

Composition d'une théologie systématique

Christoph Theobald, *Selon l'Esprit de Sainteté. Genèse d'une théologie systématique*

Vincent Holzer

DANS RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE 2016/2 Tome 104 , PAGES 237 À 247
ÉDITIONS FACULTÉS LOYOLA PARIS

ISSN 0034-1258

ISBN 9782913133716

DOI 10.3917/rsr.162.0237

Date de mise en ligne : 13/06/2016

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2016-2-page-237?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Facultés Loyola Paris.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

NOTE

COMPOSITION D'UNE THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE

CHRISTOPH THEOBALD, *SELON L'ESPRIT DE SAINTETÉ.
GENÈSE D'UNE THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE*

par Vincent HOLZER

Unité de recherche « Religion, culture et société » (EA 7403)
de l'Institut Catholique de Paris

Un projet d'ensemble

En 2007, Christoph Theobald publiait deux forts volumes de théologie systématique dont il prolonge aujourd'hui les attendus dans un nouvel ouvrage¹. Les deux volumes initiaux, publiés sous le titre significatif, *Le Christianisme comme style*, entendaient mettre en lumière la *forme* de la théologie systématique, en l'appréhendant précisément comme « manière de procéder », sans qu'elle ne se réduise à une forme de rhétorique persuasive, une ornementation du discours ou une grammaire du croire chrétien. Plus fondamentalement, la « forme » dont il est question dans ce premier opus ressortit à un éthos indissociable du « centre de la foi chrétienne », un éthos tributaire de « l'Évangile du Règne de Dieu », selon la belle expression de l'auteur. Pour mémoire, je me permets d'extraire de cette première grande contribution une formulation précise de la notion de « forme » telle qu'elle fut alors conçue. Cette notion est plus qu'un concept de méthode, dans la mesure où elle tend à s'égaliser à la notion corrélatrice de « style », présupposant déjà l'impossible séparation entre « forme » et « contenu », corrélation que Christoph Theobald justifie et construit, nous le verrons plus avant, à partir d'une christologie messianique du « Saint de Dieu ». Plus l'œuvre de Christoph Theobald se déploie dans le temps, plus ce centre christologique fait l'objet de déve-

1. Christoph THEOBALD, *Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique*, « *Cogitatio fidei* » 296, Éd. du Cerf, Paris, 2015.

loppements de plus en plus riches. Le théologien réactive d'une certaine façon le débat ancien sur le christocentrisme, en l'adaptant aux nouvelles conditions qui marquent le développement possible d'une théologie systématique. Situer l'*unicité relationnelle* du Christ, ne pas renoncer à la penser comme un « donné » irréductible, engage le théologien à lui conférer une forme d'intelligibilité qui corresponde, d'une part, à sa forme autorisée d'attestation – les Écritures et le témoignage de foi qui forment la *paradisis* de l'Église – et d'autre part, à sa communicabilité dans un monde marqué par une sorte de tension forte entre homogénéisation extrême (logique de la globalisation) et différenciations extrêmes (revendications identitaires et imbrication des identités). Rappelons, pour mémoire, l'hypothèse cardinale du *Christianisme comme style* :

Mon hypothèse est donc qu'il faut poser aujourd'hui la question de « Dieu » – au-delà de l'alternative factice entre un christianisme de type dogmatique ou a-dogmatique – en termes de styles de communication, d'allure évangélique ou encore de manière d'être en Église et dans la société : si la *forme* que prend l'existence chrétienne à tel ou tel moment de l'histoire est la manifestation du *contenu* de la foi, inversement, celui-ci n'a pas d'autre fonction que de renvoyer à celle-là. Or, cette forme de vie – l'ethos chrétien – se caractérise en définitive par ce que la tradition biblique appelle « sainteté » : *dire Dieu est alors une manière de désigner la sainteté comme mystère du monde et de l'histoire* – formule qui récapitule les deux versants, formel et matériel, de mon hypothèse².

Une question de méthode et d'orientation

Désormais, avec la publication d'un nouvel ouvrage, *Selon l'Esprit de Sainteté. Genèse d'une théologie systématique*, le théologien parisien aborde la question complexe de la « composition » possible d'une théologie systématique selon une autre voie, assurément complémentaire, mais aussi tributaire des évolutions plus récentes qui, du dehors et du dedans, affectent la possibilité de proposer aujourd'hui une *théologie systématique*. Dans ce nouvel opus, le discours de la méthode occupe une place de choix. Il y est particulièrement développé. Il fait l'objet d'une introduction dense, épistémologiquement très travaillée. Tous les mots y sont pesés, les hypothèses finement élaborées, jusqu'à ce que le concept de théologie systématique parvienne à une claire élucidation. Christoph Theobald est particulièrement conscient du caractère périlleux de l'entreprise. Il n'en fait pas mystère et l'on perçoit dans cette introduction dense le ton précautionneux,

2. *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, t. 2, « *Cogitatio fidei* » 261, Éd. du Cerf, Paris, 2007.

le souci de la précision et l'ouverture de perspectives. Où se situe la différence d'accent entre les apports proposés dans *Le Christianisme comme style* et la composition d'une théologie systématique telle que la conçoit *Selon l'Esprit de sainteté* ? Le lien de continuité et les déplacements de perspective doivent être appréhendés de concert, car, entre ces deux moments de l'œuvre, il y a bien un fort lien de continuité, ce qui donne à la pensée théologique de Chr. Theobald la forme d'une œuvre en mouvement dynamique, non pas seulement soucieuse de ses conditions de recevabilité *ad extra*, mais aussi soucieuse de ses conditions d'élaboration *ad intra*. Il me semble que *Selon l'Esprit de Sainteté* apporte un soin particulier à cet aspect. Quiconque veut s'adonner à la composition d'une théologie systématique bute inmanquablement sur une série de difficultés léguées par l'histoire récente d'une discipline dont il convient de faire la genèse. C'est la tâche précieuse à laquelle Chr. Theobald s'attache, en situant sa propre perspective dans le sillage des grandes figures de la modernité théologique, celles qui ont infléchi la conception luthérienne de la théologie systématique, conception née de son opposition résolue à la forme catholique d'une théologie reposant sur un *organon* (aristotélien) externe à l'Écriture. Il y eut une théologie *systématique* parce que dut prévaloir le principe selon lequel l'Écriture sainte est *sui ipsius interpret*³ ». Selon ce principe, il n'était nullement nécessaire de recourir à une Tradition pour acquérir la juste compréhension des Écritures. Le libellé de l'Écriture, dans sa forme et ses rapports internes, délivre le *sensus litteralis*. Le concept de théologie « systématique » naquit de ce principe. C'est là, en effet, son origine historique. Comme le précise H.G. Gadamer, à la suite des travaux entrepris par O. Ritschl en 1906 sur la notion de *système* et les *méthodes systématiques*, si la théologie issue de la Réforme tendit vers la « systématique », c'est parce qu'elle répugnait à être « une simple élaboration encyclopédique de la tradition dogmatique, mais qu'elle cherchait à réorganiser la doctrine chrétienne en partant de passages décisifs de la Bible⁴ (*loci communes*)... » Mais cette conception ne tardera pas à voler en éclat sous la pression d'un principe de contestation, issu, quant à lui, de la science historique nais-

3. On pourrait trouver un équivalent plus tardif de ce principe dans l'œuvre polémique de Louis MEYER, *Philosophia Sacrae Scripturae Interpret* (1666). Fervent lecteur de Descartes, il tente de mettre en œuvre la méthode du doute systématique cartésien en l'appliquant au texte biblique : « J'ai considéré longuement, grandement et consciencieusement s'il ne m'était pas possible et avantageux de faire en Théologie comme lui (Descartes) en Philosophie, de révoquer en doute tout ce qui pouvait l'être et de le rejeter aussitôt comme faux, jusqu'à ce que je parvienne en théologie à quelque chose de ferme et de stable sur quoi je pourrai prendre pied en sûreté [...] », in, *La philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, édition et traduction par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, « Horizons », Éd. Intertextes, Paris, 1988..

4. H.G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris, 1996, p. 193-194.

sante : la mise en cause de l'unité dogmatique du canon et la nécessité de traiter les sources scripturaires comme des documents historiques en tant qu'œuvres écrites, affranchies de la tutelle dogmatique d'un canon. Chr. Theobald situe son effort de construction dans une autre perspective. Il s'inscrit dans la grande tradition de l'école de Tübingen, représentée par le génial Johann Sebastian Drey. Il insiste à plusieurs reprises sur le fait que la compréhension de la tradition chrétienne comme religion historique et positive – « en tant qu'incarnation ecclésiale réellement existante d'un type caractéristique d'interprétation et de réalisation du christianisme⁵ » (12) –, suffit à « démontrer que l'adoption du vocabulaire *systématique* ne signifie nullement l'abandon de l'idée de normativité ecclésiale ». « Si – comme l'affirme fortement Christoph Theobald –, j'adopte moi-même cette terminologie, c'est en y intégrant ce qui relève de la normativité catholique et œcuménique et en comptant sur l'enracinement ecclésial de ma proposition... » (13). Compter sur l'enracinement ecclésial de la proposition systématique que construit le théologien, c'est déjà énoncer un principe de constitution du savoir théologique qui n'est ni formel, ni abstrait, puisqu'il s'agit d'une communauté historique de foi qui a pour nom l'*Ecclesia*. Pourtant, Christoph Theobald ne cherche pas à substituer à un idéaltype une réalité de rechange. Il ne s'agit pas d'un déplacement d'accent, mais d'une refonte et d'une véritable construction, sur fond de crise de la science dogmatique. Elle n'est pas un bloc erratique en attente de recevabilité, moyennant un toilettage superficiel confié à la plasticité de la langue et à ses pouvoirs de symbolisation. Il faut reprendre les choses à leur racine, en réarticulant le « point d'orientation » de toute « théologie systématique ».

Ce point d'orientation se nomme « stylistique biblique et chrétienne » et définit sa tâche comme suit : « Si la “théologie systématique” a donc pour tâche de maintenir et de favoriser l'union (*unio*) ecclésiale entre une multitude de perspectives sur le “réel” et sur le point d'orientation qu'est l'accueil du Règne de Dieu *par la foi* – celle du Christ Jésus et des siens, habités par son Esprit de sainteté – cette union ne peut jamais être imposée de l'extérieur par une doctrine a-historique ; elle est le fruit d'une mutuelle reconnaissance, toujours déjà donnée et encore à viser et à faire entrer dans le travail d'écriture théologique » (29). La graphie en italique des conjonctions de coordination frappe le lecteur. Cet indice grammatical est la signature du projet de théologie systématique conçu par Chr. Theobald. Il ne s'agit donc pas de théologie « systématique » au sens

5. Chr. Theobald cite, à l'appui de ses propres perspectives, une étude importante de Max Seckler parue en langue française dans la précieuse édition française et la belle traduction qu'a promues Mgr Joseph Doré : Max SECKLER (dir.), *Aux origines de l'école de Tübingen. Johann Sebastian Drey*, Éd. du Cerf, Paris, 2007, p. 136.

usuel du terme, mais de théologie « systémique », le mot étant parfois utilisé comme une réalité équivalente à celle que vise le terme plus classique de théologie « systématique ». Mais « systémique » ne s'entend nullement au sens logique d'un ensemble formel complexe. Il s'agit de « concordance » et de « cohérence », d'« exigence » et d'« arborescence », une série de termes qui dérivent du « noyau » de la foi chrétienne et de son expression ecclésiale dans le cours du temps: « la cohérence absolue du Christ Jésus avec lui-même, sa sainteté *hospitalière* » (28), reproduite et reconfigurée en *ceux* et *celles* qui se mettent à sa suite. L'usage du mot « systématique », dans le projet construit par Christoph Theobald, pourrait avoir quelque parenté avec la manière dont Martin Heidegger élucida la portée philosophique du système. Il ne désigne pas la mise en ordre ou l'agencement d'une matière préalable, d'une matière doctrinale déjà donnée en vue de sa bonne transmission. Le « système » coïncide avec un moment déterminé du temps, « historiquement » signifiant: « Si donc, le système dans son essence n'a rien d'un aspect superficiel et arbitraire qu'offre le compartimentage d'une matière préalable sous des rubriques et des numéros, c'est que l'élaboration et la construction des systèmes répondent à des conditions déterminées, et qu'elles ne peuvent pas, historiquement, surgir n'importe quand⁶ ». Theobald recense avec soin les difficultés que rencontre tout projet de théologie systématique, en cherchant la bonne porte d'entrée, conscient de la fragmentation persistante qui affecte le savoir théologique, fragmentation accrue par le « pluralisme radical » qui dépasse à l'évidence celui de la distinction, voire de l'opposition des « écoles », et la nécessité corrélative de « maintenir une unité confessionnelle de la foi » (19). De ces faits d'histoire, Theobald dégage un principe de compréhension et ménage sa propre voie, cultivée sur « le terrain fertile de la théologie du XX^e siècle »: (i) penser l'actuelle *autoréalisation* de l'Église (ii) en honorant son versant historique (priorité donnée aux figures historiques du christianisme) (iii) sans jamais perdre de vue la nomination croyante d'un point d'orientation, la sainteté *hospitalière* du Christ Jésus: « Il relève donc de la "théologie systématique" de rendre, par une herméneutique ajustée, cette réception de l'Évangile *possible* » (35).

6. Martin HEIDEGGER, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Gallimard, Paris, 1977, p. 58.

Un centre de gravité christologique : *Analogia relationis* et *Analogia Regni*

Il serait sans doute partiel de vouloir assigner sans précaution à la théologie systématique de Christoph Theobald un centre christologique, et pourtant, les réalités connexes qui accompagnent et structurent ce centre se condensent dans une configuration très particulière et très originale de la christologie. À toutes les étapes qui scandent l'impressionnante tentative du théologien parisien, la figure de Jésus demeure centrale, et c'est à partir d'une solide herméneutique de la « figure » du ministère de Jésus que la christologie parvient à manifester son potentiel d'universalité, à distance d'un double écueil, celui de la *Jésulogie* libérale d'inspiration romantique d'une part, mais aussi celui d'un christocentrisme mal décanté, d'autre part, et dont les conséquences se laissent percevoir jusque dans le domaine ecclésiologique. *Analogia relationis* christologique et *analogia Regni* sont les deux faces d'une même réalité théologique. Ces deux syntagmes résument l'ampleur de la tâche et la nouveauté qui la caractérise. Si Chr. Theobald puise dans sa subtile relecture de Karl Rahner de quoi fonder les principes d'une christologie centrée sur une *analogia relationis*, il le fait au profit d'une thèse corrélatrice de nature anthropologique et ecclésiologique, que l'expression *Analogia Regni* traduit à merveille. Nulle relativisation de la christologie dans cette entreprise, mais une claire délimitation de sa pertinence et de sa fonction, moyennant une rigoureuse lecture du ministère de Jésus tel qu'accessible pour nous dans la narration évangélique, mais aussi et surtout dans ses effets en *ceux* et *celles* qui le suivent⁷ (243). Les mises au point du théologien sont très suggestives, surtout lorsqu'il s'agit de remettre en question la place trop évidente qu'occupe un « christocentrisme » faussement interprété : « C'est précisément *ce type unique de relation* entre un Jésus absolument discret et ce qui, au gré de ses gestes et paroles, advient pour un tel ou une telle au sein d'une même société, qui constitue pour nous le point de départ (*l'analogatum princeps*) de l'ensemble du « jeu » analogique, balisé par les récits » (460), si bien que l'analogie « intervient entre Jésus, Christ et Saint de Dieu, et ceux et celles qui le suivent ou l'imitent, permettant d'articuler *dissemblance* et *ressemblance* au sein de ce processus de *reconfiguration*. Elle prend ici la figure de l'analogie d'attribution » (465). Theobald réalise ici un coup de force.

7. « Le fondement théologique de la créativité, liée au contexte du processus de tradition postpascale, présuppose une qualité bien précise de relation entre Jésus de Nazareth et ses disciples et apôtres : ces derniers suivent le Maître ou l'imitent, mais accèdent, précisément dans cette relation d'obéissance et grâce à la mission qui leur est confiée, à la liberté et à la "maîtrise" de leur propre faculté d'initiative et de leur faculté d'expression (*facultas exprimendi*) », *Selon l'Esprit de Sainteté*, p. 243.

Tous les éléments formels de l'analogie se retrouvent reconfigurés, de l'*attribution* à la *proportionnalité*, en passant par l'*analogatum princeps*. C'est dire – et c'est ce que laisse entendre Chr. Theobald – que l'antique doctrine de l'*analogia entis* se prête à des reconfigurations possibles, traduites sous la forme d'une analogie relationnelle dont le centre de gravité est christologique.

Nous souscrivons sans peine à l'avertissement relatif à la juste place que doit occuper la christologie dès lors que l'auto-interprétation de Jésus, dans son ministère pré-pascal, révèle un « décentrement » qui ne doit pas être masqué et recouvert par un mouvement indu de re-christologisation : « La situation actuelle du christianisme [...] met la théologie devant l'obligation de rendre compte de l'unicité du Christ et du type de rapport qu'il entretient avec tout être humain. Or, cette *unicité en relation différenciée* se laisse plus aisément aborder au sein du paradigme biblique de la sainteté qu'en partant directement des affirmations christologiques de Chalécédoine sur l'humanité et la divinité du Christ, la sainteté ayant un versant messianique, enraciné dans le judaïsme ancien, et un versant éthique, jouant en faveur de l'universalisation de cette tradition, l'universalisation qui en ultime instance résulte elle-même de la foi en la Résurrection du Messie crucifié », (346-347). Cette mise au point est éclairante et sert la théologie trinitaire et son enracinement scripturaire. Il ne s'agit pas d'ériger le paradigme christologique en principe absolu, ce qui, à l'évidence, rendrait inintelligible le caractère indubitablement *théocentrique* de la prédication de Jésus, mais aussi le caractère testimonial et diaconal d'une existence dont la « prétention » s'égale néanmoins à une sorte d'adéquation de la Loi-Torah à la parole qui désormais la porte (celle de Jésus) et l'ouvre à l'universalité d'une promesse inclusive. Ce point de cristallisation nous semble moins développé dans la christologie que propose Christoph Theobald, même s'il est présent en filigrane. On comprend mieux pourquoi Theobald préfère le syntagme « unicité d'excellence » à celui d'« unicité de principe », sans doute parce que cette dernière expression renvoie – ou semble renvoyer –, à une christologie absolutiste, dont on tente précisément de se dégager. Je dois avouer que je préfère, pour ma part, « unicité de principe » à « unicité d'excellence », car je ne lis ni n'interprète l'unicité de principe en termes d'absoluité non relative. Le « principe » engendre (Col 1, 15.18), tandis que l'« excellent » couronne. Mais il ne convient sans doute pas d'opposer ces deux approches, bien qu'unicité de principe pourrait mieux convenir à l'idée centrale d'*engendrement*, développée par ailleurs par Christoph Theobald. « Unicité d'excellence » se rapproche davantage de la causalité exemplaire, pour reprendre un vocabulaire de type métaphysique, alors qu'unicité de *principe* sert davantage – me semble-t-il – le versant théologique

et instaurateur de la grâce christique (sans connoter l'idée de « meilleur » ou de « plus parfait »). Certes, et je le comprends bien, Chr. Theobald ne veut pas seulement penser la christologie en termes de « principe » ou de « capitalité » – en vertu de la prévalence accordée à la symbolique du corps mystique –, mais plutôt en termes de « concordance » personnelle et d'ouverture hospitalière « à quiconque ». De ce point de vue, il faut « profiler l'unicité du Christ en relation avec tout être humain », c'est-à-dire en termes de *philoxenia*, pour retrouver ce que la tradition magistérielle exprime par la terminologie de l'union hypostatique et de la communication des idiomes: « C'est donc la sainteté qui sauve l'unicité de Jésus de la stérilité et lui donne sa véritable *excellence*, lui permettant d'engendrer une multitude d'uniques. Le Dieu trois fois saint *se définit en même temps*, se communiquant au Christ Jésus ou plutôt à lui *en sa fécondité relationnelle inépuisable* » (105). La mise au point est parfaite et traduit la corrélation christologie-Trinité en une terminologie renouvelée et évocatrice. Une christologie de la « sainteté hospitalière » possède une valence intégrative forte, en même temps qu'un fort potentiel de créativité (352). C'est une figure « ouverte » par excellence, mais on est loin de sa réduction à un *prototype* ou à un *archétype*. Il y faut toute l'épaisseur d'une vie d'homme, d'un ministère public, d'une parole qui engendre, d'une destinée qui s'accomplit, d'une société qui s'organise, d'une communauté qui advient à elle-même. Tous ces paramètres conjugués donnent à une christologie de la « sainteté hospitalière » ses vraies dimensions. Mais il y a plus.

Pour donner tout son poids à cette perspective, il faut reprendre à frais nouveaux une réflexion sur la Tradition, non pas seulement celle qui serait censée hériter des Écritures en en perpétuant le sens accrédité (selon le binôme simplificateur *Scriptura/Traditio*). Les écrits et les groupes d'écrits de l'Église des origines trahissent des « ruptures dans la tradition » ayant entraîné la nécessité, pour la deuxième génération chrétienne, d'opérer des *ajointements* qui sont autant de processus créatifs et régulés. Le chapitre consacré à la Tradition comme « processus créatif » mérite une lecture attentive, chapitre axial, puisqu'il apparaît au centre de l'ouvrage. Des analyses riches qu'il propose, nourries par une rigoureuse et « fraternelle *conspiratio* entre l'exégète et le systématicien », je retiens les éléments qui résultent d'un dialogue serré avec une hypothèse exégétique proposée par Michael Theobald, *Herrenworte in Johannesevangelium*. Cette hypothèse est relative à la fonction textuelle de l'« autre Paraclet », et plus précisément, de la deuxième mention dudit Paraclet (Jn 14, 25s.) dans l'Évangile de Jean. Cette deuxième mention occuperait la fonction d'un « métatexte » ou d'un « double de Jésus », inspirant quelque chose de « véritablement nouveau et distinct de la parole de Jésus », si bien que « toute la tradition postpascale est légitimée comme processus créatif –

jusqu'à la production prophétique *de dits de Jésus*, leur intégration dans des monologues et des dialogues et leur rassemblement en une *vita* de Jésus... » (234). Ce processus ne se présente pas sous une forme indéfiniment ouverte, mais conduit progressivement vers une « interprétation régulatrice » (234). C'est ainsi que naîtrait la conscience « canonique » de la première Église. La rédaction du quatrième évangile s'expliquerait dès lors comme la réponse circonstanciée à une situation de crise, née du conflit des interprétations en présence. S'y trame le « souci de transformer, en certains points névralgiques, l'indétermination théologique du livre en univocité » (*Herrenworte in Johannesevangelium*, 614 s.), (234). Le point de vue est intéressant et répond, d'une certaine façon, à une vieille et lancinante interrogation posée par Ernst Käsemann, mais dans un autre champ textuel : « Le champ de variation du kérygme chrétien primitif sert-il l'unique "substance" de la foi », question qui aboutît, sous la plume de Käsemann, à une sorte de tension indépassable que l'exégète-théologien traduit en deux propositions qu'il ne jugeait nullement contradictoires : « [...] Les variations ne cessent pas, dans toutes les facettes, de refléter l'unique *substance* et ne sont utilisées par l'Apôtre que pour autant qu'elles sont capables de la réfléchir⁸ », et cependant, « le canon néotestamentaire, en tant que tel, ne fonde pas l'unité de l'Église. En tant que tel, c'est-à-dire dans son état de fait accessible aux historiens, *il fonde la pluralité des confessions*⁹ ». En reliant la tâche de la *systématique* à sa dimension constitutivement *œcuménique*, Christoph Theobald répond à ces interrogations, en dépassant l'angle trop étroit du conflit interconfessionnel. Il propose une voie qui rend possible des rapprochements effectifs et sensés, grâce à un renouvellement profond de la théologie de la Tradition centrée sur l'analogie du Règne.

Ce point nodal et névralgique bénéficie d'une mise en perspective historique qui part des travaux d'Alfred Loisy et de l'impact de l'« eschatologie conséquente » proposée par Wilhelm Baldensperger et Johannes Weiss sur l'ecclésiologie de Loisy. Cette mise en perspective historique est extrêmement avantageuse, car l'*Analogia Regni*, largement exploitée par Christoph Theobald, n'est pas un artifice conceptuel, mais une catégorie éprouvée dans l'histoire de la tradition, et dont le cercle s'élargit bien entendu aux dimensions de l'Écriture. Dans sa relecture de l'œuvre de Loisy, Theobald

8. E. KÄSEMANN, « Erwägungen zum Stichwort Versöhnungslehre im Neuen Testament », cité par K. RAHNER, K. LEHMANN, « Kerygma und Dogma », in *Mysterium Salutis*, t. 1, Einsiedeln, Zürich/Köln, 1965, p. 641s. ; trad. fr. *MysSal*, t. 3, Éd. Du Cerf, Paris, 1969, p. 244.

9. E. KÄSEMANN, « Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche ? », in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I., Göttingen, 1964, p. 221, cité par K. RAHNER, K. LEHMANN, « Keygme et Dogme », *MysSal*, t. 3 (pour la traduction française), p. 233, (c'est nous qui soulignons).

fait œuvre de science et non de militance. Ses analyses sont extrêmement nuancées et n'entendent procéder à aucune tâche de réhabilitation quelconque. L'un des résultats auxquels aboutit le théologien est précieux : en dépit de la « radicalisation de sa perception eschatologique du Jésus historique », Loisy maintient bien la continuité entre l'Évangile et l'Église, conformément aux analyses proposées dans les *Essais*. À l'idée d'une fondation de l'Église *par* Jésus se substitue celle de son « institution divine », « fondée *sur* Jésus ». Cet acte de lecture apaisé et scientifiquement éprouvé permet de libérer des potentialités pour une nouvelle approche de la relation Église/Règne de Dieu, autrement dit une nouvelle manière d'aborder la question de la « fondation ». La ligne critique élaborée par Loisy ne se retrouve-t-elle pas, *mutatis mutandis*, dans le schéma n° III (*textus receptus*) de la Constitution *De Ecclesia* du concile Vatican II, envoyé en juillet 1964 aux Pères conciliaires ? Les paraboles de la « croissance » y occupent une place de choix, introduisant dans le texte une dynamique « processuelle » repérable et, corrélativement, une conscience plus appuyée de la pluralité des ecclésiologies néotestamentaires.

Primat d'un « transcendantal » anthropologique ?

Toutes ces analyses étant posées avec soin, Christoph Theobald reprend le chemin de la composition systématique qu'il s'est assigné comme tâche fondamentale, toujours en lien avec l'idée-force qui structure son projet : une analogie du Règne qui ne supprime aucun des « identifiants » de la foi chrétienne et qui réponde aux tâches actuelles d'une annonce de l'Évangile sous le prisme fécond de la sainteté du Christ. L'enjeu consiste à sortir la perspective du Royaume de son « englobant christologique et de son pendant qu'est l'englobant ecclésiologique » (399). Cette double « réduction » n'est pas à comprendre au sens d'un abandon de ces identifiants fondamentaux, mais au sens où ils sont appelés à entrer dans une nouvelle configuration sociale et politique en mettant en œuvre, non seulement le traditionnel *sensus fidei*, mais aussi un *sensus Regni*, œuvre de discernement et capacité de perception qui découvre, non sans « surprises », que Dieu est au travail au cœur de l'humain, selon la logique d'un unique dessein accompli en Christ. La contribution de Christoph Theobald est en quelque sorte une nouvelle manière de sortir de l'extrinsécisme et de ses relents contemporains. De ce point de vue, la tentative est d'une extrême rigueur, la construction très élaborée, nourrie par une érudition théologique qui permet de mieux saisir les points de rupture et les niveaux de transition nécessaires. Chr. Theobald veut aller jusqu'à la mise en forme d'une possible pensée « séculière » du Règne, qui n'est pas à confondre

avec une tentative apologiste inavouée, puisque cette tentative neutraliserait l'autonomie et la sécularisation du lien social et politique. Une pensée « séculière » du Règne doit s'appuyer sur une « philosophie implicite » du Royaume de Dieu, en dépassant la distinction parfois trop forte entre création et alliance : « C'est le respect de l'altérité de l'autre et de la variété des figures de "foi", repéré dans les récits évangéliques, qui nous conduit à déployer cette pensée du Règne à distance d'une christologisation immédiate » (472).

Au terme de cette présentation transversale, c'est le terme de « genèse » qui prend maintenant tout son sens. Christoph Theobald n'entend pas composer une théologie systématique englobante et close. L'ensemble des études rassemblées dans le riche volume jettent les bases d'une théologie systématique « en genèse », consciente de l'état de fragmentation qui continue de marquer les synthèses disciplinaires, mais confiante dans la possibilité de créer du « lien », non pas à partir d'un sol abstrait, mais à partir de ceux et celles qui s'engagent existentiellement dans cette tâche éthique et politique. Dans cette tâche, le christianisme ecclésial est en mesure de proposer sa singularité universalisante. Pour y parvenir, Theobald fait fond sur une distinction qui apparaît à plusieurs reprises dans le volume : une *ad intra* (*sensus fidei*) et une *ad extra* (*sensus Regni*), ce dernier englobant peu à peu le premier et le déterminant tel un « transcendantal anthropologique ». Cette « posture » est conforme à la logique de fond qui travaille tout l'ouvrage, dans une sorte d'irréductible tension entre le paradigme *sotériologique-sacramentel* et le paradigme *anthropologique*. Cette tension presque irrésolue se signale dans la récusation d'une « réduction liturgique et sacramentelle de la théologie de la sainteté et de la sanctification » (362). Mais attention, un transcendantal anthropologique¹⁰ suppose « la guérison de nos sens anesthésiés pour entrer dans une véritable "divination", un "voir" et un "entendre" qui s'enracine dans la foi » (362). Il faut donc toujours veiller à bien mettre en lumière l'universalisme des *effets* de la sainteté unique du Christ, traduite en particulier dans le livre des Actes par la « transgression de toutes les frontières linguistiques, économiques et sociales ». De tels « effets » émergent « à la surface de la société quand des "êtres hospitaliers" réussissent à en susciter d'autres qui, comme eux, consentent à mettre leur existence en jeu » (362).

10. C'est nous qui proposons cette expression. Elle vaut comme interrogation critique.