



Promesses et risques d'une théologie du Saint-Esprit

Pierre Gisel

Volume 48, Number 3, octobre 1992

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400717ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400717ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gisel, P. (1992). Promesses et risques d'une théologie du Saint-Esprit. *Laval théologique et philosophique*, 48(3), 351–366. <https://doi.org/10.7202/400717ar>

PROMESSES ET RISQUES D'UNE THÉOLOGIE DU SAINT-ESPRIT*

Pierre GISEL

RÉSUMÉ: Cet article invite à reconsidérer la réalité de l'Esprit Saint face aux questions actuelles concernant l'identité de l'individu, la sécularité du monde et les différences culturelles et religieuses. On y affirme une indépassable polarité christologico-pneumatologique, contre une tendance christocentrique qui conduit à réduire au Christ toute la signification de l'Esprit. Cette thèse se trouve illustrée d'une part par le double thème de l'incarnation et du mystère pascal, d'autre part au travers de la multiplicité des réalités sociales et culturelles. À travers tout cela, l'Esprit se présente comme principe de dépassement et d'accomplissement.

Ouverture: données et enjeux.

L'Esprit — le Saint-Esprit aussi bien que les dimensions spirituelles voire culturelles qui peuvent travailler au cœur de l'homme et des institutions — est une donnée marquante de notre tradition chrétienne et occidentale. Qu'y soient liées des promesses et des risques ne doit pas étonner. Au regard théologique, il en est ainsi de toute donnée centrale de la foi ou de l'existence humaine: il y a des promesses et des risques intrinsèques à la christologie, comme il y en a dans le type de rapport au monde fécondé par le christianisme et l'Occident, ou comme il y en a dans le type de Dieu que nous confessons ou qui nous a marqués.

Dans notre tradition chrétienne et occidentale, la réalité de l'Esprit est liée à une double thématique. Je ne peux ici que le signaler, sans étayage historique, et à titre d'ouverture. C'est sur cette double thématique que me paraissent se greffer des promesses et des risques; et c'est sur cet arrière-fond que je m'efforcerai de développer et de proposer ici une articulation théologique propre.

La première thématique, c'est celle d'un *dépassement*: l'Esprit préside à un dépassement de données figées, de prescriptions extérieures, d'une soumission à la loi, de ritualités héritées, des règles de l'appartenance à un corps social donné. L'Esprit a

* Texte d'une conférence présentée aux Facultés de théologie de l'Université de Montréal et de l'Université Laval en octobre 1991.

partie liée à la liberté, voire à la transgression. À une certaine intériorisation, en tous cas et à une affirmation personnelle, singulière.

La seconde thématique, c'est celle d'un *accomplissement*. Hegel le disait à sa façon : l'Esprit ne dépasse pas seulement les manifestations antérieures, il les accomplit : il en reprend, autrement, la vérité. Logique d'une réalisation. Dans l'histoire globale et *via* la figure humaine. Selon des registres plus individuels, la thématique de l'accomplissement s'annonce également derrière les quêtes d'accomplissement de soi ou de son destin qui transparaissent dans les recherches les plus actuelles de sagesse ou d'épanouissement personnel. Dimensions spirituelles, *via* l'attention à des sources ésotériques ou orientales ; redécouvertes des réalités corporelles aussi, matière à jouissance et/ou lieux d'un rapport mystérieux au cosmos et à l'esprit.

Sans anticiper par trop, je précise d'entrée que la thématique de l'Esprit dont témoigne le christianisme ne vit pas d'une opposition au registre du *corps*. Je pense même au contraire que le christianisme vit d'avoir radicalisé aussi bien les dimensions du corps (à l'enseigne de l'*incarnation*) que celles de l'esprit (à l'enseigne de l'accès à une vérité en forme *personnelle*, de validité en principe *universelle* et devant venir s'inscrire au cœur du monde en sa *profanité* ou sa *sécularité*). L'accomplissement auquel le christianisme en appelle présente dès lors une figure bien déterminée : il passe par le *corps* — le réel, le monde ou la création — et il vit d'attester, en son cœur, et de renvoyer, par-delà, à un plus, en *excès* ou en *suspens*.

C'est là une indication précieuse : les formes modernes de dépassement et d'accomplissement que l'Occident a pu penser, dont il a pu rêver ou qu'il a voulu mettre en œuvre, ont parfois cru pouvoir faire l'économie des données cristallisées dans l'ordre du corps d'une part, et se sont, de l'autre, souvent comprises et voulues comme réalisation sans reste, résorbant toute extériorité et toute résistance. Se tient là un ensemble de questions redoutables, disant la tentation spécifique qui vient perversément s'inscrire au cœur d'une thématique de l'accomplissement : vouloir intégrer toute différence, résorber la souffrance et le mal, exclure la protestation ou le refus de la «normalisation».

Par-delà ces deux thématiques du dépassement et de l'accomplissement — telles qu'elles se donnent dans l'histoire et le présent de l'Occident : entrecroisées, ouvertes, prometteuses et risquées — se profilent une série de questions *connexes*. J'en vois de trois ordres que je signale simplement. D'abord, la question de ce qu'il en est de l'*individu* (son avènement subjectif et son identité) ; la question, ensuite, touchant l'articulation de la vie humaine, individuelle et collective, à la *sécularité* et à la *diversité des instances* qui, en modernité, en traversent la réalité ; la question, enfin, de savoir comment recevoir et organiser les *différences culturelles et religieuses* dont l'affrontement se fait particulièrement vif aujourd'hui (on devrait du coup mieux savoir ce qu'il en est de l'identité de l'Occident ou des traits particuliers dont il pourrait témoigner).

Je me suis jusqu'ici situé à l'enseigne de données culturelles et sociales. Un second volet doit être évoqué. Plus interne aux réalités chrétiennes, ecclésiales et spirituelles.

On sait l'attention nouvelle accordée dans le christianisme occidental aux perspectives orthodoxes d'origine byzantine ainsi que la croissance d'une mouvance d'expression charismatique. Cela correspond à une demande diffuse de spiritualité, voire d'un style de vie différent, plus global ou plus intégré (plus «holistique») et moins dominateur ou volontariste. Demande qu'il s'agit de déchiffrer. Elle est, pour le moins, symptomatique d'insuffisances inscrites en notre modernité occidentale, et elle marque une quête légitime qu'il faut savoir honorer. C'est un premier point. Il faut en ajouter un second, c'est que le déficit ressenti ou incriminé est trop souvent l'occasion d'une sorte de «fuite en avant» insuffisamment différenciée.

En matière spirituelle, ecclésiale ou pastorale en effet, tout se passe souvent comme si la découverte ou la redécouverte de dimensions plus complexes de l'homme devait être sans autre investie théologiquement; comme si les dimensions spirituelles de l'homme, après avoir été trop refoulées, devaient être directement appréhendées comme réalité du *Saint-Esprit*. L'homme est assurément plus riche et plus complexe que ne l'ont dit les savoirs le plus souvent accrédités en Occident moderne; les dimensions qui font retour n'en sont pas moins des réalités *humaines*. L'Esprit Saint y travaille, mais sans s'y confondre: on peut soutenir que l'Esprit travaille au cœur des réalités spirituelles de l'homme, comme on peut confesser que Dieu travaille au cœur de toute réalité. Ni plus ni moins. C'est donc là une «confession», dont il faut bien penser le statut et la portée.

Prendre au sérieux la réalité chrétienne et théologique de l'Esprit Saint ne conduit pas nécessairement — au contraire même — à donner des armes aux tentations multiples qui sourdent d'un refus du «sécularisme» (refus légitime comme tel). Proposer une théologie du Saint-Esprit ne doit pas s'avérer prétexte à une réconciliation totalisante et intégrative.

Mais si une théologie de l'Esprit doit se démarquer de certaines des tentations finalement intégristes qui peuvent l'accompagner, elle doit aussi, dans la foulée, reprendre à la racine une réflexion trinitaire un peu rigoureuse. Partir en quête d'une théologie de l'Esprit, c'est se démarquer d'une pratique et d'une doctrine unilatéralement polarisées sur la figure du Christ. C'est procéder à certains rééquilibrages. On se gardera néanmoins de tomber dans tout ce qui pourrait donner à penser que se tiendraient, derrière les noms allégués du Christ ou de l'Esprit, des réalités ou des instances de référence qui pourraient être prises pour elles-mêmes, quasi autonomisées, susceptibles de se substituer l'une à l'autre suivant les lieux, les temps ou les enjeux. On passerait alors d'un risque de «christolâtrie» à un risque de fantasme «enthousiaste» sous prétexte de prendre au sérieux l'Esprit. Comme à propos du Christ, c'est, à propos de l'Esprit, la question, la réalité et la vérité de *Dieu* (et solidairement la question, la réalité et la vérité de *l'homme*) qui sont en jeu. Du Dieu un. «Monothéisme trinitaire» si l'on veut, mais non trithéisme, ni *succession* de formes diverses. Une dynamique plutôt, un procès d'accomplissement, structuré selon des pôles différenciés et renvoyant l'un à l'autre; une dynamique ou un procès d'accomplissement qui, en outre, passe par le créé et les corps, y marquant une résolution originale.

Voilà pour la situation telle que je la vois, ses données ainsi que les promesses et les risques qui s'y profilent. Je me propose d'esquisser, sur cet arrière fond, une

articulation théologique des éléments structurants d'une vie selon l'Esprit, une articulation qui devrait permettre de faire face aux défis et aux chances qui s'annoncent en la matière aujourd'hui.

I. UNE INDÉPASSABLE POLARITÉ CHRISTOLOGICO-PNEUMATOLOGIQUE

J'aimerais plaider ici, théologiquement, pour une irréductible dualité de référence, un pôle christologique et un pôle pneumatologique. En perspective chrétienne, le fondement dont on se réclame ou l'origine instituante ne saurait valoir comme principe unique, au départ d'une pure dépendance ou d'une simple obéissance; les régulations qu'on peut proposer sont dès lors foncièrement ouvertes et complexes.

C'est conformément à cette disposition que l'accomplissement confessé et proposé par la foi chrétienne se donne comme déploiement à même la chair, passage et inscription au cœur du créé, avec sa consistance, ses résistances et ses énigmes, ses ambivalences et ses tentations. Le point peut tout particulièrement être illustré christologiquement, au travers du double thème de l'incarnation et du mystère pascal. Le même point doit se retrouver, tout aussi centralement, en registre pneumatologique.

1. *Passage par la chair du monde.*

Je commencerai par un rappel christologique. On sait que si le Christ est dit «conçu par l'Esprit», il est aussi confessé comme provenant «de la chair de Marie». L'incarnation n'est pas un vêtement extérieur, une apparence ou un masque, mais l'inscription en une condition entièrement partagée. Mettre en position centrale une incarnation, c'est tenir que la chair et le réel humains ne sont pas mauvais et à dépasser, mais lieux et objets d'un procès ouvert et d'un accomplissement en question. Dire le Christ inscrit en chair, c'est le dire inséré dans la dramatique même qui est celle de l'existence humaine et ses enjeux (cf. les tentations au seuil du ministère de Jésus et l'épreuve de Gethsémani à son terme).

Le Christ est ici proclamé moment révélateur, mais il l'est hors toute évidence, toute visibilité, immédiateté ou rapport direct. Pas d'évidence; il n'y a pourtant rien d'autre qui soit donné à voir. Selon la perspective chrétienne, dire révélation, c'est ouvrir un champ où l'on peut «voir» ou «ne pas voir», «entendre» ou «ne pas entendre» «comprendre» ou «ne pas comprendre». Doctrinalement: c'est par l'Esprit qu'on voit le Père au travers de la chair du Fils. C'est par l'Esprit qu'on reconnaît le Christ venir «d'en haut», par l'Esprit que s'opère pour nous la révélation. En outre, la révélation ne fera que manifester ce qui était déjà là et que l'on ne «voyait» pas. Chrétiennement, l'incarnation ouvre sur un procès de reconnaissance possible: reconnaissance du mystère du monde et de nos existences d'une part, reconnaissance de la vérité de Dieu de l'autre.

Ajoutons que la figure du Christ vient ici s'inscrire dans une dramatique cosmique qui indique bien, à sa manière, un *dépassement* et le mystère d'une *rédemption interne*. La foi et la théologie chrétiennes contemplent en effet, sur la croix, la radicalisation

d'un procès qui dépasse les partenaires en présence, Jésus compris. On confesse là un abaissement allant jusqu'à l'extrême des réalités qui se tiennent au secret de la création, ces réalités qui font notre destin, réalités humaines en ce qu'elles passent par le refus de Dieu. Le Christ est ici «objet de malédiction» ou «fait péché». Sur l'autre versant du même mystère pascal, la résurrection n'est pas présentée comme le destin «naturel» ou normal d'un homme proclamé sans péché. Elle n'est ni récompense ni exploit. Le Christ est «fait Seigneur» selon un acte référé à Dieu, un acte de type apocalyptique qui engage l'ensemble du cosmos et qui anticipe figurativement son renouvellement total. Comme telle, la résurrection excède l'homme Jésus (son savoir, sa volonté ou sa personne) comme l'excédait aussi la croix. Théologiquement, on doit dire que sur le *corps* de Jésus vient se jouer un procès de dimension cosmique où se dévoile la vérité de l'homme. Le corps de Jésus est ainsi lieu de révélation proposé *figurativement* à la contemplation croyante. Comme tel, il est, pour nous, globalement et à distance, le «Christ fait sanctification».

Voilà pour l'axe christologique. Articulé à ce mystère, le christianisme met en avant une réalité d'Église radicalement humaine, faite de l'appel d'hommes et de femmes personnellement interpellés, et non d'un espace sacré en dépendance directe du dieu (cf. la fin de l'économie du Temple et du sacrifice), et à la fois métaphoriquement identifiée comme «corps du Christ». Parallèlement, le croyant, appelé au cœur et du cœur de toute l'«étendue des nations» — donc également hors toute ritualité strictement externe et liée à un lieu, une race ou une cité —, va être lui-même proclamé «Temple de l'Esprit». On sait les accents que le christianisme a mis dès sa naissance sur la consécration de l'existence humaine en sa globalité, sa profanité et sa singularité: appel à une sanctification au cœur du quotidien de tous (l'horizon est universel), notion d'un peuple ecclésial comme «peuple de prêtres» (chacun se tient devant Dieu en principe au même titre) et marque décisive d'un baptême où je suis fait personnellement participant du destin du Christ et où je reçois nom et identité.

On retrouve ainsi, à propos de l'ordre croyant, les données d'une pleine inscription en réalité humaine et selon l'horizon large de la création que l'on peut méditer en registre christologique. Pour la perspective chrétienne, il y a là accomplissement (ou «récapitulation»). Non «idéel» ou totalisation sur mode extensif et homogénéisant. L'accomplissement passe par une prise en charge du réel et des corps, avec leurs données contingentes et situées: il renvoie au Christ incarné d'une part, à son irréductible particularité et à sa croix, toutes choses qui gardent une pertinence présente au cœur de la vie selon l'Esprit; il propose d'autre part, dans l'espace et le temps propres qui sont les siens à chaque fois, une habitation du monde qui le prend une nouvelle fois en charge de l'intérieur, sur un mode irréductiblement singulier et rapporté à un ordre délibérément figuratif et symbolique.

Faut-il préciser qu'une telle perspective d'ensemble articule de bout en bout Dieu — son «salut», sa «grâce» instauratrice ou sa «bénédiction» — au réel: le donné de la création, dans sa contingence de fond et son horizon universel? Le point est

1. Cf. Sur ce point mon «Un salut inscrit en création», dans *Création et salut*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1990, p. 121-161.

décisif à mes yeux. Il va de pair avec une certaine manière de rendre compte de la christologie et avec une certaine manière d'entendre la pneumatologie. C'est même ce point qui fait qu'il y a place, à mes yeux, pour une doctrine de l'Esprit qui ne fasse pas que renvoyer au Christ ou nous appliquer ses bienfaits (ou ses « mérites »); c'est ce point qui fait, finalement, que le Dieu chrétien est irréductiblement trinitaire.

2. *Un Dieu en forme trinitaire.*

Quelle confession de Dieu correspond en effet à la vision dessinée jusqu'ici? Je préciserai d'abord qu'en parlant de polarité christologico-pneumatologique, je me situe au plan que la tradition appelait « économique »: l'ordre d'un déploiement historique et d'une compréhension en texture humaine; ordre d'un déploiement orienté et structuré (ici l'Esprit vient « après » le Fils); ordre d'une structuration à l'œuvre au cœur d'une croyance, régulant une positivité ecclésiale et symbolique, et présidant à des mûrissements ou à des approfondissements existentiels. Ce déploiement vient du Père et se dit ou se vit dans l'attente d'un Règne qui peut être annoncé et figuré, mais qui reste hors prise, autre, décentré. Or, dans la mesure où il est traversé d'un dynamisme et d'une orientation foncière, ce déploiement exclut qu'on fasse du Fils un substitut ou un doublet du Père: le Fils n'est ni origine ni terme final, il est un moment, décisif certes, mais qui en appelle d'autres, en amont (le Père) et en aval (l'Esprit), autres moments tout aussi décisifs et tout autant situés. Concrètement, le Fils est ici figure et principe de détermination au cœur d'un procès qui se poursuit. L'Esprit est alors réalité et principe d'effectuation. Pour reprendre les termes de la théologie orthodoxe: le Fils est singularité, l'Esprit singularise². Ou, dans d'autres termes encore: le Fils est engendré; l'Esprit nous enfante au Père. Le Fils a scellé l'alliance, et il a pris désormais figure de Christ élevé³; l'Esprit structure le présent de ses dons et travaille à l'intime du croyant, lui donnant d'accéder à lui-même, devant Dieu.

Avant de poursuivre la méditation, il convient de souligner qu'on se situe ici toujours au plan « économique » (historique et herméneutique), mais que la confession chrétienne vit de deux ordres croisés, irréductibles l'un à l'autre. C'est que l'ordre « économique », seul connu et seul objet de méditation, n'épuise pas l'être et l'identité de Dieu. On se tient là au plan de la manifestation, mais où il ne peut y avoir révélation que si, justement, on est chaque fois renvoyé à la transcendance: l'origine d'où viennent le Fils et l'Esprit et à laquelle ils renvoient l'un et l'autre, dans leur différence même et par-delà cette différence.

Parler de polarité christologico-pneumatologique a sa validité, constitutive, au plan des textures et des figures où se reconnaît la foi, et au plan du présent où l'être et l'identité du croyant viennent se nouer à chaque fois en singularité, dans le temps et l'espace. En cet ordre christologico-pneumatologique s'inscrit le renvoi à un Dieu autre: autre que l'homme et autre que les figures qui peuvent en témoigner; ce renvoi se noue en outre à même le réel (les corps et le monde), en ce lieu qui est également autre que l'homme et autre que les figures qui peuvent en sourdre. Pour cette double

2. Cf. Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (1944), Paris, Cerf, 1990.

3. Selon une perspective alors calvinienne, cf. mon *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, 1990.

raison, la théologie chrétienne tient qu'il y a une différence à maintenir entre le Dieu confessé au travers de ses manifestations, de ses figures et des structurations qui s'y déchiffrent (ici christologico-pneumatologiques), et Dieu en lui-même dont on ne peut parler, justement, que *médiatement*, donc sans qu'il s'épuise ou fasse nombre avec les figures qui y renvoient: la transcendance — Dieu — y serait perdue au profit de diverses formes d'idolâtries. Très concrètement, il n'y aurait plus place pour un procès *spirituel*: procès selon l'Esprit et procès où l'homme se trouve transformé⁴.

J'aimerais ajouter un point. Il est probable qu'en régime «économique» (historique et herméneutique), les représentations requises se donnent selon un certain «subordinationisme». On a affaire ici à une figure messianique et à sa subversion, permettant approfondissement, double moment reçu et compris selon un renvoi foncier à Dieu; et c'est quand il s'agit, réflexivement, de dire l'identité de Dieu qu'on confesse alors, par-delà l'écart et sans l'effacer, une «égalité» entre les trois «personnes» que sont le Père, le Fils et l'Esprit: on confesse là que la réalité et le principe de détermination, comme la réalité et le principe d'effectuation sont «en Dieu», qu'ils participent ainsi de l'originare au même titre que le principe comme tel; en d'autres termes: on confesse que le principe a figure de Père et qu'il est en relation foncière avec une altérité et ce qui s'y joue ou y naît.

Concentrons maintenant le regard sur ce qu'il en est plus proprement de l'Esprit. Je commencerai par rappeler qu'il y a place pour un moment de l'Esprit quand les figures du Père et du Fils ne sont pas dévaluées comme doubles, en pur face à face, donc sans le monde en lequel le Fils doit prendre corps et sans le déploiement de l'alliance que le Fils médiatise. Sans l'intrigue ou la dramatique humaine en laquelle il s'incarne. Positivement: il y a place pour un moment de l'Esprit parce que le mystère de l'unicité du Père (de sa singularité) et de l'unicité du Fils (de sa singularité) se révèle à travers l'homme et le monde ou parce que l'homme et le monde sont pris en charge de l'intérieur.

Je dirai ensuite que la révélation de l'unicité et de la singularité se fait toujours sur le mode d'une reconnaissance qui naît par-delà une rupture et se dit comme travail d'un «faire mémoire». C'est quand le Christ n'est plus là qu'on le reconnaît et qu'on relit le passé, comme le met en scène le récit des disciples d'Émaüs ou comme le déclare Jacob après sa lutte avec l'inconnu: «il était là et je ne le savais pas». La vérité de Dieu et de l'homme advient à la connaissance sur le mode d'une reprise ou d'un recueillement, à partir de la multiplicité du créé, au cœur de la dispersion de l'histoire et de l'existence, du sein de l'universalité et de la sécularité des «nations». Le «salut» ou la «rédemption» ne sont pas linéairement suspendus à un Dieu qui communiquerait sa révélation de l'extérieur et qui ordonnerait obéissance; mais ils prennent la forme d'un accomplissement au cœur et du cœur des choses, la forme d'une reprise interne qui en appelle à une origine autre et vise une identité en excès.

4. Le lecteur aura remarqué que je ne suis pas comme telle la célèbre proposition de Karl RAHNER selon laquelle la Trinité immanente est la Trinité économique et réciproquement.

Il n'y a pas de «salut», pas de révélation de Dieu et de l'homme, hors le tiers qu'est le monde ou la création et c'est en correspondance à ce tiers — lieu, temps et matière ou profondeur — que se tient l'Esprit: sa réalité et le principe d'effectuation qu'il cristallise, ainsi que les dons et les symbolisations qui le figurent et en dépendent.

Approfondissons. Pas de ligne directe du Dieu-Père au Fils, ni du Fils à nous. Pas de dépendance simple. Mais un jeu plus complexe parce que délibérément inscrit à la surface d'un monde contingent et ouvert (lieu de tentations éprouvées et d'accomplissement possible). C'est pourquoi la nouveauté n'est jamais ici sans l'ancien (cf. l'économie biblique, faite de deux Testaments, ou la figure du Christ, valant comme «récapitulation»)⁵. On ne saurait dès lors se réclamer d'une pure antériorité accréditante (théologiquement, le «commencement» pensé en termes chronologiques n'est pas l'«origine», toujours transcendante, transversale ou hétérogène)⁶. Et la vie croyante ne saurait se comprendre comme pur prolongement: le «faire mémoire» qu'elle est va de pair avec une (re)naissance, avec un accès à soi qui porte à la nouveauté et assume en singularité un passé, le mien, ainsi que l'étendue et la chair du monde dont je participe.

Pas de ligne directe de Dieu à l'homme (*via* un Fils idéal), mais un écart, marqué par la consistance requise du créé. Un écart où s'inscrivent l'énigme, la multiplicité, le temps et l'espace. Un écart qui peut seul permettre que la transcendance de Dieu soit reconnue, une transcendance comme surcroît et surabondance. Le Fils n'est pas seul à venir du Père; l'Esprit aussi vient du Père: il en «procède». Irréductible dualité qui répond seule d'une création elle aussi rapportée à Dieu tout en advenant à distance et en différence.

Globalement, une pensée trinitaire se distingue à la fois d'une pensée de stricte opposition binaire, ou en forme de simple alternative entre les termes de laquelle on devrait trancher, et à la fois de la voie (mystique?) d'un pur dépassement en vue d'une conciliation dans l'Un (fût-ce par mode de *coincidentia oppositorum*). En profondeur, une pensée trinitaire assume une absence originaire, elle intègre la mort et donne forme et consistance à un espace du corps (singulier et en relation) et de la représentation (figurative et symbolique). Elle en appelle à la socialité (régulée dans la différence) et à la culture (exprimée dans la différence)⁷. Elle intègre et investit le temps. Elle se fait narration et tradition; elle prend sur elle le manque (intériorisation du sacrifice?) et ouvre la porte à l'accession d'un sujet fait de désir assumé et de position propre.

On peut dire que la pensée trinitaire radicalisait la transcendance (Dieu échappe à tout schème de face à face ou à toute confiscation légitimante pour ouvrir l'espace historique d'une responsabilité); elle radicalise en même temps le poids de la contingence ou du réel et le passage qu'ils requièrent. La pensée trinitaire radicalise aussi,

5. Je me suis souvent, depuis fort longtemps, trouvé en consonance avec Paul BEAUCHAMP en ces matières. Touchant la méditation présente, cf. tout particulièrement: «Chemins bibliques de la révélation trinitaire», dans *Monothéisme et trinité*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1991, pp. 15 et suiv.

6. Je renvoie ici à mon *La création*, Genève, Labor et Fides, 1980, 1987².

7. Sur ces points, cf., hors de l'orbite théologique et croyante comme telle, Dany-Robert DUFOUR, *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, 1990.

du coup, la confrontation de la vérité de Dieu et de la vérité de l'homme: Dieu est pleinement là, sous la figure du Fils ou celle de l'Esprit (de façon *médiate*, appelant réponse ou permettant accès à soi, c'est en effet la vérité de *Dieu* qui est en jeu, et du coup la *mienne*).

Peut-on aller un peu plus avant dans ce qu'il en est de l'Esprit? Le Christ seul s'offre comme médiation; mais, sans l'Esprit, il risquerait de se faire référence extrinsèque. L'Esprit peut seul dire présence et intériorisation; mais, sans le Christ, il risquerait de se faire principe fusionnel. Il faut les penser ensemble, dans leur différence et leur nécessité à tous deux. L'un dit une voie; l'autre permet qu'elle s'accomplisse comme vie. L'un requiert la foi; l'autre en promet l'épanouissement dans l'amour. Ensemble, ils président à ce procès d'existence où le Dieu qui s'offre à l'homme donne l'homme à lui-même, procès d'existence parce que la présence à soi n'est ni perdurance dans l'être ni retour sur soi, mais participation ou habitation de la vie et de la vérité qui viennent de Dieu.

On peut dire que le Christ se donne comme répondant de Dieu au cœur du réel. En toute singularité ou unicité. Il marque une détermination de Dieu, un engagement, une positivité forte et circonscrite qui appelle reconnaissance. Crucifié au monde, mais élevé par et en Dieu. Figure du Témoin. Cristallisant l'advenir à soi. En polarité, l'Esprit dit plutôt le «milieu» ou le «monde»⁸ dans lequel prend corps l'homme comme répondant: à la fois ce dont il est fait et qu'il reprend pour soi devant Dieu, et à la fois ce qui le déborde, ce qui dit son inadéquation à Dieu et relance toujours à nouveau notre réponse possible, personnelle, à inscrire dans notre temps et notre espace propres. L'Esprit dit le fond sur quoi se joue l'advenir à soi, le fond qui permet qu'il y ait véritablement advenir et qui donne à cet advenir d'être communion à soi. C'est que, d'une part, le fond, le milieu ou le «monde», pour être riche, insondable et irréductiblement débordant, n'en est pas pour autant, ici, neutre ou anonyme: sa réalité insistante marque notre écart d'avec la vérité (notre vérité ne peut qu'être reçue) et notre écart d'avec celui qui répond de la vérité (le Christ n'est pas modèle idéal à imiter, mais figure élevée en Dieu et structurante en humanité); et c'est que, d'autre part, le fond, le milieu ou le «monde», pour différent de moi qu'il puisse m'apparaître, n'en est ici pourtant pas moins aussi ce dont je participe, en ma chair et mon appartenance au créé: ce au travers de quoi seulement je puis réellement me reconnaître et être ainsi médiatement en communion avec moi-même.

On dit souvent que l'insertion d'une figure du Fils en Dieu marque que recevoir l'amour ne peut être parfait qu'en Dieu, tout autant que donner l'amour. En rigueur, il faut probablement ajouter — et méditer — que la même perfection de l'amour suppose et requiert un milieu différent de l'aimant et de l'aimé, échappant à la relation duelle et à son cercle fait de réciprocité, et à la fois pleinement assumé dans sa positivité même. En théologie chrétienne, on ne rapporte en effet à Dieu non pas la seule vocation (la Loi ou l'appel prophétique), mais également la réponse de l'homme (c'est justement la «bonne nouvelle» proclamée par l'Évangile que de dire cette réponse donnée en Dieu, christologiquement, et non en tous points impartie à l'homme), ainsi

8. Cf. Sur ces points Yves LABBÉ, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris, Cerf, 1987, pp. 155 et suiv.

que la positivité du monde, dans sa contingence d'origine, sa multiplicité déployée jusqu'à la fin des temps et sa forme légitimement séculière (l'Esprit en dit en Dieu la récapitulation secrète au cœur de l'avènement croyant et ecclésial ainsi que l'accomplissement eschatologique).

II. SÉCULARITÉ DU MONDE ET FONCTION SYMBOLIQUE

1. *Un monde contingent, différencié et soustrait à toute totalisation.*

Dans la perspective chrétienne, la vie selon l'Esprit est une vie à même le monde. Elle a pour lieu les résistances du réel et les données du corps, et elle a pour horizon l'universalité. C'est pourquoi elle ne peut que se déployer dans l'énigme et la multiplicité: pluralité des cultures, des sociétés ou des races, différences et discontinuité dans le déploiement historique, dualité des sexes, singularité des personnes. Hors tout modèle d'intégration totalisante, qu'il soit social ou ecclésial. Il en va ici de la vérité même de l'accession à soi qui s'y noue et du rapport aux autres qui s'y déploie: parce que l'homme et la création sont à distance de Dieu et de tout moment « eschatologique » (dernier ou absolu), les différences intra-mondaines ne sont pas dépassables, le mal demeure comme énigme et provocation, la vérité est liée à l'avènement de la personne.

C'est dans cette optique qu'on doit se situer par rapport à l'histoire et au terreau biblique, histoire légitimement différenciée et faite de reprises, de tentations diverses et de réformes toujours à nouveau nécessaires. C'est dans la même optique qu'une théologie chrétienne correcte — où l'Esprit n'est pas substitué de Dieu pouvant succéder au Christ, mais moment spécifique d'une structure globale — doit faire positivement face aux différenciations internes à la modernité⁹. Contingent et énigmatique, le monde d'aujourd'hui se donne selon des rationalités diverses, et l'on ne peut y inscrire des projets bénéfiques que si l'on reconnaît la spécificité des instances qui déterminent le civil, le politique, le pénal, le scientifique, le culturel, l'esthétique, le moral et le religieux. Ces instances sont hétérogènes, non strictement coordonnables et pourtant toutes également légitimes, dans leur ordre, et toutes également requises pour rendre compte des réalités du monde et de la vie humaine.

On sait combien une pente proprement réactionnaire a pu et peut contester les différenciations alléguées. Il en va de même de bien des projets politiques, laïcistes et révolutionnaires (marxistes bien sûr, mais en-deçà déjà¹⁰ et probablement au-delà). Projets unitaires, intégrateurs ou réconciliateurs, niant à des titres divers et le sachant ou non la différence entre l'histoire et sa fin ou son accomplissement, entre le monde ou l'homme et leur vérité. Il faut ajouter que certaines théologies attachées aujourd'hui à une revalorisation de l'Esprit et tout particulièrement à un énoncé trinitaire développent également des vues dont il convient, je crois, de se démarquer. On y célèbre la communion des différences en Dieu, la communauté des personnes, l'échange

9. On peut ici renvoyer à Max WEBER et à Ernst TROELTSCH, comme à ceux qui s'en réclament.

10. Cf. *Mon Excès du croire*, Paris, DDB, 1990, chap. 6.

réciproque et l'amour qui intègre l'histoire¹¹. On entend ignorer alors ce qu'il y a de différence indépassable entre le Dieu trinitaire «en lui-même» («trinité immanente») et son déploiement «économique» au cœur du créé, et l'on vit de toutes autres coordonnées que celles qui déterminent le procès d'accomplissement que j'ai esquissé: un procès à même le réel, à distance de Dieu, structuré selon une polarité christologico-pneumatologique ni réductible ni symétrique, et ne pouvant qu'exacerber la réalité et l'énigme du mal, la multiplicité interne au monde, l'indépassable particularité des personnes et la spécificité requise du croire. Le modèle apparaît au contraire être celui d'un idéal devant commander une totalité, qu'on veut harmonieuse¹².

Rappelons ici les vues d'Erik Peterson¹³ relatives au dogme trinitaire et à son rapport au politique. Sommairement, la thèse mettait en avant ceci: le christianisme se serait inscrit en faux contre toute perspective visant un accomplissement politique et ce, notamment au travers de la mise en place d'un dogme trinitaire qui fait échapper Dieu à tout «monothéisme» pouvant valoir comme fondement direct d'un être social. Le Dieu trinitaire serait à la fois lié à l'histoire et décroché par rapport à elle: il intègre un moment «eschatologique» et témoigne d'une universalité qu'aucune cité ou empire ne saurait épuiser¹⁴. Le Dieu chrétien, tel qu'il se constitue doctrinalement dans l'«Antiquité tardive» se démarque des mythologies païennes, plurielles et liées aux lieux et aux temps des cités; il n'entend pas sanctionner non plus l'accomplissement linéaire d'une prophétie ancienne. Il préside plutôt à un mouvement d'incarnation qui se reprend et se poursuit, sur fond universel (donné par la *nature*, cf. l'articulation du dogme au «droit naturel»), et dont on ne peut concrètement répondre qu'au gré de typologies historiques (l'histoire apparaît alors ouverte ou inachevée) et selon une réalité doctrinale (positive et régulatrice).

L'Église ne fut pas toujours fidèle à une telle perspective. Elle tendit au contraire à se vouloir comme continuité, à se penser comme accomplissement propre (on alla jusqu'à la penser théologiquement comme «société parfaite», ce qui me paraît gravement symptomatique¹⁵), à oublier donc que la vérité dont elle témoigne ne peut naître qu'au gré d'une toujours nouvelle provocation venant du monde ou du réel, que la «réserve eschatologique» est constitutive (elle s'est parfois crue matière ou agent de salut, prenant la place de l'Esprit et l'occupant comme «prolongation du Christ»)

11. Donnés ici à titre d'exemple, je pense tout particulièrement à Jürgen MOLTSMANN (cf., ma critique dans «Un salut inscrit en création», *op. cit.*, pp. 152 et suiv.) et à Leonardo BOFF, *Trinité et société*, Paris, Cerf, 1990.

12. J'adhère ici entièrement aux critiques amorcées par Christian DUQUOC dans la «préface» à l'ouvrage de BOFF susmentionné.

13. C'est l'un des maîtres de Ernst Käsemann, que j'ai donc déjà rencontré à ce titre (cf. *Vérité et histoire*, Paris/Genève, Beauchesne/Labor et Fides, 1977, 1983^e). Pour le présent contexte de discussion, cf. Christoph THEOBALD, «La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social», dans *Monothéisme et trinité*, Bruxelles, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, 1991, pp. 100 et suiv.

14. Rendant compte du christianisme dans la même «Antiquité tardive», Ernst Troeltsch n'est pas ici sans parallèle, cf., ma contribution: «Troeltsch, un théologien pour aujourd'hui?», dans *Troeltsch et le problème de l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 1992.

15. Non seulement parce que l'Église n'est point parfaite, mais aussi parce qu'elle n'est pas la ou une société, mais bien plutôt inscription spécifique au cœur d'un monde et d'une société humaine qui, nécessairement et légitimement, la débordent.

et que son Dieu n'est pas principe unique (cf. la dérive doctrinale occidentale qui tend à subordonner le Dieu trine au Dieu un). On sait aussi combien les phénomènes de sécularisation ont engendré de modèles peu ou prou inversés, de projets et d'idéologies-relais, aujourd'hui en crise.

On dit volontiers que nos sociétés modernes sont en perte ou en quête de légitimations. Qu'elles ne sauraient plus toujours très bien ce qui les constitue hors la règle, changeante et parfois aveugle, de la majorité. Il me paraît que se cache là un réel objet d'interrogation. Mais le croyant, l'Église ou le théologien n'ont ni à incriminer cette situation ouverte et parfois profondément désorientée (ce serait nourrir une nostalgie secrète et faire preuve de ressentiment), ni à proposer ou à faire corps avec de nouveaux projets totalisants.

Je pense en outre que l'Église et la théologie n'ont pas non plus à se réclamer, sur fond de pluralisme et de démocratie foncière, d'une «vision chrétienne» qui viendrait jouer ses cartes avec et parmi d'autres. D'abord, parce qu'il n'y a pas, en rigueur, de «modèle chrétien» ou de «vision chrétienne du monde»; tout ce que nous avons dit jusqu'ici l'exclut (ou en dénonce la tentation récurrente). Et ensuite, parce que l'Église et la théologie ont foncièrement une autre tâche à remplir: par rapport au monde et à la société, leur tâche est seconde, décalée, tout en étant, à mon sens, non levable. Elle est problématique et réflexive; elle s'exerce comme travail spécifique au cœur de nos *appartenances* et de nos *représentations* (individuelles et collectives), un travail qui a *pour terrain propre l'avènement des personnes à leur singularité* (hors toute «normalisation» et seul en rapport, mystérieux, à la vérité de Dieu) et *pour horizon l'universalité, le réel ou le monde comme tel* (la création et ce qui s'y condense de «nature», humaine et extra-humaine, non telle société, telle tradition ou telle communauté).

Commandée par la polarité christologico-pneumatologique qu'on a dite, qui articule un procès d'incarnation à même le réel de tous, la théologie chrétienne vit de contester toute vision d'un absolu qui serait lié à une position particulière, fût-elle la meilleure (en rigueur, une telle vision est contradictoire et profondément idéologique: la tradition occidentale, philosophique et théologique, a toujours pensé l'absolu, en conformité à son étymologie, comme ce qui n'est pas lié), et c'est tout particulièrement la doctrine de l'Esprit qui l'atteste et a pour tâche de le penser. L'Esprit commande en effet une *dynamique d'intériorisation et d'universalisation conjointes*, toujours à reprendre, une dynamique greffée sur un ordre d'appartenances et de représentations, nécessaire mais justement particulier, contingent et hérité, un ordre assurément donné mais à recevoir et à approfondir: à habiter selon la vérité dont les appartenances et leurs représentations témoignent, qu'elles cristallisent à leur manière et qui les déborde en même temps.

2. Une Église comme réalité et fonction spécifiques.

J'ai rappelé la radicalité du passage par la chair humaine en registre christologique. J'ai également dit combien ce passage se reprenait, «en aval», au cœur des réalités ecclésiales et croyantes, et s'articulait «en amont» sur les données mêmes de la création, originaires, constitutives et indépassables. Il convient de poursuivre un peu l'examen

de ce qu'il en est de ces réalités ecclésiales et croyantes. Il faut en effet montrer ce qu'elles signalent de passage obligé, mais indiquer également les limites de leur pertinence. On verra mieux dès lors comment travaillent en elles la réalité et la vérité de l'Esprit, et comment penser leur articulation à l'horizon du monde et de la société de tous.

J'ai noté que l'Église chrétienne était une réalité *humaine*: sanctifiée de l'intérieur seulement et au gré d'un renvoi à une altérité qui la dépasse et qui annonce destination. Réalité humaine et mondaine, l'Église vient du Dieu de tous, ce Dieu mystérieusement et médiatement présent en Christ et en l'Esprit; et elle proclame au monde une délivrance qui le restitue à lui-même et lui donne de s'accomplir, même si c'est, sur le mode d'une offrande où le monde se dépasse lui-même, de l'intérieur, et s'il en appelle là, de l'intérieur justement, à plus que lui-même. Réalité humaine, en toute radicalité de chair et d'expression, l'Église est en même temps *témoin*: témoin du Dieu dont vient le monde et selon lequel seul le monde s'accomplit en vérité. Faite de ce double aspect, qu'est-elle dès lors, concrètement? Je dirais que l'Église est une réalité érigée en lieu et corps *symboliques*: elle ne possède rien en propre, mais peut signer et signifier toute chose du monde.

Il me paraît éclairant de s'arrêter ici aux réalités *sacramentaires* liées à l'Église: théologiquement, elles en récapitulent et en figurent en effet la vérité. L'Église doit les recevoir comme elle a, d'une certaine manière, à se recevoir elle-même toujours à nouveau. Comme le fait l'Église lui-même et comme l'émergence de ce qui se noue au cœur du croyant ou du baptisé, les réalités sacramentaires viennent prendre place dans cet espace où se joue l'accomplissement selon l'Esprit, à même le monde et l'humain: elles s'en viennent strier, baliser, ordonner et signifier cet espace. On notera qu'en ses différentes formes, le sacrement chrétien est toujours lourd de la *chair du monde*: il est fait d'une réalité *matérielle*, pouvant appartenir à chacun, une réalité prise en charge, mise en perspective et qualifiée *symboliquement*. La valeur «naturelle» du pain qui nourrit continue à vibrer dans l'eucharistie; de même, la valeur «naturelle» de l'eau qui purifie, qui noie et qui vivifie, continue à se tenir au cœur du baptême. Le sacrement est constitué des données matérielles et charnelles de la vie de tous, potentiellement universelles, des données élevées en un ordre symbolique. Matérialité (dans la sphère du corps) et symbole (dans l'ordre de l'esprit) qui nous requièrent personnellement.

On pourrait poursuivre. À ces deux sacrements décisifs quant à l'identité chrétienne (ils renvoient centralement au mystère christologique et, à ce titre, seront seuls retenus par les Réformateurs du xvi^e siècle¹⁶) s'ajoutent en effet, dans une tradition chrétienne plus large (catholique-romaine ou orthodoxe), d'autres sacrements. Or, l'on y retrouve le même jeu d'une réalité matérielle prise en charge, d'une inscription en un ordre symbolique et d'une application à même la singularité des croyants. On remarquera en outre que ces sacrements viennent s'inscrire aux nœuds de ce qui fait l'existence humaine comme telle: passage à l'état adulte (avec la «confirmation»), mariage ou consécration, mort («extrême onction»), réalité de l'échec («pénitence» et «abso-

16. Ils «présentent le Christ» dit CALVIN, *Institution*, IV, XIV, pt. 16-17.

lution»). «Rites de passage» comme aiment dire aujourd'hui les sociologues, mais «rites de passage» que le christianisme — bien compris! — n'a justement pas voulu désertier, mais bien plutôt accompagner. La disposition sacramentelle fournit même à mon sens (on devrait s'en souvenir en ce temps de critique et de banalisation) une occasion d'en approfondir et d'en radicaliser l'enjeu — l'enjeu *humain* — et le procès d'identité qui s'y noue: la naissance à moi-même.

Structurant les réalités données de la vie croyante, deux éléments pourraient encore être allégués. Ils attestent et circonscrivent aussi ce type religieux spécifique qu'est le fait chrétien, suspendu à une inscription radicale au cœur des réalités humaines (réalités qui demeurent telles alors même qu'elles sont érigées en un ordre symbolique et figuratif) et à la reconnaissance d'une légitimité et d'une valeur accordée à la création prise dans sa réalité diversifiée et son déploiement à distance de Dieu (valeur positive pour tous, croyants compris).

Le premier de ces deux éléments, c'est le texte biblique. Écriture de référence, fondatrice; mais, au contraire du Coran par exemple (directement dicté par Dieu au Prophète), cette Écriture est tout entière faite de paroles humaines. L'Écriture chrétienne cristallise un témoignage *indirect* qui passe irrémédiablement par une reprise pour soi de la vérité qui est en jeu; d'où une diversité originaire, irréductible et instructive (toute tentative d'harmonisation serait contraire au geste chrétien).

Le second élément, c'est la reconnaissance, sauf mécompréhension toujours possible d'une différence entre l'ordre de l'Église et les données de la société civile. L'Église ne dispose pas d'une réglementation sociale (la Bible chrétienne n'est ni code civil, ni code pénal, là aussi à la différence de certains textes de référence proposés dans d'autres religions); et l'Église chrétienne n'a pas non plus à se fantasmer comme modèle social idéal. Elle n'a même pas à y tendre. C'est qu'elle est fondamentalement inscrite au cœur du monde et qu'elle n'a pas à en lever les réalités.

Selon son geste le plus propre, la foi chrétienne ne lève pas les réalités du monde; elle y opère selon une fonction propre, à la différence elle aussi indépassable et légitime, comme le sont d'autres fonctions qu'assurent d'autres instances. J'ai dit cette fonction «symbolique». C'est marquer, d'abord, que la vie croyante, dans ses dimensions individuelles et ecclésiales, est une prise en charge du monde sur le fond d'une totalisation réputée impossible et pernicieuse: les différences internes aux réalités du monde, de même que la différence que constitue le monde comme tel, sont tenues pour indépassables. En profondeur, c'est même en s'y exposant, en corps à corps, que la *foi* se noue dans ce qu'elle a de plus fort et de plus authentique¹⁷, alors qu'elle se transforme en idéologie dès qu'elle succombe à la tentation de nier (de dépasser ou d'intégrer) ces réalités. C'est dire, secondement, que face au monde et aux énigmes qu'il condense, la vie croyante, dans ses dimensions individuelles et ecclésiales toujours, se propose comme ordre de signification. Signification particulière dans ses formes concrètes (elle est liée à l'héritage d'une tradition donnée et au geste qui lui est propre), signification limitée (elle est spécifiée par l'ordre de pertinence qui est le sien) et

17. Cf. Mon *L'excès du croire*.

signification proposée à ratification personnelle (hors toute homogénéisation communautaire ou collective).

Dans son déploiement symbolique, la vie croyante entend certes donner sens à l'énigme du monde et de l'existence, et elle le fait en référence au mystère christologique et selon l'ordre et les dispositions de l'Esprit; mais donner sens à l'énigme n'est justement pas la résoudre: la vie croyante est un déploiement au cœur du monde et fait de la chair du monde. En d'autres termes, ce qu'elle y dessine ne sera structuration symbolique que si elle entre et s'incarne dans la réalité du monde en sa pleine extension (à l'encontre de toute tentation sectaire) et en sa contingence (la résistance qu'elle marque et le mystère qu'elle recèle). En christianisme, la vie croyante entre d'ailleurs en la réalité du monde pour y éprouver et y découvrir toujours à nouveau qu'elle est elle-même investie, intérieurement, de cette réalité là du monde. Comme le Christ n'était rien sans l'«incognito» de l'incarnation, ni sans l'énigme inscrite au cœur du mystère pascal; et comme les différentes données qui marquent la disposition selon l'Esprit ne sont rien hors de leur teneur humaine, historique et matérielle (un salut qui passe par une reprise personnelle, différée et singulière; une Église tout à la fois humaine et symbolique; une sacramentalité que marquent une tension et une ambivalence foncière; une Écriture comme parole humaine et proposition figurale, non comme le modèle idéal).

3. *Un travail de l'Esprit.*

Parce que les réalités ecclésiales et croyantes sont incarnées au cœur du monde et symboliques, elles sont le lieu d'un *travail de l'Esprit*. Doublement: incarnation veut dire irrémédiable particularité et donc geste toujours à reprendre; symbolique veut dire ordre de la représentation et de l'expression qui en appelle à plus qu'au simple donné (fût-il accrédité au meilleur titre).

En ce sens, la vérité chrétienne ne va pas sans un jeu réflexif: ouvert par une pluralité inscrite dans l'histoire et sanctionnée par son canon double, qui a dès le départ appelé une lecture typologique et «spirituelle» renforcé par la rencontre délibérée avec un monde autre, dépositaire de cultures, de formes sociales et de traditions religieuses différentes; alimenté aujourd'hui par une confrontation nouvelle et accusée avec d'autres formes culturelles, religieuses et spirituelles.

Si la rencontre de l'autre peut provoquer un approfondissement réflexif parce qu'elle problématise sa propre position, l'approfondissement réflexif apparaît déjà motivé, théologiquement, par ce qui se tient au plus profond de la disposition chrétienne: l'accomplissement passe par la croix et un procès ouvert quant à la portée de la Loi (le messianisme s'en trouve foncièrement retourné), et il ouvre sur le réel. L'auto-critique et la nécessité d'un geste de réforme toujours à reprendre sont alors — en principe — inscrites au cœur de la tradition chrétienne; de même qu'un moment décisif de décentrement et d'accueil. La foi chrétienne naît d'avoir éprouvé que le don même de Dieu peut être prétexte à idolâtrie et d'être relancée par un Dieu qui dit toujours un surcroît, ailleurs ou en avant, en plus ou sous la forme d'une vérité plus radicale. Pas de foi chrétienne sans retour sur soi toujours repris, ni sans une

mémoire qui relit le passé, opère récapitulation au creux du présent et ouvre l'horizon d'un avenir possible.

Théologiquement, le travail de l'Esprit se greffe toujours sur des appartenances concrètes et héritées et s'opère toujours en corps à corps avec des représentations données. Il ne peut en être autrement, sauf à manquer notre réalité d'hommes et de femmes, avec ses nécessités de fait, une condition que le christianisme entend assumer et porter à son maximum. La foi chrétienne déploiera ainsi son interrogation et son geste propre au cœur de ce qui fait nos insertions humaines et en prise directe sur nos imaginaires. Elle y ouvrira et y approfondira le mystère de notre origine, de ce qui fait notre rapport au monde, à autrui et à soi, de ce qui peut y cacher d'un accueil qui me requiert et d'une expérience qui m'attend.

Se confirme ainsi que le christianisme n'est pas une vision du monde, à proposer ou à défendre; il doit laisser au contraire ouvertes — ou ouvrir! — les énigmes de notre identité, individuelle et collective, et de ce qui la constitue. Définir sa tâche et sa fonction, c'est, j'ai essayé de le montrer, en appeler à deux moments conjoints, qui ne sont contradictoires qu'en apparence. La foi et la théologie chrétiennes travaillent au cœur des insertions humaines effectives comme des représentations données. C'est la première face; dire ouverture ne veut en effet pas dire ici relativisation, mais travail de problématisation interne, de différenciation et d'approfondissement. La seconde face, conjointe, c'est que la foi et la théologie chrétiennes travaillent là en fonction d'une interrogation déployée selon des coordonnées en principe universelles (elles ne sont pas, comme telles, liées à une tradition particulière ni à un geste de croyance déclarée) et en visant la vérité de l'humain. Ou, pour le dire autrement, la foi et la théologie chrétiennes ont à se souvenir toujours à nouveau que c'est le monde de tous qui constitue leur horizon propre et leur terrain de travail, et que c'est Dieu comme tel qui est l'objet de leur interrogation.