

Généalogie et comparatisme sous le regard de la théologie

Autor(en): **Borgeaud, Philippe**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **58 (2008)**

Heft 4: **La théologie entre reprises différées, déplacements et ruptures**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381773>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

GÉNÉALOGIE ET COMPARATISME SOUS LE REGARD DE LA THÉOLOGIE

PHILIPPE BORGEAUD

Résumé

Pierre Gisel propose d'arracher la théologie à ce qu'elle est dans un regard traditionnel, pour en faire une histoire des interrogations que la modernité porte sur elle-même, dans une relation à l'«absolu». Cela revient à vouloir travailler sur des structures inconscientes (sur des élaborations idéologiques), en abordant les réalités religieuses selon une théorie du religieux et de ce qui s'y construit. Une telle théorie de la religion restera fondamentalement une théorie du christianisme, même si elle suppose un décentrement relatif, un regard décalé adressé aux instances internes de l'altérité et, dans une moindre mesure, aux «autres» de l'extérieur.

La théologie aurait-elle besoin d'être défendue ? Se sent-elle menacée, pour susciter une telle apologie ? Il s'agit bien, sous la bannière d'une «sortie du confessionnel», d'une défense et illustration «à l'externe», mais aussi «à l'interne», pour emprunter son vocabulaire à Pierre Gisel. Défendre la théologie certes, mais pourquoi, et quelle théologie, et contre quoi ? Contre un processus de fixation, de sclérose, qui aurait pour conséquence qu'on risquerait de se tromper sur l'objet, de ne plus voir ce qu'est, au juste, la fonction de cet exercice nomade, voire primesautier, et quelles devraient être, finalement, par rapport à un terrain très instable, la bonne gestuelle, la bonne posture et la bonne pratique, telles que Pierre Gisel, qui est encore professeur de théologie systématique (ne l'oublions pas¹), les préconise ? On nous dit en effet, dans ce livre, qu'«en registre de christianisme», les expressions théologiques sont légitimement et traditionnellement plurielles, changeantes. Mais l'on précise aussitôt, dans une incise (p. 14), que cette pluralité n'est pas infinie et qu'elle doit être «régulée». La régulation semble être un devoir de théologien, si j'en

¹ Note de Pierre Gisel : dans le cadre de la réorganisation de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne, j'ai proposé, pour un rattachement à une nouvelle unité, l'intitulé, actuellement en discussion : «Histoire des théologies, des institutions et des imaginaires chrétiens» (en 1976, j'avais été nommé professeur d'«histoire de la théologie moderne et contemporaine», intitulé qui a changé en 1988 pour devenir «dogmatique et théologie fondamentale», un libellé de fait équivalent à «théologie systématique» plus courant en théologie protestante moderne).

crois l'article «Théologie» écrit par Dietrich Ritschl pour l'*Encyclopédie du protestantisme*².

Mais revenons à l'objet du livre : de quoi traite cette nouvelle théologie ? De Dieu, des croyances, du monde, de l'humain ? Quel champ travaille-t-elle, quel type de regard adopte-t-elle, pour quelle fonction, pour quelle pertinence ?

L'objet, affirme tout de go Gisel (p. 2), a quelque chose à voir avec «les croyances et les religions». Dieu merci. On se croit rassuré. Mais il s'agit là d'un pluriel, et d'une grande diversité. La théologie va-t-elle se révéler n'être qu'une nouvelle version de l'histoire des religions ? Pas tout à fait. Même si le projet développé dans cet ouvrage se veut en effet «enraciné dans l'histoire occidentale», il ne faut pas s'attendre, aujourd'hui, à voir une science de la religion sortir de la théologie protestante libérale comme un lapin du chapeau d'un prestidigitateur. Ce serait anachronique. Cela s'est déjà passé, vers 1870. Il n'y a pas à y revenir, sous peine de devoir rattraper un très, très long retard. Après cent quarante ans de liberté, l'histoire (comparée, et non confessionnelle) des religions, vous vous en doutez, s'est développée, et elle a su acquérir ses propres habitudes (et quelque expertise).

Il n'y a rien à craindre de ce côté-là : ce livre d'un théologien sur la théologie ne propose pas un projet comparatiste, au sens d'une réflexion sur l'histoire comparée des religions. Le projet de cette nouvelle théologie (on est alors en 2007) est tout autre : tout en s'interrogeant effectivement sur le croire, il s'agit de construire une généalogie qui conduit, depuis l'Antiquité tardive, là où nous sommes aujourd'hui, nous Occidentaux, dans ce que les sociologues appellent postmodernité ou, comme Jean-Paul Willaime, ultramodernité, une triste modernité qu'ils affirment être tout aussi tardive que l'Antiquité d'où tout serait sorti (p. 3 ; cf. p. 157). Ce trajet du tardif de jadis au tardif d'aujourd'hui, sous la responsabilité revendiquée de Gisel, suit ce qu'il appelle «une veine». Et dans cette veine circule ce qui ferait, à n'en pas douter, le meilleur de l'Occident. Ce livre où Calvin et Luther occupent moins de trois pages (p. 87-89) dressera donc un tableau très général, en perspective cavalière, de cette caverne occidentale et de son héritage, sautant (parfois sautillant, c'est le côté primesautier) de Platon à Varron, de Cicéron à Thomas d'Aquin, d'Abélard à Karl Barth, de Friedrich Schleiermacher à Alois Emanuel Biedermann, d'Auguste Sabatier à Ernst Troeltsch, de Hegel à Gauchet, de Nietzsche à Bataille, de Paul Tillich à Jean-Luc Nancy, d'Agamben à Jan Assmann.

La théologie de Pierre Gisel est un voyage agité, dans un labyrinthe souterrain, une plongée dans la mine, dans une sorte d'inconscient collectif compliqué mais parfaitement circonscrit, en «Occident». On y exploite ce qu'on proclame être le bon filon (la «veine» de la p. 3). Ce n'est pas une théologie à la Karl Barth, «articulée à la sphère ecclésiale» (p. 20 ; cf. p. 82-

² D. RITSCHL, «Théologie», in : P. GISEL et L. KAENNEL (éds), *Encyclopédie du protestantisme* (1995), Paris/Genève, P.U.F./Labor et Fides, 2006², p. 1401-1418, ici : p. 1403.

84), comme il s'en organise habituellement du côté des croyants, une théologie qui représenterait explicitement et précisément une confession parmi d'autres, porteuse du religieux (telle ou telle théologie protestante, ou catholique, ou orthodoxe). L'objet n'est donc pas là où on l'attendait peut-être, naïvement. Un écart se veut manifeste, par rapport à une attente aussi ingénue. En un mot, cette nouvelle théologie devrait intéresser tout le monde, et non seulement les théologiens, dans la mesure où elle ne se laisse pas confiner à un espace propre (une religion donnée), ni à un fondement particulier (une révélation).

Elle n'en demeure pas moins occidentaliste, et chrétienne.

L'écart, par rapport aux sciences (comparatistes) des religions, est en effet voulu, résolument, très grand. On reste fixé en Occident, dans une «disposition occidentale» (p. 174) et «donc» en christianisme. Ce «donc» (explicite chez Gisel), cette soudure au christianisme, et au-delà du christianisme à la «matrice monothéiste» (p. 27), mériterait qu'on s'y attarde. Il est proposé, ni plus ni moins, d'examiner *notre* destin, les «énigmes de notre condition» (p. 9), la nôtre, vous avez bien compris, celle du prochain, non pas celle des autres, là-bas. Et cet examen devrait considérer, dans le domaine de l'Occident (où se croisent christianisme, judaïsme et islam, sur fond de traditions gréco-romaines), le cadre global des données socio-culturelles, de leurs transformations et de leurs conséquences, conscientes ou non. Le christianisme (tiens donc ! pourquoi lui ? le christianisme ne serait-il qu'occidental ?) sert de fil rouge. Mais la religion chrétienne, ici, «n'est pas l'effet direct d'un texte, la Bible, ni une réalité qu'on puisse renvoyer à ce fondateur que serait Jésus de Nazareth» (p. 11 ; cf. p. 135-139). Il s'agit d'un produit issu, nous dit-on, des données socio-culturelles de l'Antiquité tardive. Il en résulte ce que Gisel appelle «une identité socioculturelle globale» (p. 14), dont le religieux – ses formes, ce dont on hérite, ses recompositions – ne serait jamais qu'«un symptôme éclairant».

Le corpus sur lequel se penche cette nouvelle théologie, dont les ambitions sont grandes, c'est «le monde de tous» (en Occident). Pour établir son diagnostic, le théologien devra développer «une modalité de questionnement qui soit dès l'abord de pertinence globale» (p. 17). Avoir toujours à l'œil ce qui, de l'intérieur d'une tradition particulière (tel ou tel symptôme), est énoncé en fonction d'un horizon général, où s'estompe notamment la distinction (que l'on a généralement tendance à vouloir maximale) entre catholicisme traditionnel et protestantisme dit libéral (p. 24). Qu'en est-il, de ce point de vue, du judaïsme et de l'islam ? On ne nous le dit pas...

Le christianisme aurait en effet ce privilège d'être la religion de la sortie de la religion, comme le dit Gauchet. Ou de porter en son cœur la différence, une altérité constitutive, comme le laissent entendre Augustin d'Hippone, Lacan (cité p. 179 : «Le Saint-Esprit est l'entrée du signifiant dans le monde») et quelques disciples de Derrida (notamment Serge Margel). Il faudrait être chrétien, ou l'avoir été, pour pouvoir réfléchir correctement et s'adonner en toute quiétude à l'exercice théologique, et rechercher «une articulation au monde plus large» (plus large que le confessionnel). Gisel analyse longuement

cette désinstitutionnalisation du religieux, qui n'a rien d'une laïcisation (*cf.* la référence à Gauchet, encore, p. 160), qui nous conduit du théologico-politique vers une anthropologie, solidaire d'une «théorie de la religion» dont l'objet serait, littéralement, le *croire*. Un objet fondamental, noble et supposé universel (p. 175 *sq.*), que l'on s'empresse de distinguer des croyances, objet, j'imagine elles, de cette autre discipline un peu ouvrière, pour ne pas dire platement positiviste, que serait l'histoire des religions. Comme si l'on pouvait accéder à l'objet fondamental autrement qu'à travers le labeur, le travail de terrain sur ce qui est observable (description, comparaison, analyse).

«Ordonné aux réalités anthropologiques et sociales de tous» (p. 25) l'exercice théologique porte sur des images et des structures, sur ce qui donne forme et sens au «monde socioculturel». La théologie ainsi entendue ranime de très vieilles et très générales interrogations, tout en prétendant rejoindre les sciences humaines les plus actuelles, mais sur un mode transversal (p. 26) : à elle l'univers du réflexif, de la problématisation (d'autres diraient : le sel de la terre³). En d'autres termes, elle revendique, à côté de la philosophie (donc elle se distingue assez mal), le monopole de la réflexion, le monopole du sens. Cette revendication risque fort d'irriter certains écoliers de la philologie et de l'histoire, ces disciplines servantes (chacune à sa manière *ancilla theologiae* ?) qui prétendent, elles aussi, à leur modeste échelle, réfléchir et interroger les fondements humains. Mais réfléchir, elles, à partir de micro-analyses (Dieu est dans les détails), analyses de terrain, tout en étant très attentives à l'origine et à la construction, souvent idéologique, de leurs instruments d'analyse. La mythologie savante, ou la mythe-idéologie (comme dit Detienne), fait partie intégrante, depuis longtemps, des soucis personnels de l'historien des religions comme de l'historien tout court, d'ailleurs, qui travaille dans un aller-retour constant entre ses dossiers et l'histoire critique de sa discipline.

Le projet de Pierre Gisel implique d'élaborer une histoire des interrogations que la modernité porte sur elle-même, dans une relation à l'«absolu» (p. 27 ; *cf.* p. 146 *sq.*). Indépendamment du fait que cette catégorie de l'absolu (en rapport implicite avec celle de sacré) pourrait poser problème, aux mécréants notamment, retenons que cela revient à vouloir travailler sur des structures inconscientes (sur des élaborations idéologiques), en abordant les réalités religieuses selon une *théorie du religieux* et de ce qui s'y *construit* (p. 29). Une telle théorie de la religion restera fondamentalement une théorie du christianisme, même si elle suppose un décentrement relatif, un regard décalé adressé aux instances internes de l'altérité (p. 30), aux «autres» *de l'intérieur* : un intérieur occidental au sens large (Antiquité tardive, judaïsme, islam, patrimoine ésotérique, rationalisme athée, etc.). On verra ainsi émerger, comme lieu de l'exercice théologique d'aujourd'hui, ce que Gisel appelle une *généalogie de l'Occident*, et non une «archéologie» au sens (beaucoup moins diachronique) de Michel Foucault, auteur curieusement absent de l'index. Dans le sens

³ *Cf. ibid.*, p. 1408.

que lui donne Gisel, la perspective généalogique n'est pas non plus une quête positiviste des origines. Il le dit fort bien, et le mythologue que je suis est parfaitement d'accord avec lui sur ce point : «La quête des origines ne mène pas à un commencement inaugural, mais bute sur les constructions imaginaires qui en occupent le lieu» (p. 142).

L'histoire culturelle elle-même devient le champ d'exercice de la théologie (p. 42). Ceci dans la mesure où le projet vise à insérer «constitutivement [*sic*: faut-il entendre "constitutionnellement" ou, mieux, "institutionnellement" ?] la donne religieuse dans une réflexion large portant sur le jeu social et culturel global» (p. 45). Un *new deal* disciplinaire se prépare, à n'en pas douter. Cela reviendrait-il, en fin de compte, pour le théologien, à «sortir de la tradition chrétienne, voire sanctionner une fin du christianisme ?» La réponse donnée par Gisel est emblématique : «Oui et non» (p. 46). La référence ici est Jean-Luc Nancy qui affirme que «seul peut être actuel un athéisme qui contemple la réalité de sa provenance chrétienne». Belle assurance, qu'apprécieront les disciples de Diogène, les lecteurs de Spinoza et les athées de Chine, d'Amérique précolombienne, de Lascaut ou d'ancienne Égypte.

Le christianisme, donc, comme l'athéisme, aurait partie liée au destin de l'Occident, et il resterait «exemplaire». La deuxième partie du livre s'intitule : «Une exemplarité : le christianisme». Les autres, à supposer qu'ils en soient capables, diront peut-être un jour, pour leur part, quel serait, ou aurait pu être chez eux l'exercice d'une théologie comparable (p. 53). Cela ne semble pas vraiment intéresser Pierre Gisel, qui ne s'y attarde pas (un remords cependant, tout petit : une ligne est consacrée aux autres, aux non-Occidentaux, p. 78, huit lignes p. 184). Et pourtant, ce serait uniquement à partir d'une telle comparaison, mettant le «fait chrétien», comme on dit (p. 58), en regard d'autres faits, hors Occident (puisque l'Occident est chrétien par définition) qu'on pourrait sérieusement commencer à envisager une réflexion sur le religieux qui ne soit pas de type parfaitement ethnocentrique, pour ne pas dire missionnaire.

De cette «généalogie» telle qu'elle se trouve esquissée, qui veut dépasser la théologie traditionnelle, sont curieusement tenus à l'écart des auteurs qui ne relèvent pas de la théologie mais qui sont néanmoins des références fondamentales en matière de généalogie religieuse. Rien sur leurs travaux essentiels concernant la notion même de religion, d'un point de vue historique et anthropologique. Aucune référence à des chercheurs comme Bronislaw Malinowski, Alfred Reginald Radcliffe-Brown, Edward Evan Evans-Pritchard, Victor Turner, Marshall Sahlins, Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich, Georges Dumézil, Jean-Pierre Vernant, Arnaldo Momigliano, Talal Asad (auquel on semble pourtant emprunter une formule : *Genealogies of Religion*⁴), Marcel Detienne, Maurice Olender, Bruce Lincoln, Jonathan Smith, Cristiano Grottanelli, Clifford Geertz, Guy Stroumsa. Tous, à divers titres, mais chaque fois

⁴ Cf. T. ASAD, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

d'une manière essentielle, se sont en effet occupés de ce qu'on peut appeler une archéologie de l'étude anthropologique des religions et du rapport de la religion à la modernité. En fait, quand on y réfléchit, on constate que les réflexions qui reposent sur l'examen critique des sources (les sciences qui appuient leurs analyses sur l'observation de terrain, la description systématique et rigoureuse des sources historiques ou ethnologiques), ces réflexions-là, qui ne sont certes pas ignorées, sont ici passées sous silence, au profit de réflexions beaucoup plus générales et traditionnellement théologiques (exemple Troeltsch). La philologie n'est pas valorisée, ni l'histoire : Pierre Gisel les oppose (p. 40 pour la première) à l'anthropologie et aux sciences de la culture, voire à la mnémohistoire promue par Assmann dans son *Moïse l'Égyptien*⁵, en oubliant peut-être qu'Assmann est un excellent philologue, éditeur pointu d'hymnes religieux du Nouvel Empire, et que l'anthropologue, le plus souvent, est doublé d'un ethnologue de terrain.

Ma question sera donc : *quid* de l'histoire, par-delà – ou en deçà – de la généalogie ?

⁵ Cf. J. ASSMANN, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire* (1997 et 1998), Paris, Aubier, 2001.