend donc un s'en-remettre (une «disponibilité», p. 132, 134) et est le lieu d'un «retournement» (p. 68, 73 *sq.*), son opposé mis en scène, l'«action renouvelante», n'étant pas par hasard caractérisé comme pouvant tout – trop – attendre du sujet humain, sans distance foncière, ni décentrement et accueil, voire sans «pardon» (p. 133). Mais chacun, l'«action renouvelante» et la «foi renouvelée» (on aura noté la forme passive), peut être séduit et piégé par de l'«idéal» (p. 145).

La foi chrétienne, écrit Widmer, et ce point surdétermine l'ensemble du texte, est en «plein renouvellement». «Elle redécouvre les vertus d'une liberté appelée à créer. Elle n'est plus l'adhésion infantile à un *credo* intouchable», mais «consentement» à un «dynamisme». Au total, la vision de ce qui est entendu par «foi renouvelée» – un engagement et une forme de l'humain à inscrire au cœur du monde et de l'exister même – confirme ainsi ce qu'on a vu à l'occasion du motif trinitaire. Notamment l'arrière-plan «dynamique», un vocabulaire qui revient fortement dans *L'Évangile et l'athée*⁵⁴. Et c'est aussi à travers cette lunette que Widmer aura relu Marx (une apologie de la liberté⁵⁵, la praxis, le travail, un processus de transformation en cours et à investir) et Nietzsche (de la création affirmative, sur fond de dénonciation de perspectives

leur tour, quoique le libéralisme les ait tenues en éveil»). Ou : «la critique de la religion doit être développée en ce temps de confusion et d'abâtardissement [...]. L'athéisme peut être un contrepoison amer, mais indispensable», p. 153, et : «il faut redoubler la critique de la religion. C'est une œuvre de salubrité publique pour que la place soit nette pour l'avènement de l'homme nouveau», p. 106.

⁵¹ Cf. p. 137-139 (pour la confrontation, p. 132-135).

⁵² Sur cette dimension à habiter, cf. *L'aurore de Dieu*, p. 21 et 42.

⁵³ Sur le passage, décisif, par des «contingences», cf. *ibid.*, p. 22 et 55.

⁵⁴ P. 19 *sq.*, 92 *sq.*, 117 *sq.*, 128, 130, 155, 157.

⁵⁵ Discutée p. 93.

débilitantes et de l'accueil d'un destin à subvertir de l'intérieur en en reprenant les richesses polyphoniques et fortes qu'y porte le monde). Deux perspectives dynamiques, mais selon des constellations bien différentes.

2. *Interrogation, réserve et dépassement*

Telle que présentée, la foi «renouvelée» est «appelée à coopérer à l'instauration du sens de l'histoire», comme «foi transitoire et audacieuse» (p. 142 *sq.*). Un point mérite ici discussion. Que la question de l'histoire soit centrale ne me fait pas problème. *A fortiori* si elle est posée en termes de procès à ouvrir, singulier à chaque fois, et d'existence à structurer. Widmer le fait. Mais son propos est aussi, souvent, inscrit dans une vision d'ensemble, avec des temps spécifiés. C'est tout particulièrement le cas quand il parle d'un «temps d'apprentissage» (deux millénaires de christianisme)⁵⁶ et d'un «temps de réalisation», dans lequel on entrerait (p. 125, 136, 157 *sq.*). Or, à mon sens, ces deux moments – apprendre et réaliser – sont toujours donnés ensemble, au présent, en singularité et sur le fond d'une discontinuité foncière. C'est que le Dieu auquel on en appelle ici est d'un autre ordre, ce que Widmer souligne d'ailleurs toujours.

L'inscription dans une vision d'ensemble apparaît néanmoins de façon récurrente. Elle est en outre surplombée d'une veine optimiste (c'est l'époque : on a été porté par les soi-disant trente glorieuses, les peuples se décolonisent, Vatican II vient d'avoir lieu, le temps est à un certain messianisme, et ce n'est pas par hasard que Marx séduise beaucoup) et visant de l'harmonie, en extension universalisante (p. 25). Sur ce point, le livre apparaît plus daté que *l'Essai sur le dogme trinitaire*, ce qu'explique probablement le champ investi, directement contemporain, alors que *l'Essai* reprenait des thèmes noués chez les Pères, donc plus à distance.

À titre de contre-points, je note néanmoins que, chez Widmer, il semble y avoir des moments de crise et des tournants de l'histoire vus comme *kairoi* (où il y a à transformer le négatif en positif, p. 127⁵⁷), hors insertion dans un dessein de Dieu englobant. Ainsi des XII^e et XIII^e siècles, du nouvel esprit et du monde scientifiques des XVI^e et XVII^e (où Widmer revient souvent sur Pascal et se démarque de Descartes), ou du contemporain (après les horreurs du XX^e siècle et une redécouverte de l'Évangile). Enfin, en lien avec l'expression de XX^e siècle finissant, il note, dans *L'aurore de Dieu*, une «constante» de l'histoire des Églises «qui peut être lue comme une succession de crépuscules et d'aurores, si l'on considère leurs tentatives de réforme» (p. 11). À quoi s'ajoute que *L'Évangile et l'athée* se clôt par l'évocation de la sentinelle Kierkegaard, alertant des dangers qui viennent, non prophète de déploiements linéaires.

⁵⁶ On a vu plus haut que Widmer dit aussi que ce temps «n'aura jamais de terme».

⁵⁷ Cf. aussi *L'aurore de Dieu*, p. 73.

L'aurore de Dieu au crépuscule du XX^e siècle, presque quinze ans après *L'Évangile et l'athée*, confirme les contre-points indiqués. Son genre est celui d'une «méditation» (p. 7, 19, 75) et ses trois temps font chacun rupture avec la vision d'une histoire comme réalisation progressive : l'accent sur un Dieu intrinsèquement «caché», la mise en avant d'un moment de «figure» comme concrétion singulière et consistante, seul adéquat à ce qui est en jeu et à la disposition d'ensemble, le renvoi à un terme final foncièrement décalé (la «gloire de Dieu»). Je note aussi la mention des trois «ordres» de Pascal : matériel (corps) et spirituel (esprit), et un troisième, celui de Dieu ou de la «charité» (p. 51). Si je les rapporte à ce que j'avais dit en lien à *l'Essai sur le dogme trinitaire*, ce sera pour préciser que l'«économique» se joue aux plans 1 et 2 (le trinitaire *ad extra* : le Père et ses «deux mains» que sont le Fils et l'Esprit, selon la belle image d'Irénée que reprenait Widmer, p. 42), et que Dieu comme tel est décalé : non assimilé à ces figures, pas même à celle du Père qui n'est, à mon sens, pas moins figure que le Fils et l'Esprit. Dieu ressortit au *tiers* qu'ouvre une opération de médiation, et le rapport à Dieu à l'œuvre au cœur de l'«économique» est *transversal*, hors tout télescopage. Ce qui se joue dans cette voie est certes important, fort et décisif, mais ce n'est qu'une voie, et il peut y en avoir d'autres⁵⁸. On peut d'ailleurs noter dans ce contexte une certaine ambiguïté dans *l'Essai* : il n'y a pas de chapitre sur le Père ; après ceux sur le Fils et l'Esprit, on passe directement au Dieu trinitaire. Est-ce l'indice que le Père à l'œuvre au travers du Fils et de l'Esprit vaut immédiatement et comme tel pour Dieu ? Or, classiquement, Dieu est à rapporter à Père, Fils et Esprit, le Père seul n'équivalant pas à Dieu, dont le motif doit être repris comme tel et distinctement, même si c'est en lien à la triplicité des figures trinitaires et à ce qu'elles déterminent et commandent⁵⁹.

Je ne cacherai pas qu'outre ce qui peut être questionné d'une vision globalisante et linéaire de l'histoire⁶⁰ – mais qui ne va pas sans correctifs chez Widmer, et des correctifs qui seront renforcés –, il y a, dans *L'Évangile et l'athée*, du massif dans l'affirmation d'assertions en forme d'orthodoxie et de confession peu métabolisées. Bien des expressions peuvent en effet laisser songeur. À mon sens, *l'Essai sur le dogme trinitaire* ne présentait pas une telle massivité pouvant renvoyer à de l'extrinsèque. Classique, orthodoxe en ce sens, mais réinvesti et réfléchi à l'interne, sans que rien ne soit enlevé à la force de l'affirmation, l'approfondissant plutôt. Sauf sur un point, le recours à la Bible. Alléguée comme si elle pouvait comme telle trancher des débats en jeu

⁵⁸ Widmer ne va pas si loin, se contentant de souligner qu'il y a à faire «advenir Dieu en lui donnant un visage aux traits et aux expressions multiples», *ibid.*, p. 43.

⁵⁹ Widmer le fait d'une certaine manière dans les deux chapitres finaux, «Le Dieu trinitaire» et «Le Dieu trinitaire et le Règne de Dieu», mais on aura glissé et, me semble-t-il, sauté une étape.

⁶⁰ À quoi on pourrait ajouter un centrage sur l'Église, parfois hypostasiée comme sujet propre.

et qu'il faille donc y revenir⁶¹. Widmer sait pourtant que la Bible n'est mémoire et référence que *théologiquement* relue (et que cela relève d'une *construction spécifique*), ce qui seul permet d'ailleurs que s'en dise une *perspective*. Mais les phrases incriminées étaient alors incidentes : on peut les sauter sans que soient modifiées ni les affirmations de fond ni l'argumentation. Que ces phrases soient présentes reste néanmoins significatif et devrait être approfondi. Peut-être n'est-ce que l'expression qui fait difficulté ; ou la non-explicitation des problématiques liées au fait de se référer et à ses modes nous intrigue-t-elle plus aujourd'hui. Précisons que par cette note critique, je n'entends rien ôter d'une *précédence constitutive*, centralement affirmée dans le dialogue avec Jean-Claude Piguët de 1991. Elle rejoint en effet ce que j'ai souligné des effectivités, qui sont seules instructives, intellectuellement et humainement. Qui disent en outre, à leur manière, du décalé et de l'excès. De l'extériorité donc, ou de la précédence et de l'altérité. Mais non sur mode extrinsèque, ce que Widmer sait par ailleurs fort bien et souligne souvent.

3. Philosophie de la religion ? ou déplacement plus radical ?

Un point pour terminer : Widmer se déploie-t-il en philosophie de la religion ? En philosophie oui, sans conteste. Mais probablement non en philosophie de la religion, comme vue *surplombante*, à partir d'un point externe occupé par une raison abstraite. Encore moins en philosophie religieuse, cette substitution sécularisante d'une théologie trop confessionnelle. Il venait de ces contrées intellectuelles et s'en était détaché, pour une position plus radicale. Le livre de dialogue avec Piguët rapporte cet itinéraire en toute clarté.

Je dirais plutôt que l'exercice intellectuel assumé est *transversal* aux données socioculturelles, situation religieuse comprise. Et là, théologie et philosophie sont proches, toutes deux secondes et toutes deux d'abord et avant tout, écrit Widmer, «critiques» et ayant à «problématiser»⁶². Le champ, c'est le monde et l'exister ; et l'exigence, celle de la vérité (à penser, dont rendre compte, tant au plan de ce qui peut être proposé que de ce qu'il y a à entendre sous vérité).

Entre théologie et philosophie, les différences sont surtout de pondération, liées à des déploiements historiques spécifiés, rendant du coup plus attentif à telle question ; mais ce sont, à chaque fois, des questions humaines et sociales. Quand est-on – sauf repli sur confessionnalité rapportée à de l'extrinsèque – philosophe, et quand est-on théologien ? Pour les tenants d'une pensée radicale

⁶¹ Cf. p. 32, l. 16-23 ; p. 50, l. 17-19 ; p. 62, l. 15-17, particulièrement surprenant à mon sens (chaque fois, l'expression semble ne pas intégrer la différence principielle entre du narratif, du vécu ou du témoignage d'un côté, le conceptuel et le réflexif de l'autre, une différence que Widmer connaît et a réfléchi par ailleurs).

⁶² J.-C. PIGUËT, G. WIDMER, *Le renversement sémantique*, op. cit., p. 16. Widmer souligne que la théologie n'a pas d'abord à proposer une *Weltanschauung*, p. 154.

qui va jusqu'au bout de ce qui est à chaque fois en jeu, il est bien difficile de le dire, hors les usages, les destinataires, les situations assumées⁶³. Concrètement, je tiens qu'il faut porter l'interrogation théologique dans le champ des sciences humaines et sociales⁶⁴, et je pense qu'il en va de façon analogue pour la philosophie. Pas de surplomb, lié à généralité englobante, du coup hors des effectivités, seules instructives et seules pro-vocantes ; mais des opérations de confrontation, de déplacement, de reprise et d'approfondissement. De prise sur soi, pour porter plus avant ce qui est donné *et* au travail. En vue de nouvelles créations, de nouvelles manières d'assumer le monde et l'exister humain, de nouveaux usages de la raison, des corps et de la vie.

⁶³ Sur ce point des destinataires et des situations assumées *cf.* mon «Une double vocation de la théologie, interne et externe. Ordres différents et compatibilité», *Études théologiques et religieuses* 88, 2013/3, p. 375-390.

⁶⁴ Je l'ai développé dans: «Théologie et sciences religieuses à l'enseigne de la sécularisation. D'une dualité à déplacer. Les RSR mises en perspective», *Recherches de science religieuse* 101/2, 2013, p. 181-199, ici p. 191 *sq.*; *Traiter du religieux à l'Université. Une dispute socialement révélatrice*, Lausanne, Antipodes, 2011, p. 154 *sq.*

