

DU RELIGIEUX, DU THÉOLOGIQUE
ET DU SOCIAL

DU MÊME AUTEUR

Vérité et histoire (1977), Paris-Genève, Beauchesne-Labor et Fides, 1983, 2^e éd.
La création (1980), Genève, Labor et Fides, 1987, 2^e éd., revue (trad. italienne).
Croyance incarnée. Tradition, Écriture, canon, dogme, Genève, Labor et Fides, 1986.
Le Christ de Calvin (1990), Paris, Desclée, 2009, 2^e éd. revue.
L'excès du croire, Desclée de Brouwer, 1990.
Corps et esprit, Genève, Labor et Fides, 1992.
La subversion de l'Esprit, Genève, Labor et Fides, 1993.
Pourquoi baptiser, Genève, Labor et Fides, 1994.
Avec Serge Molla, *Images de Jésus*, Genève-Paris, Labor et Fides-Ed du Cerf, 1998.
Avec Lucie Kaennel, *La création du monde*, Genève-Bienne, Labor et Fides-Société biblique suisse, 1999.
La théologie face aux sciences religieuses, Genève, Labor et Fides, 1999.
Avec Jean Zumstein, *Bible*, Genève-Paris, Labor et Fides-Ed du Cerf, 2000.
Sacrements et ritualité en christianisme, Genève, Labor et Fides, 2004.
Les monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam, Genève, Labor et Fides, 2006.
Qu'est-ce qu'une religion ?, Paris, Vrin, 2007 (trad. italienne).
La théologie, Paris, PUF, 2007 (trad. italienne et roumaine).
Traiter du religieux à l'Université, Lausanne, éd. Antipodes, 2011.

Direction d'ouvrages collectifs :

Analogie et dialectique, avec Ph. Secretan, Genève, Labor et Fides, 1982.
Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie, Genève, Labor et Fides, 1987.
Pratique et théologie, Genève, Labor et Fides, 1989.
L'islam : une religion, avec J. Waardenburg, Genève, Labor et Fides, 1989.
Albrecht Ritschl, avec D. Korsch et J.-M. Tétaz, Genève, Labor et Fides, 1991.
Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch, Genève, Labor et Fides, 1992.
Encyclopédie du protestantisme (1995), avec L. Kaennel, Paris-Genève, PUF-Labor et Fides, 2006, 2^e éd. revue.
La théologie en postmodernité, avec P. Évrard, Genève, Labor et Fides, 1996.
« Figures du néo-protestantisme », avec J.-M. Tétaz, *RThPh* 130/2, 1998.
Enseigner le judaïsme à l'Université, avec J.-Ch. Attias, Genève, Labor et Fides, 1998.
Messianismes, avec J.-Ch. Attias et L. Kaennel, Genève, Labor et Fides, 2000.
Le christianisme est-il un monothéisme ?, avec G. Emery, Genève, Labor et Fides, 2001.
L'Europe et les Juifs, avec E. Benbassa, Genève, Labor et Fides, 2002.
Théories de la religion, avec J.-M. Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2002.
De la Bible à la littérature, avec J.-Ch. Attias, Genève, Labor et Fides, 2003.
Postlibéralisme ?, avec M. Boss et G. Emery, Genève, Labor et Fides, 2004.
« Lire Michel de Certeau », avec Ch. Indermuhle et Th. Laus, *RThPh*, 2004/4.
S, Trigano, P. Gisel, D. Banon, *Judaïsme et christianisme*, Paris, Bayard, 2005.
Réceptions de la cabale, avec L. Kaennel, Paris-Tel-Aviv, L'éclat, 2007.
Le corps, lieu de ce qui nous arrive, Genève, Labor et Fides, 2008.
« La théologie : reprises différées, déplacements et ruptures », avec F. Félix et P. Bühler, *RThPh* 140, 2008/IV.
Les constellations du croire, Genève, Labor et Fides, 2009.
Le déni de l'excès, avec I. Ullern, Paris, Hermann, 2011.
Le croire au cœur des sociétés et des cultures, avec S. Margel, Turnhout, Brepols, 2011.

Pierre Gisel

**DU RELIGIEUX, DU THÉOLOGIQUE
ET DU SOCIAL**

Traversées et déplacements

Philosophie et théologie

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
PARIS
2012

Publié avec l'appui
du Fonds des publications de l'Université de Lausanne
et de la Faculté de théologie et de sciences des religions

© *Les Editions du Cerf*, 2012

www.editionsducerf.fr

(29, boulevard Latour-Maubourg 75340 Paris Cedex 07)

ISBN ...

ISBN ...

ISSN ...

INTRODUCTION

Le présent volume rassemble des textes écrits ces toutes dernières années. Après *La théologie* et *Qu'est-ce qu'une religion ?*, tous deux parus en 2007, et, pour l'essentiel, durant la période des événements que raconte le *Traiter du religieux à l'Université*, de 2011. La période aussi du *Déni de l'excès*, de 2011 également, et de travaux relatifs au *croire*, plusieurs fois référencés dans ce qui suit.

Le volume paraît au moment où je quitte la Faculté où j'aurai enseigné 36 ans, une Faculté qui s'est profondément transformée durant ces années. Comme le paysage social et, du coup, religieux. En 1976, pointaient en France les « Nouveaux philosophes » et une critique des messianismes de projet global. Mais le temps était encore habité de ces projets politiques, de leurs jeux d'oppositions et d'une volonté de construction du monde. Le christianisme pouvait d'ailleurs encore s'y et s'en penser comme partenaire. Il avait en effet connu divers « renouveaux » au cours du siècle et, pour le catholicisme, un Concile d'*aggiornamento* non négligeable, même si l'ouverture pastorale et la réflexion sur les formes internes à l'institution avaient un peu obturé des questions de fond plus radicales. Des questions de *statut* et de *légitimité* : un statut qui soit réfléchi et assumé en termes de *réalités* et de *coordonnées* humaines et mondaines, et une légitimité qui soit dite et pensée *à partir* de l'humain et du monde. *Fonction* d'eux, et non simplement *pour* eux.

Du religieux, du théologique et du social. Les termes du titre indiquent déjà les déplacements. Un *religieux* d'abord, qui est large et divers. Socialement et historiquement marqué au demeurant, quant à son statut justement, ou aux fonctions qu'il assume ou qu'on lui fait jouer. Un *théologique* ensuite, ici comme exercice second, articulé à du réel qui le précède et le déborde en tout point : un type de regard – d'où la forme adjectivale –, non une doctrine autonomisée¹, fût-elle changeante, épousant les lieux et les temps. Un *social* enfin, dont la réalité est non l'horizon visé, mais la donne de départ et de bout en bout, une donne qui conditionne et marque l'ensemble du champ et de la réflexion, une donne dans laquelle

¹ De la doctrine à sa place, et du coup sa fonction, mais autres et ailleurs justement, et ce, en christianisme comme en toute réalité humaine analogue (de l'institutionnel lié à des pratiques), comme le montrent d'ailleurs la pratique et le déploiement du droit.

seule le religieux trouve ou reçoit – ou ne reçoit pas – sa place, une donne en fonction de quoi seule aussi il peut y avoir de l'exercice théologique sensé et opérant.

Précisons d'entrée que par exercice théologique est ici entendu la mise en oeuvre d'un regard, selon une opération certes trop souvent confisquée, ou dès lors rejetée, mais qui, sauf perversion justement, ne saurait être ni récapitulative, ni dernière, encore moins surplombante. Est ici en cause un *type* de regard, un type qui, plus globalement, se trouve le plus souvent relégué dans nos sociétés contemporaines, subtilement homogénéisantes, voire pire ; comme y est relégué – dénié – tout ce qui s'intègre mal. Il y a, je crois, une force à retrouver pour des regards intellectuels décalés, lourds de profondeur historique, réflexivement ambitieux et requérant une vraie capacité problématisante ; pour des regards qui déploient une variation de perspectives, à l'infini, en vue du présent et de l'humain à chaque fois articulées à un présent et à un humain donnés. On se trouve là probablement non sans consonance avec ce qu'est le geste philosophique chez Gilles Deleuze², un geste *inventif*, qui fait apparaître d'autres découpages et clivages que les fixités ou dualités habituelles, un geste qui fait voir *autrement* l'expérience de la vie et du monde.

Les textes qui suivent, même limités quant au champ qui est le leur, tissent un réseau. Non sans certains va-et-vient, ni sans certaines récurrences. Qu'expliquent les circonstances de leurs écritures, occasionnelles, et du coup sollicitantes, au gré de leurs publics variés, hors programmation comme système déployé. Je ne vais pas énoncer ici le propos qui les rassemble. Comme en tout réseau, il peut y avoir plusieurs tracés, plusieurs mises en correspondances, ou en tensions, reprises et variations. Au lecteur d'y profiler son itinéraire. Et d'en tirer des réflexions ou des suggestions qui pourront être diverses.

*

* *

Avant de prolonger les notes d'ouverture qui viennent d'être esquissées, risquons-nous à un coup d'oeil rétrospectif. Il peut être instructif quant à un arrière-plan. J'ai été Professeur d'histoire de la théologie moderne et contemporaine de 1976 à 1988, de théologie systématique³ de 1988 à 2009, d'histoire des théologies, des institutions et des imaginaires chrétiens, de 2019 à 2012. A mon sens sans rupture (mais la perception externe peut être autre, et cela ne peut qu'être significatif). Selon évolutions bien sûr, diverses comme il se

² Voir, écrit en collaboration avec Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éd. de Minuit, 1991.

³ Officiellement, de dogmatique et de théologie fondamentale.

doit. Et où l'on peut toujours se demander si c'est le contexte qui change (il a changé, comme les défis qui en sourdent, et à l'évidence), ou si ce qui change, ce sont les postures et les engagements qu'on y prend. Au reste, j'ai institutionnellement travaillé en théologie, longtemps, et je travaille aujourd'hui plutôt dans le champ des sciences des religions. Ce qui ne peut être sans effet et, minimalement, infléchit ou modifie les problématiques habitées et à habiter. Pour le reste, je suis habité des mêmes questionnements, chevillés au corps, et des mêmes envies. De toute manière, j'ai toujours travaillé à *décaler* les questions, à les mettre en perspective sur la longue durée et selon des regards différenciés. Croyant aux vertus des détours, à l'encontre des proximités qui aveuglent. Mais dire détours, ce n'est pas rêver de modèles anciens, ou de modèles idéaux. Pour les opposer à d'autres, globalement, les uns supposés bons, les autres estimés ou ressentis comme mauvais.

Dans mon parcours en théologie, j'ai toujours pensé qu'il y avait à ne pas focaliser sur des « biens propres », à défendre comme tels : le théologien n'est pas l'idéologue du parti⁴, même s'il est bien assigné à des *effectivités*, à réfléchir. Et le théologien, ici, n'a pas d'abord à défendre le christianisme, mais à le penser, avec toutes ses réalités et ambivalences, Saint François d'Assise et l'Inquisition, Calvin ou Thérèse d'Avila, le *Syllabus* de 1864 et les théologies de la libération des années 1970. Positivement, en théologie, il est requis de travailler toute affirmation – les dispositions symboliques, la ritualité, la doctrine, les formes du déploiement institutionnel – comme des manières de prendre en charge et de trancher de questions *humaines* : des manières *particulières*, à évaluer *comme telles*, sur fond de *différences irréductibles*.

Dans le champ labouré par les sciences des religions, je me suis efforcé de pointer au-delà des simples savoirs. Des connaissances sont certes requises ; elles éclairent des données, cassent les réflexes spontanés, permettent des dépassements fructueux. En un temps d'analphabétisme religieux et de crispations identitaires, ce n'est pas rien. Mais il n'y a pas à connaître seulement. Il y a aussi à penser. Ce qui suppose la construction de perspectives généalogiques – *d'où* vient-on et pourquoi *ainsi* ? – et de lieux de problèmes, renvoyant à pulsions humaines et sociales ainsi qu'à une diversité des manières d'être humain, pouvant ouvrir ainsi des typologies, ou une méditation des singularités différentes inscrites sur le corps du monde, supposant enfin des enjeux à baliser, et dont débattre.

Revenons sur les deux champs où j'ai travaillé et travaille ; où j'ai évolué. S'y est concrètement noué ce que je viens d'évoquer comme décalage, mises en perspective

⁴ Il y a certes bien des contre-exemples, et cela ne favorise pas la validation de ce qui peut en travailler les textes et les questionnements – et y a historiquement travaillé, certes pas toujours ! –, pour le meilleur.

différenciantes, comparatives et de longue durée, méditation du présent aussi, hors toute focalisation sur des « biens propres ». S’y love dès lors un travail sur les frontières qui délimitent les disciplines ou sur des paradigmes reçus comme allant de soi.

En théologie, j’ai d’abord travaillé la tension entre « histoire » et « vérité ». Ma thèse était élaborée et présentée en systématique, mais de bout en bout articulée sur le champ, *positif*, de l’histoire arpentée par des historiens (le champ de l’exégèse historico-critique ou d’une manière d’en faire) et, en l’occurrence, par des historiens de fait directement aux prises avec ce qu’on *a fait* et ce qu’on *fait* d’un passé. Aux prises avec, au moins de fait, une « écriture de l’histoire », aurait dit Michel de Certeau.

J’ai ensuite tenté, dans la foulée, de casser une focalisation sur un christologique isolé (lieu d’un « salut » ? alors extrinsèque ? valide en soi et par soi ?), pour dire une vérité à *même le monde*. Cela a conduit à tenter d’articuler ce qui se jouait dans le christologique à un « amont », au travers de la thématique de la création (ici, le réel du monde, en ses irréductibles épaisseurs et résistances) et de l’articuler à un « aval », classiquement la thématique de l’Esprit (ici, les émergences de l’humain, singulières et collectives, passant par institution, symbolisation et ritualisation). Ce qui se noue au coeur du ou avec le christologique s’en trouvait non seulement déplacé, mais littéralement (re-)chargé. Ainsi d’un jeu avec une matrice « messianique » et d’un dispositif occupant le lieu de la « médiation » (médiations avec le monde comme avec ce qui le dépasse, médiations entre soi et soi, médiations entre humains). Cela m’a conduit, au plan plus strictement christologique, à quelques formulations qui ont pu inquiéter ; étaient-elles révolutionnaires ? à mon sens, en principe non, mais qu’elles aient pu inquiéter indique qu’en ces matières, on ne se tient pas que sur les principes, et que c’est la réaction *effective* qui dit si, oui ou non, il y a, sinon du révolutionnaire, tout au moins du subversif.

Casser une focalisation sur un christologique isolé, et reprendre ou approfondir ce qui y était en jeu, était sous-tendu d’un questionnement portant sur ce qu’il en est du monde et de l’humain. Ce faisant, je mettais progressivement en cause une théologie de la pure proclamation, dusse-t-elle être prophétique et critique (ici, la « théologie dialectique » issue de Barth et de Bultmann), pour retrouver les questions de l’institutionnel et de ce qui structure les déploiements de l’humain, culture comprise. En lien à des registres historiquement plus investis par les catholiques que par les protestants, une constellation au reste récurrente dans mes travaux, et qui participe à sa manière à décroïsonner, à sortir des camps au profit d’un horizon de problématiques plus larges et décalées.

La forme du penser mis en oeuvre dans ma thèse, les cheminements empruntés dans le champ traditionnellement arpenté par la théologie, la démarcation par rapport aux écoles dont je venais, et le dépassement d'oppositions confessionnelles convenues, tout cela m'a conduit à reprendre et à repenser ce qui était en cause avec l'exercice théologique même.

Dans le champ du religieux et des religions, j'ai plus spécifiquement travaillé la différence christianisme-judaïsme. Non pour célébrer ou vivifier la même famille que serait le judéo-christianisme ; pour exhiber plutôt, et penser, le *différend* qui s'y love, irréductible et instructif pour tous. Avec, du côté du christianisme, une attention portée sur ce qui se perd ou se distord avec le dépassement tant du rite que d'un Dieu d'abord Justice, moins appropriable, voire arbitraire, et dès lors sur ce qui se cache d'ambivalences, voire de dangers, dans la spiritualisation, la moralisation anthropocentrique et l'universalisme qui se nouent sur l'axe de ce dépassement. Occasion aussi de reprendre quelques motifs transversaux, le messianisme et le Livre, ou quelques interrogations en interface, ainsi à l'occasion de la kabbale.

Dans le même champ, je me suis plus largement penché sur les trois monothéismes. Dans leurs expressions autres à chaque fois : l'éventail de leurs *types* de rapport aux médiations, à la ritualité, au Livre et, par-delà, au monde et à Dieu, ainsi que l'éventail de leurs manières de négocier l'histoire et la modernité. Et m'efforçant de cerner le geste même qui les sous-tend à chaque fois, singulier, avec, là encore, ce que les différences mises en avant ouvrent en matière de questions plus larges.

Je me suis encore attaché à ce qu'il est convenu depuis quelques décennies de nommer les « recompositions » contemporaines – qui attestent de quêtes, à déchiffrer et à honorer, ainsi que d'un échec ou d'une faillite, voire d'une usurpation des traditions majoritaires héritées –, mais par-delà lesquelles se dit une redistribution plus radicale du terrain ou des dispositifs qui organisaient et organisent le religieux, ainsi que ce qui s'en déborde justement, ouvrant des modifications plus radicales de frontières et de déterminations d'instances, socioculturelles, avec leurs incidences au plan proprement politique. C'est que, pour commencer, tout ne se « recompose » pas, qu'il y a du déchet, de l'exorbité, de la perte, *et du neuf*.

En parallèle, j'ai également proposé quelques essais de théorie de la religion, puis élargi la réflexion, comme rappelé d'entrée, du côté du croire et des croyances, d'ordres et de statuts divers, de lieux divers également, avec ce qui, de l'humain, les traverse, les tient et les défait. En tout cela, il est question de forces propres à repérer, ou d'« intérêts » à définir, diraient Habermas, mais du coup aussi, et encore une fois, de *limites*. A l'arrière-plan enfin, je regarde et examine le religieux comme une « scène » où viennent se dire de l'humain et du social. Une scène *symptomatique*. Un lieu de données de fond et de ce qui, historiquement, les

affecte : le lieu des problèmes qu'elles sont ou qu'elles portent, en elles-mêmes, et le lieu des problèmes plus larges qu'elles font voir. Le religieux est du coup une scène de portée *critique*. Sur l'humain, sur l'histoire, toujours reprise mais non continue, de son avènement – ou de *ses* avènements –, de ce qui s'y noue, de ce qui y échoue, de ce qui s'en dépasse, de ce qui s'en relance.

*

* *

Reprenons le fil des mots d'ouverture. On aura compris que le « religieux », le « théologique » et le « social » du titre ne ressortissent pas ici à une linéarité, ni à quelque emboîtement (donc non strictement non plus à de la corrélation). Ils marquent des données hétérogènes. Mais en interactions, fût-ce *via* mises en tensions, et fût-ce – et c'est souvent le cas, ou tout au moins ce qui est visé – pour inscrire, sur chacun des pôles, du déplacement, des différenciations, des exils et des intégrations de données auparavant tenues pour étrangères.

On se tient ici, délibérément, hors totalité. C'est d'ailleurs peut-être là que se signale le déplacement majeur par rapport à la situation d'il y a encore quelques décennies. Même si l'exigence de déplacement, voire son fait, insiste depuis longtemps au cœur de notre société et de notre culture. Pour tous ceux qui ont passé par Nietzsche – et c'est mon cas –, c'est même là une évidence.

Se tenir hors totalité et penser hors propension à totaliser. Mettre en perspective, oui. Et même convoquer des généalogies. Mais elles seront irréductiblement et heureusement *plurielles*, donc aucune récapitulative à elle seule. Et toutes foncièrement relatives à des *problèmes* ; sur fond, dit classiquement, aporétique. Et de problèmes *dont* on répond. Qu'on prend sur soi. De toutes manière, ils nous font vivre, et c'est vivre que de les porter plus avant.

L'horizon ouvert n'a pas forme de système. S'il y a de la cohérence, ce sera, au mieux, celles de trajectoires. A accompagner. A favoriser. Voire à provoquer. Des trajectoires inscrites sur fond de l'immensité du monde. Condensant en elles-mêmes, et chacune, de l'invention, en lien avec ce qui, du monde et de ses histoires, nous arrive ; en lien aussi avec ce qui arrive au monde et à ses histoires. Et lourde, chacun, de son potentiel de surprises, heureuses ou malheureuses. Pas de surplomb donc, qui « explique » l'ensemble et en résorbe les différences. Pas de comblement non plus par rapport à des manques ou à des besoins. Et

s'il y a ici de la « lumière » à évoquer ou à invoquer, ce n'est pas celle d'une gloire eschatologique finalisante, et vécue comme anticipativement intégratrice, ni celle d'une raison totalisante, pensée comme naturelle et universelle. Mais la « lumière » des lucioles, dit ici dans la ligne de la méditation proposée par George Didi-Huberman⁵. Qui errent ou se baladent, mais qui cristallisent de la « survivance ». Où sont déposées des traces de corps et de désirs ; des traces d'histoires. A partir de quoi continuer ; ici, reprendre pour soi et inventer. Ce sont des lumières fragiles, comme les lucioles. Et il se peut que les forces à l'œuvre en notre temps les absorbent, ou tendent à les absorber, comme un trou noir (en figure d'apocalypse négative). Peut néanmoins s'y articuler de la résistance, du coup s'y nourrir de la dissidence, ou de la naissance – *des* naissances –, pour de nouveaux passages.

Un dernier mot. S'il y a singularités, au présent, sur fond de monde et d'histoires qui les débordent, et s'il y a de l'avènement, du type qu'on a tenté de cerner, et de l'avènement en outre toujours en cours, le régime en cause est alors celui de *pratiques*. Les marques en sont inscrites au *corps*, corps social et corps d'écritures, corps personnels aussi, souffrants ou réjouis, et elles se nouent moins en fonction d'un projet global que de *procès*, de *procès situés* (« incarnés »).

En tout cela, on se tient éloigné de tout refus du monde – que ce soit pour les arrière-mondes critiqués par Nietzsche, ou pour le monde final qui mobilise tel militant –, éloigné aussi des refus de l'histoire passée, dont il y aurait d'abord à se défaire ou qu'il y aurait à épurer – j'ai trop lu Nietzsche pour succomber au ressentiment –, hors tout déni de l'institutionnel également⁶, que j'ai au contraire passablement assumé.

C'est au coeur du présent qu'on prend place, un présent qui a ses enfermements propres et ses possibles propres. Au coeur de donnes alors assumées, mais assumées selon un rapport tendu avec elles. Le mode n'est donc pas ici de révolution, avec ses désenchantements, mais il est assurément radicalement réformiste. Et loin de toute complaisance. Quitte à bousculer quelque peu, mais c'est que, ces temps, cela s'impose. Il y a même à mon sens, sur tel ou tel point, quelque urgence.

⁵ *Survivance des lucioles*, Paris, Éd. de Minuit, 2009.

⁶ Je n'ai jamais goûté au « gauchisme », cette « maladie infantile du communisme » que dénonce Lénine, ou au « spontanéisme », comme nous disions en mai 1968 (j'étais alors, à Genève, président des étudiants de l'une des Facultés en pointe dans les « événements », au reste systématiquement préparés dès l'automne 1987), ni au spiritualisme ou à l'anabaptisme de la gauche de la Réforme, cette tentation récurrente de la modernité, et aux visages multiples.

PREMIÈRE PARTIE

**PHILOSOPHIE, THÉOLOGIE,
SCIENCES DES RELIGIONS
ET DE LA CULTURE**

CHAPITRE PREMIER

Religion naturelle, philosophie de la religion et déconstruction du religieux hérité

Quel regard sur la religion ? Premiers balisages

Une *étude de la religion* qui soit *autre que et décalée de la conscience croyante* est-elle possible ? Lui est-elle alors opposée ? Et, si oui, en quoi et jusqu'où ? Telle est la question posée⁷. Et cette étude serait ainsi autre et décalée de la production d'une *intelligibilité interne*, donc des théologies, de leur forme en christianisme pour commencer.

L'on précise qu'une telle étude de la religion devrait être *empirique*. Non spéculative, si je comprends bien. Mais non en ce qu'on aurait à s'en tenir aux seuls enregistrements documentaires, consignés à leurs juxtapositions, synchroniques et diachroniques. L'ambition va plus loin : il y aurait, demande-t-on, à *théoriser*. Qu'est-ce alors à dire ? Mettre en avant ou reprendre diverses théories, propres à chaque science des religions : sociologique, psychologique, d'anthropologie culturelle, autre encore ? Ou ouvrir, délibérément, sur une théorie d'ensemble de ce qu'on appelle religieux et des diverses manifestations qu'il connaît ? Viser du coup une théorie *transversale*, et non chapeautante ? Ce qui suppose qu'on aura en tout cas précisé le statut de cette élaboration et son rapport aux disciplines diverses qui butent sur le religieux, qui s'expliquent avec lui, qui entrent en matière quant à ce qui le porte, ce qu'il exprime, ce dont il répond, ce dont il est l'occasion, ou ce qu'il cache.

Par-delà ces premières interrogations, il convient probablement de marquer d'entrée de jeu que semble à l'oeuvre une dialectique entre les *religions constituées* d'une part, du *religieux* entendu de manière plus large ou moins déterminée de l'autre, auquel les religions effectives donnent forme et consistance. Le point est potentiellement présent dès qu'on se voit contraint, en s'interrogeant sur la pertinence possible d'une théorie en ces matières, de distinguer entre ce qui est dit religieux (ou est anthropologiquement montré comme étant de fait à l'oeuvre) et ses diverses manifestations historiques effectives Une distinction qui sera

⁷ Le présent texte a été sollicité dans le cadre d'une rencontre, en janvier 2010, du projet « Enjeux philosophiques des approches empiriques des religions », commun à l'ENS de Lyon et à la Faculté de théologie protestante de Genève ; la version en est ici corrigée par rapport à l'original paru dans Anthony FENEUIL éd., *L'Expérience religieuse. Approches empiriques, enjeux philosophiques*, Paris, Beauchesne, 2012.

sûrement à problématiser, on le verra, voire à falsifier quant à certains de ses termes, mais dont on peut difficilement faire l'économie, au moins dans un premier temps.

Au tournant du XIX^e au XX^e siècle, Georg Simmel avait joué emblématiquement d'une telle distinction et de la dialectique qu'elle peut ouvrir⁸. A l'arrière-plan se tenait la distinction typiquement moderne, et souvent comprise selon opposition – le premier terme étant alors critiqué, voire répudié, le second validé, mais à condition d'être desserti du premier et repris ailleurs et autrement –, entre système *positif, statuaire ou institutionnel, dogmatico-doctrinal* aussi, et fait – pulsion ? – de *croissance*, relevant du *sentiment* ou de l'*expérience* et renvoyant à l'intime d'une *subjectivité*. La distinction et le jeu de valeurs qui lui est ici attaché se retrouvent d'ailleurs aujourd'hui quand on valide la « spiritualité » et non la « religion », la première pouvant même se présenter comme athée⁹.

Plus en arrière se profile en ces matières la distinction classique, telle que travaillée par la tradition théologique chrétienne, entre la *fides quae* – ce qui est cru – et la *fides qua* – ce par quoi il est cru –, mais alors plus comprise selon une distinction d'ordres que selon une opposition, les deux termes devant être ici conjoints, le second ne pouvant exister hors du premier, même s'il ne lui est pas réductible, et même si, sans le second, le premier ne peut qu'être déclaré idolâtrie (un jugement porté indépendamment de l'objet de la croyance donc : c'est le *mode* de la croyance qui importe en l'espèce). En d'autre vocabulaire et d'autres références, on peut estimer que ce jugement rejoint la critique bergsonienne de toute religion comme système « clos », propre et refermé sur lui-même (rappelons que Bergson est en correspondance avec Simmel auquel je viens de renvoyer, comme il l'est avec le William James du sentiment religieux et de ses « variations »).

Au total, la dialectique évoquée fait voir de la *religion effective* d'une part, comme ce qui donne forme à ou répond d'une réalité humaine plus large, du *religieux* de l'autre, qui dit un débordement *interne* aux formes constituées, mais qui, sauf à sortir de cette dialectique justement – et alors au profit d'un déliement des deux termes en cause ouvrant sur une pure opposition –, n'existe pas à l'état brut, détaché et laissé à son indifférencié.

Une troisième remarque liminaire s'impose. Brutalement dit, elle s'énonce ainsi : *qu'entend-on par « religieux » et « religions » ?* Un regard porté sur l'Antiquité classique, sur d'autres sphères de civilisation, telle l'Inde ou la Chine, ou encore sur des religions dites ethnologiques, montre qu'un espace ou un ordre propre qu'on pourrait dire religieux n'y

⁸ Voir son *La religion*, [Belfort], Circé, 1998.

⁹ Ainsi chez le philosophe contemporain André Comte-Sponville ; relevant d'un autre contexte, on lira la fin du deuxième des *Discours* de Friedrich SCHLEIERMACHER, *De la religion* (1799), Paris, van Dieren, 2004, p. 70-73, dont le : « une religion sans Dieu peut être meilleure qu'une religion avec Dieu », p. 70.

existe pas. Ce que nous appelons religieux n'y est pas distinguable du fonds culturel ou, plus globalement, des dispositions symboliques qui marquent et strient le rapport au monde, au cosmologique ou au social, y compris ce que nous appelons politique, selon une spécificité liée à notre histoire là aussi.

Par ailleurs, même dans notre histoire, ce qui est compris sous « religion » a varié. Et classiquement, pour commencer, entre les deux définitions et compréhensions que cristallisent Cicéron d'une part, peu avant l'ère courante (mais elle se retrouvera encore telle quelle au XIII^e siècle chez Thomas d'Aquin, dans sa *Somme de théologie*, IIa IIae, q. 81-100), la religion comme « vertu » ou disposition de l'humain dans son rapport au cosmos, une vertu de retenue et de sagesse (faite d'accueil, d'humble déchiffrement et de vénération, opposée à l'*hubris*), et Lactance d'autre part, au III^e siècle, renvoyant au fait d'un lien (*religare*), lien avec une transcendance et lien des humains entre eux¹⁰. Une histoire de changements donc, où la modernité marquera délibérément une nouveauté, dès le XVI^e siècle (la religion comme système de croyances), et qui sera plus tard tenue plutôt pour une évidence, déhistoricisée. Aujourd'hui, une interrogation nouvelle se fait jour, non sans lien avec des changements qui affectent socioculturellement le sol même sur lequel nous sommes installés et dans lesquels se trouve bien sûr entraîné, significativement au demeurant, ce qu'il en est du religieux et de la religion, non seulement de ses formes, mais de son statut et du coup de ce qui y ressortit : ses limites spécifiantes, ce qui le définit, à l'interne, et ce dont il se distingue, à l'externe.

Une dernière remarque enfin. Quant au titre retenu. La série des trois termes – « religion naturelle, philosophie de la religion, déconstruction du religieux hérité » – dit une *séquence* inscrite en notre modernité occidentale, en gros du XVII^e siècle à aujourd'hui. Une séquence qu'on va donc parcourir. Où il y aura à préciser chacun des termes et des moments, à montrer des passages, des déplacements, parfois des reprises différées, parfois, ou en même temps, de vraies modifications. Où il y aura à réfléchir aussi à ce qui y est touché à chaque fois ou ce qui s'y trouve en jeu, pouvant du coup et ainsi donner à penser.

Religion naturelle

Avec le motif de la religion naturelle, on aborde le premier moment de la séquence annoncée. Un moment qui s'épanouit avec les Lumières européennes, sachant que s'y

¹⁰ Pour une petite généalogie occidentale de la compréhension et des définitions de la religion en notre histoire, je renvoie à mon *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin, 2007.

trouvent prolongés certains traits cristallisés auparavant et sachant également que les Lumières connaissent des diversités internes.

A l'arrière-plan, une opposition nette : la religion *naturelle* s'affirme à l'encontre les religions *positives*. La quête et l'affirmation d'une religion naturelle sont celles d'une vérité qui puisse être reconnue et valoir comme *universelle*, en ce sens soumise à la *raison*, et qui soit ainsi *légitime*. En regard, les religions positives sont renvoyées à l'histoire, changeante et diverse. Elles sont *particulières* à chaque fois, du coup *contingentes*, de forme *statutaire* ou *institutionnelle* ; et elles sont ainsi rapportées à un fondement *extérieur*, arbitraire et ne pouvant assurer en tant que tel une vérité. D'où leur *illégitimité foncière*.

On signalera au passage qu'à l'arrière-plan de la quête se tiennent les guerres de religions entre protestants et catholiques, qui ont ensanglanté l'Europe dès la seconde partie du XVI^e. Pour l'époque, il y a alors à dépasser les différences en ce qu'elles sont matière à conflit. Cela pourra conduire à aller *au-delà* des religions positives, qui sont définitivement à répudier et à quitter, d'où la *substitution* d'une religion naturelle aux religions historiques (l'Être suprême ou la déesse Raison de Rousseau et de Robespierre prenant la place du catholicisme). Mais cela pourra aussi conduire, selon les cas, les auteurs ou les aires culturelles, à profiler la religion naturelle comme le *noyau* – essentiel, raisonnable et moral – des traditions positives. D'où parfois, plus en Allemagne qu'en France, et plus franchement encore avec le XIX^e, des opérations de *traduction* ou d'*herméneutique*, tenant d'une manière ou d'une autre que les *formes* ne sont pas « essentielles », mais relèvent de la culture du temps (selon la théorie de l'histoire qu'on suppose, on pourra parler d'« accommodements »), une position allant de pair avec la mise en avant d'une vérité reformulée selon la portée universelle qu'elle peut alors recevoir. Traduction ou interprétation en termes de sens, de message possible, de valeur exemplaire. Parfois, mais plus rarement – en phase avec le romantisme ou dans le sillage de Hegel –, on a pu viser une nouvelle « mythologie ». Quoi qu'il en soit, il y a moins ici à dépasser qu'à *réguler* – ce qui suppose qu'il y aura eu à *traduire* ou à *transposer* –, voire à *recréer*.

Est-on là, peu ou prou, de fait, en athéisme ? Pas forcément, et même pas majoritairement. La plupart cherchent ou tiennent pour une religion raisonnable. Au reste, il faudrait de toute manière différencier. Comme il y a une histoire de la religion et du religieux, il y a en effet, et tout autant, une histoire de l'athéisme, même à l'époque moderne. Dire par exemple, avec certains penseurs du XVIII^e siècle, « Dieu n'existe pas » – il relève de la fable, non d'un savoir, et c'est une chimère – n'engage pas la même posture, ni le même procès, ni donc non plus la même ouverture du présent et de l'avenir, que de dire, avec Nietzsche,

« Dieu est mort ». La dernière proposition relève d'un diagnostic culturel, suppose quelque chose qui « arrive » et qui n'a pas toujours été là, qui change la donne, sans compter – mais c'est à la fois lié et décisif – qu'on sait ici, ou qu'on dit, *de quoi* Dieu est mort et qu'il s'y agit d'une histoire *humaine* et inscrite en *culture*.

Une critique des religions positives héritées est néanmoins vive, et va loin. Religion va avec superstition. Les prêtres et l'institution trompent. En profondeur, les religions positives relèvent d'un régime d'hétéronomie, dès lors de soumission et d'aliénation, alors que la vérité de l'humain est celle du sujet, et en ce sens de l'autonomie, voire de l'auto-détermination. L'humain se fait lui-même, au gré de sa raison et d'une visée idéale, non sans recyclage d'une veine messianique ou utopique, celle dont se sont significativement emparés, au début des Temps modernes, More, Bacon, Campanella, et que reprendront plus tard, à leur manière, Marx et d'autres.

Par-delà les quêtes et les procès, il convient de s'interroger sur les formes supposées, tant de ce qui est critiqué que de ce qui est recherché. Un point frappe ici. C'est que les religions positives objet de la critique sont vues comme *systèmes de croyances* et investies au plan *propositionnel*¹¹ des doctrines et des enseignements, et non d'abord, anthropologiquement, comme ritualité ou symbolisation. Et la doctrine y est savoir (de fait, un pseudo-savoir), en position première ou constitutive (c'est que la vérité en cause relève de la connaissance ou de l'erreur, et que croire est adhérer à des propositions tenues pour vraies en elles-mêmes), non seconde et régulatrice d'une histoire déployée, et alors liée à construction ou à négociation d'identité réclamant cohérence représentative. Ainsi dira-t-on, à propos de la trinité (un motif de discussion au demeurant récurrent, parce que tenu pour rationnellement absurde et en ce sens stratégiquement significatif), et au gré d'un retour typique à Jésus (dans la représentation supposée de la religion, il y a nécessairement un fondateur et un commencement) : si cette doctrine était si importante, il l'aurait *enseignée*.

Autre point à noter, toujours au plan des formes supposées, la place stratégique de la *révélation*. La thématique en est centrale tant dans la critique, aux fins de délégitimation, que dans la riposte, visant accréditation. La question de la révélation monte à l'avant-scène – elle était inconnue sous cette forme chez les Pères de l'Eglise des premiers siècles ou chez les docteurs médiévaux – à la mesure du fait que la religion est vue comme espace propre et espace de croyances, et qu'il faut bien alors assurer ce qui l'autorise ou ce dont il peut se

¹¹ Sur ce point, avec d'autres références, notamment à Hume, et en démarcation, voir mon « Diverses facettes de la thématiques du croire », in Pierre GISEL éd., *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 29ss., et Serge MARGEL, *La force des croyances. Les religions du Livre au seuil de la modernité*, Paris, Hermann, 2009.

réclamer. Et, quant aux modalités, on le fera, sans surprise, en pensant la révélation comme intervention extérieure et posant hétéronomie (ici salutaire), se donnant comme dévoilement de connaissances portant sur de l'au-delà¹².

Notons, mais cela vaut confirmation, que sur cet espace (aux frontières avec d'autres espaces contestées, à commencer par l'espace du politique ou de l'Etat), il y a diversité d'allégation possible (on en appelle à la Bible chez les protestants, à une fondation de l'Eglise chez les catholiques), mais à chaque fois comprise comme se tenant au départ d'une linéarité : si l'on estime qu'il y a déviation ou rupture, il faut, et il suffit, de corriger. Guerre de légitimité donc : on ne se réfère pas aux mêmes autorités. Mais même modalité de fonctionnement et de disposition, une modalité qui rompt, chez les deux parties au conflit, avec le Moyen Age comme avec le christianisme antique (de fond en comble même, mais ce n'est pas ici le lieu de marquer en quoi¹³).

J'ai mis en avant les Lumières. Précisons que sur les points en cause, on y hérite d'un moment antérieur, l'avènement dit des Temps modernes ou de la première modernité, avec : une *tabula rasa* à l'endroit des traditions, des héritages, des sens aussi ; une vision du monde comme « chose étendue », en principe transparente à la raison (celle des « idées claires et distinctes » au demeurant, non celle d'une *phronésis* pratique à l'enseigne d'une sagesse sur fond de *disproportio* ou de cosmos non humain), et un monde comme « mécanisme » rapportable à des « lois » ; un primat de principe donné à l'univocité, en termes d'être et de vérité¹⁴ ; un effondrement du schème jusqu'alors dominant de la « participation » (tout « étant » participe de réalités et d'ordres plus larges)¹⁵ ; la mise à l'écart enfin du propos directeur d'Aristote selon lequel l'être se dit de diverses manières et selon un régime pluriel de causes. On ne s'étonnera pas que la modernité qui s'ensuit présente alors plus souvent qu'à son tour une négation ou une inclusion d'altérité (une auto-dévoration ?) : on transforme ou

¹² Notons qu'au XX^e siècle, la théologie a entendu dépasser ce concept-là de révélation, une motivation décisive au cœur de la « théologie dialectique » de Barth et de Bultmann ; elle se retrouve chez un Joseph MOINGT : « il m'apparaît [...] que la révélation a été le sujet principal sinon unique de ma réflexion, du début du premier volume [...] jusqu'à la fin du dernier », *Dieu qui vient à l'homme* II/2, Paris, Éd. du Cerf, 2007, p. 1172.

¹³ Signalons simplement que si l'ecclésiologie vient en première place dans les systématiques catholiques dès la fin du XVI^e siècle (et avec le motif, nouveau, de l'Eglise comme « société parfaite », non plus comme lieu de mystagogie et de symbolique), appelée là par la disposition foncière qu'on a dite, l'Eglise, la vie de Jésus et les sacrements n'apparaissent que dans la troisième et dernière partie de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, une partie où est montrée la voie, chrétienne, de mise en oeuvre d'une disposition d'ensemble – ici théologico-métaphysique – qu'auront assurée en son entier et principiellement les deux premières parties.

¹⁴ Rappelons que si Luther, au seuil des Temps modernes, proclame une clarté de l'écriture, de droit s'entend, les Pères tenaient que si l'écriture était claire (elle est heureusement obscure), elle ne pourrait avoir Dieu comme objet (ni comme sujet d'ailleurs) ; que le Moyen Age, intégrant allégories et typologies, a élaboré une théorie des quatre sens de l'écriture, différents et irréductibles ; ou que les théologiens du Moyen Age toujours ont centralement recouru à la voie de l'analogie, voie tierce entre l'univocité et l'équivocité (entre l'un, réducteur, et le pluriel, disséminant). On y reviendra ci-dessous dans les chapitres X et XI.

¹⁵ Le mouvement de la *Radical orthodoxy*, né en fin de XX^e siècle, en a fait un thème dominant.

l'on traduit, mais c'est en « assimilant » et en rejetant ce qui résiste (ce que les Lumières et tout le XIX^e à leur suite diront des Juifs ou du judaïsme peut ici valoir comme exemple-type).

Ajoutons, ou soulignons, que le monde a désormais ses *lois*, en principe dicibles et allégables, et que Dieu ne pourra qu'en être le doublet, ou l'origine sinon la sanction, comme celui qui les a posées, grand architecte, horloger ou artisan dira-t-on avec le XVIII^e siècle, un Dieu en ce sens relégué à l'*illic et tunc*, sans registre de pertinence au coeur du monde et de l'humain.

Un dernier mot, avant de passer à quelques illustrations, prises chez des auteurs significatifs : les modifications signalées sont concomitantes à l'avènement des Etats-nations, plus circonscrits et plus homogènes que le Saint Empire, et accompagnés d'une tentation d'absolutisme : un Roi de droit divin ou, ultérieurement, une thématique de la loi qui instaure, fonde et constitue, se comprenant potentiellement comme souveraineté extensive et au principe d'une totalité (selon une sécularisation du pouvoir de « droit divin » auquel elle s'affronte).

De quelques auteurs, à titre d'illustration

Je commencerai par Voltaire. Par l'entrée « David » de son *Dictionnaire philosophique* (1774 et 1779). Le texte, deux pages, mérite lecture. Il retrace sur mode caustique, en décalage de l'écrit biblique et de sa réception chrétienne, les aventures bizarres et incroyables de David et de ses compagnons.

A la réflexion, on remarquera que l'histoire biblique n'y est pas traitée comme un texte religieux ou mythologique, mais selon la question du vrai ou du vraisemblable, historiquement parlant : est-ce que cela s'est passé ou a pu se passer ainsi ? Il convient de noter en outre, par-delà la question de savoir si ce qui est narré dans la Bible est ou non croyable, et l'est au niveau signalé, que Voltaire se demande également, tout aussi fortement et c'est tout aussi décisif et typique : est-ce moral et ainsi à la hauteur de ce qu'on peut entendre par religion et par Dieu ? Or la réponse est à l'évidence non. Dans le texte, Voltaire se dit choqué, fâché et scandalisé ; ou dit qu'il a tel point en horreur.

Deuxième illustration, le texte de Toland, *Le christianisme sans mystère* (1692 et 1702)¹⁶, qui confirme chacun des points évoqués jusqu'ici. Avec une première remarque, liée au titre :

¹⁶ Paris, Honoré Champion, 2005.

Toland ne s'oppose pas au christianisme. Le propos est plutôt apologétique, le concept de mystère étant ici péjoratif, et justement à dépasser.

Toland a une haute idée de la religion, et elle s'oppose à ceux qui y défendent une obscurité, abusant alors du « nom sacré de religion » (p. 116). C'est qu'en dernière instance, religion et raison vont ensemble. Il y a dès lors à « rectifier », dans les deux camps d'ailleurs, puisqu'il y a, d'un côté, des « dogmes étroits et bigots » et, de l'autre, des « maximes impies » (p. 117). L'Évangile et la raison ne peuvent se contredire (p. 151), une raison qui est ici celle des « idées », et d'idées « évidentes et distinctes », ce qui ne peut que conduire à s'opposer aux dogmes, tels ceux de la transsubstantiation ou de la trinité. Les expressions dont use Toland à ce propos sont d'ailleurs violentes. C'est qu'il n'y voit qu'absurdités, extravagances, fables ridicules, ordures de l'Orient (p. 152s.).

La question de la « révélation » apparaît aussi, et dans une perspective où Toland souligne que ce qui compte, c'est ce qui me « persuade », non l'« autorité » du locuteur, précisant par ailleurs que Dieu peut tout, sauf le contradictoire (p. 162s.). Au total, le christianisme est tenu pour une « religion raisonnable et intelligible » – ou est relu ainsi –, et l'Évangile significativement ramené à l'« évidence de la doctrine de Jésus-Christ » qui « fournit des exemples [...] d'un raisonnement aussi clair et aussi exact qu'on en puisse souhaiter » (p. 167).

Troisième témoin, le Rousseau de la « Profession de foi du vicaire savoyard », qu'on trouve dans son *Emile ou de l'éducation*, de 1762¹⁷.

Dieu y est vu comme l'« Etre [...] qui meut l'univers et ordonne toutes choses ». Le vicaire mis en scène dit à son propos : « je sais très certainement qu'il existe, et qu'il existe par lui-même ; je sais que mon existence est subordonnée à la sienne », mais « ce qu'il est [...] m'échappe », aussi vrai que je suis lié à mes limites (p. 581). On peut lire, parallèle : « Dieu est intelligent », mais « comment l'est-il ? », on ne le sait pas (p. 593). On notera encore, dans le texte, la mise en hiérarchie âme-corps, sur fond d'« élévation » requise (p. 592s. et 603s.), ainsi qu'une méfiance ou une disqualification tant de l'opinion que des passions (p. 602s.).

Relevons une articulation centrale pour ce qui nous occupe. Ayant écouté l'exposé du prêtre, le destinataire dit n'y voir que la « religion naturelle », d'où sa demande, comme pour aller plus avant : « Parlez-moi de la révélation, des écritures, de ces dogmes obscurs » (relevons le vocabulaire, significatif toujours). Réponse de l'homme d'Église : « l'examen qui me reste à faire est bien différent ; je n'y vois qu'embarras, misère, obscurité ». A quoi

¹⁷ In *Œuvres complètes* IV, Paris, Gallimard [La Pléiade], 1969, p. 565-635.

s'ajoute, décisif me semble-t-il : « vous ne voyez dans mon exposé que la religion naturelle. Il est bien étrange qu'il en faille une autre » (p. 606s.).

On notera encore une critique de la révélation dans une perspective et des termes parents de ceux de Voltaire : les révélations « dégradent Dieu » ; et, en opposition, on lit : « quelle pureté de morale, quel dogme utile [...] puis-je tirer d'une doctrine positive ? ». Au surplus, les révélations sont diverses et liées aux hasards de la naissance (p. 608s. et 624s.). Mais la « sainteté de l'Évangile » est bel et bien affirmée, et Rousseau va même jusqu'à écrire : « la vie et la mort de Jésus sont d'un dieu », et il l'écrit sur le fond d'un mépris, très fort, contre le judaïsme, dont Jésus est dissocié (p. 626s.).

Au total, et selon une même posture par-delà toutes différences, les trois auteurs ici pris comme illustration attestent d'une sortie de la religion ou du religieux effectif (indépendamment de ce qui se tient en leur for intime), ou d'une sortie des croyances positives. D'où une foncière déshistoricisation, tant quant à la circonscription de l'objet (la religion, qui est de toujours ou n'est pas, et qui est en principe toujours même, sauf détournement et usurpation) que quant au mode de traitement proposé (les religions doivent dire quelque chose en termes de savoir, alors vrai ou non, à rectifier ou à sublimer, etc.). Ce n'est pas par hasard que la question directrice apparaît commandée par les idées ou les contenus des croyances et leur adéquation à des faits (à des données, « naturelles »). Foncièrement, le « je crois » est ici une modalité, provisoire ou déléguée, d'une proposition qui, en fin de compte, devrait être, pourrait être et devra être, de « savoir » justement, sans quoi elle ne peut être « vraie ».

Note sur la théologie naturelle

En modernité classique, une « théologie naturelle » se greffe sur la religion naturelle ou va de pair avec elle. On notera ici les théodicées (Leibniz), les déploiements métaphysiques de Christian Wolff et, plus largement, la thématique des preuves de l'existence de Dieu (ici « preuves » et non, avec plus de retenue ou autrement pensé, selon le vocabulaire du Moyen Âge, des « voies » [via]¹⁸). L'entreprise s'articule autour des questions de l'existence et des attributs de Dieu¹⁹.

¹⁸ Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia, q. 2, art. 3.

¹⁹ En reprise philosophique contemporaine, mais selon une autre perspective que celle qui se tient derrière le présent ouvrage, voir Paul CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2004, p. 7.

Il convient de noter que l'on y suppose la question de *Dieu* comme *centrale* (ce n'est pas le cas de tout ce qu'on place sous l'entrée « religion » ou « religieux » dans l'histoire, et ce n'est assurément plus aussi évident dans le contemporain), et qu'on le suppose selon une conception où Dieu est *principe et fin de toutes choses* et alors *sanction donnée à tout ce qui est* (on est dans ce que Heidegger nomme, pour le discuter et le critiquer, l'« onto-théologique »²⁰). Dès lors, on dira, quand on tient que ce principe est personnel (et c'est ici effectivement le cas), qu'il est omniscient, tout-puissant et parfait, une affirmation accompagnée de la question, chez les croyants et les non-croyants, de savoir si une telle réalité est connaissable ou si elle échappe à saisie humaine, par définition finie.

Soulignons encore – c'est pour moi décisif, mais ne peut être développé ici – que toutes ces entreprises, avec leurs débats internes, ont de fait dissocié la thématique de l'existence de Dieu de celle de son essence, celle de « existe-t-il ? » de celle de savoir *ce* qu'il en est de Dieu (qui est-il ou qu'est-il ? ou qu'entendre par ce terme ?). Rouvrir la question de *qu'en est-il* de ce qu'on peut ou doit entendre par le mot Dieu conduira à circonscrire et à poser autrement, et de façon subordonnée, décalée en tout cas, la question de son *existence* : on partira des effectivités, donc des lieux et modes de l'opérationnalité ou des opérations qui lui sont rapportées. En peut estimer qu'au XX^e siècle, Heidegger et Derrida supposent et nourrissent ce déplacement, qu'ont investi ou opéré les sciences humaines contemporaines. Sur le terrain de la théologie chrétienne, Eberhard Jüngel²¹ et Joseph Moingt²² ont explicitement thématiqué ce point, et l'ont pris en charge.

Par-delà ces débats, en lien ou en parallèle, il y a une histoire des usages de la référence à la ou à une « théologie naturelle » en christianisme. Son lieu, en modernité toujours s'entend, est celui des *preambula fidei*, où s'examine le type d'articulation entre particularité et universalité, contingence et nécessité, fait et validité (emboîtement et hiérarchisation ? différence, voire opposition productive ? déplacement ? etc.). Vatican I, en 1869-1870, dans sa Constitution *Dei filius*, a affirmé tant la possibilité que la nécessité d'une théologie naturelle, à l'encontre d'un repli traditionaliste ou fidéiste. Bien des théologiens protestants libéraux ont élaboré, tout particulièrement au long du XIX^e siècle, dans une posture analogue mais selon de tout autres modalités de teneur et de déploiement, alternativement : une *théorie*

²⁰ Voir son texte « La constitution onto-théologique de la métaphysique » (1957), in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 277-308.

²¹ Voir son *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme* (1977), 2 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1983 ; je le souligne, sur textes, dans « Eberhard Jüngel (1934-). Une mise en œuvre conjointe de la philosophie et du théologique », in Philippe CAPELLE-DUMONT éd., *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine. Anthologie IV/2*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 323-332.

²² Voir son *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, Éd. du Cerf, 2002, 2005 et 2007.

ou une *philosophie de la religion* ; une *anthropologie* fondée soit sur posture morale (en héritage de Kant), soit sur sentiment (en héritage, alors souvent réducteur, de Schleiermacher) ; la validation d'un *déploiement historique effectif*, dans le sillage de Hegel. A l'inverse, la « théologie dialectique » née avec les années 1920 a récusé ce motif, non seulement comme porté par une impossible ambition, mais comme illégitimité se méprenant gravement sur ce qui est en cause et en jeu dans le croire. Ainsi Barth, emblématique, s'opposant à toute vision d'un « parvis des Gentils », neutralisé et général, pour valider au contraire l'irréductible rupture qui et que marque la singularité d'une décision propre ; il écrira du coup que « la théologie naturelle n'est pas l'une des nombreuses hérésies possibles, mais l'hérésie par excellence »²³. La thématique d'une « théologie naturelle » (ou de ce qui peut en tenir lieu ?) fera retour sur terrain protestant dès les années 1980, en Allemagne (dans les pays anglo-saxons, elle avait poursuivi un destin propre, différent, tout au long du XX^e siècle). Faiblesse intrinsèque de la « théologie dialectique », avec laquelle on s'explique alors critiquement ? Sourde insuffisance d'une position de fait fidéiste, éprouvée à l'externe dans les débats autour de la régulation et donc de la pertinence publique du religieux ou des religions ? Insuffisance analogue à l'interne, où s'avère un manque de réflexion et d'outils quant à tout ce qui fait l'institutionnalité effective d'une religion, ici le christianisme, que ce soit en termes de registres personnels ou en termes plus sociaux ou socioculturels ? A quoi s'ajoute, en parallèle, un environnement socioculturel où registres anthropologiques et pragmatico-symboliques tendent à remplacer les motifs de la décision et de l'engagement, de frappe plus existentialiste. Pour l'Allemagne, et à partir d'une provenance marquée par une posture proche de la « théologie dialectique », la reprise d'une thématique portée par la « théologie naturelle » aura pu prendre la forme d'une réinsertion des questions en jeu dans ce que j'appelle volontiers pour ma part une *généalogie des problèmes*²⁴ : une *généalogie* qui n'est pas qu'histoire des idées, mais qui intègre des dimensions d'anthropologie et d'histoire sociale, et une *généalogie de problèmes*, ce qui suppose une élaboration de ce qui est en cause, avec ses topiques propres, son jeu de pulsions, ou autres affects et autres émergences, ainsi qu'une mise à jour différenciée de ses déploiements, contrastifs et typologisables.

Philosophie de la religion

²³ *Dogmatique*, II/1* (1940), Genève, Labor et Fides, 1956, p. 140.

²⁴ Sur ce point, le parcours de Jüngel peut être relu comme exemplaire (les travaux de Joseph Moingt depuis une trentaine d'années me paraissent pouvoir être vus comme analogues).

Le deuxième moment de la séquence proposée, une *philosophie de la religion*. Il s'affirme avec le XIX^e siècle et marque un déplacement par rapport à la problématique de la *religion naturelle*. Mais si le terrain de travail et de réflexion est autre – ce sera celui d'une positivité donnée et d'effectivités à l'oeuvre, non d'une construction rationnelle de principes disant l'ordre naturel du monde –, une même *fonction* en est reprise et assurée : il y aura bien à dire une vérité de validité générale. Exprimé en langage hégélien, cela se fait au gré d'un passage des « représentations », religieuses, au « concept », philosophique.

Hegel est ici emblématique, dans les années 1820, à Berlin. Où il donne ses *Leçons sur la philosophie de la religion*. Qu'il y ait reprise sur un plan fonctionnel y est conscient et avoué : « notre étude a, d'une manière générale, le même but que jadis la science métaphysique qu'on appelait *theologia naturalis*²⁵ ». La différence, c'est qu'ici la religion est la « matière » (*Stoff*) à appréhender. D'où s'ouvre ceci : la philosophie de la religion a pour fin « de connaître et de comprendre la religion qui existe, non d'amener à la religion un individu quelconque », ce qu'Hegel explicite à l'encontre de « la *theologia naturalis* métaphysique » justement, dont on a pensé qu'elle « devait obtenir ce résultat » (p. 16s.). Sur le fond et les enjeux, notons qu'avec Hegel, il y a, entre philosophie et théologie, « rapport de différence », mais « un contenu, un besoin et un intérêt communs » (p. 32). Et que cela est affirmé – c'est tout le combat de Hegel d'ailleurs – contre une position selon laquelle, d'un côté, « la religion positive est une chose à part » et « on n'y doit pas toucher » et, « de l'autre côté », la raison « ne doit pas entrer en contact avec cette religion », ni « se mettre en rapport avec ces doctrines » (p. 53).

Remarquons au passage que la question de Dieu – ou de l'absolu – est toujours, chez Hegel, la question centrale ou directrice : « la religion constitue notre objet et elle a pour contenu cet unique : Dieu » (p. 15). On a vu que c'était aussi le cas dans le moment antérieur de la séquence examinée. On peut se demander, en sous-main – et on n'y échappera pas –, si cela n'est pas lié au christianisme et à la manière dont ce motif y est investi, avec les problèmes que cela pose, y compris de totalisation dissolvante²⁶.

J'ai évoqué un passage des « représentations », religieuses, au « concept », philosophique. Le point ne peut qu'ouvrir une interrogation critique : l'ordre des

²⁵ Début de la « Première section » (« La fin de la philosophie de la religion »), vol. I, Paris, Vrin, 1971, p. 15.

²⁶ Pour un traitement réflexif de la question de Dieu, chez des théologiens des deux dernières décennies et sur fond de problèmes hérités de Hegel, voir Ulrich BARTH, « Qu'est-ce que la religion ? », in Pierre GISEL et Jean-Marc TÉTAZ éd., *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 82-105 ; Falk WAGNER, *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh, Mohn, 1989 ; Ulrich BARTH et Wilhelm GRÄB éd., *Gott in Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion*, Gütersloh, Mohn, 1993.

représentations est-il ainsi transposable ? Et, si oui, qu'est-ce à dire touchant le religieux et les religions ? Tout ce qui les constitue est-il intégrable en rationalité et en subjectivité humaines, ou les religions marquent-elles de l'irréductible *extériorité* ? Par-delà, touche-t-on là l'effet ou la poursuite d'une veine chrétienne, où tout semble effectivement pouvoir être repris en texture humaine et à partir de l'humain, en différence de ce qui se donne en judaïsme ou en islam où l'extériorité est de droit plus irréductible²⁷ ? Mais si la réponse est non, qu'est-ce à dire du coup quant aux *particularités* alors non dépassables du religieux et quant à leur gestion hors repli particulariste ? La question vaut pour chacun et pour tous, mais elle est prégnante pour le christianisme, tout spécialement dans les conditions sociales qui sont les siennes aujourd'hui. On aura compris qu'extériorité et particularité, non seulement font couple, mais sont, l'une comme l'autre, au centre de ce qui se nouait avec la quête d'une religion naturelle au XVIII^e siècle et qui se retrouve ici, dans une tout autre conjoncture.

Deux remarques encore, touchant ce qui se déploie avec ce deuxième moment de la séquence examinée.

Sur ce terrain où la religion positive est délibérément objet de travail et de réflexion peut se développer – couplée, parallèle ou parente à un projet de philosophie de la religion tel celui que vise Hegel – une critique de la religion portant aussi sur ce qui se noue sur le religieux même et alors aussi objet d'un examen de ce qui s'y noue à l'interne. Et s'y marque le même déplacement : on n'est plus seulement dans une critique de la religion en tant que telle, sa dénonciation comme superstition et faux savoir, la renvoyant dès lors à un âge infantile de l'humanité. Ainsi, chez Feuerbach, la teneur et les contenus de la religion seront-ils à traduire et à se « réapproprier », anthropologiquement. Ou, chez Nietzsche, plus tard mais au XIX^e toujours, la construction d'une généalogie critique sera-t-elle greffée sur divers types de rapports au monde que révèle le religieux dans ses formes mêmes. Comme, encore un peu plus tard, chez Freud, la religion se verra renvoyée à du désir au départ d'une « illusion » qui n'est « plus nécessairement une erreur »²⁸, ou au motif d'une « névrose obsessionnelle »²⁹ d'une certaine manière productive. Sans compter des marxismes validant un pôle protestataire³⁰ ou en excès (Ernst Bloch, Walter Benjamin, d'autres).

²⁷ Les débats sont significativement ouverts au cœur du Moyen Âge sur ce point ; voir ce qu'en restitue Serge MARGEL, *La force des croyances*, *op. cit.* ; Marcel GAUCHET souligne le même motif dans *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 60). On y reviendra ci-dessous en chapitre IX.

²⁸ *L'avenir d'une illusion* (1928), Paris, PUF, 1971, p. 43-45.

²⁹ *Ibid.*, p. 61, mais le motif est présent dès 1907 et se trouve encore à l'oeuvre dans son *Moïse*, de 1938.

³⁰ On se rappellera que la page de Marx concluant à la religion comme « opium du peuple » parle de la religion non seulement comme « expression » de la misère réelle, mais aussi comme « protestation » contre cette même misère réelle.

Seconde remarque, une philosophie de la religion doit être distinguée de tout projet de philosophie religieuse³¹. Cette dernière est le développement d'une conception du monde et de l'homme qui, non confessionnellement ou doctrinalement balisée³², se veut reprise du religieux et se présente comme une sorte de sécularisation ou comme une forme laïque de visions d'ensemble élaborées sur fond de théologie : on en reprend, sur terrain philosophique et en toute liberté personnelle, le même projet. La philosophie de la religion ici considérée est autre. Certes non religieuse et non confessionnelle, elle prend néanmoins la religion effective pour objet – positif –, considéré donc au plan de ses déploiements historiques propres, toutes facettes comprises, rites, symboles, doctrines ou modalités d'institutionnalisation. Elle se propose de dire en philosophie la force et la validité – ou la « vérité » – propres à la religion effective.

La même démarcation d'une philosophie de la religion à l'égard d'une philosophie religieuse se retrouve explicitement – le rapprochement est ici formel, la teneur et les formes différant – au cœur du XX^e siècle sur un terrain phénoménologique hérité de Husserl. C'est très net chez Henry Duméry par exemple³³. Mais la philosophie de la religion de ce terrain apparaît être moins reprise philosophique de la *vérité interne à la religion* (ce qu'elle est chez Hegel), et du coup moins sa transcription (de l'ordre des « représentations » à l'ordre du « concept »), que réflexion philosophique sur le *fait religieux sanctionné en son autonomie et en sa logique propre*³⁴, lui restant du coup alors plus extérieure. Elle ne se lance pas dans une entreprise qui prendrait sur elle les questions dont répondent la religion et la théologie ; au risque de sanctionner, au moins de fait, ce que Hegel entendait dépasser : qu'il y aurait d'un côté des questions de théologie – liées à un fait de foi ou de croyance ? – et de l'autre des questions philosophiques, différentes.

Au total, pour ce moment de la séquence suivie, on peut dire que le terrain n'est pas directement religieux et qu'on reste dans un regard qui n'est pas celui des croyants. On travaille néanmoins sur du religieux *effectif*, que ce soit, en perspective hégélienne, pour en

³¹ Pour des précisions sur cet ensemble, voir Jean GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, 3 vol., Paris, Éd. du Cerf, 2002, 2002 et 2004, ici vol. 1, p. 33-43.

³² Sur la question de l'irréductibilité ou non d'une « conception du monde », voir Christian BERNER, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?*, Paris, Vrin, 2006, p. 67-80.

³³ Dès les deux premiers alinéas de *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, Sedes, 1957 (suivi de ses deux volumes de *Philosophie de la religion*, Paris, PUF, 1957). A noter que le terrain phénoménologique ne donne pas lieu ici à ce que Dominique JANICAUD appellera, à tort ou à raison, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Eclat, 1991 (Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion), ni à une entreprise du type de ce qu'on trouve dans le champ de l'histoire des religions, exemplairement Mircea Eliade, mais aussi Gerardus van der Leeuw ou Joachim Wach.

³⁴ On peut ajouter que le déplacement par rapport à Hegel est aussi lié au fait que les sciences humaines ont commencé, dès la seconde partie du XIX^e siècle, à investir le terrain religieux, accentuant sa positivité propre.

reprandre la vérité, dès lors transcrite en registre philosophique, ou que ce soit, sur le sol de la phénoménologie du XX^e siècle, pour en examiner et en penser philosophiquement le fait – spécifique –, voire les formes propres, jusqu'à les typologiser.

Déconstruction du religieux hérité

Avec le troisième terme de la séquence proposée – une déconstruction du religieux dont nous provenons –, on entre de plain-pied dans le contemporain. Ce qui va être avancé est délibérément aux prises avec un religieux *spécifié*, en l'occurrence le christianisme, non sans, souvent, un regard porté sur le judaïsme, en contraste ou en parenté. C'est que l'entreprise exige la détermination d'une localisation, celle d'un présent auquel on est assigné et qu'on interroge en fonction de ce qui lui « arrive ». Or, cette considération ne peut se nouer que si ce présent est examiné en fonction d'une « provenance ». Pour parler comme Nietzsche, dont le passage est d'ailleurs ici le plus souvent supposé, on est en *généalogie*, et il s'agit d'une généalogie scandée de la discontinuité que marquent des « dispositifs » différents à chaque fois. Sur ce point, on a intégré le travail « archéologique » inauguré par Michel Foucault³⁵.

Ce moment marque un nouveau déplacement, significatif et à réfléchir. Je le profilerai ainsi : au premier abord, on peut dire que le travail porte bien sur le *corps d'effectivités* qui est celui de la religion, et alors comme il en était pour la philosophie de la religion examinée dans la section précédente ; et l'on peut estimer qu'y est également à l'oeuvre un exercice d'intelligibilité humaine générale aux prises avec du religieux et des croyances. Mais, en distinction de l'hégélianisme, le travail ne vise nullement la *transcription*, directe ou indirecte, d'une vérité. Il ne se donne pas non plus, à la manière d'un Duméry, comme réflexion philosophique *ordonnée à la donne positive que peut être une religion*, et dont le fait inviterait à penser ou exigerait d'être pensé (à l'instar de ce que font une philosophie de l'art sur les données esthétiques effectives, ou une philosophie du politique sur le jeu des politiques réelles, ou encore une philosophie du droit sur les procès historiques de l'institutionnalité). Est de fait ici à l'oeuvre un exercice de la pensée, philosophique, mené à *même* le terrain des constructions et des effectivités religieuses, mais sur un mode *décalé* (plus que chez Hegel), tout en étant une *prise en compte des questions mêmes* que ou qui

³⁵ La compatibilité de Foucault avec une perspective généalogique, au sens nietzschéen qui n'entend pas dire genèse et linéarité à partir d'une origine, est sanctionnée par FOUCAULT lui-même, *Dits et Ecrits II : 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994, p. 136-156.

portent le religieux et le théologique (plus que ce n'était le cas de la philosophie de terrain phénoménologique évoquée ci-dessus³⁶).

A bien le cerner, on dira que le travail porte ici sur un *corps* où s'articule une disposition humaine – en ce sens, une disposition de la raison – et que si cette disposition s'est notamment nouée sur la scène et à l'occasion d'une tradition religieuse et théologique propre, c'est selon un *procès plus large et plus décalé* que ce qu'en pensent et en veulent les croyants. Vient en effet s'y cristalliser une donne sociale et culturelle, anthropologique aussi, et la considération du religieux et de ce qui lui arrive historiquement – de ce qui s'y joue ou de ce qui se noue à son propos – permet justement de la mettre au jour.

Déconstruction du religieux hérité, et en l'occurrence du christianisme, vaut quasiment programme chez Jean-Luc Nancy. Annoncé dans les sous-titres de *La Déclension* et de *L'adoration* : « Déconstruction du christianisme », 1 et 2³⁷. Dans le premier volume, le tissage mis en place par le christianisme est relu comme geste d'(auto-)dépassement, qui le fait à son insu porteur de nihilisme. Comme si aucune particularité n'était plus assurée (celle que cristallisait au contraire le judaïsme, qui en est pourtant et la donne historique et la scène originaire) et que le geste même d'une universalisation – ou, plus profondément encore, d'une appropriation en humanité – demeurerait seul vrai ou seul rapporté à Dieu, directement au surplus (seule l'Eglise, hors race et hors terre, et immaculée, pourrait historiquement quand même être lieu de particularités, mais ce sont alors celles de ses biens propres³⁸).

Le second volume confirme la lecture faite du christianisme. Qui va souvent loin dans la compréhension de ce qui a pu se tenir au cœur de la théologie chrétienne – non sans y être d'ailleurs souvent explicité –, même si c'était en vue d'un autre usage. Ainsi d'une absence de nécessité ou d'une discontinuité – une rupture et une altérité – entre l'ordre du monde et Dieu, ordre de transcendance, donc autre. Ce qui renvoie du coup au monde et aux corps ; plus tard : au séculier, mais il faudra en creuser le comment.

³⁶ La séparation entre fait religieux positif et tâche de réflexion philosophique est de principe chez Duméry ; mais un Ricoeur, qui ne propose pas explicitement une philosophie de la religion de ce type et qui peut paraître plus engagé sur le terrain de questions religieuses, tient toujours à bien marquer la différence entre théologie et philosophie (alors de quel ordre ?), jouant par ailleurs d'une polarité faite du biblique (avec herméneutique) et d'une reprise philosophique, mais où le théologique est de fait passé sous silence (prudence ? position implicite impartie au théologique comme tel, qu'on peut ainsi critiquer *ou* préserver, mais alors au nom de quoi et de quel jeu de distinctions ?). Je reprendrai ces questions ci-dessous, chapitre VII.

³⁷ Paris, Galilée, 2005 et, respectivement, 2010. Sur le motif en cause, voir François NAULT, « "Le secret du commun" : Jean-Luc Nancy et la déconstruction du christianisme », *Science et Esprit* 60/1, 2008, p. 39-53.

³⁸ Sur le renversement sous-jacent, qui a fait passer le christianisme d'une dénonciation des cultes locaux comme superstition à une constitution propre ne pouvant du coup que voir se retourner contre elle, alors à juste titre, le procès en superstition, voir Serge MARGEL, *Superstition. L'anthropologie du religieux en terre de chrétienté*, Paris, Galilée, 2005 (même diagnostic chez Jean-Luc NANCY, *L'adoration*, *op. cit.*, p. 41).

Foncièrement, « le christianisme s'inaugure dans l'affirmation de la présence "ici-bas" de l'altérité divine ou de l'autre vie » (p. 43). Comme offre. L'existence apparaît soustraite à l'éternelle subordination au temps et à l'espace mesurés des cosmos antiques, et elle va s'inscrire comme émergence singulière dans le cours même du temps et à même le monde. Elle se déploie ainsi dans le temps tout en lui échappant, et dans l'espace sans lui être soumis (p. 37). C'est que la mort même – lieu par excellence de finitude et marquant mesure – y est le lieu d'un retournement : non la fin d'un temps, mais l'ouverture à une vérité *du monde*, monde subverti et à subvertir de l'intérieur (p. 44). Régime d'incarnation, mais où se noue un geste que ne fonde pas une référence particulière (p. 105, 108), externe, hétéronome. Renvoi à « altérité », oui, « mais à laquelle il ne s'agit pas d'être "relié" mais ouvert ». Une altérité ainsi « en excès » sur toute nomination (p. 15). Nancy précise, et les modalités de l'expression indiquent en même temps sous quel regard il traite du religieux hérité : « j'appelle [...] "christianisme" la posture de pensée selon laquelle "Dieu" demande à être effacé ou à s'effacer lui-même » (p. 45, avec renvoi au motif de la « kénose »).

Ce n'est pas que « le christianisme [veille] rester dans l'absence de Dieu, sa distance infinie ». Il entend plutôt, foncièrement, « l'affirmer "parmi nous" » (p. 46). Telle est la pointe, décisive. Elle s'adosse non aux visions antiques, ni aux naturalismes modernes, mais à la thématique biblique de la création qui se dit déjà sur le mode d'un « écart » ou d'une « rupture » – à l'encontre de « ce qui aurait pu rester dans l'inhérence d'une identité close » – au départ d'une production d'identité par *surgissement de différence* et ainsi appuyée sur *rien*. Sur rien d'autre que le *fait de l'existence*. Il me paraît qu'on touche là le pivot autour duquel s'organise le propos. Nancy précise qu'on n'a là « pas autre chose qu'une glose de la doctrine de la "création *ex nihilo*" », le *ex* ne signifiant pas « à partir de », mais bien « "hors de", "à l'écart" » : « un écart survient, se joue dans l'homogène indifférencié néant ». Et d'ajouter, renouant du coup avec un débat classique du XIII^e siècle : « à ce compte il n'y a pas de différence entre une théologie bien comprise [...] de la création et l'affirmation d'une permanence intemporelle d'une matière – ou d'une énergie – toujours déjà donnée, toujours déjà là » (p. 24s.).

Rapporté à la séquence que nous suivons, il convient de relever là tant une critique de la modernité qu'une reprise, différée et différente, du motif de la transcendance porté par le christianisme.

Pour la critique : « nous avons cru pendant un certain temps que le christianisme était la maladie de l'Occident » et avons pensé que « la raison nous en guérirait », et même que nous pouvions en attendre « la vraie floraison de ce que le message chrétien semblait n'avoir

annoncé que pour le trahir » : la justice dans la fraternité (p. 40). Or, l'aboutissement est autre. Et c'est cela même qui fait reprendre la lecture ; liée à ce qui, de fait, nous « arrive ». Une relecture généalogique, commandée par les données d'aujourd'hui. Et faite d'une perspective qui met autrement en place aussi bien l'émancipation moderne³⁹ que la tradition religieuse dont elle entendait se démarquer.

Aujourd'hui est le moment où « une expansion s'achève en saturation du monde » et où il y a « syncope du sens ». La société tombe du coup dans les substituts : « un monde qui manque peut-être de tout – de justice, d'histoire, de cité, de splendeur, de sens – sauf d'idoles, de fétiches, de dieux et de stars proposés à l'adoration ». Et ces substituts sont addictifs. C'est même là un « trait distinctif de notre société », et quasiment sous la forme d'une addiction à l'addiction, jamais connue jusqu'ici. Chez Nancy, l'addiction est rapport à un appropriable et a en ce sens l'adoration pour opposé, qui est, elle, rapport à une présence qu'il n'est pas question de « faire entrer » parmi les choses du monde, mais d'affirmer comme un « ailleurs » qui ouvre l'« ici » ; non une présence de quelque chose, mais « de l'ouverture, de la déhiscence, de la brèche ou de l'échappée de l'« ici » même » (p. 17-19). Il y a dès lors à penser « comment le fortuit de l'existence », lié à ce qui passe et à ce qui se passe, « ouvre sur une adoration » qui se tient hors tout « renvoi ultime » articulé au « réseau des renvois du monde », ou hors tout « Sens (dernier) du sens ou des sens ». Le procès en relève d'une *exposition*, à l'infini, où s'affectent des *corps*. Est alors requise une pensée qui est « rapport à l'excédence », « excédence sur tout ce qui est donné » et « excédence sur soi-même ». Un don du monde, hors donateur (p. 20-24).

Pour revenir sur l'aujourd'hui, que l'ouverture profilée entend subvertir en vue d'une nouvelle réception, notons encore, analogue : le capitalisme est « la substitution de la richesse investie et productrice à la richesse glorieuse et improductive. Cette substitution est un choix que la civilisation a fait, un choix inconscient, bien sûr, [...] qui implique une sorte de détournement de principe de l'adoration [...]. C'est de folie qu'il s'agit. C'est la folie qui se déploie à l'exact revers de cette autre folie qu'il y a dans l'adoration : la folie qu'il y a à se rapporter à une valeur inéquivalente ».

Diagnostic critique donc, et où l'on voit que c'est sur les mêmes affects, au surplus historiquement situés, que s'opèrent tant les enfermements survenus que les retournements à penser. Ajoutons que le retournement va de pair avec une reprise du motif récusé ou dénié par la modernité et la postmodernité, celui de la transcendance, repris dès lors autrement : « Il

³⁹ « Lorsque l'homme moderne s'émancipe lui-même, il ne sait pas *qui* il fait entrer en scène », *ibid.*, p. 13.

faudrait [...] l'ouverture de ce qu'on ne peut plus nommer aujourd'hui une "transcendance" sans paraître se retourner vers le Dieu mort et vers les "arrière-mondes" »⁴⁰. On aura compris qu'ici, « "Dieu" n'est que le prête-nom d'un pur excès – vain en effet, exorbitant en effet – du monde et de l'existence sur eux-mêmes, en eux-mêmes ». Nancy a parfois parlé à ce propos de « transimmanence » (p. 30-32).

Voilà pour la déconstruction à l'oeuvre. Sur le corps même de ce dont on hérite⁴¹. Comme c'est sur ce corps aussi que s'opère le retournement⁴². Cette déconstruction prend la forme d'une « décloison ». En quoi ? En ce qu'il y a, en déconstruisant l'héritage, à en faire sortir – à faire voir pour commencer – la raison à l'oeuvre, humaine et inscrite en une histoire que met particulièrement en évidence ce qui s'y articule en matière de religion. Nancy aura validé « un mode d'être au monde tel que le sens du monde s'y ouvre comme un écartement dans le monde lui-même et par rapport à lui », et cela s'est déchiffré à même le christianisme. La déconstruction – mais le christianisme la porte déjà dans ce qui s'en exorbite dans notre société contemporaine – « déclôt notre pensée : là où la raison des Lumières [...] jugeait devoir se fermer à toute dimension de "dehors", il convient de rompre la clôture pour comprendre que c'est de la raison et par elle que vient la poussée, la pulsion [...] du rapport *ici même* avec l'infini dehors. Déconstruire le christianisme veut dire : ouvrir la raison à sa raison même, voire à sa déraison ». Il faut alors « accompagner jusqu'à sa dernière extrémité le mouvement d'autodéconstruction du christianisme et renforcer le mouvement symétrique de décloison de la raison » (p. 38-42). Restera le monde, « transcendant dans son immanence », qui ne portera plus à ce qu'on dise sa « raison d'être », mais qui sera au contraire le lieu d'une décloison de toutes ces raisons, donnant « à lui seul » la « mesure de l'incommensurable » et « excédant toute satisfaction ». Et cela vaut contre les cyniques et les sceptiques (p. 32s.).

Avec Nancy, le volet était celui de la déconstruction⁴³. Mais je vise ici une conjoncture plus large, par-delà des différences de disciplines et de regards : un type de posture devant le religieux ou en rapport au religieux. Fait d'un décalage et en même temps assigné aux positivités d'une histoire effective. Supposant du coup, ou profilant, une *théorie du*

⁴⁰ Voir aussi p. 104 : « il y a une suspicion déclarée envers toute forme d'absolu, d'idéal, d'inconditionné », et « pourtant », malgré toute la légitimité de la suspicion, « ces trois mots, *il les faut* ».

⁴¹ Touchant le christianisme : sa disposition symbolique et croyante effective, discours doctrinaux compris.

⁴² La stratégie n'est pas ici d'en appeler à des contenus de tradition, ni chrétiens, anciens ou réinterprétés, ni orientaux par exemple.

⁴³ En deçà, il faut renvoyer à Jacques Derrida bien sûr ; parmi beaucoup d'autres choses, voir Patrick ÉVRARD et Pierre GISEL éd., *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996 ; François NAULT, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris-Montréal, Éd. du Cerf-Médiaspaul, 2000 ; ID. et Jacques JULLIEN, *Plus d'une voix. Jacques Derrida et la question théologico-politique*, Paris-Montréal, Éd. du Cerf-Médiaspaul, 2011 ; John D. CAPUTO et Michael J. SCANLON éd., *Jacques Derrida – Saint Augustin. Des Confessions* (2005), Paris, Stock, 2007.

*christianisme*⁴⁴. Non une *théologie*, qui serait, elle, à la fois plus interne et – paradoxalement au premier abord, mais ces partitions et formes respectives font partie de ce qui est ici à repenser – plus imaginative, voulant penser *selon la vérité en cause dans la tradition habitée*, quitte à la corriger ou à l'infléchir, à la mesure de la volonté de faire avancer ou de reprendre une *identité*⁴⁵.

A côté de Nancy, évoquons encore quelques autres entreprises récentes, à titre de compléments, et sans les développer très avant : Giorgio Agamben, Marcel Gauchet, Slavoj Žižek et Peter Solterdijk.

De Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire*⁴⁶ propose aussi une relecture du christianisme à partir de notre situation sociale et politique présente. S'y montrent les spécificités d'un dispositif centré sur une « économie » (vieux terme théologique pour dire le déploiement d'un salut à *même* la chair et l'humain, *fonction* de et même *issu* de la chair et de l'humain) ou d'une logique d'incarnation qui – d'avoir mis la chair et le monde au centre, comme lieux constitutifs – suppose un rapport au « principe » où s'inscrit de l'« an-archique ». L'histoire disposée en régime de christianisme met en oeuvre l'humain selon une rupture avec les schèmes religieux différenciés du monde antique et va ouvrir, à partir d'une vision du monde en immanence et d'un politique convoqué en position centrale, sur les thèmes de la souveraineté moderne et de ses avatars, en lien avec ce qu'Agamben appelle la « vie nue ». Se trouvent alors notamment réinterrogés la thématique des rapports entre création et salut, ainsi que le motif de la providence spéciale et de la providence générale, selon tout à la fois la pertinence respective des deux moments *et* une histoire de leur réduction de l'un à l'autre, en lien avec un Dieu qui finit par s'assimiler aux lois du monde.

Ni théologie naturelle, ni philosophie de la religion ici, encore moins philosophie religieuse, mais bien exercice philosophique. Aux prises avec ce qui se noue sur le terrain religieux, et en prenant en charge, mais sur un autre mode, décalé, les questions les plus

⁴⁴ On notera que cette proposition était déjà présente dans une part du libéralisme protestant de la seconde moitié du XIX^e siècle, allemand surtout ; à ce propos : Jean-Marc TÉTAZ, « Protestantisme et modernité. Perspectives systématiques et constellations historiques », in Pierre GISEL et Jean-Marc TÉTAZ éd., « Figures du néo-protestantisme », *Revue de théologie et de philosophie* 130, 1998/II, p. 113-220, ici p. 121-149.

⁴⁵ Notons qu'en contraste à la déconstruction, une philosophie de la religion de filiation hégélienne entend dire la force et la vérité de ce qui se déploie à l'interne de la religion (son histoire, avec les passages donnant forme à ses divers moments) et que, sur terrain phénoménologique d'origine husserlienne, on n'en reste pas toujours à un moment réflexif articulé à une donnée positive non investie pour elle-même : on peut y opérer une reprise de motifs religieux ou théologiques, alors intégrés au mouvement de la quête philosophique. Ainsi de la donation (Marion) ; de l'intrigue du sujet ou du soi comme autre et passant par de la précédence – celle du mal comprise – , de la mémoire et de l'espérance (Ricoeur) ; de l'infini opposé à la totalité de l'étant, ou de l'autrement qu'être (Lévinas).

⁴⁶ *Homo sacer*, II, 2 (2007), Paris, Éd. du Seuil, 2008 ; voir aussi *Nudités* (2009), Paris, Payot-Rivages, 2009.

centrales de la théologie. Pour ouvrir sur quoi ? Sur une intelligence du présent, de validité générale et de large extension.

Certes différent, *Le désenchantement du monde* de Marcel Gauchet, sous-titré *une histoire politique de la religion*, a aussi mis en avant et interrogé sur mode décalé, historique et non religieux, les jeux entre transcendance et immanence, le rapport qu'elles nouent dans l'histoire que traverse et marque le christianisme, non sans pointer en outre sur une thématique de la subjectivation qui lui est liée, faite de singularité propre et d'émergence (p. 93ss.). A nouveau, un détour par notre histoire, et selon mise en scène pour éclairer les données et apories du présent.

Terminons avec Slavoj Žižek et Peter Sloterdijk, sur lesquels je reviendrai dans le chapitre suivant. L'un et l'autre critiques vifs et perspicaces de nos sociétés postmodernes, et stylisant tous deux une provenance et ce dont on en hérite. Ils le font en se démarquant d'une tentation venue d'Orient et ayant passé par réappropriation domestiquante. Du premier, j'évoquerai surtout *La marionnette et le nain : le christianisme entre perversion et subversion*⁴⁷. Du second, *La mobilisation infinie* (qui traduit l'original *Eurotaoismus*)⁴⁸, dédié à Jacob Taubes.

Le fil rouge de Žižek : la validation d'une transcendance, contre l'homogénéité sociale et la perte du sujet, mais hors tout lien direct, de frappe onto-théologique. Une transcendance comme hétérogénéité plutôt, produisant de l'écart, au profit d'une émergence de vie qui ne peut qu'être « hérétique ». Ce moment de transcendance doit être reconnu. Il est au principe d'une « interruption ».

A l'arrière-plan ont justement joué aussi bien une critique de la société contemporaine (faite d'un subtil nivellement des différences et des singularités), qui rejaillit critiquement sur la lecture humaniste et anthropocentrée d'une sécularisation libératrice, et qui ouvre, en contre-pied, sur une reprise, réflexive, de ce que contre quoi la modernité s'affirmait, de fait fantasmatiquement et non sans phénomènes de substitution. L'histoire effective est en effet plus différenciée que ces renversements, et le christianisme notamment, hors modernité, n'a été ni simplement onto-théologique, ni convocation d'une adhésion subjective intégrale (voir p. 9).

On retrouve ici un ensemble analogue à ce que nous avons vu tant chez Nancy que chez Agamben. La question de la transcendance – héritée, mais selon quelle histoire, au demeurant

⁴⁷ (2003), Paris, Éd. du Seuil, 2006.

⁴⁸ 1989) Paris, Bourgois, 2000 ; voir aussi *La folie de Dieu. Du combat des trois monothéismes* (2007), Paris, Libella-Maren Sell, 2008, et *Colère et temps. Essai politico-psychologique* (2006), Paris, Libella-Maren Sell, 2007.

diverse et lieu de retournements ? – et celle de l'immanence – à juste titre affirmée, mais sur quel mode, en quoi et pour quoi ? – y sont particulièrement retravaillées. D'abord parce que la seconde, qui importe, n'est qu'auto-dévoration hors la reconnaissance principielle d'un inintégré-inintégré : de fait, le poids du réel. Mais le réel est, en postmodernité, objet de dénégation justement, *via* une domestication dont seuls des gadgets peuvent camoufler le vide.

Zizek valide un jeu inscrit dans ce qui a le christianisme pour nom, historiquement parlant, un jeu dont il construit la problématique, à même le déchiffrement du corps qu'offrent ce christianisme et l'histoire qui le traverse, qui le précède et qui lui survit. Zizek se démarque ici de la validation d'un polythéisme fait de joyeuse affirmation et qu'un christianisme de renoncement aurait remplacé : il déchiffre au contraire, sur le corps chrétien, une émergence de vie, singulière et valant pour elle-même, ce qui suppose l'irruption d'un écart, opéré et opérant, non l'arrière-plan d'une multiplicité indéterminée ; il se démarque en même temps et tout autant d'un bouddhisme occidentalisé, « idéologie paradigmatique du capitalisme tardif », ou d'un zen comme « technique spirituelle » neutralisée et neutralisante (p. 36), ou encore de l'alternance chinoise ying/yang et de tout regard qui serait porté d'un « oeil égal », « impersonnel ».

Zizek plaide pour la non-coïncidence avec quelque lieu que ce soit et dès lors, pour parler avec les mots de la fable religieuse, pour l'écart qui est Dieu et qu'est Dieu (Dieu est, en christianisme, comme l'a repris Schelling, lieu d'un écart qui le sépare de lui-même, p. 33). Non donc l'affirmation d'une altérité pure, mais un complexe différencié, fait d'un écart que marque de l'absolu ou de l'hétérogénéité : un écart *dans* l'absolu (Dieu), un écart *dans* le singulier (l'humain) et un écart *entre* eux. Cet ensemble est condition – formelle – de vie. Cela ne va pas, précise Zizek, sans que ne soient validées de la violence, de la passion, de la non-indifférence (il n'y a de Dieu que contre des faux dieux, p. 46⁴⁹), hors toute visée de complétude (qui en appellerait à un Dieu et à ce qu'il peut représenter ou condenser), l'incomplétude étant tenue pour plus que la complétude. En tout cela, Zizek relit une histoire nouée sur une scène religieuse généalogiquement scandée, et c'est une relecture née d'une dénonciation de toute totalité harmonieuse où chacun pourrait occuper sa place particulière (le fantasme moderne, mortifère) et il le fait à partir du diagnostic que le résultat final de la subjectivisation moderne, humaniste, n'est rien d'autre que « la disparition de notre subjectivité elle-même, sa transformation en caprice dérisoire » (p. 55).

⁴⁹ On rejoint ici ce que j'avais souligné dans ma thèse, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité : Ernst Käsemann* (1977), Paris-Genève, Beauchesne-Labor et Fides, 1983², p. 496s.

Par-delà les différences de références et de modalité de travail, des éléments travaillés aussi, Sloterdijk⁵⁰ donne à voir, dans *La mobilisation infinie*, une posture analogue à celle de Žižek : une mise en contraste du christianisme historique et de l'Orient – *a fortiori* de ce que la postmodernité en imagine et en fait – et un travail sur le religieux qui montre à l'oeuvre une raison certes à désenclaver de ce lieu (une raison qui, en ce lieu comme en d'autres, porte le meilleur et le pire, et dont il y a dès lors à problématiser les déploiements), mais qui n'a pas de lieu propre, contrairement à ce qu'a pu penser une certaine pente philosophique en modernité. La raison est en effet toujours à l'oeuvre sur une scène et au coeur de pratiques, ici religieuses, ailleurs littéraires, esthétiques, politiques. Toujours inscrite dans des procédures et dans les constructions qui les accompagnent.

La folie de Dieu montre tout particulièrement l'ambivalence de la raison considérée, et sur le lieu où elle l'est. Si Sloterdijk y renvoie l'élan se tenant derrière le monothéisme à une intelligence humaine qui, pour une part, « se comprend elle-même correctement lorsqu'elle se voit intégrée à une tension verticale » (précisant que « l'orientation vers le pôle supérieur de soi-même est un geste par lequel l'intelligence professe sa *transcendance singulière* », p. 23, je souligne)⁵¹, il y a bien ambivalence, puisque les monothéismes vont donner lieu, liées à cet axe, aux formes violentes de la donne « maniaco-activiste », « messiano-expansionniste » ou « maniaco-apocalyptique » qui les sous-tend, se distinguant en ce sens du « culte antique et médiéval de la passivité » (p. 12, 21, 26). Ambivalence encore en ce que l'humain comme *sujet* s'y trouve promu, mais non sans pente « activiste », y compris au coeur de la foi, où une « volonté de croire » va primer sur « la foi offerte en cadeau » (p. 26). Ambivalence enfin en ce que, sur le pôle de la transcendance, se donnent certes le renvoi à un Dieu comme *Autre*, selon « un concept fécond » qui peut ouvrir à une relation par-delà la simple manipulation (voir p. 19), mais du « délire » aussi, une « utopie de la vie motivée », un « stress maximal », un « théâtre exténuant de l'hypermotivation » (p. 43s., 63)⁵².

Quant à la posture, il y a parallélisme avec ce que font voir les autres auteurs évoqués dans la présente section, en ce que la critique de la religion s'y veut « renouvelée » par rapport à l'« histoire naturelle » qu'en proposaient Hume et les Lumières. Elle opère désormais au plan d'une « théorie générale de la civilisation » (p. 22-27), où le motif de la

⁵⁰ Il se comprend dans la filière de l'Ecole de Francfort et parle de son travail comme d'« une nouvelle version d'une théorie critique », précisant que « ce type de critique n'a existé jusqu'à présent que comme théologie », ajoutant que « les théologiens jouissaient du privilège de critiquer le monde en tant que monde au nom d'un Autre », p. 14s.

⁵¹ L'auteur a repris cette thématique dans *Tu dois changer ta vie. De l'anthropotechnique* (2009), Paris, Libella-Maren Sell, 2011.

⁵² Peter SLOTERDIJK plaide, en contraste, pour des « distances », *La folie de Dieu, op. cit.*, p. 63 ; voir aussi le Zarathoustra de Nietzsche comme figure d'« une culture postmonothéiste de la sagesse », p. 183.

transcendance peut résister à « la simple réduction aux contextes naturels et sociaux » (p. 13). En outre, et ici contrairement aux Lumières, les descriptions des faits religieux « n'expliquent pas certaines manifestations de foi par une nature humaine *lacunaire* ; elles leur attribuent plutôt des phénomènes d'*excédent* au nom desquels les gens sont chroniquement exposés à un *surplus* d'énergies » (p. 22 ; je souligne).

Ce qui est à poursuivre

Du parcours suivi, et plus précisément en pensant à son troisième moment, un programme de travail peut s'esquisser quant à un examen en raison de la donne religieuse, voire théologique. Un examen *non confessionnel*, mais qui reprenne les questions – humaines – qui y sont à l'oeuvre. Et qui soit *empirique* (ce qui n'exclut pas une reprise réflexive, de statut second), mais sur le terrain historique des sociétés et des cultures, sur l'ordre *tiers* qu'elles cristallisent par rapport au sujet brut (ses « convictions ») et au monde naturel (neutralisé)⁵³. Au total : ni la validation d'un « message », ni un « savoir », mais un regard sur de *l'humain à l'oeuvre*.

Le travail me paraît devoir notamment être ainsi balisé :

1. La considération du religieux comme scène *symptomatique* : ce qui se passe sur cette scène est un bon baromètre, parmi d'autres bien sûr, d'un état social et des transformations qui l'affectent. Une scène où se cristallisent aussi des significations, en ce qu'une ritualité et un imaginaire balisent toujours un monde. De cette scène se dégagent en outre des *effets*, voulus ou non. Tant ces symptômes que ces effets sont à déchiffrer et à penser.

Précisons que la scène contemporaine du religieux présente divers phénomènes, pas tous estampillés comme religieux au demeurant, mais qui sont tous à prendre en compte, et en tant qu'ils font système : ce qui s'y cherche, s'y noue, s'y dit – bien ou mal – est à la fois à honorer *et* à critiquer. A problématiser en rapport avec ce que ce terrain ou cette scène donne et peut donner, socialement ou politiquement.

2. Une inscription en *généalogie*, avec quelques noeuds à reprendre :

a) la focalisation sur un religieux compris comme « système de croyances » d'une part, une forme née aux débuts des *Temps modernes* (sur fond d'espace propre et d'organisation

⁵³ Les auteurs évoqués dans la dernière section du parcours s'inscrivent tous sur cet ordre tiers : le « symbolique » chez Zizek ; un « différend » foncier avec le monde chez Sloterdijk (non sans réinterprétation du « messianique », chez lui comme chez d'autres, notamment Agamben) ; le « nom donné » et ce qui lui « arrive » chez le Derrida de la trilogie de 1993, *Passions*, *Khôra* et *Sauf le nom*, Paris, Galilée. Ici, c'est parce qu'il y a excès ou excédance qu'il y a *décalement* et qu'on *en* parle, à l'infini.

instituée selon modèles divers, en conflit et renvoyant à fondement et à légitimation), la crise *contemporaine* qui en affecte la forme d'autre part, les déplacements alors à l'œuvre et ce qu'ils indiquent ;

b) la représentation d'un Dieu comme *extériorité* ou comme *transcendance* (voire comme excès ou marque d'inintégréable ?), une représentation refusée en modernité parce que reçue et éprouvée comme *hétéronomie* (mais sont-ce là les seuls statut et fonction de l'extériorité et de la transcendance ? et qu'est-ce que cela indique ou indiquerait qu'elles ne puissent avoir un autre statut et une autre fonction ?), et d'une hétéronomie commandant *aliénation* (mais est-ce là le seul rapport à l'altérité ? et qu'est-ce que cela indique ou indiquerait que ce soit le cas : la fin de toute singularité en corps à corps avec de l'altérité ?) ;

c) une conception du croire comme adhésion, intellectuelle ou affective, non seulement en ce qu'elle peut être liée à des *propositions tenues ou à tenir pour vraies* (étaient-ce là d'ailleurs le seul statut et la seule forme du croire⁵⁴ ?), mais également en ce que s'y noue la *posture d'engagement d'un sujet*, différente dans un « je crois » que dans un « je sais que », parce que le type de rapport à l'objet diffère (qu'en est-il de l'humain quand cette posture se délite, se modifie ou glisse ailleurs, au gré d'autres dispositions de fond ?).

3. La construction d'une *problématologie* : si le travail porte sur des données non « naturelles » ou « essentielles », mais construites et cristallisées sur une scène, les déchiffrer dans le sens et selon le mode qu'on a dits suppose qu'on dresse une *problématique*, avec ses coordonnées propres balisant le jeu qui s'y déploie, qu'on y couple donc une *théorie* des pulsions à l'œuvre et une *topique* de ce qui se noue au travers de leurs déploiements. On pourra aussi, du coup, dessiner une typologisation de ces déploiements.

En tout cela, il y aura à croiser les *questions religieuses héritées* – non choisies et prises dans leurs effectivités ou leur histoire – et les *circonscriptions socioculturelles présentes* données.

Enfin, suivre la séquence proposée ne peut que conduire à un dépassement des cloisons disciplinaires usuelles, entre philosophie, théologie, sciences des religions (non par annulation immaculée, mais en resituant, historiquement, ce qui les a constituées, leurs raisons comme ce qui en a été entraîné). C'est qu'elles sont liées, quoi qu'il en soit de leur validité et de leur opérationnalité, à des conjonctures historiques. Personnellement, je tiens notamment, quant aux enjeux, que le théologique doit et peut être porté *par* le philosophique et *en* philosophie

⁵⁴ Pour une diversité des usages du mot croire, voir Jean POUILLON, *Le cru et le su*, Paris, Éd. du Seuil, 1993, chap. 1 ; Roger POUIVET, *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Vrin, 2003 (notamment p. 42-62), ce qui est indiqué ci-dessus n. 5 et à quoi s'ajoute Pierre GISEL et Serge MARGEL éd., *Le croire au cœur des sociétés et des cultures*, Turnhout, Brepols, 2011.

(la réciproque peut être aussi validée : qu'a été d'ailleurs le théologique en notre histoire hors la raison et la philosophie ?⁵⁵). *Mutatis mutandis*, je tiendrais aussi que le théologique doit et peut être porté *par* les sciences des religions et *en* sciences des religions, mais il reste à montrer comment et en quoi (et là également, la réciproque me paraît pouvoir être validée). Cela ne pourra se faire qu'au gré d'un travail précisant, *à chaque fois et au cas par cas*, les statuts et les formes en cause, en rapport à ce qui se trouve effectivement en jeu dans les objets considérés, ou à leur occasion.

⁵⁵ Voir Patrick ROYANNAIS, « Penser philosophiquement la théologie », *RSR* 98/1, 2010, p. 11-30, non sans mises en perspective plongeant en deçà de la modernité (l'article est éclairant et convainquant, tant quant aux diagnostics touchant le contemporain que quant aux mises en place historiques), non pour rêver d'un temps passé, mais pour contribuer à éclairer et à interroger les partitions spontanément convenues et alors naïvement investies ou, selon les cas, idéologiquement sanctionnées.

CHAPITRE II

Quel effacement de transcendance en société contemporaine ?

En profilant les choses de façon reserrée, on pourrait énoncer ainsi ce qui commande ici l'interrogation⁵⁶ : l'effacement de la transcendance dans le socioculturel contemporain doit-il être interprété et apprécié comme un *accomplissement heureux du motif d'un Dieu vidé de sa toute-puissance* ou comme le *lieu symptomatique de données plus problématiques* ?

D'une focalisation sur la kénose

Le motif d'une *kénose* est inscrit dans le christianisme. Il est traditionnellement référé à Philippiens 2, 6-11, dont notamment le verset 6 : « il [Jésus-Christ] s'est dépouillé » ou, plus littéralement, il s'est « vidé » (*ekenosên*). Commandé par la thématique d'une incarnation conduisant à la croix, ce motif est mobilisé pour dire un évidement de Dieu, un congé donné au Dieu de la métaphysique, « naturaliste » ou « onto-théologique » (on verra que c'est ainsi que se noue la donne chez Gianni Vattimo), le Dieu tout puissant qui serait à l'origine de l'étant et qui sanctionnerait tout étant selon une pensée de la totalité ou de la totalisation. Il ouvre du coup – c'est la face positive de la même donne – une valorisation du mouvement d'incarnation comme tel, ainsi que, par-delà, du moment de la création, dans sa *consistance* et sa *valeur propre*. Au final, le motif de la kénose va alors accompagner, en modernité – il avait pu être un objet central de méditation dans des veines mystiques plus classiques, médiévales, voire patristiques déjà –, un investissement du créé comme lieu de *responsabilité humaine*, émancipée et émergeant à un monde *pluriel*.

Avant de prendre de front cette thématique, et de l'explicitier un peu plus, situons l'arrière-plan qui commande la présente interrogation autour de la kénose et en balise du même coup l'approche, en première instance. En jeu : le socioculturel contemporain et ce qui le traverse de quêtes, de désirs et de refus⁵⁷.

⁵⁶ Le présent texte reprend, modifié, ce que j'ai présenté en mai 2010 dans un colloque de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (Québec), paru dans Guy JOBIN et François NAULT dir., « Dossier kénose », *Laval théologique et philosophique* 62/1, 2011, p. 5-147, ici p. 7-23.

⁵⁷ Pour un débat sur un plan plus délibérément théologique, le renvoi à Stanislas BRETON me paraît s'imposer, voir son *Le Verbe et la Croix*, Paris, Desclée, 1981, et le recueil qui lui est consacré, Luce GIARD éd., *Philosopher par passion et par raison : Stanislas Breton*, Grenoble, J. Millon, 1990, ainsi que Patrick

Avec les Temps modernes, emblématiquement cristallisés au moment des Lumières européennes, mais selon une disposition qui perdure et occupe toujours une part de nos imaginaires, *transcendance* rime avec *hétéronomie*. La disposition s'impose tout naturellement, et elle est centrale aussi bien chez les critiques de la religion « positive » (opposée à la religion « naturelle » raisonnable, voire rationnelle, et n'en appelant pas à des justifications en termes d'autorité externe)⁵⁸ que chez des croyants et des théologiens dont le système d'appréciation est autre, mais le terrain semblable : ils s'imaginent être appelés à restreindre les droits de l'autonomie et à plaider pour ceux de l'hétéronomie justement, et d'une hétéronomie commandant soumission, voire obéissance (elle est là « pour ton bien », comme peuvent le dire certains pédagogues répressifs).

Dans ce contexte, et si l'on ne veut pas faire chorus avec les théologies qu'on vient d'évoquer, renouer aujourd'hui avec le motif de la kénose peut offrir de belles opportunités ; et peut remettre en même temps en scène des données évangéliques d'importance. Il convient pourtant à mon sens, avant de se précipiter, de noter et de prendre la mesure du décalage que marquait en la matière la posture même des Temps modernes. Comprendre et investir le motif de la transcendance comme *hétéronomie* – et selon la disposition qu'on vient de rappeler – fait en effet complètement l'impasse sur des éléments déterminants de la tradition et de dispositions antérieures. Que l'on pense, avant les nominalismes s'entend, à la thématique médiévale de la *disproportio* entre Dieu d'une part, le monde et l'humain de l'autre, au fait aussi que la voie d'« éminence » ne se donne pas comme simple hiérarchisation sur fond totalisé, ou encore à la différence de statut et de régime entre ce qu'on nomme classiquement le « théologique » d'un côté (Dieu ou le principe), l'« économique » de l'autre (l'histoire humaine et la cité, en principe l'Eglise aussi d'ailleurs), avec l'écart ou la dissymétrie que suppose ou entraîne cette différence⁵⁹, ou enfin, plus globalement, au rôle et à la force du motif de l'« Un au-delà de l'être », surplombant, avec divers correctifs certes, la théologie chrétienne pendant de nombreux siècles⁶⁰.

Ne pas prendre la mesure de ce qui est propre aux Temps modernes dans la quasi-équivalence posée entre *transcendance* et *hétéronomie*, ne pas distinguer en quoi cette manière de voir est située, et qu'elle n'est pas la seule, même pas en tradition occidentale

ROYANNAIS, « Se rendre à la radicalité, horrible, de la croix. Relecture du *Verbe et la Croix* de Stanislas Breton », *Theophilyon* XV/2, 2010, p. 341-358.

⁵⁸ Pour plus, avec citations d'auteurs, voir ci-dessus, chapitre premier.

⁵⁹ Giorgio AGAMBEN dit, à juste titre à mon sens, que de l'« anarchique » est dès lors introduit dans le principe, *Le règne et la gloire. Homo sacer II, 2* (2007), Paris, Éd. du Seuil, 2008, p. 99-101 (et voir p. 94s.), 108s., 214s., 318.

⁶⁰ Relire ici Pierre MAGNARD, *Le Dieu des philosophes*, Paris, Mame-éd. univ., 1992, ne sera pas sans profit.

(qu'elle soit autre en bouddhisme par exemple, ou ailleurs, est une chose aujourd'hui intégrée), c'est risquer de proposer des solutions sur fond d'alternatives peu décentrées, et dont les termes en opposition sont du coup peu problématisés à l'interne. C'est risquer, pour tout dire, de tomber dans un simple renversement, voire dans du réactif, et parfois non sans une radicalisation quant à ce qui pourrait être dès lors proposé : du sécularisé et de l'humain, et selon une posture « molle » ou « faible », faite de pure tolérance et de simple pluralisme. Gianni Vattimo, on va le voir, me paraît donner des gages à cette manière de se positionner.

Disons-le d'entrée, je n'embouche pas ce type de trompette. Qu'il y ait à se démarquer de toute pensée de la totalité, et tout particulièrement quand on y articule Dieu, me paraît requis. Et même de la façon la plus nette. Qu'il y ait aussi à reprendre, et à valider, la thématique de l'incarnation véhiculée par le christianisme, celle de la création également, me paraît tout autant requis ; je pense même que, correctement mené, un tel travail peut être prometteur. Qu'il y ait enfin à ouvrir et à penser une thématique de la responsabilité, passant par un moment de singularité et sur fond pluriel, me paraît également s'imposer ; c'est même là l'une des exigences de notre temps, où se tapissent des enjeux décisifs. Mais en ces matières, et pour focaliser sur ce qui commande ici l'entrée dans notre questionnement, la question est pour moi de savoir ce qu'il en est de, ou ce qu'on entend par *Dieu* ; ce qu'il en est de la fonction qu'on lui fait jouer.

Concrètement, examiner cette question passera par une remise en chantier de la thématique du *rapport* entre le monde, l'histoire et l'humain d'un côté, la transcendance de l'autre, aussi bien dans le christianisme (à relire et à repenser) que, plus globalement, dans l'histoire occidentale (à mettre en perspective généalogique), une histoire faite de ce qui précède, traverse et dépasse la modernité, une histoire complexe et riche d'une irréductible diversité, une histoire qu'ont cristallisée des positions de dominations et de marginalités, une histoire dont le déploiement même doit être différencié.

Focaliser sur la seule kénose présenterait donc un risque, celui des tentations qu'elle fait miroiter, sans mise en place d'un décentrement suffisant. D'où ce qui va suivre, tant quant à la manière de procéder que quant aux lectures mises en oeuvre et aux propositions esquissées.

L'orientation proposée

Au point de départ se tiendra la scène contemporaine, considérée de manière large. Une scène sociale, où ce qui « arrive » aux religions sera vu comme « symptôme ». Et où l'interrogation se présente ainsi : où en est-on, sur cette scène, socialement et humainement ?

La question de départ n'est donc pas de valider *a priori* le christianisme, ce qui pourrait ou devrait inclure une problématique précisant jusqu'où peut ou doit aller cette validation, selon quels correctifs éventuels ou quelles inflexions ; non sans, en outre, comme il est d'usage en la matière, une relecture, normative, de ce qu'est, devrait être ou aurait dû être – a été parfois ? est originellement ? – le christianisme. Mais la question de départ n'est pas non plus de sanctionner ou non une critique du christianisme socialement et historiquement donnée (quitte, là aussi, à infléchir, corriger et reprendre pour soi), quels qu'en soient le bien-fondé et la pertinence par ailleurs, et même s'il faudra savoir prendre en considération cette critique bien sûr. C'est qu'on aura dépassé – décentré – la posture qui voit là deux *propositions à choix*, validées ou à valider *en et pour elles-mêmes*, se tenant comme telles devant nous, circonscrites en tant que telles. Deux propositions à option, et subtilement desserties de toute effectivité : desserties de l'histoire, du social, de l'anthropologique.

Il convient de montrer plutôt – et c'est tout autre chose – des *processus*, à l'oeuvre et ouverts, *dans* lesquels nous sommes pris et *où* nous sommes invités à penser ; et même requis de penser. Est-ce donner là un écho au thème de la « modernité inachevée » d'Habermas ? En un certain sens peut-être, mais en sachant qu'il y a en tout cas, pour moi, à souligner que, sur ces dynamiques et les ouvertures qu'elles supposent ou qu'elles ménagent, se tiennent des *différends*. A élucider et à penser. Précisons encore que non seulement ces processus affectent la scène du monde, mais qu'ils sont ceux mêmes du monde, de ses données anthropologiques et sociales, toutes prises dans des histoires et autres constructions.

La scène ici mise en avant *décale* la question de ce qu'il en est du christianisme et de son devenir, et elle la décale non seulement en ce qu'elle cristallise en elle du *contemporain*, mais en tant qu'elle est scène du *monde*. En termes de décalement, il en va de même pour la question de ce qu'il en est des athéismes et de leurs histoires, ou des émancipations. Et de même encore, du coup, de la question de la transcendance ou de Dieu, qui ne peut qu'y être incluse : incluse dans les histoires évoquées et en cours.

Les questions d'aujourd'hui ont en effet leur *teneur propre*. Et il est requis de les prendre en charge sur ce plan-là. C'est que, d'abord, ce sont les questions du monde, ou les questions qui dessinent la figure qu'a pour nous aujourd'hui le monde. Et c'est qu'ensuite, nous sommes situés hors déroulement linéaire, où les questions pourraient être pensées comme toujours mêmes en leur fond, quant à leur « essence » aurait-on dit en d'autres temps. J'ai certes plaidé pour une mise en perspective *généalogique*, et j'ai indiqué qu'il y avait pour nous des provenances (*d'où* viennent les questions et les termes qui sont les leurs à chaque fois ?), complexes au demeurant, mais cela n'entend pas nécessairement dire – au contraire

même ici – linéarité. Il y a plutôt basculements et redéploiements, ou recompositions, au gré de divers « dispositifs », diraient Foucault ou Agamben, qui scandent des *discontinuités*.

Teneur propre des questions donc. Une teneur propre qui tient à ce qu'*est* le monde et à ce qu'*est* le présent. Il convient en outre de noter que le christianisme se retrouve aujourd'hui de fait « exculturé » dit Danièle Hervieu-Léger, ou exorbité (laissant derrière lui des déchets divers, recyclés, non identifiés parfois, ainsi en littérature, en arts plastiques ou au cinéma, voire en action sociale ou humanitaire), à moins qu'il ne faille dire, et c'est aussi fondé, que le monde contemporain *en* est exculturé. Plus exculturé de la matrice chrétienne que ce que signalent ou entraînent, classiquement, les thématiques de la sécularisation par exemple.

Dans la même ligne, mais différemment, il convient de noter que la question même de Dieu apparaît décalée. La question n'est plus en effet aujourd'hui : *quelle figure donner ou reconnaître à Dieu* (question posée dès les Lumières et qui passe par divers positivismes, par des spiritualismes aussi) ? et selon quelle fonction le fera-t-on, ou quelle position de sacré (ainsi des romantismes à certains zélateurs contemporains du religieux), voire au gré de quelle mythologie (Schelling) ou de quelle ontologie (de Leibniz à Heidegger) ? Elle n'est plus non plus celle de simples *renversements*, anthropologiques (classique en la matière et en ces termes, Ludwig Feuerbach) ou politico-sociaux (la laïcité, particulièrement en sa teneur française), avec des questionnements possibles autour d'un sécularisme et de religions séculières, tels qu'a pu les thématiser un Paul Tillich par exemple, non sans l'horizon supposé – et présent ! – d'une propension qu'ont mise à jour les totalitarismes. C'est qu'il y a du religieux *hors* de la question de Dieu ou de la transcendance (on en est plus conscient aujourd'hui, et on en est plus séduit), *hors* de la question du croire aussi. L'ont bien montré l'anthropologie dite culturelle, centrée sur les multiples rapports de « négociations » que noue l'humain avec le monde⁶¹, ou divers travaux consacrés aux religions civiques antiques ou aux postures, antiques aussi, de sagesse devant le cosmos, à quoi s'ajoutent les quêtes contemporaines de spiritualités transconfessionnelles, voire non religieuses ou athées, liées à équilibres de vie et à énergies cosmiques. Au total, la question stricte de la transcendance paraît aujourd'hui soit une parmi d'autres, soit surfaite et égarante, soit encore récusée ou simplement obsolète, et de toute manière plutôt reléguée, sauf crispations de type fondamentaliste ou intégriste.

⁶¹ Le rapport à transcendance, externe, est l'une d'elles, de fait non sans dénégation et sublimation à l'endroit des corps et du monde.

Sortie de la transcendance et incarnation : une kénose ouvrant sur la sécularisation. Retour critique sur Vattimo.

On suivra ici de près les textes de Gianni Vattimo (1936-). Tout particulièrement son *Après la chrétienté*, sous-titré *Pour un christianisme non religieux*⁶². Sa thèse : « la sécularisation est le mode selon lequel se réalise l'affaiblissement de l'être, c'est-à-dire la *kénôsis* de Dieu ». Elle est du coup non un « phénomène d'abandon de la religion », mais la « réalisation [...] de sa vocation intime » (p. 42)⁶³.

Le propos prend place dans une perspective qui, ayant passé par le « Nietzsche de la mort de Dieu et le Heidegger de la doctrine de l'*Ereignis* » (p. 165), entend ne plus « penser l'être comme fondement » et veut rompre en particulier avec le motif de « l'existence d'un Dieu-Fondement ultime », au profit d'un penser de l'être comme « événement » (p. 38-40, 182, 185), sur fond pluriel et relativiste, où les consensus sont à gagner en termes « dialogiques » (p. 13-16).

Deux choses sont à relever ici. Une compréhension de la modernité contemporaine d'abord. Une modernité que résume et accomplit la sécularisation, promue au statut d'« essence de la modernité »⁶⁴. Où l'amitié et la charité passent avant la vérité – ce qui peut certes aller avec le décentrement heureux d'une position trop impérieuse, revendicatrice et exclusive de la vérité⁶⁵ –, et où sont magnifiés un universalisme de fond, un humanisme⁶⁶, un communautaire fait d'accueil, la tolérance, la subjectivité. Toutes valeurs fortes, mais avancées ici sans beaucoup de critique ni de problématisation internes ; hors examen des structurations et des déploiements réels en tout cas, ou des dispositifs d'assignation. Comme si en appeler à la sécularisation valait comme neutralisation et qu'on était dès lors significativement renvoyé à du « message » (p. 16, 197), et alors, pourquoi pas, celui du christianisme, et d'un christianisme rapporté à Jésus.

La seconde chose à noter, c'est justement la compréhension du christianisme mise en oeuvre ; qui va opérer une jonction avec la première, celle de la modernité contemporaine. D'ailleurs, Vattimo avoue qu'il a « retrouvé » le christianisme à travers sa lecture de Nietzsche et de Heidegger (p. 11). Au total, il s'agit d'un christianisme qui, dans le « nouvel

⁶² (2002), Paris, Calmann-Lévy, 2004 ; c'est à cet ouvrage que renverront les indications de page internes à mon texte.

⁶³ Voir, semblable, *Espérer croire (Credere di credere)*, 1996), Paris, Éd. du Seuil, 1998, p. 32-38.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁵ Au profit d'un horizon fait de sagesse dira-t-on, d'esthétique aussi dirait VATTIMO, *Après la chrétienté*, p. 172.

⁶⁶ « Je voudrais contribuer à la formation d'un nouvel humanisme chrétien, dégagé tant de l'individualisme libéral que du collectivisme et du déterminisme marxistes », *ibid.*, p. 11.

espace des conflits interculturels », n'a pas à « se constituer comme identité forte », mais à « approfondir » son visage propre comme « source et condition de possibilité pour la laïcité » ou, plus largement, pour la sécularisation dont j'ai fait état (p. 148s.). La sécularisation est en effet, dans la lecture proposée, rien de moins que l'« essence du christianisme »⁶⁷. La thématique de l'altérité ou d'une transcendance en excès apparaît peu validée, Vattimo se démarquant de Lévinas ou de Derrida (p. 61, 68, 168⁶⁸), ainsi que de la « théologie dialectique »⁶⁹, qui sont, pour lui, plutôt des « formes de retour à une théologie de la première ère » (celle du Père, avant la fraternité du Fils et l'intériorisation de l'Esprit⁷⁰), « un retour qui ignore l'incarnation » (p. 61). Historiquement, le christianisme est, selon Vattimo, le « point de départ de la dissolution moderne de la métaphysique » (p. 165 ; voir aussi p. 80, parlant de « filiation » entre « philosophie postmétaphysique » et « héritage chrétien »⁷¹).

La perspective proposée doit à mon sens être critiquée sous un double point de vue. *De fait et de droit*. De fait d'abord. Valider le paradigme de la sécularisation comme le fait Vattimo est trop court pour décrire ce qui se passe. Sécularisation évoque un transfert, d'un ordre religieux à un ordre laïc ou séculier, qu'accompagne un mouvement devant conduire à de moins en moins de religion (elle s'évanouit), d'hétéronomie et de transcendance, et à de plus en plus de rationalité, d'autonomie, d'humanisation. On touche ainsi indéniablement une part de vérité quant à ce qui se passe, mais ce n'est pas sans faire en même temps l'impasse sur la production religieuse moderne : de « nouveaux mouvements religieux », ou de nouvelles formes internes au religieux hérité pour commencer, mais aussi de nouvelles dispositions de fond aménageant le social – dont le motif d'un transfert ou d'une traduction ne peut rendre compte et qu'attestent entre autres choses les nouvelles quêtes d'équilibres de vie –, un religieux diffus ou des spiritualités se cherchant à l'encontre d'une dominante technocratique qui n'est plus éprouvée comme libératrice. Le paradigme de la sécularisation ne saisit pas le social contemporain comme un tout « systémique » (où le religieux se trouve

⁶⁷ *Espérer croire*, p. 48 (et voir p. 60s.). VATTIMO souligne et valide donc la continuité entre christianisme et modernité contemporaine, *Après la chrétienté*, p. 111ss. (voir aussi p. 44). Voir aussi, dans *Espérer croire*, les affirmations parlant de « l'ontologie faible comme une transcription du message chrétien », p. 38, et 34, 43, 103.

⁶⁸ Sur Lévinas et Derrida, voir aussi *Espérer croire*, p. 93.

⁶⁹ Voir *ibid.*, p. 45, « le sens dans lequel je comprends ici la sécularisation [...] est diamétralement opposé à celui des théologiens dialectiques : la sécularisation n'a pas pour effet de mettre de mieux en mieux en lumière la transcendance de Dieu, en purifiant la foi [...] des attentes de perfectionnement humain [...]. C'est au contraire une manière par laquelle la kénôse, commencée avec l'incarnation du Christ [...], continue à se réaliser [...] poursuivant l'oeuvre d'éducation de l'homme vers le dépassement de l'essence originellement violente du sacré ainsi que de la vie sociale elle-même ».

⁷⁰ Le lecteur aura perçu ici une note joachimiste visant dépassement et spiritualisation, une note assumée d'ailleurs, voir *Après la chrétienté*, p. 52s., 70, 78, 83, 87.

⁷¹ Voir aussi *Espérer croire*, p. 35 (la sécularisation moderne comme « fait intérieur au christianisme ») et p. 43, presque identique.

redistribué) et à la teneur propre. C'est qu'il est lié à une pensée trop linéaire et trop duelle, et trop en forme de simple alternative. Il se trouve du coup en panne devant divers phénomènes alors éprouvés comme « retours », « irrationnels »⁷². En sous-main, le religieux dont nous venons, le christianisme pour commencer, n'y est pas assez différencié. De même – du coup ? –, ce qui est opposé et qui doit se réaliser, la « sécularité » (avec ce qui y est possible, l'amitié et la charité, voir p. 166 et 169⁷³), n'y est pas assez différencié non plus. Au demeurant, l'épanouissement de la sécularisation est aussi, concrètement, lieu et occasion de désenchantement, ou pire. On dira dès lors – *de droit* cette fois – que le paradigme de la sécularisation conduit à sanctionner ou à légitimer de façon insuffisamment critique la modernité ou la postmodernité, ne prenant pas délibérément à bras le corps ses problèmes propres – ses apories comme ses possibles –, sa disposition diraient Foucault et Agamben, qui conditionne chacun, y compris dans ses refus, réactifs, et ce qui s'y noue.

Pour ma part, je tiens que ce qui se condense dans le thème de la sécularisation demeure, comme *fait* et comme fait à *valider*, en particulier en ce que la sécularisation ouvre l'*espace de tous* et hors *religieux intégratif*; il y a, dit dans les termes de Gauchet, une « sortie de la religion », et l'on n'a pas à revenir en arrière. Mais, au plan du *fait*, ce qui en est mis en avant dans le paradigme dont on fait le plus souvent usage est unilatéral et ne prend pas en compte l'ensemble de ce qui est à penser. Et, au plan du fait à *valider*, la sanction donnée à la sécularisation s'annonce, dans ce même paradigme, sans différenciation ni problématisation internes suffisantes. Du coup, l'ordre de *contingence* et de *pluralité* qui lui est lié se trouve émoussé, ne cristallisant plus des *différences irréductibles* – dont répondre –, mais se proposant comme simple occasion d'humanisme pouvant prôner message libérateur au nom de l'amour et de l'échange.

De la transcendance contre l'homogénéité sociale et la perte du sujet : Slavoj Žižek.

Provocateur, suggestif, héritier critique du marxisme tout en ayant été dissident dans la Yougoslavie d'avant 1989, psychanalyste d'obédience lacanienne, Slovène ayant étudié en France au début des années 1970 et travaillant actuellement entre les Etats-Unis, l'Argentine et son pays d'origine, Slavoj Žižek (1949-), ne cesse de plaider en faveur d'une position de transcendance contre l'homogénéité sociale et la perte du sujet propres à la postmodernité

⁷² Pour une perspective différente sur les mêmes phénomènes, voir Pierre GISEL et Isabelle ULLERN éd., *Le déni de l'excès. Homogénéisation sociale et oubli des personnes*, Paris, Hermann, 2011.

⁷³ Voir aussi *Espérer croire*, p. 64ss., 69, 97, 113.

contemporaine. Résolument athée, il en appelle à un absolu comme écart – voire à l'écart comme absolu – et pense la vie comme émergence décalée. Aussi vrai qu'elle n'est rien hors du non-normalisable et qu'elle est elle-même excès. Reprenons ici *La marionnette et le nain*⁷⁴, avec un regard latéral du côté de *Fragile absolu ou pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*⁷⁵

A l'arrière-plan du propos se tient justement la modernité séculière, un ordre social où la religion n'est plus ni intégrée, ni intégrante, ne se présentant plus comme une forme de vie particulière possible, un *ethos* social global (p. 7). Il n'y a dès lors, dit-il, que deux rôles possibles pour la religion, « un rôle *thérapeutique* ou un rôle *critique*. Ou la religion aide les individus à s'intégrer toujours mieux à l'ordre existant, ou elle essaie de s'affirmer *comme une instance critique et dit ce qui ne va pas dans cet ordre comme tel* » (p. 8). Zizek s'inscrit sur le second terme⁷⁶, en position, assumée, d'hérétique.

On peut relever chez Zizek une perspective historique plus différenciée que la vision du passé à laquelle s'oppose classiquement la sécularisation, celle d'une transcendance comme *hétéronomie* et d'un religieux en forme de *théologico-politique*, avec convocation forte d'*adhésion subjective*, toutes choses dont la modernité s'émanciperait. Zizek commence ainsi par rappeler en effet que « la croyance directe en une vérité totalement assumée subjectivement [...] est un phénomène moderne, par opposition aux croyances traditionnelles qui supposaient une certaine forme de distance » (p. 9), un point à ne pas négliger : il décale critiquement la modernité, tant quant à ses refus – ce qu'elle imagine – que quant aux positions alternatives qu'elle met en avant, plus ou moins substitutives.

Comme chez Vattimo, le regard porté par Zizek sur la situation contemporaine et sa provenance s'articule à une certaine compréhension du christianisme. Et sur ces deux points, les positions engagées forment contraste. Zizek valide en effet le christianisme selon écart marqué avec le contemporain, et d'abord à l'encontre des domestications postmodernes de traditions venues d'Orient (p. 35s., 45). Loin des apologies d'un horizon fait d'une multiplicité des dieux ou d'alternances cosmiques, il en appelle au motif d'un absolu, à une « non-coïncidence avec son lieu » (p. 32s.), à « l'écart comme tel » ou à l'« écart qui est

⁷⁴ (2003), Paris, Éd. du Seuil, 2006 (avec son sous-titre *Le christianisme entre perversion et subversion*) ; les indications de pages internes à mon texte renverront à cet ouvrage.

⁷⁵ (2000), Paris, Flammarion, 2008.

⁷⁶ A propos du premier terme, on ne peut pas ne pas penser à ce qu'écrivait Hannah Arendt au début des années 1950, parlant des « "idées" modernes, très répandues et proprement blasphématoires, au sujet d'un Dieu qui est "bon pour vous" – pour votre santé, mentale ou autre, pour la cohésion de votre personnalité [...]. Cette fonctionnalisation me semble à bien des égards la dernière et peut-être la plus dangereuse étape de l'athéisme », « Une réponse à Eric Voegelin », in *Les origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard (Quarto), 2002, p. 972.

ce Dieu » (ou un écart inscrit en ce Dieu, le séparant de lui-même). Au total, Žizek valide cet écart dans l'absolu (Dieu) et le singulier (l'humain), ainsi qu'une dissymétrie entre eux, ce qui ne rejoint pas la valorisation d'une Altérité pour elle-même, Žizek marquant sur ce point le même refus que Vattimo à l'égard des positions qu'ont pu illustrer la « théologie dialectique » ou une lecture de Lévinas).

Žizek valorise la passion et la non-indifférence. C'est que sa posture – parce que telle est l'existence, son fait aussi bien que son prix – est celle du partisan, du combattant et du militant (p. 101, 142⁷⁷), non pour une cause, un idéal ou une mission prophétique, mais par passion pour le réel. En surplomb ne se tient pas la thématique d'une complétude (que l'appel à un Dieu pourrait satisfaire, pour parfaire le monde et l'humain), mais de l'incomplétude, tenue ici pour plus que la complétude. C'est que le combat de fond de Žizek est dirigé contre la « totalité organique harmonieuse » où chacun occupe sa « place particulière » (p. 38), non sans parallèle avec la critique du « monde administré » d'Adorno ou plus globalement de l'École de Francfort, ainsi qu'avec les travaux de Foucault. Reprise d'une veine critique – vive – de la modernité, tenant que le résultat final de la « subjectivisation » moderne et humaniste est « la disparition de notre subjectivité elle-même, sa transformation en caprice dérisoire » (p. 55), ou, non sans parallèle avec la mise en scène des « derniers hommes » chez Nietzsche, ces « individus postmodernes qui rejettent tous les buts "supérieurs" comme terroristes et qui consacrent leur vie à une survie remplie de petits plaisirs de plus en plus raffinés et excités/éveillés artificiellement » (p. 56).

On l'aura compris, et cela peut être dit en termes psychanalytiques, il faut qu'il y ait de la *limite*, fût-elle arbitraire (p. 59 ; elle est de toute façon celle des choses, contingentes), et donc de la *différence* (à l'encontre de toute homogénéisation), pour qu'il y ait de la *singularité* (pour que de la vie, humaine, advienne), faite de désirs propres, hors tout fantasme de bonheur total (p. 65). Evoquant le théologique chrétien, Žizek rappelle que la « grâce divine » est « impénétrable » et qu'elle vaut à l'encontre d'un « équilibre fondamental » providentiel (p. 61). Non sans ambivalence foncière (la disposition d'une perversion ?) : il faut en effet passer ici par une extériorité (p. 27), et cela inclut de la transgression pour un plus (p. 21, 23), spécifique (s'y noue un dépassement de l'universel dans et *via* un singulier, p. 23), et même une « trahison » au profit d'un accomplissement, comme le montre l'intrigue humaine ou adamique, de Genèse 2-3 à la présence de Judas au cœur de sa reprise en, avec ou à l'occasion de Jésus.

⁷⁷ ŽIZEK note que Dieu est « rebelle autant que roi », p. 21.

L'épuration de la disposition chrétienne me paraît ici bien aperçue. Articulons-y pourtant une interrogation critique, qui touche à sa mise en oeuvre effective en christianisme. Cette mise en oeuvre ne s'opère-t-elle pas *via* un subtil escamotage ? Qu'en est-il en effet, pour Jésus – montré comme nouvel Adam ! –, non seulement de ce heurt au réel (quoique, là déjà, la question puisse se poser), mais de cette transgression sans laquelle il n'est pas de singularité, ni d'existence réelle ? La représentation chrétienne effective idéalise et spiritualise. Pour tout dire, elle sublime. Et si l'on passe de la condensation paradigmatique qu'est là le Jésus alors dit Christ à un : « vous pouvez vivre » [donc, en principe, jouir], « j'ai payé pour ça » (p. 69s.), ne voit-on pas se cristalliser, au plan de chacun cette fois, une nouvelle dispense de l'épreuve et de la naissance à soi, une subtile mise hors circuit de la résistance irréductiblement liée à l'inexplicable, et du coup une subreptice évanescence du procès lié au désir⁷⁸ ? Ne sacrifie-t-on pas ce procès pour se trouver directement inscrit comme « participant » de l'oeuvre ailleurs accomplie ? Ici, comme toujours en christianisme moderne à mon sens, c'est la christologie qui devra être retravaillée, corrigée, et notamment tout ce qui s'y investit d'immaculé et de proprement divin, dépassant la particularité et la limite du « mandat symbolique » (p. 131-133).

Revenons à la modernité. Où, pour reprendre Lacan, « le grand Autre n'existe plus » (p. 75), ouvrant dès lors sur tant d'efforts pour rétablir la loi (des efforts désespérés : si la loi vient de nous, elle ne fonctionne pas), à moins que ce ne soit sur une banalisation de la transgression sur fond indifférent, neutralisé, homogénéisé, donc hors réel et hors excès⁷⁹. Un temps que surplombe le « si Dieu n'existe pas, tout est interdit » (p. 124) : tout doit être en effet codifié, réglementé et objet de directives, à l'infini. La *limite* attachée au réel, l'irréductibilité de la *différence*, l'épreuve effective de l'*altérité* ou la conscience de ce qui nous est en *excès* s'estompent ou disparaissent. Mais c'est là du camouflage, de l'obturation, et cela « se venge » : ce qui est exclu resurgit – « irrationnellement » dit-on – comme le fait voir notre contemporanéité religieuse et sociale. C'est qu'il n'y a d'existence que si quelque chose se passe, et cela suppose une *affirmation de singularités* sur fond de *vraies différences*, toutes choses qui, aujourd'hui, sont justement plutôt en panne.

Dans un monde ordonné, sécurisé et prévenant, visant transparence au surplus, où doit disparaître toute opacité, voire toute résistance, « rien ne doit plus arriver »⁸⁰. C'est là qu'en

⁷⁸ En sous-question : la modernité sécularisée hériterait-elle de ce fantasme ?

⁷⁹ La thématique avait hanté Bataille, p. 77.

⁸⁰ C'est l'article 10, conclusif et récapitulatif, du « Dernier avertissement au parti imaginaire concernant l'espace public », in TIQQUN, *Tout a failli, vive le communisme !*, Paris, La Fabrique éd., 2009, p. 116s. ; pour plus d'explicitation, voir ce que j'en donne dans *Le Dénier de l'excès*, *op. cit.*, p. 152-154.

position tierce par rapport aux alternatives aujourd'hui le plus souvent spontanément reçues – héritées d'une matrice moderne et des manières dont on comprend émancipation, libération et progrès –, Zizek dit un réel qui s'impose *et* est toujours obturé, et l'est spécialement en société contemporaine. Un réel ni assimilable, ni appropriable, mais qui relance, surprend, déplace. Qui est en excès, ou qui cristallise de l'excès. Zizek entend que penser l'humain au coeur du social se fasse selon excès ou selon hétérogénéité, selon transcendance en ce sens-là, mais dont le statut et la forme auront été bien précisés. Et cela prend corps en démarcation à l'égard de toute immanentisation et de toute anthropologisation ou humanisation moderne.

Prenons y garde : l'immanence est à sanctionner, de même que l'humain. En tant que tels, donc hors rapport à fondement. On ne se tient pas ici *en deçà* de ce que veut cristalliser le motif de la kénose : une mise à l'écart du Dieu-Fondement et une validation de l'ordre du monde et ce qui y advient. Mais le mode n'est pas le même que chez Vattimo. En ce que la transcendance y est moins évanouissante que *décalée*, ou en *asymétrie*. Et en ce que l'immanence y est moins sanctionnée pour elle-même que *lieu d'un procès* où se tient, de façon différée, la question de la transcendance, ici dite comme ab-solu (le dé-lié), excès (l'hétérogène), décalement (l'écart), contrainte d'avènement (de singulier). L'immanence sera sanctionnée, mais pour dire la consistance du monde comme irréductible, son extériorité de toujours et à jamais, venant de rien et allant au néant, hors fondement à quoi la rapporter et la stabilisant. Et l'humain sera également à sanctionner, mais comme le lieu d'un procès qui le dépasse, le traverse, le fait être. Il y a là une cassure de tout onto-théologique ainsi que de toute pensée de la totalité, et l'évidement de ce fantasme libère l'humain, mais non pour une dissémination dans de petits plaisirs dont l'insatisfaction est camouflée par des gadgets ou de la spectralité. Pour que soient libérés plutôt une énergie propre, de la créativité et de l'advenir. En excès. D'un excès qui est celui de la vie même : « Ce qui rend la vie *digne d'être vécue*, c'est l'*excès de la vie elle-même* » (p. 122).

On ne visera dès lors ni à rassembler en un tout (mobilisant de l'hétéronomie), ni la juxtaposition infinie et indéterminée des individualités particulières (en en appelant à simple tolérance et accueil), mais de l'« interruption » (p. 116). Comment ? En partant, à mon sens, de ce qui ne s'intègre pas, de ce qui résiste ou est symptôme de refoulé ; en partant donc des marges, des coûts, des effets pervers, des retours explosifs. Zizek y voit une relève du motif « messianique » (voir p. 174-178), une relève subvertie parce qu'ignorant tout *télos*, linéaire, qui viendrait remplir ou accomplir par achèvement, et ignorant également tout principe qui relèverait d'une *archè* contenant et déterminant le tout, et le commandant selon linéarité. Il y a au contraire écart *dans* le principe, et *décalement* du monde et du principe (d'où,

doublement, de l'excès), et du coup de l'advenir dans un *différer* : de l'advenir selon un principe qui ne peut être allégué qu'*indirectement*, au gré d'*émergences singulières* propres. On se retrouve ici proche d'Agamben soulignant qu'en christianisme, il y a de l'« anarchique » dans le principe, à la mesure d'une validation de l'économique comme lieu d'*advenir propre*, hors dépendance de ce qui le précède et le commande, mais pouvant aussi laisser se dissoudre tout procès au profit d'un *auto-déploiement sans consistance*.

« Subversion » du messianique, mais non *annulation*. Zizek renvoie à Paul, où ce qui est en jeu n'est pas de passer d'une position, juive, à une autre position, chrétienne (contre Marcion, p. 139), mais de faire quelque chose *à, de et dans* la position juive (p. 15). Paul n'est pas le fondateur d'une nouvelle religion, ni non plus l'inventeur de l'universel (contre Badiou, p. 197-200, 150), mais l'opérateur d'un transfert de la « division », non plus la division du peuple juif et des autres peuples (les nations), mais une division à inscrire sur le peuple des nations, qui y introduit un « reste » dirait Agamben, ou un reste s'en est trouvé « soustrait » (p. 169-172). La particularité juive n'est pas ici annihilée, et le chrétien n'épouse pas l'universel (il convient de penser et de maintenir la particularité de chacun dans le temps), en raison d'un excès qui dépasse *et* investit, qui consacre *et* divise le présent. Le messianique n'est pas alors l'universalité qui intègre⁸¹, mais la non-coïncidence de chacun avec lui-même, où l'universalité acquiert une existence, *réelle* parce que *dans* le particulier ou « dans du signifiant ». Est ainsi agent d'universalité non l'*englobant*, mais une opération de division qui produit du « reste », soustrait parce qu'il n'a pas là sa *place*, tout en y *opérant*.

Reprises interrogatives : le christianisme et son destin.

Le suspens du rapport à *archè* et à *télos*, avec le décalement et la distanciation qui l'accompagnent – je ne leur suis pas *lié*, p. 144 –, va ici avec le renvoi à du lieu *particulier*. Un renvoi nécessaire à mon sens, sans quoi tout s'évanouit. C'est alors l'occasion de relancer une interrogation critique sur le christianisme, du même type que ce que j'ai évoqué plus haut en matière de christologie et d'intégration croyante dans le corps symbolique qu'elle balise. C'est qu'une pulsion de dépassement est inscrite au cœur du christianisme (Vattimo le sait et le valide) et qu'elle peut se faire fantasme annihilant (Jean-Luc Nancy l'a souligné). Une fois disqualifiées, de fait et ici de droit, les représentations du Dieu-Fondement hors kénose, le christianisme n'est-il pas invité – sommé ? – de revalider autrement les particularités de

⁸¹ En reprise d'Agamben, p. 141, un Agamben critiqué p. 140.

l'identité, de la localisation et de la symbolisation, des histoires dont il se tisse, humaines comme toute histoire, et participant d'un irréductible jeu de différences ? Sûrement, sauf à s'immerger en une nouvelle totalité, fût-elle « molle » et renvoyant à l'Amour (voir p. 146ss., 154).

Revalider les particularités évoquées, avec ce qui les traverse et s'en modifie bien sûr – et en repenser tout spécialement le statut –, n'est pas simple en l'absence de tout « support » de la Loi qui soit propre et cernable en tant que tel (et du coup forcément « obscène », p. 146), un support pourtant nécessaire et jusqu'en dernière instance. En régime d'évidement ou de kénose de toute Loi positive et déterminée, il y a là un défi⁸² à relever si l'on ne veut pas s'engager dans les illusions d'un dépassement selon humanisation et amour. Un défi difficile, mais inscrit de toujours dans cette conjoncture me semble-t-il⁸³, où le Dieu relève d'un excès à dire et non seulement à penser, à dire non *directement* bien sûr, mais comme *ce* qui se trame et travaille à l'*intérieur* de nos *rappports au monde* (à ses lois) et à leurs *symbolisations* (à leurs jeux obligés). Le point touche ce qu'il y a ici à entendre par « révélation », et il est central dans ce qui arrive au christianisme aujourd'hui⁸⁴, même s'il est ancien. En christianisme, on tient que « tout est révélé », selon une pente que la théologie a de tout temps magnifiée et que reprend Zizek (p. 164s.), précisant qu'il n'y a là « aucun supplément obscène ». Dieu se révèle lui-même et n'a rien d'autre à révéler que lui-même, comme on le dit volontiers dans la ligne de Vatican II⁸⁵ ; et au Moyen Age, en démarcation des juifs et des musulmans, les théologiens chrétiens ont souvent illustré une veine selon laquelle les mystères de foi peuvent être saturés de raison : point d'extériorité validable en tant que telle (la vérité se montre ou s'effectue et n'est pas assurée sur une autorité externe), mais la *vie* que Dieu donne, *vie humaine* « selon Dieu ».

Comme le rappelle Zizek toujours, le récit juif, hors l'élément fondateur violent – objet de refoulement et de retours –, ne raconte pas l'histoire selon la toute-puissance de Dieu – une puissance alors réservée à la transcendance stricte –, tout en disant, par-delà cette couverture ou cette protection assurée, *ce* qui est attendu de chacun (p. 166s.). Et l'on en reste là, à moins de passer à la cabbale, qui thématise alors l'impuissance de Dieu. Mais avec le christianisme, on se trouve de plain-pied avec l'humain comme tel, ce qui est beaucoup plus dangereux et

⁸² Comme l'écrit ZIZEK, on est membre d'une communauté non seulement en assumant sa « tradition symbolique explicite », mais en « assumant aussi la dimension fantomatique sur laquelle s'appuie cette tradition », *ibid.*, p. 165.

⁸³ Non sans lien avec les « vertus théologiques », comme le signale ZIZEK lui-même, p. 148s.

⁸⁴ Dans le présent ouvrage, on l'a déjà touché et on y reviendra ; voir aussi ce que note Patrick ROYANNAIS, « Se rendre à la radicalité, horrible, de la croix », *op. cit.*, p. 351.

⁸⁵ Le souligne beaucoup Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Éd. du Cerf, 2007, 2 vol.

peut porter à auto-dévoration (chrétienne ? moderne ?), sauf à souligner – c'est ici la tâche *et* le lieu d'un déni – la non-coïncidence de chacun avec l'humain et à marquer que l'*ecce homo* ne fait pas non plus nombre avec l'humain, générique (de nulle part, et du coup de partout...).

En modernité, et selon rapport tendu avec ses pulsions évanouissantes, il y a, pour Zizek, à céder ni à une abolition de l'histoire dans l'infini des narrations multiples, ni à une abolition de la nature dans une maîtrise en transparence des manipulations biogénétiques⁸⁶, ni non plus à une abolition de la Loi dans le dérisoire de la transgression permanente. Il y a, plutôt, à donner corps à l'intrusion – « messianique » – d'une subjectivité irréductible aux processus en cours, qu'ils soient historiques, naturels ou sociétaux. Et cela relève, aujourd'hui, de la « résistance » (p. 196).

L'inintégré au lieu du tiers : une relance du motif de la transcendance

On peut sanctionner que nous sommes situés dans une histoire d'émancipation, liée à don originaire et selon retrait d'une transcendance pour une vie qui s'assume ; mais c'est au gré de processus non linéaires, se déployant sur fond ouvert et dans l'ambivalence. Il convient dès lors de couper avec les déclarations générales commandant un choix soit « progressiste » (déterministe ?), soit « conservateur » (nostalgique ?)⁸⁷.

Les processus en cause ne vont en outre pas sans de l'inintégré – inintégré, et du coup en *excès* –, tapi dans le concret de nos vies singulières ou sociales, tout en étant en même temps refoulé, dénié, voire candidement critiqué. Je crois que c'est *en fonction* de cet excès, avec ses formes à chaque fois circonstanciées, qu'il convient de penser. Cet excès ne relève pas d'un lieu propre, ni en termes de monde, ni en termes de savoir. Il dit le *réel* – il en est la marque – dans son surgissement toujours inattendu. En appeler à de l'inintégré/inintégré, et en lien à une thématique qui a historiquement partie liée avec le motif de la transcendance – ou d'un Dieu –, ne renoue donc pas avec ce que notre histoire a finalement fait de cette instance : une raison du monde, permettant d'en plier les écarts à ses diktats, idéalement ou institutionnellement. Cet appel n'ouvre pas non plus sur l'opacité d'un inconnaissable – inconnaissable par définition, parce qu'au-delà du connaissable –, mais bien sur un *déjà-là* : de la contingence donnée, inscrite dans du socioculturel et qui oblige. C'est que le moment

⁸⁶ En débat critique avec le posthumanisme, ce qui suppose qu'on construise et assume une *théorie* de l'humain.

⁸⁷ Je renoue ici avec ce que je disais dans *Le déni de l'excès*, *op. cit.*, p. 165-176.

d'inintégré/inintégréable échappe à une connaissance selon des idées⁸⁸, pour relever d'une étude toujours à reprendre des vies déployées et des pratiques – significations comprises –, de ce qui les *tient*, les *traverse* et les *déborde* : l'étude de ce qui en sous-tend les jeux, comme l'étude des déploiements mêmes de ces jeux.

Sorti aussi bien de l'invocation d'une hétéronomie fondatrice que de la proclamation d'une émancipation séculière, on se trouve dans un régime d'*incarnation* sans retour (*hors commencement* et *hors fin* linéaires) et intramondaine (une « économie »). Ayant coupé avec toute perspective qui surplomberait le monde et la vie, on est renvoyé à une attention portée à ce qui travaille les corps du monde et de la vie (corps de chair, corps socio-institutionnels, corps d'écritures ou d'autres expressions) et qui demande à être repris (à être reconnu, validé, pensé). Concrètement, cette attention commandée par l'inintégré/inintégréable passera par une attention à la vulnérabilité, aux blessures ou aux non-réalisations de divers ordres que l'excès fait justement voir et qu'il convient de mesurer. Ce qui échappe peut alors s'avérer source dynamique de transformation : une histoire ouverte, moins selon un *autre possible*, disponible et optionnel, que selon un *autrement possible*.

Une pensée ainsi articulée à ce qui se tient en excès a bien sûr sa validité à l'*interne* des traditions et autres circonscriptions religieuses, qui sont le site premier – et hérité – de la question de l'excès. Mais elle a aussi une pertinence possible au coeur de la *socialité comme telle*. Hors sanction donnée à une sécularisation, hors investissement de sagesses ou de spiritualités aussi, l'interrogation selon excès sera *globale* et *radicale*, et en même temps à porter *à même* les faits de *médiation* en lesquels se déploie la vie humaine et hors lesquels elle n'est rien. On le fera en sachant que la socialité est d'abord faite des contingences du monde et des corps – avec leurs opacités, leurs épaisseurs, leurs résistances et leurs possibles promesses – et que c'est en cela même que la vie humaine exige d'être prise en charge selon un ordre – tiers – de médiations.

La perspective ouverte n'est pas directement normative. Mais, en lien avec une donne tenue pour irréductible, et dont on dénonce un refoulement, se trouve bien en cause la question de savoir comment l'humain est « disposé » et selon quelles conditions il peut lui « arriver » quelque chose – ou quelque chose peut « arriver » avec lui –, la question donc de l'émergence ou de l'advenir propre de l'humain, en toute singularité, la question de ce qui le

⁸⁸ L'excès mis en avant n'est pas ce qui *dépasse le connu* (fût-ce pour ouvrir un régime de possibles idées transcendantales), mais ce qui redistribue ou redéploie la réflexivité critique *au coeur* de ce qui est à connaître et à penser, et à vivre (on y mobilisera plus de la transdisciplinarité effective qu'on n'invoquera une régulation externe de savoirs et de discours séparés).

fait être lui aussi « en excès du monde et des choses »⁸⁹. Est ici en cause un accès à soi qui se noue réellement, ce qui n'a lieu qu'en lien constitutif à d'autres ou à de l'altérité justement, passant par des autres situés, particuliers, et dont on ne fait l'épreuve qu'au travers de rencontres concrètes : qu'au travers du corps, du sensible, d'héritages et d'histoires⁹⁰.

La constellation ici mise en avant est faite d'une part des *corps*, qui s'imposent et doivent être investis comme tels, sans résorption idéale, parce qu'ils sont seuls lieux de vie et de ce qui « arrive », et d'autre part d'un *excès*, qui a pu se dire, mal ou bien selon les cas ou les registres, comme lieu de transcendance. Deux pôles à articuler. Mais deux pôles à radicaliser en même temps, ou d'abord, l'un aussi bien que l'autre, de sorte que l'articulation soit une mise en tension, productive parce que faite d'un rapport selon hétérogénéité et asymétrie.

Or, à l'horizon du contemporain affleure sur cet axe une inquiétude : ne sommes-nous pas entrés dans un temps où non seulement l'excès est camouflé, récusé ou normalisé, et que rien n'« arrive » réellement au monde et au social, aux personnes non plus – sauf exclusion ! –, tellement protégés et pris en charge que nous sommes par une culture *psy* et narcissique, mais un temps où, en outre, cet excès n'est plus ni recherché ni plausible (on en serait « fatigué ») ? Comme si, aux défis du corps à corps, avec ce qui s'y donne *et* qui échappe (mais n'était-ce pas ce qui relançait le défi de l'existence à travers lequel seul nous pouvions être, motif qui a fait l'aventure de l'Occident entre l'amour et la mort au demeurant ?), on préférerait désormais des « énergies cosmiques », anonymes et non singularisantes, englobantes et potentiellement accueillantes par-delà les duretés, les discontinuités et les surprises du réel et d'autrui. Mais qu'arrive-t-il quand l'*excès* n'est plus déterminant ? Un effacement des *singularités* comme *pôles propres* et en *excès* ? et alors, quoi ?

On touche ici au couple transcendance-incarnation dont Marcel Gauchet avait perçu les avatars comme décisifs au cœur de ce qui a fait l'histoire de l'Occident, passant par une transcendance en *hors monde* et par une sanction donnée à l'*autonomie* et à la *consistance* du monde. Quand l'un des pôles est touché – en l'occurrence, celui de la transcendance –, cela ne peut pas ne pas affecter l'autre, ici celui dit de l'incarnation, et du coup notre être dans le monde, le social, le rapport à soi et à altérité.

⁸⁹ Voir ma contribution « Du corps et de ce qui le traverse », in Pierre GISEL éd., *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 285-300, ici p. 299.

⁹⁰ Rappelons que ces motifs se tiennent ou se tenaient au cœur du théologique en notre histoire – ils le portaient même, méconnus ou non, réprimés ou avoués –, comme ils reviennent sous des formes que, depuis Georges Bataille, on désigne comme « a-théologie » (on peut aussi considérer qu'avec Nietzsche on a affaire à de l'a-théologie ; à quoi d'autre sinon ?).

Cette connexion thématique, avec les problèmes qui en sourdent, se tient au cœur de ce qui fait notre destin, à l'enseigne d'une kénose inscrite sur le lieu même de la transcendance. Elle se donne notamment à voir sur la scène religieuse (voir par exemple les difficultés du christianisme entre affirmation d'hétéronomie et séduction pour une simple sécularisation), mais une scène comme lieu de symptômes globalement anthropologiques et sociaux. Par-delà, s'y dit ce à quoi ont affaire l'humain et son monde, et qui tient à ce qu'ils sont, comme à ce qu'ils sont appelés à vivre.

CHAPITRE III :

Un penser de l'excès.

De la transcendance, de la pluralité civile et de la singularité de chacun

La scène religieuse apparaît aujourd'hui en pleine recomposition : modifications internes aux traditions (adaptations libéralisantes, crispations identitaires, voire fondamentalistes, mais autres redéploiements internes aussi, irréductibles à ce type de polarisation, et nouveaux types de positionnement par rapport à la société globale), apparition de Nouveaux mouvements religieux (scientologie, raéliens, Ordre du Temple solaire, etc.), bricolages et métissages, religieux diffus et non toujours estampillé comme tel (ésotérismes, hygiène et équilibre de vie, spiritualités athées, etc.). Culturellement, une invasion de l'Orient, domestiquée *ad usum Delphni* ; socialement, une désinstitutionnalisation généralisée.

Les traits en ont souvent été exposés et décrits. J'appelle pour ma part à construire une généalogie qui, à partir de cette scène, ouvre une perspective problématisante – différenciée, de longue durée et incluant du comparatif – de ce qui nous arrive. Pour faire voir, et penser, de quoi la scène religieuse est le symptôme. Ce qui exige que les motifs, quêtes et questions en jeu sur cette scène soient reportés, sur mode anthropologique, à du social large, dont ils sont les effets et qu'ils révèlent, au moins pour une part.

Dans le présent chapitre⁹¹, je ne vais dès lors pas m'installer sur une scène religieuse pour ainsi dire autonomisée. Ni examiner comment une tradition, ici le christianisme, devrait et pourrait s'y adapter. Je vais m'en *décaler*. Reprendre les choses sous un angle plus large ou différent, fonction de coordonnées délibérément humaines et sociales. Traditionnellement, la théologie de frappe chrétienne l'a souvent fait (mais pas toujours, et moins avec les Temps modernes), partant de quêtes spirituelles culturellement partagées dans l'Antiquité tardive (partagées avec le néo-platonisme ou les gnosés), d'une vision globale du cosmos au cœur du Moyen Age européen, des constructions de théodicées rationalistes aux XVII^e et XVIII^e siècle, des considérations de type anthropologique au XIX^e siècle, notamment dans une part du libéralisme protestant.

⁹¹ Reprise, revue, d'une conférence tenue à Milan devant la Faculté de théologie catholique de l'Italie septentrionale le 22 février 2011, « Un Pensiero dell'Eccedenza. Statuto di un'interrogazione sulla trascendenza per la pluralità civile e la singolarità di ciascuno » (trad. par Maurizio Rossi), in Franco Giulio BRAMBILLA *et alii* éd., *Cristianesimo e Occidente. Quale futuro immaginare ?*, Milano, Edizioni Glossa, 2011, p. 23-50 ; à l'arrière-plan, plus développé et soumis à échange, voir Pierre GISEL et Isabelle ULLERN éd., *Le déni de l'excès. Homogénéisation sociale et oubli des personnes*, Paris, Hermann, 2011.

C'est sur et en fonction de ce terrain – humain – que je vais m'efforcer de reprendre des questions aujourd'hui centralement controversées, en refus ou en perte. Tout particulièrement celle de la transcendance et, en sous-main, mais moins développée, celle du croire.

De quelques traits qui font notre société ; et d'une condition de la réflexion sur l'humain

La vie de l'humain, individuel et social, est toujours à repenser. A chaque fois, cela suppose qu'on s'explique quant à ce qui fait l'humain et qu'on réfléchisse aux données qui déterminent la société dans laquelle il vit et qui disposent les modes selon lesquels il connaît ses déploiements d'existence.

Le lieu de l'humain est aujourd'hui d'abord celui de la société civile. Qui n'a pas vocation à être absorbée par le politique. Ou qui lui *résiste*, de diverses manières. Or, qu'on les déplore ou qu'on s'en réjouisse, ces résistances sont symptomatiques. Il convient de le mettre en avant en démarcation d'une propension trop souvent sanctionnée en modernité, instruits que nous sommes, toute comparaison gardée bien sûr, des aventures totalitaires, et ayant intégré que cette société est déshumanisante pour beaucoup et conduit à désastre écologique.

La modernité politique et intellectuelle s'est souvent déployée comme la sécularisation d'une forme religieuse englobante et totalisante (un absolutisme), selon transfert ou renversement. On doit s'interroger critiqueusement sur ces héritages et cette provenance, mais notre horizon n'en restera pas moins, ici de façon assumée, celui de la modernité. C'est qu'elle dit notre condition, ses problèmes, ses apories et ses promesses, ses risques et ses possibles. Modernité donc, mais en procès, traversée de tensions, lourde d'ambivalences, comme toute époque. Et une modernité qui a connu des différences dans la manière même de se comprendre, et tout particulièrement dans ses rapports, imaginaires ou réels, avec les cultures et les réalités religieuses dont elle entendait se démarquer. Cette modernité a, au surplus, connu des déploiements eux-mêmes différenciés : des rationalismes et des romantismes, des laïcités et des spiritualismes, des positivismes et diverses formes de radicalité critique. Une modernité, enfin, qui connaît aujourd'hui un effondrement de ce qui la portait et qui se retrouve du coup en interrogation sur elle-même.

Si notre horizon est bien celui de la modernité, ce n'est ainsi pas seulement au titre d'une donnée de fait, mais aussi en lien à une histoire et à un projet qui la traverse ou l'a traversée, un projet « inachevé » dirait Habermas, peut-être distordu et secrétant certainement des effets pervers, mais néanmoins à reprendre : à reprendre critiqueusement, à rectifier ou à habiter

autrement – au gré notamment des singularités irréductibles que sont chacun des humains et des déplacements que chacun peut marquer –, mais non à dénier, sur mode de ressentiment, ni à refuser globalement, au nom d'un idéal ou d'un modèle – d'un rêve – autre.

Notre posture est pour une part celle de l'intellectuel héritier du XVIII^e siècle, axé sur la construction sociale et un projet de l'humain – passant par du juridico-politique et de l'émancipation –, mais il se déploie dans les conditions du contemporain. Or, sur fond d'effondrement des traditions et des institutions héritées – de frappe religieuse, mais de facture humaniste également –, sur fond d'échec aussi de projets politiques d'envergure, non exempts de messianisme au demeurant, ce contemporain est le lieu où s'impose socialement une raison d'abord fonctionnaliste, voire technocrate, et où se donne libre cours une prolifération de gadgets et d'images. Le choix individuel, l'affirmation cynique, ou une réalisation de soi en retrait du social et plutôt narcissique, y semblent tenir lieu de valeur de dernière instance, sur fond de tolérance individualisante et neutralisant tout enjeu plus large. Notre société se veut d'abord rationnelle, mais – par-delà une violence latente ou visible, de l'insatisfaction ou de la résignation, voire de la déshumanisation –, elle connaît en même temps divers phénomènes compensatoires, qui passent par les secrets de l'individu et du soi – en auto-affirmation – ou par la cristallisation de nouveaux phénomènes communautaires, autour d'intérêts variés mais circonscrits (dans ses recompositions en cours, le religieux n'y échappe justement pas⁹²).

Sur cet horizon social fonctionnalisé et gadgétisé, fait d'éclatement et de replis individuels, se pose de façon récurrente une question portant sur les valeurs, sur mode de sourde nostalgie ou pouvant nourrir un *politically correct* ; de fait, les normes et les directives prolifèrent, attestant bien, à leur manière – extensive –, un défaut de régulation globale et distanciée, selon cohérence propre, pensée et assumée comme telle. Une interrogation sur les valeurs fait retour, mais qu'est-ce qui permet d'en décider, sauf à en appeler à héritages directs ou à se replier sur une communauté d'appartenance ? qu'est-ce qui permet, en socialité, d'en trancher ou d'en favoriser l'éclosion, *et* d'en débattre pour commencer ?

La question des valeurs passe par une interrogation plus radicale, déclassant celle d'une vision générale de l'humain à ratifier ou d'une décision morale à prendre, même si ce qu'il en est de l'humain est effectivement en cause et même si une décision morale est toujours requise, quotidiennement, au coeur de nos vies. Cette interrogation, plus radicale, touche aux

⁹² Il tend d'ailleurs plus à se poser comme groupes de pression, liés à des intérêts particuliers ou investis confessionnellement, qu'à se vouloir obligé par un « bien commun » ; l'« évangélisme » de terrain protestant en offre une illustration, mais ce n'en est qu'une parmi d'autres.

modes d'advenir de l'humain que permet ou dispose une société donnée, et donc aux *conditions* de cet advenir, contingentes et singulières à chaque fois. C'est là que s'articule ce qui sous-tend le présent propos : qu'en est-il de ce qui dépasse l'humain *et* l'institue (ce qui le précède, ce qui l'accompagne, ce qui le détermine) ? Y est en cause ce qui fait un *monde*, un monde de l'*échange*, pluriel, un monde comme *oeuvre humaine* et un monde *commun*. Un monde *autre* qu'un simple *espace soumis aux pouvoirs économiques et technologiques* et un monde fait de corps *autres* que le simple *biologique manipulable à l'envi*.

Deux thématiques s'annoncent : les valeurs d'une part, liées aux différenciations *internes* à l'ordre réel du monde et de l'exister humain concret, ce qui *dépasse* ou *excède* l'humain d'autre part. Elles sont toutes deux inscrites au coeur de ce qui fait l'advenir de l'humain. Et ce sont deux thématiques en déshérence et qu'on laisse le plus souvent intouchées. Or, elles se trouvaient traditionnellement au cœur du religieux, et si l'on ne sait plus les penser aujourd'hui, c'est notamment parce qu'on a estimé – et le plus souvent non sans raison – qu'elles avaient été illégitimement confisquées et idéologiquement absolutisées. Et que, pour commencer, elles l'avaient été selon un geste qui les avait trop souvent indûment mises en rapport direct, comme si l'excès ou ce qui dépasse l'humain – un moment qui a pu être dit comme transcendance – avait à fonder des valeurs, alors que, marque de décalage (en extériorité du monde) et ouvrant décalage (à l'interne du monde), cet excès avait seulement à en *permettre* le jeu, un jeu proprement *humain*.

Mais dénoncer et refuser une disposition – ici : religieuse –, c'est rejeter une manière de répondre des motifs en cause et des questions qui s'y greffent. Cela n'en supprime ni le motif, ni la donne, à la fois humaine et historique, à partir de quoi il a pris telle forme. Relégué, réprimé et non pensé, le motif peut même proliférer, méconnu, dans des lieux et sous des formes où l'on ne l'attendait pas. Il y aura donc bien à reprendre une interrogation sur le religieux et le théologique. Et ce sera l'un des axes que d'apercevoir en quoi et comment la question de ce qui dépasse l'humain et la question des valeurs se découplent, ou non. D'autant que la problématisation en fut portée, et que cela n'est déjà pas sans enseignement.

Notre temps est souvent près de succomber, à l'externe, aux séductions d'une guerre des civilisations (Huntington) et, à l'interne, à une multiplication d'affirmations communautaires auto-centrées, effets d'identités malmenées et qui ne savent plus comment échapper à l'alternative entre une dissolution sans relief et une crispation sur soi. C'est là qu'il se fait urgent de reprendre le travail de réflexion critique qui a passé par les Lumières, et de le reprendre à l'horizon d'une histoire qui se déploie au gré de *différences* et sur fond *ouvert*, par-delà toutes positions figées en face à face (ouvertement ou secrètement normatives), à

l'horizon aussi d'instructifs regards *comparatifs*. On mettra ainsi en scène une *généalogie différenciée* de l'humain, qui nous préserve de réduire les différences et d'ouvrir sur une universalité vide et sourdement impérialiste, se faisant au final dissémination infinie et pur fonctionnalisme. Si l'humain est en effet toujours et partout l'humain, *commun*, il ne peut réellement exister, de manière singulière et assumée, que dans des *particularités*, de *temps*, d'*espace*, de *cultures*, de *défis* ; et ces particularités nous renvoient à autre chose qu'à une posture où l'on se conforte dans son seul bien-fondé, nous rappelant au contraire qu'il n'y a de vérité que continûment confrontée à un *réel* qui *résiste*. Au demeurant, en Occident pour le moins, les figures de l'humain qu'on met ici en avant – que ce soit pour les dénoncer ou pour s'y référer – ont toujours été de fait produits d'*acculturations* et traversées de *dynamiques complexes*, à commencer par leurs cristallisations chrétiennes, une donne qu'une lecture effective du religieux passé pourra, et doit, remettre en lumière. Sans oublier non plus qu'elles sont, comme toute réalité humaine, foncièrement *ambivalentes*.

Nous savons aujourd'hui que se métamorphosent les cultures, y compris en modernité. Et que l'humain est toujours à réinventer, et qu'il peut se réinventer pour le pire. Pour notre part, nous voulons toujours cet humain comme *sujet*, et le voulons toujours inscrit dans une société *différenciée*, tant quant à ses puissances d'affirmation foncières (d'où un pluralisme des modes d'exister : un pluralisme qui les suscite et les permette) que quant aux instances et rationalités qui traversent son individualité (ses désirs et ses sagesses) comme ses affirmations sociales (le civil et le politique, distingués, mais aussi l'esthétique, le moral, le pénal, le religieux, le savoir), ces instances et rationalités présidant, chacune, à des ordres tous réels *et* limités, et chacune étant irréductible aux autres. Un tel pluralisme des modes d'exister et un tel jeu de différenciations traversant aussi bien le pôle personnel que le pôle social sont d'ailleurs aussi un héritage, ici assumé, de la modernité.

Qu'en est-il de l'humain, des conditions mêmes de son émergence, et accède-t-il à lui-même seul ou en rapport à d'autres et en quoi ? et qu'en est-il des particularités et autres données contingentes, valeurs comprises, qui déterminent cette émergence et se nouent toujours à nouveau avec elle ? Dans notre histoire, ce sont la philosophie *et* la théologie qui ont traditionnellement pris en charge ces questionnements, la théologie *a fortiori*, vouée et assignée qu'elle est au religieux, à ses différences et à ses ambivalences, lieu central des procès ici en jeu. Aujourd'hui, sur cette aire de travail et de débats⁹³, se sont en outre invitées

⁹³ Traditionnellement, philosophie et théologie ont ici travaillé ensemble ou séparément selon les cas, et il faudra différencier ce qui y est à chaque fois en cause, ou s'expliquer sur ces proximités et ces différences.

les sciences humaines, pour le profit de tous, d'autant plus quand elles font acte de théories et ne se contentent pas de descriptions plates ou soi-disant neutres.

Le lieu de la philosophie comme de la théologie n'est plus aujourd'hui celui d'une métaphysique directement greffée sur un rapport au cosmos, même si cette thématique n'est humainement pas réductible et peut se « venger » de ne pas être honorée (ou « se venger » de ce que ce qui s'y joue ne se trouve pas honoré). Leur lieu – commun – est celui d'une réflexion *seconde*, articulée à de la dialectique socio-historique effective, et il est celui d'une *problématisation* et d'une *ouverture d'enjeux* ; en ce sens, elles participent à régulation. Ce lieu est à certains égards analogue à celui du *droit*, quant à ses modes de pertinence (réflexion spécifique sur le social, à l'écart tant du sociologique que du politique, de l'éthique aussi) ; et sa prétention a forme de *théorie*, quant à son statut (théorie de la société, du politique, du religieux ou de l'esthétique, et, par-delà, théorie de l'humain).

La philosophie comme la théologie relèvent aujourd'hui d'une *auto-réflexion* greffée sur du *socioculturel effectif*, ce qui suppose, à l'arrière-plan, le fait de savoirs sur le monde (des savoirs de frappe moderne bien entendu, avec ce qui les circonscrit à chaque fois), ainsi que, plus directement et sur quoi s'articuler, des savoirs historiques, anthropologiques et de sciences sociales. Mais on tient ici, en même temps, que la tâche *philosophique* ne saurait s'épuiser à décrire des conditions transcendantales de l'avènement de l'humain ; elle doit également rendre compte de ce que cet humain est concrètement à chaque fois. On pressent en outre que, pour autant qu'il soit délié de la fonction d'assurer un encadrement général et normatif de l'humain, de la société et de la culture (on sanctionne ici que le monde est « sorti » de la religion, et en principe heureusement : son extériorité s'en trouve renforcée, pour le bien de chacun et en résistance à des velléités idéologisantes), le *théologique* – ou les questions qui ont pu être *portées* par la théologie – témoigne de réalités de l'humain comme tel, irréductibles au concept, liées à la force même d'exister : des réalités qui doivent être reprises et assurées, fût-ce sur un mode différé, notamment par rapport aux expressions directes des traditions et données religieuses.

De ce qui dépasse l'humain

Attaquons-nous à la question de ce qui dépasse l'humain, l'excède ou le transcende. C'est la plus radicale. L'autre, celle des valeurs, lui est subordonnée, et même dissociée, donc décalée : elle a son ordre propre et ses jeux autonomes. A vrai dire, elle lui est subordonnée parce que décalée ou à décaler – c'est ici l'une des thèses soutenues – et qu'elle vit de ce que

ce décalement reste reconnu et préservé, permettant ainsi ouverture et habitation singulière. S'il y a ici subordination, c'est donc en un tout autre sens ou une tout autre disposition que ce qu'en société moderne et selon les imaginaires qui sont les siens, on pense le plus souvent (une hiérarchisation intégrative).

La question de ce qui dépasse l'humain est liée à – et hérite de – ce qu'on a nommé l'absolu. Telle quelle, c'est une question qui fait fuir, en un temps de pluralisme affirmé, de critique des idéologies, de tolérance radicale, de perte de crédibilité des religions et d'apparitions fondamentalistes inquiétantes ; en un temps, encore, de rejet de tout projet politique englobant et de ce qu'on avait cru pouvoir en attendre (autre ou plus qu'une fonction d'arbitrage, une fonction qui n'est, aujourd'hui, à l'inverse, aucunement à négliger !). Mais ce qui est dit absolu a une histoire justement, sur laquelle il n'y a pas à faire l'impasse : ce qui est dit absolu n'est pas nécessairement ce qui entre en scène comme *fondement premier et dernier d'un espace du monde et de l'humain* – avec ses valeurs –, ni comme *récapitulation ou sanction apportée à cet espace*, que ce soit au titre d'une réalité donnée et qui devrait être reconnue (à protéger de l'arbitraire subjectif et d'un risque de dissolution⁹⁴) ou au titre de ce qui devrait être mis en place (selon un programme idéal et totalisant⁹⁵).

De l'absolu, on n'en veut plus. On ne veut plus de son affirmation, ni de tout ce qu'elle commande. Mais n'est-ce pas aussi qu'on ne sait plus que la question de l'absolu peut – doit – se problématiser, se différencier et se penser ? et, ne le sachant plus, qu'on en laisse le motif en déshérence, être objet de perte ou d'évanouissement, non sans effets pervers, ou se faire la proie de nouvelles confiscations ?

Visant ce motif, j'ai parlé d'excès. Pour dire ce qui dépasse, transcende, excède justement ou s'excepte dirait Lévinas⁹⁶ ; ce qui ne fait pas nombre avec l'humain et son monde. Mais n'était-ce pas justement là, en toute traditionnalité européenne, ce qu'a aussi pu entendre le mot absolu, suivant son étymologie : l'ab-solu, le non-lié ? donc hétérogène, en asymétrie possible, et non fondement direct, de fait ou idéal, ni sanction, récapitulative ou en surplomb⁹⁷ ? De l'absolu, il y a différentes postures et différentes scènes possibles, non seulement différents noms possibles à lui conférer, des noms de références diverses mais à la

⁹⁴ Vieille crainte à l'arrière-plan des programmes de réaction à l'encontre la modernité, Joseph de Maistre pour exemple.

⁹⁵ Voir l'histoire, diversifiée mais récurrente, des utopies modernes, marxismes compris.

⁹⁶ Il entend mettre en avant ce qui est ou fait « exception à l'être ».

⁹⁷ Un néo-platonisme lui a donné forme en christianisme, du III^e siècle et pour un millénaire ; quand une sanction plus forte fut apportée au réel, suite à une réception d'Aristote plus marquée, et que le christianisme a alors parlé d'*analogie* entre le réel et le Dieu, c'est en maintenant qu'entre les deux, la *disproportio* était plus grande que la *proportio* (rappelons par ailleurs que la voie de l'analogie est alors une voie *tierce*, irréductible tant à l'univoque, un savoir directement en prise sur l'objet, qu'à l'équivoque ou au disséminé, excluant tout savoir).

fonction analogue (divers dieux, opposés ou en guerre, mais uniques à chaque fois) et entre lesquels il serait finalement indifférent de trancher (à chacun son modèle !). Aujourd'hui, c'est une certaine fonction qui est refusée (donc tous ces divers dieux), mais ce n'est, en ces matières, justement pas la seule⁹⁸. Elle est certes liée au fait d'une *transcendance* qui marque notre histoire (les anthropologues et les spécialistes d'autres aires culturelles ou de moments antérieurs le rappellent à juste titre) ; mais sa cristallisation sous la forme refusée a aussi son histoire différenciée, interne, et son aboutissement, problématique, se tient au coeur de ce qui fait une part décisive des Temps modernes.

Nietzsche l'avait dit à sa façon. Il instruit une critique du Dieu de notre histoire, chrétienne et occidentale, mais ce Dieu y est critiqué en ce qu'il est trop lié à l'humain et à son monde (l'anthropocentrisme tue le divin, comme il tue l'humain), trop proche (la correspondance nie les différences, selon le primat d'un amour qui rapporte tout à soi et se sacrifie à la fin⁹⁹), trop unique et trop seul (le monothéisme est « monotono-théisme »¹⁰⁰), les dieux étant d'ailleurs « morts de rire » (« morts d'une bonne mort joyeuse, comme il sied à des dieux ») lorsqu'un des leurs « proféra la parole impie entre toutes : "il n'y a qu'un seul Dieu" »¹⁰¹. Rappelons-le, ce ne sont pas seulement les religions qui ont des histoires différentes et sont différentes, les athéismes aussi ont les leurs et sont différents. Avancer, avec les Lumières et ce qui s'en prolonge aujourd'hui (Richard Dawkins, Daniel Dennet ou d'autres) que Dieu n'existe pas, parce que l'énoncé en ressortit à de la fable, comme l'évocation de chimères, ou annoncer que Dieu est mort et que cette mort est symptomatique d'une histoire de l'humain et l'affecte, n'est pas équivalent : on n'y dit pas la même chose sur l'humain et sur le monde. Dans un cas, on passe d'un âge infantile de l'humanité à un âge adulte, et la raison ou les savoirs se substituent aux religions et à leurs croyances ; dans l'autre, la croyance est moins le lieu d'une erreur que la scène d'un processus pathologique, actif. La guérison ne consiste d'ailleurs pas à dire alors non au « chameau » qui obéit et prend sur lui sa charge, et à s'affirmer dès lors comme un « lion » qui dévore et s'impose, mais à recevoir une nouvelle innocence, celle de l'« enfant »¹⁰², sans compter qu'un religieux autre – d'une autre forme et selon une autre posture – pourra même être évoqué : je ne pourrai(s)

⁹⁸ Voir, pour commencer, le jeu, traditionnel, entre l'être (suprême ? parfait ? total ?) et une excellence de l'être ; pour varier : l'« absolu » ou le « transcendant » est-il principe, fin, raison première et dernière, proposition de dernière instance, affirmation décalante, sommet des valeurs, horizon d'attente ou fin du désir, ce qui ne dépend de rien (*causa sui*), altérité radicale, etc. ?

⁹⁹ Voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, livre IV, « Hors service » (*Ausser Dienst*).

¹⁰⁰ *L'Antéchrist* (1888), § 19.

¹⁰¹ En effet, « ce qui est divin, n'est-ce pas [...] qu'il y ait des dieux et non un Dieu ? », *Ainsi parlait Zarathoustra*, livre III, « Des renégats » (*Von den Abtrünnigen*) 2.

¹⁰² Voir les trois métamorphoses de l'esprit données en entrée des « Discours », dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

croire, dit Zarathoustra, qu'à « un Dieu qui saurait danser », ce qui suppose la différence du monde (sa différence d'avec le dieu et les différences internes au monde) et s'instruit d'une critique des formes centrales de la modernité (où ni Dieu ni l'idéal, moral ou politique, ne « dansent »).

Reprenons : non en appeler donc à un absolu comme fondement direct et récapitulation extensive (celui d'un religieux dont notre société moderne est « sortie »), mais penser un excès et une hétérogénéité. Dans le néo-platonisme déjà, l'absolu avait figure d'Un au-delà de l'être ; et l'on peut évoquer aujourd'hui ce qui se passe autour du motif de la transcendance chez Emmanuel Lévinas ou à propos du désir chez Jacques Lacan, voire avec la déconstruction chez Derrida et ceux qui s'en inspirent (une déconstruction qui n'est pas destruction, mais exhibition de ce qui est en travail). Non sans lien avec la « théologie dialectique », un Pierre Thévenaz aura été le défenseur, au début des années 1950, d'une « philosophie sans absolu » qui suppose en même temps une foi, une philosophie qui peut être *sans absolu* dans la mesure où elle vit d'une position reconnue à un *hors lieu, hors temps et hors culture*, précisant du coup la condition de la raison ou assignant la raison à une condition : une condition de l'humain dans le monde, le temps et la culture, avec ses valeurs, ses savoirs, son organisation sociale, ses émergences d'existence et ses croyances.

Dire une condition, c'est peut-être renouer avec une posture de sagesse. Où l'humain ne sait pas tout ni ne peut tout. Résumant ce que l'Antiquité entendait sous religion – la « vertu » de religion –, Cicéron parlait d'une attitude faite d'attention scrupuleuse, de juste mesure, et de la conscience que le cosmos dépasse l'humain. Cette posture demeure chez les théologiens classiques du christianisme, avant les Temps modernes, chez un Thomas d'Aquin par exemple¹⁰³ ; elle commande un type de rapport au monde qui se déploie entre un « trop » (une superstition) et un « trop peu » (une incrédulité). Notons bien que se trouve ici en cause une attitude foncièrement *humaine* (Thomas d'Aquin refuse de faire de la « vertu de religion » une vertu théologale) et qu'elle est distinguée de ce que le christianisme appelle la « foi » en Dieu (une confiance ou un s'en-remettre) qui, pour sa part, traverse notre rapport aux choses du monde, que ces choses soient religieuses (l'Écriture) ou profanes (le cosmos). Une « vertu de religion » comme posture de sagesse donc, adossée au monde et commandée par la conscience que le cosmos dépasse l'humain ; non une religion comme « système de croyances » (Durkheim), sanctionnant ce qui naît avec les Temps modernes sur le fond d'un effondrement des représentations cosmologiques médiévales auxquelles avaient pu s'articuler

¹⁰³ Voir *Somme de théologie, IIa-IIae*, Qu. 81-100 ; pour des extraits et une mise en perspective, mon *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin, 2007, p. 95-110.

tant des chemins de spiritualité que des théologies dont les énoncés restaient travaillés d'inadéquation, de disproportion ou de dissymétrie.

C'est avec la question de ce qui dépasse l'humain, l'excède ou le transcende que la théologie a centralement affaire : elle interroge l'humain quant à ses rapports à l'absolu, diversifiés, déniés ou affirmés, objets de transfert aussi. Effet de monothéisme (un Dieu au-delà des simples lois de la nature), et entreprise liée à une aventure occidentale de l'humain à interroger critiquement, dans son déploiement et dans ce à quoi il a pu donner corps (non sans mise en contraste avec l'Orient, avec diverses formes antiques, ou avec un patrimoine ésotérique).

La thématique de ce qui *dépasse* l'humain, l'*excède* ou le *transcende*, est aujourd'hui obturée, parce que vue comme lieu d'idéologie ; ce qu'elle est assurément, a été et peut toujours être. Mais elle n'est pas seulement cela. En outre, ne pas travailler ce motif, humain et ici hérité, c'est justement risquer de l'abandonner à d'autres cristallisations de remplacement, ou se contenter de replis technocrates et fonctionnalistes. A l'inverse, une réflexion autour de l'excès ou de ce qui transcende peut ouvrir sur une intelligence plus *diversifiée* de l'humain, pris dans une finitude et des contingences assumées au travers de cultures et d'institutions diverses, historiquement marquées et en travail au coeur de la société civile. Cultures, traditions, institutions et autres symbolisations – dont le fait est irréductible et marque la réalité de chacun dans son rapport à soi, à l'autre et au social – sont sources de gain possible et lieux de naissances réelles. Or, en notre temps, ce qui frappe, c'est une indigence quant au rapport à ce qui excède l'humain et, en même temps, une difficulté foncière à valider et à impartir à leur juste place tant *l'histoire héritée* que la *diversité des institutions et des cultures* qui font le tissu humain concret et sont requises dans leurs différences comme dans leur ouverture sur ce qui les dépasse.

Il y a une intelligence à reconquérir des jeux de l'infini et du fini, de la transcendance et de l'immanence, de l'absolu et du relatif, ainsi que, dans la foulée, une intelligence à raviver des nécessités et des contingences, des héritages et des filiations, ainsi que de ce qui s'en transforme toujours à nouveau au gré des avènements de vie réelle. Et cette intelligence à reconquérir touchera non seulement les *deux* séries évoquées, mais aussi leur *mise en rapport*. Or l'ensemble est aujourd'hui le plus souvent méconnu, ou laissé en déshérence, et du coup les réalités du religieux et ce qui se noue à leur propos : qu'en faire, intellectuellement, tant quant à leur fait (il y a du croire, et de toutes modalités, à diagnostiquer et à penser) que quant à leurs expressions (il y a en a des formes et des constellations différentes, avec leurs symboliques, leurs affirmations et leurs histoires, à explorer et à penser également) ?

Il y a ici à rouvrir le débat. Quitte, au final, à opérer certains déplacements. Il s'agit d'un débat de coordonnées intellectuelles et humaines générales, irréductibles au communautaire ou à telle confession donnée, et qui me paraît de portée décisive pour le social et pour l'humain, aussi vrai que cet humain est habité, comme le disait Zizek, de cet « excès de la vie elle-même » qui est, en dernière instance, ce qui la rend « digne d'être vécue »¹⁰⁴.

Concrètement, il a deux lieux de pertinence où porter ce débat, me semble-t-il, les traditions ou autres réalités religieuses d'un côté, la société comme telle de l'autre. D'où ce qui suit.

Porter toujours à nouveau la question de la transcendance au cœur des traditions et autres dispositions religieuses

Une tradition religieuse historique est toujours menacée de s'idéologiser ; de s'en tenir à ses biens propres – ses « biens de salut » pour parler comme Max Weber –, ses dispositifs rituels, symboliques et doctrinaux ; de les sanctionner dans leur spécificité et de se replier sur eux, en oubliant qu'ils en appellent à transcendance : qu'ils en symbolisent et en ritualisent le rapport, un *type* de rapport. Sans compter qu'ils symbolisent et ritualisent en outre, en même temps ou ainsi, le rapport à ce qui est *autre* (qui fascine et inquiète), à la mort, aux limites ou à la dette, voire à l'étranger, un rapport où se nouent du même coup, corrélées, les questions humaines de l'*identité*, d'un espace d'appartenance ou de surgissement d'existence.

Les traditions monothéistes ont d'autant plus besoin d'un travail qui interroge et inquiète leurs croyances – et permette de les habiter sans idolâtrie – qu'elles vivent d'une affirmation en *décalage* des forces – enchantées ou maléfiques mais de toute façon tentatrices – de la nature ou d'énergies cosmiques peu ou prou intégratives. Le monothéisme a en effet la force d'un *arrachement* à l'être, à la nature ou au cosmos, et, liée, la force de l'*émergence* d'une existence humaine singulière à chaque fois. Mais il est en même temps menacé de *s'approprier* la transcendance dont il se réclame ou l'origine autre, non naturelle, à laquelle il en appelle et dont il s'autorise (il le fait chaque fois que la transcendance est vue comme fondement direct, au départ d'un espace de vie qu'elle commande).

Selon le meilleur de sa tradition en Occident – mais il peut aussi se dévoyer en idéologie légitimant une croyance donnée –, l'exercice théologique est notamment là pour faire voir, au gré d'un travail porté à l'interne, que toute affirmation croyante ne peut être vraie que si elle

¹⁰⁴ *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion* (2003), Paris, Éd. du Seuil, 2006, p. 122.

est cassée quant à son énoncé de première instance (que si elle relève d'un *croire* et non d'un *savoir*). Dans notre histoire occidentale et de matrice chrétienne, ce fut là le rôle de sa face dite de « théologie négative », qui doit en principe travailler toute affirmation positive pour lui permettre d'avouer et d'accoucher la vérité qu'elle porte, pour ouvrir ainsi une méditation et un possible chemin d'intelligence, un chemin « spirituel », au meilleur sens du terme.

Les traditions religieuses, monothéistes tout spécialement, sont de fait le lieu à la fois d'une *marque de transcendance* et d'un *déni*. Ainsi, en christianisme : des sacrements compris de façon chosifiante ou magique (alors qu'ils sont symboles d'une histoire orientée) ; une Ecriture investie comme Parole littérale de Dieu (alors qu'elle est construction contrastive et en ce sens opérante) ; une institution autorisée et autorisante, et selon un ordre propre de surcroît, pouvant aller jusqu'à une prétention d'infaillibilité (alors quelle est proposition de significations, dont elle porte elle-même un témoignage toujours à reprendre) ; de la christolâtrie (où une figure de médiation inscrite en réseau prend la place de ce qu'elle doit médiatiser ou mettre en rapport). Sur chacune des données en cause, un travail théologique est requis pour dire de l'excès, de l'hétérogène, une asymétrie non sursumable, de la disproportion, de l'écart, et pour faire voir le *procès de différenciation* qui occupe la place de l'origine et engendre des différences singulières, en forme de sujets, de frappe historique à chaque fois et se tenant foncièrement à même le monde¹⁰⁵.

Un tel travail n'est pas réservé aux méditations – à la pensée et à l'écriture – mystiques (une veine qui a passé par le Pseudo-Denys, présent tout au long du Moyen Age, et qu'a illustrée Maître Eckhart par exemple), même si des mystiques ont pu le dire et l'éprouver sur leur corps (Thérèse d'Avila, Jean-Joseph Surin, d'autres), en un temps où les institutions se solidifiaient pour faire face à un monde qui leur échappait, comme l'a bien montré Michel de Certeau. Pour le dire dans les termes de Paul Tillich : Dieu est toujours « au-dessus de Dieu »¹⁰⁶, ou au-delà, ou autre, que « Dieu »¹⁰⁷.

Mais l'enjeu ne tient pas au seul risque d'*idolâtrie*, lové au coeur de toute tradition. Il y a aussi à restituer la question de la transcendance à l'encontre de tout repli sur une tradition propre, même lorsqu'elle paraît gérée de façon ouverte et *soft*, se contentant de valider le

¹⁰⁵ Hors ce travail, l'« économie » posée tend à s'autonomiser et à valoir pour elle-même (voir Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2* [2007], Paris, Éd. du Seuil, 2008), s'absolutisant du coup (Agamben y voit la racine du monde contemporain).

¹⁰⁶ *Le courage d'être* (1952), Paris-Genève-Québec, Éd. du Cerf-Labor et Fides-Presses de l'Univ. Laval, 1999, p. 144s., et « Le Dieu au-dessus de Dieu » (1961), in *Dieu au-dessus de Dieu*, Paris, Bergers et Mages, 1997, p. 63-68.

¹⁰⁷ En tension avec les Temps modernes pour lesquels il y a « croyance directe en une vérité totalement assumée subjectivement », rappelle Slavoj ZIZEK, un phénomène qui se tient en « opposition aux croyances traditionnelles, qui supposaient une certaine forme de distance », *La marionnette et le nain, op. cit.*, p. 9.

fondement auquel elle se réfère (alors un parmi d'autres, selon une attitude qui est certes plus appréciable que les voies d'un exclusivisme) ou de cultiver un héritage comme patrimoine. Ici, on n'impose plus – faute de pouvoir le faire ? –, mais c'est sans autre problématisation qu'on se déploie dans la pluralité juxtaposée du multiculturel. On pourra dès lors dire les richesses et les beautés de la Bible (et même en dire des potentialités pour le déploiement d'une « identité narrative »), voire rappeler l'histoire différée de ses reprises en intertextualité culturelle (selon de l'effectivité autre que ce que pouvaient spontanément imaginer les croyants, ce qui n'est pas rien), mais on le fera en laissant de côté – non pensé – en quoi, en ces manières d'alléguer fondement, il est ou peut être question de *religieux* et de *croire*. Tache aveugle ou boîte noire – parce que laissé à lui-même –, le religieux ou le croire n'est pas ici pensé comme tel, ni n'est non plus évalué ou traité ce qui s'y joue de l'humain, individuel et collectif. On a juste pris ses distances à l'égard des fondamentalismes ou d'autres formes analogues. Bref, on sait ce que l'on refuse, mais on ne sait toujours pas – sauf à valider la dissidence pour elle-même et à broder sur ses variations – ce que l'on honore et prend en charge, ni ce que cela signifie au profond de l'humain : le motif en reste impensé, le geste marginalisé (folklorisé) et, du coup, non reconnu comme partie intégrante à ce qui, en ses formes particulières, fait l'humain.

Classiquement, le travail théologique devait rappeler, au cœur des traditions religieuses, ici monothéistes, l'excès même qu'en principe elles allèguent. Mais ce travail était aussi là pour dire et penser – et d'abord restituer – les enjeux *humains* pris en charge dans ces traditions, des enjeux *dont* elles répondent à leurs manières, différentes, que ce soit au cœur de chacun de leurs déploiements symboliques, rituels et autres, ou que ce soit – tout autant et toujours à entendre en termes d'enjeux humains – au cœur d'une mise en avant du fait même d'une transcendance en excès du monde.

En matière religieuse, j'ai privilégié une scène monothéiste. Elle a sa spécificité, et le fait d'une théologie lui est particulièrement lié, se donnant même tout spécialement en christianisme¹⁰⁸. Mais la question d'un excès peut aussi – doit – être portée au cœur de réalités religieuses autres, celles qui n'ont pas forme de tradition¹⁰⁹, mais de sagesse immémoriale renvoyant à large patrimoine commun ou à savoirs secrets, à données

¹⁰⁸ Probablement parce qu'en profondeur, le christianisme entend plus dire les secrets du monde et de l'humain comme tels que le judaïsme ou l'islam, plus attachés à une transcendance externe, le christianisme risquant plus, du coup, de ramener l'irréductibilité du croire à un déploiement d'intelligence à même le monde ou de saturer de *ratio* humaine la vérité religieuse même.

¹⁰⁹ Une tradition comme la construction d'une continuité de statut et de portée spécifiques, par-delà une discontinuité historique et socioculturelle de fait, destinée à conjurer cette discontinuité et non, en principe, pour la nier, mais, plutôt, pour permettre d'en répondre.

ancestrales ou autres jeux sous-tendant les « négociations »¹¹⁰ nouées avec des forces de vie et de mort, l'altérité, la dette ou autres précédences. La question de l'excès n'y donne pas forme à transcendance, au sens entendu sur terrain monothéiste, et notamment pas comme hétérogénéité commandant décalage à l'égard de la nature ou du cosmos ; cette conjoncture-là s'y trouve au contraire soupçonnée, voire accusée, ou simplement abandonnée. C'est qu'on en appelle moins à une *différence instituante* qu'à des perspectives sinon holistes du moins intégratives, pouvant certes cristalliser des jeux de différences, mais internes à un ensemble. La question d'un excès pourra néanmoins, aujourd'hui et en nos sociétés, y être posée, de l'extérieur certes, mais sur leur terrain – où elle peut s'avérer opérante –, ne serait-ce que pour provoquer ces réalités à avouer ce qu'elles sont ou peuvent être (religieuses ? autres ? de genre mêlé, tout au moins selon notre raison occidentale et moderne commune ?), ce dont elles sont porteuses et ce que cela signifie ou peut signifier pour l'humain et sur l'horizon social.

A une telle problématique, notre temps n'échappe pas – les difficultés à nouer des identités proprement humaines l'attestent – et s'y confronter peut relancer le jeu social, en ses données civiles, et relancer notamment la questions de ce qu'il y a à entendre par savoir et par croire, sans tomber ni dans des confusions enfermantes (de type fondamentaliste, produit moderne typique¹¹¹), ni dans des affirmations de rationalité aveugles en termes de réalité humaine concrète, déniaient le croire et ses phénomènes, sans se réfugier non plus dans du repli compensatoire. La question de l'excès, quels qu'en soient le statut et les formes, peut relancer en nos sociétés un débat sur l'humain – l'humain singulier et en socialité – et au passage un débat quant à la validité et aux limites de validité des savoirs et des croyances, un débat qui n'est justement possible et fructueux que si ce qu'il en est de l'humain s'y trouve pris en compte, traité et pensé, dans ses forces et ses risques, ses promesses (en quoi et comment) et ses folies (en quoi, quand et sous quelles formes).

Porter la question de la transcendance au cœur de la société comme telle

Par-delà la pertinence touchant les traditions ou autres réalités religieuses, les manières de les habiter et de les situer, un questionnement de facture historiquement théologique parce

¹¹⁰ Une posture de base aux yeux des anthropologues (pour exemple : Jean POUILLON, *Le cru et le su*, Paris, Éd. du Seuil, 1993), renvoyant d'ailleurs à des procédures aussi à l'oeuvre au coeur des réalités religieuses qui en appellent à transcendance, au gré de divers compromis, qu'ils soient alors internalisés (dans ce qui occupe le lieu des médiations) ou qu'ils demeurent plus à l'externe (coutumes populaires peu ou prou sanctionnées, etc.).

¹¹¹ Le créationnisme, né au début du XX^e siècle aux Etats-Unis, illustre particulièrement bien les confusions entre savoir et croire ; on y reviendra au chapitre X.

que lié au motif de l'excès a-t-il une pertinence dans le débat touchant le *vivre-ensemble*, la société civile et, indirectement, politique ? La question paraît incongrue en ces temps de laïcité ; et même hautement soupçonnable. Il ne s'agit pas ici de revenir en arrière touchant l'organisation principiellement non religieuse de la société et de l'Etat. On ne peut au contraire que sanctionner sur ce point ce que Marcel Gauchet appelle la « sortie de la religion ». Si la question d'une pertinence d'un questionnement radical historiquement porté par le théologique a quelque validité, ce doit être au plan d'une interrogation réflexive des données socioculturelles de tous. Y a-t-il là, et là justement, une pertinence possible d'un questionnement issu du théologique ? Et une pertinence non seulement pour ce qui touche aux *ressources de sens* que peuvent porter les traditions (ce qui est plutôt redécouvert actuellement, parfois sous forme de simple réaffirmation traditionnelle) et que notre société pourrait avoir avantage à écouter pour s'en laisser instruire, *via* les transcriptions requises bien sûr et en faisant jouer de façon fructueuse la pluralité ainsi que le décentrement que doit donner l'espace social laïque¹¹² ? Plus radicalement donc, y a-t-il une pertinence possible d'un questionnement issu du *théologique* à proprement parler, au sens où on l'a entendu ici – qui le distingue des *doctrines* –, celui d'une interrogation touchant ce qui est en *excès* et qui *échappe* à toute vie humaine *tout en y étant sourdement en travail*, un motif aujourd'hui le plus souvent dénié, ou alors idéologisé quand, sorti de l'ombre, il est proclamé dans l'ordre, frauduleux, d'une affirmation *directe* et de *premier niveau* ?

L'humain et le social vivent de « dispositifs »¹¹³, le plus souvent méconnus, qui organisent la scène du monde, le champ du réel et des possibles. Il y a non seulement aveuglement à ne pas en reconnaître les jeux, mais cela ne peut que conduire à une idéologisation sourde que de les avoir neutralisés et de penser que chacun vient simplement remplir de ses affirmations particulières telle case donnée : les cases Dieu (il y en a plusieurs noms), religion (elles sont diverses), politique (il y en a plusieurs programmes), etc.

Est ici en jeu une mise en perspective qui fasse voir une pluralité de *dispositions de fond*, culturelles et historiquement diverses. Elle requiert les décentremments que nourrissent les

¹¹² Pour exemple, Jürgen HABERMAS, « L'espace public et la religion. Une conscience de ce qui manque », *Etudes* 409, 2008/9, p. 337-345 (et « Une conscience de ce qui manque. Les liens de la foi et de la raison », *Esprit*, mai 2002, p. 5-13) ; « Qu'est-ce qu'une société "post-séculière" ? » et « Retour sur la religion dans l'espace public. Une réponse à Paolo Flores d'Arcais », *Le débat* 152, 2008, nov.-déc. ; plus globalement, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008.

¹¹³ Voir Giorgio AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* (2006), Paris, Payot-Rivages, 2007, et, très proche, Michel Foucault (ce que souligne Paul VEYNE, *Foucault, sa pensée, sa personne* [2008], Paris, A. Michel, 2009) ; pour un approfondissement, Christian INDERMUHLE, *Cristallographie(s). (Montesquieu, Certeau, Deleuze, Foucault, Valéry)*, Paris, van Dieren, 2007. Voir aussi, analogue, le motif de la « constitution » chez Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (1991) Paris, La Découverte, 1997.

anthropologues et les historiens. Les places et les fonctions qu'impartissent les dispositions à l'oeuvre ont à être interrogées quant à leur statut, quant à ce qui les pose et les limite à chaque fois, en quoi elles sont ainsi productives et habitables. Notre temps y est socialement peu sensible, probablement parce qu'il tend à ne plus reconnaître qu'une instance, potentiellement totalisante et au surplus restrictive dans la définition de son exercice, la raison calculatrice, analytique et instrumentale, fonctionnaliste. Et que ce qui y échappe est refoulé, marginalisé ou critiqué ; comme est obturé le geste même qui sous-tend le dispositif dans lequel sont pris l'humain et le social. On touche ici à une question que Gilles Deleuze ou Giorgio Agamben, plus lointainement Walter Benjamin, ont pu énoncer ainsi : qu'est-ce qui est « soustrait » ? qu'est-ce qui « reste » ? qu'est-ce qui est en « suspens » ? Ce sont des questions qui se tiennent ou se tenaient au plus profond du théologique – ce sont *les* questions qui portaient le théologique, méconnues ou non, réprimées ou avouées –, fût-ce en forme d'« a-théologie », comme il en est chez Nietzsche peut-être, et selon un terme que revendique Georges Bataille et que réactualisent aujourd'hui des penseurs derridiens.

La question n'est pas ici directement normative. Est pourtant bien en cause une régulation de l'humain, en lien à une donne irréductible et refoulée : comment l'humain, en son existence même, se *dispose-t-il*, ou comment est-il *disposé* ? Et en quelle(s) *condition(s)* quant à ce qu'il est ou ce qui se pose avec lui – quant à ce qui lui « arrive » ou ce qui « arrive » avec lui –, quant à ce qui, là même, l'*excède* et par rapport à quoi aussi il est, lui-même et pour lui-même, *en excès* ? Et là, qu'en est-il de *chacun*, singulièrement, et d'une singularité qui ne peut accéder à soi qu'en lien constitutif à d'*autres* ou à de l'*altérité*, des autres aussi situés, particuliers, et dont on ne fait l'épreuve qu'au travers de la rencontre concrète, du corps, du sensible, des héritages et une histoire ?

En dernière instance est en jeu, au cœur de la société civile, l'avènement d'humains, libres et pluriels, singuliers à chaque fois. On rejoint là, pour le meilleur, le pari de la modernité, et on le fait en s'inscrivant dans la suite de l'histoire occidentale, en critique de ses héritages et en en reprenant en même temps une part, non sans décalages et modifications. Le lieu en est avant tout le civil, distinct du politique qui, trop investi ou seul investi, est, quant à ses modes, trop extérieur et homogénéisant, et, quant à son statut, de responsabilité trop englobante, sans épreuve de soi, sans épreuve de l'autre non plus. Mais cet avènement de l'humain n'est possible que si sont assurées, conjointement, une *pluralité d'expressions* d'abord, avec ses modes de reconnaissance et d'échanges culturels, une *attention accordée aux singularités* comme telles ensuite, une *conscience* enfin, toujours à aviver, de ce que laissent *hors d'elles* les puissances d'affirmations, requises et en principe heureuses, à

l'oeuvre au cœur des cultures et à l'intime de chacun. Ce dernier point, nécessaire, se fait interrogation et provocation pour que les forces qui sous-tendent les avènements d'existence ne soient ni vues ni vécues comme génériques ou universelles, sur fond totalisant ou dissolvant, mais passent par un moment où elles s'assument comme singulières, parce que *contingentes* (il n'y a d'advenir réel qu'au coeur des médiations construites où du soi et de l'autre coexistent) et parce que *limitées* (non extensibles). Pour le meilleur de l'humain, et le meilleur du vivre-ensemble. *Différends non levés* (on en vit) et *différences accueillies* (on en vit également). A l'encontre de positions autocentrées et en stricte juxtaposition, sans potentialités, ni de vie ni de changement (subrepticement neutralisées¹¹⁴), et du coup offertes à revanches, à l'interne (contre soi) comme à l'externe (contre autrui).

Retour sur ce qu'il en est de la théologie et de la philosophie à l'horizon de la société de tous

J'ai plaidé pour la reprise et la validation d'une interrogation qu'a portée le théologique, d'un autre type que celui d'un magistère normatif et englobant – religieux ou autre –, d'un type de questionnement qui ne soit pas non plus assigné à une tradition religieuse dont il aurait seulement à développer l'intelligibilité interne (même si le déploiement de traditions historiques positives peut s'avérer instructif, à condition d'être travaillé et pensé), ni non plus simplement renvoyé à une tâche herméneutique devant reprendre, selon transpositions, la validité d'un patrimoine ancien, condensé dans un Livre, une tradition, une expérience (même si une telle tâche peut être sanctionnée dans le cadre d'une tolérance civile multiculturelle, voire interactive). Le lieu de l'exercice repris de la théologie (arraché à la théologie ?) mis en avant est celui de la société civile, humaine, séculière et plurielle. Et son horizon est, à partir et en fonction de ce lieu, la construction de l'humain, toujours à reprendre, au gré de diagnostics lucides quant aux apories et aux promesses de l'époque ; en l'occurrence : le diagnostic d'une sourde réduction contemporaine quant à ce dont procède l'existence humaine et qui, non honoré, s'avère potentiellement explosif, à moins que ne gagne – mais au prix de quels appauvrissements, et en dernière instance de quelle perte de réel ? – une normalisation faite de rationalité fonctionnelle et de gadgets accordant tout au pouvoir d'images immédiatement séductrices.

¹¹⁴ Parce que hors le danger que seul le Dieu autorise, dirait Zizek, tenant qu'il y a de bons dangers et des paix de morts.

Le lieu de cet exercice repris du théologique est celui d'une perspective propre posée sur l'humain dans le monde et la société ; et son angle d'attaque est aujourd'hui tout spécialement celui des *limites*, tant d'une organisation sociale fonctionnelle finalement en échec que du déploiement de savoirs spécialisés, souvent plus analytiques et descriptifs que réflexifs et constructifs. Un travail sur les limites est ici mis en avant non parce qu'il y aurait à dire ce qui se tiendrait au-delà – et qui serait ou pourrait être connu ! –, mais pour faire apparaître ce qui *institue*, *dispose* et *organise*, ainsi que, du même coup, ce qui est laissé *intouché*, *soustrait*, voire *interdit* (auto-interdit).

Cet exercice traditionnellement porté par la théologie est de frappe philosophique¹¹⁵. Par rapport à l'exercice courant de la philosophie, sa spécificité est de lire l'humain *sur* et *en fonction* de la scène religieuse. Non en vue de proposer ce qui pourrait être une « philosophie religieuse » (un genre connu en modernité, notamment depuis le XIX^e siècle, et qui n'est en fin de compte qu'une sorte de sécularisation : la proposition d'une vision du monde décalquée d'une tradition et d'une expérience croyantes). Ni non plus en vue de développer une « philosophie de la religion » attentive à respecter les positivités de religions données et à en penser le fait, ce qui n'est pas dépourvu d'intérêt ni sans profit, mais reste trop respectueux – trop à l'écart – de ces positivités, ne portant pas le fer au cœur de ce qui, de l'humain et humainement, s'y joue (au cœur donc de ce *dont* elles sont la scène).

La question de ce qui se tient en *excès* de nos savoirs et de nos organisations sociales – excès lié à l'excès dont vient la vie et dont elle témoigne, et à l'excès qu'est le réel – ouvre une réflexion sur la *condition* de l'humain. Une condition qui n'est pas celle de la neutralité, de la spontanéité ou de la virginité, ni de nos seules raisons connaissantes ni de nos décisions individuelles subjectives, mais une condition constitutivement faite de contingences marquées d'*histoires* et de *cultures*. Qui médiatisent notre rapport au monde, à soi, aux autres. Qui donnent chair aux possibles rapports noués avec le passé et le futur, et du coup avec le présent. Qui, parce qu'on leur a accordé une place et un statut adéquats, et qu'elles s'en trouvent *désabsolutisées*, peuvent s'avérer fructueuses. Qui portent ou que portent des valeurs, mais des valeurs en débat et inscrites sur la trajectoire d'une histoire ouverte et plurielle, où elles devront faire l'objet d'appréciation pour ce qu'elles sont, particulières et toujours ambivalentes. Des valeurs marquent le passé d'où nous venons, et nous devons et

¹¹⁵ Le théologique n'est pas réductible à des sciences religieuses dont l'exercice supposerait que leur objet ne soit plus porté par la vie (sauf à l'avoir folklorisé au titre de curiosité ethnologique ou à subrepticement valider l'expérience religieuse comme telle, ce qui est arrivé, au titre d'un programme, chez Mircea Eliade et d'autres). Un travail de l'ordre du théologique a à penser ce qui est humainement en jeu dans le religieux – un jeu de la vie –, sans le sanctionner dans les formes et le statut qu'il a pu emprunter.

pouvons nous expliquer avec elles à ce titre. Or, qui ne voit que, là encore, notre temps est en difficulté : sur quel mode travailler, critiquer et valider des valeurs, hors arbitraire d'une part – ou hors la pure privatisation sur laquelle ouvre l'émancipation moderne –, hors sacralisation induite de l'autre, qu'elle se donne sur mode nostalgique ou utopique ?

Enracinement et précédence. Où se forment, en débat critique et du coup avec leurs raisons, des *convictions*. Subjectives, mais construites. Faites de contingences, irréductibles mais raisonnées, et comme telles assumables en intersubjectivité, non sursumées au nom de la valorisation d'un sujet unilatéralement vu comme pur événement ou stricte décision d'existence¹¹⁶. Conviction, mais advenant au cœur de la *critique*, selon une dialectique dépassant la stricte hétérogénéité du savoir, objectivé, et de l'intime, privatisé, parce que l'une et l'autre *déployées en une texture humaine* faite de *culture*, de *socialité*, de *projets concrets*.

La société civile en est aujourd'hui le lieu. C'est qu'y sont appelés à vivre et à se former des sujets, différents à chaque fois et ouverts à altérité – parce qu'ouverts *par* l'altérité –, insérés dans des textures de vie faites d'héritages, limités *et* irréductibles. Ni la religion seule, trop portée à se faire dogmatique (alors qu'elle devrait être mise en perspective éclairante), ni l'Etat politique seul, trop porté à se vouloir programme d'ensemble (alors qu'il devrait se faire régulation et arbitre, même si c'est sur fond d'une vision du lien social), ne sauraient offrir ici un modèle de vie prégnant, individuel ou collectif

¹¹⁶ C'était le risque des philosophies existentialisantes et des théologies héritières de la « théologie dialectique ». C'est aujourd'hui celui d'Alain BADIOU, également attentif à la thématique d'un excès soustrait aux circonscriptions sociales et historiques positives, mais qui en répond dans une autre perspective que celle ici ouverte (sa lecture de Paul, sur la scène juive, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997, est significative : tout le positif antécédent est critiqué [ici, le judaïsme], et ne se trouve valorisé que le surgissement de l'acte [ici, Paul] ; parallèle, sa manière de mettre en jeu Révolution[s] et Ancien[s] régime[s]).

CHAPITRE IV :

Théologie et sciences des religions : quelles tâches pour quels défis ?

L'horizon : le monde contemporain

Partir du monde, tel qu'il est¹¹⁷. C'est la posture de départ. A laquelle on est convoqué. Ce qui importe, au départ et à l'arrivée, ce qui impose le balisage du terrain et de la tâche, ce sont en effet l'humain et le social comme tels.

Un tel choix devrait aller de soi. Mais, en matières théologiques et religieuses, on n'est pas toujours clair à ce propos. Ou l'on n'en tire pas toujours toutes les conséquences.

On partira donc du monde *tel qu'il est*, au présent, mais cela peut – et, à mon sens, doit – exiger de passer par du *détour*. Pour mettre en perspective, ou en relief. Pour faire voir de l'inaperçu, aussi vrai que, touchant l'humain et le social, la proximité aveugle. Il se trouve simplement que plaider pour les vertus de détours n'équivaut en rien à en appeler à une hétéronomie, extrinsèque.

Partir du monde contemporain suppose qu'on en déchiffre la donne, ses possibles, les dangers qui le menacent, les promesses qu'il peut receler. C'est, bien sûr, un déchiffrement non neutre. Il dépend des angles de perspective ou des types d'interrogation mis en oeuvre, et en outre, sur ces axes, de l'attention à tel motif plutôt qu'à tel autre estimé plus déterminant. En l'occurrence, on déchiffre ce monde en fonction d'une fréquentation du religieux et du théologique, de ce qui s'y donne à voir, des circonscriptions qui s'y sont nouées, des problématiques qui ont pu s'y cristalliser.

Des descriptions du contemporain, avec analyses et diagnostics divers, sont légion. Je vais néanmoins me risquer à donner ici quelques traits de ce qui fait ce contemporain. Les sélections et les mises en perspective sous-jacentes sont en effet toujours significatives, et il convient dès lors de les expliciter. Sans compter que ce qui va être ensuite proposé comme tâche à l'horizon du travail à conduire ne peut, bien sûr, que renvoyer à des diagnostics supposés.

Je me risque donc à une esquisse. Le contemporain est d'abord, me semble-t-il, fait de fonctionnements, techniques voire technocrates, avec leurs contraintes. De l'hyper-régulation

¹¹⁷ Je reprends ici l'exposé donné à la Faculté de théologie et d'études religieuses de l'Université de Sherbrooke le 23 septembre 2011, à l'occasion de la collation d'un Doctorat *honoris causa*.

de détail, qu'accompagne une perte de vision d'ensemble structurante. On est, pour emprunter à Adorno, dans le monde « administré ».

Le monde contemporain est en même temps « société du spectacle » comme l'écrivait Guy Debord en 1967¹¹⁸. Au gré du primat d'une représentation se substituant aux choses, ou prenant leur place, non sans fétichisation. Et non sans, du coup, perte du réel. Or, depuis 1967, le règne des gadgets n'a fait que croître, avec leurs obsolescences accélérées et leurs renouvellements factices, de même que les phénomènes de peopolisation, en politique, dans la culture aussi, Université comprise.

Primat du simple fonctionnement, et société gadgétisée. C'est là le revers d'une désinstitutionnalisation. Des lieux de vie et des organisations sociales, comme de ce qui les balise. Désinstitution ou désinstitutionnalisation du sens également, pour reprendre ici des expressions de, respectivement, Michel de Certeau¹¹⁹ et Jean-Paul Willaime¹²⁰.

Au total, les sociétés contemporaines dites occidentales sont traversées d'une homogénéisation de fond. Elles ne font plus vraiment place à des différences vraies, consistantes. Surtout, elles ne savent qu'en faire, sauf tolérance individualisée, mais sans faire jouer ces différences de façon productrice, les déniaient même, ou les disqualifiant comme survivance ou bizarrerie quand elles se manifestent néanmoins. De même, ces sociétés font peu de place à des différends de fond, qu'on ne sait au reste même plus penser, ne sachant comment les traiter, ni même, pour commencer, les désigner. Une homogénéisation sourde, ou un nivellement, laissant dès lors libre champ aux seuls jeux de pouvoirs et de positionnements, personnels ou idéologiques, non médiatisés et non rapportés – réflexivement et donc métabolisés – à ce que, classiquement, en héritage de l'Antiquité, on abordait comme « bien commun » (ce qui permet à chacun et à chaque organisation sa perfection propre¹²¹).

Ce monde contemporain, dont on ne dénierait pas toutes les réussites ni tous les gains, est lourd d'insatisfactions : *burn out*, déprime, non-sens, avec, à l'arrière-plan, désastre écologique et absurdités du macro-organisationnel en termes de condition de vie humaine et sociale, selon dimension mondialisée de surcroît, avec ses destructions des particularités de vie. Au total, le contemporain apparaît en panne quant au présent (qu'en inventer ?), en mal d'avenir (qu'en vouloir, qu'en imaginer ?), en posture de rejet quant au passé (non sans rapports faussés, fantasmes divers, voire ressentiment) et être la proie d'un emballement polarisé par de la

¹¹⁸ A son propos, le très bon Jacob ROGOZINSKI et Michel VANNI éd., *Dérives pour Guy Debord*, Paris, Van Dieren, 2010.

¹¹⁹ Voir *La Fable mystique*, t. I : *XVI^e - XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 42.

¹²⁰ Voir *Europe et Religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2004, p.

¹²¹ On trouve la présence de ce motif encore à Vatican II, *Gaudium et Spes* 164ss.

nouveauté pour la nouveauté, se faisant fuite en avant sans but ni intégration ou maturation. Nulle surprise que s'y love de l'explosif : du retour d'identitaire, religieux ou ethnique, ou de la violence désarçonnante, urbaine notamment.

Le monde contemporain, c'est finalement celui la « vie nue », livrée aux « bio-pouvoirs » comme on le dit à la suite de Michel Foucault ou de Giorgio Agamben, liée à de la souveraineté directe et totalisante : les déploiements de l'humain et du social ne sont pas validés, assumés et pensés comme irréductiblement *pluriels*, et ne sont pas non plus foncièrement *décalés* de ce qui peut être revendiqué comme principe (dit dans le vocabulaire théologique cristallisé en christianisme et repris par Giorgio Agamben, l'« économique » occupe tout l'espace et n'est plus décalé du principe justement, un principe qui, du coup, n'inclut plus, ou pas, de l'« anarchique »).

Au terme d'une modernité triomphante et de ses espérances (de la nouveauté et des constructions inventives, surdéterminées d'idéal, voire d'utopique) se font voir un désenchantement quant aux résultats, un désarroi devant divers effets pervers inattendus, au mieux une interrogation sur soi, relancée et, au pire, de la résignation ou du cynisme, liés à une perte quant à l'humain¹²². Pour une interrogation critique sur le processus de la modernité et son résultat effectif, on relira les théoriciens de l'Ecole de Francfort, en y associant tout particulièrement Walter Benjamin, ainsi que plusieurs de ses héritiers contemporains plus ou moins hétérodoxes (j'ai renvoyé à certains d'entre eux en chapitre II).

Le religieux : en position stratégique centrale

La question du religieux occupait une position centrale au coeur de l'avènement de la modernité. Les religions y sont réputées et dénoncées comme liées à de faux savoirs et, surtout, comme des illégitimités dont s'émanciper ou dont s'autonomiser. D'où la mise en avant d'une « religion naturelle », par principe universelle, à l'encontre des « religions positives », particulières et irréductiblement plurielles, aux légitimités arbitraires et en conflit les unes les autres, liées en outre à des pouvoirs indus ; en ce sens, on déshistorisait subrepticement, renvoyant l'histoire à des constructions arbitraires et à des déploiements contingents, ici hors de tout champ validable comme instructif. On a vu au chapitre I que la disposition s'en affirme sans complexe au coeur des Lumières européennes.

¹²² Günther ANDERS, *L'obsolescence de l'homme* I (1956), Paris, Ivrea, 2002, et II : *Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle* (1980), Paris, Éd. Fario, 2011 ; voir Arno MÜNSTER, *Principe responsabilité ou principe espérance ? Hans Jonas, Ernst Bloch, Günther Anders*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011.

Si le religieux occupait une place centrale, emblématique et stratégique, au coeur de l'avènement moderne, il se retrouve de fait au coeur des réalités du contemporain et de ses difficultés ou apories : il est en effet lié aux retours identitaires évoqués, les alimente ou s'y love ; il cristallise une étrangeté à réduire ou à assimiler, qu'elle soit portée par des traditions héritées ou inscrite au coeur de nouveaux mouvements de type sectaire ; il est la scène enfin de symptômes ressortissant à du social et à de l'anthropologique en mutation, comme on peut le voir quand ses frontières se font floues et que la désinstitutionnalisation qui l'affecte s'accompagne de quêtes de sagesse et d'autres équilibres de vie, fussent-elles se vouloir non religieuses, spirituelles dit-on alors volontiers et en contraste, allant jusqu'à parler de spiritualités athées, toutes manifestations pouvant être comprises comme compensatoires.

Cet ensemble marque un échec des stratégies de simple privatisation du religieux, ou des déclarations de son obsolescence assurée ; et se font voir, au travers du religieux, des motifs humains et sociaux, ou socioculturels, que la modernité n'a pas su ou ne sait pas honorer. D'où des « retours » de réalités et de revendications, dont le civil et le politique ne savent pas bien que faire – des « retours de refoulé », non des retours de données antérieures qu'on pourrait circonscrire –, mais des réalités et des revendications auxquelles ce civil et ce politique font néanmoins empiriquement face, au gré d'« accommodements » pouvant être dits « raisonnables ». Et d'où, par-delà, la découverte que le religieux peut être porteur de données humaines larges et non spécifiques (ce qui ouvre sur autre chose que sur un simple « communautarisme » qui respecte certes de la différence, tenue pour irréductible ou à ne pas résorber de force, mais alors pour la juxtaposer), des données qui pourraient, au gré des transpositions requises bien sûr, se trouver fécondes pour tous, pour chacun et pour le vivre-ensemble. L'évolution de Jürgen Habermas en la matière est ici significative (voir ci-dessus chap. III, n. 22), de même que le concept d'une possible « reconnaissance » d'un « intérêt public » de traditions ou de communautés religieuses.

Par-delà se noue une prise de conscience qu'on n'arrivera à rien si l'on ne sort pas d'une lecture unidimensionnelle de la modernité et du contemporain, vus comme simple émancipation unilinéaire à l'endroit du religieux et au profit de la raison, avec disqualification aussi du théologique comme étant hors pertinence¹²³. On sent pour le moins que les procès en cause sont humainement plus complexes qu'on ne le soupçonnait généralement, et que les

¹²³ Aux débats internes à instruire en lien avec cette histoire occidentale et les généalogies qui peuvent en être exhibées s'ajoute la question des rapports entre civilisations différentes (y compris ce qui en apparaît en condition « postcoloniale »).

interrogations à porter sur chacun des termes en jeu réclament plus de différenciations que ce qui est communément mis en avant.

Proposition de travail : l'axe d'une hétérologie

L'axe de réflexion et de travail à mettre en avant est, pour moi, fonction d'une hétérologie. Ce qui suppose rapport à l'altérité, mais à bien préciser, *a fortiori* dans un contexte marqué d'héritages et de théologique chrétiens.

Un rapport à de l'altérité se tient, au moins de fait, au coeur du religieux : le religieux symbolise en effet, ritualise et organise, un rapport au non-humain, à ce qui excède, échappe, dépasse, déborde. Il aménage, par diverses techniques portant sur le corps et l'esprit, ce qui se tient aux frontières, ce qui dé-finit ou pose (ce qui pose du groupe, de l'identité, du soi), en différence d'autres, également dé-finis ou posés, et du même coup.

La thématique en est relancée par ce qui se tapit au coeur de ce qui est socialement en panne aujourd'hui, entre une propension sourde à homogénéisation et une incapacité à penser et à faire fructifier les jeux de l'identité et de l'altérité selon des différences ouvertes et assumées.

La problématique stratégiquement proposée se noue donc autour du motif de l'altérité, mais ce ne sera pas ici pour valider une altérité *en tant que telle*, une altérité oubliée et dont se prévaloir, une altérité à réanimer ou à importer, à retrouver, etc. Ce ne sera pas non plus, à mes yeux toujours, pour en appeler simplement à une *brèche*. Ce sera, plutôt, pour décaler, mettre en perspective critique et différenciante, et faire bouger, déplacer, permettre et nourrir émergences. En lien, avanceraient divers tenants des nouvelles pensées critiques contemporaines, à une pensée de l'« interruption », à opérer au coeur du présent, ou de la « rupture instauratrice », aurait dit Certeau.

Concrètement, on focalisera sur des gestes, des « manières de faire » ou des « usages », du coup des techniques, et l'on développera une attention aux dispositifs de fond qui, à l'arrière-plan, organisent, non sans discontinuités au gré des cultures et des moments, l'humain et le social, qui en balisent la vie et les déploiements, les symbolisations, les ritualités, les institutionnalisations.

En tout cela, on en appellera non à une vision *totalisante* – quelle qu'elle soit –, mais à geste *singulier*, sur fond *multiple*, geste à chaque fois incarné dans les jeux des corps et du monde, inscrit dans des « dispositifs », donc de l'historique situé, *particulier*, et en forme de « destin ».

Il y a de l'hétérologique, de fait et à mettre à jour, ou à désobturer, parce que le temps n'est pas linéaire, continu, homogène ; et que les projets qui ont pu ou peuvent s'y inscrire ne sauraient, sauf fantasmes, se comprendre comme prenant la suite d'une origine ancienne, inaugurante, ni comme visant une fin à venir, d'achèvement ou de récapitulation. Un projet vrai et opérant ne se noue en effet qu'au travers de gestes présents et liés au présent, et on aura dû faire ou on devra faire le deuil de toute insertion dans une lignée homogène. Il y a en outre de l'hétérologique parce que même l'habitation dans le présent ne se fait que dans de l'inadéquation – une inadéquation à soi et au monde –, sur fond de manque et d'étrangeté, traversé de désirs dès lors et ainsi, ou de renvoi à ce qui me sollicite, me porte, me blesse et me réveille. Avec quoi je ne fais pas nombre. Dont je ne peux que répondre, et indirectement.

Un penser de ou selon hétérologie me paraît foncièrement requis pour notre temps. S'y condense en outre, à mon sens toujours, un motif – donc un axe d'interrogation et de réflexion – tout particulièrement approprié pour du travail tant en théologie qu'en sciences religieuses, aussi vrai que le religieux avait ou a affaire à de l'hétérogène, à de l'altérité, à de l'excès, à de la démesure, à de l'inappropriable, dont il ne peut qu'y avoir des savoirs divers. Et qu'en théologie comme en sciences religieuses, on y est voué. C'est là une part de notre spécificité.

Au titre d'une considération historique, précisons que s'il n'y a de l'existence – humaine – et de l'institution – historique – que comme corps inscrits dans un jeu de corps, c'est justement sur cet axe, au moins en bonne partie, que la tradition porteuse, le christianisme, est en échec en modernité. Ses opérations de médiation, ses symbolisations et son récit s'étant trouvés comme débranchés au début des Temps modernes, avec leur capacité tant à proposer une habitation du monde – effective et effectuant en son immanence même – qu'à dire de la transcendance, plausible et articulée, il lui aurait fallu, et c'est probablement ce qu'avait conclu Michel de Certeau, regarder l'institution dans l'histoire et ses discontinuités – en ce sens dans le monde – et la considérer là « comme un corps qui *parle au milieu des corps*. Mais l'histoire du christianisme moderne est peut-être l'échec de cette immersion de l'institution dans le monde »¹²⁴. C'est qu'elle se crispe comme « réaction ». Se fige sur elle-même. Jusqu'à se proposer et à se penser comme monde, ou comme société : l'Eglise comme « société parfaite », dira-t-on à partir de ce moment, et non auparavant.

Contre-monde ou contre-société. C'est le destin du catholicisme institutionnel post-tridentin, culminant avec le *Syllabus* de 1864. Un catholicisme accompagné d'une mystique dès

¹²⁴ Christian INDERMUHLE et Thierry LAUS, « En finir avec le désir. Michel de Certeau et l'hétérologie des voix », in Pierre GISEL, Christian INDERMUHLE et Thierry LAUS éd., « Lire Michel de Certeau », *Revue de théologie et de philosophie* 136, 2004/IV, p. 387-398, ici p. 388 (je souligne).

lors marginalisée, témoignant d'un impossible à médiatiser et se faisant protestation, au moins de fait, à l'encontre du télescopage en son fond mensonger que donne désormais à voir une institution faisant corps *avec la vérité de Dieu*. En polarisation à cette donne catholique se déploie un protestantisme qui, se libéralisant, s'épuise à vouloir rattraper le monde et à se fondre dans la dynamique de son histoire, laissant les corps et les régimes de raison à eux-mêmes, sans décentrement, abandonnant l'ordre de la « création » aux pouvoirs du sujet et focalisant sur un « salut » métaphorisé en morale et en spiritualité. Sauf à se faire réaction à son tour, visant alors à établir sur le monde la seigneurie du Christ, ou de Jésus (c'est ici significativement la même chose), directement et comme telle, ainsi dans les théologies récentes, sur sol étasunien, dites du *Dominion*¹²⁵. Autre forme de ce processus inscrit au cœur de la modernité d'« un devenir-mensonge de l'institution, lorsqu'elle entend s'*excepter* du monde, refuser l'immersion et échapper à son *devenir-corps parmi les autres* »¹²⁶.

Mais en matière d'existence humaine et d'institution historique, comme corps inscrits dans un jeu de corps, ce sont aussi, à côté d'un échec de la tradition majoritairement porteuse, les « nouveaux mouvements religieux » (scientologie, Ordre du temple solaire, Raéliens ou autres) qui présentent des formes en marge du monde et du social, vivant d'espace propre et de références hors raison commune, investies que sont ces références pour elles-mêmes, séparées.

Y a-t-il une vibration d'hétérologique quand même, derrière ces diverses stratégies et formes de retrait de la vie commune ? Si l'on veut, à condition de les lire *in meliorem partem* et, surtout, *a contrario*. Une vibration d'hétérologique en tant que refus de normalisation et d'espace commun banalisé et vampirisant. Mais c'est au nom d'une altérité confisquée, et alors repliée sur un monde propre, séparé. Ne se faisant pas chair *au cœur* du monde, ni ne rejoignant la *chair du monde*. Non tissée de l'humanité de tous, que traversent des différences de toujours et à jamais irréductibles, vivant toutes de gestes singuliers, affirmés et assumés, inscrits dans le mouvement d'un différer qui n'existe pas hors du lieu, hors du temps ou hors des conditions dans lesquels il se noue à chaque fois et *dont*, du coup, il est fait.

¹²⁵ Une constellation en interaction avec la constellation créationniste aux Etats-Unis et qui poursuit le mouvement de la « majorité morale » née en 1979 (Jerry Falwell) ; on y est adepte d'une théorie du « mandat » (*cultural mandate*), donné par Dieu sur l'ensemble de la création (pour exemples, Francis Schaeffer, Richard Mouw, Charles Colson, C. Peter WAGNER, dont son *Dominion !*, de 2008), visant non seulement à y établir une seigneurie du Christ, mais bien à y faire appliquer la loi biblique (une « charia chrétienne » ? Rousas John Rudshoony va jusqu'à plaider pour la peine de mort par lapidation pour un certain nombre de délits listés à partir de l'Ancien Testament, mais il est vrai qu'on doit distinguer un « soft-dominionism » et un « hard-dominionism ») ; *via* la « Christian Reconstruction », elle puise des racines dans le courant néo-réformé hollandais (Cornélius van Til) et vit d'un schème de « complétude », passant par « vision du monde » (*christian worldview* opposée à *secular humanism*) et référée à des présupposés de type *a priori*). Voir, sur cet ensemble les travaux de Joan STAVO-DEBAUGE et de Philippe GONZALEZ, à paraître, que je remercie ici.

¹²⁶ Christian INDERMUHLE et Thierry LAUS, « En finir avec le désir », *op. cit.*, p. 388 (je souligne),

Un travail sur l'aujourd'hui suppose qu'on cerne ce qui fait le présent. Ce sera un travail qui porte sur ce qui nous arrive *en* ce présent (pour en problématiser la donne, non pour le récuser principalement) ; non une soustraction ou un retrait, au profit de biens propres. Concrètement, cela requerra que l'on s'interroge sur le : « *d'où* vient-on ? », mais avec cette double modalité d'un : « qu'est-ce qui nous arrive *de* cette provenance ? » et d'un : « qu'arrive-t-il *à* cette provenance » ?

Sur cet ensemble, aussi bien la théologie que les sciences religieuses ont des choses à montrer qui donnent à penser, pour autant qu'on veuille bien – des deux côtés – entrer dans des perspectives problématisantes et réflexives, et sur horizon large.

Quelques orientations de travail en théologie

L'axe de travail : *ce qu'il en est du monde et de la société globale*, et, là, en couple, un *penser selon hétérologie*, à l'encontre d'un repli sur des données s'auto-affirmant dans de l'apparente évidence, établies et décrites pour elles-mêmes dans leur lieu propre à chacune (lieu admis comme étant impartii) et dans le fonctionnement qui est le leur (un fonctionnement non interrogé, mais supposé légitime, ne relevant pas non plus d'un ensemble qui le détermine et dans lequel chaque pièce joue son rôle).

Dans le champ du théologique, il y a, d'abord, à approfondir ou infléchir, à assumer en tout cas, sans restriction, ce qu'en langage catholique du XX^e siècle, on appelle « théologie fondamentale »¹²⁷. Théologie « réflexive », aime à dire Anne Fortin. « Spéculative », disait-on en d'autres temps. « Systématique », dit-on en terre protestante ayant passé par l'idéalisme allemand¹²⁸. Une tâche distinguée du doctrinal au sens strict, même si l'on peut ou doit considérer qu'il y a, entre les deux, renvois réciproques et non autonomisation principielle, d'aucune sorte, ni d'un côté ni de l'autre. Peut-être un « tableau à double entrée », mais chacune irréductible, et donc même pas, *stricto sensu*, selon une dialectique : les deux « entrées » ne relèvent pas du même espace d'interrogation et de régulation, même si elles ont affaire au même champ de réalités et de problèmes.

Ce n'est pas par hasard qu'une certaine théologie thomiste, dite de la scolastique baroque, ait oublié cette nécessaire dualité d'instances, succombant à un repli sur le moment alors hypostasié du dogme, ni un hasard non plus que le protestantisme héritier de la théologie

¹²⁷ Un vocabulaire qui, pris à la lettre, peut égarer, si l'on pense à ce à quoi renvoie le mot fondement.

¹²⁸ Où « système » suppose un « penser », qui tient à l'ensemble et qui tient l'ensemble – la construction –, irréductible à la connaissance de ses parties ou des données qu'il prend en charge et met en forme.

dialectique ou le protestantisme évangélique, se retrouvant ici tous deux dans le même camp, ne l'aient pas pratiquée, hypothéqués qu'ils furent ou sont de biblicisme, même si la Bible est lue de façon diverse chez les uns ou chez les autres

La « théologie fondamentale » est le lieu où se trouve thématiqué et réfléchi ce qu'il en est du théologique comme tel, de son type d'interrogation et de problématisation, selon un ordre propre de pertinence, à valider et à réguler. Un ordre irréductible tant aux données *institutionnelles* (les cristallisations symboliques, rituelles, doctrinales, leur stricte positivité plus que ce dont elles sont l'occasion ou ce qui les fait, ou que ce qu'elles peuvent aussi occasionner) qu'aux données *historiques factuelles* (les événements mêmes, plus que ce qu'on en fait, toujours différemment et non sans différends, au gré de constructions de mémoire ou de référence).

La « théologie fondamentale » est le lieu où se pensera l'articulation à ce qui précède, déborde et survit aux cristallisations historiques considérées. Ici : un *avant* christianisme, dont le christianisme fait quelque chose ; un *à côté* du christianisme, dont il entend se démarquer ou se différencier, mais qu'il intègre aussi ou auquel il s'acculture, qui commande en tout cas ses jeux d'appropriation et de rejet ; un *après* christianisme enfin, avec ce qui s'en rejette, s'en recompose, s'en exorbite (s'en « déclot » dit Jean-Luc Nancy), ou qui simplement le quitte.

En tout cela se trouve ouvert un moment de problématisation. Permettant du réflexif. Non sans, dans le même mouvement, un geste de métabolisation. Supposant distanciation, mais qui peut seule permettre que soit ouvert un ordre de vérité et de mensonge, de vie et de mort, de naissance de soi ou d'accès à soi. Un ordre touchant ce qu'il en est ou peut en être de l'humain et de ses déploiements, ou au travers de ses déploiements. Bien lus, les textes bibliques et l'histoire effective des croyants le font voir¹²⁹.

On est ici dans un ordre où se travaille la *modalité* du rapport à référence et objet, non la référence ou l'objet *comme tels* (ils peuvent, tous, et probablement comme en toutes choses, servir au meilleur et au pire), ce qui vaut par excellence et est le plus radicalement requis quand se trouve en cause le renvoi à Dieu ou l'implication de Dieu (qu'on ne saurait, en aucun cas, réduire au statut d'objet du monde, ni penser donné comme un objet du monde, selon l'ici incontournable enseignement des médiévaux), ce qui est centralement le cas en théologie (en théo-logie), pour le meilleur et pour le pire une nouvelle fois. Dieu, comme possible lieu disant de l'hétérologique, ici sous la forme (une parmi d'autres) d'une transcendance (mais de cette

¹²⁹ En matière de lecture du texte biblique, Anne FORTIN en donne un bel exemple dans *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal, Mediaspaul, 2005.

forme même, il y a plusieurs déclinaisons) ; parce qu'au mieux, ou en radicalité, fait d'un hétérogène.

Mais le même exercice théologique est du coup un travail portant sur la modalité du *rapport au monde*, aux choses données. Il fait couple avec la thématique de la modalité d'un *rapport à Dieu*, comme il se doit dès qu'on a fait de l'hétérologique une question-test et centrale, déterminante sur les deux faces ici entraînées, l'autre *et* l'identité (dès lors en elle-même travaillée), le différent *et* l'homogène (dès lors subverti), ou l'ailleurs *et* le là (dès lors décalé), ouvrant sur l'immanence (creusée ou traversée) *et* ce qui l'excède (la « perlaborant », dirait Lyotard) à l'interne même.

Au total, sur les deux dimensions indiquées, le travail théologique est, comme a pu le souligner François Nault, de style « hérétique ». Hérétique parce qu'il tranche sur les gestes qui le plus souvent, en modernité, en appellent au théologique, au croire, au religieux. Mais ce sont justement là des gestes et des scènes, à retravailler. Sur le terrain de notre modernité et à l'encontre de ses réflexes spontanés. *Via* déplacement pour commencer, incluant comparatisme et considération sur la longue durée¹³⁰. Du déplacement, voire de la transgression et de l'inventivité, par rapport au communément admis et le plus souvent sanctionné. Non parce qu'on se situerait ailleurs que sur le sol social et culturel du contemporain, pour lui opposer une autre « vision du monde », globale et alternative, comme on le fait aujourd'hui dans l'évangélisme dominant, ou comme on a pu le faire dans du catholicisme intégriste. Encore une fois, c'est *du* contemporain qu'il convient de partir, de ses apories comme de ses possibilités, fussent-elles inaperçues, des apories et des possibilités à déchiffrer *à même* l'humain et *à même* la société tels qu'ils se donnent, en les articulant à des enjeux qui soient eux aussi de paramètres intégralement *humains*¹³¹.

A côté, ou parallèlement, d'un travail dans le champ arpenté par ce qu'il est convenu d'appeler théologie fondamentale, il y a, sur fond du même horizon – donc des mêmes défis et

¹³⁰ Pour ce qu'il en est du croire, je m'y suis efforcé dans *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*, Genève, Labor et Fides, 2009, et *Le croire au cœur des sociétés et des cultures*, Turnhout, Brepols, 2011 ; pour le religieux dans *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin, 2007 ; pour le comparatisme au travers d'une explication avec le judaïsme (parmi d'autres textes, *Judaïsme et christianisme, entre affrontement et reconnaissance*, Paris, Bayard, 2005), puis d'une réflexion sur les monothéismes (*Les monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam*, Genève, Labor et Fides, 2006), et sur les recompositions contemporaines, voire l'extra-européen (l'Afrique, l'Orient).

¹³¹ Le geste théologique ici mis en avant est dit hérétique au regard des réflexes de la société ou du *politically correct* ; sera-t-il aussi hérétique par rapport à une tradition religieuse, ici le christianisme et ses manières de pratiquer la théologie ? Oui, quand le geste théologique y est de fait mobilisé pour combler les écarts dont je n'ai cessé de dire la nécessité heureuse, écarts entre soi et le donné (quel qu'il soit), entre soi et la vérité (quel que soit le nom qu'on lui donne), de même qu'entre les différences et altérités culturelles ou autres (on sera donc hérétique par rapport à la théologie quand elle se fait production de totalisation et non accompagnement de gestes singuliers à inscrire dans un jeu des corps, individuels et sociaux).

de la même tâche –, à reprendre ce qui se noue ou s'est noué, en christianisme, dans le doctrinal, scandant le corps croyant, individuel et collectif.

Il convient ici, pour commencer, d'explicitier une perspective de fond. Touchant ce qui, en christianisme, se joue et se noue au coeur des propositions doctrinales. Ce qui précisera du coup leur statut.

En matière d'énoncés de doctrine – comme pour tout ce qui relève des formes qui font ou ont fait le christianisme, sa ritualité, son système symbolique et sacramentaire, ses types d'institutionnalisation, il convient de mener à l'interne un travail qui montre et pense chacun des éléments en jeu comme *une manière de répondre de questions humaines plus larges*. C'est là un défi, qu'a relevé l'exercice théologique tel qu'il fut pensé et assumé en christianisme sur la longue durée, mais qui peut être perdu de vue à une époque moderne où tend à primer la thématique d'une révélation comprise comme moment inaugural, autorisant ou légitimant, appréhendée en outre comme espace ou ensemble de biens propres et spécifiques, qu'ils soient scripturaires et/ou ecclésiaux. Que ce moment soit reçu comme ouvert et ayant pour finalité le monde de tous, ou qu'il soit vécu comme concernant d'abord l'édification d'une communauté plus ou moins séparée du monde et suspendue à un eschatologique futur, ne change rien au propos. La question posée est en effet celle de savoir si l'on *part* du monde et de l'humain, pour en opérer *de l'interne et à l'interne* une reprise spécifique – répondre de ce qu'ils sont –, ou si l'on *part* d'une donne *extrinsèque*, quitte à vouloir rejoindre ce monde et cet humain. L'articulation entre transcendance et immanence, christianisme et réalité mondaine, confession et humanité ne se donne pas de la même manière dans un cas *ou* dans l'autre.

C'est en fin de compte parce qu'est en jeu de l'humain, et tel qu'il se donne historiquement à chaque fois, selon des discontinuités de temps et d'aires culturelles, qu'on peut et doit, du côté de la théologie, entrer de plain-pied *sur le terrain travaillé par l'histoire et les sciences des religions*. Ce n'est certes pas immédiatement la même tâche que celle d'accompagner ou de nourrir les croyants et leurs communautés, mais ces deux tâches peuvent être menées en parallèle et rejaillir l'une sur l'autre. A mon sens, le terrain travaillé par l'histoire et les sciences des religions est le lieu, tout au moins un des lieux, avec les questions et inflexions propres qui y sont liées, que doit occuper aujourd'hui, en un temps « postmétaphysique », la théologie fondamentale évoquée tout à l'heure.

On aura compris que ne pas suivre l'injonction ici avancée entraîne ou atteste à mon sens d'une *sectarisation* – dans le rapport à la société comme dans le rapport à la vérité, deux choses toujours liées –, une sectarisation non toujours aperçue et qui peut être *soft* (il y en a aussi des *hard* !). Et, à mon sens toujours, sur le double point indiqué – le *choix du terrain* et la *manière*

de travailler à l'interne les réalités du dispositif chrétien –, l'interface et l'interaction avec les sciences religieuses ne *disqualifient* ni ne se *substituent* à ce à quoi a affaire la théologie, mais le *décentre* et en ouvre ou en nourrit une *problématisation, par-delà les partitions usuelles*.

Je ne vais pas esquisser ici comment les moments nodaux du dispositif doctrinal inscrit sur le corps chrétien peuvent être repris pour, à chaque fois, faire vibrer les données humaines en jeu et en faire voir le jeu selon une rationalité de bout en bout humaine, différents et autres défis compris. J'aimerais néanmoins, à titre d'orientation, me prononcer au plan de l'articulation de ces points entre eux.

A l'encontre d'une certaine pente moderne, il y a d'abord à revisiter et à repenser l'articulation entre ce qui est dit être un salut d'une part, la création ou le réel de l'autre. Ce qui entraînera une reprise, peut-être de fond en comble, de l'ensemble du christologique, son lien à l'homme Jésus, le statut et la modalité de ce lien, ce qui se joue à son propos, comment il s'articule tant sur ce qui se tient en son amont que sur ce qui se tient en son aval.

Il convient ensuite – de fait, en parallèle – à remettre sur le métier le rapport entre ce qui, d'une part, vaut comme « économie » ou histoire, avec ce qui la dispose et la traverse, et ce qui, d'autre part, vaut comme « principe », pour en marquer, en penser et en préserver le décalage : entre l'histoire et le principe – ici, Dieu ou du Dieu –, il y a *écart* et *dissymétrie*, donc *excès* – de part et d'autre ! – et du coup, internes à l'histoire, des différences et de la singularité, irréductibles, convoquées et occasions d'un plus, dans leurs particularités mêmes, à chacune.

On aura compris au passage qu'il y a du coup à revisiter également ce qu'il en est du croyant et de la croyance d'une part, de l'Eglise et de ses offres de symbolisation de l'autre, deux données à différencier (chacune en son statut propre, chacune séculière, chacune lieu de consistance et d'effectivité propres), hors toute intégration selon une logique de bout en bout récapitulative.

Quelques orientations de travail en sciences des religions

Comme on sait, il y a aujourd'hui diverses sciences humaines qui ont investi le champ du religieux ou des religions, la sociologie, la psychologie, l'anthropologie culturelle, d'autres. Est apparue par ailleurs, depuis le milieu du XIX^e siècle, une *science* ou *histoire des religions* (une *Religionswissenschaft*). Ce qui la constitue comme discipline n'est pas très clair. La sociologie de la religion, c'est de la sociologie, appliquée aux réalités du religieux, et si le travail de ce champ peut modifier tel point interne à la sociologie, la discipline reste sociologique. Il en va de même des autres sciences humaines. Mais si l'on dit *science de la*

religion, qu'en est-il de sa *méthode*, et, lié, qu'en est-il de son *objet* (un objet qui soit construit et lié à une *discipline*, qui n'équivale donc pas à un simple champ de travail) ? C'est peut-être parce que les choses sont ici peu claires, diverses ou mêlées, qu'en Amérique du Nord, on parle volontiers de *Religious Studies* ou d'études religieuses.

Ainsi, en termes de *méthode* : la science ou histoire des religions a-t-elle une spécificité, et si oui laquelle ? Ou est-elle d'abord de l'*histoire*, et alors, probablement, de l'*histoire comparée* ? Ou faut-il parler de *sciences des religions*, au pluriel ? Mais, alors, sera-ce selon des sciences *séparées* ou comme *faisceau* de disciplines ? Avec, du coup, la question : qu'est-ce qui *organise* ce faisceau ?

En termes d'*objet* de la science ou histoire des religions, la question est encore plus dissolvante. C'est d'ailleurs ce qui fait que la question de la méthode échappe ou se diffracte. Non seulement les religions constituées sont en effet historiquement construites, mais ce que peut désigner le terme même de religieux est une construction culturelle, ce qu'il désigne ne se retrouvant pas dans toutes les cultures ou civilisations, et lorsqu'il renvoie à un champ propre, ainsi en histoire occidentale transie de christianisme, ce champ est en fait une « scène » où viennent se dire des réalités anthropologiques et sociales qui le débordent.

Notons au passage que ce qui constitue la *théologie* n'est, depuis l'irruption du travail historique (l'essentiel du champ d'activité des théologiens depuis le XIX^e siècle), pas plus clair. Du côté protestant, Friedrich Schleiermacher en avait proposé une perspective repensée et redispesée, mais elle sanctionne justement que, au plan des *méthodes*, le travail relève des *diverses* disciplines mobilisées, la spécificité du théologique ne tenant dès lors pas à une méthode, mais à une *interrogation transversale*. Les débats récurrents entre exégèse historico-critique et travail réflexif ou systématique attestent que les choses ne sont pas toujours bien clarifiées en l'espèce. Du côté catholique, l'histoire du différend passe par Johann Sebastian Drey (parallèle à Schleiermacher et quasiment en même temps), la crise moderniste et la condamnation de 1907, ou le conflit entre la « nouvelle théologie » et le néo-thomisme de la fin des années 1930 à 1950.

« Faisceau de disciplines », disais-je en lien avec les sciences des religions ; « interrogation transversale » ici. Y aurait-il là, par-delà des différences à ne pas escamoter, l'indice d'une même disposition – d'un même destin ? –, malgré toutes les dénégations possibles, et dès lors une analogie quant aux modes possibles d'un questionnement de fond à articuler aux descriptions et au travail à mener ?

Revenons aux sciences des religions. Par-delà les questions ouvertes touchant la méthode et la définition de l'« objet », il convient de prendre acte de la constitution progressive d'une

historiographie de ce champ donnant à voir une *histoire des problèmes*, de leurs *modifications* et des *débats* qui y sont liés. Se trouve dès lors dressé un arrière-fond qui constitue effectivement un *ordre propre et élucidable d'interrogations et de problématiques*.

Parce que cela pèse et s'inscrit dans une manière de voir plus globale, je rappelle que la constitution progressive d'une science ou histoire des religions s'est de fait nouée selon un processus d'*émancipation* à l'égard de la théologie. Du coup, les sciences des religions avouent parfois leurs hésitations quant à *ce qu'elles sont*, mais savent en revanche fort bien *ce qu'elles ne sont pas* : elles ne sont pas théologiques. C'est là une donnée qui demande à être reprise, en examinant ce qui s'y dit de pertinent et en quoi, ce qui y relève de l'imaginaire et en quoi, sachant bien sûr que les imaginaires sont parlants et non sans fondement (ils doivent donc être interprétés).

Notons que cette démarcation native à l'endroit du théologique, relégué ou récusé, ne va pas sans une réduction implicite de ce que fut le théologique dans l'histoire occidentale au seul moment de la *doctrine* (et encore ne vois-je pas pourquoi, sauf crispation idéologisante, ce moment serait moins parlant que le rite ou la cristallisation institutionnelle) et le plus souvent sans véritable reprise – fût-ce selon une théorie transformée et reconstruite – de ce qui portait ce théologique et de ce qu'il portait de moment problématisant et réflexif.

Faisons un détour du côté de la théologie. Il fera voir une velléité instructive d'une conjoncture plus large, pouvant du coup permettre de profiler une interrogation rejoignant ce que je viens de dire à propos des sciences des religions.

Dans le camp des théologiens, on est souvent prêt à admettre aujourd'hui que seules les disciplines *historiques*, exégèse historico-critique de la Bible comprise, sont *universitaires*, non la théologie systématique, « spéculative », qui ne pourrait, à terme, à l'instar de la théologie pratique ou pastorale, qu'être repliée sur une tâche relevant de l'*ecclésialité* et de la *foi*. A mon sens, on sanctionne ainsi, sans décentrement ni critique, des réflexes spontanés de la culture du temps qui veut qu'il n'y ait *rien de pensable ni d'argumentable* entre des *savoirs objectifs* d'un côté, conçus de manière au fond assez positiviste, voire technocrate (ou simplement tellement spécialisés qu'ils sont occupés par ce qu'on appelait il y a quelques décennies des « *Fachidioten* »), purs *jugements de valeur subjectifs et privés* de l'autre, en ce sens arbitraires (pour le reste, on craint par-dessus tout de tomber dans de l'intolérance ou de l'impérialisme).

On va alors sanctionner que les sciences des religions sont à l'évidence des disciplines universitaires (la part historique de ce qui est aujourd'hui fait en théologie pouvant les rejoindre, parfois non sans ambivalence) et que la théologie dans ce qu'elle portait de

problématique et de réflexif ne l'est au contraire pas (une part devrait donc en émigrer hors académie et, par-delà, hors tout champ de pertinence sociale et d'argumentation publique). En regard de ce que fut l'exercice théologique dans notre histoire, c'est là le signe d'un affaïssement intellectuel ressortissant à une donnée collective et, pour ce qui concerne le christianisme, une sectarisation de fait.

Par-delà ce qui touche ici le christianisme et ce qui lui arrive, ou ce que ses acteurs en font, il me paraît requis de retravailler, de problématiser et de reconstruire ce qu'il en est des *savoirs* : des descriptions de processus et autres données certes, mais aussi ce qui peut s'y articuler – et comment – de *problématiques objectivables*, de *typologisations* et de mises en place *comparatives*, greffées sur des *enjeux* touchant l'humain et ses déploiements d'existence, individuels et collectifs. A mon sens, c'est là que nous sommes tous attendus, en toutes affaires sociales et humaines, par-delà la seule scène religieuse.

Ajoutons au passage qu'un tel travail à reprendre met du coup aussi à leur place – décale ou disqualifie dans leurs expressions de première ligne – ce qu'on cache sous les mots « conviction », sensibilité ou engagement « subjectif », voire sous « identité », et le rend du coup pensable ; ce qu'il en est du *croire* s'en trouvera desserti du face à face stérile et désespérant avec des savoirs réduits quant aux problématiques en cause et quant à l'ambition intellectuelle, sinon quant à la stricte extension des champs.

On le voit, les questions en jeu vont au-delà d'une simple *pluralité* de religions ou de formes du religieux, décentrant le christianisme et le soumettant à comparaison. Elles portent plus loin pour au moins deux ordres de raison. C'est, d'abord, que le développement d'une histoire des religions fait voir que les *catégories* qui sont spontanément les nôtres en ces matières, loin d'être naturelles, sont construites et, loin d'être universelles, sont particulières. Concrètement, ces catégories sont – hors toute question de foi ou de neutralité axiologique – construites *sur le sol du christianisme*. Sur ce point, le déplacement requis n'équivaut donc pas à prendre acte d'une *pluralité*, ni à donner place à une *pluriconfessionnalité*, aussi désirable et requise soit-elle. A titre d'exemples, centraux : du « croire » ne se rencontre pas partout, ni toujours ; ainsi, les religions antiques, d'autres aussi, ou, sur de tout autres modes, des spiritualités contemporaines se disant athées. Il en va de même de « Dieu » (ou de l'absolu, de l'ultime, comme de la mise en scène de son absence) : la thématique ne s'en rencontre pas partout ni toujours, et cette catégorie, même sécularisée ou transposée, ne peut

être pertinemment mobilisée pour travailler *toute* manifestation de ce qu'on peut appeler religion ou religieux¹³².

La science ou histoire des religions ouvre ainsi une réflexion non tant sur des manières différentes de remplir de mêmes *cases* (celles de la transcendance, de la ritualité, des médiations, etc.) que sur le *balisage* même du terrain ou de l'espace socioculturel large sur lequel on a, en dehors de tout projet ou de toute décision engagée, disposé des cases diverses et différemment occupées.

J'ai annoncé qu'était dépassée ici la question de la simple pluralité de religions ou de formes du religieux pour deux ordres de raison. Si le premier porte sur les *catégories* dont on use, le second porte sur la *socialité* même. C'est que ce qui se passe sur la « scène religieuse » est symptomatique de réalités plus larges et doit y renvoyer. Une étude du religieux ne peut dès lors se contenter d'intégrer des pluralités, des déplacements ou des recompositions sur un champ donné – le religieux et les religions –, mais doit se mener en fonction d'une interrogation sur la *société en tant que telle*, sur l'*humain* qui s'y déploie, sur comment s'y *dispose* le rapport à soi, aux autres, au réel, ou à ce qui, là même, dépasse l'humain et marque du coup sa condition.

On aura compris qu'à mon sens il convient de dépasser – d'une manière qui sera fructueuse pour tous – une confrontation commandant *pure opposition* ou *séparation pacifiante*, des sciences des religions d'une part, de la théologie de l'autre. On le pourra si l'on s'est montré attentif à ce qui se joue avec chacune, par-delà ce qu'elles affirment en première instance. Qu'on soit donc entré dans le type de questionnements et de déplacements indiqué, et qu'on se situe au-delà d'une mise en face à face d'*assertions* différentes, au-delà de toute déclaration ou non d'*adhésion* ou de *croissance*, au-delà de toute partition entre *neutralité* et *engagement*, au-delà de toute déclaration de *conviction* (une conviction se construit, ce qui suppose un espace propre d'enjeux dont on puisse répondre et dont on réponde effectivement).

J'ai esquissé ce que cela supposait du côté de la théologie. Du côté des sciences des religions, il convient, je l'ai anticipé, de ne pas se satisfaire d'une posture visant à montrer de la *diversité* et à se réjouir des *effets d'étrangetés* qui peuvent s'ensuivre, ni non plus de se satisfaire d'une posture visant à instruire une *critique du religieux hérité* – chrétien ou, par-

¹³² Se cache là une illusion des théologiens. Ils ont appris, de la « théologie dialectique » et de Paul Tillich notamment, que des « sécularismes » ou autres idéologies pouvaient fonctionner comme religion – et que l'homme pouvait habiter ce champ et ses modalités de déploiement dans une « dénégation du religieux », le marxisme en donnant les illustrations les plus nettes –, mais ce qui avait là une pertinence ne l'a pas dans le champ *plus large* des religions, extraeuropéennes, marginalisées, etc. (on y reviendra au chapitre V).

delà, monothéiste –, même si ces deux moments sont légitimes et requis. Positivement, il s'agit de traiter la scène religieuse, historique et socioculturellement construite, comme une scène *symptomatique* de réalités sociales et anthropologiques, et une scène à partir de laquelle se déploient des *effets*, anthropologiques et sociaux également. Il y aura en outre à dresser une *généalogie de notre histoire* – en l'occurrence, chrétienne et monothéiste – et de *ce qui nous en arrive* aujourd'hui, ce qui s'en recompose, s'en transpose, s'en exorbit. Sur ce double versant, on travaillera sur l'horizon du monde et du social, en vue d'ouvrir un *penser*, renouvelé et assumé comme tel, par-delà de seules *connaissances* descriptives.

J'ai brossé ailleurs, et n'y reviens pas ici, les divers traits de ce qui fait le paysage de nos sociétés occidentales contemporaines en matière de religieux. Le tableau d'ensemble fait voir que la problématique d'une simple sécularisation, liée à modernisation, ne suffit pas à rendre compte de ce qui se passe. Il y a en effet du nouveau, à plusieurs titres, et non simplement transposition. Et ce nouveau « fait système » avec un ensemble plus large. Par ailleurs, en termes d'enjeux, la société contemporaine dite sécularisée secrète des dysfonctionnements propres, comme je l'ai rappelé d'entrée, et l'histoire occidentale marquée de christianisme s'y trouve en cause au titre d'un héritage de longue durée, notamment dans ce qui en a été transposé au cœur du projet moderne. Ici encore, il y aura à dépasser toute compréhension termes à termes de positions affichées, où le christianisme et une manière de concevoir la modernité ont fonctionné en miroir, donnant plus lieu à renversement qu'à déplacement et à réélaboration féconde. Et où la critique a pu prendre plus les traits d'une épuration que d'une reconnaissance lucide du présent et des processus qui le travaillent réellement, comme de ce qui y advient du passé, effets pervers compris, pour alors y faire face de façon neuve.

Sur cet ensemble de données et les diverses dimensions impliquées, les sciences des religions restent souvent faibles – pas toujours, heureusement ! –, en deçà de ce qui se passe et en deçà de ce qui y est à interpréter. C'est pourquoi, je plaide pour de la mise à distance sur horizon large, pour que se décalent des oppositions trop souvent duelles et en face à face, pour qu'on considère une conjoncture d'ensemble et délibérément au plan de la société.

Contrairement à ce que certaines manières superficielles de poser les problèmes laisse accroire, l'histoire n'est jamais linéaire (progressiste ?) ; l'indiquent ces « retours » dont j'ai dit dès le départ les ambiguïtés. Il y a au contraire des *discontinuités* quant aux manières de *disposer* l'individu, le social, les diverses instances qui le traversent et peuvent, ou non, s'en institutionnaliser.

Mais tenir qu'il n'y a pas *linéarité* ne veut pas dire pour autant que nous sommes hors tout lien *historique*. Le « où nous en sommes » doit être inscrit en *généalogie*, où l'on disposera

les pôles de l'individu et de ses articulations au monde, ses ritualisations et ses symbolisations (les « négociations » dans lesquelles il est pris ou au travers desquelles il se constitue), les traditions et autres héritages (qui se redistribuent), l'espace public et civil (l'ensemble de ce qui fait sa culture), ce qui lui est autre ou est imparti à altérité (avec les frontières, les passages et les métissages où se noue l'identité). Une vue temporellement orientée, mais où se marquent des *ruptures* et où se profilent des *constructions*, au travers de *pratiques*, d'*imaginaires* et d'aménagements *institutionnels*. Généalogie ne veut pas dire insertion en linéarité, liée à une origine supposée, mais érection d'une *scène*, mise en place et en forme en fonction d'un *travail* et d'une *intrigue à l'œuvre* (à construire et à valider), donc de *pulsions* ou de *désirs* (à faire voir et à honorer) articulés à des *motifs visés* (à exhiber), à partir d'un *présent* et des problèmes ou des apories qui s'y tapissent (à diagnostiquer)

Renvoyer à une généalogie ainsi disposée est lié à une *problématologie*. Articulée au type de données évoquées, qui touchent le rapport au cosmos, le lien à ce qui pour l'humain est en excès, le statut et le positionnement du sujet, les pluralités de l'imaginaire, des réalités anthropologiques – des affects et des pulsions –, avec les topiques au gré desquelles elles se déploient. Ouvrant ainsi sur un travail relatif aux jeux de leurs cristallisations effectives, présentant à chaque fois leurs forces (de la visée et de l'émergence) et leurs effets heureux (de l'invention) ou malheureux (des promesses avortées, de l'homogénéisation sourde, de l'exclusion, de l'absolu totalisant et confisqué). Une généalogie dont *construire la scène* appelle une problématologie, dont *dresser la carte*.

Une modernité comme émancipation et se faisant sécularisation vivait d'un programme de libération, de subjectivation, d'appropriation. On sait aujourd'hui la réduction à l'œuvre au cœur de cette modernité, ou son aveuglement à l'endroit d'autres organisations symboliques, celles de l'extra-européen pour commencer, ou du « sauvage ». En la matière, la modernité se voulut progressiste : de la religion à la métaphysique et à la science. Et, interne au religieux : de l'animisme au polythéisme, puis au monothéisme qui prépare la rationalité de la métaphysique et, par-delà, de la science positive. Depuis, Nietzsche est passé par là, avec sa critique de l'anthropocentrisme moderne et de l'annihilation de la polyphonie du monde ; avec sa mise en avant contrastive d'une fidélité à la terre, d'un dieu dansant, d'un dieu multiple, d'un dieu non réductible à l'humain.

Au cœur d'une relecture généalogique du processus moderne, et en fait de diagnostics sur le contemporain, la thématique à remettre sur le métier ne fera pas l'économie de clarifications autour du couple *transcendance* et *subjectivité*. Les deux termes se tiennent en

effet à la fois historiquement au centre des processus en jeu et sourdement au coeur des difficultés ou des apories du contemporain (on l'a vu en chapitre II).

En modernité classique, critique à l'égard du religieux dominant, les deux termes, transcendance et subjectivité, ont été vécus comme antithétiques, constituant une alternative où honorer l'un des pôles revenait à dévaluer l'autre. Aujourd'hui, on pressent que chacun des deux pôles est traversé de forces qui les travaillent de l'intérieur et qu'il y a à interroger leur couplage – le couple qu'ils ont formé, y compris dans une histoire de mémoire et d'imaginaire –, à reprendre aussi ce qui est là en cause, et comment, sur chacun des deux termes. Hors de cela, il n'y aura pas de *critique* allant au bout de ce qui se passe et nous arrive, ni donc vraie *(re)construction*, mais seulement réactions, négatives, crispations ou évasion compensatoire, risques de substitution aussi, ou invasion de pure description, neutralisante et faible.

Le pôle de la transcendance a donné une forme – spécifique, et à interroger en tant que telle – à ce qui est plus largement, pour l'humain, en *excès* : de l'altérité, menaçante ou prometteuse, ce qui se tient aux frontières et doit être conjuré, marqué, assigné, symbolisé, ritualisé ; dont faire quelque chose aussi. Où il convient immédiatement d'ajouter que, spécialement en histoire moderne, ce pôle de la transcendance a donné forme à l'excès en le *conjurant* ; concrètement : en construisant un « onto-théologique » *intégratif*, où la transcendance vaut à la fois *fondement* premier et dernier de ce qui est et *sanction* donnée à tout ce qui est.

On intégrera que se donne sur ce dernier point une disposition en décalage par rapport à la transcendance en forme de l'Un *au-delà de l'être* du néoplatonisme (dominant, même si c'est selon correctifs, durant tout le Moyen Age chrétien) ou par rapport à la thématique d'une *disproportio* irréductible inscrite dans les registres anciens de l'analogie entre ce qui est dit relever de Dieu et ce qui est dit relever du monde. On intégrera, de même, que c'est en rupture d'avec la vision classique d'une dialectique des deux cités (la « cité de Dieu » et la « cité terrestre »), nécessairement entremêlées et non séparables, ni de fait ni de droit, que se sont constitués les programmes théologico-politiques chrétiens nés en modernité.

Si la forme et le statut donnés en tradition occidentale dominante à ce qui répond tant de ce qui *excède* l'humain que d'une nécessaire *symbolisation* – le recours à une transcendance – ne constituent pas la seule disposition possible (les manières qu'a l'humain de se déployer et de « négocier » avec le monde et ce qui le dépasse sont multiples), cette disposition a ainsi elle-même aussi une *histoire*, plus différenciée que ce qui en est spontanément imaginé : il y a plusieurs manières, instructives, de disposer le motif même d'une transcendance – d'un hors-monde – et plusieurs manières, tout aussi instructives, d'en user. C'est pourquoi il convient,

sur cet axe, de *réécrire notre histoire*, les *généalogies dont nous provenons* et les *scènes qu'elles peuvent faire voir*. Du comparatif large y aidera.

Reprise et envoi : une scène de la critique et de ses avatars

Revenons aux tâches qui nous attendent. On enregistre aujourd'hui une difficulté de la théologie et du christianisme à faire face aux données et requêtes du temps. A se laisser décentrer pour commencer. Et à entrer dans le travail interne dont j'ai esquissé les termes, selon une perspective qui amène à revisiter l'histoire et le présent au gré d'un travail intellectuel sérieux.

Sur le terrain des sciences des religions, la tentation est, non sans lien avec une donne sociale plus large, celle d'un retrait. S'y fait voir un repli, conforté par la conscience de contribuer à des savoirs – cumulatifs ? – ou nourri d'une crainte d'entrer dans ce qui serait du normatif indu, de quelque forme que ce soit, mais, du coup, un risque de ne pas se trouver à la hauteur des enjeux en cause. Ce retrait ou ce repli est, surtout sur ce terrain, souvent amplifié par le fait qu'une part des questionnements à reprendre – alors selon transformations – a de fait été, historiquement et selon des modalités propres, portée par le théologique ou inscrite dans du théologique.

Mutatis mutandis, il en va en sciences des religions comme en philosophie, aussi en interrogation sur elle-même d'ailleurs, sauf à se faire simplement, ce qui est souvent le cas, histoire de la philosophie. Sur leur deux terrains doivent être reprises, modifiées et validées, sans complexe, des questions historiquement portées par la théologie. Au vu des questions socioculturelles contemporaines, nous sommes de toute manière à un moment où les distinctions de champs disciplinaires doivent être retravaillées et déplacées. Théologie, philosophie et sciences des religions ont chacune une histoire – y compris une histoire de leurs différenciations et de leurs échanges –, comme toute répartition disciplinaire de ce type. Jusqu'au XII^e siècle environ, philosophie et religion n'étaient d'ailleurs pas séparées ; et la théologie n'était pas une discipline de statut propre, liée à une institution tendant progressivement à se penser comme séparée. Aujourd'hui, il y a minimalement à construire – à inventer – des interrogations *transversales* et à entrer dès lors dans un travail de *reconfigurations* des champs, en explication critique avec la modernité dont nous venons – dont nous sommes –, ce qui ne va ni sans décentrement et large spectre en matière historique, ni sans réinvention en matière de problématiques et de déploiements réflexifs.

Au total, la théologie et les sciences religieuses ont affaire à une scène où se fait voir ce qu'il en est et peut en être, globalement, d'une *critique sociale* et d'une *construction de l'humain*, avec ce qui s'y love d'un potentiel décalant, compte aussi tenu de ce qui y arrive, conjurant ce potentiel, voire – pire – le repliant en domestication du monde. Sur ce double point, la théologie et les sciences religieuses ont affaire à des données et à des processus décisifs pour l'humain et la société. Elles opéreront sur leurs corps selon un regard spécifique, requis, même s'il n'est pas le seul à devoir être requis et ne saurait être totalisant ; à aucun titre.

DEUXIÈME PARTIE

DÉPLACEMENTS

EN HISTOIRE RÉCENTE DE LA THÉOLOGIE

CHAPITRE V

De Bultmann à aujourd'hui.

Ou d'un déplacement quant à la question de Dieu

Sanctionner, contester ou déplacer le geste bultmannien ?

Je me suis souvent exprimé sur Bultmann¹³³. Et plus largement sur la « théologie dialectique », dont il participe pleinement, avec ses traits propres bien sûr. Une « théologie dialectique » dont je viens – dans un profil alors plus marqué par Barth –, avec les ambivalences possibles du « j'en viens » : j'en sors *et* j'en suis marqué, le voulant ou non, voire, pour certains aspects, le sachant ou non.

Je n'ai jamais craint un programme de démythologisation, ni le geste critique qu'il suppose. Je me suis néanmoins interrogé sur ses modalités et sur quoi il débouchait. J'ai alors validé l'irréductibilité des représentations, des images et de l'imaginaire, mais aussi des formes et structurations du monde que portent de fait chacun et chaque culture, pensant en outre que ces représentations, images et structurations concrètes, effectives, sont à interroger dans leurs modes propres à chaque fois, parce que, chaque fois, significatifs, symptomatiques de données humain et socioculturels, et d'effets réels. J'ai en ce sens craint le couplage, typique chez Bultmann, d'une opération de démythologisation (*Entmythologisierung*) et d'une opération de démondanisation (*Entweltlichung*).

Je n'ai jamais craint le travail toujours à reprendre visant à ne pas faire de Dieu un objet du monde, à ne pas le penser non plus sous une modalité analogue. Un tel geste est même constant chez moi. Mais je me suis interrogé, et constamment là aussi, sur le renvoi à un Dieu qui serait pure altérité ou pure transcendance. Notamment en ce que cette transcendance ferait couple trop direct – non médiatisé ? court-circuitant du coup ce qui s'y joue d'opérateur réel, et alors diversifié ? – avec un sujet trop « démondanisé ».

¹³³ Le présent chapitre reprend pour l'essentiel une contribution parue dans Gabriel VAHANIAN éd., « Les lunettes de Dieu : Bultmann et l'invention de la foi », *Foi et Vie*, 2010/1, p. 89-103. En deçà, voir ma thèse consacrée à Ernst Käsemann, un disciple turbulent de Bultmann, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité : Ernst Käsemann* (1977), Paris-Genève, Beauchesne-Labor et Fides, 1983², et « Rudolf Bultmann, illustration d'un "destin protestant" ? », dans « Présence de Bultmann. À la mémoire de René Marlé », *RSR* 83/4, 1995, p. 585-606.

Et je n'ai jamais craint – au contraire – la disqualification d'une pertinence théologique possible du Jésus historique, pertinence directe j'entends (il peut y avoir une pertinence indirecte bien sûr, comme toute chose du monde, *a fortiori* si, comme ici, on a affaire à la figure, construite, d'une tradition et institution religieuse).

Se marquent là, pour moi, les éléments d'un itinéraire. Et, à chaque fois, est en cause une radicalisation dans la critique. Non une radicalisation au sens d'un mouvement qui irait encore plus loin dans un geste donné ; sur ce point, la critique de Bultmann est radicale, et l'on peut guère en rajouter ou surenchérir. Mais une radicalisation qui opère un *déplacement*. Il convient en effet, à mon sens, de sanctionner les dissociations critiques opérées chez Bultmann, entre ce qui porte le texte et les images proposées, entre quelque réalité du monde que ce soit et ce que peut indiquer le mot Dieu, entre Jésus et ce qu'on peut y rapporter quant à une interrogation touchant le divin, mais ce sera pour faire retour sur les *objets du monde*. Dissociés d'un théologique directement investi ou mobilisé, ces objets s'offrent à interprétation et la requiert, dans leur contingence mondaine bien sûr, mais, tout autant – et en l'occurrence c'est ce qui importe –, dans ce qui s'y noue quand ils sont ou ont été entraînés dans des constructions certes « mythologiques », mais qui, par le fait même, sont culturelles, sociales, religieuses, et historiquement données à chaque fois.

D'où, chez moi, la montée à l'avant-scène d'un horizon *social* et relevant de l'*anthropologie culturelle*. Et d'où un travail sur le religieux qui *décale* le théologique en sa forme la plus courante à l'époque moderne (un discours replié sur un *intellectus fidei*¹³⁴), mais pour reprendre autrement et ailleurs une part du questionnement qui l'a porté.

D'où aussi, sur le terrain plus interne des représentations religieuses chrétiennes, un traitement qui aura focalisé sur ce que Bultmann et la « théologie dialectique » avaient laissé de côté, ou avaient trop rapporté à la thématique d'un salut, repensée certes, « désobjectivée » et renvoyée à ce qu'on a pu appeler un pardon originaire, mais néanmoins centrale. Ainsi de la *création*, d'abord, comme contingence, précédence et résistance irréductible du monde¹³⁵, *tiers* qui dépasse l'homme mais *en* lequel l'homme est situé (voire *dont* il est investi) et qui

¹³⁴ J'entends ici l'expression telle que Barth surtout l'a valorisée et telle qu'on l'a le plus souvent fait fonctionner au XX^e siècle, où la *fides* est donné positif dont développer l'intelligibilité interne, non telle qu'elle se noue en registre augustinien, où ce qui est entendu par « foi » est mouvement même d'une subjectivité constitutivement aux prises avec le déploiement du temps et intrinsèquement traversée de transcendance.

¹³⁵ Voir notamment *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu* (1980), Genève, Labor et Fides, 1987² ; avec Lucie KAENNEL, *La création du monde. Discours religieux, discours scientifiques, discours de foi*, Genève-Bienne, Labor et Fides-Société biblique suisse, 1999 ; « Théologie de la création », dans André BIRMELÉ, Pierre BÜHLER, Jean-Daniel CAUSSE et Lucie KAENNEL éd., *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 401-427.

fait éclater le strict Je-Tu consonant aux vues de Bultmann¹³⁶ ; de l'*Esprit* ensuite, moment où, traditionnellement et pour le meilleur, se pense la vie de l'humain dans le monde¹³⁷.

Retour sur une interrogation de Paul Ricoeur

Au terme d'une célèbre préface à une traduction de textes de Bultmann¹³⁸, Paul Ricoeur avait soulevé une interrogation touchant le concept, central chez Bultmann, d'« acte de Dieu »¹³⁹, lié à un kérygme compris et reçu comme interpellation, radicale et venant d'un tout-autre. Il invitait à une reprise ou à un approfondissement de ce point, où, selon les dernières lignes de son texte, il « reste à penser ». « Non point, poursuivait-il, contre Bultmann ; ni même à côté ou au-delà de son oeuvre ; mais, en quelque sorte, par-dessous ».

Ricoeur l'explicitait en rapport à un terrain balisé par Heidegger. Ce n'est pas nécessairement le nôtre. Ce n'est pas le mien, et en tout cas pas sous cette forme. Mais il avait été celui de Bultmann, en partie du moins, et c'est sur ce côté finalement partiel, ou unilatéral, que Ricoeur articule son interrogation.

Si le terrain de déploiement et d'explicitation est celui de Heidegger, l'interrogation touche, me semble-t-il, au caractère requis d'un détour par le *monde* et ses *langages*, qu'il y a justement à reprendre comme terrain de travail et d'interrogation, comme lieu où se donne et se noue ce qu'il y a à penser. Ce lieu, contingent et dépassant la décision existentielle et subjective de chacun, est, pour moi, de frappe plus socioculturelle, historique en ce sens-là : il est fait de constructions diverses, et non un lieu à habiter comme s'il s'y condensait – pouvait ou devait s'y condenser – du sacré ou de l'originnaire. Mais il n'en est pas moins requis, et s'offre bien comme détour obligé. Et c'est même un détour où demeurer, pour y porter, dès lors différées, les questions de départ, celles de Dieu, celles du croire, celles du religieux.

Sur le terrain que je viens donc de préciser – reprenant, *mutatis mutandis*, ce que j'annonçais dès les premiers alinéas du présent chapitre –, l'interrogation de Ricoeur prend la forme suivante : « je ne dis pas que cet acte de Dieu, cette parole de Dieu, trouvent leurs conditions suffisantes dans l'objectivité du sens. Mais ils y trouvent leur condition nécessaire. [...] si le sens du texte ne fait pas déjà face au lecteur, comment l'acte qu'il annonce ne se réduira-t-il pas à un simple symbole de la conversion intérieure, du passage du vieil homme à

¹³⁶ On se retrouve alors plus du côté de Franz Rosenzweig que de Martin Buber.

¹³⁷ Voir *La subversion de l'Esprit. Perspective théologique sur l'accomplissement de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1993.

¹³⁸ *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, Éd. du Seuil, 1968, p. 7-28.

¹³⁹ Ou « l'acte décisif de Dieu en Jésus-Christ », *ibid.*, p. 26.

l'homme nouveau ? ». Et Ricoeur d'évoquer le risque qu'alors « Dieu soit seulement un autre nom pour l'existence authentique », ou que le Christ soit « le symbole d'une existence vouée à autrui », avant de se demander si toute l'entreprise de Bultmann ne menace pas de « virer au fidéisme ». Ricoeur poursuit : « le secours que [Bultmann] est allé chercher du côté de Heidegger n'est pas absolument satisfaisant ; ce qu'il lui demande, c'est essentiellement une anthropologie philosophique ». Et Ricoeur de préciser : « je reprocherai [...] à Bultmann de n'avoir pas assez suivi le "chemin" heideggérien, d'avoir pris un raccourci pour s'emparer de ses "existenciaux", sans prendre le long détour de la question de l'être, sans lesquels ces existenciaux – situation, projet, déréliction, souci, être pour la mort, etc. – ne sont plus que des abstractions de l'expérience vive, je dirai de l'existentiel formalisé ». Et de conclure, pour notre propos : « il ne faut pas oublier que, chez Heidegger, la description existentielle concerne non l'homme, mais le lieu – "l'être-là" – de la question de l'être ; cette visée n'est pas d'abord anthropologique, humaniste, personnaliste [...]. Cette enquête sur l'être, fichée dans cet être que nous sommes, et qui fait de nous le "là" de l'être, se trouve [...] court-circuitée chez Bultmann. Du même coup est manqué le labour de la pensée rivé à cette enquête »¹⁴⁰.

L'interrogation retournée à Bultmann – par-delà ou du cœur du projet de démythologisation et d'analyse existentielle – est celle du *terrain* sur lequel penser l'humain et ses expressions ou ses productions, et du coup celle des *modalités* de ce penser, un terrain à prendre en compte et des modalités à examiner, pour, ici et dans la foulée, voir ce qu'il en est ou peut en être de Dieu, ou d'un penser de Dieu, de ce qui lui est lié, ou s'y noue, directement ou indirectement.

Au reste, l'enjeu était clairement annoncé par Ricoeur, au début de la dernière section de sa préface : « Ce qui n'est pas encore assez pensé, chez Bultmann, c'est le noyau proprement non mythologique des énoncés bibliques et théologiques, et donc aussi, par contraste, les énoncés mythologiques eux-mêmes » (avec, dans le texte, en explicitation, les lignes qui suivent : qu'en est-il d'un « acte de Dieu » ou de « Dieu comme acte », tenu pour « non mythologique » ou pour « la signification non mythologique de la mythologie » ?)¹⁴¹. C'est, d'une certaine manière – et en rapport à ce moment que cristallise Bultmann –, ma propre question.

On peut estimer que, dans une ligne bultmanienne, tout se donnait selon un geste de radicalisation qui va butter sur Dieu. Et probablement, ici : heureusement y butter. A titre

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 26s.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 22.

d'illustration significative, on peut noter la progression – de fait en forme de régression – qui fait que, dans cette perspective, on part, d'abord, de la *foi*, et qu'il faut la coupler en aval avec le *comprendre* humain qu'elle commande et *qui l'explicite* (*Glauben und Verstehen*, pour reprendre le titre général donné aux quatre recueils d'articles de Bultmann¹⁴²), qui fait, ensuite, selon un pas en arrière, qu'on va partir de la *parole*, et qu'on en couple en aval le concept avec la *foi* singulière qu'elle commande et *qui l'explicite* (*Wort und Glaube*, titre des trois recueils d'articles du bultmannien Gerhard Ebeling¹⁴³), et qui fait, enfin, et selon un nouveau pas en arrière, qu'on va partir de *Dieu* et qu'on en couple alors le terme, en aval toujours, avec celui de *parole* interpellante qu'il commande et *qui l'explicite* (*Gott und Wort*, tel est en effet le titre d'un petit livre du même Ebeling, paru après son premier volume d'articles¹⁴⁴).

Qu'en est-il de Dieu, du terme même utilisé là ? qu'en est-il du concept de Dieu donc, et du terrain où il y convient d'en parler ? et quel va être le lieu où ce concept de Dieu peut faire voir ce qui l'organise et ce qu'il organise ? et quelles seront, dans la foulée, la possibilité et les manières d'ouvrir sur une critique concrète – *matérielle* – de son usage ou de sa mobilisation, une critique *opérante*, non seulement le fait de valider – formellement – un concept alors tenu pour originaire, mais étrangement délié des « économies » de ce qui s'y articule ? Tout tend à se passer, chez Bultmann, comme si l'on devait se contenter de répudier le contraire de ce concept de Dieu et de ce qui s'y articule : la mondanisation, l'idolâtrie, la fermeture sur soi. Sans autre critériologie possible, sans généalogie historique, ni considérations de différences de civilisations ou de cultures. Comme si Dieu était une réalité ou un concept à affirmer formellement, au nom de ce qui se pense comme *existence authentique*. Dieu au lieu où tout se décide et se dénoue, mais, pour le reste, un concept livré à l'arbitraire.

Que Dieu *décentre* et soit *autre*, on veut bien. Et ce n'est pas rien en ces temps qui, après les triomphes annoncés d'une sécularisation heureuse (pouvant se faire « sécularismes » aurait dit Tillich, voire toucher à un « avenir radieux »¹⁴⁵ comme l'on disait dans ses formes marxistes non censurées), se retrouvent n'être plus que ceux d'une banalisation désenchantée, avec ses productions de revers cachés (fonctionnalisme et gadgétisation, non sans propension cachée à une normalisation pour la normalisation) et opérant diverses « soustractions » diraient Deleuze ou Agamben : le corps, l'affirmation de soi en ses particularités, etc. Mais,

¹⁴² *Foi et compréhension*, Paris, Éd. du Seuil, 1970 et 1969.

¹⁴³ Tübingen, Mohr, 1960, 1969, 1975.

¹⁴⁴ Tübingen, Mohr, 1966.

¹⁴⁵ Sous ce titre, le livre d'Alexandre ZINOVIEV, Lausanne, L'Âge d'homme, 1978.

de l'évocation de Dieu, il y a des *usages* – variés –, où l'on peut faire voir des jeux et penser des enjeux. Non seulement en ramener la pétition à l'engagement d'un croire, et valider ce croire comme moment incontournable de l'humain, à restituer en outre à sa pureté (en l'occurrence : non pollué par des savoirs, parce que rapporté à de l'altérité décentrante). Chacun, en textures diverses, peut en effet croire en authenticité – et de la diversité de ces croires, il n'y aurait rien à dire, seulement à se taire ? –, sans compter que, d'un appel même à altérité, il y aurait de fait également bien des choses à dire, ne serait-ce, pour commencer, qu'un tel appel est lié à une manière particulière d'être homme, ne surplombant pas tous les moments et lieux de l'histoire, une manière différente d'autres donc, et connaissant au surplus des configurations plurielles. Dont ne tranche justement pas la formalisation d'un authentique humain, quelles que soient sa légitimité, sa pertinence et sa portée possibles. Vous avez dit « fidéisme » ? L'accusation reste ; elle signale une modernité, dans la posture qu'elle désigne.

Reprendre la question de Dieu en la déplaçant. Relire Bultmann deux générations plus tard

Chez Bultmann, Dieu occupe de fait – comme chez toute personne qui évoque ce nom ou en parle – un *statut* spécifique, présente une *forme* propre et remplit une *fonction* parmi d'autres. En l'occurrence, ceux d'un *absolu*, d'un *ultime*, d'une *transcendance*. Absolu au sens, étymologique, de dé-lié. Non donc un Dieu comme sanction de tout ce qui existe, ni comme fondement premier et dernier de l'ensemble des choses ; mais un Dieu qui, dans le statut et sous la forme indiqués, suppose néanmoins, à l'arrière-plan, l'existence d'un monde avec son *autonomie*, sa *rationalité*, ses *lois propres*. Un monde offert aux savoirs et aux pouvoirs de l'humain, techniques notamment. Un monde sécularisé.

On est certes là hors régime d'onto-théologie, au sens des théodicées des Temps modernes ou du déisme, qu'un Heidegger a relu comme manifestant un destin plus large de la métaphysique et du destin occidental¹⁴⁶. Dieu n'a en effet ici ni le statut ni la fonction du Grand architecte ou de l'Être suprême de Rousseau. Et Dieu n'est pas l'équivalent des lois du monde¹⁴⁷. Si Dieu est bien raison de *dernière* instance, c'est d'une instance liée au sujet

¹⁴⁶ Voir son « La constitution onto-théologique de la métaphysique » (1957), in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 277-308 ; on se reportera aussi aux textes de Martin HEIDEGGER donnés dans Richard KEARNEY et Joseph Stephen O'LEARY éd., *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, p. 311-336.

¹⁴⁷ Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2* (2007), Paris, Éd. du Seuil, 2008, met en perspective critique une telle conjonction, en lien avec la version moderne de la Providence en Occident chrétien ; analogue sur ce point, mais alors en lien notamment avec Montesquieu, Christian INDERMUHLE, *Cristallographie(s). (Montesquieu, Certeau, Deleuze, Foucault, Valery)*, Paris, Van Dieren, 2007.

humain, à son « exception » dirait Lévinas, ou à son émergence propre comme « existant »¹⁴⁸. Mais ce Dieu, dit tout-autre et au principe d'un « acte » plus que d'un être¹⁴⁹, suppose le monde connaissable et manipulable des modernes. S'il n'en est pas le fondement au sens des onto-théologies, il le sanctionne néanmoins : à la fois comme le supposé *dont* il est retranché et comme un espace propre *abandonné à lui-même*, déthéologisé ou neutralisé, laissé en sa profanité désenchantée. La sanction donnée au monde est certes *indirecte*, puisque, entre Dieu et le monde, il y a incommensurabilité. Mais, par-delà, ou du fait de la différence d'ordres ici marquée¹⁵⁰, il y a *compatibilité*, et même forte, l'objectivité et la rationalité humaine du monde renvoyant pour ainsi dire Dieu à une altérité dont la frappe confine à celle d'une béance. Ce n'est d'ailleurs, sur ce point, probablement pas par hasard que Barth, qui partage avec Bultmann une même posture de fond, ait vu une analogie dans le courant bouddhiste japonais de la « terre pure »¹⁵¹, ni, de même, qu'un Henri de Lubac, renouvelant le concept de surnaturel¹⁵² par rapport à une modernité rationalisante – spécifiquement : la néo-scholastique –, ait renvoyé au même courant au début des années 1950 quand il entendait valider, en catholicisme, une voie mystique¹⁵³.

Un Dieu en forme et en statut – avec la fonction qui l'accompagne – d'absolu, d'ultime, de transcendant ; dont l'évocation délivre le monde de ses mystères et obscurités essentielles¹⁵⁴. Un Dieu qu'ainsi repensé, Bultmann et ceux qui partagent sa posture – disons : la « théologie dialectique » – valident au-delà de la voie religieuse chrétienne. Et même, en un sens, d'*abord* hors cette voie, même si ce statut et cette forme de transcendance ont été lus dans ou à l'occasion de cette voie. Dieu vaut ici comme ce qui révèle et permet de dépasser

¹⁴⁸ En fait, l'héritage, chez Bultmann, est d'abord kantien et a passé par la forme de libéralisme protestant qu'avait illustrée l'école ritschlienne d'avant 1914-1918.

¹⁴⁹ Rappelons que la petite musique que fait entendre Bonhoeffer au sein de la théologie de son temps, principalement « dialectique », a passé par une thèse sur *Akt und Sein* (1930), à fin de rééquilibrage ; analogue en termes d'équilibre recherché : Paul Tillich, ne focalisant pas sur le seul « principe protestant », prophétique, mais sur la « substance catholique » aussi, à structurer et habiter.

¹⁵⁰ Où s'est retrouvé réinterprété le contraste luthérien Loi/Evangile.

¹⁵¹ Voir *Dogmatique*, 1/2** (1939), Genève, Labor et Fides, 1954, p. 129-132.

¹⁵² *Surnaturel. Etudes historiques* (1946), Paris, DDB, 1991, relu aujourd'hui dans le courant dit d'orthodoxie radicale, voir John MILBANK, qui en parle comme « peut-être l'oeuvre théologique la plus importante du XX^e siècle », *Le milieu suspendu. Henri de Lubac et le débat sur le surnaturel* (2005), Genève-Paris, ad Solem-Éd. du Cerf, 2006, p. 35.

¹⁵³ Voir ses textes *Aspects du bouddhisme* I, 1952, et II : *Amida*, 1955 ; *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, 1952 (pour leurs reprises dans *Oeuvres complètes*, Éd. du Cerf, respectivement les vol. XXI et XXII).

¹⁵⁴ On le repère même au coeur de ce qui s'y noue comme voie religieuse : ses références et structurations doivent avoir un statut de *clarté* ; c'est le cas de l'Écriture, toute rapportée à un kérygme (pour une opposition sur ce point, et en comparaison avec la vision chrétienne d'avant les Temps modernes, voir ci-dessous le chapitre XI), et c'est le cas de l'Église ou de sa symbolique (ce n'est pas impunément que la lecture que Bultmann offre de son auteur néotestamentaire privilégié, Jean, soit celle d'un évangile non seulement déseschatologisé, mais encore désacramentalisé).

un auto-enfermement de l'homme ou une inclination foncière sur soi. Et la portée comme la pertinence en cause sont pour l'humain comme tel : pour tout humain ; elles sont pour le monde aussi – là aussi : comme tel –, à commencer par la mise en évidence et la dénonciation des totalitarismes, manifestes ou cachés, qu'il secrète. Une position, en ce sens, non confessionnaliste. Et qui aura retravaillé le concept de *révélation*, pour le détacher de toute conception qui en rapporterait le fait à une transmission d'informations sur Dieu, sur l'homme et sur le monde. Pour l'inscrire comme un moment qui se joue au coeur de toute rencontre de soi avec le monde et avec l'autre, une rencontre qui est, indirectement mais décisivement, aussi rencontre avec soi, et où se joue justement, de fait, un rapport à transcendance, à ce qui échappe, et qu'on appelle Dieu.

Mais ce n'est pas parce qu'elle est ainsi déconfessionnalisée – notamment sortie de tout « positivisme de la révélation »¹⁵⁵ –, et qu'elle est validée sur un horizon plus général où elle trouve sa pertinence, que la conception de Dieu à l'oeuvre peut être dite ou vue comme universelle et surplombante de tout l'humain, de toute voie religieuse pour commencer. Et qu'il n'y aurait pas, du coup, à interroger ses traits *particuliers*. Y compris dans ce qui peut en fonder la légitimité ; dans ce qui en dit les limites aussi bien sûr, et les revers.

Que ces traits soient particuliers, une histoire comparée des religions peut aujourd'hui aisément le montrer, et de façon convaincante ; de même que les travaux dits d'anthropologie culturelle. Faire de la notion même de Dieu une pierre de touche organisatrice ou décisive est de toute façon lié à une matrice monothéiste et, de surcroît, dans les reformulations à l'oeuvre chez Bultmann, de facture plus spécifiquement chrétienne. Une telle prise de conscience est déclassante, ou décentrante. Elle ne peut que conduire l'Occident et le christianisme à s'interroger sur eux-mêmes.

Il convient d'ajouter que, sur les points en cause – la mise en avant de Dieu comme transcendance et ultime, un geste particulier donc, et lié à une histoire située –, un procès est aujourd'hui ouvert. Que ce soit parce que la plausibilité de ce qui est en jeu se perd – qu'elle est au moins fortement affectée –, ou que ce soit parce que sa valeur se trouve contestée. Pour le dire d'un trait, le Dieu transcendant, unique et personnel, même repensé sous forme d'altérité ou de béance au coeur du monde, ne fait plus vraiment recette, mais les « énergies cosmiques » oui, ainsi dans ce que j'appelle le « religieux diffus », type *New age* pour faire simple, ou diverses domestications de traditions venues d'Orient. Par rapport au temps de

¹⁵⁵ Rappelons que Bonhoeffer pensait qu'un Barth, au final – et par excès même d'altérité, laissant intouchées les données concrètes de l'humain, social et religieux –, ne pouvait qu'y retomber ; et Tillich voyait strictement le même risque à ne connaître, en fait de soi-disant « dialectique », que le moment du « Non » (l'altérité) et jamais celui du « Oui », un Oui au monde et à ses positivités.

Bultmann, le christianisme n'est plus seulement en *transformation*, sur mode herméneutique ou selon adaptation plus nette, ni même en *recomposition* comme disent les sociologues depuis deux décennies – recomposition comme on dit famille recomposée, donc faite de diverses provenances –, mais se retrouve *exorbité* de la culture dominante¹⁵⁶, à moins que ce soit la culture dominante qui *s'en* exorbité.

Le motif Dieu dont hérite Bultmann et qu'il entend repenser est de bout en bout marqué par une certaine vision de la religion et du croire. Celle d'un Dieu qui oblige et qui lie¹⁵⁷. Dont la transcendance est référée à un appel et à une sortie du monde naturel. En renvoi à Abraham et à un exode. Un motif réactivé par le prophétique, ses césures, son instauration propre et ses regards tournés vers un avenir ouvert. L'horizon n'est pas ici d'abord le cosmos, dont l'irréductibilité à l'humain ouvrirait *sagesse* – à l'encontre de toute *hubris* –, sur fond de distance, de juste lecture et de mesure ; pouvant réclamer *ritualité* aussi, un faire plus qu'un croire, au sens où le croire serait une mobilisation du sujet à l'intime, où se déciderait *qui* il est. Bref, la religion n'est pas ce qu'un Cicéron avait ressaisi au 1^{er} siècle avant notre ère, au terme de l'Antiquité, et selon une vision pré-chrétienne justement¹⁵⁸ : une « vertu » – au sens d'une disposition humaine, non de ce qu'on gagne ou préserve à faire son *devoir* –, une « vertu » de retrait et de respect devant l'incommensurable du cosmos justement, faite de prudence et de modération¹⁵⁹.

Outre que ce qui se tient derrière une bonne part de la scène religieuse et sociale contemporaine fait voir des recherches de spiritualités en rupture des héroïsmes religieux ou séculiers du siècle précédent, notre temps est celui d'une mise en cause forte du motif qui sous-tendait le statut et la forme de la transcendance déterminants chez Bultmann. On la lit par exemple chez Peter Sloterdijk dans *La folie de Dieu*, sous-titré *Du combat des trois monothéismes*¹⁶⁰, auquel j'ai renvoyé dès le chapitre I. Il impute certes, on l'a vu, l'élan qui se tient derrière le monothéisme à une intelligence humaine qui se comprend correctement à ses yeux lorsqu'elle se voit intégrée à une « tension verticale », y assurant même « sa transcendance singulière »¹⁶¹, mais c'est pour en souligner l'ambivalence, ou pire, puisque,

¹⁵⁶ Voir, de Danièle HERVIEU-LÉGER, qui avait quasiment accrédité le terme de recomposition au milieu des années 1980, plus récent justement : *Le catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

¹⁵⁷ Celle du chrétien Lactance, au III^e siècle, s'appuyant sur *religare*, voir *Institutions divines* IV, 28, 3-12, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 232s.

¹⁵⁸ Mais le christianisme historique en garde la donne et lui fait une place centrale dans ses constructions d'avant les Temps modernes, ainsi que l'attestent les questions 81 à 100 de la *Somme de théologie* de THOMAS D'AQUIN, *IIa IIae*, ou que le montre Rémi BRAGUE, dans *La sagesse du monde*, Paris, Fayard, 1999.

¹⁵⁹ Voir *De natura deorum* II, XXVIII, 72, Bruxelles, Latomus, 1978, p. 102, s'appuyant sur *relegere*, recueillir et relire, antonyme de *neg-legere*, négliger.

¹⁶⁰ (2007), Paris, Libella-Maren Sell, 2008.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 23.

sur cet axe, les monothéismes donnent lieu à une forme violente – une « folie » – où se noue une donne activiste et expansionniste qui coupe avec la validation ancienne d'un laisser-être. L'humain comme *sujet* s'y trouve convoqué, mais en sa volonté, y compris au cœur de la croyance, où une rectitude et une dramatique de la conscience vont prendre le pas sur une posture de réception. Pour Sloterdijk, le pôle de la transcendance fait couple avec une radicalisation de la motivation, en intériorité ; il voit en effet les monothéismes vivre d'un « contrat entre un psychisme grave et grand et un Dieu grave et grand », et il place dans le fil de leur généalogie une part centrale du rationalisme moderne¹⁶². Il convient dès lors, estime-t-il, d'inviter les croyants à ne pas « surestimer la révélation religieuse » et la théologie à se laisser mettre « sous la contrainte de l'apprentissage », ne laissant pas « se rompre le lien avec le monde du savoir de l'autre camp »¹⁶³.

On a vu qu'un autre philosophe contemporain, Slavoj Žižek renvoie ainsi à du réel qui résiste, ou qui devrait résister : « il n'y a d'esprit (de sujet) que dans la mesure où quelque chose (un reste non spirituel, matériel et inerte) *résiste* à sa médiation-appropriation spirituelle »¹⁶⁴. Il instruit une critique de la modernité, mais d'une modernité dans laquelle la religion, sous sa forme chrétienne, s'est laissé prendre. En lien avec la thématique qui nous occupe : « La croyance directe en une vérité totalement assumée subjectivement [...] est un phénomène moderne, par opposition aux croyances traditionnelles qui supposaient une certaine forme de distance »¹⁶⁵. De ce diagnostic, une relecture de Bultmann ne peut pas ne pas être affectée.

A tout bien considérer, la question n'est pas de démythologiser ou de désobjectiver les expressions croyantes. Cela valait à l'encontre des fondamentalismes et des orthodoxies. Or, dans la société globale, c'est aujourd'hui le primat même de la question de Dieu qui est en cause, et tout particulièrement sous sa forme de transcendance et d'extériorité. Et là n'est plus en débat la *forme* à donner au christianisme, mais le *christianisme lui-même*, dans ce qui tient à ses parisiens de fond.

De quelques questions à reprendre

Pour faire face à ce qui arrive à nos sociétés aujourd'hui et en Occident, il convient, on l'aura compris, de penser ce qu'il en est du *religieux*, de ses diversités, de formes et de statuts,

¹⁶² Voir *ibid.*, p. 33 et 53, 83, 167ss.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶⁴ *Fragile absolu ou pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?* (2000), Paris, Flammarion, 2008, p. 48.

¹⁶⁵ *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion* (2003), Paris, Éd. du Seuil, 2006, p. 9.

et de réfléchir là à ce qu'il advient *au* christianisme ou *du* christianisme, ce qui s'en recompose, ce qui s'en exorbité. Sur un horizon où ce christianisme apparaisse décentré, offert à comparaison, et immergé dans des généalogies complexes et mêlées. Valider une pure transcendance n'est ici d'aucun secours, sans même compter que le fait même d'une transcendance est au coeur de ce qui est à interroger. Il y a plutôt à penser une particularité chrétienne dans ses formes effectives et ce qui s'y noue, sans tomber bien sûr – au contraire ! – dans un particularisme auto-centré se contentant de ses propres affirmations. Or, le geste bultmanien de restituer Dieu à sa transcendance ne nous y prépare pas ; il tend au contraire à disqualifier les concrétions positives, l'institutionnel et l'imaginaire (ne permettant pas, du coup, de le gérer). Comme si le christianisme se disposait en « religion de la sortie de la religion » (Gauchet) ou en geste de « dépassement » et d'auto-« déconstruction » (Nancy).

Double tache aveugle donc. Et double tâche à assumer. L'une touche à la scène contemporaine, sociale et culturelle, à propos de laquelle les théologies chrétiennes contemporaines ne savent plus dire grand chose. Cette scène est de fait plutôt laissée à d'autres savoirs, tout au plus y dénonce-t-on comme illusoire et égarants divers déploiements religieux qui s'y donnent libre cours, mais sans analyser en profondeur ce dont ils sont le symptôme. L'autre touche au christianisme lui-même, à ce qu'il portait et à ce qui le portait dans son rapport au monde et au social, à propos de quoi aussi les théologies chrétiennes contemporaines s'avèrent faibles. Quand elles entendent faire vivre le christianisme, elles ne savent même pas comment l'articuler à la société, ce qui supposerait une théorie de la société, une théorie du religieux et une théorie du christianisme. Pour indice, elles ne le pensent plus en lien avec ce qu'on appelait le bien commun, devant subordonner chacun des positionnements, mais se voient comme groupe de pression sur fond pluriconfessionnel et multiculturaliste, de façon confessionnelle donc, ou identitaire. Et quand il y a à s'interroger plus critiquement sur le christianisme en rapport au monde justement, on se contente, significativement, de discuter de son éventuel message, bénéfique ou non, ou de son engagement social, sans non plus savoir travailler la *disposition* qu'il a mise en place, peut-être porté par une pulsion de dévotion pouvant se faire, au final, auto-dévotion.

Ces quelques points entendaient montrer d'abord un écart entre le temps et les problématiques de Bultmann et les nôtres. Ouvrir en même temps une question touchant les manières dont le geste théologique de Bultmann a pu se trouver au centre de ce qui apparaît aujourd'hui problématique et qui réclame d'être pensé. Le lecteur aura compris qu'on ne se situait pas ici en deçà de Bultmann. Sauf à ce que les points débusqués conduisent, par impuissance, à repli sectarisant.

CHAPITRE VI

Deux postures différentes dans la relecture du christianisme : Harnack et Troeltsch

L'horizon d'interrogation

Mon propos¹⁶⁶ s'inscrit dans la question de la *nouveauté* – qui passe par geste critique et rupture – et celle, liée, de la *continuité ou non* : selon quel rapport au passé la nouveauté se pose-t-elle et se pense-t-elle ?

Il s'agit d'une question irréductible si l'on entend se mouvoir au coeur du christianisme – hors fondamentalisme ou intégrisme – et non investir ou s'engager pour une nouvelle religion¹⁶⁷, une « religion de l'avenir » comme on disait dans l'Allemagne du début du XX^e siècle, avant 1914-1918, au temps des oeuvres centrales de Harnack et de Troeltsch justement

Cette question se tient au coeur du protestantisme libéral, mais, *mutatis mutandis*, elles nous accompagnent tous, et aujourd'hui comme hier. Harnack et Troeltsch en répondent de deux manières différentes. Qui engagent deux perspectives différentes quant à ce qu'il faut entendre par nouveauté et quant au lien au passé, ainsi que, du coup, deux manières de comprendre ce qu'*est* le christianisme comme ce qu'il *fut*, historiquement.

Notons que ce questionnement se tient de fait tout au long de l'histoire du christianisme comme religion qui, en principe, assume la différence des cultures et prétend s'y inscrire plus que la combattre, une religion qui ne se comprend donc pas, ni ne se vit, en principe toujours, sur le mode de la répétition d'un donné positif, validé en tant que tel¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Ce chapitre reprend un exposé présenté à un colloque sur « Les sources du protestantisme libéral : théologie, philosophie, histoire et politique », organisé par Ghislain Waterlot (avec la collaboration de Anthony Feneuil et Pierre-François Moreau), à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève, les 15-17 avril 2010.

¹⁶⁷ Ce que voulaient plusieurs animateurs des cercles autour de la Revue *Die Tat* ; à ce propos, voir le livre dossier que présente Marino PULLIERO, *Une modernité explosive. La revue Die Tat dans les renouveaux religieux, culturels et politiques de l'Allemagne d'avant 1914-1918*, Genève, Labor et Fides, 2008. Echos chez TROELTSCH dans son « Que signifie "Essence du christianisme" ? », in *Histoire des religions et destin de la théologie. Œuvres III* (Jean-Marc Tétaz éd.), Paris-Genève, Éd. du Cerf-Labor et Fides, 1996, p. 179-241 (et annexes, p. 447-485).

¹⁶⁸ A l'inverse se tiennent par exemple le mouvement « évangelique » (*evangelical*), ou une part de ce mouvement – mais c'est au gré d'une construction moderne –, ainsi que, du côté catholique cette fois, le mouvement autour de Mgr Lefèbvre, mais ce n'est pas tout le catholicisme, même si s'y cristallise une pente interne au catholicisme, de forme moderne, née au XVI^e siècle avec la Réforme catholique et le concile de Trente (durcie et emblématiquement sanctionnée avec le *Syllabus* de 1864 et Vatican I de 1869-1870).

On peut même estimer que la thématique en cause est fichée au coeur de ce qui fait le christianisme, à l'interne, comme religion d'un « dépassement » (Jean-Luc Nancy en a pointé le motif¹⁶⁹), par rapport au judaïsme pour commencer. Où un arc de tension se donne quant à la manière de comprendre le dépassement, entre, d'un côté, l'inscription d'un geste, « dialectique », sur un donné antécédent irréductible – d'où une religion foncièrement en régime de *secundarité* – et, de l'autre côté, un fait de *substitution*.

Notons que ce motif d'un dépassement travaille au coeur du protestantisme libéral, implicitement ou explicitement, selon une ligne volontiers évolutive : a) le christianisme comme dépassement du judaïsme – l'archaïsme de ses formes ritualistes, légalistes et particularistes –, *via* moralisation (le Décalogue et non les 613 commandements) et spiritualisation (la « circoncision du coeur » ; le sacrifice externe transmué en « vivante offrande » de soi) ; b) le protestantisme comme dépassement de la forme catholique du christianisme : l'archaïsme du statut du prêtre, le sacrifice de la messe, effectif même s'il est différé, les sacrements et la ritualité comme objectivation chosifiante, voire magique ; c) le protestantisme libéral (néo-protestantisme dit Troeltsch, qui en distingue nettement la posture d'un vétéro-protestantisme), dépassant les Réformateurs, *a fortiori* les orthodoxies confessionnelles, en faveur d'une religion *adulte*, faite de libre examen contre toute hétéronomie, une religion *morale* et non dogmatique, une religion de *l'esprit* et non d'accomplissements de prescriptions extérieures, une religion pariant sur l'*universalité* et non un particularisme rapporté à légitimation propre.

Une « essence du christianisme » ? Le contraste entre Harnack et Troeltsch

Nous allons examiner deux figures contemporaines et amies, Harnack, né en 1851, et Troeltsch, né un peu plus tard, en 1865 (le premier mourra en 1930 et le second en 1923 déjà), ressortissant à la même conjoncture, allemande et luthérienne, toutes deux estampillées libérales et s'étant reconnues comme telles, au moins en l'acception large et courante du terme¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Voir son *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée, 2005, p. 203-226 ; voir aussi *L'adoration. (Déconstruction du christianisme, 2)*, Paris, Galilée, 2010.

¹⁷⁰ Voir les entrées qui leur sont consacrées dans Pierre GISEL et Lucie KAENNEL éd., *Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Genève, PUF-Labor et Fides, 2006², respectivement dues à Kurt NOWAK et à Hartmut RUDDIES. Touchant plus largement le libéralisme, voir, dans la même *Encyclopédie*, les entrées : « Protestantisme (-néo) », « *Kulturprotestantismus* », « Libéralisme théologique », « Transcendantalisme », « Schleiermacher », « Baur », « Overbeck », « Hartmann », « Ritschl », « Ritschlienne (Ecole) », « Buisson », « Schweitzer », ainsi que, écrit sous un horizon plus troeltschien que harnackien ou ritschlien, Pierre GISEL et

Ma focalisation principale pointera Harnack, Troeltsch valant plutôt en décalage, venant nourrir une interrogation critique, avec laquelle je consonne, contre Harnack. Et l'ensemble sera sous-tendu d'un questionnement noué à partir du et visant le contemporain.

Les pièces principales du dossier sont connues. De Harnack, son cours public de 1899-1900, *L'essence du christianisme*¹⁷¹, publié à 100'000 exemplaires entre 1900 et 1910, traductions comprises. De Troeltsch, en réponse, *Que signifie « essence du christianisme » ?*, de 1903, réédition corrigée, avec ajouts, en 1913¹⁷². On rappellera que l'ouvrage de Harnack fit aussi l'objet d'une réponse d'Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, en 1902 (4^e éd. en 1908), ainsi que *Autour d'un petit livre*, de 1903, une réponse catholique en son fond, mais qui n'empêchera pas la condamnation de l'auteur par Rome¹⁷³.

Le concept d'essence est typique de cette modernité, depuis le XVIII^e siècle et tout au long du XIX^e, avec épanouissement à l'époque considérée (il est aussi utilisé en judaïsme libéral, la *Haskala* et la *Wissenschaft des Judentums*¹⁷⁴), lié à un jeu d'opposition essentiel/accidentel, fond/forme, ou noyau/écorce¹⁷⁵. Il vaut comme « principe »¹⁷⁶ qui permet d'assurer et d'assumer – de se représenter et de construire – une continuité de fond dans ou par-delà une discontinuité de formes, et de gérer ainsi la nouveauté. Le concept d'essence vient alors se substituer – comme *équivalent fonctionnel*, mais selon une *autre disposition* – au recours que font les orthodoxies à l'Écriture ou aux Symboles que sont les *Credos*, ce que sanctionne d'ailleurs Troeltsch dans sa réponse¹⁷⁷.

Chez Harnack, l'axe directeur se donne selon une priorité accordée à Jésus, comprenant certes l'impression forte qu'il a faite sur ses auditeurs, mais des auditeurs alors immédiats. Ainsi : « Qu'est-ce que la religion chrétienne ? Où trouverons-nous la matière de nos recherches ? La réponse paraît simple et à la fois concluante : dans Jésus-Christ et dans son

Jean-Marc TÉTAZ éd. (en coll. avec Lucie Kaennel), « Figures du néo-protestantisme », *Revue de théologie et de philosophie* 130, 1998/II (avec bibliogr.).

¹⁷¹ Paris, Fischbacher, 1902, trad. revue, 1907.

¹⁷² Déjà référé, ci-dessus n. 2. Voir aussi « L'absoluité du christianisme et l'histoire de la religion » (1901, 1912²), in *Histoire des religions et destin de la théologie*, *op. cit.*, p. 63-177 (et annexes, p. 377-445).

¹⁷³ Mise à l'*Index* des deux petits « livres rouges » en déc. 1903, avec trois autres ouvrages de Loisy, sans compter la position de fait centrale de ses textes dans la condamnation du modernisme en 1907, ni son excommunication en 1908 (sur Loisy, les travaux de Emile Poulat bien sûr ; voir aussi « Alfred Loisy au Collège de France », *Revue de théologie et de philosophie* 142/II, 2010).

¹⁷⁴ Ainsi Leo BAECK, *L'essence du judaïsme* (1905, 1922²), Paris, PUF, 1993.

¹⁷⁵ Adolf HARNACK recourt lui-même à cette image, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷⁶ « Autrefois, lorsque [...] on aimait encore reprendre la terminologie hégélienne, on parlait du “principe du christianisme”, du “principe du catholicisme et du protestantisme” tout en ayant au fond la même intention », Ernst TROELTSCH, « Que signifie “Essence du christianisme” ? », *op. cit.*, p. 188, l. 19-23.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 182.

Évangile »¹⁷⁸. Est ici en cause un Jésus vu ou reconstitué par l'historien, dont le portrait est en l'occurrence sous-tendu de ce projet : « Faire éclore des vies religieuses autonomes, voilà ce que [Jésus] a voulu, voilà ce qu'il a fait » (p. 19), une vie religieuse que Harnack interprète ainsi : « Nous nous trouvons en présence d'une réalité qui sollicite impérieusement notre collaboration », par-delà ou malgré les récits de miracles (p. 43).

Harnack retient les trois évangiles synoptiques. C'est qu'ils nous donnent « une image parfaitement claire de la prédication de Jésus », nous « rapportent l'issue de sa vie, dans la consécration à son ministère » et « nous dépeignent l'impression qu'il a produite sur ses disciples » (p. 45). Au total, et selon la lecture proposée, Jésus n'y est ni « un pénitent héroïque », ni « un prophète en extase », ni « un ascète qui a repoussé le monde », mais « un homme qui connaît le repos et la paix de l'âme, et qui peut les donner aux autres ». « Ses paroles respirent la paix, la joie et la certitude » (p. 52s.). Le thème ici directeur : « la domination du Dieu saint dans le cœur des individus ». « Tout ce qui était drame au sens extérieur [...] a disparu » ; il est question de « Dieu et de l'âme, de l'âme et de son Dieu ». Motif central : « une venue intérieure du Royaume, commençant dès à présent » (p. 75s.). Défini par « trois idées », ce Royaume est : « quelque chose de surnaturel, un don d'En Haut » ; « un bien purement religieux, la communion intérieure avec le Dieu vivant » ; « l'expérience la plus importante [...], décisive même dans la vie d'un homme [...] il pénètre et domine toute la sphère de son activité parce que le péché est pardonné et la souffrance vaincue » (p. 82).

Questions critiques adressées par Troeltsch à Harnack

1. On doit d'abord noter une différence tenant au *cadre* ou à l'*horizon d'appréhension*. Pour Troeltsch, il y aurait à partir « d'une conception beaucoup plus large de l'histoire du christianisme et du dogme » (p. 185, l. 12-14). Elle pourrait s'inscrire, avec certes des déplacements, dans la ligne de l'idéalisme allemand. Ainsi : « Les représentants de l'idéalisme allemand et du romantisme allemand, et à leur suite le langage commun, parlent du "christianisme". Ils n'entendent par là ni l'enseignement du Nouveau Testament ou de Jésus, ni l'enseignement de l'Eglise ou celui des Symboles, mais l'ensemble de la vie chrétienne » (p. 186, l. 26-30).

¹⁷⁸ Adolf HARNACK, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 10.

Par-delà, « il faudrait une histoire du christianisme qui situe son objet davantage dans le cadre de l'histoire générale de la civilisation et de l'histoire des idées » (p. 185, l. 17-19). Troeltsch l'explique ainsi : « L'abstraction qui cherche l'essence du christianisme a [...] besoin de toute façon de l'histoire comparée des religions et, en fin de compte, des plus hautes abstractions mises en oeuvre par l'histoire de la culture pour pouvoir procéder de façon historique » (p. 190, l. 38-41). Ou, un peu plus haut : « La détermination de l'essence n' [...] est [...] pas [...] indépendante du regard sur l'univers non chrétien, c'est-à-dire sur les religions non chrétiennes » (l. 21-24). Du coup, ou en tout cas ici lié, et écrit frontalement contre Harnack à mon sens : « on ne saurait élaborer l'essence en recourant à une prétendue identité de l'Idée du christianisme avec une vérité naturelle de la religion, avec un concept général de la religion ou avec des postulats éthico-religieux généraux » (l. 2-5).

2. On peut remarquer, ensuite, une vision plus *composite* du christianisme à prendre en considération. Ainsi : « les sectes et la mystique sont des formes de vie de l'Idée chrétienne à côté de la forme ecclésiale » (p. 198, 25-27), une affirmation qui vaut contre une vision ecclésio-centrée, sur mode catholique, mais aussi contre l'école protestante libérale ritschlienne, comme le précise ce qui vient un peu plus bas : « à l'inverse, une conception de l'histoire qui adopte le point de vue ecclésial doit traiter les sectes et la mystique comme contraires à l'essence et en fournir la preuve, comme cela se fait d'ailleurs abondamment [...] dans l'histoire traditionnelle de l'Eglise, et tout particulièrement dans celle de l'Ecole de Ritschl » (p. 198, l. 42 à 199, l. 4).

Outre ces divers modes d'institutionnalisation – ou cette institutionnalisation se déployant en plusieurs modes qui font système –, il faut souligner, décisif mais peu développé ici, que, pour Troeltsch, le christianisme est un phénomène irréductiblement complexe et culturellement syncrétiste. Il l'est de fait, aussi bien qu'au plan de sa validité possible ou de l'évaluation à en proposer. D'où une *démarcation* nette à l'égard de ce que peut proposer Harnack, une démarcation de frappe historique, mais qui, en l'espèce, ne peut qu'engager plus que la simple description. Ainsi, pour commencer : « L'époque primitive n'est pas le Nouveau Testament et elle n'est absolument pas, sans autre, un complexe absolument homogène » (p. 205, l. 41-42). A quoi s'ajoute que « *le développement consécutif* est lui aussi d'une importance fondamentale pour la détermination de l'essence » (p. 206, l. 4-5) ; ou : « nous ne pouvons pas nous passer de la prédication apostolique, surtout paulinienne » (p. 207, l. 9-11), précisant : « Pour la foi apostolique déjà, ce ne sont pas les “paroles du Christ” qui constituent le “christianisme”, mais la foi au Christ et à l'Esprit qui se répand par cette foi sur la communauté et agit en elle » (p. 208, l. 10-12). Au final se profile dès lors une

démarcation explicite à l'endroit du « libre protestantisme », qui « rejette [...] ce qui fait la grandeur du christianisme, à savoir le mythe christologique » et qui « se cramponne à la personnalité de Jésus isolée du mythe christologique et hautement insuffisante » (p. 232, l. 38-42).

Par-delà ces notations, soulignons encore, plus largement et peut-être plus radicalement, que, pour Troeltsch, « les vérités du platonisme et du stoïcisme ont fusionné avec lui, de sorte que, sans elles, le christianisme est impensable en tant que puissance culturelle » (p. 208, l. 24-26).

La conclusion s'impose : « Il est donc inévitable de reconnaître que la connaissance de l'essence n'a pas le droit de se fonder exclusivement sur l'époque primitive et sur la prédication de Jésus » (p. 209, l. 29-31). Ou : « L'essence, si tant est qu'il faille parler d'elle, ne peut être une Idée immuable donnée une fois pour toutes dans l'enseignement de Jésus » (l. 35-37). Dit positivement : « l'essence doit être au contraire une grandeur douée d'une mobilité vivante et intérieure, une force produisant génération et appropriation. Elle ne peut absolument pas être exprimée dans un mot ou dans une doctrine, mais seulement par un concept qui contient d'emblée la mobilité et la plénitude de vie » (l. 39-43) ; ou encore : « cette essence non seulement ne peut être un concept simple, mais elle doit franchement renfermer des oppositions et des tensions. Elle doit contenir une oscillation entre plusieurs idées fondamentales » (p. 212, l. 12-15).

Au total, « tous ces éléments divers se développent au gré de multiples tensions et oppositions, et attirent ce qui leur est apparenté ou proche. Ainsi la formule caractérisant l'essence du christianisme ne peut absolument pas se réduire à un concept simple comme le fait d'être enfant de Dieu, la religion spirituelle ou personnelle, la foi en Dieu le Père ou quelque chose de semblable. Elle ne peut être qu'une Idée complexe, qui détermine la forme spécifiquement chrétienne des idées fondamentales réunies en toute religion que sont Dieu, le monde, l'homme et la rédemption » (p. 212, l. 29-37) ; à quoi il faut ajouter : « toutes ces adaptations et ces assimilations font partie de son essence telle qu'elle est devenue à ce jour et telle que seule elle peut servir de soutien à une civilisation [*Kultur*] universelle » (p. 214, l. 26-29).

3. Liée à la démarcation évoquée, on peut encore repérer, chez Troeltsch, une critique de frappe *théologique*, et à mon sens assez vive : renvoyer à Jésus, comme le fait Harnack, « ne conduit à aucune détermination de l'essence, mais à l'établissement d'une autorité supranaturelle » (p. 204, l. 18-20). Et Troeltsch de souligner, dans la suite, qu'avoir renoncé au dogme de l'inspiration de l'Écriture et ne voir dans la Bible que la relation humaine de

données historiques ne change rien, « car ces théologiens prennent toujours soin que l'humanisation ou l'historicisation de la Bible n'aillent pas jusqu'à en historiciser le contenu » (l. 24-26).

N'a-t-on pas ici, sur le fond, l'écho d'une critique adressée par David Strauss au rationalisme moderne, au début de sa *Vie de Jésus* de 1835¹⁷⁹ ? Dès la première phrase de son ouvrage, Strauss annonçait en effet ainsi son propos : « Il était temps de substituer une nouvelle manière de considérer l'histoire de Jésus à l'idée vieillie d'une intervention surnaturelle ou d'une explication naturelle », précisant qu'il faut dès lors « abandonner l'ancien terrain » et que « le nouveau doit être celui de la mythologie » ; il y aura même, dit-il plus loin, après l'anéantissement de « la plus grande et la plus importante partie de ce que le chrétien croit de Jésus », à « rétablir en dogme ce qui a été détruit en critique » (p. 707).

Aller jusqu'au bout de la critique, c'est donc non seulement casser une fausse représentation, mais c'est encore entrer dans un travail de médiation ou de reprise réflexive (ce qui, précise Strauss, caractérise le dogme, p. 708ss.), ce que justement ne fait pas le rationalisme, qui rejette le dogme comme « contradictoire en soi, inutile et même dommageable au vrai sentiment de la religion morale » (p. 728), mais qui permet du coup, tout bien considéré, que Jésus soit vu comme « un envoyé divin, [...] pourvu d'une somme privilégiée de dons spirituels ». Quant à la posture et quasiment dans les termes mêmes utilisés, Harnack me paraît ici comme anticipé – critiquement donc –, ce que confirme la suite du texte : Jésus pourra être ainsi proposé comme « l'homme le plus sublime » dont la « doctrine religieuse » a « dignité divine » en raison de « sa pureté et de son excellence » (p. 728s.). Or, ce faisant, concluait Strauss, le rationaliste ne satisfait ni à la science, ni à la foi (p. 735 et 739).

Pour en revenir à Troeltsch, on méditera aussi la déclaration, toujours d'actualité à mon sens : « Il est peut-être bon de séparer plus nettement l'aspect proprement historique de l'aspect normatif qui relève de la philosophie de l'histoire » (p. 238, l. 36-38). Séparer, dirais-je, pour les faire entrer l'un *et* l'autre – l'historique *et* le normatif – dans un examen *critique*, même si c'est différemment parce qu'ils ne ressortissent pas au même ordre de raison.

4. On notera enfin que l'ensemble de la réaction de Troeltsch confirme – ce que sait Harnack, mais il le joue autrement – que dire l'essence relève d'un *engagement quant au présent et quant à ce qui peut s'y nouer*, du christianisme justement, vu, compris et reçu sous un certain profil. Une vision historique ne saurait le neutraliser, sauf impuissance ou revanche

¹⁷⁹ Trad. franç. de la 3^e éd., de 1838, par Emile Littré : Paris, Ladrangé, 1856, 2 vol.

secrète. Ainsi, « seul le courage de l'acte relie ce qui est passé et ce qui est à venir en mettant l'accent sur la signification pour le présent de l'essence historiquement saisie d'un complexe culturel » (p. 219, l. 36-38). L'« essence » n'est donc « plus un simple jugement sur l'histoire mais carrément une partie de l'histoire » (p. 220, l. 1s.) ; ou : « chaque détermination de l'essence est à chaque fois une nouvelle configuration historique du christianisme » (p. 221, l. 32s.), et encore : « dans la détermination de l'essence [...] se trouvent la recréation et la réadaptation vivantes, et [...] l'accès nouveau à la révélation présente » (p. 222, l. 7-10)¹⁸⁰.

Le point est incontournable, comme le font d'ailleurs indirectement voir ceux qui, contemporains de Troeltsch et de Harnack, extraient de fait, à leur manière, une « essence » du christianisme – ou proposent tout au moins une lecture du christianisme qui en met en lumière un « principe » – quand ils montrent un geste ou un destin traversant l'histoire chrétienne et, en l'occurrence, postchrétienne ou en train de sortir du christianisme. Ainsi Eduard von Hartmann, qui avait désigné « la théologie libérale comme auto-décomposition du protestantisme » et qui « ne veut plus reconnaître comme chrétiens les “ritschliens de gauche”, donc surtout Harnack et ceux qui partagent les mêmes convictions ». Pour Hartmann, explicite Troeltsch, « leur essence du christianisme serait un abandon du christianisme et leur christianité une illusion due à leur éducation et à leurs besoins sentimentaux » (p. 230, l. 1-6), mais porter un tel jugement, même s'il suppose une lecture contrastive, est quand même une vision de ce qu'*est* ou de ce que *porte* le christianisme. De même quand, avec Hartmann toujours, on se lance dans « la tentative de faire procéder du christianisme une religion anti-chrétienne comme étape subséquente du développement » (après avoir et qualifié « le néo-protestantisme, qui se ressent véritablement comme chrétien, de décomposition sans avenir et d'illusion coupée de ses racines », p. 231, l. 24-28), on dit bel et bien une « essence du christianisme ». D'autant plus si, la tenant pour « épuisée », on y indique néanmoins « la possibilité d'une transformation vers le panthéisme pessimiste » (l. 35s.)¹⁸¹.

Le Marcion de Harnack

¹⁸⁰ Voir aussi p. 225, l. 6-9, qui résume ainsi la vision de Troeltsch en la matière : « la combinaison toujours nouvelle, purement factuelle et irrationnelle, de ce qui est reconnu comme nécessaire et vrai avec la tradition et l'expérience historiques ». Ou, p. 225, l. 19-22 : « ce qui est objectif [...] est créé d'une manière nouvelle à chaque reprise et tient son caractère obligatoire de l'imbrication de la possession historique et de la refiguration ».

¹⁸¹ Voir aussi p. 230, l. 21 à 231, l. 3 parlant de la tentative de Hartmann « de faire évoluer le développement du christianisme vers le panthéisme pessimiste et évolutionniste de sa propre religion philosophique de l'avenir ».

A mon sens, Harnack ne modifiera pas ses positions de fond, ni suite aux débats autour de son ouvrage, ni en lien avec les bouillonnements, les déplacements et les mises en cause de la théologie libérale que connaît l'Allemagne du début du XX^e siècle, avant 1914-1918¹⁸².

Sa posture me paraît particulièrement nette et avouée dans son livre sur Marcion¹⁸³. S'y trouve explicité à mon sens ce qui se tenait derrière l'*Essence du christianisme*, la posture dont Troeltsch se démarquait et dont il instruisait une critique, même si le ton n'était pas celui d'un procureur. Pour ma part, dans ce qui suit, je durcirai un peu le ton. Mais c'est que le livre sur Marcion me paraît être un vrai aveu, assumé : Harnack y dit en clair une hypothèque, ou fait voir une pente, voire une conclusion possible, du ou d'un libéralisme. Si l'on n'assume pas ces conclusions, il en ressort la nécessité de s'expliquer critiquement avec la posture que cristallise Harnack dans l'*Essence*.

Le livre sur Marcion paraît en 1921. Mais la figure de Marcion a accompagné Harnack toute sa vie, se trouvant déjà au centre d'un premier travail universitaire, primé mais non publié (sauf, posthume, en 2003, tout récemment donc), de 1870¹⁸⁴. Son titre : *Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator*.

On notera d'abord quelques déclarations disant l'importance de Marcion aux yeux de Harnack, outre le sous-titre du mémoire de 1870 et le fait que la figure de Marcion l'a accompagné en sourdine tout au long de sa carrière. Harnack écrit de Marcion qu'il est « la figure la plus significative de l'histoire de l'Eglise entre Paul et Augustin » (p. 12), ou qu'« on ne peut lui comparer aucune autre personnalité religieuse de l'Antiquité – après Paul et avant Augustin » (p. 38).

Quant à l'appréciation positive sur le fond, on peut la repérer dans des phrases du type : « Jamais, dans l'histoire du christianisme, l'Evangile, la tradition vétérotestamentaire et le capital du judaïsme tardif n'ont été aussi fortement réduits, interprétés de façon si unilatérale et résumés dans une formulation aussi simple qu'ici. Seul Luther avec sa foi en la justification peut rivaliser ici avec Marcion » (p. 116)¹⁸⁵. Le vocabulaire apparemment négatif (réduction, unilatéralité) ne doit pas induire en erreur. Harnack met en effet ces éléments à l'actif et non

¹⁸² Sur ce bouillonnement et ces critiques, je renvoie à nouveau à ce que fait voir la revue *Die Tat*, donc au dossier qu'en donne Marino PULLIERO, *Une modernité explosive, op. cit.* ; sur les critiques touchant le libéralisme, voir l'« Avant-propos » que j'y co-signe, p. VII-XIX, ici p. XVIss., soulignant qu'elle est dénoncée comme « demi-mesure », dissolution interne du christianisme et incapacité à produire une vision structurante et opérationnelle pour la société et la culture contemporaines qui soit à la hauteur des mutations et enjeux du temps.

¹⁸³ Adolf von HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Contribution à l'histoire de la fondation de l'Eglise catholique* (1921, 1924²) (Bernard Lauret et Michel Tardieu éd.), Paris, Éd. du Cerf, 2003, p. 9-283.

¹⁸⁴ Voir sur ce point les indications données par Bernard LAURET, « L'idée d'un christianisme pur », dans le *Marcion* de Harnack, *op. cit.*, p. 285-376, ici p. 315 et 318.

¹⁸⁵ Voir aussi : « le concept luthérien de foi est réellement celui qui se tient au plus proche du concept marcionite » (p. 247).

au passif de Marcion, cernant là une attitude qu'à son sens il convient de viser, aussi vrai que les éléments en cause vont de pair avec un point décisif pour Harnack : Marcion « est le seul penseur à avoir pris pleinement au sérieux, dans la chrétienté, la conviction que la divinité, qui délivre du monde, n'a rien à faire avec la cosmologie et la téléologie cosmique » (p. 12).

C'est là un point central et qui relève d'une perspective générale. Il touche, chez Harnack, plus que le théologique ; ou il assimile à ses yeux le théologique et un aspect de philosophie de la religion. Pour preuve : « Aussi bien pour la dogmatique chrétienne que pour la philosophie de la religion se pose sérieusement la question de savoir si le marcionisme, tel qu'il doit être compris aujourd'hui [...], n'est pas réellement la solution recherchée [...], c'est-à-dire si la trajectoire "les prophètes, Jésus, Paul" ne se continue pas avec pertinence seulement en Marcion, et si la philosophie de la religion ne doit pas se voir forcée de reconnaître comme dernier mot l'antithèse entre la "grâce" (esprit nouveau et liberté) et le monde » (p. 255). On notera encore, dans la ligne de cette visée typique d'un certain protestantisme – du protestantisme ? –, les formules : « Dans l'histoire de l'Eglise et en philosophie de la religion, l'Évangile marcionite n'a pratiquement jamais été proclamé une nouvelle fois », un fait qui « représente un signe d'apathie religieuse », même si, mais c'est une concession habituelle en ces matières – même pas à proprement parler une concession d'ailleurs, plutôt un statut imparti à ce qui contrebalance le jugement négatif global indiqué –, « des éclairs marcionites traversent toute l'histoire de l'Eglise » (p. 254). A l'ensemble de la vision historique proposée, j'ajoute la déclaration suivante, qui signale implicitement le lien avec la situation présente et du coup l'analyse qu'en fait Harnack, ainsi que le comment de la tâche qu'il convient d'y inscrire : « la situation de son époque était proche de la nôtre » (*ibid.*).

De la lecture du *Marcion*, je note une série de points, qui font système :

1. Un *biblicisme* de fait, lié à une démarcation à l'égard de la philosophie, spécifiquement de la métaphysique. Pour exemples : « Marcion ne veut [...] être rien d'autre que de la *théologie biblique* » (p. 117¹⁸⁶, une déclaration valant ici en bonne part bien sûr) ; et : « Marcion ne bâtit aucun système doctrinal mais [...], en tant que théologien strictement biblique, il [...] » (p. 140). Ou encore : « *Le vrai christianisme est donc objectivement une théologie biblique et rien d'autre* » (p. 165) ; et de même, cette fois en lien avec un front différent, en héritage, classique, du luthéranisme se démarquant de l'anabaptisme vu comme « enthousiaste » : « Marcion n'a pas donné à son Eglise une doctrine structurée – toute

¹⁸⁶ Quand c'est moi qui souligne, je le signalerai ; sinon, c'est donc Harnack.

dogmatique philosophique et toute scolastique étaient manifestement suspectes à ses yeux –, il a encore moins suscité en elle des prophètes et des enthousiastes [...], mais, dans les *Antithèses*, il a cherché à expliciter le contenu du document *simplement par l'exégèse de la parole biblique* ; la doctrine chrétienne ne doit être rien d'autre que la théologie biblique » (p. 177). Enfin, quasiment en conclusion : « Marcion, le fondateur d'Eglise [on notera l'expression], était un bibliste résolu et un adversaire de toute philosophie ; comme tel, il n'a construit aucun système philosophico-théologique, mais il a annoncé le Dieu bon dans le Christ [et] prêché la rédemption » (p. 186).

2. Un primat donné à une position *claire* (la critique et le refus de l'allégorie, récurrents, me paraissent ici significatifs), en lien avec une sorte d'auto-évidence, mise positivement en avant à l'encontre de toute *complexio oppositorum* et de tout syncrétisme : Marcion « a rejeté par principe l'explication allégorique et typologique des textes » (p. 117). Ou : « On [Marcion, comme Harnack] doit comprendre les écrits d'après leur sens littéral ; toute méthode allégorique est à bannir – l'Evangile repose sur lui-même ; il n'a besoin ni d'une accréditation [...], ni d'aucune fondation par la philosophie » (p. 246).

Contre la théologie chrétienne syncrétiste de modèle alexandrin, catholique, Harnack tient qu' « il n'a pas manqué d'hommes qui ont recherché à se rendre la religion familière *en triant, en accentuant et en unifiant de façon organique* le matériau transmis. Ils voulaient enseigner un christianisme *univoque* et résumer celui-ci en une "foi" évitant les idées contradictoires ou choquantes » (p. 30). Harnack valide la volonté « de ne pas laisser subsister *le syncrétisme des motifs religieux* » [ici renvoyé au fait d'avoir gardé l'Ancien Testament], mais « d'opposer à ce syncrétisme une sensibilité religieuse et une doctrine claires qui écartent ce qui serait plus ou moins équivoque ». Harnack parle plus loin de ces hommes comme des « hérétiques » (à comprendre ici en bonne part !) qui « cherchaient à se libérer de l'Ancien Testament et ainsi du syncrétisme des motifs religieux », voulant « donner au christianisme une expression claire » (p. 32). Et Harnack d'ajouter, quelques pages plus loin et comme dernière phrase de son Introduction : « C'est aussi une joie de s'occuper d'un homme profondément religieux d'une grande limpidité intellectuelle et qui rejette entièrement syncrétisme, allégorie et esprit sophistique » (p. 39).

On lira encore, net et significatif à mes yeux : « Tout cela est pensé avec [...] limpidité et – justement parce que de plus amples spéculations seront exclues – [...] avec [...] absence de contradictions » (p. 254). A l'opposé donc de : « la nouvelle religion [...] fut dès le début une *éminente religion syncrétique* et, pour cette raison, dès le début, la religion catholique » (p. 25), ou de : « La grande chrétienté était "catholique" par l'abondance des thèmes religieux (le

synchrétisme) qu'elle embrassait » (p. 232). Il est évident, pour Harnack sanctionnant ici Marcion, qu'il y a « nécessité de saisir le contenu doctrinal du christianisme face à tout synchrétisme et subjectivisme » (p. 234).

3. L'ensemble de ce que je viens de souligner me paraît être en consonance avec la recherche d'une position qui soit de *fondation* (Marcion est de bout en bout présenté en posture et tâche de « fondateur »), une fondation directe, se tenant du coup au départ d'un ordre propre, un ordre qui ne soit justement pas la *complexio oppositorum* attribuée à la grande Eglise, catholique, ou à son synchrétisme, mais qui renvoie à un principe un et simple.

Pour Harnack, Marcion est « un penseur religieux sobre, énergique et obstiné, c'est-à-dire animé d'une seule pensée ». « Il s'agit d'un penseur religieux *énergique* », et sa tâche, ici reconnue comme nécessaire et assumée, est celle de « *créer une nouvelle Bible pour la communauté du Christ [...], un canon unifié* », avec l'idée de « *supplanter l'Ancien Testament par une nouvelle collection* » (p. 95). Marcion mit ainsi « sur pied » une « Eglise homogène » (p. 177). Touchant l'Ancien Testament, on connaît la « thèse » de Harnack, souvent citée : « *le conserver au XVI^e siècle était une fatalité à laquelle la Réformation n'a pas encore été capable de se soustraire ; mais, depuis le XIX^e siècle, le conserver encore dans le protestantisme comme document canonique est la conséquence d'une paralysie religieuse et ecclésiale* » (p. 240). Aujourd'hui, « pour que son essence soit garantie à l'avenir, le christianisme a besoin, face à l'Ancien Testament et aux écrits modernes, d'une collection canonique de ses documents authentiques ». Et c'est une garantie en termes de *fondement* : l'« Eglise est à fonder », et elle l'est « non sur une quelconque *dogmatique philosophique* », mais sur « les principes de *foi* et de *vie* de l'Évangile » (p. 247 ; je souligne). Cette dernière formulation est à mon sens typique de ce protestantisme libéral. Quant à la position centrale accordée à la foi – ici la foi comme telle, si j'ose –, elle ressort bien de ce qu'Harnack écrit dans la dernière section de l'ouvrage : « dans ce que [Marcion] rejette et ce qu'il requiert, il y a un type religieux chrétien déterminé et plein de caractère, à savoir celui d'après lequel la religion chrétienne comme telle n'est rien d'autre que *foi* » (p. 247).

4. Sans surprise, la disposition en jeu va de pair avec une affirmation religieuse traversée d'un trait d'*exclusivité*, ici commandant – ou commandé par – un primat accordé à du *sotériologique*, par définition hors monde. En ce sens : l'annonce du « *Dieu étranger* », comme le mettait en avant le sous-titre du livre. « La religion est le message paradoxal *du Dieu étranger* [voir aussi p. 247] ; elle est tout simplement *un message unifié et clair*, et elle est le message *exclusif du Dieu qui est le Rédempteur* ». D'où, sanctionné : « l'accès à une magnifique contrée étrangère qui leur devient une patrie » (p. 38).

Faut-il l'explicitier plus avant ? Il s'agit ici non du « Dieu inconnu »¹⁸⁷, mais du « Dieu étranger avec une toute nouvelle *dispositio* ("économie") » (p. 250) ; il est « étranger, parce qu'aucun lien naturel, aucune obligation ne le lie au monde et à l'homme » (p. 24). C'est au vu des enjeux de fond que ce Dieu ne « doit être compris que comme l'absolument étranger » (p. 53) et que, du coup, il « pénètre dans le monde comme un hôte étranger » ou « comme un Seigneur étranger » (p. 24).

Quant au choix d'un angle de perspective principalement *sotériologique*, on relèvera que, pour Harnack, Marcion a voulu lire les textes bibliques « sous le *seul* point de vue de la nouveauté du message du Dieu d'amour rédempteur » (p. 115). Marcion est ainsi celui qui, le « premier après Paul, [...] a fait de la sotériologie le centre de la doctrine, alors que les apologistes ecclésiastiques à côté de lui fondaient la doctrine chrétienne sur la cosmologie » (p. 237). Au total, Marcion « annonçait ce Dieu, de façon conséquente et exclusive, comme le bon Rédempteur » (p. 24). Ou encore : « *La religion est rédemption* » (p. 37), et Marcion en témoigne, allant à son extrême conséquence, qu'Harnack restitue ainsi : « Rien ne doit subsister à côté de la rédemption ; elle est quelque chose de si grand, si sublime, si incomparable, que celui qui l'a et la donne ne peut être *rien d'autre* que le Rédempteur. *Il faut donc déterminer le concept chrétien de Dieu exclusivement et intégralement d'après la rédemption par le Christ* » (p. 37s.).

On se trouve du coup *hors comparaison*. Explicitement : « on ne peut rien dire de l'Évangile, ni penser quelque chose de lui, ni le comparer avec quelque chose d'autre » (p. 140). Ce qui est ici certes conséquent, mais qui va loin. Et avec une proposition, assumée mais qui est en démarcation de l'ensemble de la patristique, relisant foncièrement le passé comme *praeparatio evangelii* : « ce Dieu nouveau n'était pas seulement inconnu, mais aussi étranger, il est même "l'Étranger" ; car le monde et l'histoire apprennent qu'il *ne s'est jamais révélé avant le Christ* [...] et qu'*aucun lien naturel ne le relie à l'homme* » (p. 141 ; c'est moi qui souligne les deux éléments évoqués).

5. Dernier trait : une conception de la critique comme *soustraction*, voire comme *épuration*. Harnack écrit que « Marcion se vit appelé à délivrer la chrétienté » et que, pour ce faire, le slogan peut se résumer ainsi, contre tout « syncrétisme » : « *simplification, unification et clarification de ce qui est chrétien* » (p. 36). Harnack souligne qu'il fallait du coup, aux yeux de Marcion, qu'il y ait « un authentique évangile écrit » (p. 61), précisant que Marcion n'a pu qu'éprouver comme une « contradiction » le fait de devoir « puiser l'authentique

¹⁸⁷ « La signification de Marcion aurait été reconnue depuis longtemps si l'on n'avait pas identifié à tort le Dieu "étranger" avec le Dieu "inconnu" » (p. 12).

tradition du Christ dans les quatre évangiles » (p. 62), d'où le fait qu'à ses yeux ces évangiles ne puissent, « dans leur suscription comme dans leur contenu », qu'être « des falsifications des judaïsants », seul l'un deux, Luc, n'ayant été, comme les épîtres de Paul, qu'« adultéré » (Marcion rejettera les trois autres, ainsi que les « interpolations » dans l'évangile tenu pour « authentique » », p. 63). Il y avait à « expurger » ; et Harnack de préciser que Marcion l'entreprit non « comme enthousiaste », « *mais simplement avec les moyens de la philologie en s'appuyant sur la critique interne* » (p. 64). Sans exagérer, on peut dire que Marcion l'a fait comme l'aurait fait l'historien critique et libéral Harnack, sobrement et scientifiquement !

Personnellement, il me paraît que cet *ensemble de données* – cohérent encore une fois – ne peut que donner à réfléchir, sur chacun des points évoqués. On y est d'autant plus invité que certains d'entre eux, isolés, se trouvent parfois naïvement affirmés aujourd'hui chez les théologiens, de provenance ou de conviction protestante notamment (primat sotériologique ; centralité ou exclusivité de la foi, épurée ; biblicisme), mais plus largement aussi (qu'en est-il du christianisme ? ou : quel type de nouveauté donne-t-il à voir ?).

Revenons pour terminer sur le motif marcionite emblématique, le refus de l'Ancien Testament, ou tout au moins sa dévaluation au statut d'une donnée historique liminaire, sans pertinence et encore moins validation au plan de ce qui peut – ou qui doit – être reconnu comme normatif, ou tout au moins à prendre en compte quand on entend cerner ce qu'« est » le christianisme. Pour noter que le Nouveau Testament s'en trouve du coup sanctionné comme *assurant* – en tant que tel ? – le fondement recherché et investi comme nécessaire. Or, pour ce qui me concerne, je tiens au contraire que Nouveau et Ancien Testaments sont à considérer comme étant sur le même pied, ressortissant l'un et l'autre et de bout en bout à une histoire située et conjoncturelle, particulière comme toute histoire. Ils sont à recevoir et à travailler *en ce statut*. Mais cela relance justement, ou dispose autrement, la question de ce qui peut être mis en avant en termes de normativité ou de fondement : le principe sera, pour le moins, *second* et *indirect*. Je l'avance ici à l'encontre de la critique anticipée qu'en formule Harnack, une critique qui débouche sur l'aveu de la position que je récusé. Il évoque en effet « l'objection des gens trop avisés et rusés qui pensent que l'autorité du Nouveau Testament [...] est aussi annihilée par la destruction du dogme de l'inspiration, et donc que l'on peut laisser tranquillement l'un à côté de l'autre comme auparavant les deux Testaments », une objection qui n'est, dit-il, « qu'un faux-fuyant ». D'où, au final, pour Harnack, et assumé (mais je ne vois personnellement justement pas comment cela peut échapper à la critique d'extrinsécisme) : « l'autorité du Nouveau Testament [...] reste bien le *canon* pour l'Eglise » (p. 245).

Pertinence et déplacement, vus d'aujourd'hui

Dépasser Harnack, et ce qui s'y révèle

On aura compris qu'avec Troeltsch et contre Harnack, je valide pour ma part, en matière d'appréhension du christianisme, de ce qui s'y joue et de ce qui s'y noue, une *pluralité de fond*. L'objet christianisme à travailler ne peut être qu'une tranche d'histoire. Qui ressortit ainsi à des données et à des thématiques *plus larges* et qui le *dépassent*. On dira dès lors qu'il y a un *amont* du christianisme, *dont* le christianisme fait quelque chose, un *à côté* du christianisme, avec lequel se nouent des métissages et des synergies *sans lesquels* le christianisme n'est rien, pris qu'il est dans des reconstructions constantes, et un *aval* du christianisme : des motifs et des affects relevant de l'anthropologique et du social qui s'*en* exorbitent. Ces données ont toujours été là, qu'elles aient été internalisées, réprimées et sublimées, ou – voire : en même temps – reléguées dans des marges¹⁸⁸.

L'horizon de travail sera du coup *comparatif*. Et il y aura, du coup également, à construire, en lien avec des données socio-anthropologiques et historiques larges, une généalogie de notre présent, ainsi que les problématiques qui vont s'y articuler ou dont elle sera faite. La perspective est alors tout autre que celle de Harnack. Ni fondation simple, ni message univoque. Mais un donné *effectif, positif, irréductiblement complexe, mêlé, et sans vérité circonscrite, isolable*.

Touchant l'histoire de la théologie qui s'est déployée avec le XX^e siècle – et au vu de la posture de fond que j'ai tenté de profiler et de ce que j'ai pu lui opposer à partir d'une perspective plutôt troeltschienne –, on ne peut pas ne pas poser la question d'un « marcionisme » qui, par-delà leurs différences visibles sous d'autres angles¹⁸⁹, serait propre tant à Harnack qu'à la « théologie dialectique » de Barth et de Bultmann. Chez ces derniers est certes à l'oeuvre une radicalisation critique qui fait qu'on ne doit – et, pour commencer, qu'on ne *peut*, mais là n'est pas la pointe décisive touchant la question ici discutée – s'appuyer sur quelque *donné positif* que ce soit, mais renvoyer au seul kérygme d'une Parole tout autre, interpellatrice au coeur même de mon avènement d'existence comme sujet. On

¹⁸⁸ Faut-il préciser qu'une mise en place du type ici esquissé vaut, quand il s'agit de comprendre le christianisme, que l'on se situe en théologie ou en sciences des religions ?

¹⁸⁹ Classiquement, on se référera à l'échange public entre Barth et Harnack, dont la première partie – les fameuses « quinze questions » et leurs réponses – est reproduite dans Pierre GISEL éd., *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 105-116.

n'en reste pas moins là à l'intérieur d'une thématique « sotériologique », pour le dire en langage classique (et en outre selon un « salut » qui se donne comme « spécifique » et n'apparaît vraiment que dans le Nouveau Testament¹⁹⁰, et encore, non sans tri épurant ou « démythologisation »), non à l'intérieur de la thématique d'une *structuration du monde* prenant forme au coeur du *socioculturel* et de ses *institutionnalisations* complexes et toujours en mouvement. Et si, pour la « théologie dialectique », le fondement de ce « salut » échappe bel et bien et doit échapper, il y est toujours tenu pour en principe « clair » et « univoque », comme chez Harnack, et opère également comme « nouveauté », radicale, même si c'est à un niveau *second* par rapport à toute histoire concrète. On y renvoie à un geste *hétérogène* faisant irruption dans le donné du monde – un « évangile » de vie vient s'inscrire dans ce qui fait la Loi et les lois du monde – selon *transversalité*, sans y prendre vraiment corps. Cela diffère effectivement de la disposition validée chez Harnack, où l'on pouvait quasiment se brancher sur l'évangile révélé par Jésus et s'y tenir. Mais, des deux côtés, le christianisme échappe à un examen de ses formes *particulières*, que ce soit par l'épuration que donne la construction de ce qui lui est « essentiel », ou que ce soit en focalisant sur la seule force interpellatrice de son « kérygme ». Se donne ainsi à voir une déshistoricisation inavouée, faisant couple avec une disqualification ou une indifférenciation des processus d'institutionnalisations à l'œuvre dans les sociétés et les cultures, sauf dénonciation quand il y a confiscation, mais fonctionnant alors comme dénonciation *globale*. Tout se passe comme si jouait subrepticement, en arrière-plan, une immunisation à l'égard de la critique, sauf à être critique « radicale », mais qui, du coup, n'opère pas vraiment au coeur de différenciations concrètes effectives.

D'une aporie plus largement partagée et d'une piste de sortie

Avec la « théologie dialectique », le contexte était toujours protestant, comme chez Harnack, et même, quant à la posture de fond, fortement marqué par ce qui se tient au coeur de la théologie de Luther, la force d'une transcendance, toujours décalante et critique ; mais avec en même temps une impasse faite sur les insertions concrètes, sauf à trancher de questions humaines séculières partagées par tous, dont on ne se désintéresse pas, mais qu'on prend au niveau qui est en principe le leur, rationnel et mondain¹⁹¹.

¹⁹⁰ Harnack avait parlé, critiquement, d'une « hellénisation » du christianisme caractérisant les premiers siècles ; or, *mutatis mutandis*, c'est une vue que reprend la « théologie dialectique ».

¹⁹¹ Techniquement, on se tient, ce faisant, dans l'orbite déterminée par le rapport Loi-Evangile, tel qu'il est inlassablement restitué par la tradition luthérienne.

En lien à ce contexte, j'ai parlé de *geste transversal*. Lié à un *mode d'être dans le monde*, ou à un *mode d'exister comme sujet* – à quoi se ramènerait finalement la « foi » –, non à un *contenu positif* devant *prendre place dans le monde*. Plusieurs décennies plus tard, au coeur d'une situation sociale, culturelle et politique passablement modifiée, un christianisme qui entend toujours dépasser les orthodoxies confessionnelles (en protestantisme) ou la scolastique des Temps modernes (en catholicisme), et qui se refuse en même temps à repli sectarisant (de type évangélique ou intégriste), peut-il, et comment, en dépasser l'épure ?

Dans leur teneur propre, située, les questions sous-tendant le présent chapitre étaient posées en lien avec le terrain protestant libéral d'abord (ou d'un certain libéralisme, celui de l'Ecole ritschlienne), ce qu'on en a pu hériter ensuite (à travers la « théologie dialectique »), fût-ce à son corps défendant et non sans déplacement de niveau de pertinence et de validation. Mais, par-delà, une question demeure aujourd'hui, pour chacun, et s'en vient, me semble-t-il, interroger le christianisme en son coeur. C'est celle des *particularités*. *Positives* comme toutes particularités. A la fois *productrices* (c'est dans les particularités que l'on vit, ce sont elles dont on a à répondre, comme ce sont elles qui nous provoquent à exister) et devant être soumises à *examen critique*, comme peut ou doit l'être ce qui touche à tout avènement humain, différencié et émergeant au coeur des différences qui font le monde et l'histoire. Bref, est ici en cause le statut et ce qu'on fait des particularités que le libéralisme – d'autres aussi, certes autrement – avait voulu dépasser.

Sur cet axe de problème, il me paraît que l'évolution de la théologie catholique au XX^e siècle n'a pas été sans parallèles, *mutatis mutandis*, quand elle conduit d'une compréhension de la foi comme assentiment à du propositionnel (l'adhésion à un « contenu » de foi), décisive au moment de Vatican I, à sa compréhension comme remise de soi à Dieu (accepter de se recevoir de l'Autre), ce que sanctionnera Vatican II. Sur le fond, on pourrait renvoyer ici à nombre de théologiens, souvent admirables. La référence emblématique reste celle de Karl Rahner, à la fois comme pionnier et au vu de la reconnaissance qu'il rencontra. La foi y est appréhendée comme un existentiel, ou un mode d'être homme. Et l'accent porte plus sur la *fides qua* que sur la *fides quae*. C'est pour une part dans son prolongement que se situe aujourd'hui un Christoph Theobald par exemple, certes plus attentif aux données socio-institutionnelles que ne le furent tant le libéralisme de Harnack que la « théologie

dialectique », mais qui parle lui aussi centralement de *geste*, au principe d'un « style »¹⁹², le style d'existence et d'habitation du monde qu'offrirait le christianisme.

L'interrogation profilée ci-dessus et à reprendre aujourd'hui s'énoncerait dès lors ainsi : en quoi y a-t-il ici plus que geste ? On touche alors à ce qui est peut-être la récurrence d'un problème, quant au mode même dont se dispose le christianisme dans le monde. Et l'on se retrouve dans le voisinage du soupçon que Jean-Luc Nancy fait porter sur le christianisme, qui serait foncièrement geste de dépassement – un dépassement se faisant même de fait auto-dépassement –, ouvrant au final sur rien qui, *en termes de monde*, soit véritablement constitutif, résistant. Sur rien non plus qui soit suffisamment positif et inscrit en particularités pour être objet d'une critique *différenciée*, opérant *au plan de l'histoire effective*, une critique qui soit donc autre que la simple critique des institutionnalités et autres incarnations, fichée au cœur du libéralisme, et autre que la critique radicale empruntée par Barth et Bultmann au Kierkegaard de la « différence qualitative infinie », principielle, entre Dieu et l'homme.

C'est à mon sens sur cet axe de problèmes qu'est à reprendre la question des particularités et de ce en quoi elles sont ou non irréductibles (ce à propos de quoi le libéralisme était plutôt faible). On le fera, bien sûr, hors sanction donnée, sur mode intégriste ou fondamentaliste, à un particularisme mettant en avant un donné valant *comme tel* pour *vrai*, où le refus classiquement apposé par le libéralisme est à ratifier (il donne d'ailleurs forme à un élément foncier de la tradition chrétienne, élaboré différemment chez les Pères, au Moyen Age ou à la Réforme). Positivement, on va alors probablement honorer le second des deux « foyers » de la religion mis en avant par Derrida (deux foyers différents *et* à coupler), le « sauf » qu'il y a à assurer, ou à instaurer du monde et de la vie humaine, à l'encontre d'une validation de la seule « fiduciarité », de la foi pure et réfléchissante de Kant ou de l'aurore pré-romaine de Heidegger¹⁹³.

Pour ma part, un horizon *comparatif*, ainsi qu'une explication critique *généalogique* avec ce *dont* nous provenons – et ce qui nous *en* « arrive » –, largement compris mais historiquement situés, balisent le terrain où peut se montrer et se valider une particularité hors universalité dissolvante et hors appel à la seule altérité, à une béance, voire à un pur mouvement de kénose¹⁹⁴, ouvrant sur sanction donnée à l'humain en pure immanence,

¹⁹² Voir son *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Éd. du Cerf, 2007, 2 vol. (à ce propos : mon « Etude critique. Le christianisme comme style », *Revue de théologie et de philosophie* 141/1, 2009, p. 63-72).

¹⁹³ Voir « Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison », in Jacques DERRIDA et Gianni VATTIMO éd., *La religion*, Paris, Éd. du Seuil, 1996 (pour les deux foyers à coupler, p. 27, 49, 76, 83 ; pour la foi selon Kant, p. 19, 23 ; pour Heidegger, p. 25, 81s.).

¹⁹⁴ Voir ce que j'ai mis en avant dans chapitre II ci-dessus.

neutralisée. Où puisse du coup se déployer aussi une critique véritablement opérante, qui tranche au coeur des dispositifs et des institutionnalisations dans lesquels se nouent nos histoires, nos pratiques et nos discours ; au coeur ainsi de ce qui fait notre destin et de ce dont nous avons à répondre.

Tel est le premier point d'une pertinence de la relecture contrastive de Troeltsch et de Harnack, qui nous rejoint par-delà divers déplacements, non plus occupés que nous sommes par le fantasme – illusoire et pernicieux – d'un « pur évangile », ni non plus par une pure interpellation d'existence, mais bien par les apories, les forces et les ambivalences, d'une inscription humaine *à même le monde et les corps*, avec les *différences* qui s'y cristallisent.

J'ajoute que couper avec le fantasme d'un « évangile pur », c'est couper aussi avec toute vision qui pourrait circonscrire ce qu'est *la religion*. Or, dans son *Essence du christianisme*, Harnack écrivait que « l'Évangile n'est pas à vrai dire une religion positive comme les autres, [...] il ne connaît ni légalisme ni particularisme, en sorte qu'*il est la religion elle-même* »¹⁹⁵. Une nouvelle fois, on se tiendra là du côté de Troeltsch : il n'y a pas d'*aboutissement*, ni donc d'*absoluité* désignables, que ce soit en termes hégéliens d'accomplissement de l'histoire, de l'humain ou de la religion – pas plus que d'accomplissement du christianisme d'ailleurs –, ou que ce soit en termes de validation de la conscience ou d'une stricte posture d'existence. Mais il y aura bien des *évaluations*, requises, à opérer et dont rendre compte sur fond irréductiblement différencié (chez Troeltsch, la possibilité en est donnée par ce que le néo-kantisme badois valide du *culturel* et du *social*).

Un dernier point. Le christianisme ne peut plus se présenter aujourd'hui, sauf illusion d'optique – ou illusion plus grave –, comme donné central, simplement à interpréter, en lui-même et en vue d'une actualisation contemporaine. Il y a à l'inscrire sur la scène plus large de ce qui nous arrive socialement. Où, en outre, la question de Dieu ou de l'absolu qui le surplombait et en commandait la lecture n'est plus considérée comme dernière, ni obligée (il y a tant de manières d'être humain en effet !), y compris sur la scène dite religieuse ou sur les scènes donnant corps à ce qui se noue ou se nouait en matière religieuse. C'est notamment ce déplacement qui fait que l'horizon de nos interrogations ne peut plus être ni celui d'une religion ou d'une théologie « naturelle » (dont le motif se tenait au coeur de ce qui fait la préhistoire des libéralismes au temps des Lumières), ni celle d'une philosophie de la religion et des transcriptions qu'elle a pu opérer au XIX^e siècle (dont participait, différemment selon les auteurs et les moments, le libéralisme protestant), ni non plus celle de la validation d'une pure

¹⁹⁵ *Op. cit.*, p. 84.

formalité existentielle (ce qui fut l'un des aboutissements cristallisés au XX^e siècle). L'horizon, plus décalé justement, sera plutôt celui d'une généalogie de la construction de l'humain et de son monde (Nietzsche et ce qu'en reprennent les penseurs de la « déconstruction »), ainsi que d'une « théorie des civilisations » (Peter Sloterdijk) examinées sur l'ordre *tiers* que sont les cultures et ce qui s'y dit de l'anthropologique et du social, un ordre indépassable si aucun absolu positif, ni aucun de ses substituts, ne sauraient être mis en avant – à l'encontre des réactions fondamentalistes ou intégristes – et que l'on veut néanmoins offrir un terrain de travail qui soit, en même temps, inscrit en pléines positivités, particulières à chaque fois, et offrant le lieu d'où sourdent de réelles invitations – des *requisit* même – à penser et à vivre.

CHAPITRE VII :

Du monde et des corps et d'un travail des textes et des institutions

Paul Ricoeur et la question du théologique

Données et premiers questionnements. Un écart à combler ou un écart constitutif ?

Dans le champ de la théologie¹⁹⁶, on a beaucoup lu Ricoeur. Et l'on s'y est beaucoup référé. Dès les années 1950 en protestantisme. Un peu plus tard chez les catholiques.

Ces lectures sont diverses. J'en typologiserai deux gestes, tendanciels. Pour ouvrir un espace de réflexion. Ces deux gestes peuvent faire voir en effet un différend et, à partir de là, au moins indirectement, une part de ce qui se joue sur ou à propos de la scène théologique et religieuse des dernières décennies.

Styliser ces deux gestes peut aussi aider à faire rétroactivement apparaître chez Paul Ricoeur certaines tensions, voire quelques équivoques, peut-être une évolution, au moins dans certains énoncés. On touche en tout cas, à mes yeux, un lieu de problème. Et l'éclairage proposé pourrait aider à profiler la posture même du penser ricoeurien. Et ouvrir en même temps sur ce que d'autres penseurs ont pu proposer, se distinguant de Ricoeur, mais marquant, peut-être, plus un déplacement – et à partir de ce qui est déjà en travail chez Ricoeur – qu'une rupture. On peut du moins les relire et les situer ainsi.

Ricoeur est lu par les théologiens. Il y a même un « effet Ricoeur » dans le champ de la théologie. C'est que, d'abord, d'une manière à préciser, Ricoeur se tient *de fait* dans ce champ. Ou y touche. Je l'entends par-delà des questions d'héritages assumés, d'engagements propres¹⁹⁷, ou de la donne d'une « conviction »¹⁹⁸, qu'il entend valider et raisonner. Et je l'entends sans oublier la réserve ou le retrait manifesté par Ricoeur à l'endroit de la théologie

¹⁹⁶ Je reprends ici le texte d'une conférence donnée à Séoul le 22 avril 2011 dans le cadre d'un colloque organisé par Myung-Su Yang, à la *Ewha Womans University*, avec la collaboration de Yasuhico Sugimura.

¹⁹⁷ Paul Ricoeur a manifesté une grande fidélité à divers lieux ou cercles intellectuels protestants, de productions et de partages, y compris dans la paroisse de Châtenay-Malabry (ses articles donnés à *Etudes théologiques et religieuses*, 1974-1989, sont repris dans un numéro hors série, suppl. au numéro d'« Hommage », t. 80, 2005/4 : « Les temps du texte » ; une part, 9 sur 37, de ses contributions au *Christianisme social*, 1946-1992, sont reprises dans *Autres Temps* 76-77, printemps 2003, voir p. 21s.). Rappelons aussi l'intercommunion du printemps 68 : « Un geste risqué. L'eucharistie de Pentecôte 1968 (documents et réflexions) », No 7-10 du *Christianisme social* 76, 1968, où il co-signe le texte d'entrée « Au lecteur ». Enfin, c'est à la Faculté de théologie protestante de Paris qu'il lègue ses archives. Pour la Suisse romande, voir Sylvie BONZON, « Paul Ricoeur en Suisse romande : Rencontres, liens et héritages », *Revue de théologie et de philosophie* 138, 2006/IV, p. 293-306.

¹⁹⁸ Voir le titre de ses entretiens avec François AZOUVI et Marc de LAUNAY, *La Critique et la Conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 (et Hachette 2002) ; « La conviction et la critique » est aussi le titre de l'entretien qui paraît au début du Cahier de l'Herne *Paul Ricoeur*, Paris, 2004, p. 15-18.

à proprement parler (je l'oublie d'autant moins que ce point fait partie de la discussion de fond), s'appliquant à bien distinguer philosophie et théologie, à se vouloir philosophe, entièrement philosophe et seulement philosophe¹⁹⁹, peut-être même plus que d'autres contemporains en lecture et reprise husserlienne, et ayant tous travaillé à ce qui se tient aux frontières du phénoménologique, voire qui le conditionne²⁰⁰.

Ricoeur se tient dans ou touche au théologique quand il situe et pense l'humain entre la faille qu'occupent la *faute*, la *faillibilité* et le *mal* d'un côté (centraux dans le diptyque de 1960, *L'homme faillible* et *La symbolique du mal*, anticipés auparavant et restés constants, comme en atteste la reprise proposée dans son *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* de 1986), le *symbolique* de l'autre, un symbolique de plus en plus repéré dans la trame d'un *poétique*, donc d'une construction ou d'une création, et d'un poétique *déployé* (d'où la fameuse « voie longue » : le déchiffrement de manifestations objectives données en forme d'*œuvres* requérant de passer par les sciences humaines). Non sans, sur les deux faces mises en correspondance – le mal et le symbolique –, la filiation kantienne de *La Religion dans les limites de la simple raison*.

Par-delà, Ricoeur se tient encore dans le théologique – ou le touche – quand il souligne de la *précédence* et de l'*enracinement originaire* : le corps et le monde, de la passivité et de l'altérité. Ainsi de l'« involontaire », mis en avant au cœur d'une « philosophie de la volonté », en 1950 déjà. Ou quand – en tension avec l'irréductibilité d'un donné ou d'un « déjà-là » que cristallisent une contingence de départ et une histoire ni vierge ni innocente –, il renvoie à de la narration, à des mises en scène et en intrigue, qui répondent de ce donné, qui en témoignent, témoignant en même temps de ce qui en est fait, de ce qui s'en trouve inscrit et porté là par du « vivant jusqu'à la mort »²⁰¹.

En tension et correspondance, les deux moments indiqués s'appellent l'un l'autre et, à la fois – dans leur différence entre eux et la différence que l'un et l'autre marquent par rapport à la spontanéité de la vie et du sujet –, ouvrent un espace d'émergence propre, un espace de l'humain : un espace pour un *sujet* (ce que n'a cessé de méditer Ricoeur, de l'annonce d'une

¹⁹⁹ « Je ne suis pas un philosophe chrétien », a-t-il dû préciser à l'encontre d'attaques trop rapides et plutôt malveillantes (ainsi *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de *Fragments*, Paris, Éd. du Seuil, 2007, p. 107). Sur ce point, voir, entre autres textes, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 36, et, pour un dossier d'informations, les No 51 et 52 de François DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)* (2002), Paris, La Découverte, 2008 (ce livre est une mine, malgré des imprécisions souvent dues aux personnes avec lesquelles l'auteur s'est entretenu, aux souvenirs ou mises en perspectives parfois sélectifs, partiels, voire orientés).

²⁰⁰ Dominique JANICAUD note en tout cas ses « scrupules méthodologiques », dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'éclat, 1991, p. 13.

²⁰¹ Selon l'expression reprise en titre, *Vivant jusqu'à la mort*, *op. cit.* ; à ce propos, voir Yasuhico SUGIMURA, « Pour une philosophie du témoignage : Ricoeur et Heidegger autour de l'idée de l'"attestation" (*Bezeugung*) », *Etudes théologiques et religieuses* 80, 2005/4, p. 483-498.

troisième partie de sa *Philosophie de la volonté*, devant proposer un pôle instaurateur ou poétique, créateur « selon » le symbolique, au *Soi-même comme un autre* de 1990), un espace strié d'écritures ou moment du *texte* (que Ricoeur met constamment en avant et qui, dans sa consistance, attend toujours à nouveau interprétation et reprise *différées*, selon le « monde » qu'il ouvre), un espace d'*institutions*, politiques et autres (que reprennent les *Lectures I* de 1991²⁰², mais au gré d'une préoccupation qui a toujours accompagné Ricoeur, déjà dans *Histoire et vérité* des années 1950), un espace d'*imaginaires* enfin, sur quoi s'articule de l'« utopie », féconde tout en risquant toujours de sombrer en « idéologie » (voir *L'idéologie et l'utopie*, de 1986, paru en français en 1997, et divers textes antérieurs, notamment la partie III de *Du texte à l'Action*, 1974-1983), où se dit un « en dépit de »²⁰³ ou un « surplus ». On se rappellera encore que le double renvoi indiqué – avec la tension qui s'en dégage, ouvrant et balisant un espace propre – structure son « Essai sur Freud » de 1965, *De l'interprétation*, énoncé alors comme attention au double moment d'un « archéologique » et d'un « téléologique ».

Travaillant sous cet horizon, et déployant une réflexion focalisée sur ces divers motifs, et leurs liens, Ricoeur se tient dans le théologique – ou y touche – en ce que se cristallise là une rupture ou une discontinuité, un saut : la contingence du monde – mal compris – et l'héritage d'un déjà-dit d'une part, les déploiements d'un poétique de l'autre, font en effet qu'on n'accède pas à la méditation de ce qu'est l'humain par le biais de ce que la raison peut souverainement déployer et projeter à partir d'elle-même (un ordre de « possibilités »), mais à partir d'une donne « empirique » (l'ordre du réel effectivement advenu) et au gré d'une méditation en situation « seconde », selon le registre « indirect » ou « chiffré » qu'articule le régime de *médiations* accompagnant toute effectivité humaine²⁰⁴.

Chez Ricoeur, la philosophie est ainsi radicalement *réflexive*. Elle vient toujours *après*, et d'un après que l'on ne saurait rejoindre, ni de fait ni, ici, de droit, sauf à se laisser emporter par une illusion pernicieuse. Et c'est pourquoi on est voué à *herméneutique*, non à libre invention ou à une rationalité vivant d'auto-position. Une herméneutique non, chez Ricoeur, pour *répéter*. Plutôt pour *créer*. Mais il n'y a de création non folle, et même simplement productrice, que si elle part des enracinements et des précédences auxquels on a affaire, auxquels on est assigné, dirait Lévinas, sans y être pour autant immergé. Des enracinements et

²⁰² Voir aussi Esprit éd. : *Le Juste*, t. 1, 1995, pour des textes de 1992-1995, et t. 2, 2001, pour des textes de 1993-2000.

²⁰³ « En dépit de » est repris comme intertitre de la dernière section de « Le scandale du mal », *Esprit*, 1988/7-8, p. 57-63, ici p. 62.

²⁰⁴ Voir les « Avant-propos » et « Introduction » à *L'homme faillible* et à *La symbolique du mal*, de 1960.

des précédences dont on se *décale* ; et selon un geste toujours à reprendre. Transcrit en langage théologique issu tant du judaïsme que du christianisme : l'humain n'est pas – n'est jamais – en situation originaire (qui est la place de Dieu et est en ce sens, pour l'humain, une place de toujours et à jamais hors jeu) ; ou, pour reprendre une expression soulignée par Jean Greisch²⁰⁵, le cogito est blessé, voire brisé²⁰⁶, originairement. C'est là sa condition.

De la contingence occupe le lieu de l'originaire. Du corps, et du monde. Avec leur poids d'*opacité*. Avec ce qu'ils condensent de *démésure* aussi, non réductible au sujet. Mais avec, encore ou en même temps, la précédence de ce qu'une histoire humaine ou une liberté a pu y marquer. Du surgissement et de l'avènement, dits ou inscrits sur ce monde et ces corps, les prenant en charge, tant dans leur consistance hors sujet que dans ce qui les porte et les traverse, pour les porter plus avant et les transmuter en œuvre, objective, tangible et publiquement proposée. Le fait du monde d'un côté, comme donné qu'on ne saurait rejoindre ; un indice de transcendance de l'autre, qu'on ne saurait pas plus rejoindre. Double marque d'asymétrie. L'humain vit *dans* et *de* cet écart. Et il n'est ce qu'il est qu'à *en* répondre.

Reprises dans le champ de la théologie. Les « sources non philosophiques de la philosophie », une autre source ou un déplacement du statut et de la tâche du penser ?

Ricoeur est lecteur de la *Bible*²⁰⁷. C'est même ainsi qu'il est spontanément vu dans la tribu des théologiens. Vu comme praticien et théoricien de l'herméneutique²⁰⁸. Les premiers théologiens auxquels il renvoie sont d'ailleurs des biblistes. Dans les années 1960 et 1970 : emblématiquement Gerhard von Rad pour l'Ancien Testament, et souvent Rudolf Bultmann²⁰⁹ pour le Nouveau. Plus tard, Northrop Frye²¹⁰ ou Paul Beauchamp²¹¹, passant du

²⁰⁵ De Jean GREISCH, on lira le long chapitre consacré à Ricoeur dans *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Tome III : *Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 735-919.

²⁰⁶ Chez Paul RICOEUR, « Le Cogito brisé » est le titre d'une section de sa préface à *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 22.

²⁰⁷ Voir *L'herméneutique biblique*, Paris, Éd. du Cerf, 2001 (textes de 1970 à 1995, avec, p. 11-81, une introduction de François-Xavier Amherdt, à mes yeux problématique, en deçà en tout cas du questionnement ouvert dans le présent texte) ; *Penser la Bible* (avec André LACQUOC), Paris, Éd. du Seuil, 1998.

²⁰⁸ Il est invité au congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (ACFEB) de septembre 1969 (textes in *Exégèse et herméneutique*, Paris, Éd. du Seuil, 1971) et à un 3^e cycle de théologie (biblique) en Suisse romande, en 1973-74 (textes repris in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 75-133).

²⁰⁹ Voir ci-dessus, mon chapitre V.

²¹⁰ Voir notamment « Expérience et langage dans le discours religieux », in *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 159-179, ici p. 167-170 ; à l'arrière-plan : *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 35-37.

coup d'une priorité donnée à l'interpellation, ainsi qu'à l'alliance et ses reprises (une histoire faite de traditions), à un accent mis sur le texte et les configurations déployées (un « grand code » et des jeux de « types » et d'« anti-types », du « canonique » aussi, comme œuvre et texte). Ses premières lectures de Gadamer allaient déjà dans cette direction, et alors pour accentuer la tendance repérée chez le philosophe allemand (le passage d'une « vérité », ontologique et existentielle, au déchiffrement d'œuvres, objectivées et réclamant de la « méthode »)²¹². D'où aussi le passage, récurrent dans les années 1960 et début 1970, par un « expliquer » qui complique, diffère et modifie la tâche du « comprendre ». Ou encore la prise en compte du sémiotique (Greimas), compliquant là encore – ou dif-férant – le travail de l'« interprétation ».

La Bible donc, plutôt que la théologie constituée²¹³. Au moins au départ. Pourquoi, ou de quoi cela peut-il être l'indice ? Et quels types de réception en seraient-ils éveillés ?

Disons, d'abord, que la Bible est lue, chez Ricoeur, comme peuvent l'être les mythologies, la littérature, les tragiques grecs²¹⁴. Au titre des « sources non philosophiques de la philosophie », tenues pour irréductibles. Avec la théologie à proprement parler, on aurait affaire à des discours plus proches de la philosophie, quant à la forme et au statut, du coup plus en concurrence, et où la proximité et les différences risqueraient d'entrer dans des débats et des controverses complexes, historiquement surchargés au demeurant. Institutionnellement aussi. S'y mettre exigerait dès lors de longues justifications et explicitations, d'autant plus peut-être – c'est au moins mon sentiment – que si la différence entre philosophie et théologie doit certes être posée au départ – et Ricoeur le fait –, elle ne peut être non plus, au final, purement et simplement sanctionnée, comme ne peuvent être non plus simplement sanctionnées ce que sont de fait devenues, en Occident, chacune pour sa part, et la philosophie et la théologie (rappelons qu'elles ne sont pas ainsi séparées avant le milieu du Moyen Age, et qu'elles ne le sont pas non plus dans d'autres aires culturelles).

²¹¹ Voir ses deux textes in Pietro BOVATI et Roland MEYNET éd., « Ouvrir les Écritures ». *Mélanges offerts à Paul Beauchamp*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 21-28, et *Hommage à Paul Beauchamp*, Paris, Médiasèvres, 1996, p. 7-22.

²¹² Il écrit pour le *Festschrift* Gadamer (1970), « Qu'est-ce qu'un texte », repris in *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 137-159 ; il a tenu à faire traduire et publier en 1976 *Vérité et méthode* (l'essai ne fut de fait pas heureux, malgré les tentatives de sauver l'entreprise qui dut, plus tard, être entièrement reprise) ; dans les textes des années 1970 rassemblés dans *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Éd. du Seuil, 2010, Gadamer est de loin l'auteur le plus cité (avec Kant). Pour l'écart avec Gadamer, voir ci-dessous n. 44.

²¹³ Pour une perspective d'ensemble touchant le rapport du travail de Ricoeur à la théologie, on se reportera à l'indispensable Alain THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven, University Press, 1996. Dans le présent chapitre, j'ai choisi de suivre une voie propre, sous un angle particulier.

²¹⁴ Sur le tragique chez Ricoeur, voir Guy PETITDEMANGE, « Paul Ricoeur. La mémoire du tragique. Jalons » (1992), in *Philosophes et philosophies du XX^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 2003, p. 379-394.

Il n'empêche ! La Bible est privilégiée, et l'on peut en interroger le fait. Tant quant à Ricoeur, son itinéraire ou la période historique qui le détermine – et en quoi –, que quant à ses lecteurs, ici internes au christianisme, le lieu de l'« effet-Ricoeur » signalé d'entrée.

Pourquoi donc, et en quoi, la Bible ? Comme lieu d'un témoignage ? au sens où il y aurait une « foi biblique » (Ricoeur use de l'expression) ? Mais serait-ce alors à entendre comme une foi « selon » la Bible ou, même si non reconnu ni assumé, comme un fait entraînant ou devant entraîner avec lui une « foi en la Bible » ? Il y a là quelques équivoques à lever, au moins au plan des résonances et usages.

Il y a encore à mon sens, dans le même contexte, équivoque possible quant à la convocation et au déploiement d'un moment *herméneutique*. Ce passage est-il sectoriel ? Requis parce que – et, là aussi, sans que cela soit nécessairement explicite et assumé, surtout au plan de la réception – le texte serait porteur de vérité tout en étant culturellement marqué, et qu'il y a donc à traduire (à traduire seulement, même si ce n'est pas rien) ? Ou l'herméneutique viserait-elle plus largement, chez Ricoeur, le fait que l'humain est toujours inscrit dans de l'appartenance, dans les tissus du monde et des corps, comme indiqué ci-dessus à la fin de la section introductive ? Et qu'il y aurait, par extension – mais cela ne fait pas encore entrer en religion spécifique ou dans l'ordre d'un « message » propre, ni même ne convoque « adhésion » –, une pertinence des traditions²¹⁵ – marques humaines imprimées à la surface du monde – pour le socioculturel de tous, gestion du politique compris ?

De fait, chez Ricoeur, passer par herméneutique déborde ce que réclamerait l'interprétation de textes (originaires ?) ou de traditions (constitutives ?). Il y a herméneutique parce qu'il y a antécédence. Et que cela marque un être au monde et un être-corps. Une donne « ontologique » dirait Heidegger. Mais, en inflexion de Heidegger, cette donne d'enracinement ou d'appartenance est saturée et structurée de textes, d'oeuvres et d'institutions, investie de pratiques à jamais différenciées et irréductiblement singulières²¹⁶, lieu d'échanges et d'émergences, de provocation aussi, de deuil et de surcroît. Une donne contingente, hors fondation ; comme l'écrit Ricoeur à la fin de sa préface à *Soi-même comme un autre* : il y a « référence » à « un réseau symbolique culturellement contingent », et s'il y a

²¹⁵ Un espace de traditionnalité, comme cela se précisera : espace de traditions aux différences sanctionnées et en débat à propos de différends maintenus, et, chez Ricoeur, à maintenir.

²¹⁶ Dans le même contexte, on peut rappeler le refus ancien de Ricoeur de suivre une herméneutique du « sacré », à la Eliade, pour mettre en avant une herméneutique de *textes*.

« foi », c'est « au mieux, un hasard transformé en destin à travers un choix constamment renouvelé, dans le respect scrupuleux des choix adverses »²¹⁷.

On peut parler ici de « témoignage ». Des voix résonnent. Est-ce à dire que du « sens » est là, prêt à être « recueilli » ou « repris » ? du sens qu'il y aurait à s'« approprier » (Ricoeur use de ce vocabulaire, au moins dans les années 1960 et jusqu'au milieu des années 1970) ? Sur ce pôle, une même gamme d'équivoques peut venir se greffer, et de la clarification doit dès lors être encore opérée.

Pour commencer, précisons que, par rapport à ce qui fait les appartenances évoquées, comme par rapport à ce qui y résonne, il y a, chez Ricoeur, de toujours et tout au long, de la *distance*. Et que loin de devoir être conjurée, cette distance est validée. Comme irrémédiable ; et constitutive. On ne se tient donc pas ici sous l'horizon d'une Parole d'interpellation directe (ce qui surplombait la « théologie dialectique » qu'avait connue Ricoeur et qui formait l'arrière-plan de ses premiers lecteurs en christianisme). Ni ne se tient-on là, mais c'est en partie une variante, dans l'ordre d'une injonction prophétique. Parole ou injonction qu'il y aurait à restituer, ou sous la dépendance desquelles il y aurait à se mettre.

Continuons en disant que s'il y a de la « voix » ou des « voix », c'est *indirectement* qu'elles résonnent et, là encore, d'un indirect non levable : les voix sont inscrites dans des *oeuvres* ou des *constructions*. En ce sens, elles ne sont rien hors un fait et un jeu de *médiations*. D'où les « voies » longues déjà rappelées, dans un travail en corps à corps avec ce qui s'est cristallisé, ce qui est advenu, ce qui est effectif. Hors immédiateté possible, et même hors immédiateté désirable. Hors contemporanéité.

Dans le même contexte de déchiffrement, on pourrait ajouter que Ricoeur parle toujours de « synthèse ajournée » : on habite et on travaille de l'effectivité, des figures, de l'institutionnel, comme chez Hegel (par-delà Kant), mais c'est *hors* synthèse possible (telle est la vérité de Kant, qui demeure par-delà Hegel). Là encore peut certes se cacher une équivoque : l'expression pourrait en effet laisser entendre que, toute « ajournée » qu'elle soit, une synthèse est toujours et encore visée (même si non atteinte), qu'il y aurait ainsi linéarité, entre un amont (une donne ancienne ou de l'« archéologique ») et un aval (une espérance ou du « téléologique »), et que l'on se tiendrait dans l'« entre-deux ». Le schème resterait donc de linéarité, même si, avec Ricoeur, on souligne que la voie s'en « complexifie », qu'il y a « détours » requis, que le « conflit » des interprétations est indépassable, qu'il y a toujours

²¹⁷ A mon sens, et c'est le cas chez Ricoeur, la dite transformation aura dû passer par une assomption dont l'ordre est à penser (signalons que Ricoeur parle, peu après, d'une « tentation » de « la foi biblique » de « tenir le rôle désormais vacant de la de fondation ultime ») ; voir aussi *Vivant jusqu'à la mort*, *op. cit.*, p. 99s.

« double foyer » et jamais une seule focalisation. Or, à mon sens – et les textes de Ricoeur le marquent toujours plus nettement, des années 1960 à 2005 –, le report, parce qu'à la mesure du fait d'une distance constitutive et d'irréductibles médiations, fait que tout se retourne. Et qu'est redirigé le regard, dès lors moins porté sur un avant (en « dépôt ») et sur un après (en attente de « reprise ») que porté sur *ce* qui se passe. Un regard porté sur le présent, au coeur du temps. Sur le lieu auquel on est assigné, au milieu du monde. Sur l'institutionnalité, en matière de socialité. Sur le corps et les corps, en fait de sujet et de projets. Ce n'est ainsi plus seulement qu'un amont soit irrattrapable (un passé où serait scellée une précédence), ni seulement qu'un aval soit non rejoignable (un futur où s'investirait une espérance) ; mais c'est que *tout au long* il y a de l'*excès* ou de l'*asymétrie*. De toujours et à jamais. Parce que relevant d'un autre ordre que celui d'un passé perdu ou d'un futur non encore atteint. Le moment de deuil et de consentement s'en trouve amplifié, un horizon de sagesse aussi, et non sans, alors, consonances possibles avec le bouddhisme²¹⁸.

Par rapport à ce que, dans la tribu des théologiens, plusieurs avaient investi – voire investissent encore – sur Ricoeur, et qui pouvait nourrir une focalisation réductrice sur le Ricoeur lecteur de textes, bibliques au demeurant et toujours peu ou prou investis comme fondement, il convient de parler d'une autre distribution des cartes.

Le cogito n'est pas que blessé, ouvrant sur une altérité pouvant s'imposer. Et l'appropriation du sens n'est pas que reportée, attendant une réalisation. Elle est suspendue, *sine die*. Reste certes un sujet ; ou du sujet. Et reste du sens ; ou ce qui en travaille le questionnement. Mais ce sujet apparaît plus marqué d'un *trauma* – positif et/ou négatif, c'est, ici, égal –, qu'on ne s'approprie pas ; qu'on ne s'approprie en rien. Et ce sujet est transi d'une finitude et d'une singularité plus radicales que ce que peuvent indiquer les termes d'inachèvement, d'incomplétude ou de non-totalisation. Il est déplacé, décalé, hors linéarité. Sur terrain phénoménologique, on pouvait parler d'inadéquation de soi à soi, et du coup d'espacement. On doit ici faire un pas de plus – et un pas qui sera du coup un pas de côté –, pour dire une discontinuité à la fois transversale et instituant, en immanence – une immanence complexe, d'où l'insistance croissante de Ricoeur sur Aristote –, différences et émergences singulières.

Le lecteur peut avoir parfois l'impression que Ricoeur « inclut trop ». Et qu'il émusserait ainsi les « discordances » au profit de « concordances » possibles. La question a

²¹⁸ Pour exemple, la fin de *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.

pu être posée du côté de la théologie²¹⁹. C'est qu'elle touche au motif de la ou d'une transcendance. Mais, une nouvelle fois, il y a là à creuser l'interrogation ; c'est qu'elle peut ouvrir diverses pistes, et qu'il y a donc à préciser.

En l'occurrence, on peut concéder qu'il y a une part de Ricoeur – ou des manières qu'il a de s'exprimer – qui justifierait l'inquiétude. Comme si tout « différend » était surmontable. Et qu'un horizon d'harmonisation pouvait être esquissé. Mais je n'évoquerais pas le fait d'une « discordance » foncière pour ouvrir en direction d'une altérité quasi hypostasiée, comme si une béance allait être ainsi surmontée par du dialogal Je/Tu et de l'interpellation. La discordance me paraît d'abord à l'oeuvre au cœur du monde et de la mise en œuvre du monde, dans du texte et de l'institué : elle est là, en dernière instance, du fait du monde même, et n'est rien hors du monde. Du coup, chez Ricoeur, et de plus en plus – même si cela reprend une donne de toujours, biographiquement très ancienne, datant du lycée –, la présence d'un schème aristotélien plus que kierkegaardien. Plus que kantien aussi. L'Aristote d'une pluralité foncière, tant de l'être que de tout régime des causes. Un Aristote qui a nourri les pensées classiques, médiévales, de l'analogie, articulée à des figures finies, particulières *et* consistantes, non sans horizon de sagesse et de précedence du cosmos, qui disposent le déploiement des « vertus » entre un « trop » et un « trop peu ». Ricoeur ne récusé pas impunément ici tant le « contrainte » d'une « logique de l'identité » que la « licence » d'une pure « logique de la différence », tout en récusant en même temps le « faux apaisement de la dialectique »²²⁰. Du coup, on sort de toute problématique d'un *idéal*, typique des Temps modernes, même blessé ou décalé (sublimé ?). Et l'on sort également – ce qui n'est pas rien dans le champ théologique – d'une exigence de « communication »²²¹, pour se trouver plutôt reversé aux « configurations » et « reconfigurations » du monde. En herméneutique, on quitte la polarité « distance et appropriation » pour, au moins, « distance et (re)création »²²². Et en

²¹⁹ Ainsi Pierre BÜHLER, « Ricoeur et Kierkegaard », *Revue de théologie et de philosophie* 138, 2006/IV, p. 319-327, ici p. 324s. Mais la question est plus large et peut être posée du côté de la psychanalyse par exemple (voir ci-dessous, n. 40, ou Julia KRISTEVA, « La narration en psychanalyse : des symboles à la chair », in Cahier de l'Herne *Paul Ricoeur, op. cit.*, p. 140-155) ; c'est probablement aussi en fonction de cette question que peut être profilé l'écart entre Ricoeur et les « poststructuralistes » Foucault, Deleuze, Derrida (touchant cette constellation, voir : Jean-Luc AMALRIC, *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF, 2006 ; François DOSSE, *Paul Ricoeur, op. cit.*, p. 239-241 et 359-363 ; Olivier MONGIN, « L'excès et la lettre. Gilles Deleuze et Paul Ricoeur ou l'impossible conversation », in Cahier de l'Herne *Paul Ricoeur, op. cit.*, p. 271-283).

²²⁰ « Nommer Dieu » (1977), repris dans *Lectures III*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p. 281-305, ici p. 300.

²²¹ Dit ici à l'inverse de ce qui est annoncé comme programme ou tâche, dans Pierre BÜHLER et Jean-François HABERMACHER éd., *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 11s. (avec couplage au motif de l'interpellation, p. 13s.) ; on notera que le texte de Ricoeur mis en postface du volume apparaîtrait, sur ce point, décalé.

²²² Je me permets de renvoyer, parce que parfois cité, à mon mémoire écrit comme étudiant de 3^e année à la fin des années 1960, *Distance et appropriation*, titre suivant une polarité donnée par l'époque, mais où j'indiquais

sociopolitique, on quitte le transcendantal d'une régulation du commun, pour la pragmatique d'une construction au coeur des différences irréductible qui constituent le civil²²³.

Chez Ricoeur, il y a du dénivelé constitutif, mais au coeur même du monde, non entre le monde et ce qui serait du hors-monde ; il y a de l'« extra-ordinaire » mais « dans l'ordinaire » (souligné dans sa lecture des paraboles), de l'« excentrique » ou de l'« extravagance », et même de la « transgression » (ce qu'opère le métaphorique), de la « résistance », fortement, et de la « protestation »²²⁴, l'ensemble étant non sans « consonances benjaminsiennes » écrit Jean-Marc Tétaz, qui a passablement fréquenté Ricoeur les dernières années avant sa mort²²⁵. Il n'y a ni terrain d'entente naturellement partagé, ni possible surplus, ni de l'altérité, ailleurs et spécifique ; il y a mise en abîme, en série, tant de *soi* que du ou des *textes*, ou encore de ce que condense le mot *Dieu*²²⁶.

Ni une source non philosophique comme fondement (la Bible), ni une théologie comme doctrine propre, mais un déplacement des problématiques

Nous avons dit Ricoeur « lecteur de la Bible ». Il se reconnaît même « auditeur de la prédication »²²⁷. Mais il n'est pas pour autant directement au travail sur le plan de théologies constituées. Sensibilité protestante (et alors non sans une « réserve », voire un certain « agnosticisme ») ? Effet de plausibilité culturelle, en un temps de discrédit des théologies argumentées et de regain d'intérêt pour des patrimoines anciens, mythologiques, sapientiaux ou religieux ? Un peu de tout cela. Mais qui, en l'occurrence, peut être lourd d'équivoques et venir conforter des croyances simplement centrées sur leurs références propres. Or, à mon sens, le travail de Ricoeur est sous-tendu de déplacements souvent inaperçus. D'où, parfois, un recours à Ricoeur pour accréditer, universitairement, une posture de fait « fidéiste », vite présente en protestantisme quand on touche à la Bible, même s'il y a aussi un usage catholique de Ricoeur pouvant renforcer un « traditionalisme ». On embrigade ainsi Ricoeur

déjà, dans le texte, que, contrairement au motif de la « distance », maintenue et même radicalisée comme irréductible, il faudrait passer de l'« appropriation » à une « (re)création ».

²²³ Ainsi Isabelle ULLERN-WEITÉ, « La capacité historique d'attestation, entre l'ultime et le rétrospectif. La mise en oeuvre du lieu civil de la discussion », in Olivier ABEL *et alii* éd., *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricoeur*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 132-166, ici p. 136 et 150ss. (ses dernières pages accusent la démarcation que j'ai opérée entre Ricoeur et un sol heideggérien ou le sol d'une herméneutique simplement repliée sur des textes originaires).

²²⁴ Soulignées par Isabelle ULLERN-WEITÉ et liées à « acceptation du dissensus », « La capacité historique d'attestation... », *op. cit.*, p. 156 et 158.

²²⁵ Jean-Marc TÉTAZ, « Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique », *Esprit*, mars-avril 2006, p. 138-155, ici p. 141.

²²⁶ Proche sur le fond, et parlant aussi de « mise en abîme », *ibid.*, p. 151.

²²⁷ « Nommer Dieu », in *Lectures III, op. cit.*, p. 281.

en articulation à une théologie de la Parole ou au service d'un fondement en tant que tel foncièrement déshistoricisé – même s'il est inscrit ou localisé en histoire, et commande ainsi herméneutique –, où la distance n'est qu'éloignement à quoi remédier²²⁸. Au total, c'est un usage domestiquant de Ricoeur, qui émousse tant ce qui y est en travail que la radicalité des interrogations qui en sourdent.

Par-delà ce que j'ai indiqué de problématiques ouvertes dans le texte même de Ricoeur, avec parfois hésitations ou expressions équivoques²²⁹, et dont la réception a pu répondre selon des bifurcations donnant forme à des reprises appauvrissantes parce qu'en deçà de déplacements esquissés, se joue à mon sens une *sortie des cadres disciplinaires et institutionnels habituels*.

Avec Ricoeur, on n'est pas dans la lecture de textes investis comme originaires et autorisant en tant que tels. On n'est pas non plus dans l'ordre de ce qui est devenu, en Occident et depuis le milieu du Moyen Age, une théologie. Quoi alors ? Une philosophie religieuse, et ici de fait philosophie chrétienne ? Ricoeur s'en défend. Argumentation à l'appui. Au plan de l'interrogation, il est philosophe et seulement philosophe. De même dans sa lecture des références et ce qu'il en fait, des références obligées, mais non soustraites pour autant – en rien – à leur contingence. Alors, une philosophie de la religion ? Rigoureusement, pas non plus. Pourquoi, et en quoi non ? Parce que ce serait, probablement, sanctionner un espace propre, un espace de croyance(s). Et qu'on est ici au contraire en humanité, de bout en bout et en toute radicalité. Mais il y a de fait, en l'homme et tous registres confondus, de la croyance, liée à de l'affect, à de l'affirmation originaire²³⁰ et à de l'imaginaire. De même qu'il y a, de fait toujours, du théo-logique, parce qu'on a affaire à la symbolisation de ce qui, en l'homme et hors de lui, est en excès, et qu'y est en travail une pulsion, humaine et radicalement ambivalente, donnant elle-même forme à excès, au travers tant de ses visées que de ses déploiements effectifs.

Le passage par les textes bibliques – mais par la littérature aussi, ou autres mythologies, comme par ce qui est en jeu dans la vie civile et le politique ou dans toute pragmatique de l'action – est l'occasion, ou le signe, d'une sortie des partitions et genres reçus²³¹. Et cela

²²⁸ Comme si le fait que nous ne sommes pas de plain-pied avec la vérité n'était dû qu'au fait d'un donné historique passé et devenu culturellement étrange.

²²⁹ On peut en tout cas noter que la troisième partie de la *Philosophie de la volonté* ne paraîtra pas, et que si la thématique annoncée en travaille les oeuvres ultérieures à 1970, c'est sur un mode dif-féré, suite à des déplacements plus importants que prévu.

²³⁰ En héritage, chez Ricoeur, de Jean Nabert, mais aussi, différé, de Henri Bergson.

²³¹ En accord avec Jean-Marc TÉTAZ, « Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique », *op. cit.*, ici p. 145 ; voir aussi ce qu'il dit, critiquement, d'un autre usage possible – et effectif ! – de la Bible, p. 144.

touche la philosophie pour commencer : les conditions de la pensée, le statut et la fonction du discours.

C'est parce qu'est à l'oeuvre le déplacement foncier indiqué, et en lien avec lui, et parce qu'y est impliquée une sortie des genres usuels de discours et de disciplines, que les questions théologiques peuvent être présentes, mais hors des balisages reçus, parce que, d'abord, hors des conscriptions assignées. Chez Ricoeur, ces questions sont ainsi présentes (j'avais d'entrée dit qu'il était *dedans* ou y *touchait*), en philosophie, en herméneutique ou en lecture de textes, en socio-politologie et en pragmatique de l'action.

Des questions théologiques peuvent même être explicitement abordées. Ainsi de Dieu, ou de sa nomination, dans un texte déjà cité « Nommer Dieu »²³². On va le suivre. Ce sera en même temps l'occasion d'illustrer et de confirmer ce qu'on a dit de l'excès, de l'asymétrie ou du décalement lié au motif d'une transcendance, non un « plus », ni une altérité située ailleurs et à laquelle s'ouvrir, mais une transcendance liée à un travail au coeur du monde, un travail du monde même.

Précisons d'abord l'horizon : des *textes*. Non de l'onto-théologique, ni de la « réflexion transcendantale » (p. 290). Des textes, « contingents » et en « intertextualité » (p. 282-286). « Multiples ». Ou en « polyphonie ». On se trouve du coup hors du surplomb d'une vérité-adéquation. Plutôt dans de l'« appartenance » et du « poétique », où vient se dire – vient être « révélé » et « proposé » – ce qui était là, mais non *ainsi* advenu. Du « proposé » sur lequel je vais « projeter mes possibles » (p. 288).

La description du terrain de travail vaut explicitement contre « une certaine emphase des théologies de la parole » (entendez : Barth et Bultmann) ou contre une « certaine hypostase du genre prophétique », « où Dieu devient sujet absolu ». A l'encontre du « "Je" prophétique », il y aura ainsi à faire valoir le « "Il" narratif » (p. 291s.) et les registres de la « Sagesse » (p. 294). Ce que peut désigner le mot Dieu relèvera dès lors foncièrement de l'« inachèvement » (p. 295)²³³. On est dans l'indirect et le différé, à l'infini ; et du coup dans de l'oblique (p. 296)²³⁴. Même sa « propre existence » se trouve hors « totalité continue » ou « projet cohérent »²³⁵. Ricoeur parle d'une « loi de l'extravagance », d'insolite, de non-plausible, de

²³² De 1977, repris in *Lectures III, op. cit.* (les paginations indiquées dans la suite du corps du texte y renvoient).

²³³ Rappelons à ce propos l'envoi qui tient la dernière page, en hors texte, de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éd. du Seuil, 2000 : « Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. / Sous la mémoire et l'oubli, la vie. / Mais écrire la vie est une autre histoire. / Inachèvement ».

²³⁴ RICOEUR renvoie même aux matrices classiques du langage théologique, qui « conjoint l'analogie et la négation dans la voie d'éminence », *ibid.*, p. 297, et voir 302.

²³⁵ Le concept d'identité narrative est de part en part en débat avec ce qui échappe à reprise et suppose donc déplacement sur d'autres ordres, voir, parmi tant d'autres, les 40 pages des « Conclusions » de *Temps et récit* (t.

disproportionné, voire de scandaleux. Qui ne réclament pas de « discours supplémentaires » ; qui relèvent plutôt d'un « indice » qui peut « affecter » tout discours (p. 297).

On est ici situé à même le monde et la diversité de ses discours. Hors situation ou expérience-« limite » qui ouvrirait ou ferait basculer sur un ailleurs (p. 302s.) : pas de cas spécial investi, hors genre commun (même s'il y a, bien sûr, dans la diversité de la vie, des moments où les blessures et les jouissances peuvent être plus ou moins *intenses*). On est hors figure privilégiée aussi ; dans ce contexte, ce que Ricoeur dit de Jésus est fort et net : « je résiste de toutes mes forces à [un] déplacement [d']accent de Dieu sur Jésus-Christ » qui vaudrait à en « substituer » la nomination (p. 298). Plus loin : pas de christologie « écrite à partir d'en bas », à partir du Jésus de et dans l'histoire, mais un homme – ici, Jésus –, raconté et lu en fonction de la question de Dieu ; la narration d'une figure radicalement historique et humaine « croise [...] la totalité de la nomination de Dieu » (p. 299)²³⁶. Notons-le bien, « croise » et non : fait nombre avec, se superpose ou remplace.

Il y a du monde, et il y a du décalage. Mais pas de figures privilégiées ou préservées. Ni de moments ou de lieux investis pour eux-mêmes. Et pas non plus de situations-limite ouvrant sur altérité. Ricoeur se démarque de Kierkegaard et de tout « dépassement » qui se ferait « aux dépens du rôle positif, quoique toujours précaire et provisoire, des "modèles" analogiques » (p. 303).

Il y a du monde, du décalage et des textes. Du « poétique ». Qui, dans l'acception ricoeurienne (où vibre l'étymologie), renvoie à du faire, à de la construction, à de la métaphore. Et où n'est pas en cause un « genre » propre, qui « s'ajouterait ». Le poétique dit plutôt un « fonctionnement global de tous les genres ». « Dieu », ou son « nom », puisqu'il en est ici question, y est en « circulation » (comme « archi-référent »). C'est qu'il n'y en a que des schèmes « diversifiés » et « hétérogènes », et moins pour « figurer le divin » que pour en figurer un « compagnonnage » à même l'humain – ou à même *les humains* –, donc indirect. On touche là à la raison pour laquelle Ricoeur a beaucoup renvoyé au « monde du texte », centré sur son donné propre ; c'est qu'il fallait sortir du « rapport dialogal entre l'auteur et le lecteur », ainsi que de « la décision personnelle en face du texte » (p. 301-305). De bout en bout, la priorité reste ainsi donnée à un poétique que rien ne vient lever et qui, décalé, surplombe – ici : de toujours et à jamais – la vie, le sujet et le faire, aussi bien que le politique

III, de 1985), et Muriel GILBERT, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*, Genève, Labor et Fides, 2001 (et ci-dessus n. 24).

²³⁶ Pour un débat sur ce qu'impliquent ou n'impliquent pas ce type de formulation ou d'autres supposant une tout autre manière de mettre en place les données et instances en jeu, voir ci-dessous le chapitre XII.

et l'institutionnel²³⁷. Le poétique surplombe parce que la consistance du monde et des corps, avec ce qui s'y passe ou y arrive, est irréductible.

Redisposition du champ ou nouvelle topographie du penser

Chez Ricoeur, le moment du poétique prime parce qu'il y a de l'excès, originaire (lié à de la contingence irrattrapable, toujours « déjà-là » et inscrite dans de l'« immémorial »), un excès qu'on ne peut ni toucher ni résorber, mais seulement transférer. Et ce poétique cristallise en lui de l'excès (il y donne écho, dif-féré) et se tient lui-même en excès, appelant de nouveaux déplacements ou transferts : il est « figuration » déployée du monde²³⁸ appelant « reconfigurations ».

Il y a de l'excès non aux limites du connu ou du saisissable, mais du fait de décalages qui travaillent centralement la donne originaire qu'est l'être humain au monde : les décalages qui le font être. S'ouvre alors, ou est requise, une nouvelle topographie du penser, affectant les champs et les manières du philosophique, du théologique, du sociopolitique. Ces derniers se trouvent en effet subordonnés à un travail foncier de l'imagination (l'ordre des configurations et reconfigurations évoquées) et sont traversés des pratiques et des émergences singulières dont les configurations sont l'occasion (les pratiques *qui* donnent lieu à figurations, mais *que* les figurations suscitent et provoquent également).

On a alors quitté la question classiquement moderne du savoir, simplement ou d'abord « explicatif », aussi bien que celle de la « compréhension » qui, en registre diltheyen, en est en quelque sorte le complément. On demeure peut-être dans l'orbite de la troisième critique de Kant (les questions d'une cohérence sensée du monde et du téléologique), mais c'est en ayant moins affaire à la question d'images dont limiter et réguler les usages légitimes qu'à un travail à l'oeuvre au coeur du sujet, un travail produisant des dispositions du monde et de l'humain faites de métaphorique et d'analogique, irréductiblement particulières de par leur consistance et leur positivité mêmes. Ce moment est celui de ce que Ricoeur appelle une « synthèse de l'hétérogène », mais où l'hétérogène n'est pas dépassé ; le mot synthèse peut dès lors égarer et doit s'entendre en une acception non habituelle : sa forme est celle de la « mise en intrigue ».

²³⁷ C'est ce qui fait qu'est requise, pour l'organisation civilo-politique, une « herméneutique des cultures ».

²³⁸ C'est parce que le déploiement est ici partie intégrante que Ricoeur pense en termes de « schèmes » ou d'« intrigue », non de figures isolées, quasi iconiques ou archétypales (il n'y a pas d'abord des concepts, ou des symboles, hors texte, puis élargissement, mais d'abord de l'imagination déployée, puis travail à son propos, un travail supposant une variation des angles d'attaque, pour faire apparaître ce qui est en jeu).

Le recours à Aristote, s'accroissant avec les dernières décennies de la vie Ricoeur, est notamment là pour dire les textures irréductiblement complexes de l'être d'abord, des pratiques et des discours ensuite. Le monde se dit de manière plurielle. Ce qui le traverse aussi. Comme encore les instances auxquelles on en rapporte le ou les gestes. On n'est plus dans l'ordre chronologique d'une succession d'événements, ni n'a-t-on affaire à du génétique ou à une continuité traditionnelle. On se trouve au contraire radicalement immergé dans le fait du monde et des oeuvres humaines, leurs positivités construites et singulières. A penser. Dont répondre. Et sur fond d'équivocité.

Le questionnement n'est dès lors plus non plus celui de lieux à répartir, à reconnaître et à légitimer : une place pour la religion, une place pour le politique, une place pour l'esthétique, une place pour la morale, ses idéaux et ses devoirs, ainsi que, dès lors, une place pour la philosophie (spécifique et limitée), une pour la théologie (réservée...), une pour la théorie littéraire (dédiée à des oeuvres reconnues). Mais il y a à retrouver et à construire des *problématisations* qui ne sont propriété de personne, qui sont non confiscables et traversent la scène de tous, des problématisations que la partition en champs différents – philosophie, théologie, théorie littéraire, voire sociétale ou psychologique – avait stérilisées, la réduction opérée en lien à l'assignation à tel champ n'étant pas allée sans perte.

De ces problématisations, il y a une *histoire*. Qui peut aussi se mettre en intrigue. Ou en généalogie. A propos du monde, du sujet, de lien social et des différences – dissensus compris –, à propos du théologique également, comme à propos des pulsions de concordance aussi bien que des phénomènes de résistance et des manifestations d'excès, des choses ont été *dites* (portées au langage), *faites* (inscrites au monde), *instituées* (avortées aussi). D'où de la convocation ; de la dette autant que de la provocation. De ces *discours*, de ces *actions*, de ces *cristallisations*, il y a à répondre : répondre de ce qui *les* porte et de ce *dont* elles sont porteuses, même comme « fiction ». Précisons que, chez Ricoeur, la fiction doit être reconnue et validée ; de par la disposition d'ensemble que je tente de circonscrire, elle est en effet inévitable (on ne se tient pas en régime d'adéquation) *et* prometteuse (la pulsion à l'oeuvre, les pratiques et les gestes en sont relancés). De même, les enjeux chaque fois en cause restent en état et forme de *problème* ; c'est d'ailleurs pour cela que, chez Ricoeur, chaque auteur est pris en compte au gré d'un travail de la pensée commandé par des enjeux, humains et réels, et que ce que dit l'auteur lu se trouve déplacé : on n'est pas ici en confrontation d'idées ou de positions – comme des boîtes fermées –, mais il y a un enjeu à décrypter, et il y a à dire ce qui, à son propos, bouge ou se passe.

N'oublions pas que c'est bien parce qu'il y a priorité d'un moment poétique toujours décalé – marquant décalément et faisant voir décalement – que l'« affirmation originale » peut être la proie de distorsions et de refoulements, tout aussi originaires²³⁹. Ce n'est pas incidemment, ni impunément, que les « maîtres du soupçon » (Marx, Nietzsche, Freud) sont ici reconnus et convoqués, mais bien parce que, chez Ricoeur, on se tient hors tout rapport direct – bi-univoque – image-chose. Entre la figuration proposée et le geste qui en est à l'origine, il y a écart. Et c'est pourquoi ce qui relève de l'affirmation se fait oblique et transversal, ressortit au déplacement, passe par transgression ou subversion. On a quitté ici le monde des connaissances objectivées, sans rejoindre pour autant, à côté ou en plus, ajoutées, des expressions subjectives investies pour elles-mêmes. Et dans la disposition dès lors occupée, il y a moins à totaliser ou à prolonger qu'à interrompre et à déplacer. L'affirmation originale reste hors fondement et hors fin ; et elle vit de et a la forme d'une pulsion hétérogène, qui brise, qui fait émerger et ouvre, à l'interne et au présent²⁴⁰.

Chez Ricoeur, il n'y a pas de « faire mémoire » sans de l'« immémorial » qui le *déborde*. Qui « insiste », dirait-on au langage freudien. Ou qui travaille en sous-main. Qui est le lieu où l'on a été « touché ». C'est parce que les héritages, les traditions et les histoires sont ainsi *débordées* qu'il peut y avoir *nouveauté* et, *hors coïncidence* avec quoi que ce soit, « initiative », contre toute résignation ou toute banalisation. Il y a place pour un sujet, possible et mis en oeuvre, parce qu'il y a du *tiers* et de la construction, que signalent le débordement indiqué et les non-coïncidences soulignées. Ou, pour varier : l'héritage ne va pas sans rupture, ni le lien sans déliaison ; nos histoires ne vont pas sans oubli ni pardon ; les narrations ne naissent pas sans deuil ; les reconnaissances ne se nouent pas sans dés-accords, ni sans grâce en surcroît et les surprises qu'ils permettent²⁴¹. Au demeurant, tous ces couplages sont d'une certaine manière réversibles.

On n'est pas ici dans une disposition où serait évoqué de l'excès en lien à une absence à combler ou à un mal à résorber. On rompt avec une tentation religieuse inscrite au coeur du christianisme, une tentation pouvant même se donner comme déni de ce qui se montre par ailleurs sur la scène que le christianisme met en avant. Mais la rupture vaut aussi à l'endroit des ontologies de la totalité, de modalités diverses, qui ont souvent pu s'imposer en Occident,

²³⁹ On touche ici à l'écart, net, que marque la position de Ricoeur à l'endroit de celle de Gadamer

²⁴⁰ Voir Jean-Daniel CAUSSE, « Reprendre et commencer », *Études théologiques et religieuses* 80, 2005/4, p. 543-554, ici p. 545-550, et en accord de fond.

²⁴¹ Sur ces registres et leurs tissages, voir Olivier ABEL, « L'indépassable dissensus », in *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricoeur, op. cit.*, p. 19-48.

malgré l'Un au-delà de l'être des théologies négatives, la *disproportio* médiévale, l'abyssal de la tradition eckhartienne ou les dissymétries exhibées dans le contemporain.

Olivier Abel parle de « véhémence ontologique » à l'oeuvre chez Ricoeur. Renvoyer à la thématique d'une affirmation originaire y fait écho, de même que ce qui est assuré au plan du *tiers* que cristallise le poétique, avec ses propres positivités aussi bien que celles auxquelles il renvoie, bref, avec tout ce qui ne se replie pas sur le pur acte d'un sujet en position d'origine. Mais l'ontologique évoqué a une forme à bien profiler. C'est que relier ce qui relève de l'événement – ou plutôt, ici, de l'*avènement* ou de l'*émergence* – à une teneur « ontologique » qui lui correspond peut se poser et se penser de plusieurs façons. Sur le terrain de la théologie chrétienne, dans un « fragment » en écho à Jacques Derrida, Ricoeur le formule à propos du thème de la résurrection, un thème qui ne peut que radicaliser la problématique en jeu, d'autant qu'il est inscrit, et justement pas par hasard, dans la question de manque à combler ou d'achèvement à apporter. On touche là au « *demeurer vivant jusqu'à la mort* » (je souligne) plus qu'à une assignation à la mort. Et si l'on y évoque Dieu, ce n'est ni pour une transmutation de la mort, ni pour signifier une continuité ou une reprise, mais pour ouvrir sur un transfert qui, en discontinuité et deuil, n'a un sens qu'au-delà de moi et dont d'autres seront au bénéfice²⁴², au gré de leurs propres « attestations ».

Ce qui est de l'« être » en dernière instance, ce ne sont pas les « étants », quels qu'ils soient, ni une part de ce qu'ils sont ici et maintenant (ils vont au néant), ni ce qui les soutient (non joignable, tout en nourrissant nostalgie) ou ce qu'ils visent (grevé de fantasmes et d'idolâtries), mais ce qui, indicible parce que non circonscrit ou in-existant en tant que tel, porte nos oeuvres et qu'elles portent, autrement que ce que nous pouvons en savoir ou ce que nous voudrions qu'elles soient. Ce qui vaut, comme « être », c'est ce qui fait venir ces oeuvres d'en deçà de moi et ce qu'elles seront pour d'autres singularités. A l'infini du monde.

²⁴² Voir *Vivant jusqu'à la mort*, op. cit., p. 129-131.

CHAPITRE VIII :

Gershom Scholem : d'une redécouverte de la kabbale et de ses enjeux

L'intellectuel Gershom Scholem

Gershom Scholem (1897-1982)²⁴³ est l'un des grands intellectuels juifs du XX^e siècle²⁴⁴. De bout en bout inscrit dans le mouvement de refus de l'« assimilation » qui guettait les Juifs sortis du ghetto, suite à la Révolution de 1889 en France, de façon plus étalée et progressive tout au long du XIX^e siècle dans les diverses régions de l'Allemagne (une « assimilation » qui donna naissance à la fameuse « symbiose judéo-allemande », dont Hermann Cohen fera souvent, non sans caricature, figure d'exemple-type²⁴⁵). La question peut s'énoncer ainsi : comment être encore juif – et qu'est-ce que cela peut signifier ? – quand on est devenu, en principe, citoyen soumis à la règle commune, alors que le ghetto, lieu séparé, était géré selon la loi juive ?

C'est dans ce contexte qu'il faut situer les travaux de Scholem, dont, centralement, la redécouverte de la kabbale²⁴⁶. A l'arrière-plan se tient la question de la pertinence des traditions en modernité et en sécularité, des traditions particulières à chaque fois, donc marquant pluralité et différence ; par-delà, liée sans lui être strictement équivalente (mais c'est de fait non séparable), se profile aussi la question de la religion dans la même modernité.

La double question énoncée est ici d'autant plus touchée que, en judaïsme, la kabbale avait historiquement pu valoir comme patrimoine de référence – son texte central, le *Zohar*, *Livre*

²⁴³ Le présent chapitre reprend une version électronique de la Revue en ligne *Théorèmes* (theoremes.revues.org), du 4 février 2011. Je remercie Jacques Ehrenfreund et Thierry Laus, du séminaire partagé à l'automne 2007 où nous avons travaillé des textes de Scholem, dont j'avais lu certains, non sans passion, à la fin des années 1970.

²⁴⁴ Sur Scholem, voir David BIALE, *Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire. Suivi de G. Scholem : « Dix propositions anhistoriques sur la cabale »*. Texte et commentaire (1979 et 1982 ; 1985), Nîmes, L'éclat, 2001. Voir aussi Pierre BOURETZ, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, 2003, p. 301-465, et Michael Löwy, « Le messianisme hétérodoxe dans l'œuvre de Gershom Scholem », in Jean-Christophe ATTIAS, Pierre GISEL et Lucie KAENNEL éd., *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 131-145, et bien sûr, de Maurice KRIEGLER éd., le *Cahier de l'Herne* de 2009 : *Gershom Scholem*.

²⁴⁵ A ce propos, on pourra se reporter à Marc de LAUNAY, *Une reconstruction rationnelle du judaïsme. Sur Hermann Cohen (1842-1918)*, Genève, Labor et Fides, 2002, avec bibliogr.

²⁴⁶ Parmi les très nombreux textes : *Les grands courants de la mystique juive. La Merkaba, la gnose, la kabbale, le Zohar, le sabbatianisme, le hassidisme* (1941), Paris, Payot, 1960 ; *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* (1971), Paris, Calmann-Lévy, 1974 (et Presses Pocket, 1992) ; *La kabbale et sa symbolique* (1960), Paris, Payot, 1980 ; *Sabbataï Tsevi. Le Messie mystique 1626-1676* (1957 et 1973), Lagrasse, Verdier, 1983 ; *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive* (1983), Paris, Éd. du Cerf, 1988 ; *La Kabbale* (1974), Paris, Éd. du Cerf, 1998. Pour des éléments bibliographiques plus amples, voir David BIALE, *Gershom Scholem, op. cit.*, p. 280s., et Gershom SCHOLEM, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 265-275.

*de la Splendeur*²⁴⁷, du dernier quart du XIII^e siècle selon Scholem²⁴⁸, ayant quasiment valeur « canonique » à côté de la Bible et du Talmud²⁴⁹ –, alors que la modernité juive (la *Haskala*, ou les Lumières juives²⁵⁰, et la *Wissenschaft des Judentums*) l'avait plutôt répudiée comme obscurantisme, pour privilégier le moment biblique, suivant en cela Spinoza, net à ce propos²⁵¹.

Intellectuellement, la posture de Gershom Scholem est, dans ce contexte, analogue à celle de Walter Benjamin, dont il est et restera proche²⁵² : non orthodoxe, ni de posture croyante, et assurément moderne, mais contestant cette modernité sur son terrain même et, pour ce faire, recourant à des éléments traditionnels, pré-modernes, peu assimilables (contrairement à ce qu'on a pu appeler le monothéisme éthique par exemple), des éléments qui permettent non seulement de mettre cette modernité en perspective critique, mais qui ont également à être positivement repris – réinterprétés bien sûr –, pour en dégager le potentiel productif. Une telle posture intellectuelle est aussi celle de Franz Rosenzweig, avec qui Scholem entretiendra un rapport plus tendu (mais sans que ses critiques soient aussi vives que celles exprimées à l'égard de Martin Buber²⁵³). On peut encore évoquer ici, avec leur profil propre à chaque fois, Ernst Bloch, Georg Lukas²⁵⁴ ou Léo Strauss. A mon sens, *mutatis mutandis* bien sûr, la posture n'est pas sans parallèle avec celle que représente la « théologie dialectique » en protestantisme à la même époque, se voulant également non orthodoxe – quels que soient, au

²⁴⁷ En français : *Le Zohar* (Charles Mopsik éd.), 4 vol., Lagrasse, Verdier, 1981-1996 (Charles Mopsik est également un très bon connaisseur de la kabbale, qu'il interprète autrement que Scholem : il en souligne plus les aspects expérimentiels, voire expérimentaux, de théurgies pratiques notamment ; touchant les publications de Charles Mopsik [1956-2003], voir Pierre GISEL et Lucie KAENNEL éd., *Réceptions de la cabale*, Paris-Tel-Aviv, L'éclat, 2007, p. 345s.). Signalons aussi *Le Zohar. Le livre de la splendeur*. Extraits choisis et présentés par Gershom Scholem (1949), Paris, Éd. du Seuil, 1980. Précisons que le *Zohar* est un corpus composite, de type midrashique, écrit en araméen et pseudépigraphe, pour le faire remonter au II^e siècle.

²⁴⁸ Il aura hésité, le faisant d'abord remonter plus haut, avant d'en arriver, dans les années 1930, à cette conclusion, qu'il maintiendra ; voir David BIALE, *Gershom Scholem, op. cit.*, p. 73s.

²⁴⁹ Scholem l'indique, *Les grands courants de la mystique juive, op. cit.*, p. 172.

²⁵⁰ Renvoyant au grand Moïse Mendelssohn, réformateur du judaïsme, mais en « métaphorisant » les données de la tradition : Jérusalem n'est plus un lieu réel, mais un symbole de teneur spirituelle, etc.

²⁵¹ Sur la kabbale, son histoire et sa réception, voir *Réceptions de la cabale, op. cit.*

²⁵² Voir ses textes : *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié* (1975), Paris, Hachette, 2001 ; *Benjamin et son ange* (1983), Paris, Payot-Rivages, 1995.

²⁵³ Pour Scholem (pour Benjamin aussi), Buber était, avant 1914-1918, trop lié à une *Erlebnismystik* (y compris avec approbation de la guerre) et, après, à une pure dialogique Je-Tu, trop spiritualisante et indûment démythologisante, trop individualiste aussi (trop libérale si l'on veut, et pas assez contestatrice, voire « révolutionnaire »).

²⁵⁴ Voir, sur cette conjoncture, Michael LÖWY, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF, 1988.

final, sa réception ou ses effets réels –, occupant le terrain de la modernité, mais pour en opérer une critique interne et en jouant d'une relecture de moments d'une tradition²⁵⁵.

La question du rapport à l'histoire est ici fondamentale²⁵⁶. Elle se noue en démarcation, souvent explicite, de Hegel (le point est constitutif chez Rosenzweig). Rapport à une histoire qui semble avoir conduit à la modernité justement, comme figure de progrès, d'universalité selon dépassement (intégratif ?) de la religion aussi bien que des particularités culturelles. Et où le judaïsme ne peut, foncièrement, qu'être « dépassé »²⁵⁷, sauf à être irrémédiablement hors jeu (hors temps et hors espace).

Chez Scholem, l'histoire n'est pas non plus investie comme si elle devait renvoyer à un élément originaire – quel qu'il soit – qui permettrait d'en évaluer le parcours (c'est l'une de ses différences avec Martin Buber, *a fortiori* avec la « théologie dialectique »). Pour lui, l'histoire n'est de toute façon pas d'abord celle de faits. Elle est un espace fait de traditions *construites*, et foncièrement plurielles et discontinues, parce que nées de *démarcations* et se déployant selon *tensions* et *divergences* (pour Scholem, une « contre-tradition » appartient au champ de la tradition à considérer, comme, à mon sens, en christianisme, l'hérésie appartient au champ théologique en jeu). Scholem s'intéresse à la kabbale et au messianisme, parfois, ou finalement, couplés, comme on le verra ; or, la première n'est rien sans un travail de type dialectique opéré à même un donné complexe, et le second est lourd d'une question politique ou théologico-politique, mais ici foncièrement traversée d'une thématique de l'excès (d'une transcendance commandant subversion).

L'arrière-plan de Scholem est politique. Scholem est sioniste, d'un sionisme d'avant 1948 et alors assez marginal (Scholem adhère au sionisme en 1911), ne visant au demeurant pas un Etat, mais un ressourcement culturel, sur une terre réelle (d'où le refus de Berlin, qu'il quitte en 1923, pour Jérusalem²⁵⁸)²⁵⁹. Le politique est le lieu où se posent les questions liées à la tradition et au culturel que j'ai d'entrée évoquées comme centrales : le lieu où elles doivent se

²⁵⁵ Dietrich KORSCH l'a montré dans « La modernité comme crise. Stratégies conceptuelles en philosophie sociale et en théologie au sortir de la première guerre mondiale », in Pierre GISEL et Patrick ÉVRARD éd., *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 33-63.

²⁵⁶ Sur cette question, voir Stéphane MOSÈS, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992.

²⁵⁷ C'est explicitement le cas chez Hegel, voir Joseph COHEN, *Le Spectre juif de Hegel*, Paris, Galilée, 2005, poursuivant Derrida.

²⁵⁸ Voir *De Berlin à Jérusalem. Souvenirs de jeunesse* (1977), Paris, A. Michel, 1984.

²⁵⁹ Scholem déplorera souvent, et avec vigueur (nettement depuis 1930), que le sionisme, finalement, accouche mal ; pour des précisions historiques, voir David BIALE, *Gershom Scholem, op. cit.*, p. 168-175 (pour sa jeunesse, autour de la guerre de 1914-1918, voir *ibid.*, p. 34-36 ; à noter également que Scholem signera la lettre que des intellectuels adresseront en août 1967 au gouvernement israélien, demandant de ne pas annexer les territoires occupés pendant la guerre des Six jours de juin 1967).

poser, pour le politique même, ou le civil²⁶⁰, et elles doivent se poser là justement, non dans un champ spécifiquement religieux. Ce sera l'objet du différend avec Rosenzweig, qui, aux yeux de Scholem, sort trop par le spirituel des apories liées à l'« assimilation ». Scholem est à la recherche d'un horizon plus large, grevé de réel aussi, l'héritage devant être repris pour opérer dans le sociopolitique. Mais sur ce terrain de dimension politique, Scholem sera une sorte d'« anarchiste religieux » (un trait de fond souvent souligné), de bout en bout animé d'un refus de toute normalisation (pour lui, l'« assimilation » en était une, et c'est de là qu'il vient), penseur des marges et agissant à partir d'elles, pour viser du neuf, hors tout refoulement.

Une lecture de la kabbale

La lecture de Scholem a ses spécificités. En matière de kabbale, elle a dominé le XX^e siècle, mais elle fait l'objet de correctifs ou d'une thèse alternative à la fin des années 1980, de la part de Mosche Idel (né en 1947)²⁶¹, au gré de ce qu'on a pu appeler une « guerre des titans » occupant l'Université hébraïque de Jérusalem²⁶², guerre en partie imaginaire, Scholem étant alors décédé, et en partie réelle, au plan des lecteurs ou autres disciples²⁶³.

Commençons par la place que donne Scholem à la kabbale dans le judaïsme²⁶⁴. Cela nous éclairera quant à la manière dont il l'investit et ce qu'il en fait. Pour Scholem, il y a trois stades ou périodes à considérer²⁶⁵. Un moment biblique d'abord, stade de la *mythologie* ; pour Scholem : moment d'immédiateté, foncièrement unitaire. Un moment proprement

²⁶⁰ A l'encontre, chez Scholem, de toute théocratie bien sûr. Mais Scholem n'est pas non plus adepte, au contraire, d'un sionisme qui devrait permettre que les Juifs puissent se libérer du judaïsme. Sur ces points, voir « Entretien avec Gershom Scholem », in *Fidélité et utopie, op. cit.*, p. 17-72 ; sa conférence du 14 mai 1969 à Genève, « Israël et la diaspora » (original allemand publié dans la *NZZ* du 16 novembre 1969) ; et bien sûr *Le prix d'Israël. Ecrits politiques 1916-1974*, Paris-Tel-Aviv, L'éclat, 2003.

²⁶¹ Pour les publications de Moshe Idel, voir *Réceptions de la cabale, op. cit.*, p. 344.

²⁶² Sur cette opposition, voir David BANON, « Expérience mystique ou messianisme ? Le débat entre Moshe Idel et Gershom Scholem », in *Réceptions de la cabale, op. cit.*, p. 241-254.

²⁶³ De façon succincte : la lecture de Idel souligne plus les origines gnostiques de la kabbale (tout en l'en distinguant) ; elle propose une vision de l'histoire plus discontinue et plus marquée de ruptures, renvoyant du coup plus au tiers que sont les constructions symboliques (mais, à mon sens, ces éléments sont déjà présents chez Scholem, qu'il ne faudrait quand même pas trop hégélianiser) ; la kabbale y apparaît plus théurgique et pratique, plus expérientielle aussi, et ainsi plus liée à l'âme vue dans un lien à une verticalité qu'à un humain inséré dans une histoire horizontale ; au total, la kabbale y apparaît moins messianique et plus extatique.

²⁶⁴ Précisons que la kabbale est précédée d'une forme antérieure de mystique juive, dite des *Hekhalot* ou Mystique des Palais divins, remontant à l'Antiquité tardive. S'y développe une littérature des « voyages célestes de l'âme » : on s'élève à travers sept palais célestes jusqu'à la contemplation de la *Merkavah*, le « char » ou « trône divin ». Le motif du rapport entre Dieu d'une part, l'humain et le monde de l'autre y est central. Il est rattaché au rapport dynamique instauré au Sinaï, révélation originaire et devant culminer au terme de l'histoire, mais les *Hekhalot* ne se limitent pas à cette seule référence justement : ils ouvrent la quête d'un accès direct à Dieu, audacieux, plus héroïque et impatient qu'en figure d'abandon.

²⁶⁵ Voir le début des *Grands courants de la mystique juive, op. cit.*, p. 19-22.

institutionnel ensuite (Scholem parle aussi à ce propos de moment « classique » d'une religion donnée), ici celui, talmudique, des rabbins ; moment dont la fonction même est de casser l'immédiateté, d'habiter l'« abîme » qui nous sépare de Dieu, Infini. Un moment, enfin, de tentatives *critiques*, d'approfondissements ou de reprises différées, aux prises avec l'institutionnel ou le classique, et en lien dialectique avec le moment mythologique.

Le schéma est pour partie historique, pour partie typologique. Concrètement, ces moments, ou le recours à ces moments, sont en effet ou peuvent être, dans une religion donnée, contemporains. Et si le schéma vaut ici pour le judaïsme, il vaut aussi en matière d'histoire des religions plus largement considérée.

On l'aura compris, le troisième moment indiqué est, pour Scholem, celui où vient prendre place la mystique, en l'occurrence : la kabbale. On y confine, surtout au vu de la manière dont l'investit Scholem, au réflexif, au spéculatif aussi. Notons que c'est également sur ce troisième moment que se greffe une philosophie pouvant se faire rationaliste ; ainsi, au cœur du Moyen Âge, Maimonide, au moins pour partie, ou, en modernité, les transpositions libérales (foncièrement « spiritualisantes », et de fait menant à l'échec), telles, là aussi au moins pour partie, Mendelssohn ou Cohen²⁶⁶. Mais les formes que ces dernières donnent au moment critique ne paraissent pas à Scholem à la hauteur de l'enjeu. Ni sur le fond, ni quant à ce que réclame l'histoire.

Il convient d'esquisser maintenant les grands traits de la kabbale, tels que les restitue Scholem. Ce ne pourra être ici qu'à titre d'épure. Le matériel est trop ample, les courants trop diversifiés, les problèmes trop nombreux pour qu'il en soit autrement (sans compter que j'ai eu l'occasion d'aborder ces points ailleurs²⁶⁷). L'épure une fois donnée, je me concentrerai sur les extraits d'un texte de Scholem, qui vaudra comme illustration et confirmation, voire comme radicalisation.

Pour Scholem, le moment institutionnel, rabbinique donc, et d'abord rituel, est dépourvu de passion et ne transforme rien. Il s'entend à préserver la transcendance de Dieu, pour ainsi dire intouchée. La kabbale veut au contraire pénétrer plus avant. Elle le fait en prenant en charge des questions qu'on peut dire de type philosophique. Ainsi à propos – propos central en l'occurrence – de *Dieu*, du *néant* et de la *création*. L'arrière-fond thématique est ici néo-

²⁶⁶ Le texte de SCHOLEM « Considérations sur la théologie juive » (1973), in *Fidélité et utopie*, *op. cit.*, p. 229-266, semble montrer que, sur ce même axe, pourraient se développer des considérations réflexives dites théologiques (on sera notamment attentif à la manière dont Scholem y travaille le motif de la « révélation »). Touche-t-on ici à une autre manière de « philosopher » que les rationalismes indiqués et qui soit en phase avec le « spéculatif » travaillant la kabbale ? Dans ce contexte, la question ne peut que se poser.

²⁶⁷ Voir notamment « De la mystique. Relecture à partir de la triple tradition monothéiste », in *Réceptions de la cabale*, *op. cit.*, p. 315-338, et le chapitre 5, « Trois déploiements d'une mystique », de *Les monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam*, Genève, Labor et Fides, 2006.

platonicien : une série d'émanations dérivées, à partir de l'Un, intermédiaires entre Dieu et le néant, et où se tient le monde. La kabbale reprend et approfondit cette donne, en dépassant le dualisme Etre et Néant pour ficher en Dieu même tant ce qui tient le monde (les dix *sefiroth*²⁶⁸) que le néant lui-même. Ce qui conduit à faire du néant autre chose que du simple non-être et, partant, à lui attribuer une consistance ou une qualité ontologique.

Cette logique donnera corps, au XVI^e siècle, à la forme lourianique de la kabbale (d'Isaac Louria Ashkenazi, 1534-1572, dit le Lion de Safed) : la vision d'une contraction du divin ouvrant ou laissant un espace pour le créé (*tsimtsoum*), d'un bris des vases destinés à recevoir la lumière divine (*shevirat kelim*, d'où un éparpillement originaire et un mélange de forces opposées) et d'un moment de réparation (*tikkoun*), à partir de la dispersion ou de l'exil et se nouant au gré d'un rassemblement actif, voire créateur.

On se trouve du coup en pleine positivité. Celle de l'Infini, caché (*En-Sof*) ; celle de la création ; celle du mouvement de reprise qui la traverse. Et, tout au long, celle d'un néant, requis ; et même requis non comme simple condition de possibilité d'une réalité autre, mais comme participant de cette réalité même. Qui n'est rien sans lui. Dans cette ligne, Scholem ira jusqu'à parler d'une « rédemption par le péché » (un essai, sous ce titre, de 1937). On comprendra sans peine que le sabbatéisme, mouvement né autour du « faux » Messie Sabbataï Tsvi (1626-1676), qui fut marqué par l'Expulsion des juifs d'Espagne en 1492 et qui finira par se convertir à l'islam, hérite de cette veine (de même que, plus tard et analogue, le frankisme, de Jacob Frank, 1726-1791). Il vit en effet d'une interprétation ne disant ni l'échec, ni la falsification du messianique proclamé et à l'oeuvre, mais sa radicalisation, en ce que le geste de réparation et de reprise doit ici aller jusqu'au bout, maximal, de la négativité, pour opérer son oeuvre créatrice, *via* subversion et reprise internes. Or, Scholem fait du sabbatéisme une clé de l'ensemble de ses lectures (« l'intégration des hérétiques messianiques sabbatéens à l'histoire juive est devenue la pierre angulaire de [l]a contre-histoire [de Scholem] », écrira David Biale²⁶⁹) ; et il couple tout particulièrement kabbale et messianisme (trop, ou trop exclusivement diront certains, mais un lien est communément reconnu : du messianique est en effet dès le Moyen Age inscrit dans la kabbale)²⁷⁰.

Revenons sur la positivité. C'est un point auquel je tiens ; et que j'ai déjà souligné ailleurs. Il permet de typologiser différentes formes de mystique, et notamment selon l'interrogation

²⁶⁸ Les *sefiroth* sont les dix nombres, forces cosmiques, éons ou hypostases, primordiaux donc, *par* lesquels ou *en* lesquels Dieu a créé le monde.

²⁶⁹ A la page 129 de son *Gershom Scholem, op. cit.*

²⁷⁰ A ce propos, voir Roland GOETSCHEL, « Mystique et messianisme », in *Réceptions de la cabale, op. cit.*, p. 161-181. Pour un dossier plus large sur le messianisme en judaïsme, voir *Messianismes. Variations sur une figure juive, op. cit.*

suiuante : la mystique est-elle *dépassement* des médiations, visant une vérité qui ne peut qu'être *au-delà* des médiations et *autre* que les médiations ? Ou la mystique doit-elle plutôt se comprendre et se mettre en œuvre comme *approfondissement* des médiations données, entrant *plus avant* dans leurs textures mêmes, leurs matérialités symboliques ou rituelles, leurs figurations, comme si était ici requis un humain se nouant à l'intime, au gré d'un travail propre de reprise en corps à corps avec un donné ? A mon sens, c'est bien sûr au second terme de l'alternative que donne forme la kabbale, *a fortiori* dans l'interprétation qu'en propose Scholem. Y résonne tout particulièrement une radicalisation du double motif de la *transcendance* et de l'*immanence*, par une mise en rapport – une mise en tension – où l'immanence, dans ce qu'elle présente d'opacité, de positivité et de résistance irréductibles, relance une transcendance cachée, échappant toujours, mais dont la donne, abyssale, persiste en même temps. Elle la relance, voire en est – paradoxalement ? – une parabole, presque un « tenir-lieu ».

Les textures mêmes de ce qui fait la kabbale illustrent ce passage constitutif – dialectique ou en corps à corps – par des données *matérielles* assurant *médiation*. Le *Livre* pour commencer (la Torah, dont le Zohar ne cesse de jouer midraschiquement, qui préexiste au monde), avec sa langue, qui est corps, matériel, condensant le réel²⁷¹. Des *figures* de teneur historique ensuite, de portée et de valeur paradigmatiques (un Adam, un Moïse ou un David célestes par exemple, ou des patriarches), se tenant à l'interface de Dieu et du créé ; toutes médiatrices : elles assurent une consistance et une structuration (ces figures ne sont pas paradigmatiques au sens d'archétypes anthropologiques ou psychologiques universels). Des moments *rituels* ou *liturgiques* enfin, diverses pratiques théurgiques, manipulatrices ou magiques, accompagnant la kabbale.

Notons-le bien : la médiation, ici, organise un *monde*. Elle lui donne *forme*, *structure* et *corps*²⁷². Du coup, elle donne *accès* au monde, à son espace, permettant divers jeux de passages à même son extension, sa consistance, son histoire, l'humanité qui y est inscrite (la médiation peut certes aussi se faire écran, et du coup bloquer toute opération réelle, mais c'est justement le but de la mystique que de n'en pas rester à ce stade). Il en va de même sur l'interface que la médiation assure avec *Dieu* ou le *divin*, à l'encontre aussi bien des moments de la religion qui préservent Dieu dans une position propre, non interrogée, qu'à l'encontre

²⁷¹ Scholem en reprendra le thème dans sa célèbre lettre adressée en 1926 à Rosenzweig ; reproduite notamment par David BANON dans Jean-Christophe ATTIAS et Pierre GISEL éd., *De la Bible à la littérature*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 63s.

²⁷² Sur la thématique, prégnante, du corps, voir Charles MOPSIK, « Allégorie, symboles et signes dans la mystique théosophique juive médiévale », in *Réceptions de la cabale*, op. cit., p. 73-87.

des rationalismes qui lui assignent une place convenue sur mode universel ou naturel, commun. La médiation vient barrer la certitude et la simplicité, renvoyant indirectement mais décisivement à la transcendance. Elle ouvre sur un Dieu hétérogène tout en étant caché au coeur du créé. Le jeu des médiations ici en cause, spécifique et requis, va ainsi de pair avec une affirmation monothéiste qui veut que le Dieu ne soit pas *principe ordonnant*, en quelque sens que ce soit, mais *singularité assignant à singularité*, du coup un Dieu à *distance*.

Dans le monde de la kabbale – ou dans le monde selon la kabbale –, on est nécessairement assigné à des médiations contingentes, historiques et impérieuses. Elles seules sont lieu de vie et d'expérience. Et c'est en fin de compte là l'expérience d'un avènement de l'humain selon un Dieu autre et infini, l'expérience d'une émergence faite d'un corps à corps avec les choses du monde cristallisées dans les *Noms* de Dieu, voire dans les éléments de son *corps*²⁷³. Moshe Idel dit qu'on a affaire, dans la kabbale, à un « continuum » d'« entités médiatrices » et à un « parler hébreu », ajoutant qu'il s'agit là de rien de moins que de « l'articulation corporelle de l'épanchement divin »²⁷⁴.

La mystique kabbalistique est aux prises avec les questions de l'*immanence* (assignation à la matérialité du monde et des corps) et de la *transcendance* (dépassement si l'on veut, mais selon entrée dans l'abyssal et ouvrant la voie messianique d'une subversion interne), avec le procès d'un *passage par le sujet humain* ou la *personne* (inscription sur soi, mais selon un chemin pouvant mener à la perte), avec les jeux de l'*un* et du *multiple*, et ce, en héritage du motif de la singularité élective faisant sortir du « monde des nations » (non en héritage du néo-platonisme, même si se tient du néo-platonisme, comme de la gnose d'ailleurs, derrière tant les *Hekhalot* que la kabbale). En tout point, un passage par l'*extériorité*, voire par le *mal* – ou en tout cas par la *négativité* –, apparaît ici requis et potentiellement fructueux.

Parce qu'il y a entrée en immanence, et que tout s'y noue, parce que cette immanence est faite de néant et d'être indissolublement liés (comme Dieu d'ailleurs et comme l'humain), la kabbale ouvre sur un dépassement de la forme personnelle. Scholem le souligne au début des *Grands courants de la mystique juive* : Dieu comprend « ce qui est infini », et la kabbale « abandonne » du coup, écrit-il, « la base personnaliste de la conception de Dieu dans la Bible »²⁷⁵.

Ajoutons que la mystique peut être le débat en corps à corps avec le réel qu'on a dit sans être pour autant couplée à un messianisme visant un moment historique final et selon un

²⁷³ En vocabulaire kabbalistique hérité des *Hekhalot* (la Mystique des Palais) : son « char » ou son « trône ».

²⁷⁴ *Chaînes enchantées. Essai sur la mystique juive* (2004), Paris, Bayard, 2007, p. 69 et 89.

²⁷⁵ *Op. cit.*, p. 24 (je souligne).

déploiement linéaire temporel. Elle peut être couplée à un messianisme comme pure exigence d'une inscription *dans* le temps et les lieux, politique en ce sens-là, sans déni des matrices apocalyptiques de teneur cosmique et de portée révolutionnaire, au profit d'une spiritualisation, d'un pur existentialisme ou d'une simple proclamation prophétique, même s'il faut bien sûr reprendre la force de ces matrices en vue de constructions nouvelles. Walter Benjamin présente probablement une illustration de ce type de reprise du motif messianique dans ses célèbres thèses « Sur le concept d'histoire »²⁷⁶. Scholem évoque aussi Franz Kafka comme avatar de ce messianisme sous-tendu de kabbale, dépositaire d'un sens de l'hétérogène, de l'inassimilable – du « reste » dirait Giorgio Agamben, éditeur de Benjamin en italien –, lié au *secret* et à une entrée radicale dans les *choses données*, dans des *corps exposés* ou dans une *matérialité qui s'impose*. Condition sans échappatoire, mais cristallisant la promesse – ou l'exigence – d'une subversion.

Rappelons que, dans la kabbale, la lumière vient d'un centre secret et caché, non d'un au-delà supérieur, comme si une condition d'exil et de diaspora était sanctionnée, du coup nécessaire, *et* traversée d'un travail réparateur, créateur ou recréateur. Et si la kabbale ne se contente pas de la Torah donnée et de la pratique de la *halakhah* en attendant les temps messianiques, elle se noue bien en scrutant la Lettre et en investissant un cosmos strié de figures, celles qui balisent une généalogie en formes humaines, données tant au principe et au terme qu'au cœur d'une condition historique et mondaine.

Revenons sur le passage par l'humain, dans sa *singularité* et sa *différence* à l'égard tant du monde que de Dieu, une singularité vue dans son unicité à chaque fois, comme Dieu est ici unique et singulier (l'unique d'un « autrement qu'être » dirait Emmanuel Levinas), et comme le monde est lui aussi unique à sa manière, incommensurable, extérieur et fait des « nations » (la dissymétrie des lois de Noé et de la Loi de Moïse n'est pas dépassable). En profondeur, Dieu et le réel sont livrés à l'*humain*. Le thème est traditionnel en judaïsme, voire dans les monothéismes apparentés, sur fond – repris dans les *Hekhalot* – d'une rivalité entre les humains et les anges²⁷⁷. Il y est dit que ce qu'est Dieu échappera plus aux anges qu'aux humains, Dieu étant d'abord voué à son peuple, *via* la Torah et les Noms par lesquels il se communique historiquement. Sur ce fond traditionnel, ce qui portait la kabbale a pu aisément

²⁷⁶ In Michael LÖWY, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, PUF, 2001.

²⁷⁷ Sur cette perspective, voir Louis GINZBERG, *Les légendes des juifs*, t. I (1909), Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 42-43 (pour la kabbale, voir Mosche IDEL, *Chaînes enchantées, op. cit.*, p. 309-310) ; voir aussi la scène où Satan refuse de s'agenouiller devant Adam, *ibid.*, p. 49-50. Notons que ce motif se retrouve dans le Coran à propos d'Iblis (l'équivalent de Satan), 2,34 ; 7,11 ; 15,30-34 ; 17,61 ; 18,50 ; 20,116 ; 38,73-74, et qu'en christianisme, la scène originelle est celle d'une polarité entre un « ancien » et un « nouvel Adam », tous deux paradigmatiques et balisant l'axe d'une (re-)création passant par une maximalisation de la négativité.

se marier avec la veine d'une assomption passant par un humain assigné à l'extériorité du monde.

Au total, la kabbale entend que le religieux monothéiste dont elle est dépositaire intègre l'abyssal ou le néant (un Jakob Böhme s'en souviendra, et Gershom Scholem lui donne écho en écrivant : « Les grandes religions monothéistes [...] se développent dans la connaissance toujours présente [...] de l'existence d'un abîme »²⁷⁸), renvoyant à un axe de (re-)création qui le traverse. La kabbale dit, sous une forme radicalisée, que le religieux monothéiste consonne avec le poids des *corps* et l'*abyssal* – hors spiritualisation graduelle²⁷⁹ et remontée de l'âme au lieu de son origine essentielle –, que s'y contracte un geste originaire de *différenciation* pouvant donner forme à un *passage venant s'inscrire au cœur du monde* et que ce geste se noue enfin en *exil* ou à distance. La kabbale le dit à la limite de l'hérésie (mais c'est la force de l'hérésie que de mettre le doigt sur la vérité en jeu), en consacrant une altérité qui confine à l'absence de Dieu, couplée à un renvoi à l'ordre du monde et à notre condition créée.

Illustration : Extraits des « Dix propositions anhistoriques sur la cabale »

Pour illustrer et pousser plus avant certains des points mis en avant dans la section précédente, je donne ici, comme annoncé, quelques extraits des « propositions anhistoriques » de Scholem²⁸⁰.

1. [...] Le cabaliste affirme qu'il y aurait une tradition de la vérité et qu'il est possible de la transmettre ; affirmation ironique, puisque la vérité dont il s'agit ici est tout autre que transmissible. Elle peut être connue, mais non transmise [...]

Le secret est ici partie intégrante, non seulement des données, mais aussi des procès qui s'y articulent (on a vu qu'il est lié à opacité et va avec corps, monde, réel, traversés de néant au surplus, et d'un néant qui n'est pas non-être). Or, kabbale veut dire réception, sur un axe où l'on transmet. Il y a dès lors ironie. Ce qui est transmis n'est en effet pas la vérité, qui n'est pas transmissible. Notons qu'on se tient là dans un autre ordre que celui de la clarté et de la simplicité d'une Parole, que ce soit la Parole prophétique de l'islam ou celle que met en avant un protestantisme kérygmatic, notamment dans la « théologie dialectique »²⁸¹.

²⁷⁸ *Les grands courants de la mystique juive, op. cit.*, p. 20.

²⁷⁹ Mosche IDEL le souligne, *Chaînes enchantées, op. cit.*, p. 308.

²⁸⁰ Le texte est de 1958. Il a été publié plusieurs fois en français, avec commentaire dans l'ouvrage de David Biale mentionné ci-dessus en note 1, aux pages 245-278 (nous suivrons cette traduction) ; par Alexandre DERCZANSKI dans la *Revue des sciences religieuses*, 1976, p. 279-284 ; par Marc de LAUNAY dans son recueil de textes de Gershom Scholem, *Aux origines religieuses du judaïsme laïc*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 249-256.

²⁸¹ David BIALE, *Gershom Scholem, op. cit.*, signale cette démarcation, p. 273.

2. [...] Il n'est pas d'œuvre cabalistique qui ait été autant attaquée pour ses tendances à vulgariser, pour avoir trahi, disait-on, les secrets de la Torah, que le livre *Emelek ha-Melekh* de Jacob Elkhanan Bacharach, de Francfort-sur-le-Main, paru en 1648. Mais il suffit d'ouvrir ces in-folio aujourd'hui, et l'on verra que notre sens d'une trahison du mystère doit avoir disparu. Il n'y a guère de livre plus incompréhensible que cette « Vallée du Roi »^[282]. Aurions-nous donc affaire, une fois encore, à cette politique mystico-anarchiste, qui protège mieux les secrets en les énonçant qu'en les taisant ? [...]

Scholem prend ici un exemple où l'on a dit qu'il y avait trahison parce que vulgarisation. Or, lisant le livre en cause, nous n'y comprenons rien. Est-ce parce que nous sommes irréductiblement modernes, et d'une condition qui se révèle là ? Sûrement. Mais il y a plus, et ce n'est pas que de l'ironie, ou alors en un sens profond et non stratégique. En ces matières – matières de vérité des choses, du monde et de Dieu –, transmettre, donc peu ou prou *vulgariser*, c'est de fait le plus sûr moyen de rater ce qui est en cause. Du fait que, en dernière instance, ce qui est en jeu ne peut être énoncé comme une vérité.

3. Caractère de la connaissance dans la cabale : la Torah est le médium où tous les êtres connaissent. [...] La Torah est le médium où se réfléchit la connaissance ; obscurcie, comme l'essence de la Tradition le requiert, elle rayonne, dans la région pure de la doctrine « écrite », c'est-à-dire inapplicable. Car elle n'est applicable que lorsqu'elle est « orale », c'est-à-dire transmissible. [...]

On touche ici au médium de la connaissance, de toute connaissance en ces matières. Or, ce médium est obscurci (ce qui est requis de la *tradition*), n'ayant rayonnement que dans l'écrit, sa région pure (soulignons-le : région de l'écrit, non de la Parole), un écrit qui est justement, ici-bas, dans le monde, inapplicable ; ce qui l'est, applicable, c'est en effet l'oral, ici médiateur, mais alors pour traduire ou transcrire, et c'est l'ordre qu'occupent les rabbins, comme on sait²⁸³.

La proposition 3 poursuivait ainsi, et cela vaut confirmation :

la créature cherche à progresser [...], tout en restant inéluctablement dans le médium, car Dieu lui-même est Torah et la connaissance ne peut pas en sortir. Il y a quelque chose d'infiniment inconsolable à poser qu'il n'y a pas d'objet pour la connaissance suprême²⁸⁴.

4. Le langage matérialiste de la cabale de Luria, particulièrement dans sa déduction du *tsimsum* (l'auto-contraction de Dieu), n'est pas loin de l'idée que la symbolique, usant d'images et d'expressions semblables, pourrait être aussi la chose même. Cet aspect matérialiste de la cabale coïncide au fond avec le moment où la loi de l'organisme vivant a été

²⁸² La tradition ici en cause est celle issue de Luria.

²⁸³ Rappelons qu'en judaïsme, il y a la Torah écrite et la Torah orale, données l'une et l'autre au Sinaï, la seconde se découvrant progressivement, dans le temps et les lieux du monde, *via* les rabbins (le Talmud la cristallise).

²⁸⁴ Scholem parle juste après de « la nature médiate de la connaissance ».

intégrée dans sa théosophie comme son intuition fondamentale. Il est alors de peu d'effet que l'on dise que nous sommes soumis à cette loi, parce qu'elle est la loi même de la vie de la Divinité, ou qu'on la « transfère », pour ainsi dire, aussi en la Divinité. [...] On peut raisonnablement dire que les développements des cabalistes sur le *tsimsum* ne sont dépourvus de contradiction et sensés que lorsqu'ils traitent d'un substrat matériel, que ce soit l'*Ein-sof* ou sa « lumière ». Les reproches faits aux théologiens hérétiques de la cabale sabbatéenne, de s'être trompés en donnant un sens matérialiste aux mystères spirituels, montrent où pouvait conduire une telle démarche dès lors qu'on tentait de penser selon la logique interne des images. Dès le début, il y avait un aspect dialectique dans ce matérialisme de la doctrine du *tsimsum* et de la Brisure des Vases. La représentation de la cabale sabbatéenne de Nathan de Gaza, selon laquelle, dans l'*Ein-sof* même, s'opposent une lumière « pleine de pensée » et une lumière « vide de pensée », même lorsqu'elles rayonnent l'une dans l'autre, n'est que la manière la plus radicale de pousser jusqu'à l'extrême ce processus d'un matérialisme dialectique en Dieu même. Concevoir les cabalistes comme des matérialistes mystiques à tendance dialectique serait bien sûr parfaitement anhistorique, mais ne serait nullement dépourvu de sens.

User de symboles (ici : contraction) dit la chose (ici : Dieu). Primat à un matérialisme où les mots et les choses vont ensemble. Du coup, s'il y a loi (et il y a loi en judaïsme, mais aussi plus largement, en ce monde ancien : lois cosmiques chez les Grecs, loi posée par Dieu et à suivre en islam, etc.), ce n'est pas pour un régime d'hétéronomie et de soumission. La loi est celle *du* réel et *de* la vie (elle est aussi, tout autant et c'est lié, celle *de* la Divinité, non au sens que Dieu la promulguerait ou l'aurait promulguée, mais au sens où il l'*est*).

Matérialisme (il faut quitter une logique tenant que les images ne sont que des images et non du réel, une logique de fait liée à un primat spirituel), mais un matérialisme *dialectique*, lié à ce que, dans cette perspective, être et néant sont co-intrinsèques l'un à l'autre. L'« hérésie » sabbatéenne en montre, et en radicalise, le motif. Les kabbalistes sont des « matérialistes mystiques à tendance dialectique ».

5. Dans la conception que se faisait l'ancienne cabale du rapport de l'*Ein-sof* et du Néant, s'exprime finalement, mais dans le concept de création, la même sensibilité à la dialectique qui se trouvera plus tard dans l'idée du *tsimsum*. Car que signifie en dernière analyse la séparation de l'*Ein-sof* et de la première *sefirah* ? Précisément, que la plénitude d'être du Dieu caché, qui reste transcendante à toute connaissance (même intuitive), dans l'acte originel de l'Emanation, dans la conversion pure à la Création en tant que telle, devient Néant. [...] À partir de cet acte, dans l'abîme de cette volonté, tout est en fait déjà donné. Car la conversion de Dieu à la création est précisément la création elle-même, quand bien même elle ne s'offrirait à nous qu'à travers hiérarchies et processus infinis. Mais en Dieu tout cela est un acte d'un seul tenant. En ce sens, la différence de principe entre l'*Ein-sof* et la première *sefirah* est assurément liée à la problématique panthéiste [...]. C'est de ce point de vue qu'il faut voir présent chez tous les cabalistes, à partir de 1530 environ, le refus décidé d'identifier l'*Ein-sof* et le Néant (*'ayin*). Un sentiment semble agir ici, mis en cause avec la thèse de l'identification des deux concepts : il manque au concept de création le moment dialectique. C'est ce défaut de dialectique qui rend la thèse sans recours face au panthéisme. Sans transcendance, le Néant ici déchoit jusqu'à devenir quelque chose. [...] cette théorie de l'identité a versé dans le panthéisme ; [...] Le mystique qui ne peut élaborer dialectiquement ses expériences aboutit nécessairement au panthéisme.

L'ancienne kabbale, avant le sabbatéisme donc, plus émanatiste que messianique, disait déjà de fait, au moins implicitement, à travers la séparation de l'Infini (*Ein-sof*) et de la première réalité primordiale (*sefirah*), rien de moins qu'une conversion de Dieu à la création, ou, simplement, le moment et l'institution de la création. Du coup s'annonce la menace panthéiste, classiquement alors en discussion, une menace qui conduit à refuser – selon orthodoxie si j'ose dire, dont se démarque ici Scholem – toute identification entre l'*Ein-sof* et le Néant. Or, si l'on est conduit à un panthéisme (qu'on veut condamner), c'est faute de voir la création traversée d'une dialectique intrinsèque. Ce qui révèle cette fausse solution de sortie (que j'ai dite orthodoxe) : le statut implicitement alors donné au Néant comme un quelque chose à combattre et à dépasser, alors que le mystique doit « élaborer dialectiquement ses expériences ».

6. [...] Dans la mesure où la nature, considérée du point de vue de la cabale, n'est rien d'autre que l'ombre du Nom divin, on peut parler ainsi d'une ombre de la Loi, qu'elle projette toujours davantage sur le comportement des juifs. Mais le mur de pierre de la Loi devient dans la cabale peu à peu transparent ; une lueur de la réalité qu'elle englobe et indique perce et se fait jour. Cette alchimie de la Loi, sa transmutation dans le diaphane, est l'un des paradoxes les plus profonds de la cabale, car que pourrait-il y avoir de plus opaque que ce reflet, cette aura du symbolique qui maintenant apparaît ? Mais à mesure que grandit, même jusqu'à devenir indéterminée, la transparence de la Loi, les ombres qu'elle projette sur la vie juive, elles aussi, se dissolvent. Ainsi, à la fin du processus, devait se trouver logiquement la « Réforme » juive : l'humanité purement abstraite de la Loi, sans ombre, sans arrière-plan, mais pas non plus irrationnelle ; un avant-goût de sa dissolution mystique.

On touche ici à un paradoxe de fond et de destin. Directement inscrit dans la perspective que marquaient les deux « propositions » précédentes. Si la Loi est en fin de compte la nature même des choses (et est, non sans lien, la nature même de Dieu, récapitulée dans ses « Noms »), cette Loi va s'évanouir ou se dissoudre (le sabbatéisme le donne d'ailleurs déjà à voir : son messianisme est foncièrement anomisme). Elle ne sera plus cette marque, « opaque », d'un hors prise humaine qu'elle était dans le régime des rabbins (un « mur de pierre »). Le paradoxe est ici, d'abord, de fond, en ce que le symbolique mis en avant et pris comme réel – sur mode « matérialiste » avait souligné la « proposition » 4 – renvoie au seul monde, à certains égards tout aussi opaque, dépourvu d'éclairage spirituel (au sens évoqué par la « proposition » 4 toujours) : l'humain est jeté en l'ombre des noms divins, ou assigné à elle, et se dissolvent alors la loi et l'ombre qu'elle portait sur la vie juive, pour ne laisser place qu'à la vie, contingente, et au réel, sans arrière-plan. Mais le paradoxe est aussi, du coup, celui d'un destin : au terme du « processus », on trouvera en effet le judaïsme réformé, libéral et dissolvant, auquel s'est toujours foncièrement opposé Scholem. Comme si dire, à propos de Dieu et à partir de Dieu – *via* approfondissement –, une vérité du monde ne

pouvait que conduire à un « dépassement » ou à une « sortie ». Qui se fait certes, dans la kabbale, au profit du contingent des corps, et de corps marqués (ils le sont tous) ; mais qu'est-ce qui en portera la particularité, à l'encontre d'un pur humanisme ?²⁸⁵

7. On doit peut-être considérer la doctrine de l'émanation comme le véritable malheur de la cabale (à l'instar de beaucoup de formes de la mystique restées à mi-chemin). Les intuitions des cabalistes concernaient les structures des étants. Il n'y a rien de plus fatal que de confondre la connexion de ces structures avec la doctrine de l'émanation. [...]

Scholem explicite ici une question de fond et objet de débat récurrent touchant l'interprétation de la kabbale, où se partagent deux voies différentes. Scholem a nettement choisi : non le renvoi à la vision d'une émanation, commandant dégradation hiérarchisée de ce qui est et possible remontée, dite spirituelle, mais la vision d'une « structuration des étants » ; l'ensemble de ma présentation suivait ce parti, tentant d'explicitier ce qui s'y joue et s'y noue.

8. Il y a dans la cabale quelque chose du regard qui métamorphose, sans qu'on sache s'il faut le désigner comme un regard magique ou utopique. Ce regard découvre tous les mondes, même le secret de l'*Ein-sof*, là même où je me trouve. Il ne s'agit pas de décider de ce qui est « en-haut » ou « en-bas », il s'agit seulement (seulement !) de pénétrer du regard le lieu même où l'on se trouve. En ce regard qui métamorphose, tous les mondes ne sont, comme l'a dit l'un des grands cabalistes, rien d'autre que les « noms qui sont tracés sur la feuille par l'Essence de Dieu ».

Avec la kabbale est en jeu une métamorphose du réel – « tous les mondes » –, coupant avec la vision d'un « en-haut » et d'un « en-bas ». Il s'agit de pénétrer le lieu, l'ici, où nous sommes. Chaque lieu. Et ces lieux sont, en eux-mêmes, signés des noms de Dieu, mais il convient bien sûr de les appréhender ainsi, sans les ramener à une simplicité – non dialectique – d'étants circonscrits pour eux-mêmes et chosifiés. Notons en outre au passage que le regard porté peut renvoyer à de la magie, selon une part de la kabbale historique, ou à de l'utopique, voire à du messianique, selon une autre part, celle que privilégie Scholem, tant quant à la lecture proposée que quant à la reprise fructueuse ou productive qui peut en être faite.

9. Les totalités ne sont transmissibles que de manière occulte. On peut évoquer le nom de Dieu, non le prononcer. [...]

²⁸⁵ Pour un destin analogue (non semblable !), sur un terrain tout autrement balisé, on peut relire ce qu'il advient de fait du christianisme, pour une part s'entend, ouvrant sécularité ou nihilisme secret (de Marcel Gauchet à Jean-Luc Nancy) ; voir à ce propos, mais alors en lien à Freud, Serge MARGEL, « L'aveu : un sujet supposé croyant, ou la mort d'une illusion », in Pierre GISEL éd., *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 175-188 (et ce que j'en dis, en introduction, p. 23s.).

Seuls les éléments de la dispersion peuvent être transmis de manière claire – éthique ou rationnelle –, hors totalité justement. C'est qu'il n'y a totalités que sous-tendues ou traversées d'un geste d'instauration. Singulier à chaque fois, non sans discontinuité d'un moment à l'autre (historiquement, la kabbale s'inscrit dans des moments de rupture et se donne comme [re]construction, au présent, même si c'est un présent orienté et ouvert) et en appelant dès lors à de l'hétérogène (un Dieu dont on ne prononce pas le nom). Il en va ici du monde et de l'histoire comme de la Bible : seul Dieu peut en être dit l'« auteur », non au sens moderne bien sûr (!), qui habite la dispersion et l'analytique, mais comme instance *tierce* (dit ainsi en accord avec le christianisme traditionnel, pré-moderne).

10. [...] Kafka [...] est le premier à s'être posé la question de savoir si le Paradis n'avait pas davantage perdu avec l'expulsion de l'homme que l'homme lui-même, et il y répond par l'affirmative. [...] la limite entre religion et nihilisme a trouvé chez lui une expression indépassable. C'est pourquoi ses écrits, qui sont l'exposé sécularisé du sentiment du monde propre à la cabale (qui lui était inconnue), ont pour maints lecteurs d'aujourd'hui quelque chose de la splendeur austère du canonique – du parfait, qui se brise.

Le paradis, ou le monde selon Dieu, suppose et réclame l'humain, constitutivement. Pour un plus. Fût-ce, en dernière instance, en passant par une négativité²⁸⁶. En modernité, il y a une sécularisation (une *mondanisation*) possible de ce que vise et médite la kabbale : non la sécularisation de l'installation dans une simplicité étale, mais un investissement du réel même du monde, qui ressortit à une perfection brisée, mais où le bris participe du parfait alors donné.

²⁸⁶ En christianisme, le péché d'Adam est *felix culpa*, et la dénonciation du péché à partir de Gen. 2-3 ne peut réprimer ce qui se dit aussi, en sous-main : la ligne d'un plus, traversant la scène du procès à l'oeuvre (Tillich l'a souligné, mais le motif en est récurrent dans toute la tradition). En ce sens, ce que signale Kafka n'est pas, strictement, une première.

CHAPITRE IX :

Retour sur l'anthropocentrisme occidental.

Son histoire différenciée, ses forces, ses risques

Faire retour²⁸⁷ ; retour sur une question – l'anthropocentrisme –, et ici proposé à l'enseigne d'un éclairage historique.

En matière de religion, il convient de travailler en se démarquant d'une vision qui mettrait en avant des religions ou des spiritualités circonscrites, données dans leurs structures propres à chaque fois, traversant les temps et les cultures, et qui pourraient – qui devraient ? – être opposées termes à termes ou globalement, voire proposées en complémentarité ; qui y seraient en outre investies comme pouvant offrir, telles quelles, des ressources, valoir comme des réservoirs dans lesquels venir puiser. Or, il y a au contraire à travailler à l'encontre de visions « essentialistes » de telle ou telle tradition, ici le christianisme, pas de manière « apologétique » non plus.

La scène religieuse est néanmoins centrale, en ce que s'y fait voir des dimensions importantes dans les matières qui nous occupent, qu'on peut dire « oubliées », ou dont nos sociétés ont *décroché*, ou dont elles ont *sécularisé* tel aspect ou telle forme, laissant se déployer une domination de la technique, une réduction de la raison à l'instrumental ou à l'analytique, une sphère économique s'autonomisant par rapport au social même.

Le religieux est une scène où se dit, dans les différenciations mêmes de ce qui s'y cristallise, dans les jeux aussi d'acculturations que connaissent les religions effectives ou les traditions historiques (leurs recompositions, leurs refus, leurs évolutions diverses), quelque chose d'instructif. En toute hypothèse, la scène religieuse est un bon baromètre de ce qui se passe socialement, et elle est traversée de questions de fond bien ou mal honorées, bien ou mal prises en charge.

Un anthropocentrisme occidental à la question, mais pour ouvrir sur quelle alternative ou sur quel questionnement ?

²⁸⁷ Ce chapitre reprend, modifiée, une intervention présentée en juin 2009 lors d'un colloque de la Faculté des géosciences et de l'environnement de l'Université de Lausanne, parue in Dominique BOURG et Philippe ROCH éd., *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2010, p. 91-103.

Une posture anthropocentrique semble traverser l'Occident – ou tout au moins se faire jour dans la modernité à laquelle il a donné corps –, une posture qui se trouve aujourd'hui significativement en procès, et légitimement à mes yeux.

La question sous-jacente est celle du rapport de l'humain au *cosmos* ou à la *nature*, ou du rapport à ce qui *dépasse* l'humain. On peut la déployer ainsi au cœur même du rapport au cosmos ou à la nature, un rapport vu comme décisif, ou à ses confins, le cosmos et la nature étant alors, pour l'humain, marque et occasion de *décentrement* et selon une plus grande marque d'extériorité.

L'anthropocentrisme évoqué apparaît critiqué, ou mis en cause, qu'on se réfère : a) à l'École de Francfort et à sa mise en cause d'une raison instrumentale et d'une forme d'auto-position du sujet, dévorant au demeurant ; b) à Heidegger et à sa relecture de l'histoire occidentale comme histoire donnant lieu à l'avènement de la technique, quasi aboutissement séculier de la métaphysique, dont la frappe cachée et se dévoilant progressivement est ou serait « onto-théologique » : une sursomption en totalité et un principe unifiant²⁸⁸ ; c) à la critique des totalitarismes modernes et du motif de l'« avenir radieux » auquel devait donner forme un sujet enfin connaisseur et possesseur de toutes choses, de lui-même pour commencer ; d) à une critique du sujet compris à l'enseigne d'une aventure (l'« aventure occidentale de l'homme »), héroïque (faustien ? prométhéen ? babélien ? goélien ?), voire « messianique » (après bien des variantes en fait de rêves ou de propositions « messianiques », le cri d'aujourd'hui serait plutôt : « ne nous envoyez plus de Messie ! ») ; e) à une réflexion à partir de l'écologie, plus ou moins réformiste ou plus ou moins radicale (voir la *deep ecology* et bien sûr Lynn White Jr.²⁸⁹), avec la question ouverte désormais célèbre : « on sait [la catastrophe à venir], mais on ne le croit pas » (Jean-Pierre Dupuy²⁹⁰). Globalement, on ne peut que rappeler que notre société rationaliste vit profondément sur de l'irrationnel, ayant ses taches aveugles, déniées, aux coûts réels mais non comptabilisés.

Du coup revient justement à l'avant-scène une interrogation touchant le rapport au cosmos (ses « énergies », comme on dit aujourd'hui dans diverses formes de « religieux diffus ») et à la nature (sa bienveillance supposée ou au moins ses équilibres, en tout cas ce qu'elle peut nous enseigner). Et se fait voir, en termes de matrices, de références ou simplement de motifs recyclés, une séduction pour un « patrimoine ésotérique » (d'ancienne présence en Occident,

²⁸⁸ En décalage, notons qu'il n'y a pas d'humain sans techniques diverses dans l'appriovisoement que l'homme fait de son environnement, ce que nous rappellent les anthropologues ; la question ne peut ainsi qu'être celle de ses *modes* et de ses *formes*.

²⁸⁹ On trouve un bon dossier autour de ses positions in *Crise écologique, crise des valeurs ?*, *op. cit.*

²⁹⁰ *La marque du sacré*, Paris, Carnets Nord, 2008, p. 77 (et voir p. 63).

mais le plus souvent marginalisé, spécialement avec les Temps modernes), ainsi que pour des sages ou des savoirs autres (non technocratiques), archaïques ou orientaux notamment. On pourrait ajouter ici la revalorisation d'un « génie du paganisme » (Marc Augé) ou la célébration des beautés plurielles et polyphoniques des polythéismes (Jean-Pierre Vernant)²⁹¹.

Questionnement

En termes de mise en rapport de l'humain au cosmos ou à la nature, voire au réel, faut-il en repenser l'*articulation* sur fond d'un diagnostic estimant que le découplage qui a donné lieu à une autonomisation de l'humain a fait que cet humain se retrouve *seul*, « orphelin », et du coup livré à ses propres *démons* ? Mais si, dans la foulée et en réaction à un anthropocentrisme dont on perçoit les effets négatifs, voire destructeurs, on supprime, gomme ou résorbe le pôle proprement humain, ne risque-t-on pas de tomber dans une autre illusion (les « enchantements » d'une mère nature opposés aux désenchantements modernes²⁹²), dans un autre travers ou un autre déséquilibre ? Ne faut-il pas dès lors veiller à ne pas simplement inverser les choses, et à ne pas faire comme si seule valait la nature et qu'il convenait de substituer à l'anthropocentrisme récusé un biocentrisme ? Dans cette ligne, on pourra rappeler que la nature n'est pas toujours ni simplement bonne, ni pacifiée ; ni n'est proprement humaine.

Par ailleurs ou en même temps, qu'advierait-il de l'*humain* comme tel si la nature était seule affirmée et pour elle-même ? Faut-il inviter l'humain, implicitement ou explicitement, à se *résorber* dans la nature ? à se *soumettre* aux lois du cosmos ? à *suivre* les voies qui y sont tracées ? à donner lieu à une forme de néo-confucianisme transplanté en Occident et valant pour tous ? Bref, faut-il aller jusqu'à se perdre dans une « nouvelle nature » (domestiquée) ou dans la nature tout court (donnée ou imposée) ? Hors tout procès – à penser et réguler – d'un *advenir* de l'humain, d'un *accès* à lui-même, certes à *même le monde* et en *profonde interdépendance* avec les autres, comme avec ce qui le précède et le dépasse (synchroniquement et diachroniquement), mais où l'humain aurait néanmoins à se poser comme *responsable* : répondant *de* ce qui lui est donné et *de* lui-même ? Une responsabilité

²⁹¹ Sur ces points, voir Gilles EMERY et Pierre GISEL éd., *Le christianisme est-il un monothéisme ?*, Genève, Labor et Fides, 2001, notamment p. 15-18.

²⁹² Voir déjà les romantiques ; pour de longues citations de Schiller ou d'Hölderlin, qui s'inscrivent à leur manière, explicitée, sur fond de généalogie Grèce-christianisme-modernité, voir Pierre HADOT, *Le voile d'Iris. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004, p. 118ss.

seconde bien sûr, à penser et à mettre en place, non une responsabilité faite d'auto-position (responsable, parce que *répondant de*).

De quelques éléments de notre histoire : héritage et problèmes

Arrière-plan mythologique : la matrice biblique

Commençons par le christianisme, avec, par-delà, une matrice dite biblique, mais sachant que le christianisme est d'une part un phénomène historiquement différencié (et sur ce point, le christianisme antico-médiéval²⁹³ offre, pour notre problématique, un autre visage que le christianisme des Temps modernes, sans compter qu'il n'est pas non plus, si l'on regarde plus en amont, simplement biblique), qu'il est d'autre part un phénomène fait d'acculturations à chaque fois, à commencer par un héritage antique pré-chrétien, gréco-latin, un point au reste non négligeable touchant notre problématique (par ailleurs, notons bien qu'ainsi considéré, le christianisme apparaît inséparable d'un déploiement de l'Occident, et réciproquement).

Dans les débats, on croise ce qu'il en était d'une perspective centralement en jeu et exprimée dans le mythe des origines en Genèse 2-3 (en Genèse 1 également, mais autrement disposé) : un axe passant par l'*humain*, par une *désacralisation* de la nature (dont les astres), par le renvoi à un Dieu *extérieur*, mais selon une disposition qui requiert tant la *médiation du monde* qu'une réponse spécifique de l'*humain comme humain*, un humain non réductible à la nature donc – comme il en est de Dieu, en son ordre –, ou posé en extériorité et en asymétrie.

Au total, un homme en position *centrale* et *décisive* (et par ailleurs « clivé » : *double*, homme et/ou femme) et en même temps non *divin*, ni en *adéquation* avec la terre (plutôt : appelé à être). En position centrale, cet homme est constitutivement *précédé* : par Dieu, autre et ici décalé, par la création, déjà « cultivée », par le mal, qui l'investit et auquel il donne lieu, non qu'il « invente ». Se découpant sur cet horizon se noue une intrigue *originnaire* disant une bénédiction pour une vie *interne* à la création, une création limitée, différenciée et structurée, et du coup traversée d'un « interdit »²⁹⁴. Cette vie est à recevoir, sous cette forme, et l'intrigue qui s'y noue en dit en même temps l'envers mortifère : la tentation d'une vie affirmée *à partir de soi*, dans une posture non de réception du monde et de soi, mais d'un être ou d'une manière d'être « comme des dieux ».

²⁹³ J'emprunte l'expression à Rémi BRAGUE, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999.

²⁹⁴ L'interdit sanctionne, mythologiquement, le *fait* de la limite, ni plus ni moins : il est donc *condition* de l'humain (condition dans laquelle il est, et condition pour être).

Dans la même matrice, on notera par ailleurs, en réponse ou écho à cette donne originaire, la vision d'une histoire et d'une inscription en « génération », se déployant dans le cadre, différencié et toujours repris ou renouvelé, d'une « alliance ». Je note à ce propos que cette alliance est foncièrement *particulière*. Ainsi la figure paradigmatique d'Abraham (« père d'Israël » et « père des croyants »), qui est celle d'un « appelé » qui doit « sortir des nations », ouvrant une autre manière d'être dans le monde que celle des hommes de Babel avec laquelle elle fait contraste ; ou la Loi de Moïse, qui n'est pas pour tous (mais pour Israël), contrairement aux lois de Noé (pour la création et les nations), une distinction qui anticipe la thématique d'une providence générale d'une part, à distance de l'humain et de ses histoires particulières, un rapport à Dieu plus personnalisé d'autre part, rapport singulier, et toujours inscrit en culture et en société spécifiques.

Enfin, l'ensemble ne va pas sans la conscience d'un univers qui *dépasse* les histoires singulières ou celles d'un groupe donné (un peuple ou une communauté), pouvant renvoyer à un *ordre cosmique* et être dès lors à l'origine soit d'une *sagesse* (ainsi Qohelet), soit d'un *destin* plus *dramatique* (ainsi l'apocalyptique ou, sur un autre mode, en Job, la « réponse » que sont censés être, à la fin du livre, les chapitres 38-42). Dans le Nouveau Testament, on pourra renvoyer au « Sermon sur la Montagne » d'une part (Matth. 5-7), aux figurations apocalyptiques d'autre part.

Un motif païen : de la nature et d'un voile

Pour la Grèce, on renvoie volontiers au « voile d'Iris » (voir Plutarque, rapportant une inscription : « aucun mortel n'a jamais levé mon voile ») qui condense le motif d'une vérité foncièrement liée à un *secret* (Héraclite : « la Nature aime à se cacher »), à l'inverse d'une conception de la vérité comme adéquation à un objet, ainsi qu'il en est dans le savoir moderne²⁹⁵.

Le thème me paraît central. Mais il ne devrait pas être utilisé dans une opposition Grèce polythéiste / perspective biblique monothéiste. Que le monde – nature et cosmos – soit foncièrement fait de *signes*, à déchiffrer et à approfondir, est central dans le christianisme antico-médiéval (voir classiquement Saint Augustin, mais comme un témoin parmi bien d'autres).

²⁹⁵ Sur cette thématique, voir Pierre HADOT, *Le voile d'Iris, op. cit.*

Le livre de la nature doit y être déchiffré en lien avec celui des Ecritures (en Grèce, en lien avec des oracles), mais ce dernier livre est tout autant secret : seul Dieu en est l'« auteur » comme ce qui tient le tout et en est garant. Ce livre est donc équivoque ou plurivoque : si ce n'était pas le cas, il ne pourrait renvoyer à du divin, qui suppose cheminement et traversée de l'obscur ou des ténèbres (on y reviendra au chapitre XI). C'est au début des Temps modernes que les choses changent et que pourra s'imposer le motif directeur de Luther d'une « clarté de l'écriture » (alors que l'Antiquité chrétienne vit d'allégorie et de typologie, et que le Moyen Age parle de quatre sens de l'écriture), une « clarté de l'écriture » mise en avant à une époque où Descartes mettra en exergue les idées comme « claires et distinctes ». Avant ces Temps modernes, en christianisme de régime antico-médiéval, on a donc affaire à deux livres, qui renvoient l'un à l'autre et se répondent, condensant, aussi bien l'un que l'autre, du *secret*, et ne pouvant valoir, ni l'un ni l'autre, à lui *seul*.

Moment antico-médiéval

Revenons sur le moment antico-médiéval. J'y évoquerai trois lieux de problème, à mon sens significatifs quant à l'histoire dont nous provenons, et y ajouterai une remarque conclusive.

J'aimerais souligner – premier lieu de problèmes – que le moment antico-médiéval vit profondément d'un ordre *symbolique*, striant l'univers ou le cosmos, disant une habitation du monde et une organisation de l'espace, et qui met entre autres choses en avant des jeux de *correspondances* entre « macrocosme » (l'univers) et « microcosme » (l'humain), un jeu qui sera marginalisé à l'aube des Temps modernes pour devenir le bien des seuls courants ésotériques. La liturgie et la sacramentaire (en outre longtemps non réduite au septenaire) s'y inscrivent foncièrement. Et l'on sait que les traditions locales dites populaires, pétries de ritualités diverses, ont fait l'objet de bien des intégrations ou de négociations différenciées. Les historiens le rappellent, et les anthropologues peuvent en faire un terrain de travail.

Sur ce point, les choses vont basculer avec le début des Temps modernes, catholiques et protestants ici confondus. L'institution va primer, avec son espace propre, son organisation interne et ses querelles de légitimité : qu'est-ce qui se tient à son « fondement » ? la Bible ? un moment instaurateur venu de Dieu par le biais d'envoyés autorisés ? ou au contraire une raison, quand il faudra opposer à ces systèmes par ailleurs en conflit une religion « naturelle » ? L'institution va primer et non plus le cosmos et ses symbolisations, un cosmos qui était traversé du mouvement d'un venir-vers-l'humain (une pro-venance) et du

mouvement d'un retour correspondant, à partir de l'humain (une destination ou une finalité²⁹⁶). Les sacrements symboliseront dès lors moins la vie dans le monde, entre la naissance et la mort, que l'entrée dans un corps institutionnel et sa gestion.

J'aimerais souligner aussi – deuxième conjoncture de problèmes annoncée – la perdurance d'une conception antique, pré-chrétienne, de la *religion*. C'est manifeste dans la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin – référence accréditée ! – qui contient, aux Qu. 81 à 100 de la *Secunda secundae*, un traité de la religion tout à fait significatif, et étonnant pour nous. D'abord en ce que la religion y est dite « vertu humaine » et expressément non « théologique », et que l'on n'y parle pas de la *foi*, qui est traitée ailleurs. Ensuite en ce que cette « vertu de religion », propre à l'humain et générale, est une disposition dont la définition remonte à Cicéron, repris quasi tel quel, exemples compris, et vices, opposés à la « vertu », de même, ici entre un « pas assez » et un « trop ». La « vertu de religion » est donc affaire d'*équilibre* ; comme en toute affaire *humaine*. Renvoyant ainsi à *sagesse*, non à une vérité de statut moderne : la « vertu de religion » n'est pas mieux activée quand elle est plus intense, mais quand elle se tient et se déploie entre deux extrêmes. Quant à sa définition, reprise de Cicéron, c'est, classiquement, celle d'une vertu de révérence ou de respect face au *cosmos*, dont il faut recueillir et lire les *signes*, à l'encontre d'une dé-mesure qui se tromperait quant à la condition de l'homme dans l'univers.

Sur ce point également, les choses basculent avec le début des Temps modernes. La religion s'y fait « système de croyance », d'ordre séparé et donné selon espace propre à chaque fois, confessionnel. Or, cette montée à l'avant-scène de l'institutionnel et de l'espace propre qu'il consacre se donne sur fond d'un Dieu désormais *excentré, caché et relégué*, et d'un univers qui tend à être réduit à un « mécanisme » (Descartes), dont la compréhension rationnelle peut et doit viser à l'*unidimensionnel*. On peut aussi renvoyer ici au nominalisme, dominant à la fin du Moyen Age, avec son pari pour l'individualité de chaque chose et son incapacité à penser du commun transversal d'une part, avec d'autre part la montée en première ligne d'un Dieu qui est d'abord *volonté* plus qu'*être*, dès lors une toute-puissance même pas conditionnée par ce qu'elle est ou par l'être qu'elle condense²⁹⁷ (*potestas Dei absoluta*). Curieusement, mais cela dit le poids des figures modernes du christianisme, Pierre

²⁹⁶ Notons au passage que finalité est aujourd'hui un mot devenu socialement hors pertinence dans nos emballages techniques et économiques. C'est que nous sommes tombés dans une fascination pour les moyens, seuls investis et investis pour eux-mêmes.

²⁹⁷ La volonté seule est toujours in-finie.

Hadot semble, dans *Le voile d'Iris*, y réduire le christianisme²⁹⁸ (la question de savoir selon quelle généalogie le traversant le christianisme a pu se redéployer ainsi est une question ouverte, que je ne tranche pas ici²⁹⁹).

J'aimerais enfin évoquer une troisième donne ; en fait, un lieu de problème justement, avec les solutions diverses qu'il a connues, l'ensemble me paraissant significatif pour notre réflexion. Il s'agit de rien de moins que du rapport entre *religion* et *raison*, ou entre *foi* et *raison* (*fides et ratio*), et une raison où prime l'*intellectuel*. Techniquement, cela passe, pour ce moment antico-médiéval, par le rapport entre philosophie et théologie.

En ces matières, le christianisme a connu une évolution instructive. Quasiment sur deux siècles. Les théologiens y ont été portés par un des motifs profonds du christianisme qui veut que cette religion propose, selon sa perspective propre s'entend, un *accomplissement* de l'humain (une « récapitulation » disaient les Pères) ou une reprise *interne*, tant d'une alliance et d'une histoire antérieures (voir le statut canonique d'un Ancien Testament, posé contre Marcion qui comprenait le christianisme comme pure *nouveauté* faisant rupture et venant *directement* d'une transcendance) que du créé et de l'humain (du créé et de l'humain comme tels, mais ici vus selon dramatique ou intrigue ouverte). Les théologiens chrétiens ont dès lors voulu *saturer de raison* le mystère, qui ne devait pas être laissé à un extrincécisme, mais être compris comme réalisant justement ce qu'*est* l'humain, au plus profond ; un tel geste n'est pas sans consonance ou analogie avec le travail antérieur, patristique, pour penser la vérité portée par le christianisme comme « vraie philosophie », ainsi qu'avec la compréhension du chrétien comme relevant d'un « troisième genre », qui dépasse tant le Grec que le Juif en en opérant une reprise interne pour en porter plus avant ou plus profondément la vérité, du coup modifiée, mais c'est là une autre histoire, bien qu'elle se tienne aussi au cœur de notre problématique d'ensemble, ne serait-ce que de par le motif d'un « dépassement » et d'une « réalisation ». Les théologiens chrétiens ont, au cœur du Moyen Age, développé ainsi, à même l'humain inscrit dans le monde, une rationalité disant la « *nécessité* » de Dieu – du Dieu ou d'un Dieu –, mais en laissant, d'abord, la Trinité être mystère de foi, puis ont *saturé* de la même manière le dogme trinitaire pour dire en quoi il répondait de ce qu'est l'homme au plus profond, mais en laissant alors les mystères du salut de côté, pour investir ensuite le Christ médiateur (c'était à vrai dire déjà joué avec le motif trinitaire), mais alors d'abord sans

²⁹⁸ Voir p. 182, 184s ; du coup, il impute quasiment au christianisme le « mécanisme » s'affirmant au début des Temps modernes, voir p. 178s., et, dans son opposition foncière entre attitude « contemplative » et attitude « volontariste », il renvoie la seconde au christianisme, voir p. 405s. (dans les pages finales).

²⁹⁹ A ce propos, Serge MARGEL, *Superstition. L'anthropologie du religieux en terre de chrétienté*, Paris, Galilée, 2005 ; selon d'autres perspectives, voir Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2* (2007), Paris, Éd. du Seuil, 2008.

l'incarnation, avant d'intégrer en raison le motif même de l'incarnation et l'une rédemption sur la croix.

A la même époque, tant les penseurs juifs que les penseurs de l'islam, et sur un registre de questions partagées par ailleurs explicitement en débat, ont, pour l'essentiel, fait des choix différents³⁰⁰. Averroès valide par exemple la philosophie dans son exercice propre, mais à l'écart du théologique (cf. son *Traité décisif*), un théologique restant du coup plus *extrinsèque* ou d'un *autre ordre*. Quant au judaïsme, sur son versant rabbinique, il ne développe pas de théologie à proprement parler – tout en laissant une place possible pour la philosophie –, mais laisse la Loi à sa transcendance (ici par principe et heureusement hétérogène, voire arbitraire) et la Torah être lieu et prétexte à discussion infinie.

Du côté du christianisme, central en notre histoire occidentale, il y a sur ce point un paradoxe apparent. D'un côté, on peut penser que le christianisme a réduit l'*extériorité du mystère*, ou une hétéronomie commandant aliénation, pour emprunter le vocabulaire des modernes (l'« inauthentique » du religieux chez Feuerbach), en le saturant de raison, une raison autre que la raison moderne bien sûr, une raison non unidimensionnelle, travaillant sur et avec les profondeurs de ce qui est (comprenant l'« au-delà de Dieu » de Maître Eckhart ou l'« abyssal » chez Schelling, voire le néant de la kabbale), mais tout en étant quand même raison, activité propre de l'humain et investissant l'ordre de l'humain. D'un autre côté, n'était-on pas alors entraîné à accorder un privilège au moment intellectuel et à ramener ainsi la religion à la *raison* et à l'*humain*, alors que le religieux n'existe peut-être qu'à sanctionner ce qui *échappe* à l'humain, cela même fût-il *nécessaire* à une « vie bonne » selon ce qu'*est* l'humain dans le monde ou au coeur du créé³⁰¹ ? Tout ne se passe-t-il pas comme si, de façon anticipée, la vérité dite dans le moment de la « représentation » – moment de la religion *et* moment de l'art – pouvait être entièrement reprise dans la transparence du « concept » (dit ici en vocabulaire hégélien) ?

Une dernière remarque, conclusive, quant à ce moment antico-médiéval, contrasté par rapport aux Temps modernes et en même temps travaillé de thématiques semblables, mais disposées autrement.

L'Antiquité chrétienne et le Moyen Age sont surplombés de platonisme, ayant passé par les néo-platoniciens Plotin, Porphyre ou Proclus (c'est la matrice déterminante dès le milieu

³⁰⁰ Sur ces débats, voir Serge MARGEL, *La force des croyances. Les religions du Livre au seuil de la modernité*, Paris, Hermann, 2009, notamment chap. 2 partie 2, et chap. 1 partie 3 (on sera ici aussi attentif à ce qu'il en est des trois monothéismes, non réductibles à une matrice unique, commune).

³⁰¹ En ce sens, les dieux ne peuvent qu'être dits sur mode *mythologique*, donc en énigmes et en symboles, non en « termes nus » comme le rappelle Pierre HADOT suivant un motif antique pré- ou non chrétien, voir *Le voile d'Iris, op. cit.*, p. 107.

du III^e siècle, et encore fortement présente même quand, au XIII^e siècle, Aristote se voit plus fortement intégré et le motif des « causes secondes » plus nettement affirmé, au plan du monde, décroché du divin³⁰²). Le monothéisme chrétien est décidément marqué de cette matrice (voir la forte présence de Denys l'Aéropagite et de la théologie dite négative, avec le travail proprement spirituel qui lui est lié). Le point ne doit pas être sous-estimé. On sait communément que, des monothéismes, il y en a plusieurs formes, à commencer par le judaïsme, le christianisme, l'islam. On est moins attentif au fait qu'il y a une *histoire* occidentale du monothéisme. Et que l'on y passe – cela marque discontinuité à mon sens – d'une forme où prime l'*Un au-delà de l'être* (néo-platonicien) à une forme où l'« un » du monothéisme (son « mono- ») fonctionne comme principe *unifiant l'être et se tenant à son fondement*. Les rapports au *réel* et les rapports à ce qui le *fonde* et/ou le *dépasse* y sont à mon sens franchement autres, comme sont autres, bien sûr, les postures d'*existence au cœur du monde*. On l'aura compris, la seconde forme ici indiquée est celle de la modernité, que ce soit en matières religieuses (les redispersions du christianisme nées au XVI^e siècle, sa manière de penser le monde, Dieu et leur rapport³⁰³) ou en matières séculières (philosophiques ou sociales), de fait sécularisées en ce qu'elles inversent plus qu'elles ne modifient en profondeur le modèle, refusé, de la religion dominante, mais pris en sa forme moderne justement, par ailleurs effective (le positivisme d'Auguste Comte l'illustre bien, mais on pourrait convoquer bien d'autres auteurs du XIX^e siècle, et notamment les marxismes).

Modernité

Le basculement qu'ont représenté les Temps modernes pour ce qui nous occupe ici est d'abord fonction de modifications au plan des techniques et des pratiques, du coup des transformations du social et de l'économique. Il convient de ne pas oublier cette donnée, même si l'on poursuit, comme je vais le faire, un examen de ce qui se donne sur la scène ici retenue, pour faire voir encore une ou deux choses instructives. Tout en effet ne se joue pas au plan des seules idées (des conceptions idéelles du monde), ni au plan de ressources morales et spirituelles qui auraient leurs forces en elles-mêmes et directement.

³⁰² On met en œuvre, sur cet arrière-fond, un dispositif d'analogies (de *correspondances*) entre la nature, le réel ou la création, et le divin ou Dieu, mais selon un jeu où la *disproportio* ou dissimilitude est dite plus grande que la *proportio* ou ressemblance. Le Dieu auquel on renvoie ne commande donc pas à une totalisation de tout ce qui est (des « étants »).

³⁰³ Un théisme comme fondement direct ; on notera, techniquement, la disparition d'une différence forte des ordres rendant compte de l'« économique » d'une part, de Dieu *ad intra* de l'autre (le « théo-logique »).

Touchant le basculement que marquent les Temps modernes, je vais être bref. Le « récit » en est bien connu ; trop connu. Descartes peut y figurer comme emblème, tout particulièrement la dualité de deux termes simples et en principe univoques, séparés de surcroît : « chose étendue » (à quoi est réduit le monde) et « chose pensante » (le pur sujet, à quoi se voit réduit l'humain). Et non sans révocation en doute et *tabula rasa*, ouverture aussi pour un futur promis à un humain « connaisseur et possesseur de toutes choses ».

Je me contenterai ici d'un point. Le rapport de l'humain et du monde – anciennement dit monde « sublunaire » – au *ciel*. Pour tout le Moyen Age, et en héritage des Grecs, notamment de Platon, la vie sur terre se déployait « sous le ciel », qui surplombait le réel, « au-dessus », et donnait à voir ses « régularités »³⁰⁴. Il y avait même là une donne à « imiter ». La disposition foncière qui y est liée peut être tenue pour décisive, même si l'inflexion chrétienne avait placé en ce lieu le Christ, comme figure paradigmatique, céleste et collective, médiateur de la création, en disant le principe et la fin. Or, avec les Temps modernes, tout bascule justement. C'est le temps du silence éternel des espaces infinis (Pascal). Vides et démesurés (Koyré l'avait donné à voir dans son *Du monde clos à l'espace infini*). Temps de l'astronomie (tout au moins pour l'Europe, le parallèle avec l'islam n'est en effet dès lors plus offert). Nietzsche le pointe, en lien avec le motif de la « mort de Dieu, dans *Le gai savoir*, 125 : « Comment avons-nous pu boire la mer et la vider ? [...] Qu'avons-nous fait quand nous avons détaché la chaîne qui liait la terre au soleil ? » ; on lira aussi le « Rêve du Christ mort » de Jean-Paul Richter, saisissant.

Mort d'un rapport à un cosmos comme corps différencié et intégré, où tout se tient en correspondances et où tout se répond en écho ; et un sujet se retrouvant seul dans un monde neutralisé, laissé ou offert à sa domination, vide et non humain. D'où, en matière morale, non plus une réflexion sur des vertus comme des dispositions de l'humain à mettre en œuvre, à activer en vue d'une réalisation de son être, et dans un espace foncièrement proportionné. Mais un sujet comme pur acte ou auto-position, pour lequel la morale ne pourra qu'être celle d'un *devoir* qu'il s'impose ou au travers de l'accomplissement duquel il se reconnaît (Kant), ou celle d'un *idéal* où vont se reverser les vues utopiques qui, dans la seconde partie du Moyen Age, de Joachim à Savonarole, et non sans prolongations jusqu'à More, Campanella ou Bacon, étaient plutôt des figures de pensée *acosmique*, parallèles aux autres dissidences qu'ont été les Bogomiles ou les Cathares en quête de *pureté*. Désormais donc, un idéal hors

³⁰⁴ Rémi BRAGUE le souligne et l'illustre, *La sagesse du monde, op. cit.*, voir p. 33-38, 44-47, 149-151, 153s.

ontologie consistante et différenciante, hors les parentés du Bon, du Beau, du Vrai et, finalement ou originairement, hors de l'Être.

Perspective pour aujourd'hui

Terminons par une perspective ; non un modèle clés-en-mains. Même pas des éléments prospectifs pouvant relever d'une imagination créatrice. Mon propos est plus limité, proposant un éclairage historique sur deux ou trois points pouvant donner à penser et ouvrir, ou modifier, telle ou telle perspective. Pour du prospectif, il faudrait renvoyer à des éléments techniques et directement politiques, ainsi qu'à d'autres éléments plus directement en lien au religieux et touchant ce qui fait nos *habitus* et représentations culturelles³⁰⁵.

Instruit par notre histoire et alerté des apories contemporaines, je fais le pari d'un axe qui passe par l'humain, ce moment particulier de la biosphère qui est lieu de choix et de conscience. Ce moment est occasion du meilleur *et* du pire. Mais ce n'est pas parce qu'on connaît le pire – la réalité écologique le montre dramatiquement – qu'il convient d'abandonner la promesse – et le *défi* – du meilleur. Cet axe est assurément à repenser et à approfondir. Et la confrontation à d'autres traditions ou à d'autres histoires s'y voit requise, ainsi qu'un détour par l'anthropologique. Disons que, sur cet axe, l'humain se tient en *excès* par rapport à la nature et au réel du monde, mais que, là même, la création est pour lui en *excès*, et qu'il a à la recevoir (non à la domestiquer : elle doit lui rester extérieure) et à la recevoir en fonction d'un Dieu à distance (hétérogène), également en *excès* par rapport à la nature ou au réel du monde³⁰⁶. D'où une histoire ouverte pour et par les *différences*, culturelles pour commencer (à l'encontre de toute mondialisation techno-économique), et en vue d'une *singularité* humaine, finie par définition, chacun étant appelé à s'assumer à partir et

³⁰⁵ On en trouve de ces deux types dans *Crise écologique, crise des valeurs ?*, *op. cit.*

³⁰⁶ La disposition esquissée ici se démarque de certains recours contemporains à la tradition orientale du christianisme, byzantine ou orthodoxe (pour exemple, Jürgen Moltmann). Mettre en cause un acosmisme occidental, oui ; critiquer des dualismes modernes, oui encore. Mais ce ne devrait pas être pour valider – sans autre et en statut de *modèle* – une communauté « périchorétique » au plan du Dieu évoqué. On doit en effet à mon sens se garder des sirènes d'une perspective trop intégrante. La tradition orientale ici en cause met judicieusement en avant une vision multidimensionnelle du réel et de l'humain, un pôle fort de l'Esprit dépassant toute référence unilatérale à un principe de simple dépendance, des énergies dépassant l'humain, une thématique de la transformation, métamorphose ou transfiguration, toutes choses qui peuvent être source d'enseignement ou de réflexion. Mais à condition de les articuler délibérément sur le pôle qu'est l'humain. Cet humain sera dès lors vu en rapport *constitutif* avec un *cosmos posé en différence*, hors une vision où la nature s'intégrerait dans une création inachevée et en cours, suspendue à un Dieu qui y serait couplé selon synergie et visant une quasi-homogénéisation.

dans ses particularités³⁰⁷ (il y aura aussi à instruire là une critique de la recherche d'un universel, une critique à mener en lien avec l'histoire dont nous provenons).

Il convient assurément d'instruire une critique radicale de ce à quoi l'on est arrivé. Mais ce sera selon un procès d'explication en corps à corps avec notre histoire, relue comme lieu de *problèmes et cristallisation de solutions diverses*. Dont nous héritons. Faire ici l'impasse, c'est s'exposer à la répétition, fût-ce de façon différée, ou être victime d'obsessions inconscientes. En outre, nos apories et nos problèmes viennent de là, et doivent justement être repris là. Hors toute tentation de fuite, ou abandon au ressentiment. Enfin et surtout, il n'y a pas, en la matière, de modèles mauvais comme tels (le christianisme et l'Occident) ni d'autres bons comme tels (des sociétés primitives fantasmées, les religions orientales relues par et pour notre postmodernité). De même que les solutions ne sont pas à simplement puiser dans un religieux isolé pour lui-même, hors histoires culturelles et sociales réelles.

La perspective ouverte est celle d'un humain inséré dans son milieu, constitutivement assigné à du *déterminant* parce que *déterminé* ; c'est là une condition irréductible au seul contrat, libre, des modernes. Un humain inséré dans ; non assimilé à. La question est donc celle de l'habitable, réel et concret, ce qui passe par de la *médiation* et de l'*institution* – leur monde « symbolique » –, dont une certaine perte se cache assurément au cœur de ce qui nous a ici globalement retenus. Leur faiblesse ou leur absence, couplée à un défaut de réflexion forte et renouvelée à leur propos, fait que des régulations humaines ne sont plus assurées.

³⁰⁷ Pour varier l'angle d'approche : l'« immortalité » n'est, en christianisme, pas destinée à la nature, qui vient du néant et va au néant (« ni la chair ni le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu », selon I Cor. 15, 50 ; cf. aussi la discussion de Jésus avec les Saducéens en Matth. 22, 23-32) ; il y a du « reste » (de la perte) et du hors-humain (de l'inassimilable), à quoi peut – ou doit être justement articulée une spiritualité. On touche ici à l'ordre, spécifique, de l'amour : à ce qui nous a traversés et qui s'est cristallisé en et avec nous, en humanité. Et cela, justement, on le maîtrise pas.

CHAPITRE X :

Société, institutions, liberté de croyance

Perspective

La présente étude³⁰⁸ est centrée sur ce qu'il en est des acteurs, de leurs positionnements dans l'espace public et de ce qui s'en donne à penser au plan de la société comme telle.

Ce qu'il en est de l'évolutionnisme au plan scientifique est donc ici supposé. De même que ce qu'il en est des récits bibliques, des données historiques touchant leur rédaction et leurs mises en place canonique dans un système religieux donné, le christianisme notamment³⁰⁹.

Je ne vais pas non plus aborder de front la question de savoir ce que les connaissances scientifiques au plan de l'évolution peuvent ou doivent entraîner quant à une vision générale du monde qui puisse être assumée par des croyants, notamment en christianisme. Ni donc la question de la compatibilité ou non des divers discours en jeu (on peut cerner et préciser ici différents niveaux de pertinence et valider diverses problématiques au fond hétérogènes) ; ni, par-delà – mais c'est un défi plus difficile et non contournable –, la question que pose une création en émergence, et au surplus d'une émergence hasardeuse quant à ce qui la commande, pour une compréhension de ce qu'il en est de l'humain, voire d'un Dieu³¹⁰. Pour ce qui touche à l'humain, il suffit de penser au mouvement, récent mais puissant, de posthumanisme : s'il n'y a pas, au plan biologique, de frontière marquant l'apparition de l'humain (et c'est effectivement le cas), selon quelle légitimité et quelle raison en bloquerait-on l'évolution au stade humain que nous connaissons et dont nous répondons existentiellement, socialement, littérairement, philosophiquement ? Et pourquoi, dans la foulée, ne pas aider l'évolution, ou la conduire, vers de l'humain amélioré, augmenté (*enhanced*) ou transmuté (cyborgs, bioperfectibilité, téléchargement, téléprésence, indépendance du support matériel, « corps surnuméraire »³¹¹, etc.) ?³¹²

³⁰⁸ Etude présentée dans le cadre d'un programme de formation continue de l'Université de Lausanne à l'occasion de l'année Darwin (2009) et parue in Philippe BORNET, Claire CLIVAZ *et alii* éd., *Et Dieu créa Darwin. Théorie de l'évolution et créationnisme en Suisse aujourd'hui*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 267-276.

³⁰⁹ Le collectif susmentionné donne des pièces de dossier sur ces deux ordres de choses.

³¹⁰ Pour des réactions à ce propos du côté de la théologie, voir, en francophonie, François EUVÉ, *Darwin et le christianisme. Vrais et faux débats*, Paris, Buchet-Chastel, 2009, ainsi que divers travaux de Jacques ARNOULD.

³¹¹ Voir David Le BRETON « Du corps surnuméraire », in Pierre GISEL éd., *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 244-253.

³¹² Pour quelques données, voir Jean-Michel BESNIER, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Hachette, 2009 ; j'y reviens dans « Corps », in *Dictionnaire d'éthique chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, 2012 ; voir la

L'horizon retenu ici est celui de la société³¹³ : l'horizon des acteurs qui s'y profilent, sur diverses scènes, et les conflits ou controverses que ces acteurs peuvent animer, voire convoquer, ou qui s'y nouent. Quant à la manière de traiter les données et enjeux, elle passera par l'esquisse de quelques mises en perspective historique, touchant aussi bien certains énoncés ou auto-compréhensions que les manières de se positionner dans la société. Ces mises en perspective permettront un balisage formel minimal quant à l'être ensemble, sociétal.

Le créationnisme, illustration d'un positionnement d'un nouveau type

Le créationnisme, parfois sous l'étiquette d'un *Intelligent Design* qui en recycle la thématique³¹⁴, est souvent défendu par des groupes organisés ayant ce qu'on pourrait appeler un « agenda » caché³¹⁵. Caché non en ce que leurs convictions ne seraient pas avouées. Le plus souvent, elles le sont. Mais en ce que prime à l'arrière-fond une vision religieuse *acceptée par principe comme vraie* – et validée selon une *argumentation autre* – et que, du coup, on n'entre pas de plain-pied dans la discussion et les argumentations au plan où elles se déploient dans un espace de recherche humain général, un espace donné hors présupposés – sauf hypothèses de travail diverses bien sûr, mais alors selon une acception beaucoup plus faible et ouverte que ce que peut entraîner le mot de présupposé, des hypothèses au surplus continuellement falsifiables, au fur et à mesure de la recherche et de l'interrogation.

Ce point est d'ailleurs assumé comme tel. Des néo-calvinistes, un Cornelius van Til par exemple, parlent justement de « présupposés », que chacun aurait, dont, pour certains, le présupposé que Dieu existe, ce qui commande alors toute la perspective, recherche comprise, ou, pour d'autres, le présupposé inverse, qu'il n'y a pas de Dieu. Remarquons qu'un tel appel à des présupposés de type axiomatique, formel et préalable, est inconnu de la tradition théologique occidentale prémoderne (en christianisme : la patristique et le Moyen Age), qui n'a jamais procédé ainsi et n'aurait jamais imaginé pouvoir le faire. C'est qu'elle vivait de tout autres manières de poser les problèmes, des manières qui passaient foncièrement par *cheminement*, intellectuels et spirituels, sur fond, légué par l'Antiquité, d'un

« World Transhumanist Association » ou « Humanity + », liée notamment à Nick Bostrom, directeur de l'Institut pour le futur de l'humanité, Université d'Oxford.

³¹³ Pour un dossier, diversifié, et dont certaines contributions doivent être lues sur un mode critique à mon sens, cf. Philippe PORTIER, Michel VEUILLE et Jean-Paul WILLAIME éd., *Théorie de l'évolution et religions*, Paris, Riveneuve éd., 2011.

³¹⁴ Je suis associé à un projet de recherche à l'Université de Lausanne qui, sous la responsabilité de la Professeure Laurence Kaufmann de la Faculté des Sciences sociales et politiques, et avec comme chevilles ouvrières Philippe Gonzalez et Joan Stavo-Debauge, travaille divers terrains, dont celui du créationnisme (« S'inscrire dans l'espace public. Approches sociologiques et géographiques des nouveaux paysages religieux ») : on a pu y documenter la reprise pure et simple de textes et illustrations créationnistes dans du matériel ayant substitué l'étiquette créationniste au profit de *Intelligent Design* (publications à paraître).

³¹⁵ Dans le projet signalé dans la note précédente, on a documenté sans peine les liens, aux Etats-Unis, entre le créationnisme et le dominionisme, comme déjà indiqué ci-dessus, chap. IV, n. 9.

régime *pluriel des causes* (causes formelle, matérielle, efficiente, finale) ainsi que d'une *plurivocité foncière de l'être*, selon un énoncé cardinal chez Aristote³¹⁶, repris sur ce point chez les penseurs médiévaux (rappelons que ces derniers étaient foncièrement porteurs de la voie de l'analogie, une voie tierce entre régime d'*univocité* d'un côté, de pure *équivocité* ou de dissémination de l'autre : la voie tierce d'une *régulation de la différence*), quand ils ne sont plus seulement et d'abord néo-platoniciens ou marqués par le Pseudo-Denys (une référence majeure jusqu'au XIII^e siècle) et alors polarisés par l'Un au-delà de l'être (un excès, seul divin).

Parce qu'axiomatiques, formels et préalables à tout examen matériel – à tout débat en corps à corps avec le donné de la création et de l'humain considérés dans leurs effectivités mêmes –, les « pré-supposés » évoqués dans le champ des tenants du créationnisme sont les uns et les autres mis sur le même pied, hors espace concret, réel et matériel de validité, et donc de pertinence. Le conflit – et l'appel à décision – se fait dès lors bloc contre bloc. Les scientifiques d'un côté, les croyants de l'autre, ou les scientifiques évolutionnistes d'une part, les croyants créationnistes de l'autre.

Tout bien considéré, le phénomène illustre sur ce point un *positionnement d'un nouveau type* des agents du « religieux » dans la société occidentale. Traditionnellement, et de façon assumée et pensée, la théologie majoritaire en christianisme s'est voulue et comprise selon la recherche de ce qu'on appelait le « bien commun » (ce qui permet à chacun et à chaque organisation sa perfection propre), ou au moins selon une articulation à un « bien commun ». Ce qui suppose l'intégration d'intérêts pluriels, de provenances diverses. Sur fond de différences irréductibles. Au plan intellectuel pour commencer : ordre de la *raison*, venant des Grecs ou des Latins, au surplus transmis par les philosophes arabes ; au plan de la *compréhension du monde et de l'humain* également, d'où la sanction donnée, et alors requise, à ce qu'on appellera plus tard la « loi naturelle ». D'ailleurs, si l'on évoque alors le livre des Ecritures, c'est foncièrement pour le mettre en rapport – en différence et selon un jeu de réciprocités, mais non à sens unique – au « livre de la nature ». En rapport, dit-on aussi, à l'expérience du monde et à l'expérience de l'humain, et, là encore : selon une différence permettant *va-et-vient* et constitution d'une *orientation* d'ensemble.

Or, en net décalage et dès lors nouveauté, les défenseurs du créationnisme se pensent de façon délibérée et assumée – à l'interne, mais cela a des effets externes bien sûr – comme devant oeuvrer à la défense d'intérêts propres ou d'une vision spécifique, pour lesquels ils demandent reconnaissance, mais qui restent liés à une légitimation *particulière*, autre ; en clair et ici : une vision liée à une « révélation ». Ce dernier terme est compris dans l'acception moderne qu'il revêt selon une montée à l'avant-scène repérable dès le XVI^e siècle, marquant une nette rupture avec ce qui précède. Quel docteur

³¹⁶ Sur ces points, recommandable tant quant à la sûreté de l'information que quant au sens des problèmes, Pierre MAGNARD, *Le Dieu des philosophes*, Paris, Mame-Éditions universitaires, 1992, chap. I/2, p. 29-37.

médiéval aurait en effet construit ou imaginé construire sa *Somme théologique* à partir d'une « révélation », au surplus externe et hétéronome ? La compréhension moderne en cause est en tout cas loin de ce qu'a pu entendre le mot révélation comme moment d'« illumination », s'opérant au coeur d'un chemin spirituel quand un ensemble de données et d'expériences s'éclaire ou prend forme, sur mode singulier et personnel (ainsi qu'on peut dire qu'à un moment, la mayonnaise « prend »)³¹⁷, comme c'était le cas au coeur d'un paradigme antique communément partagé au moment de la constitution du christianisme dans les premiers siècles, mais qui, à l'évidence, n'est plus celui dont vivent les créationnistes ou autres modernes quand ils en appellent à « révélation ».

Ce type de positionnement – un christianisme se pensant dans la société globale comme un groupe de pression parmi d'autres, au service d'intérêts spécifiés *pour* et *par eux-mêmes*, fût-ce en pensant qu'ils peuvent intéresser chacun ou sont dans l'intérêt de chacun – est nouveau. On peut estimer qu'il s'accorde bien aux traits d'une société postmoderne marquée d'une désinstitutionnalisation généralisée, non seulement des *organisations* traditionnelles (l'Etat, les Eglises, les partis politique, etc.), mais aussi de l'institution du *sens*. Ce qui ressortit au social, à l'être ensemble et à l'humain comme tel, y est éclaté (en communautés, visions ou intérêts particuliers, juxtaposés et dès lors soumis aux seuls rapports de force en termes de pouvoirs et d'images), et même laissé en friche. On en renverra la donne au pur « jugement de valeur », affaire ici strictement individuelle et subjective (en ce sens arbitraire, ou en tout cas non médiatisable en raison, mais bien abandonné à décision, voire à identité communautariste), avec renvoi au seul témoignage, conviction ou affectivité, l'ensemble faisant couple avec une avancée technocrate ou fonctionnaliste, liée au surplus à un repli sur des savoirs partiels et selon des disciplines juxtaposées. D'où, au final, la voie ouverte à la simple concurrence des positions. Sur un supermarché radicalement ouvert, non régulé parce qu'ici non régulable (l'ordre des médiations, ordre *tiers* entre chaque subjectivité et le monde en son donné positif, ordre *construit* et historiquement marqué, s'est effondré en nos sociétés, comme si de le savoir construit en avait disqualifié la donne, pourtant seule opérante et pouvant seule être offerte à discussion, critique et débat, seule être lieu de différends de vie et d'enjeux).

Ajoutons que, tel que l'animent les défenseurs du créationnisme, l'« agenda caché », ou tout au moins l'« agenda » réellement déterminant – plus déterminant donc que la discussion elle-même, et plus que la recherche commune qui peut s'y élaborer sur fond différencié – relève d'une donne qu'on peut dire idéologique. Face aux troupes croyantes, voire aux militants, à l'*interne* donc, l'« agenda » est limpide ; mais il passe par le postulat de l'existence de Dieu, et d'un Dieu créateur, non par un débat sur l'apparition de la vie (fût-ce en montrant, *via* images et organisation d'expositions, comment

³¹⁷ Loin aussi d'un rapport à l'expérience ou à l'effectivité d'une ritualisation et d'une symbolisation du monde que donne le « récit » chrétien (fonctionnant donc comme sa « mythologie » propre).

cette création dont Dieu serait l'agent est possible). Et face à l'*externe* (l'espace public), cet « agenda » commande de trouver des astuces décalantes, juridiques notamment, pour contourner une disqualification scientifique, fût-ce en recyclant *ad usum Delphini* des motifs sur lesquels s'appuient les scientifiques tenants de l'évolution, les fossiles par exemple, ou en montrant que l'évolutionnisme darwinien n'est, sur tel ou tel point, pas satisfaisant, pour saper la confiance qu'on lui accorde (comme si une théorie scientifique et tout savoir scientifique n'étaient pas toujours en remaniement). Sur ce point aussi, les créationnistes s'avèrent en phase avec une postmodernité qui sait mieux qu'une modernité triomphante la pluralité des paradigmes.

A l'arrière-plan enfin, voire surtout, le combat est mené sur le plan d'une « guerre culturelle » (*culture War*), et non sans enrôlement totalisant, l'évolutionnisme étant dénoncé comme allant de pair avec une déstabilisation de l'ordre moral – un ordre social – et alors rapporté à un « humanisme séculier » fait d'une autonomie illégitime de l'humain ou d'un auto-centrage prométhéen, voire tombé sous la domination de forces plus délibérément diaboliques³¹⁸.

Du croire et du savoir, une thématique à revisiter

Dans notre société contemporaine, toute mise en place différenciée de ce qu'on peut entendre par *croire* et par *savoir* paraît en panne. Le débat autour du créationnisme le fait particulièrement voir : la stratégie des défenseurs du créationnisme peut en effet indifféremment passer de : « La Bible est un savoir » (donc poser une controverse savoir contre savoir) à : « Le darwinisme est une idéologie religieuse parmi d'autres possibles » (donc positionner une controverse au plan de la pluralité religieuse, constitutionnellement garantie).

Apparaît ici tout particulièrement en panne un minimum de consensus possible sur ce que peut être le *croire*, ce qui s'y joue et comment, anthropologiquement et socialement. Traditionnellement, dans notre histoire, le *croire* n'est en principe pas le *savoir* : la posture du sujet engagée dans un « je crois » n'est pas la même que celle engagée dans un « je sais », parce que le type de rapport à l'objet diffère³¹⁹. Il y va non d'une diversité de *champs* ou d'*objets*, mais d'une diversification d'*instances*, liée à une diversité d'ordres de rationalité et de régulation. Au reste, la spécification du croire sous un tel angle n'est qu'un cas particulier d'un éventail plus large : l'instance *croire* n'est pas celle du *savoir*,

³¹⁸ Voir Philippe GONZALÈZ, « Revendiquer le pays au non de Dieu : lorsque la prophétie se fait politique », in Daniel CEFAL, Matthieu BERGER et Carole GAYET-VIAUD éd., *Du civil au politique. Ethnographies du vivre ensemble*, Bruxelles, Lang, 2010 ; Harvey B. SARLES, « L'attaque religieuse contre la science : une bataille pour la définition de la vérité et de la connaissance, ou de la politique ? », *Théologiques* 2/1, 1994, p. 81-101.

³¹⁹ Pour des données historiques et des interrogations réflexives, voir Pierre GISEL éd., *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*, Genève, Labor et Fides, 2009, et Pierre GISEL et Serge MARGEL éd., *Le croire au cœur des sociétés et des cultures*, Turnhout, Brepols, 2011.

comme l'instance de l'*esthétique* n'est pas non plus celle du savoir (un tableau donnant une « fausse » représentation du monde peut être à la racine d'une expérience esthétique), ni non plus celle de l'*éthique* (un tableau peut aussi être à la racine d'une expérience où je suis profondément touché alors que ce qui est représenté est tout sauf un exemple « moral »), comme encore le *moral* n'est pas le *pénal* (tout ce qui peut être légitimement réputé amoral n'a pas à être immédiatement « pénalisé », mais le sera en fonction d'un type d'argumentation et de rationalité spécifiques justement, aux « intérêts » propres), ou encore le *civil* et le *politique*, différents également, et d'une différence du même type (d'instances et non de spécifications d'espaces ou de domaines : en termes d'espaces, il y a en effet toujours recoupements), aussi vrai que le politique n'a pas vocation à épuiser le civil (certains s'y sont laissé prendre ou l'ont délibérément revendiqué, non sans *hubris*, fût-ce au nom d'un idéal). Notons ou précisons au passage que le civil est en modernité, et tout particulièrement aujourd'hui (en modernité dite tardive, post- ou ultramodernité), et à mon sens doit rester, le lieu des traditions, différentes et diversifiées, des appartenances, multiples et composites, et du religieux, divers et à chaque fois complexe.

Que notre société soit en panne quant à ce qui peut et doit être spécifiquement entendu par *croire*, les recompositions contemporaines du religieux l'attestent : elles se présentent en effet, et se pensent à l'interne, comme des *savoirs*, des savoirs de type sectaire (scientologie, Ordre du Temple solaire, Raéliens, etc.) ou des savoirs anciens et méconnus (du patrimoine ésotérique ou de l'appel à des savoirs orientaux ou archaïques), des savoir non accrédités par l'officialité bien pensante (là aussi, comme chez les créationnistes, on va jouer la carte d'une disqualification globalisante), mais des savoirs quand même.

Au travers du créationnisme et de ce qu'il est convenu d'appeler les fondamentalismes (qui débordent, comme on sait, le champ du christianisme³²⁰), les modifications qui affectent à l'interne les traditions religieuses historiques font voir aujourd'hui une même transformation de la *croyance* en *savoir*, certes dans des circonscriptions et selon des teneurs qui diffèrent de ce qui se donne dans les recompositions religieuses qu'on vient d'évoquer. Ces modifications font par ailleurs couple, sur le terrain des traditions et de leurs transformations, avec des formes de frappe libérale et/ou spiritualisante³²¹, autre type de riposte aux défis du temps. Je l'ai indiqué ci-dessus, dans le créationnisme ou plus largement les fondamentalismes, le croire prend la forme d'un savoir : un savoir

³²⁰ Il y a ainsi un créationnisme en islam, ou en islamisme, voir à ce propos Jean-Marc BALHAN, « Le créationnisme américains en Turquie », *Etudes* 410/4, 2009, p. 485-495 (plus largement, et montrant bien les traits d'adaptation à la donne sociale postmoderne, Samir AMGHAR, *Le Salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon, 2011).

³²¹ En christianisme depuis le XIX^e siècle ; pour l'islam contemporain, voir le soufisme comme quasi alternative à l'islamisme, ainsi validé chez Zidane MERIBOUTE, *Islamisme, Soufisme, Evangélisme. La guerre ou la paix*, Genève, Labor et Fides, 2010.

spécifique lié à une révélation spécifique. On n’y développera dès lors plus une réflexion et un travail propres portant sur ce qu’est ou peut être humainement un *croire*, ce qui s’y noue et son horizon de problèmes. Et il y a perte également, ou détournement, quant à ce qu’on peut entendre par *savoir* – le type de démarche et d’argumentation qui le sous-tend, le valide et le spécifie –, au profit d’un ensemble de propositions qui vaudrait *en tant que tel*.

Le statut et le type de rapport à la Bible – c’est un lieu ici mis stratégiquement en position centrale par les acteurs – attestent à l’envi la nouveauté. Le christianisme historique avait en effet élaboré et classiquement vécu, de l’Antiquité tardive et tout au long du Moyen Age, d’une théorie des quatre sens de l’Ecriture³²², ouvrant et balisant un espace où l’on passe de l’un à l’autre, et selon un va-et-vient entre le littéral, le typologique ou allégorique, le moral (le « tropologique »), le spirituel (ou l’« anagogique »). On habite là une *polysémie*, et l’on y balise de l’*itinéraire*, ou de la construction spirituelle. Au reste, avant la modernité, c’est parce qu’elle est *divine* que l’Ecriture est *obscure* : si elle était claire, elle ne serait pas divine, et ce, par définition ! Claire, elle ne pourrait en effet conduire à Dieu, qui n’est Dieu qu’à être d’un autre ordre que celui des objets du monde, un Dieu dont il ne peut y avoir ici que des *signes*, à déchiffrer, et dont l’énigme n’est jamais ni n’a jamais à être levée (dans le régime de vérité en cause, l’énigme est au contraire *requisse*). Claire, l’Ecriture ne pourrait conduire à un Dieu dont la vérité n’est rien hors d’un itinéraire, avec la pluralité, la complexité et la teneur de bout en bout humaine du déploiement qu’il suppose : ces caractéristiques sont en effet partie *intégrante* de la vérité ici en jeu. J’y reviendrai dans le prochain chapitre.

Au regard d’une perspective historique de longue durée, les créationnistes, comme les fondamentalismes, nés en christianisme au début du XX^e siècle³²³, sur terrain protestant et plus spécialement à partir de la mouvance évangélique, sont un produit *moderne*³²⁴. Que les acteurs se pensent et se veulent traditionnels n’y change rien. Ce n’est pas la conscience des acteurs qui, en ces matières, est dirimante, mais d’abord le positionnement effectif, ou la posture ; or j’ai indiqué en quoi

³²² Voir Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Ecriture*, 4 vol., Paris, Aubier, 1959-1964, et Gilbert DAHAN, *L’exégèse de la Bible en Occident médiéval (XII^e-XIX^e siècle)*, Paris, Ed. du Cerf, 1999. Notons qu’à côté du littéral, les trois autres sens sont parfois appelés globalement allégoriques, parfois spirituels, mais de toute façon alors distingués selon plusieurs aspects ou dimensions.

³²³ Voir la rubrique « Fondamentalisme » de Jean-Paul WILLAIME dans l’*Encyclopédie du protestantisme* (1995), Pierre Gisel et Lucie Kaennel éd.), Paris-Genève, PUF-Labor et Fides, 2006, p. 523s.

³²⁴ Comme l’est déjà la mouvance évangélique qui se noue dans le premier tiers du XIX^e siècle, et alors en polarité au libéralisme. Elle aime se légitimer en se présentant comme une tradition qui remonterait à la Réforme radicale (en matière religieuse, tous se reconstruisent des lignées fonctionnant comme légitimation), mais cette manière de faire est égarante (même si l’on peut bien sûr trouver tel motif ou telle analogie) en ce qu’elle ne permet plus de voir en quoi se noue justement là, en *synchronie*, une circonscription propre, faite, à l’interne, d’une manière de penser et de se poser ressortissant profondément au XIX^e, alors que la Réforme radicale du XVI^e siècle est plus à penser comme une variante de la récurrence utopique qui traverse la seconde partie du Moyen Age et qui se tient au coeur du XVI^e justement, voire au-delà (sur le renvoi à une origine ancienne à fonction accréditante, voir, analogue, les Francs-maçons qui aiment renvoyer à l’Egypte ou au temple de Salomon, mais qui sont d’abord à comprendre comme une cristallisation propre au coeur des Lumières européennes, et en illustrant une part, même si, là aussi, on peut évoquer tel motif ancien, telle récurrence, etc.).

il était d'un type nouveau, en cohérence avec les traits de notre société, même si c'est pour y adopter des positions conservatrices, voire réactionnaires. Outre le positionnement effectif, ou la posture (et donc le *statut* de la proposition religieuse), ce qui compte encore, c'est la teneur interne (la *forme* de la proposition religieuse, indépendamment de *ce* qui y est dit), et l'on vient de voir en quoi le créationnisme est en l'occurrence un rationalisme, et de forme moderne. Le créationnisme est une réaction, une riposte ou une stratégie d'adaptation – de fait, et alors même que l'on refuse les leit-motifs du temps – qui se noue sur le *terrain de la modernité* et qui se trouve, à l'interne, investie d'un *type de raison moderne*, en l'occurrence celui des adversaires ou de ceux qu'on se construit comme adversaires.

Instance religieuse et régulation publique

Au plan des individus, où chacun noue son identité, tout se tient en interdépendance. Et au niveau des faits sociaux, tels qu'ils se présentent concrètement à chaque fois, tout est, de même, mêlé. Une telle donne n'est pas évacuable (elle doit même être réfléchie pour elle-même), et il y a illusion à penser que l'on peut simplement séparer des domaines : aucun n'est « pur » – aucun n'est que religieux, ou que politique, ou que culturel –, et si l'on esquisse ici quand même des contours ou des partitions, on devra vite dire qu'il y a, entre eux, du systémique. A telle forme sociale, tel statut et telle forme du religieux.

Il convient néanmoins d'opérer quelques distinctions. Qui pourraient baliser des manières de faire, des modes d'interventions, voire de régulation. Sur fond de neutralité confessionnelle (en ce sens, de laïcité), mais qui ne soit pas stérilisante. Qui ne laisse pas en friche, ou en tache aveugle, ce qui ressortit au religieux ou se donne avec lui.

Formellement, il me paraît que notre société doit distinguer trois lieux ou instances, à la fois *hétérogènes* et à *articuler* : a) un espace public, laïc ou tout au moins confessionnellement neutre, mais à réguler, en tant que tel et selon les « intérêts » qui lui sont liés (favoriser l'épanouissement des différences et des singularités, mais selon arbitrages en fonction d'un « bien commun », non d'un *idéal*, un « bien commun » sur lequel s'expliquer toujours à nouveau, tant quant à son substantif que quant à son adjectif) ; b) un pôle individuel, à garantir dans sa liberté, singulière (radicale à ce niveau-là, ni plus ni moins) ; c) des traditions, religieuses et culturelles, plurielles. Notons-le d'entrée, ces dernières sont à *décaler* par rapport aux deux autres pôles, et seront traitées comme telles (donc en subordination), tout en permettant qu'elles apportent fécondité propre à l'espace social, une fécondité

également à traiter comme telle³²⁵, force de contestation comprise (le religieux est souvent, et foncièrement, normalisation, mais il est tout autant, et foncièrement toujours, pôle de protestation³²⁶).

On l'aura compris, sur chacun de ces trois pôles, une réflexion est à reprendre, quant à leurs statuts respectifs et quant à leurs articulations les uns aux autres. Mais cela doit aussi du coup permettre de savoir *sur quel axe* on se situe quand, socialement, on régule (quand on permet ou qu'on interdit, ou qu'on infléchit, ou quand on impose des conditions, lesquelles et de quel type) ou, par exemple, quand on enseigne en institution publique. Le religieux est matière *humaine*, dont il convient de préciser à chaque fois un abord *pour tous*, et on le fera justement en suivant et en respectant les pôles en jeu, selon ce qui à la fois les commande et les limite (ajoutons que tenir qu'un enseignement sur le religieux est facultatif parce que religieux, ou qu'on peut en être dispensé, est l'indice d'une non-clarification sur ces données et sur les enjeux différenciés qui y sont liés³²⁷).

On se méfiera donc de toute perspective homogénéisante ; on dépassera également une simple mise en place systémique, même si elle peut indéniablement avoir, à son niveau, son bien-fondé. On visera plutôt une articulation de différences, irréductibles non seulement *matériellement* (les religions et les cultures sont diverses), mais *formellement* aussi (le social, le culturel ou le religieux ne cristallisent pas la même chose quant à ce qu'est l'humain, et sur chacun de ces pôles se nouent au surplus des dimensions différentes). On a ainsi et pour exemple le droit d'être non intégré, et c'est même une valeur, tant pour l'individu en cause que pour le social d'ailleurs, selon leur raison propre à chacun – ni plus ni moins –, mais l'inintégré doit être compatible – pas plus – avec l'espace public (un espace public qu'on aura aussi retravaillé en fonction de ce qu'il n'intègre pas, ou ne veut pas intégrer).

Sur le fond – pour tout ce qui touche le religieux et le social –, il convient finalement de dépasser la répartition selon deux pôles trop simples en eux-mêmes, le *savoir* d'un côté (en outre subtilement neutralisé), la *conviction* de l'autre (en outre sanctionnée dans un espace privé laissé à l'arbitraire et tenu au fond pour hors jeu). Le religieux n'est pas du savoir (sauf déviation), mais plutôt, à ce niveau-là, du mythe ou de la fiction ; il ne doit pas pour autant être renvoyé à pure conviction, qu'on respecte

³²⁵ Voir sur ce point Jürgen Habermas, dont les textes indiqués ci-dessus, chapitre III, n. 22.

³²⁶ Rappelons que l'alinéa même de Marx qui se termine par la religion est « l'opium du peuple » commence par dire que la religion n'est pas que « l'expression de la détresse réelle » (elle l'est, « pour une part »), mais aussi (« pour une autre ») la « protestation contre la détresse réelle » (1844), in Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Sur la religion*, Paris, Éd. sociales, 1960, p. 42.

³²⁷ C'est l'aveu, pour commencer, que son enseignement n'est pas ou ne pourrait pas être neutre, et l'aveu qu'on ne sait pas rendre compte de en quoi il y a là une « utilité publique », et par-delà la connaissance d'un patrimoine (honoré en tant que telle), mais bien une utilité publique, générale, de l'étude du religieux *comme religieux* (avec les déconstructions que cela requiert, mais aussi le traitement et l'évaluation de ce qui s'y noue, s'y exprime et s'en déborde, effets compris).

ou qu'on tolère (c'est un progrès !), mais dont on ne sait *que* faire, qu'on ne sait en outre comment *travailler*³²⁸.

Différencier les axes esquissés et entrer dans un travail effectif suppose que soit clarifié ce qui s'y joue en termes *humains* ; donc des enjeux³²⁹. On entrera là sans complexe dans les différences liées à leurs diverses mises en place religieuses et sociales, non sans avoir du coup réfléchi ce qu'il peut en être là d'une comparaison (pour commencer : sur fond de quoi compare-t-on, et sans en rester à l'anecdote, au muséologique ou au patrimonial ?).

On aura compris qu'hors la perspective de fond brossée ici, on ne saura rien faire du créationnisme, sauf condamnations inopérantes ou, au contraire, validations peu justifiables en raison publique. Tout compte fait, le créationnisme est une bonne occasion, de par la dureté même de ses arêtes, d'une reprise de fond touchant ce qui est en cause dans le religieux, et entre autres données en lien avec son positionnement dans la société ; réciproquement, le créationnisme est une bonne occasion de revisiter ce qui est en cause dans le social même, et en l'occurrence relancé en fonction de ce qui se montre sur la scène religieuse.

³²⁸ Les convictions, comme les identités, sont complexes, traversées de dynamiques et d'altérités ; Jean-Luc NANCY le rappelle, dans *Identité. Fragments, franchises*, Paris, Galilée, 2010.

³²⁹ C'est certes une tâche non négligeable de savoir faire résonner, derrière toute affirmation religieuse, toute ritualité et toute symbolisation, toute affirmation de doctrine aussi, les questions humaines dont elles répondent ou qui s'y cristallisent, et par-delà la conscience des acteurs. Mais c'est décisif. Sauf à laisser une part de l'humain en friche, à devoir dès lors se lamenter de « retours » qu'on dira irrationnels et à se priver de clés dans le déchiffrement de l'humain effectif.

TROISIÈME PARTIE

QUE FAIRE DE LA BIBLE

ET QUE FAIRE DE JÉSUS ?

MÉMOIRE ET FIGURE DE RÉFÉRENCE

CHAPITRE XI :

Statut de l'Écriture et vérité en christianisme

L'arrière-plan du débat

En modernité, le champ de lecture, de travail et de réception de l'Écriture³³⁰ a été et reste le plus souvent investi par les historiens et ceux qu'on appelle les exégètes – historico-critiques –, en distinction des théologiens au sens strict du terme, voire des magistères. Ces historiens et exégètes donnent forme à une posture qui remonte au XVII^e siècle, étant entendu qu'il n'y a jamais en ces matières basculement d'un coup : tout changement s'inscrit dans une généalogie complexe qui le sous-tend, et tout présent est lourd de problématiques socioculturelles diverses qu'il convient de déchiffrer si l'on ne veut pas en rester à un niveau de surface³³¹.

La posture indiquée s'est imposée progressivement, et non sans modifications, parfois importantes : le regard marqué par le romantisme n'est pas celui des Lumières, ni celui des parages spiritualistes de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, ni non plus celui lié aux « nouveaux » du XX^e. Mais quoi qu'il en soit de ces modifications successives, on rapporte toujours à l'exégète-historien la possibilité et la tâche de dire la *vérité du texte*, ou tout au moins son *sens* ou son *message*. Et on le fait toujours à l'encontre de lectures théologiques soupçonnées d'être idéologiques ou ecclésiales, et en outre vues – les deux points sont ici liés – comme relevant de l'ajout, de la distorsion, de l'appropriation indue, de la surcharge intellectuelle ou doctrinale ; les commencements seraient en effet, dans cette conjoncture, simples, vivants et purs, en quasi-immédiateté avec la vérité et disant l'essentiel, contrairement à ce qui suit, pris dans les rai de l'institutionnalisation³³². Cette posture est largement partagée par la modernité laïque ; elle l'est aussi à l'intérieur des Eglises. Et les ambiguïtés des « nouveaux » (terme central dans la première partie du XX^e siècle, dont un « nouveau biblique ») s'y inscrivent, selon une donne générale au demeurant (on ne la

³³⁰ Le présent chapitre reprend, revue, une contribution parue dans un dossier des *RSR* 95/3, 2007 (« Le théologien commentateur des Écritures »), p. 373-392 (autres auteurs : François Nault et Pierre-Marie Beaude).

³³¹ Pour une diversité de lectures, aux plans diachronique et synchronique, Claude ESLIN et Catherine CORNU éd., *La Bible. 2000 ans de lecture*, Paris, DDB, 2003.

³³² Classique en la matière : Adolf HARNACK, *L'essence du christianisme* (1900), Paris, Fischbacher, 1907 ; sur un jaillissement de la vie, opposé à ce qui lui fait suite, voir, plus largement et pour la même période : William JAMES cernant une *psychè* religieuse par-delà la variété de ses expressions, en 1902, dans *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive* (1906), Lausanne, Concorde, 1931³ ; Georg SIMMEL validant la religion comme dimension de la vie par-delà ses objectivations croyantes (voir ses textes, de 1903 à 1906, in *La religion* [Belfort], Circé, 1998) ; Henri BERGSON opposant « religion dynamique » et « religion statique » dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, 2008, ou, respectivement, « ouverte » et « close ».

rencontre pas qu'en catholicisme et en protestantisme, mais aussi en islam³³³) : retour à un moment historiquement originaire et – comme tel semble-t-il, et c'est là une part du problème – porteur de vérité, et de vérité pour aujourd'hui³³⁴.

A côté de ces exégètes-historiens se tiendraient donc des théologiens. Théologiens au statut fragilisé. Qui ont du coup pu se faire défensifs, dénonçant les modernismes ou autres libéralismes, et soupçonnant la critique d'unilatéralité ou d'inféodation aux modes du temps. Théologiens fragilisés, parce qu'on n'en voit plus ou pas la légitimité (ou la nécessité puisque qu'il n'y a pas, en profondeur, de légitimité qui tienne si elle ne renvoie pas à une nécessité). Sauf à être réputés définitivement nuisibles, les théologiens se trouvent dès lors dévolus à d'autres tâches et responsabilités que celles de cerner la vérité du texte biblique, des tâches qu'en militance marxiste on aurait imputées à des « intellectuels organiques » (ainsi Antonio Gramsci) : prise en charge de communautés, de leur cohésion, de leurs engagements. Tâche pragmatique, validable, mais au service d'une vérité connue par ailleurs ; tâche de traduction ou de mise en œuvre, dans une situation donnée. Remarquons au passage qu'on a un peu vite oublié ici (surtout en contexte européen latin, socioculturellement catholique) ce que la théologie a aussi pu apporter de productif en termes de construction humaine, de toujours et y compris au cœur de l'avènement du monde moderne (un oubli qui est bien sûr le fait des critiques externes, mais qui est aussi celui de bien des théologiens eux-mêmes, à commencer par la représentation de la tâche qu'ils s'imaginent être la leur).

Entre exégètes-historiens et théologiens au sens strict et plus traditionnel du terme, il y a aujourd'hui rivalité, sur fond d'un transfert de fonctions, au profit des premiers, même si le transfert n'est jamais qu'un transfert, mais une modification du terrain en profondeur. La rivalité a pu être dure ; elle ne me paraît pas dépassée, sauf dans des constructions domestiquantes où l'exégète est au service des théologiens, ou le théologien au contraire assigné à traduire, voire à conceptualiser (à « systématiser ») ce que lui fournit l'exégète, qui vaudrait « fondement » (fondement de la foi, fondement de la théologie, fondement du christianisme). La rivalité n'est pas dépassée, parce qu'elle est inscrite dans les données mêmes de ce qui fait ou a fait la modernité et ce dont elle vit : elle est symptôme d'une disposition de fond, qui veut que les historiens et les exégètes soient investis d'une demande de dire la vérité ou le sens du texte, une vérité et un sens ici « originaires ». J'en vois

³³³ Voir Tariq RAMADAN, *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghânî à Hassan al-Bannâ, un siècle de réformisme islamique*, Paris, Bayard / Centurion, 1998.

³³⁴ Pour une vision des problèmes débattus tout au long du XX^e siècle à ce propos, voir la synthèse historique et problématique de François LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des Evangiles et l'histoire du XX^e siècle*, Paris, A. Michel, 2006.

confirmation dans le leit-motif, universitaire aussi bien que journalistique, qui veut qu'on souhaite à l'islam de connaître, sinon sa Réforme, au moins un passage par les Lumières et la critique historique de ses textes, et que cet islam aurait dans cette ligne, dit-on, à développer une herméneutique (on le dit, signalons-le au passage, au moment où, chez nous, on pressent toujours plus qu'en appeler à herméneutique ne suffit pas, masque même probablement des interrogations plus fondamentales³³⁵ ; mais peut-être qu'un passage par l'herméneutique est, en l'occurrence, mieux que rien..., tout au moins à l'interne).

Aujourd'hui, une part de la scène est à nouveau occupée par des fondamentalismes, ou tout au moins par des réaffirmations identitaires, plus ou moins *soft* ou *hard* selon les cas ; on pourrait du coup être tenté de réaffirmer le bien-fondé de la critique historique signalée. Mais notre temps est aussi le moment où la théologie est bousculée et à mon avis potentiellement relancée par le développement des sciences religieuses (notamment du côté des sciences sociales ou de l'anthropologie), par une certaine veine philosophique également (voir, par exemple, les parages de la déconstruction, où l'on peut parler de théologie, ainsi chez et autour de Derrida). Et cela occasionne des déplacements plus importants, qui empêchent le repli sur le seul historico-philologique, tel qu'illustré à partir du XIX^e siècle.

Je vais avancer ici un certain nombre de propositions. Visant *orientation*. Elles seront un peu profilées, pour enrichir, voire pour faire bouger les lignes de front (je viens de parler de déplacement), des lignes qui sont à plusieurs dimensions (c'est tout particulièrement visible aujourd'hui), et à propos desquelles la littérature est quasi infinie.

D'une conjoncture à décaler à une problématique portant sur la vérité

Il y a d'abord à décaler le regard et à sortir de ce qui balise habituellement soit les conflits évoqués, soit des collaborations internes à l'exercice concret du travail exégético-historique et théologique, tel qu'il est le plus souvent développé dans un cadre ecclésiastique ou intellectuel en dépendant. En gros, cet espace a été marqué par la différence entre *théologiens en charge du dogme* et *exégètes devant passer par la critique historique*, une différence qui s'est cristallisée en opposition dans la crise moderniste et qui a pu, ultérieurement, donner lieu à domestication, à l'enseigne de l'herméneutique justement, la théologie étant renvoyée,

³³⁵ Voir Jürgen Habermas contre Hans-Georg Gadamer à ce propos, et la littérature à laquelle ce débat a donné lieu (on pourrait aussi invoquer, différents, Derrida et la déconstruction ; ou encore l'anthropologie et les sciences sociales) ; j'ai redit l'insuffisance d'un questionnement simplement herméneutique, et ai pris un parti délibérément autre, dans « La théologie comme intelligibilité du croire au cœur des rationalités contemporaines », in François BOUSQUET et Philippe CAPELLE éd., *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Paris, Bayard, 2005, p. 265-277, explicitement p. 269.

volens nolens, à l'articulation organique (praxologique et pragmatique³³⁶) sur les communautés croyantes, en fin de compte plus ou moins juxtaposées les unes aux autres et quasi séparées de la société civile et politique.

Face à la domestication évoquée, il convient de voir que l'irruption de l'histoire critique au départ des Temps modernes n'était pas qu'une distinction des champs de travail, selon des méthodologies différenciées et une redistribution des cartes. Elle était porteuse d'un autre regard, pour un jeu nouveau ; d'un déplacement donc. La quête d'une origine historique pouvant valider ou non ce qui est ensuite advenu (la Bible ou Jésus vu comme se tenant aux origines d'un espace institué) était en effet liée à une recherche en matière de théorie sociale et d'anthropologie où, notamment, on entendait reconstruire champ religieux et champ politique. A l'enseigne d'une quête d'un ordre de raison, « naturelle », où aucune tradition religieuse particulière ne saurait être ni centrale ni fondatrice.

Au cours du XX^e siècle, on a beaucoup critiqué les visions dites naturelles en ces matières. On les a dénoncées comme naïveté, universalisme illusoire et indu, voire essentialisme anhistorique. La critique des idéologies a joué, comme celle des maîtres du soupçon (Nietzsche ou Freud ne sont pas des apologistes de la modernité et de son anthropocentrisme), ou encore un regard rétrospectif de la modernité sur elle-même (ce qui se love sous l'appellation de postmodernité) et sur ce qui lui est arrivé (totalitarisme, impérialisme technique, unidimensionnalité sociale). L'ensemble du champ de la théologie s'en est trouvé rassuré ou en est redevenu plus plausible, mais au gré de quelques replis, validés au nom de la tolérance et à l'encontre de prétention antérieures désormais éprouvées comme évangéliquement illégitimes.

Les recherches touchant les commencements avaient d'abord disqualifié ce qui en était issu : le christianisme *institutionnel*, ecclésial et croyant. Désormais, le travail interne au champ chrétien a les moyens, sur le terrain historique et à l'enseigne du présupposé qui veut que saisir le commencement soit requis et décisif, de surmonter la critique. Une saisie des commencements était alors requise pour déconstruire, et en vue de détruire ou de récuser les formes institutionnelles ; la même saisie est aujourd'hui mobilisée, à l'interne, pour s'approprier, en surmontant une distance désormais reconnue.

³³⁶ Qui peut être validée au travers d'une valorisation de la théologie pratique, au début des années 1970 (voir, en France catholique, les ouvrages de René Marlé ou de Jacques Audinet en la matière) ou en se rapprochant d'un pragmatisme issu de Wittgenstein, ainsi chez George LINDBECK (voir son *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme* [1984], Paris, Van Dieren, 2003, et Marc BOSS, Gilles EMERY et Pierre GISEL éd., *Postlibéralisme ? La théologie de George Lindbeck et sa réception*, Genève, Labor et Fides, 2004) ou chez Dewi Zephania Philipps (à ce propos, voir Jean GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. II : *Les approches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 537ss.).

Or, depuis peu, revient significativement à l'avant-scène un regard qui ne se contente pas de chercher historiquement des commencements – que ce soit pour contestation ou pour validation médiatisée de ce qui s'en est suivi –, mais qui est habité d'interrogations en matière de constructions sociales et de dispositifs anthropologiques. Ce regard revient, même si c'est différemment de ce qui a pu s'en présenter chez les théoriciens modernes de la loi et du droit à l'âge classique, puis chez les déistes et leur appel à une religion naturelle pouvant organiser l'être-ensemble au moment des Lumières, ou plus tard encore chez les apôtres de la laïcité, contemporains de Renan ou de Durkheim. On en trouve une illustration indirecte au cœur de ce qu'il est convenu d'appeler la troisième quête du Jésus historique : y sont en effets centrales la question du canon (question institutionnelle s'il en est, ici à déconstruire) et celle portant sur les différenciations internes au judaïsme, ses jeux de dissidences et de recompositions (une question qui, par-delà ou en sous-main, interroge l'institutionnalisation du christianisme, la relativise en outre pour ce qui concerne le premier siècle et la renvoie à période ultérieure, hors ou après le temps où l'on cherchait un commencement).

Par-delà ce qui peut dès lors apparaître comme un nouvel avatar de la recherche moderne d'un moment originaire à investir comme tel – le Jésus-Prophète de la source Q, le Jésus inscrit dans une veine de sagesse ou de spiritualité de teneur plus ou moins universelle, etc. –, la question de l'institution se trouve tout particulièrement reposée à travers celle du canon, désormais publique, d'où ne peut pas ne pas sourdre la question de la vérité et de la légitimité des groupes qui la portent ou s'en réclament. L'interrogation touche donc non plus la *vérité de ce que condense le texte*, à interpréter, mais le *geste même de la référence* : pourquoi ce texte et non un autre, et, par-delà : pourquoi un texte, et pour quoi ? Où l'on voit bien que, selon le ou les textes retenus, la perspective de fond, donc la vérité possible, ne sera pas la même, mais où l'on pressent aussi que le passage par la secondarité d'un texte, son émergence socioculturelle et sa constitution en mémoire donnée, modifie le statut même de la vérité et sa teneur.

Une question touchant ce qu'il en est de la vérité comme telle – de son statut et de ce qui la fait vraie – est donc indirectement rouverte. A vrai dire, elle était déjà là, patente mais un peu camouflée, ou du moins en friche, faute de savoir comment la prendre en charge. C'était celle de Lessing³³⁷ : comment des vérités « contingentes » (des vérités au plan *historique* : cela s'est passé et s'est passé ainsi) pourraient-elles être des vérités « nécessaires » (au plan de la *raison*, dit-il dans le langage de son siècle, des vérités touchant ce qu'est l'humain, donc

³³⁷ Voir « Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft » (1777), in *Gotthold Ephraim Lessing Werke*, vol. 8 (*Theologiekritische Schriften III*), München, Carl Hanser Verlag, p. 9-14, ici p. 12.

contraignantes à ce niveau-là, pourrait-on transcrire) ? Entre ces deux plans, il y a en effet un « fossé » infranchissable – un abîme –, qui est *de droit* et non *de fait* : il ne tient pas à la distance historico-culturelle entre le moment des écrivains bibliques ou de Jésus et nous (une distance que les exégètes-historiens pensent pouvoir réduire, à tort ou à raison), mais est irréductible, au nom même de ce à quoi un énoncé doit prétendre pour pouvoir être reconnu, en radicalité de terme, pour « vrai ». Illustrons : que Jésus ait dit telle parole, et que l'exégète-historien puisse le démontrer, a son ordre de pertinence, d'argumentation et de contestation, mais cela ne dit *en rien* en quoi cette parole serait humainement et théologiquement *vraie*, ni donc *ce qu'on aurait ou pourrait avoir à en faire*. C'est là en effet une question qui, dans notre espace de débat, relève du théologique, même si elle ne peut se développer qu'aux prises avec l'histoire, voire en s'entrelaçant dans ce qui la constitue, dans ce qui fait la vie, individuelle et sociale.

Au temps où l'Écriture n'était heureusement pas claire

L'homme moderne voudrait une Écriture claire. Si elle ne l'est pas – et à l'évidence, elle ne l'est pas toujours, pour nous notamment, qui sommes d'un autre temps, d'une autre culture et faits d'autres réflexes –, il faut y apporter de la clarté. Un travail historique est convoqué à cet effet, soit que, replaçant le texte dans son site de vie originel, l'exégète-historien fait que ce texte prend sens, soit que ce même exégète-historien supplée au défaut du texte par une interprétation qui entend en reprendre l'esprit, non sans sélection (tout, dans l'Écriture, et même dans le Nouveau Testament, ne vit pas de l'« esprit du Christ »³³⁸), ni sans non plus aller plus loin que ce que le texte a effectivement condensé, marqué qu'il est par un temps qui n'est plus le nôtre. Les libéralismes ont développé sur ce point toute une gamme de variations, consciemment ou non selon les auteurs ; et les exégètes dits historico-critiques qui ont travaillé au XX^e siècle dans les « renouvelés » et les suites du tournant théologique des années vingt n'ont pas échappé à cette double stratégie, même si le sens qu'ils mettaient en avant n'était plus celui des libéralismes ou des modernismes du XX^e siècle.

Faut-il que l'Écriture soit claire ? Faut-il avoir des regrets quand elle ne l'est pas et – à moins que du coup on la rejette – pourvoir à sa clarté, sous quelque mode que ce soit,

³³⁸ Voir le différend sur ce point entre Karl Barth et Rudolf Bultmann, explicité dans la préface de BARTH à la troisième édition de son *L'Épître aux Romains* (1922), Genève, Labor et Fides, 1972, p. 23 (voir aussi, de Rudolf BULTMANN, « Le "Römerbrief" de Barth », in Pierre GISEL éd., *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 102s.) ; mais le motif est, dans des vocabulaires variés, plus largement à l'œuvre.

rationaliste, historiciste, spirituel, théologique ? A l'évidence, c'est aujourd'hui, spontanément, plutôt oui ! Mais il faut interroger les évidences. Elles sont toujours historiques et socioculturelles, et du coup symptomatiques. Qu'on en ait conscience ou non, la demande que l'Écriture soit claire, ou tout au moins que son message le soit, est une demande moderne. Et si elle est à déchiffrer comme symptôme, c'est d'abord en ce qu'on part de l'idée que l'Écriture recèle un message justement, qu'il soit bon ou non, à défendre ou à critiquer.

On rattache tout particulièrement à Luther le motif d'une clarté de l'Écriture³³⁹. Et, que l'on comprenne alors Luther ou non, on rappelle volontiers, en contraste, mais pour en critiquer l'attitude, la position romaine officielle prenant diverses dispositions pour empêcher que les fidèles n'aient un accès libre aux Écritures, se réservant l'interprétation du sens plénier, vrai, authentique et du coup, au moins, un sens non littéral, voire, peut-être et tant qu'à faire, un sens différent du sens qui serait celui de l'Écriture.

Réfléchissons. Une clarté de l'Écriture ? Pour quel type de vérité ? Celui d'une vérité « claire et distincte », pour reprendre une expression typique de Descartes, se tenant lui aussi, comme Luther, au seuil des Temps modernes ? La tradition antérieure, en tout cas, ne pensait pas ainsi. Voyons, pour commencer, Origène³⁴⁰.

Fermées et scellées sont les divines Écritures [...]. Ces paroles ne concernent pas seulement l'Apocalypse de Jean et le livre d'Isaïe, mais l'Écriture tout entière [...]. Elle est, de l'aveu général, remplie d'énigmes et de paraboles, de paroles peu claires et de diverses autres sortes d'obscurités difficiles à saisir pour la nature humaine [...]. L'ensemble de l'Écriture divinement inspirée, à cause de l'obscurité qui est en elle, ressemble à un grand nombre de pièces fermées à clé, dans une maison unique ; auprès de chaque pièce est posée une clé, mais non pas celle qui lui correspond [...]. C'est un très grand travail que de trouver les clés et de les faire correspondre aux pièces qu'elles peuvent ouvrir [...] ; les Écritures [...] ont leur principe interprétatif dispersé parmi elles.

Et Origène d'en appeler à l'Apôtre qui évoque « l'Esprit rapprochant les choses de l'Esprit des choses de l'Esprit »³⁴¹. A quoi l'on ajoutera, du *Traité des principes*³⁴² :

³³⁹ Chez Luther, l'Écriture est « claire » et « interprète d'elle-même » ; la position va avec une focalisation sur l'*humain* – liée à une époque où se sont effondrés les jeux différenciés de correspondances avec le cosmos –, un humain foncièrement *décentré*, tant par rapport au monde, qui impose sa sécularité, que par rapport à Dieu, inconnu ou échappant à toute main-mise.

³⁴⁰ Je remercie Eric Junod d'avoir attiré mon attention sur les textes d'Origène que je retranscris ici.

³⁴¹ *Commentaire sur les Psaumes 1-25*, préface.

³⁴² IV, 3,5 (Paris, Éd. du Cerf : Sources chrétiennes 268).

Nous pensons à propos de toute l'Écriture divine que si elle a tout entière le sens spirituel, elle n'a pas tout entière le sens corporel. Il est bien des endroits où l'on peut prouver que le sens corporel est impossible.

Chez Origène, la lecture suppose le livre biblique comme un tout – les Écritures canoniques et scellées, espace de jeux internes –, non une dispersion de péripécies distinctes, pouvant (devant ?) être rapportées à leurs contextes d'origine à chaque fois, leurs sites rédactionnels et leurs visées propres, à retrouver en deçà du jeu symbolique institué³⁴³ que permet et commande l'ensemble constitué des Saintes Écritures justement. Chez Origène, s'il y a finalement accès à une vérité, ce n'est pas *malgré* l'obscurité du texte et en la conjurant ; l'obscurité est au contraire la *condition de l'accès* à la vérité, parce qu'il s'agit d'une vérité « spirituelle », requérant travail spirituel³⁴⁴. Sans quoi on en resterait à un niveau « corporel », dit Origène, historique, descriptif³⁴⁵. L'Écriture est l'occasion d'un itinéraire de l'âme, sans quoi elle ne serait pas divine, mais humaine, comme un traité d'histoire naturelle ou comme la disposition d'une « superstition », pour reprendre un vocabulaire largement utilisé par la critique chrétienne de l'époque.

Au plan où se place Origène, Dieu est, comme on le dira classiquement pendant des siècles, l'« auteur » des Écritures ; mais cela commande une lecture théo-logique – *sub ratione Dei*, diront les médiévaux –, qui doit rendre compte de ce *en quoi* elle est lecture vraie : d'une vérité divine, spirituelle, donc de statut et de formalité, ou de modalité, divins ou spirituels³⁴⁶.

En tout cela, l'Écriture est obscure *parce que* divine et donnée pour une vérité d'un autre ordre, auquel accéder. Si elle n'était pas obscure, elle serait humaine et ouvrirait une vérité de l'ordre du monde. Ne nous y trompons pas : une réalité historique ne saurait être ici de vérité divine – révélée et révélatrice – simplement parce qu'on en rapporterait le *fait* à Dieu. Le penser serait tomber dans de la « superstition », pour reprendre le mot anciennement utilisé par les chrétiens contre les cultes locaux particuliers, mais en le retournant contre une forme nominale chrétienne, et malheureusement en partie non sans raison : les christianismes confessionnels ont en effet pu devenir, avec les Temps modernes, religion fondée et justifiée

³⁴³ D'un « grand code », dirait Northrop FRYE, sous ce titre (1981), Paris, Éd. du Seuil, 1984.

³⁴⁴ C'est de façon analogue que Bonaventure dira que l'Écriture est une grande « forêt », à ordonner ; ou qu'on tiendra au Moyen Âge, selon une autre métaphore, qu'on a à se « nourrir » de l'Écriture et à la « ruminer » (Nietzsche reprendra la même expression, pour l'exercice de la pensée).

³⁴⁵ On se rappellera que c'est sur la base de ce que les Pères, et singulièrement Origène justement, auront mis en place que se construiront les célèbres quatre sens de l'Écriture propres au Moyen Âge.

³⁴⁶ Les théologiens médiévaux tiendront volontiers que les paroles de l'Écriture grandissent avec celui qui les lit.

par légitimation externe, selon hétéronomie, dira-t-on avec l'*Aufklärung* (Kant en reprend le vocabulaire), ou sur mode supra-naturaliste (qui ne recoupe pas le « surnaturel » des médiévaux), dira le néo-protestantisme du XIX^e siècle.

Ajoutons que, touchant cette thématique, c'est souvent hors christianisme que l'on retrouve et cultive aujourd'hui un sens de la non-clarté et des mystères, qui permette itinéraire, voie spirituelle et cheminement en direction d'une vérité qu'on sait autre que celle des savoirs sur le monde, des savoirs ici réputés rationalistes, techniques, instrumentaux. Les valorisations et reprises d'un patrimoine ésotérique l'illustrent, et cela devrait au moins donner à penser, tant sur le fond, anthropologiquement si l'on veut, que sur la conjoncture qui est la nôtre, christianisme compris : j'aime rappeler que ce qui arrive au religieux est toujours un bon baromètre de ce qui arrive socioculturellement au monde et à l'humain, et notamment au jeu de ses institutionnalisations et de ses dissidences, ainsi que de ses marges.

Le moment que j'ai évoqué à partir d'Origène n'est bien sûr pas à répéter tel quel ; il a valeur de mise en contraste, doublement instructive, quant à un passé et quant à notre situation. Répéter en notre temps ce moment ancien nous amènerait de fait à sortir du symbolico-institutionnel qui est le nôtre aujourd'hui, au profit de la valorisation d'une donne directement religieuse, comme on le ferait ou comme certains le font d'un patrimoine ésotérique, mobilisant du littéraire sur un registre psychologique peu ou prou spiritualisant (en matière biblique et sur terrain ecclésial ou para-ecclésial, les lectures narratives jouent souvent, ces temps, avec cette tentation, la nourrissent même).

Du statut de l'Écriture : une mémoire construite et offerte en face à face, à distance

Touchant le statut de la Bible en christianisme, rappelons rapidement les données de base. On peut y introduire en soulignant que si le christianisme en appelle à une nouveauté et à un avènement, c'est dans un refus net de la voie et de la compréhension proposées par Marcion : la nouveauté n'est pas un commencement rapporté à *Dieu seul* et en ligne *directe* ; elle est au contraire donnée *au cœur* d'un rapport à de l'ancien, à du déjà-là, et qui est déjà là de toujours³⁴⁷. Le christianisme s'inscrit dans un travail en corps à corps avec le créé – ce qu'est l'humain et ce qu'est le monde –, un travail mené en lien avec une symbolisation ou une mise en scène et en figures de ce même réel, historique et particulière, ici de matrice juive. Le

³⁴⁷ Précisons au passage que parler de seconde alliance et de second Testament, comme on a tendance à le faire depuis peu, est peut-être politiquement correct, mais égarant : le christianisme ne peut pas se comprendre comme un commencement, venant de Dieu et proprement *inaugurant*, fût-il second, ajouté ou complémentaire.

christianisme propose une habitation de ce créé et de cette symbolique, une habitation dissidente certes, mais dont la possibilité était inscrite dans ce qui précède, parmi d'autres possibilités bien sûr, à commencer par le judaïsme rabbinique qui, à côté du christianisme, se déploiera tout au long de l'histoire occidentale.

La nouveauté ressortit à une dialectique. La forme des Ecritures – la Bible chrétienne – le sanctionne à sa manière : un Ancien et un Nouveau Testaments, différents (non l'arc d'un seul tenant³⁴⁸) tout en étant mis en principe sur le même pied (l'Ancien n'est pas déclassé comme préparatoire, même s'il le fut parfois, en catholicisme, ni à épurer sur mode progressiste et moderne, ainsi en néo-protestantisme).

En christianisme, il n'y a ainsi de commencement qu'au cœur d'une dramatique déployée (son statut est de secondarité³⁴⁹) ; et il est lié à déchiffrement, réception et reprise singulière (en régime d'incarnation). S'y jouent le dévoilement et la prise en charge d'une énigme, et c'est une énigme de toujours. Elle est vue sous un angle particulier certes, et c'est pourquoi on parle de dévoilement, ou de révélation (au sens photographique du terme, qui fait voir ce qui était là et qu'on ne voyait pas), mais la donne n'en est justement pas nouvelle. Saint Augustin peut dire, avec d'autres : « la réalité même qu'on appelle maintenant la religion chrétienne existait jadis [...] ; dès les origines, elle n'a pas fait défaut au genre humain jusqu'à ce que vienne le Christ dans la chair; et c'est alors que la vraie religion, qui existait déjà a commencé à prendre le nom de chrétienne »³⁵⁰. C'est pourquoi, en christianisme, il n'y a pas, en rigueur, de fondateur³⁵¹. On touche là d'ailleurs à l'illusion qui a habité et qui habite souvent les exégètes-historiens, qu'ils aient cherché un fondateur historique – Jésus d'abord, Paul ensuite³⁵² – ou qu'ils parlent, innocemment, d'événement fondateur, fût-ce pour dire qu'il n'est pas accessible comme tel. Ne nous y méprenons pas, parler de fondateur ou de fondation va nécessairement de pair avec une idéologisation de ce qui s'y réfère ou en dépend, qu'elle soit de forme dure, liée à une prétention de vérité exclusive, ou douce, admettant de se présenter comme contenu particulier sur le supermarché du religieux.

³⁴⁸ Contrairement à l'Islam, qui ne vit pas du jeu de différences évoqué, mais qui homogénéise l'ensemble, pour tout rapporter directement à Dieu ; quant au judaïsme, il connaît une seule Torah, à la fois originaire et toujours à nouveau reprise, commentée, scrutée : la Torah en sa face écrite *et* en sa face orale.

³⁴⁹ Le soulignent, chacun à sa manière, aussi bien Rémi BRAGUE, *Europe, la voie romaine* (1992), Paris, Gallimard, 1999², p. 86, 142ss., que Jan ASSMANN, « Monothéisme en Israël et en Egypte. Relecture d'un héritage contrasté et controversé », in Pierre GISEL et Jean-Marc TÉTAZ éd., *Théories de la religion*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 222-239.

³⁵⁰ *Retractationes* I, 13, 3, in *Oeuvres de Saint Augustin* 12, Paris, DDB, 1950, p. 343.

³⁵¹ Pour plus de développement, voir le chapitre 5 (« La théologie comme travail sur les croyances ») de mon *La théologie*, Paris, PUF, 2007.

³⁵² Ainsi chez William Wrede et les protestants libéraux allemands du dernier tiers du XIX^e siècle et du début du XX^e, repris chez Nietzsche dans *L'Antéchrist* et, plus près de nous, par Hyam MACCOBY, *Paul et l'invention du christianisme* (1986), Paris, Lieu Commun, 1987 (une part du judaïsme s'était aussi appropriée ce motif).

En christianisme toujours, Jésus n'est pas le fondateur du christianisme, mais sa figure centrale. L'homme Jésus y est mis en scène et interprété, et s'il est *lieu* et *corps* de révélation, ce n'est pas au plan de ses seuls actes et paroles, hors des histoires qui en sont l'occasion et des effets qui s'ensuivent (ce qui lui arrive et ce qu'il provoque³⁵³), ni non plus, surtout et plus radical, hors de ce qu'il subit : il n'y a pas de christianisme sans le mystère pascal, où Jésus est objet, « livré » ; pas de christianisme donc sans la mort en croix et la relecture religieuse qui en est faite, ici à partir d'une matrice symbolique antérieure (qui permet de relire l'événement et sur laquelle rejaillit l'événement, comme en tout jeu symbolique de ce genre), la matrice « messianique ». Jésus est reconnu, après coup, comme Christ (littéralement, selon les langues, « Messie » ou « Oint », de toute façon une fonction et l'équivalent d'un participe passé passif), dans et selon l'Esprit, dit-on en doctrine.

Pas de nouveauté, de statut marcionite, ni de fondateur (c'est lié). Mais un livre qui ouvre et institue une histoire, qui vit d'une mise en perspective du monde et de l'humain dans le monde, avec ses procédures de *déplacements*, instaurateurs, faits de falsifications et de travail interne³⁵⁴. L'histoire racontée vaut ici, au surplus ou du coup, non comme unique et propre, mais comme exemplaire. Ni plus, ni moins. Exemplaire non au sens moral, mais au sens d'un cas donné et d'une émergence illustrant un destin de l'humain et pouvant révéler du même coup ce qu'il en est de Dieu (selon ce que le dogme dira à Chalcédoine comme articulation radicale, tout en étant « sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation »).

Qu'en est-il dès lors de l'Écriture ? Il y va, à mon sens, d'une mémoire construite, obligée et requise, et pouvant, à distance, se donner en face à face. La tradition en répond, mais ne la poursuit pas, sans quoi il n'y aurait pas clôturé canonique ; et elle répond de ce qui s'y joue, de ce qui y est mis en scène.

Il y a mémoire obligée et requise, d'abord, parce que faire apparaître une énigme foncière suppose un décentrement et une mise en perspective, alors que la proximité aveugle. Ici, on peut être devant Jésus et ne pas voir, ce qui est d'ailleurs, dans le récit chrétien, plus la règle que l'exception. Jésus apparaît en effet, au final, refusé. Quant à ses disciples, ils fuient, et leur chef renie : ils ne sont pas en posture d'initiés, gardant précieusement des paroles reçues (des paroles tenues d'en haut et recelant une vérité d'en haut, qu'elle soit prophétique ou

³⁵³ C'est pourquoi il faut le raconter, et cela se fait « selon » Matthieu, Marc, Luc ou Jean, et c'est une disposition originale dans le concert de religions qu'on peut tenir pour analogues : un irréductible *après-coup* ; la forme d'une *mise en scène* pour dire la figure centrale de référence ; une *pluralité*.

³⁵⁴ Sur ce point, Serge MARGEL, *Le silence des prophètes. La falsification des Écritures et le destin de la modernité*, Paris, Galilée, 2006.

spirituelle³⁵⁵) et se protégeant d'un monde hostile, prêts à faire couler plus loin la toujours même vérité, en direction de nouveaux initiés.

Et il y a mémoire à distance ensuite, en face à face possible, parce qu'il y a à répondre de l'énigme mise à jour, à en répondre pour soi et à chaque fois, et qu'il y a donc à être provoqué, à l'intime et à même le monde, non à s'insérer en linéarité. Cette mémoire est, enfin, construite, elle-même constituée dans l'après-coup et en l'absence de tout révélateur (de Jésus, on dit, en régime chrétien, qu'« il est avantageux qu'il s'en aille »), à distance de la vérité (entre le faire mémoire d'une mort et un à-venir visé ou espéré), adossée donc à une vérité qui est autre, dont la compréhension, la méditation et l'approfondissement sont « spirituels » (en esprit) et dont la mise en œuvre requiert pratique, décision, effectivité (à même le corps).

Cette mémoire n'est pas centrée sur un moment isolé, mais ressortit à un déploiement historique diversifié, inscrit dans le temps et l'espace, à même le monde. D'où, aussi bien : dans la Bible chrétienne, un Ancien Testament *et* un Nouveau ; dans l'Ancien Testament, des origines, puis une histoire déployée, puis des prophètes (tout au moins à suivre l'ordre de la Bible chrétienne, qui n'est pas celui de la Bible hébraïque³⁵⁶) ; dans le Nouveau Testament, des récits de Jésus, mais aussi des histoires de communautés naissantes, ainsi qu'une Apocalypse. En christianisme, la Bible ressortit à l'histoire, de bout en bout : elle est un produit de l'histoire, et elle produit de l'histoire. Et sa lecture ressortit elle aussi à l'histoire, non parce que la Bible serait la narration d'événements passés, isolés et isolables, mais parce qu'elle relève d'une histoire des concrétions religieuses et institutionnelles, avec ses débats et ses différenciations, où se noue de l'humain. Le canon en est le fait-clé. Rappelons qu'il se constitue non seulement progressivement, mais sur fond différencié : on peut se référer religieusement à Jésus autrement que sur mode chrétien, comme en témoignent les apocryphes, gnostiques ou autres, ou Mani, qui se présente comme disciple de Jésus, et même l'islam, où Jésus pourra être « sceau de la sainteté », Mohammed étant « sceau de la prophétie ».

Ce statut des Ecritures ne conduit pas à répudier l'histoire, mais conditionne un type de lecture, un type de rapport au monde et un type de rapport à la vérité. La disposition en est

³⁵⁵ On n'a ici affaire ni à une continuité de type islamique, ni à une continuité de type gnostique, continuités différentes certes, mais où, des deux côtés, le monde n'apparaît pas constitutif.

³⁵⁶ On sait que la TOB (traduction œcuménique de la Bible en français, de la seconde moitié du XX^e siècle) est sortie de l'ordre chrétien, sans débat théologique ni ecclésial, suivant non le canon juif d'Alexandrie comme le faisait la tradition chrétienne antérieure (un canon en outre plus acculturé à l'hellénisme, avec ce que ce fait donne à penser quant au christianisme, quant aux formes juives qui le précèdent et quant au judaïsme rabbinique qui vivra désormais en parallèle), mais plutôt le canon juif, différent, de Jérusalem.

traditionnelle en christianisme ; c'est la disposition où se répondent, à distance et non sans analogie, le *corps* de Jésus (passé), le *corps* des Ecritures (construit), le *corps* sacramentaire (symbolique), le *corps* ecclésial (institutionnel) et le *corps* croyant (singulier ou en première personne)³⁵⁷. Et elle est *traversée* de la question de Dieu, dit au plus intime et sur mode radicalement indirect : Jésus n'est biologiquement pas Dieu, l'Ecriture n'est littéralement pas parole de Dieu, l'eucharistie n'est chimiquement pas le corps du Christ, comme l'Eglise ne coïncide pas avec la vérité, ni le croyant avec le salut, mais Jésus, l'Ecriture, le sacrement, l'Eglise et le croyant sont des lieux donnés, contingents, où Dieu et l'humain se donnent à déchiffrer. Ce sont des lieux historiques (donc situés et « obscurs », opaques) ; mais il n'y en a pas d'autres – ni d'autres sortes –, sans quoi, en christianisme, on ne renverrait pas à Dieu, mais à de l'idole (à du « corporel », disait Origène).

De ce qui fait référence : le geste d'un déplacement

Qu'est-ce qui, en christianisme, fait dès lors référence et doit être lu, reçu et repris, tant du texte, les Ecritures, que de sa figure récapitulative, Jésus confessé comme Christ ? A mon sens, un geste de *déplacement*³⁵⁸, inscrit dans le monde et opérant au cœur d'une disposition sociale et culturelle donnée, un déplacement que le texte biblique met toujours à nouveau en scène (avec son jeu de surprises, de bousclements et d'avènements propres, voire d'engendremets, son jeu d'obscurcissement et de dévoilement aussi) et que le Jésus raconté condense ou récapitule à sa manière. Ni un contenu révélé propre (la Bible elle-même est faite d'acculturations, changeantes, de l'Egypte à la Mésopotamie, à l'Empire perse ou au stoïcisme), ni le renvoi à un commencement inaugural institué par Dieu (tout ce qui a été dit jusqu'ici évoquait une autre logique), ni non plus une vision cosmothéiste, faite d'appartenances cachées à exhumer et à faire résonner dans une quête d'harmonie (harmonie avec une nature qui dépasse l'humain mais à laquelle cet humain ressortit en dernière instance), ni encore une donne universelle, qu'elle soit liée à la raison humaine (comme ce fut le cas en modernité) ou à un ordre providentiel révélé et simplement à ratifier (comme en islam), mais une insertion dans le monde, un monde contingent (ni divin, ni humain), un monde qui s'impose au présent, avec ses contours propres et dans le suspens de toute

³⁵⁷ Pour une méditation en consonance, Jean-Luc NANCY, *Corpus*, Paris, Métailié, 2000.

³⁵⁸ Je suis là en consonance avec Christoph THEOBALD, « La réception des Ecritures inspirées », *RSR* 93/4, p. 545-570, ici, p. 559-562.

explication première et dernière³⁵⁹, un monde qui me convoque, me sollicite, me fait peur et/ou me séduit. Le christianisme témoigne là – et entend le reprendre – d'un procès d'avènement spécifique de l'humain, qui ne fait nombre ni avec le monde, ni avec Dieu³⁶⁰ : un engendrement à partir de la chair du monde et à distance de Dieu³⁶¹.

Traditionnellement, on a parlé, à propos de ce qui se tient au cœur du christianisme, d'un geste de « dépassement ». Tout déplacement en intègre effectivement quelque chose ; et je ne vais pas le récuser. Mais dire dépassement est lourd d'équivoques : dépasser, est-ce quitter ? entretenir un autre type de rapport avec ce qui précède ? reprendre autrement ? et alors selon quel rapport à ce qu'on dépasse ? Lourd de pièges et de dangers aussi. Inscrits au cœur du différend, irréductible, entre judaïsme et christianisme³⁶² ; inscrits également au cœur de ce qui fait le destin de l'Occident, sa visée universelle, sa focalisation sur l'humain comme tel, sa propension à valider la raison et l'esprit, ou, dit en langage religieux, sa spiritualisation de l'archaïque et du magico-rituel. Qui ne voit que le christianisme a ici sa part, pour le meilleur et pour le pire ? Qu'il y a donc toujours à nouveau à en reprendre le déploiement et à y trancher d'un procès d'avènement humain, qui puisse être dit selon la vérité.

Le christianisme, une voie religieuse parmi d'autres ; du statut de l'Écriture sur cette voie

En dernière instance, il n'y a pas, en matière d'Écritures chrétiennes, à renouer avec l'intention d'auteurs historiquement situés, mais il y a des textes pouvant, dans le jeu qu'ils donnent à voir, éclairer le présent. En ce sens, lire, c'est, pour renouer avec un motif antique, se laisser lire³⁶³.

³⁵⁹ Bibliquement, la fin du monde n'est pas épanouissement direct en Dieu, une paix ou un idéal, mais passe par apocalypse et catastrophes, et son commencement ne commande pas sur mode linéaire direct sa donne réelle, comme l'illustre mythologiquement, en Genèse 2-3, la présence du serpent, inopinée, au cœur d'une création en principe bonne et bénie de Dieu.

³⁶⁰ Sur ce point, judaïsme et christianisme marchent de concert (on peut renvoyer aux insistances fortes de Franz ROSENZWEIG en la matière, dans *L'Etoile de la rédemption* de 1921, Paris, Éd. du Seuil, 2003²).

³⁶¹ On lira ici le beau livre d'Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal, Mediaspaul, 2005, directement articulé au texte biblique, mais théologiquement déterminé.

³⁶² Voir la discussion, difficile mais centrale, que je mène avec Shmuel Trigano, dans Shmuel TRIGANO, Pierre GISEL, David BANON, *Judaïsme et christianisme, entre affrontement et reconnaissance*, Paris, Bayard, 2005.

³⁶³ Jean-Louis CHRÉTIEN donne écho à ce motif dans « Se laisser lire avec autorité par les Saintes Écritures », *RSR* 92/1, 2004, p. 119-137 (ma réaction dans « Lire spirituellement et théologiquement les Écritures », *ibid.*, 93/4, 2005, p. 533-543, se voulait plus déplacement que récusation).

On se tient ici, religieusement, proche de ce que donne à voir l'oracle offert à divination (la Pythie de Delphes pour prendre un exemple classique)³⁶⁴. L'énigme y est requise, et elle est intrinsèque, parce qu'on est ici aux confins de la raison (du divin et de l'humain) ou dans le lieu où faire vibrer les frontières. On y touche à la folie (Nietzsche l'a rappelé, c'est le fou qui dit la vérité des bien-portants), à la fête (à l'extase ou à la transe, dionysiaque), à la création poétique (inspirée, par les Muses), à l'érotique (le transport, avec ses chemins et ses abîmes, sur lesquels ont brodé les mystiques³⁶⁵). Dieu – s'il est Dieu – n'est pas normalisable ; ni à transposer en raison universelle, ni à traduire *via* herméneutique adéquate. Normalisable, l'humain ne l'est d'ailleurs pas non plus ; et n'a pas à l'être.

Avec les Ecritures chrétiennes, ce qui vaut Parole du Dieu – oracle – est texte. Avec sa consistance, son déploiement, ses jeux internes, de surface (de l'un à l'autre Testaments, dans les deux directions, de l'Ancien au Nouveau et du Nouveau à l'Ancien) et plus profonds (où l'humain est touché et provoqué, « spirituellement » ou en vérité). Mais le texte garde quelque chose de l'oracle : il est, pour l'humain que nous sommes, et qui avons à lire et à entendre, premier ; non simplement produit de ce qui le précéderait et qui vaudrait en dehors de lui. On peut en rendre compte en validant sa teneur « poétique » (Henri Meschonnic s'y est attaché), sa fonction de « reconfiguration » (Paul Ricoeur l'a soulignée, dans la suite de son insistance sur le texte comme ouverture d'un monde), son côté « monumental », en distinction, de valeur et d'usage, de « antiquaire » ou de simplement « critique » (ainsi Nietzsche).

Néanmoins, sa forme textuelle, le déploiement propre et la secondarité qu'elle suppose, avec du coup le jeu qu'elle cristallise, font que ce qui peut ici correspondre à une Parole de Dieu (à un oracle) ressortit de bout en bout à l'histoire : en est fait. Dire Dieu est donc *indirect, médiatisé*, noué à l'occasion d'un dire de l'humain et du monde. Par nécessité de droit. Ici, la transparence serait mensonge en effet, oubli de l'humain et des corps, et du coup effacement de Dieu. Evanescence, ou illusion (mais l'illusion a des effets, et peut séduire). Parce que la vérité est ici faite *de* l'histoire (elle n'est pas seulement *dans* l'histoire) et inscrite en une *généalogie*, dont on peut dresser la topique (dessinant ce qui fait vivre l'humain et comment, ou ce qui l'enferme en lui-même et comment), raconter le théâtre, poursuivre le geste, ou s'en laisser traverser et reprendre.

On est ici en registre religieux. Encore faut-il s'entendre sur ce dont il est fait et ce dont il est porteur. Registre religieux néanmoins, ne serait-ce qu'en distinction de la simple raison

³⁶⁴ Sur cette disposition, voir Jean GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. III : *Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Cerf, 2004, p. 19-36.

³⁶⁵ Voir mon « Quel érotisme au coeur du christianisme ? Lecture libre de Julia Kristeva autour de l'amour », à paraître.

dont les exégètes-historiens ont souvent copié les postures de façon insuffisamment problématisée. Registre religieux, mais d'un religieux qui dit l'humain, centralement (non donc selon l'habitation que peuvent en proposer les orthodoxies que j'ai nommées plus haut hétéronomistes et supranaturalistes, *a fortiori* les fondamentalismes), et qui dit l'humain de manières différentes. Où la différence est non seulement irréductible, mais requise : requise, ici, par le jeu même que condensent les Ecritures.

Le christianisme ne renvoie pas à une Parole prophétique originaire, tout au plus à celle d'un déplacement, à une parole seconde donc, faite de subversion et commandant subversion. Qui, comme telle, n'élimine pas le passé. Le christianisme n'est pas non plus l'entrée dans une gnose et ses mystères éternels. Il ne connaît pas d'univocité quant à la vérité, ni n'est du coup, en principe, revendication de totalité (« mon Royaume n'est pas de ce monde », dit le Jésus des évangiles). C'est bien pourquoi le renvoi à une origine ne peut être que renvoi à un *texte* ; qui occupe le lieu de l'origine, en prend la place et en barre l'accès. Et c'est pourquoi aussi est requis le passage par une *tradition* (non par une famille de Jésus, selon une matrice qui a ses récurrences³⁶⁶), qui donne forme au jeu humain de la vie, avec ses symbolisations et ses institutionnalisations³⁶⁷, ainsi que, à l'arrière-plan, ses désirs et ses pathologies, du coup ses archéologies possibles (Freud et Nietzsche l'ont illustré), mais ses téléologies aussi (Ricoeur s'est employé à le valider, en articulation³⁶⁸).

Le texte – celui des Ecritures – vit d'une instance spécifique ; à l'enseigne d'un Esprit s'emparant de la référence passée. En christianisme, la vie croyante est organisée selon l'irréductible dualité d'un Christ et d'un Esprit – ou d'une détermination passée et d'une effectivité présente –, hors répétition ou doublet, hors aussi le fantasme de pouvoir se brancher en direct sur la vérité. Le texte ne saurait être le reflet ou l'écho de ce qui s'est passé, dès lors suspendu à des témoins comme le seraient les témoins – oculaires – d'un accident de la route, mais participe d'une instauration de registre propre et opérant sur mode propre. J'ai renvoyé au « il est avantageux pour vous que je m'en aille » du Jésus johannique ; il est lié au

³⁶⁶ Voir, en islam, le différend entre un passage par tradition instituée, avec ses docteurs juristes (en sunnisme), et le renvoi à une ligne familiale (en chiisme surtout) ; sur sol chrétien, on a pu en appeler à Jacques, frère de Jésus, ou, dans différentes traditions apocryphes, à une descendance, *via* Marie-Madeleine ou autrement, ou donner lieu à des fantasmes de dédoublement ou de jumélité (voir, en bandes dessinées, Didier CONVARD *et alii*, *Le triangle secret*, t. I à VII, Grenoble, Glénat, 2000-2003).

³⁶⁷ On aura compris que, pour la perspective dans laquelle je me tiens, le religieux en son institutionnalisation ne souffre pas d'illégitimité parce que relevant de l'ajout, comme ont eu tendance à le penser les exégètes-historiens modernes, ni n'est réduit à du facultatif ressortissant à de la conviction privée ou communautaire qu'on ne peut penser, comme ont eu tendance à l'estimer certains représentants des sciences religieuses.

³⁶⁸ Dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. du Seuil, 1965.

« et vous ferez les mêmes œuvres que moi, et même de plus grandes » (ce qui, directement transcrit en registre doctrinal, friserait l'hérésie).

Valider le fait d'une tradition, et dans le statut et la fonction que j'ai indiqués, est irréductible en christianisme et heureusement requis (le protestantisme a ici donné lieu à une illusion récurrente, et du coup, comme c'est toujours le cas en ces matières, à une perversion des données). Il en a organisé un jeu interne, avec ses domestications et ses risques, manifestés sur mode catholique notamment. Aujourd'hui, on peut et doit aussi en investir le motif au plan d'une généalogie plus large, celle de l'Occident. C'est que le texte en a travaillé et en travaille encore la culture, le texte avec ce qu'il cristallisait, ce dont il se démarquait et qui en revient toujours, ce qu'il ouvrait, repris de façon diverse et que le christianisme ne peut toujours sanctionner, mais dont il a à se laisser instruire, aussi vrai qu'y est aussi en cause son histoire. L'anthropologie culturelle, comme les sciences humaines du religieux et du sociopolitique le montrent, que ce soit à l'enseigne de sécularisations ou de messianismes, voire de déchets exorbités³⁶⁹, en ce temps où le christianisme se trouve plus nettement « exculturé ».

Au total, la problématique dans laquelle entrer relève de la critique du christianisme, de la religion et de l'Occident, quant à leurs forces et à leurs faiblesses, à leurs promesses, leurs risques ou leurs pathologies. Elle ne relève pas de l'accès à une vérité ancienne, qu'il faudrait s'approprier, finalement hors histoire (sinon comme obstacle à conjurer) et hors réflexivité (en fidéisme).

Revenons au fait canonique, dont la question de la validité est aujourd'hui fortement relancée par l'intérêt pour les textes et traditions apocryphes. La canonisation est un processus décisif ; où tout se noue. Elle se joue sur des registres religieux, et selon une émergence qui, là, tranche, sur d'autres choix (on peut se référer à Jésus de façon gnostique ou comme à un prophète). Une problématique qui se déploierait là simplement en termes de fidélité serait le signe d'une idéologisation foncière : une idéologisation tant des commencements que de la vérité visée. La canonisation, progressive, entraîne centralement la question de ce qu'il en est du christianisme, avec la conscience sourde ou en toute clarté que renvoyer à des commencements ne suffit pas. Anthropologiquement, historiquement et socialement, la question n'est pas de savoir si le christianisme est ou non fondé historiquement (ni, selon une

³⁶⁹ Pour exemples, voir Alain BOILLAT, Jean KAEMPFER et Philippe KAENEL dir., Nathalie DIETSCHY éd., *Jésus en représentations. De la Belle Epoque à la postmodernité*, Gollion (CH), Infolio éd., 2011.

étrange question, s'il est authentique³⁷⁰), mais ce qu'il *veut*. C'est la question de Nietzsche, au cœur de sa généalogie, ou celle de Freud, parlant de répétition obsessionnelle.

On l'aura compris, l'horizon proposé quant à la réception et à la lecture des Ecritures est celui du fait religieux, avec ses enjeux anthropologiques, socioculturels et théologiques, un horizon où s'inscrivent nécessairement – et heureusement – plusieurs voies. Il y a là, j'ai tenté de l'esquisser, des problématiques à faire réémerger et à penser, loin de ce qui serait simplement dialogue et reconnaissance mutuelle entre croyants (ce qui n'est pas un objectif insensé, mais ici sans pertinence). L'horizon est largement humain, et il convient de dire *en quoi* l'humain est ici en jeu, globalement (sur la scène religieuse) et à chaque fois (selon des circonscriptions données). Il y a donc à entrer en comparaison sur fond d'histoire culturelle, non terme à terme, mais quant aux dispositions et systématiques proposées et quant à ce dont elles vivent ou qu'elles font voir à chaque fois.

En l'occurrence, qu'il y ait ou non *Ecriture* dit un type de vérité ; et s'il y a *Ecriture*, qu'elle ait tel *statut* et telle *fonction*, appelant tel *usage*, décide aussi d'un type de vérité. Le texte peut ainsi cristalliser une Loi constitutive, en transcendance, au départ d'un travail toujours repris de cet originaire et où l'on est dès lors exposé aux débats infinis à son propos et à de multiples variations narratives (on aura reconnu ici le type juif, rabbinique s'entend). Le texte peut, différemment, être un texte divin (incrédé), révélé en toute clarté, disant l'idéal et excluant du coup une médiation obligée (Mohammed, en islam, reçoit le texte pendant son sommeil). Le texte peut encore être foncièrement humain et inscrit dans un jeu de médiations, comme en christianisme : renvoyant à la figure centrale d'un Jésus qui n'a pas écrit, ni reçu des paroles divines, dont la figure se trouve confessée comme messianique (ou « christique »), lieu d'un renvoi à Dieu et alors inscrite en corps d'écritures selon diverses mises en scène dont le jeu d'énigmes et de dévoilement est à poursuivre *via* instauration créatrice.

Il y a là, esquissées, trois possibilités – et effectivités – de l'humain³⁷¹, données selon des modalités et des types divers. Elles ne sont pas exclusives, encore moins à privilégier par principe ; j'ai plusieurs fois fait aussi allusion à des styles gnostiques, et un tableau d'ensemble devrait encore élargir. Mais ce sont, à chaque fois, des possibilités – et des

³⁷⁰ La question longtemps discutée chez les exégètes-historiens de savoir si telle parole mise dans la bouche de Jésus par un évangile canonique est authentique ou non (a été dite par Jésus ou non) a un intérêt en soi, mais ne change rien au fait de sa validité : *canonique*, elle est strictement de même niveau qu'elle soit ou non authentique, et, *apocryphe*, qu'elle soit parole authentique de Jésus, comme il y en a sûrement, ne change rien à sa non-canonicté. Analogue, la question débattue dans certains dialogues islamo-chrétiens de savoir si on reconnaît ou non une « authenticité » de la révélation coranique (question dont on se demande bien ce qu'elle est censée résoudre...).

³⁷¹ J'ai repris ces divers statuts et fonctions, avec les questions qui s'y rattachent, de l'inspiration à la réception, dans *Les monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam*, Genève, Labor et Fides, 2006, chapitre 3.

effectivités – à évaluer *en droit* ou, ici, *théo-logiquement* (rappelons-nous Lessing), c'est-à-dire, on l'aura compris, selon une réflexion qui se noue en *rapport à ce qui porte l'humain*, à ce dont il répond et à ce qui le tient – pour quoi et comment –, et qui le *problématise*. Ce sont des possibilités – et des effectivités – à évaluer tant dans leur *disposition de fond*, ici propre aux religions du livre, distincte d'autres dispositifs, que dans leurs *mises en oeuvre différenciées* à chaque fois. En christianisme, les Ecritures disent une mémoire : un jeu de la mémoire qu'elles cristallisent et un jeu de la mémoire qu'elles ouvrent³⁷². Ce jeu est fait d'enjeux. Lire, c'est les faire apparaître, les valider, en trancher, les remettre en route ou les déplacer. A l'intime, où ils résonnent ; et au cœur du monde, où ils vont se retrouver.

³⁷² Elles l'ouvrent à même le monde et sont de forme instauratrice, voire créatrice, je l'ai assez souligné ; parallèle, voir Isabelle ULLERN-WEITÉ, « La capacité historique d'attestation, entre l'ultime et le rétrospectif. La mise en œuvre au lieu civil de la discussion », in Olivier ABEL *et alii* éd., *La Juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricoeur*, Genève, Labor et Fides, 2005 p. 133-166.

CHAPITRE XII :

Quelle messianité en acte donne à voir la figure de l'homme Jésus ?

L'horizon d'interrogation : une figure

Il va être ici question d'une figure, celle de l'homme Jésus³⁷³. Une *figure*, et une figure d'*homme*. Une telle question doit être distinguée de la quête, *historique*, du Jésus de Nazareth.

On revanche, on se déploie bien en *théologie*. Sous un horizon de figures justement, d'imaginaires et d'institutionnalités ; avec leurs rationalités propres, leurs forces, leurs limites. Le plan d'une opérationnalité dans l'histoire, faite de constructions et d'affects. L'espace où se nouent nos existences et nos discours ; et d'où s'engendrent des effets, voulus ou non.

Cet espace doit être lieu d'*appréciations* et de *jugements*. Au plan qui est le sien, en lien avec les histoires qu'il articule et qui s'y articulent, non en renvoyant à des faits dont il ne serait que l'écho – le témoignage ou la trahison – ou qu'il recouvrirait de sa suprastructure idéologique : des « dogmes » ultérieurs, et donc faux, recouvrant le « moment où Jésus n'était pas encore Dieu », ainsi que le pensaient les protestants libéraux du XIX^e siècle ou que le pensent peut-être encore certains exégètes d'aujourd'hui (et non seulement des protestants, et sûrement pas non plus des libéraux comme le XIX^e a pu en connaître) ou des critiques hors croyance chrétienne³⁷⁴, voire des sympathisants, mais alors selon déplacements et réappropriations personnels³⁷⁵.

On l'a vu dans le chapitre précédent, je n'estime pas dépassé, ni dépassable – à déplacer certes, et du coup à reformuler – ce qu'avait mis en avant Lessing : le fossé infranchissable entre vérité de *fait* (« contingente ») et vérité de *droit* (« nécessaire »), ou entre vérité *historique* et vérité *assumée* (parce qu'assumable pour commencer), une vérité qu'on puisse dire, dans l'ordre croyant, être vérité « selon Dieu » (une vérité théo-logique). Précisons : cette vérité dite « selon Dieu » – vérité *à* et *de* ce plan – est vérité en ce qu'elle est appréciée, jugée et assumée, et qu'elle l'est en raison de *ce qu'il en est* du monde (dont on aura alors justement tranché, selon jugement ou appréciation propres), en raison de *ce qu'il en est* de l'humain (dont on aura également tranché, et toujours de la même manière) et en raison de *ce*

³⁷³ Le présent chapitre reprend, revue, une contribution parue dans le dossier « Christologie et histoire de Jésus. II : Faire aujourd'hui une théologie de la vie de Jésus », *RSR* 99/1, 2011, p. 43-59.

³⁷⁴ Par exemple, Richard E. RUBENSTEIN, *Le jour où Jésus devint Dieu, l'« affaire Arius » ou la grande querelle sur la divinité du Christ au dernier siècle de l'Empire romain* (1999), Paris, La Découverte, 2001.

³⁷⁵ Par exemple, Frédéric LENOIR, au titre semblable, *Comment Jésus est devenu Dieu*, Paris, Fayard, 2010.

qu'il en est ou peut en être d'une vérité dernière (dont on aura tout autant tranché et, dit encore une fois, de la même manière). Il pourra s'agir là d'une révélation « messianique ». Mais *comment* l'est-elle et *en quoi* l'est-elle, c'est justement ce qui doit être clarifié.

L'introduction au colloque des *Recherches de science religieuse* de novembre 2009, organisé à l'occasion de la parution en traduction française du travail de John P. Meier sur le Jésus de l'histoire, se demande s'il y a une possible et légitime « théologie de la vie de Jésus »³⁷⁶. Vocabulaire ancien, et le plus souvent abandonné. On verra que la réponse peut être à mon sens positive, mais à condition de bien préciser les termes et l'usage qu'on en fait.

Commençons par un détour. Depuis un ou deux siècles, il est d'usage de parler de christologie³⁷⁷. La question qui occupe le colloque évoqué s'énoncerait alors ainsi : quelle pertinence de la réalité Jésus en *christologie* ? Ce qui condenserait déjà, notons-le, un déplacement : non plus le Jésus historique comme tel (l'homme sublime de Nazareth aurait-on dit au XIX^e siècle), mais la fonction et le mode du rapport au Jésus historique en christologie, du coup le *statut* qu'y a ce Jésus.

Arrêtons-nous et explicitons. Dans cette ligne – ligne de fait consécutive aux « vies de Jésus » inaugurées avec le XIX^e siècle et dont on a ensuite répondu de façon diverse, de Strauss à Renan ou Harnack, de Bultmann à Käsemann ou autres, et aujourd'hui chez les exégètes contemporains marqués par une « troisième quête », à quoi il faut ajouter des travaux issus du judaïsme ou diverses productions pleinement sécularisées et humanisées –, on se tiendrait donc en christologie. Mais qu'entendre alors par christologie ? Une méditation ou une réflexion sur le Dieu « pour nous » ? Du coup sur un Dieu qui se médiatise ou est médiatisé : qui médiatise *de* l'humain et *du* monde (non sans qu'il y ait alors à préciser *en quoi* et *comment*, et tant du côté de ce qu'on dit être Dieu que du côté de ce qu'on tient pour de l'humain et du mondain) ?

C'est là le lieu d'un Verbe « fait chair ». Où l'on sait que les accents pour en rendre compte peuvent varier, s'exclure ou se combiner, entre « voie descendante » et « voie ascendante »³⁷⁸, et qu'avec les Temps modernes, la théologie a souvent cru devoir privilégier la « voie descendante », suspendue à Dieu, laissant du coup la « voie ascendante » libre pour

³⁷⁶ Voir le sous-titre du « dossier provisoire », *RSR* 97/3, 2009, et l'« éditorial » de Christoph THEOBALD, p. 315, ainsi que son « Avant-propos », *RSR* 98/4, 2010, p. 488s. et 494s.

³⁷⁷ Joseph MOINGT indique que l'usage en est nouveau, dès les premières pages de *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1993. Classiquement, on parle de *Dieu*, et alors de « processions », ou de *économie*, avec ses « missions » et ce qui s'y passe. Parler de christologie me paraît pouvoir entraîner une autonomisation pernicieuse (risque de focalisation sur une exceptionnalité, pour laquelle ni le monde ni l'humain ne sont constitutivement parties prenantes ? risque de focalisation sur un salut finalement extrinsèque ?).

³⁷⁸ Pour des éléments de dossier et une mise en perspective, voir Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut I*, Paris, Desclée, 1988.

des reprises humanisantes ou libérales. Mais est ici peut-être requis plus un *déplacement* que la simple restitution d'une voie « ascendante » trop souvent oubliée par les théologies modernes de monde latin, qu'elles soient catholiques ou protestantes. Il y a peut-être à décaler un schème de réciprocité ou une symétrie, en validant une antécédence irréductible du créé (dont le Verbe, soit dit au passage, est de toujours médiateur³⁷⁹). Il y aurait alors à montrer, à faire voir et à raconter, un destin, le *lieu où* et le *procès au travers duquel* se noue le « se faire chair ». Non à en appeler à un sujet, à une conscience, à un projet. Faire voir et raconter un destin, comme Oedipe est rapporté à un destin – y est assujetti – et ainsi lieu d'une donne, humaine, à déchiffrer. Et qu'il y est *figure*, inscrite au monde et assignée à de l'humain, ainsi qu'à ce qui s'y passe.

Le lieu où un « se faire chair » est à déchiffrer et à faire voir ressortit en effet au *monde comme tel*, en son extension et son irréductibilité à ce que je pourrais m'en approprier ; et le même « se faire chair » ressortit à un *procès où est en cause l'humain comme tel*. Concrètement, le monde et le procès en jeu sont ici plus larges que le seul Jésus : ce qui se noue à son propos et s'y donne à voir dépasse sa personne (il le subit autant qu'il en est l'acteur ; « livré » au monde, il est tout autant objet, passif, que sujet). Et ils prennent corps dans une histoire humaine déployée en *amont* (une histoire d'*affects*, individuels, politiques et religieux, tous « corporés », une histoire alors *mise en scène* selon des « types » et des dispositifs) et se rejouent dans une histoire humaine déployée en *aval* (une histoire d'*institution* et d'*écriture*, lieu de ce qui s'appelle Eglise, jeu de dissidences compris, et lieu de ce qui se propose comme livre des Ecritures, jeu d'intertextualités ou de contre-évangiles également compris).

En et sur ce lieu, le « se faire chair » est objet de narrations. Diverses. Non seulement dans *ce* qui est raconté et mis en avant (l'« écriture de l'histoire », pour parler comme Certeau, est toujours lieu de conflits, du coup symptôme d'enjeux), mais également quant aux *angles d'interrogation* commandant la mise en scène. Ces angles peuvent être politiques (des jeux de pouvoirs, avec leurs histoires d'institutionnalisations, de marges et de déplacements), sociaux (des distributions de rôles, de fonctions et de rapports, avec là aussi les histoires de leurs cristallisations et de leurs transformations), anthropologiques (des négociations avec un monde qui échappe au sujet et qui se trouve alors diversement symbolisé et ritualisé), psychanalytiques (des affaires de dettes, de corps éprouvés et de blessures, de désirs et de

³⁷⁹ C'est à mon sens la perspective qui sous-tend les volumes de Joseph 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, Éd. du Cerf, 2002, 2005 et 2007.

pulsions, de dénégations et de subversions). En outre, ces divers angles d'interrogation et ce qu'ils mettent en scène sont le plus souvent mêlés, ne vont tout au moins pas sans recoupements, interactions et mixages. L'angle d'interrogation – et tout autant objet à mixage – peut être encore déterminé par ce que notre histoire appelle Dieu, ultime ou absolu, en ses diverses formes (Un au-delà de l'être ; fondement et sanction onto-théologiques de ce qui est ; utopie déclassante et peut-être fécondante ; sublimation articulée à la mort et à la finitude ; autre encore). La mise en scène sera alors celle d'une narration des rapports entre l'humain et le divin, et réciproquement entre le divin et l'humain. Focalisée en fonction d'un affect propre, d'une pulsion ou d'une visée d'absolu, ambivalent comme tout affect, et ici comme toute pulsion ou toute visée. Pour du meilleur et pour du pire. Et où la bonne intention, la bonne volonté ou la bonne conscience ne tranche en rien de ce qui est en jeu (rappelons qu'on parle classiquement de « péché » ou d'auto-enfermement sur cette ligne justement, la pulsion d'absolu épousant la forme d'un « être comme des dieux », par-delà tout bien ou tout mal moral).

Le renvoi à Jésus alors *mis en scène* et ainsi *fait figure* – et n'étant du coup rien hors d'un *avant* qui s'y inscrit ni hors d'un *après* qui s'y articule, rien non plus hors d'un procès qui en *dépasse* la personne individuelle – est lieu où peut se donner à voir ou être montré un jeu de l'humain et du divin, et dès lors – sous un certain *angle* et selon une histoire *déterminée* – ce qu'il en est de l'humain et ce qu'il en est du divin.

On a jusqu'ici investi le moment dit christologique. Mais d'une manière qui, loin de l'isoler pour lui-même, l'inscrit dans une histoire humaine non seulement particulière et située, mais dans une histoire constitutivement faite d'affects qui dépassent les sujets que nous sommes. Le moment christologique y est alors vu comme lieu d'un destin donné et comme mise en lumière d'une intrigue toujours à l'oeuvre. Renvoyer ici à Jésus ? Sûrement pas, alors, comme à une conscience isolée. Ni comme à un projet, ou à un message. Mais bien comme *lieu* et *occasion*. Non réductibles, aussi vrai qu'un destin et son dévoilement ne se jouent et ne se disent qu'*au coeur de* et qu'*aux prises avec* de l'effectivité, historique, sociale, politique, religieuse, personnelle, et donc en lien à des *noms propres à chaque fois*, ainsi qu'à des histoires de *corps*, de *généalogies*, de *décisions tranchées et tranchantes*. Comme le disait Käsemann en 1953 et en 1960, à l'encontre de son maître Bultmann, et ainsi à l'encontre de ce qui a fait le centre de la posture propre à la « théologie dialectique » née avec les années 1920, il n'y a, là, pas d'abord à annoncer un « kérygme » – encore moins une vérité de doctrine d'ailleurs –, mais à « raconter ». Un détour est emprunté. Pour une vérité *seconde* – qu'elle vise du divin ou de l'humain – et une vérité toujours *indirecte*. Détour – ou détours –

par le monde et ce qui s'y passe, et alors détour requis, parce que partie prenante à et de ce qui est énoncé. Notons-le bien, seconde et indirecte, la vérité en cause est ici d'un *statut* à clarifier, et ce ne sera justement possible que si l'on a bien marqué ses *conditions effectives*.

En dehors de cette narration et de ce qu'elle met en oeuvre – de ce qu'elle suppose du coup, de ce qu'elle sanctionne ou qu'elle réclame –, le Jésus historique n'est, ici, d'aucune pertinence. Il ne ressortit pas au christologique. Ou, s'il y ressortit, il faut dire *en quoi* ; et si ce n'est pas selon le détour proposé, ou selon un détour analogue, je ne vois pas comment cela se ferait, sauf à laisser entendre – mais alors en rupture avec tout ce que le christianisme a tenté de penser – que le Jésus historique est *immédiatement* théo-logique³⁸⁰. Imposture ou idolâtrie, qui ne satisfait, dirait David Friedrich Strauss, « ni à la science ni à la foi »³⁸¹. Triche avec l'histoire, ou tout au moins réserve maintenue pour une dimension qui y échapperait³⁸². Mais posture qui ne permet pas non plus – c'est pour moi décisif, notamment aujourd'hui – de traiter *ce qu'il en est des croyances* – dont le christianisme et ce qui lui arrive –, ni *ce* dont ces croyances sont l'occasion, là aussi, de bon ou de mauvais.

Une « théologie de la vie de Jésus » ou « d'une vie de Jésus » ? Pourquoi pas ; à condition de bien s'entendre. Ce que le détour évoqué devrait justement permettre. A le suivre, on peut en effet se retrouver en théo-logie. Non en restitution historicisante de faits, comme dans les « vies de Jésus » du XIX^e siècle, une tâche au demeurant requise *en son ordre* – faut-il le préciser ? –, toujours susceptible de déconstruire des idées fausses et d'ouvrir ainsi l'interrogation et la réflexion. Une entreprise théo-logique est foncièrement faite d'un regard qui porte sur le réel, sur toute réalité. Sur le monde, en tant que vu *sub ratione dei*. Le monde en ses effectivités, et monde traversé de et porté par des représentations, avec l'imaginaire qu'elles mettent en oeuvre et les jeux d'institutionnalisations – de désinstitutionnalisations ou de contre-institutionnalisations en même temps – qui les tiennent ou qu'elles tiennent.

Une « théologie de la vie de Jésus » ? Oui. Mais comme il y a ou peut y avoir des perspectives théologiques à proposer de *toutes* les réalités du monde, et tout particulièrement en ce qu'elles sont en lien à du social et à de l'idéologique. Or, la *vie de Jésus* est bien une réalité du *monde*, parmi d'autres, et elle est bien – oh combien ! – liée à des jeux sociaux et idéologiques. Une « théologie de la vie de Jésus » ? Oui, mais comme *théologie* justement, et

³⁸⁰ Le lecteur aura remarqué qu'on touche ici le motif de l'incarnation, décisif et pour moi central dans ce qui est à vivre et à penser, mais lourd de graves hypothèques qu'il convient de lever. L'ensemble du présent chapitre – comme probablement presque tous mes travaux – peut être lu comme une tentative de reprendre en profondeur ce motif.

³⁸¹ *Vie de Jésus, ou examen critique de son histoire* (1835-36), trad. franç. de la 3^e éd., de 1838, par Emile Littré, Paris, Ladrangé, 1856, 2 vol., p. 735 et 739.

³⁸² On y loge alors décision de foi ou conviction, selon un ordre qui prendrait le relais, mais qui, comme tel, échappe à l'histoire.

théologie articulée au *réel*, ici *humain*. Le dire ainsi marque probablement un décalage à l'égard de ce qu'on a pu célébrer, au XX^e siècle, comme christologies.

Retour : de la pertinence théologique, ou non, du Jésus historique comme tel

Je m'étais prononcé naguère – de façon certes plutôt profilée dans la formulation, mais pensant exprimer un accord assez général, sauf intégrisme – pour récuser toute pertinence théologique du Jésus historique ou de Jésus de Nazareth *comme tel*. Considéré à ce niveau, Jésus est en effet homme, et homme seulement disais-je : vraiment homme, et homme en tout point. Pas un héros ; mi-divin, comme Hercule ou d'autres. Pas superman, dirait-on aujourd'hui. Il n'y a pas là de nature spéciale³⁸³, ou exceptionnelle. Christian Duquoc avait estimé que – dans la formulation ou plus – j'avais exagéré³⁸⁴. Ce qui m'avait surpris (je pensais être plus en accord avec lui) et m'avait laissé un peu songeur, fait réfléchir en tout cas.

En ces matières, personne ne vient à bout de quoi que ce soit sans opérer quelques distinctions liminaires. Je l'ai développé ailleurs, je le répète ici, il y a trois niveaux à distinguer. De validité propre à chaque fois ; et chacun aussi important que l'autre. 1) Un niveau de fait brut : Jésus, homme de Nazareth ; certes, on ne sait pas, ou pas bien, qui il est, mais – j'y reviendrai – là n'est pas la question : si les historiens pouvaient nous broser le vrai visage de Jésus, cela ne changerait rien à la question de savoir *ce* que l'on en fait (il n'y a pas ici à franchir une distance historique et culturelle, les contemporains qui ont vu Jésus étant dans la même posture que nous : ce qu'il est requis de « voir » est hors évidence). 2) Un moment d'interprétation religieuse, le moment, *grosso modo*, du Nouveau Testament : Jésus confessé comme Christ (en grec) ou Messie (en hébreu), moment de mobilisation d'une matrice symbolique pour interpréter un événement, avec rejaillissement sur la matrice mobilisée (on dit de Jésus qui finit crucifié qu'il est le Messie, subvertissant ainsi sa mort en moment de basculement porteur de vie, et recourir à cette matrice pour rendre compte de cet événement rejaillit sur ce qu'il faut entendre par Messie). 3) Un moment de reprise réflexive, sur fond de questions tout autres, celles de l'Antiquité tardive : qu'en est-il de Dieu ou du principe ? qu'en est-il de l'homme et de sa condition au cœur du monde ? qu'en est-il là des

³⁸³ Doctrinalement, même si le propos est ultérieur, on ne parle que de *deux* natures, non d'une nature – tierce ? – de Jésus : une « nature humaine », et toute humaine ou radicalement humaine, selon le regard porté, et une « nature divine », et toute divine ou radicalement divine, selon le regard porté.

³⁸⁴ In Pierre GIBERT et Christoph THEOBALD éd., *Le cas Jésus. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, Paris, Bayard, 2002, p. 293-295.

intermédiaires possibles ou requis, et du cheminement qu'ils permettent et balisent ? Moment où, articulée à la figure confessée – Jésus compris comme Messie –, se déploie une interrogation touchant ce qu'il en est, là, du divin justement, en toute radicalité, de l'humain également, et tout autant en radicalité, ainsi que de ce qu'il en est des médiations qui les lient et les séparent, ou des cheminements qui s'inscrivent dans cet écart (l'écart de deux « natures »).

On aura compris que distinguer ainsi des moments différents n'est pas une opération de mode protestant libéral, coupant avec le dogme pour retrouver, en deçà, le message ou la religion de Jésus. Chaque moment a sa validité, mais il convient d'en distinguer le statut à chaque fois ou le niveau de pertinence³⁸⁵. Ces trois moments relèvent en outre, chacun et chacun à sa manière, de l'*histoire* : une histoire factuelle, une histoire de constructions religieuses et sociopolitiques, une histoire de déploiements métaphysiques ou réflexifs. Qu'en est-il alors du *théologique* ? C'est, d'abord, le lieu d'une *validation propre* (en rapport à la question de Dieu). Qui ne ressortit pas comme tel au plan, méthodes et argumentations de l'histoire, et qui est à *construire*. Il y a, ensuite (de fait, en même temps), à le *croiser* avec le champ de l'histoire. Autant, au plan de l'histoire, *tout* devait être pris en compte (les trois moments que j'ai distingués, et non l'un ou l'autre seulement, le reste étant alors réservé), autant n'y a-t-il pas d'espace *séparé* pour un champ proprement théologique : le théo-logique doit s'articuler à l'ensemble. Si, à propos de l'*histoire*, il y avait ainsi à se demander : qu'est-ce qu'une histoire hors les croyances et les constructions qu'elles déploient ou qui les tiennent ? il y a maintenant à se demander, à propos du *théo-logique* : qu'est-ce qu'une croyance hors des données historiques qui en font l'imaginaire et ses déploiements ? Bref, autant il convient de ne pas focaliser sur une histoire après avoir mis entre parenthèses ce qui paraît relever de la foi (que serait-ce à dire ?), réputant par exemple Paul et le motif de la résurrection comme non pertinents à ce niveau (on laisserait du coup intouché ce qui relève d'une foi qui viendrait alors en plus), autant n'y a-t-il pas à invoquer un ordre propre séparé (facultatif ? et du coup arbitraire ? ainsi livré à fidéisme, individuel ou ecclésial ?) dont s'occuperait le systématicien ou qu'aurait à investir le dogme.

L'horizon de ces précisions de moments, d'opérations, de croisements à penser et d'ordre de validation propre, n'est pas là seulement, on l'aura compris, pour permettre que soient

³⁸⁵ Rappporter d'ailleurs *immédiatement* le schème trinitaire (relevant ici du troisième moment distingué) sur la mise en scène de Jésus ne pourrait que conduire à des absurdités *hors logique chrétienne* ; dit en caricature – mais si on veut l'éviter, c'est bien qu'on distingue les moments de pertinence justement –, n'y aurait-il que deux « personnes » de la trinité en Dieu pendant les trente premières années de notre ère, et Jésus, quand il prie, ne s'adresserait-il qu'aux deux « personnes » non descendues sur terre ?

reconnus à l'historien ses droits, comme on y est aujourd'hui le plus souvent prêt. Il doit aussi permettre – et permet seul – de s'interroger quant à ce qu'il en est tant du moment du croire que du moment théologique, ce qui est aujourd'hui plutôt suspendu ou laissé aux libres « jugements de valeur » de chacun ou de chaque groupe, tout au plus pondérés de vraisemblance et sur fond d'habitus.

On aura aussi compris que la perspective s'inscrit en faux contre la manière même qu'a John P. Meier sinon de travailler (où les choses ne peuvent que se trancher point par point, et alors au plan des méthodes et régulations propres à une démarche d'historien, et ce que fait ici Meier est tout à fait appréciable), tout au moins de baliser les tâches et de mettre dès lors en place les données.

Explicitons le contraste.

Notons d'abord que Meier entend chercher « ce qui remonte réellement au Jésus historique »³⁸⁶. Pourquoi pas. Mais la seule question alors décisive, c'est : pourquoi et – surtout ? – pour quoi ? Meier dit vouloir chercher « l'identité et le projet de Jésus de Nazareth »³⁸⁷. Mais n'est-ce pas, comme l'écrit Patrick Royannais à la fin de sa contribution, le chercher « parmi les morts », où il n'est pas³⁸⁸ ?

Deuxièmement et surtout – mais le point se tient dans le prolongement de la recherche des « sources »³⁸⁹ qui sous-tend ma première remarque –, c'est la perspective d'ensemble, avec centralement le rapport entre histoire et théologie, qui fait apparaître l'écart ou le franc désaccord. Meier conçoit son travail d'exégète comme relevant de « prolégomènes »³⁹⁰, attendant ou demandant que « la théologie systématique prenne le relais, à l'endroit où [son] livre s'arrête »³⁹¹. Dans le même sens, à la fin de son introduction, l'auteur invite les théologiens à contribuer à un « chantier plus vaste »³⁹². Aller plus loin ? Au-delà du savoir historique ? et parce que ce savoir serait limité quant à l'extension de son exploration (c'est en tout cas ce qu'insinuent les métaphores utilisées) ? Dit dans un vocabulaire dont use Patrick Royannais, déjà évoqué, travaillerait-on par « empilement »³⁹³ ?

³⁸⁶ *Un certain Juif Jésus [A Marginal Jew]. Les données de l'histoire* I, II, III (1991, 1994, 2001), Paris, Éd. du Cerf, 2004, 2005 et 2005, I, p. 20 (et II, p. 24 ; voir aussi III, p. 20).

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 11 (première page de l'ouvrage).

³⁸⁸ « Le vide du tombeau ou la perplexité de l'histoire. L'impossible dogmatisme et la nécessité de l'Écriture », *RSR* 97/3, 2009, p. 353-373, ici p. 373.

³⁸⁹ Le mot figure en bonne place déjà dans le titre du vol. I du *Un certain Juif Jésus*, et tout au long des intertitres de sa section I.

³⁹⁰ *Un certain Juif Jésus, op. cit.*, I, p. 23.

³⁹¹ *Ibid.*, I, p. 16.

³⁹² *Ibid.*, p. 23.

³⁹³ « Le vide du tombeau ou la perplexité de l'histoire », *op. cit.*, p. 371.

La disposition n'est pas supportable. D'abord, les limites d'un savoir, ce sont celles de la perspective qui est la sienne à chaque fois, de son type de rationalité, avec ses modes d'argumentation. Au service de ce qu'il peut et doit faire voir, en son ordre. Bref, la limite est interne. Et il n'y a pas à prendre un « relais ». A faire autre chose, certes ; en articulation, certes toujours (à croiser, ai-je proposé). Mais non à poursuivre, sur un territoire voisin. Lequel au juste ? Celui de la foi et des croyances ? Qui seraient préservées, que l'historien n'aurait pas touchées (et, effectivement, Meier connaît et dit vouloir respecter ce type de distinction) et que le systématicien investirait, mais alors pour elles-mêmes ?

Chez Meier, le Jésus historique semble constituer une première couche de travail. Mais on l'a significativement soustrait de ce qui toucherait à la croyance, du coup reléguée hors travail d'histoire (Meier l'explique et le justifie à propos de la résurrection), en même temps qu'on opère une neutralisation objectivante du champ investi, régulé au gré d'un « consensus » (cf. le fameux « conclave non papal »)³⁹⁴ et compris selon une recherche d'objectivité « asymptotique »³⁹⁵.

Entendons-nous bien. Ce qui n'est pas supportable, ce n'est pas tant que le travail historique soit strictement limité à savoir qui pouvait être Jésus (même si cela fait aussi problème), c'est de présenter *ce* travail comme la *première couche d'un travail plus vaste*, une première couche qu'un travail théologique (on se demande alors bien lequel ? à moins qu'on ne le sache que trop...³⁹⁶) viendrait *relayer* ou *compléter*. Au titre d'un travail indépendant, et dans les limites qui sont les siennes, le travail historique proposé peut avoir sa validité. Il peut même avoir son utilité pour la croyance chrétienne, sa compréhension et sa gestion, mais alors *indirecte* et *séparée*, non comme première couche d'un travail plus vaste, qui l'engloberait ou en partirait³⁹⁷.

Revenons à la croyance, qui est la grande perdante en l'affaire. C'est qu'elle semble reléguée à un « en plus ». Un ajout ? par exemple, un « je crois que c'est arrivé » (mais du coup en contradiction avec tout ce que les méditations classiques sur le croire, médiévales notamment, avaient approfondi et élaboré³⁹⁸) ? un ajout sous la forme d'un plus que l'historique normal – ou que l'humain normal –, un plus intervenant dans l'historique normal

³⁹⁴ *Un certain Juif Jésus, op. cit.*, I, p. 11s., II, p. 13, III, p. 20.

³⁹⁵ *Ibid.*, I, p. 14.

³⁹⁶ Un savoir ecclésial institutionnellement géré ? de fait du fidéisme ou du traditionalisme (que le meilleur de la tradition chrétienne, notamment catholique, avait pourtant historiquement condamnés) ?

³⁹⁷ Sur cette position en décalage de Meier et d'un usage qui peut en être fait, voir, de Joseph MOINGT, la « Note à l'issue du colloque RSR "Christologie et histoire de Jésus" », *RSR* 99/1, 2011, p. 31-35, ici p. 32.

³⁹⁸ Voir Pierre GISEL éd., *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*, Genève, Labor et Fides, 2009 (notamment les contributions de Luc-Thomas SOMME ou de moi-même).

– ou dans l’humain normal – mais n’en relevant pas ? On bute alors sur la question du miracle qui, soit dit au passage, n’est pas impunément central dans le travail de Meier, mais traité comme desserti de sa corrélation à la question de la foi³⁹⁹ (qui entraînait immédiatement, en posture classique, la thématique de *ce* qu’il faut entendre par foi, aussi vrai qu’il y a, toujours, de la foi perverse) et hors ce que la tradition chrétienne avait pensé là comme un travail *du* et *au-dedans* de l’homme et avait lié à l’activation d’une potentialité « naturelle »⁴⁰⁰.

Disons-le tout net, un discours de foi relève de l’histoire ! Que serait d’ailleurs, réciproquement – comme on a commencé à le demander plus haut –, une histoire qui mettrait entre parenthèses ces discours et ce qu’ils font voir d’une incessante mise en oeuvre, en acte ou en effectuation de l’humain, des imaginaires et des institutionnalités, par écarts, inscriptions de différences, émergences singulières ? L’histoire n’est rien en dehors de cela, et c’est bien pourquoi il n’y a pas d’histoire réelle sans « écriture de l’histoire », sans mise en scène.

Précisons encore : pour ce qui concerne notre objet, la question n’est pas que le Jésus historique constitue une énigme en ce qu’il échappe toujours à l’historien, malgré tous les affinements, méthodologiques ou autres. Bien sûr que ce Jésus échappe, ou qu’on ne le rejoint jamais ; et heureusement (Meier le dit, et on lui en donne ici volontiers quittance). Heureusement, parce que, sans cela, ce serait pire ! N’empêche qu’on en reste ici à un non-savoir de fait, certes salué (preuve de sagesse ? un peu plus ?), et qu’en principe, si on avait le matériel, on pourrait savoir. Mais savoir quoi ? Savoir qui était le Jésus historique ? On ne peut ici que rejoindre Barth qui, en 1960, spectateur ironique de la dite deuxième quête du Jésus historique, disait de ces « spécialistes du Nouveau Testament qui font autorité » qu’ils « se sont mis à la recherche du “Jésus historique” armés d’épées et de bâtons », comme la garnison à Gethsémani⁴⁰¹.

La croyance a été évacuée du champ de l’histoire, mais les choses ont été disposées comme si, au moment où il s’agira de vérité « théologique », il faudrait que Dieu ait fait jonction avec un fait – ici le fait Jésus de Nazareth – et qu’il reviendrait alors aux théologiens de dire ce que cela peut signifier.

³⁹⁹ Voir dans *RSR* 97/3, 2009, Michel BERDER, « Le miracle chez Meier : Méthodologie et bilan », p. 331-352, ici p. 335s., et Patrick ROYANNAIS, « Le vide du tombeau ou la perplexité de l’histoire », *op. cit.*, p. 365s.

⁴⁰⁰ Voir Benoît BOURGINE, « Le miracle dans la théologie fondamentale classique », *RSR* 98/4, 2010, p. 497-524 (voir aussi, dans le même numéro, les trois dernières pages de Vincent HOLZER, « Une christologie de la *Gestalt* eschatologique. Les nouvelles possibilités qu’offrent les récits de miracles pour l’auto-compréhension de Jésus et de son ministère »).

⁴⁰¹ « How My Mind Has Changed », *Evangelische Theologie* 20, 1960, p. 104 (trad. franc. in *L’Église en péril*, Paris, DDB, 2000).

En régime chrétien, il est bien question, si l'on veut, de jonction. Mais non sur ce mode. La jonction maintient la différence ; elle se donne comme lieu d'un heurt ou d'un abîme. Cela se raconte d'ailleurs ainsi, historiquement. Et, surtout, cela doit se penser ainsi. C'est que le fait ne saurait *saturer le théologique*. Mais, comme je l'ai déjà indiqué, le fait peut – doit ? – être vu *sub ratione dei*. Comme l'ensemble du monde et l'ensemble de l'histoire humaine. A propos du phénomène Jésus comme à propos de toute donnée historique. Et ce *sub ratione dei* doit être explicité, sans quoi on ne saura ni ne pourra-t-on rendre compte de *en quoi, comment*, selon quel *statut* et *supposant quoi*, on peut, à propos du phénomène Jésus, dire que quelque chose de Dieu justement, ou du divin, y est cristallisé. Jean-Louis Souletie a demandé à juste titre qu'on rende compte de ce passage, du phénomène Jésus à un discours impliquant Dieu. Mais cela ne saurait, à mon sens, conduire à une « singularité ontologique de Jésus », comme a pu l'écrire le même Souletie⁴⁰² (Royannais rappelle dans ce contexte que Jésus est « homme comme tous »⁴⁰³, et j'ai souligné que, classiquement, il n'y a pas de « nature », tierce, de Jésus).

Terminons la présente section, en resserrant le propos.

Le travail requis porte sur les *discours*, ce qu'ils signalent ou ce dont ils sont les symptômes, les pratiques qu'ils articulent ou qui s'ensuivent, voulues ou non d'ailleurs. Non donc sur Jésus *comme tel*, mais sur ce que les humains *ont en fait* et *en font*. Et du coup sur en quoi ils disent, ou en quoi se manifeste là, une messianité en acte. Au départ, une priorité aura été donc accordée à une « mise en récit » ou à l'« écriture d'une histoire ». Ici, des évangiles « *selon* » Matthieu, Marc, Luc ou Jean ont pertinence, comme Paul d'ailleurs⁴⁰⁴. Le motif d'une résurrection de même, dans son jeu avec la mort : subversion ? autre que la vie menant au trépas ? sublimation ? émergence productrice ?

La question n'est pas celle du Jésus, sous prétexte d'« incarnation »⁴⁰⁵. Dit tel quel et sans autre, ce serait passer d'un fondamentalisme du texte à un fondamentalisme du personnage

⁴⁰² « Vérité et méthodes. La question christologique du Jésus historique après J. P. Meier », *RSR* 97/3, 2009, p. 375-396, ici p. 387.

⁴⁰³ « Le vide du tombeau ou la perplexité de l'histoire », *op. cit.*, p. 360 ; notons que Joseph MOINGT arrive à des formulations analogues dans son maître-ouvrage cité ci-dessus n. 7, écrivant par exemple, je l'avais souligné dans mon « Etude critique. Dieu qui vient à l'homme », *Revue de théologie et de philosophie* 142/1, 2010, p. 53-63, ici p. 60s. : « Jésus, *cet homme en qui* "le Verbe s'est fait chair" », p. II/383 ; ou : Jésus est « homme [...] et rien d'autre qu'homme à chaque moment de son existence », même si l'on dit qu'il n'est, là, « jamais sans le Verbe », p. II/430 ; ou encore, à propos de l'« invisible donné à croire » : cet invisible « est l'histoire de Dieu immanente à celle de Jésus », ajoutant : « et, partant, à la nôtre également », p. II/101.

⁴⁰⁴ Patrick ROYANNAIS encore, « Le vide du tombeau ou la perplexité de l'histoire », *op. cit.*, p. 358.

⁴⁰⁵ Ainsi, étrangement – ou symptomatiquement –, en conclusion de l'intervention présentée au même colloque, Daniel MARGUERAT, « Le miracle au feu de la critique historique et au regard de l'analyse narrative », *RSR* 2010, 98/4, p. 525-542, ici p. 541 (et explicitement en opposition à ce que je crois devoir tenir, mais il faudrait aller plus profond pour trancher et commencer par prendre bien acte des différenciations de niveaux que

Jésus⁴⁰⁶. La question est de montrer, à *propos de Jésus et de ce qu'on en a dit*, un procès qui concerne et touche *tout* homme. Non, ici, un : « Dieu a choisi Jésus et non Jean-Baptiste », pour reprendre une formulation de Jean-Louis Souletie⁴⁰⁷, mais : le christianisme dit Dieu et l'humain, montre à cet effet un procès de vérité *les* concernant au coeur du monde, et il le fait en mettant en avant cette figure, exemplaire ou paradigmatique – ce « type » –, une figure non fondatrice mais centrale, traversée d'un geste de « récapitulation » en singularité.

Quelle messianité en acte ?

Le lieu de travail et d'interrogation sera donc celui des images et des discours, croyants, idéologiques ou autres. Lieu de figures, non d'une réalité historique, fût-elle sublime ou autorisée, ni d'un message ou d'un kérygme, fût-il sensé ou interpellateur. Et le questionnement portera sur ce qu'il en est ou peut en être là de l'humain et du divin.

On a toujours et à jamais affaire à des images. Et à des jeux de contre-images ou de décalages. Pour notre propos, le tissu en est celui du messianique ; et on y est rapporté à Jésus, Jésus de Nazareth vu comme Christ, ou lieu d'une messianité en acte et racontée.

Notons que cette thématique n'est pas universelle, mais particulière. Qu'elle présente donc des traits propres, et qu'elle porte et est portée par des problèmes spécifiques. C'est là un axe à mettre en perspective et à penser, avec le jeu des forces et des faiblesses qui y est attaché. Même le religieux peut être autre, fait de ritualités du monde ou de la cité par exemple, ou encore de sagesses devant le cosmos, ou de spiritualités transconfessionnelles. Et même en judaïsme, la question messianique n'est pas décisive, ou du moins pas toujours, mais plutôt celle de la Loi et d'une origine prophétique constitutive (Moïse y est prophète, et le plus souvent hors la polarité Loi-prophètes).

La question messianique se tient au coeur du christianisme (rappelons qu'étymologiquement, christologique ou messianique sont équivalents). Mais que *porte-t-elle* avec elle, limitée *et* déterminé, et, secondement, quelle *disposition* lui donne le christianisme ? Ce qui est porté : du *Dieu*, ou du *définitif*, et ici du Dieu autre ou transcendant qui vient *dans*

s'efforce de mettre en place mon texte). Directement rapporté à l'homme Jésus, le motif de l'incarnation laisse en effet songeur (on ne saurait en tout cas insinuer l'idée d'un Jésus mixte d'humain et de divin, intermédiaire en ce sens, sans tomber dans ce qu'ont formellement combattu les formulations qui ont historiquement fait le christianisme).

⁴⁰⁶ Avec la substitution de l'*authentique*, entendu historiquement, au *canonique*, comme peuvent l'insinuer ou le provoquer des éditions de la Bible dans lesquelles les paroles de Jésus tenues pour historiquement authentiques sont en couleur, contrairement aux autres paroles, ainsi en Italie par exemple, *La nuova riveduta*, éd. de 2000 (un effet du *Jesus Seminar* ?).

⁴⁰⁷ « Vérité et méthodes », *op. cit.*, p. 387.

le temps. Mais alors jusqu'où *autre* et selon quelle *articulation* à ce qu'il n'est pas ? Et qu'est-ce qui s'opère au coeur du *dans*, et qu'est-ce qui se trouve ou non sanctionné, et se reprend ou non, *de* ce temps dans lequel il y a venue ? Qu'entendre là par temps, entre déploiement chronologique et quelque chose qui s'y passe, à son occasion mais ne s'y réduisant pas ? Dire un Dieu « venant » dans le temps, est-ce ainsi désigner la pure localisation d'une donne étrangère ? ou une subversion interne ? une assomption ? la satisfaction d'un désir, individuel ou politique ? Et, dans ce dernier cas, sur quel mode : pure réalisation ou transformation liée à une victoire de Dieu ? et alors de quel type : solution finale, sanctionnant des ennemis et des fidèles dans ce qu'ils sont, ou récapitulation intégrante et spécifiante ?

Au coeur du christianisme, le motif messianique a pu consacrer un ordre établi, ecclésial et/ou chrétien. Tentation d'Empire, bien illustrée par Eusèbe. Le motif a aussi pu être transposé sur un règne spirituel et une eschatologie encore à venir, ce qu'illustre dans le même contexte le saint Augustin de la dialectique de la *Cité de Dieu*⁴⁰⁸. Il est aussi ce qui fait toujours retour contre les compromissions liées aux installations dans le temps et aux idéologisations qui les accompagnent, d'où des jeux de dissidences et autres protestations, souvent de formes apocalyptiques. Il y aurait de quoi écrire une histoire de la pulsion messianique, sur mode généalogique nietzschéen, articulée à une théorie de ce qui y est en jeu et de ce à quoi elle donne lieu.

La question, on l'aura compris, est : qu'entendre par messianité ? et non simplement de dire : Jésus est le Messie. Ce n'est que là que peut se greffer le « faire voir » d'une « messianité en acte », ici à *propos de Jésus* (ce qui n'épuise en aucun cas la thématique, mais en dit un moment) et lié à la *construction* – chrétienne ! – de la *figure* de ce Jésus.

Faut-il le répéter ? Jésus ne se tient pas là en position de fondateur, à l'encontre de ce qu'il est chez Marcion, où la nouveauté vaut pour elle-même et n'est pas travail sur et aux prises avec de l'ancien. Il est figure d'une mémoire, et y est en place centrale, au coeur donc d'une scène construite, proposée et validée en son ordre : instituée et instituant, relevant d'une tradition et d'une régulation. Une mémoire avec laquelle s'expliquer toujours à nouveau, en face à face, plutôt qu'à poursuivre ou à développer toujours plus.

En cette mémoire se dit, se condense ou se cristallise un *procès* – autour d'une croix et de sa subversion –, un procès inscrit sur des dynamiques ouvertes et qui restent ouvertes, faites

⁴⁰⁸ Voir Erik PETERSON, *Le monothéisme : un problème politique* (1935), Paris, Bayard, 2007 ; repris et discuté par Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 vol., Paris, Éd. du Cerf, 2007, p. 731-777. Voir aussi Pierre MANENT, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010, et, plus globalement, Maurice de GANDILLAC, *Genèses de la modernité. Les douze siècles où se fit notre Europe. De la « Cité de Dieu » à la « Nouvelle Atlantide »*, Paris, Éd. du Cerf, 1992.

d'embranchements multiples et non saturées au demeurant, ni levées au prétexte qu'il y aurait accomplissement. Un procès notamment articulé autour de la loi, de ce qui s'y décide et comment, anthropologiquement, selon une topique à construire ou à élucider, et qui concerne chacun, Juif et Grec, homme et femme, libre et esclave. Dire procès – à la fois inséré en une donne de toujours et à jamais *humaine*, et à la fois situé à même une scène *particulière* du monde – résiste à toute intégration dans une universalisation englobante (la vérité du christianisme n'a, sauf mécompréhension, pas le même statut que celle de l'islam).

Notons-le bien, il y a procès parce qu'est à l'oeuvre une hétérogénéité à *même le réel*, un réel dont on ne sort pas et qui n'est pas ici suspendu (on touche là un aspect de la *particula veri* du Juif « marginal » de Meier, sauf si « marginal » nourrit, en sous-main, l'image d'un nouvel espace, potentiellement l'espace chrétien). La messianité en acte aura donc forme de *subversion* – interne –, non de sanction donnée à un ordre nouveau à l'encontre d'un ordre ancien, ni de pure rupture eschatologique ou apocalyptique.

Cette messianité en acte va radicaliser ce qu'il en est de Dieu. Radicaliser aussi ce qu'il en est du réel, et dans un jeu de renvoi de l'un à l'autre, transformant les deux pôles considérés. La donne est en effet certes celle d'une *rupture*, prophétique et en appelant à eschatologique⁴⁰⁹ (le messianique s'y lovera⁴¹⁰) ; mais elle est aussi celle d'une *inscription* au coeur de ce qui fait la *chair même du monde et de l'humain* (une « incarnation »), les sanctionnant et les maintenant *pour eux-mêmes*. L'ensemble s'accompagne dès lors de l'horizon d'une sagesse, faite de distance, d'énigme et de reconnaissance. Des attestations en irriguent les évangiles⁴¹¹, à commencer par le sermon sur la Montagne, notamment les appels à abandonner tout ce dont on se « soucie » ou les invocations d'un incommensurable dépassement. Et le style du Jésus raconté est foncièrement de décalement, au service d'une focalisation spécifique sur le présent (cf. les paraboles et les gestes renvoyant à elles-mêmes les personnes rencontrées, plus déplacées qu'embrigadées, et non sans sollicitude propre⁴¹², centrée sur chacun justement).

Une telle perspective change le messianique reçu (il l'équilibre, tout en le déplaçant, mais, du coup, le Dieu que raconte cette messianité-là n'est pas le Dieu que fait voir, par

⁴⁰⁹ Meier la souligne, comme le relève Vincent HOLZER, non sans laisser voir une légère hésitation de fond, « Une christologie de la *Gestalt* eschatologique », *op. cit.*, p. 552.

⁴¹⁰ Le judaïsme lui donne forme sur mode d'élection et d'adossement à la loi seule, non sans geste d'indifférenciation du monde par ailleurs, alors que l'islam lui donne forme surplombante, non sans revendication globalisante du créé comme tel.

⁴¹¹ L'articulation entre prophético-messianique et sagesse est aussi présente chez Meier, comme le relève Jean-Louis SOULETIE, « Vérité et méthodes », *op. cit.*, p. 384.

⁴¹² Joseph DORÉ y donne écho dans « La portée révélatrice des miracles de Jésus », *RSR* 2010, 98/4, p. 559-579, ici p. 578.

exemple, la figure de Jean-Baptiste), y compris sous la forme qui en fut souvent portée par le christianisme, par ses sécularisations politiques aussi. Notre génération en sort d'ailleurs fatiguée, non sans de bonnes raisons (elle a connu trop de Messies). D'où ses quêtes autres, de spiritualités plus centrées sur les cheminements personnels, plus branchées sur des « énergies cosmiques » qu'aux prises avec les duretés du monde, mais où se perd du coup – en même temps que se perd une vision de la dramatique d'un sujet clivé et inscrit au monde – le renvoi à un Dieu effectif et transcendant (on y est plutôt en quête de spiritualités de types différents).

La messianité en acte esquissée ici est celle d'un *procès* – en héritage du prophétique –, mais qui se noue *à même un réel qui le déborde de part en part*. Un réel qui n'est pas à approprier, ni à domestiquer ou à soumettre. A l'horizon se tiennent une création *consistante* et un Dieu *décalé*, qui ne se résorbe pas dans la seule figure du Dieu se tenant au départ d'une lignée ou d'une mission, et dès lors d'une obéissance. Double marque d'un non-connu (les évangiles parlent de Royaume de Dieu, mais il se donne selon ce style et donc sous forme indirecte). On a finalement affaire à des transgressions de frontières et d'autres partitions, sociales (péagers, lépreux, exclus divers, femmes, etc.) ou communautaires (juifs, samaritains, païens). A des transgressions, non à des abolitions.

Tels sont les contours d'une messianité *en acte*, du coup offerte selon une forme *déterminée* et dans des *conditions* données. Qui *opère, déplace, modifie*. Mais qui, en même temps, laisse *ouvertes* l'énigme du monde et celle de chacun.

La question, ici, n'est pas celle de savoir si Jésus *est* le Messie ou non. Elle est de savoir *ce* que dit le christianisme quand il raconte, en son présent à chaque fois (le motif messianique connaît en christianisme un destin changeant), une messianité en acte et qu'il tranche *ainsi* de ce qu'il faut entendre par messianité : son type, son statut, son mode. Et là, ce qui compte, c'est le Jésus *raconté* et *figuré* (pris dans un jeu de figures et de contre-figures). Quel qu'ait été le Jésus historique (meilleur, moins bon, autre).

Remarques réflexives finales : pour une messianité protégée contre elle-même

Touchant les matières qui nous ont retenus ici – rapport Dieu-homme, christologie, messianisme –, Joseph Moingt parle d'un « Dieu qui vient à l'homme ». Mais ce n'est pas pour focaliser sur le seul Jésus, séparé de ce qui le précède et de ce qui le suit, desserti de la *scène du monde* sur laquelle se noue, *à son propos et sur son corps*, l'intrigue d'un destin. Lieu d'un « venir de Dieu », mais non pour faire nombre avec les choses du monde (fût-ce en Jésus de Nazareth). Un « venir de Dieu » en lien avec ce qui ne cesse d'arriver au monde.

Dans le jeu des corps, dans les passages de corps à corps, corps croyants et corps métaphorisés. Dans les mises en scène qui s'en donnent ou s'en racontent en corps d'Écritures.

Ces jeux de corps sont faits de la chair du monde. Une chair qui dépasse chacun ; et où résonnent des appartenances et de la participation. Dans le vocabulaire chrétien, du Verbe y est inscrit. Il en est même inséparable. Et il a toujours à y naître, sur mode d'avènement singulier. Mais il y demeure, à distance de Dieu donc, séparé ou hors toute contiguïté de Dieu à l'humain, ou de l'humain à Dieu (qu'on l'entende en registre christologique ou en registre pneumatologique, et alors individuel et ecclésial).

Pas de donne christologique sans un travail *au coeur* et *à propos* de la création – à propos de ce qui s'y noue –, à même le réel et fait du réel. Et pas de donne christologique sans un travail de et dans l'Esprit, qui, à l'interne et *de* l'interne, subvertit, permet des passages et des instaurations singulières.

Ici, Jésus de Nazareth ne sera pas l'exception, de statut spécial et dont il y aurait à partir. Il est le lieu et le corps – éprouvé et raconté – où se déchiffre un procès de l'humain et du divin, au gré de récits et de pratiques qui se poursuivent ou se reprennent.

Le déchiffrement en cause se noue sur une scène particulière, où se marque du ou des déplacement, en singularités et à l'horizon du monde. C'est une scène juive, avec ses diversités, en différence des nations et exposée aux nations. Et c'est une scène du temps de l'Empire romain et sous domination romaine. Une scène faite d'autres choses encore, sociales, culturelles, anthropologiques, tout autant situées. Si on oublie cette scène particulière et ses traits, et du coup les concrétudes du geste particulier de déplacement qui s'y inscrit, on finit par succomber à de l'auto-dévoration. La particularité préserve un geste de teneur humaine de se faire universel, une sursomption en christolâtrie et une assumption totalisante de l'humanité, ou, si l'on ne croit plus à ces lieux dès lors réputés « superstition », l'évanouissement d'un dépassement pour le dépassement (une « sortie de la religion »).

Le messianisme chrétien cristallise et porte un geste universel (Alain Badiou l'a souligné à propos de Paul), par-delà les partitions de lieux et de tribus. Mais c'est comme opération, acte ou effectuation, qui requiert ces lieux et leurs balisages. Sauf à s'évanouir ou à s'autonomiser follement (Badiou ne sait, ou probablement ne veut pas valider l'ancien, ni les particularités dont, même en décalage, la nouveauté est pourtant faite, une nouveauté qui réclame dès lors réflexion à leur propos, sans quoi elle ne sera plus protégée contre elle-même).

Il est requis de penser ensemble aussi bien le geste qui *décale* que les différences et particularités *où* il opère, comme celles *où* il a toujours à nouveau à opérer. C'est d'ailleurs pourquoi on le raconte. Et qu'on en dresse des généalogies. Pour s'en laisser instruire, voire féconder. En lien avec les problèmes qu'elles portent et éclairent, les risques ou les pathologies qu'elles font voir, les possibles dont elles s'autorisent.

Table des matières

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE PHILOSOPHIE, THÉOLOGIE, SCIENCES DES RELIGIONS ET DE LA CULTURE

CHAPITRE PREMIER : Religion naturelle, philosophie de la religion
et déconstruction du religieux hérité
Quel regard sur la religion ? Premiers balisages
Religion naturelle
Philosophie de la religion
Déconstruction du religieux hérité
Ce qui est à poursuivre

CHAPITRE II : Quel effacement de transcendance en société contemporaine ?
D'une focalisation sur la kénose
L'orientation proposée
Sortie de la transcendance et incarnation : une kénose ouvrant sur la sécularisation.
Retour critique sur Vattimo
De la transcendance contre l'homogénéité sociale et la perte du sujet : Slavoj Zizek
Reprises interrogatives : le christianisme et son destin
L'inintégré au lieu du tiers : une relance du motif de la transcendance

CHAPITRE III : Un penser de l'excès. De la transcendance, de la pluralité civile et de la
singularité de chacun
De quelques traits qui font notre société ; et d'une condition de la réflexion sur l'humain
De ce qui dépasse l'humain
Retour sur ce qu'il en est de la théologie et de la philosophie à l'horizon de la société de
tous

CHAPITRE IV : Théologie et sciences des religions : quelles tâches pour quels défis ?
L'horizon : le monde contemporain
Le religieux : en position stratégique centrale
Proposition de travail : l'axe d'une hétérologie
Quelques orientations de travail en théologie
Quelques orientations de travail en sciences des religions
Reprise et envoi : une scène de la critique et de ses avatars

DEUXIÈME PARTIE DÉPLACEMENTS EN HISTOIRE RÉCENTE DE LA THÉOLOGIE

CHAPITRE V : De Bultmann à aujourd'hui. Ou d'un déplacement quant à la question de
Dieu
Sanctionner, contester ou déplacer le geste bultmannien ?
Retour sur une interrogation de Paul Ricoeur
Reprendre la question de Dieu en la déplaçant. Relire Bultmann deux générations plus
tard.

De quelques questions à reprendre

CHAPITRE VI : Deux postures différentes dans la relecture du christianisme : Harnack et Troeltsch

L'horizon d'interrogation

Une « essence du christianisme » ? Le contraste entre Harnack et Troeltsch

Le *Marcion* de Harnack

Pertinence et déplacement, vus d'aujourd'hui

CHAPITRE VII : Du monde et des corps et d'un travail des textes et des institutions. Paul Ricoeur et la question du théologique

Données et premiers questionnements : un écart à combler ou un écart constitutif ?

Reprises dans le champ de la théologie. Les « sources non philosophiques de la philosophie », une autre source ou un déplacement du statut et de la tâche du penser ?

Ni une source non philosophique comme fondement (la Bible), ni une théologie comme doctrine propre, mais un déplacement des problématiques

Redisposition du champ ou nouvelle topographie du penser

CHAPITRE VIII : Gershom Scholem : d'une redécouverte de la kabbale et de ses enjeux

L'intellectuel Gershom Scholem

Une lecture de la kabbale

Illustration : Extraits des « Dix propositions anhistoriques sur la cabale »

CHAPITRE IX : Retour sur l'anthropocentrisme occidental. Son histoire différenciée, ses forces, ses risques

Un anthropocentrisme occidental à la question, mais pour ouvrir sur quelle alternative ou sur quel questionnement ?

De quelques éléments de notre histoire : héritage et problèmes

Perspective pour aujourd'hui

CHAPITRE X : Société, institutions, liberté de croyance

Perspective

Le créationnisme, illustration d'un positionnement d'un nouveau type

Du croire et du savoir, une thématique à revisiter

TROISIÈME PARTIE QUE FAIRE DE LA BIBLE ET QUE FAIRE DE JÉSUS ? MÉMOIRE ET FIGURE DE RÉFÉRENCE

CHAPITRE XI : Statut de l'Écriture et vérité en christianisme

L'arrière-plan du débat

D'une conjoncture à décaler à une problématique portant sur la vérité

Au temps où l'Écriture n'était heureusement pas claire

Du statut de l'Écriture : une mémoire construite et offerte en face à face, à distance

De ce qui fait référence : le geste d'un déplacement

Le christianisme, une voie religieuse parmi d'autres ; du statut de l'Écriture sur cette voie

CHAPITRE XII : Quelle messianité en acte donne à voir la figure de l'homme Jésus ?

L'horizon d'interrogation : une figure

Retour : de la pertinence théologique, ou non, du Jésus historique comme tel

Quelle messianité en acte ?

Remarques réflexives finales : pour une messianité protégée contre elle-même