

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 58 (2008)
Heft: 4: La théologie entre reprises différées, déplacements et ruptures

Artikel: Réponse à Philippe Grosos
Autor: Gisél, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381776>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 08.01.2026

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

RÉPONSE À PHILIPPE GROSOS

PIERRE GISEL

Résumé

La réponse reprend sur le fond ce qu'il en est, en christianisme, de la révélation, un thème qui, en modernité, a fait l'objet d'un assez net tournant au cœur du XX^e siècle. Elle se poursuit par l'examen de la question de ce qui se tiendrait au cœur de la théologie et la définirait comme discipline : un type de rapport à l'objet.

Les questions de Philippe Grosos, tout aussi fortes et centrales que celles posées par mes deux premiers interlocuteurs, nous conduisent à un débat qui pourrait paraître plus interne à la théologie. Mais elles sont posées par Philippe Grosos – et ici examinées – de l'extérieur, même si c'est pour souligner – «phénoménologiquement» ? – un fait d'altérité qui marque et constitue ce qu'est la croyance (le concept de révélation lui donne corps), et qui définit alors un discours (la «théologie») non réductible aux sciences humaines ou à une vision anthropologique.

1. Qu'entendre par «révélation» ?

La question de la révélation traverse l'ensemble du propos de Philippe Grosos. Or, c'est à la fois un concept central en théologie – ou dans ce à quoi a affaire la théologie – et un concept qui connaît une histoire diversifiée, et du coup matière à conflits.

Le concept occupe une place quasi stratégique avec les Temps modernes. Du coup, la manière de comprendre ce qu'on entend par un fait de révélation ainsi que le statut qu'on va lui donner apparaissent instructifs. Le débat est d'ailleurs explicitement au centre de la discussion au XX^e siècle en théologie chrétienne, se démarquant des Temps modernes en leurs expressions classiques. Il l'est en catholicisme, scandant le passage – un vrai décalage, en ces matières – de Vatican I (1869-1870) à Vatican II (1962-1965), par-delà la crise moderniste (la condamnation de 1907), et passant par la «nouvelle théologie» qui émerge dans les années 1940 (Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac, Yves Congar et d'autres), cristallisée autour d'une redécouverte de la patristique et décentrant un (néo)thomisme quasi officiel, ainsi que par les systématisations, différentes au demeurant, tant de Karl Rahner que de Hans Urs von Balthasar, auteurs ici

emblématiques et fortement reçus. Le débat est tout aussi central et typique en protestantisme, un penser renouvelé du concept de révélation se tenant derrière la théologie de Karl Barth – sur ce point, je ne m'en démarquerais pas comme je m'en suis démarqué sur d'autres, ce qu'a relevé Philippe Grosos – et plus globalement derrière la «théologie dialectique», changeant de terrain par rapport au libéralisme, adaptatif, des théologies dominantes d'avant 1914, mais sans pour autant (re)tomber dans des positions orthodoxes classiques, ni non plus *evangelical*, voire fondamentalistes.

Qu'entendre par «révélation»? Un ensemble d'informations sur Dieu et l'au-delà, ou à partir de Dieu et de l'au-delà? Dès lors des «propositions à croire» (ou des «vérités à croire»), du coup garanties par l'Église ou par un texte «révélé»? On a pu le mettre ainsi en place avec les Temps modernes, et c'est effectivement sous cette forme que la question d'une révélation fut, tout naturellement, objet de critiques et de refus de la part des adversaires du christianisme, tout au moins du christianisme positif, ecclésial. Or, c'est là un concept situé (en tant que tel, instructif bien sûr). On a pu et l'on peut, ailleurs ou auparavant, en contexte ésotérique par exemple ou selon des dispositions antérieures aux rationalisations modernes, entendre le concept de révélation autrement; parler, par exemple, d'«illumination» intérieure, s'opérant sur un chemin déjà et toujours en cours où, à un moment, tout se cristallise et se redispense d'une certaine manière.

Ce n'est en tout cas pas comme ensemble d'informations et dès lors «propositions à croire» que les *Confessions* d'Augustin rendent compte d'un moment ou d'un déploiement de «révélation». Ni les Pères grecs, bien proches du platonisme ou du néoplatonisme. Quant aux docteurs médiévaux, ils se tiennent dans les traces de Denys l'Aréopagite, et ils ne peuvent pas ne pas intégrer, constitutivement, une part de «théologie négative» (niant toute proposition positive, symbolique ou doctrinale, au nom et au profit même de la vérité qu'elle désigne ou qu'elle cristallise) au cœur de ce qu'ils entreprennent de penser théologiquement.

Coupant avec le concept de révélation comme «propositions à croire», le XX^e siècle chrétien a mis en position centrale Dieu comme «auto-détermination», une «auto-détermination» qui se «répète» au cœur de la révélation, ainsi chez Barth, ou comme «auto-communication», ainsi chez Rahner, une «auto-communication» qui requiert, intrinsèquement, la «réception» ou réponse du sujet humain. Cette perspective sous-tend Vatican II, tout particulièrement dans la «Constitution dogmatique sur la Révélation divine», *Dei Verbum*, une «Constitution» certes d'élaboration fortement discutée, mais décisive.

Le théologien et jésuite Christoph Theobald fait même de ce moment de «révélation» au statut et à la forme repensés un troisième «pôle», à côté des deux autres que sont, à Vatican II, l'Église et la société. C'est un pôle de fait transversal («vertical») à l'arc («horizontal») que constituent les deux autres¹. Mais une telle disposition suppose bien la rupture ou le déplacement que

¹ Cf. «Introduction», in: *Vatican II. L'intégralité* (1967), Paris, Bayard, 2002, p. I-XXXIV, ici: p. V.

j'ai indiqué, explicitement même : «La Révélation n'est pas d'abord définie, comme au concile Vatican I, à partir d'un contenu (des vérités à croire, des commandements à accomplir, des rites à pratiquer), mais comme *expérience*, comme *événement de rencontre ou de communication*. En effet, Dieu ne nous révèle pas d'abord des choses, des vérités, des dons, il n'a qu'une chose à nous communiquer : *Lui-même* – Lui-même comme mystère absolu. La seule réponse adéquate – la foi – est alors le don de soi du croyant, offrande *libre*, dont la racine ultime est la conscience humaine»². Dans un langage certes reçu, ecclésial, tout est dit³. Et de la nouvelle position de fond ne pouvaient que découler les ouvertures touchant la «liberté religieuse» (*Dignitatis humanae*) ou les «religions non chrétiennes» (*Nostra aetate*), pierres de touche autour desquelles s'est significativement cristallisé le refus, «intégriste», de M^{gr} Lefebvre⁴.

Sur ce que l'on entend ou peut entendre par «révélation» en matière religieuse, il y a donc, on le voit, débat. Même interne au christianisme, ou plus largement aux monothéismes, et examiner ici les différences – différences typologisables entre monothéismes, et différences quant à leur gestion historique diverse du motif en cause – serait bien instructif. Quand je dis dans mon livre, et que relève Philippe Grosos, que «la théologie n'est pas nécessairement [...] d'abord ou principalement adossée à une révélation, à un message et à sa vérité» (p. 16), il faut entendre une révélation conçue, explicitement ou non, sur le mode de «vérités données à croire», ou tout au moins fonctionnant ainsi, psychologiquement (spirituellement) et socialement (ecclésialement). Pour une théologie qui ne se laisse pas entraîner sur le terrain moderne des «vérités à croire» – ainsi que pour les sciences des religions, certes selon un autre statut du discours et une autre sphère d'argumentation –, tout est, effectivement, «médiatisé» et, donc, pour reprendre ce que Philippe Grosos pointe ici, tout est renvoyé à des «données anthropologiques et socioculturelles larges»; et la théologie va bien dès lors relever de ce qui donne forme «au monde socioculturel médiatisé par des pratiques humaines et des productions signifiantes».

Est-ce à dire que je sanctionnerais alors la position telle que repensée en théologie chrétienne au XX^e siècle ? À son niveau, évidemment. Mais mon terrain de travail s'est déplacé et l'interrogation modifiée. Comme toute proposition théologique, celle rapportée ici à Barth, à Rahner et à Vatican II doit être *objet* de réflexion sur le plan *socio-historique*⁵ qui l'interroge – comme elle interroge toute réalité religieuse – comme symptôme.

Si on voulait aller plus avant, il y aurait donc bien à prendre en considération la théologie, mais au sens où elle ressortit à une histoire plus large.

² *Ibid.*, p. VI.

³ La «Constitution» adoptée diffère de textes préparatoires qui en étaient restés à une «conception intellectualiste de la Révélation», fondant des «vérités à croire», *ibid.*, p. XVII.

⁴ Cf. N. SENÈZE, *La crise intégriste. Vingt ans après le schisme de M^{gr} Lefebvre*, Paris, Bayard, 2008.

⁵ Une telle interrogation sous-tend l'article que j'ai écrit dans la foulée, «Place, fonction et forme de la théologie», *Recherches de science religieuse* 96, 2008, p. 503-526.

Ajoutons que la problématisation alors à mettre en œuvre pourrait être vue comme un effet, différé, de ce qui a pu être antérieurement porté par l'exercice théologique, même si ce fut dans l'ambivalence et en outre selon un axe d'interrogation déterminé par une forme du religieux – un monothéisme, et de prégnance chrétienne –, une forme centrale en Occident au demeurant, et à prendre en considération et à problématiser d'autant plus vivement aujourd'hui que c'est à ce propos que notre temps marque décalage.

Soulignons un dernier point. Révélation dit ici un Dieu en excès, du coup indirect et requérant un passage par des réalités historiques et subjectives de teneur socio-historique. Ce qu'on entend par révélation dans le tournant théologique du XX^e siècle indiqué vaut en fin de compte comme équivalent de Dieu se manifestant et ouvrant une vie humaine pouvant s'accomplir pour le meilleur. Un équivalent de Dieu, ou au moins une parabole de Dieu ou de son *altérité*. En forme d'événement; ou d'avènement. Marque d'excès? d'hétérogénéité? en asymétrie? provoquant déplacement? J'ai souvent usé de tels termes, «altérité» me paraissant trop susceptible d'être pensé selon un axe finalement relationnel (le «Je-Tu» de Buber) ou d'ouvrir sur pure béance selon une inflexion ayant passé par une lecture de Lacan ou de Derrida. Quoi qu'il en soit du vocabulaire, il y a ici, d'abord, une équivoque à lever. Au moins quant à l'usage effectif du motif mis en avant. C'est qu'il ne suffit pas de dire événement pour sortir d'une quête d'*originale* ou de *fondement*. L'exercice de la théologie dans les suites tant de la «théologie dialectique» que de Vatican II sur ce point l'illustre assurément. Il y a en outre, et par-delà, un questionnement à instruire sur le motif même en cause. Si, par «révélation», on entend un moment purement *événementiel*, n'ouvre-t-on pas sur de l'*évanescence* et ne donne-t-on pas lieu à du nihilisme dirait Nietzsche, un point que reprend exactement Jean-Luc Nancy dans sa «déconstruction du christianisme»⁶ (analogue: Marcel Gauchet parlant du christianisme comme «religion de la sortie de la religion»)? La question serait alors au moins ouverte d'un retour aux nécessaires effectivités historiques, aux histoires réelles qui donnent forme à l'humain et qu'on raconte, bref à de la structuration⁷, symbolique, rituelle, organisationnelle, en outre prise dans des dispositifs socio-culturels à chaque fois et livrée à des récits généalogiques⁸.

⁶ Cf. *La décloison (Déconstruction du christianisme I)*, Paris, Galilée, 2005, p. 203-226.

⁷ Le catholicisme tridentin assurait une telle structuration, et il ne suffit pas de dire que c'était au gré d'une idéologisation pour en être quitte, sauf à abandonner tout moment de structuration (mais qu'est-ce que l'humain hors cela?). Si l'excès est à la racine d'un «geste», et non fondement d'un «contenu», ce geste est à inscrire en effectivité historique; sur ce point et sur terrain chrétien, cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 vol., Paris, Cerf, 2007.

⁸ À l'encontre donc d'A. BADIOU, par exemple son *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, P.U.F., 1997.

2. *La théologie, une discipline dont la «substance» la «distingue des autres savoirs» ?*

Renvoyant aux croyances en leurs effectivités, est-ce ramener la théologie à du «doxologique» (à de la *doxa*) ? Pour une part, sûrement. La théologie n'est pas et ne saurait être – ni de fait, ni de droit – un savoir en prise directe sur un objet donné, Dieu par hypothèse pour suivre l'étymologie. En revanche, il peut y avoir un ou des savoirs à propos des croyances. Savoir historique de leurs divers déploiements. Mais savoir aussi de ce qui s'y noue et s'y joue de l'humain. La scène religieuse est susceptible d'être travaillée socio-historiquement, et en fin de compte susceptible de savoirs articulés, quant aux fonctions assumées et à diverses manières de les assumer, quant à ce qui s'y dit à chaque fois aussi, tant au regard de son rapport au social qu'au regard des formes adoptées et de leurs interactions. La scène religieuse est susceptible, par-delà, d'être problématisée quant aux affects qui traversent l'humain et le donnent à voir, ouvrant ainsi également à ce qu'on peut valider comme savoirs. L'esthétique est elle aussi rapportée à des œuvres concrètes, historiques et contingentes, et peut pourtant être travaillée sous divers angles, qui en objectivent les réalités et font voir quelque chose de l'humain.

Mais, par-delà la teneur doxologique, Philippe Grosos pointe un aspect plus spécifique. La croyance – toute *doxa* qu'elle soit – est investie («passivement») par ce à quoi elle se rapporte. Elle se fait *pistis* au sens fort, et c'est à cela qu'aurait affaire une théologie qui résisterait à une réduction ou à une dissolution anthropologique. *Pistis* dit-elle plus, ici, qu'émotion esthétique en matière d'expression artistique ? En tout cas, à mon sens, le champ des expressions esthétiques excède un traitement purement historique (une histoire de l'art), comme, effectivement, le champ des croyances excède un traitement purement historique (une histoire des institutions et, notamment, des théologies). À chaque fois, il convient de dire et de valider un certain nombre de choses, objectivables et susceptibles de problématisation, de traitement et de réflexion quant à l'humain. En matière religieuse – ici de fait marquée par le christianisme –, la question de Dieu ; j'ai dit parfois – souvent – l'absolu, voire le divin ou le Dieu, le transcendant ou une justification de dernière instance. C'était pour marquer que, sur ce plan, qui n'épuise au reste pas toute circonscription religieuse, la question de Dieu – posée, affirmée, niée, déniée ou métamorphosée – est une question qui peut avoir pertinence pour tous, et non pour les seuls croyants. Mais il n'y a bien sûr de «culte» – de croyance – qu'en lien à un Dieu *déterminé*, comme il n'y a d'émotion esthétique qu'en lien à des œuvres déterminées. Au reste, pour moi, il n'y a d'existence humaine que déterminée, singulière bien sûr, et située. Pas de culte «de la raison» donc. Ni non plus de pur «symbole» d'ailleurs, ou de simple «figure», selon spiritualisme moderne («symbole du bien», figuration de l'humain, etc.), quoi qu'aient pu espérer certains.

Qu'en ces matières le savoir proposé «décrirait un phénomène de façon telle que ceux qui s'y rapportent ne le reconnaissent plus» n'est pas grave. À un premier niveau en tout cas. Un savoir de science politique dit aussi autre chose que ce à quoi prétendent les acteurs. Et un artiste n'est pas maître de ce que son œuvre fait voir ou «révèle». *A fortiori* en matière religieuse, où une méconnaissance est constitutive. Nietzsche et Freud disent quelque chose de décisif sur le christianisme, même si le croyant de base ne s'y reconnaît pas. Et s'il fallait que le critère de validité, pour ce qu'on peut et doit dire touchant un fondamentaliste protestant ou un islamiste radical, soit que le croyant s'y reconnaisse, on n'irait pas très loin. Il y a bien ici savoir, et un savoir autre que la conscience des acteurs.

À un second niveau, une part du questionnement critique de Philippe Grosos demeure : le fait de l'«émotion» religieuse, pour parler de façon analogue à l'évocation d'une «émotion» esthétique. Être imperméable à ce qui vibre là de l'humain, que cela soit illusion ou imposture, authentique ou aliéné, ne permet probablement pas d'accéder à la meilleure compréhension. Mais n'est pas pour autant ici en cause un équivalent de ce que d'aucuns nomment compréhension interne. Toute compréhension interne doit au reste être nécessairement décalée, soumise à interrogation autre pour se révéler instructive. Mais cela, même la théologie le savait. Aussi vrai qu'elle savait que l'expérience religieuse lui échappait, comme lui échappe d'ailleurs ce qu'il en est de l'individu singulier qui y est engagé, et comme elle se savait encore, du coup, plurielle et – c'est lié – de toute manière constitutivement à distance de tout ce à quoi elle peut renvoyer.

«Anthropologie du croire» ? Oui, pour une part. Mais croire peut engager – engage et a engagé – un rapport à Dieu. Sur le terrain d'une «anthropologie du croire», il y a dès lors entre autres à penser ce motif, et l'exercice théologique en a déployé et balisé une histoire de la problématique.

En tout cela, on touche, comme à propos de la thématique d'une «révélation», la question de l'*altérité*. Centrale pour le christianisme et l'Occident. Elle marque *extériorité*. Mais son traitement doit être plus large que ce qui porte à «extrinsecisme», selon un mot qui ne fut pas par hasard au cœur des débats liés à la crise moderniste (cf. Maurice Blondel⁹). Les sciences humaines disposent ici de quelques ressources. La philosophie en connaît bien sûr aussi la problématique, en sa complexité : le thème d'une transcendance dans l'immanence, présent au moins depuis l'idéalisme allemand, suffirait à l'indiquer.

⁹ Cf. «Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne» (1904), in : *Les premiers écrits de Maurice Blondel. Lettre au directeur des Annales de philosophie chrétienne [et autres essais]*, Paris, P.U.F., 1956, p. 149-228.