

Réponse à Philippe Borgeaud

Autor(en): **Gisel, Pierre**

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-381774>

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.

RÉPONSE À PHILIPPE BORGEAUD

PIERRE GISEL

Résumé

La réponse souligne la nécessité d'une vision comparative pour comprendre ce qu'est une religion donnée. Elle se poursuit par des éclaircissements touchant une perspective dite généalogique, avant de reprendre la question du réflexif, du problématisant et du théorique.

Comme Jean Kaempfer, et comme mes autres interlocuteurs, Philippe Borgeaud m'a bien lu (j'en suis impressionné et leur en suis reconnaissant), et il soulève des questions qui s'imposent à tous me semble-t-il et qui, pour ma part, m'obligent à réfléchir, doivent me conduire à des précisions, à des correctifs ou en fin de compte à des déplacements plus importants.

J'y reviendrai dans le texte de «Conclusion», nous nous trouvons dans ce qui est, pour moi, un champ évolutif; j'y entre de plain-pied – ou : j'y suis –, mais même si je m'y efforce à clarification, il n'est pas sûr que j'aie, sur les points en jeu, le dernier mot quant aux déplacements à l'œuvre dans mon travail (reconnus ou subreptices), ni quant à certaines perdurances héritées (assumées ou déniées). L'ensemble du présent échange me paraît constituer plutôt une pièce au dossier des déplacements en cours.

Je choisis ici trois axes de débat; d'autres éléments reviendront en pages conclusives justement et, pour une part, prospectives. Je ne reprends pas non plus ce qui a pu être déjà touché dans ma réponse à Jean Kaempfer.

1. Une perspective non comparatiste ?

Non comparatiste, c'est l'une des critiques majeures de Philippe Borgeaud à mon travail. Voire une différence entre théologie, même repensée ou déplacée, et science ou histoire des religions bien comprise.

Certes, la comparaison aurait pu – aurait dû – être plus délibérément et expressément pratiquée. Mais, à mes yeux – et j'espère que c'est quand même visible dans mon texte –, il n'est assurément pas possible de dire quelque chose de sensé sur le christianisme sans en distinguer le fait, la posture et les problèmes d'autres circonscriptions religieuses, d'autres traditions ou d'autres dispositions. Comment en effet dire sans cela son visage particulier (or, en

ces matières, tout est particulier), ni pouvoir dès lors le traiter comme mise en œuvre singulière de données anthropologiques et sociales larges, ce à quoi je m'efforce pour en dire les forces, les faiblesses, somme toute : les problèmes. Je l'ai fait ailleurs, pour le judaïsme, et alors assez largement, le judaïsme que je ne considère en outre pas, contrairement à d'autres, comme important en ce qu'il se tiendrait au départ du christianisme, mais bien comme la cristallisation d'une autre voie que la voie chrétienne¹. Au reste, ce que je dis globalement du christianisme (type de rapport au texte, gestion des réalités de médiations, forme de rapport au divin, pour ne pas parler de ses ritualités, de sa symbolique de son rapport au monde, etc.) ne l'est – et ne peut l'être, chez moi – qu'en fonction des différences avec telle autre voie ou réalité (l'islam², un patrimoine ésotérique, les réalités gréco-romaines, pour n'en rester qu'à ce qui travaille notre histoire occidentale). Et non, ici, pour *valider* le fait chrétien, mais pour le *spécifier*, donc dire ses particularités et ses limites (chaque voie est particulière et limitée, et le fait est indépassable, en ce sens instructif). J'ajoute qu'en profondeur, le christianisme est considéré dans mon texte comme l'une de ces données dont est fait notre aujourd'hui, en crise ou en contestation³; or, il est bien difficile de faire voir les éléments de cette crise et de cette contestation sans spécifier des traits ni sans comparaison. Voilà pour l'intention et pour la mise en œuvre, même si cela n'est ici, effectivement, ni systématiquement explicité, ni systématiquement travaillé.

Précisons au passage – pour rebondir sur une remarque de Philipp Borgeaud – que je ne me considère pas comme occupant la même position que la théologie protestante libérale de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle. Libéral, oui, si c'est pour indiquer que je ne suis pas fondamentaliste bien sûr – je ne le suis en rien –, ni ne tiens que les dogmes désigneraient une réalité objective; plus radicalement: libéral, oui, en ce que j'examine et pense le christianisme en en articulant le fait à des données anthropologiques et sociales larges (mais j'ai justement indiqué, dans mon texte, que ce n'était pas là une nouveauté «libérale») et en ce que j'intègre, évidemment, le passage par les Lumières européennes. Mais je me sépare, nettement, du libéralisme en sa figure dominante de la fin du XIX^e siècle (l'École ritschlienne, emblématiquement Harnack), avec son évolutionnisme, le privilège accordé à un spiritualisme (

¹ Cf. mon dialogue avec Shmuel Trigano dans S. TRIGANO, P. GISEL, D. BANON *Judaïsme et christianisme, entre affrontement et reconnaissance*, Paris, Bayard, 2005 cf. aussi la co-direction de cinq autres ouvrages consacrés à des réalités juives, dont J.-C. ATTIAS, P. GISEL et L. KAENNEL (éds), *Messianismes. Variations sur une figure juive* Genève, Labor et Fides, 2000.

² J'ai commencé à jouer de cette comparaison dans mon ouvrage *Les monothéismes Judaïsme, christianisme, islam. 145 propositions*, Genève, Labor et Fides, 2006.

³ Mon petit ouvrage *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin, 2007, est en partie construit en fonction de cette donnée.

⁴ Localement, il a pu y avoir malentendu en ce que j'ai réintroduit une lecture de Troeltsch parmi les théologiens francophones (mais je l'ai fait selon un usage «stratégique» sur lequel je me suis souvent expliqué).

l'encontre d'archaïsmes, rituels et autres), la sanction peu décentrée donnée à un sujet humain adulte et moral, la recherche d'un «essentiel», le christianisme étant par ailleurs vu comme l'expression achevée de *la* religion et en lien avec le meilleur de ce à quoi l'humain peut prétendre. Ces traits, en théologie ou plus largement, allaient de pair avec la recherche d'une origine ou d'une forme qui serait vraie en tant que telle et pourrait être exhibée (ainsi, un «message»), après déconstruction des formes institutionnelles et doctrinales (secondes, trompeuses, aliénantes et au fond non légitimes). Or, mon texte fait bien voir, et de façon récurrente, que je coupe avec une telle recherche de l'origine, en tout point (Philippe Borgeaud le souligne d'ailleurs au passage, marquant son accord), et que je tiens que les constructions (dogmes, rites, institutions, etc.) sont ce qui demande justement à être pris en considération et interprété. Dit en accord avec le libéralisme : oui, ce sont des constructions, secondes ; mais, dit en démarcation du libéralisme : ces constructions sont, pour moi, et centralement, ce qu'il y a à interpréter (même ce qui serait soi-disant «origine» ressortit à la construction et aux fonctionnements divers, au demeurant faits d'«intérêts» conflictuels, d'une mémoire).

2. *Un privilège contestable accordé à une perspective généalogique ?*

Je tente de valider et de mettre en œuvre une perspective généalogique. Philippe Borgeaud l'interroge critiquement. Non sans raison. Et d'alléguer Michel Foucault et son «archéologie», effectivement absents. Précisons néanmoins un ou deux points. Je parle de généalogie (chez moi, le terme renvoie à Nietzsche), mais ce n'est pas pour dire une linéarité (une vision génétique), et du coup l'allégation d'une origine. D'abord, la généalogie traverse des dispositifs historiques divers, présentant leur synchronie propre à chaque fois (sur ce point, droit est donné, au moins en partie, à l'archéologique foucaldien) ; elle passe donc par des discontinuités, et loin de pouvoir être simplement montrée, elle doit être construite. Ensuite, et c'est lié, elle se construit à partir et en fonction du présent, des problèmes ou des apories qui s'y tapissent (comme, chez Nietzsche, la mort de Dieu, le ressentiment rapporté à la figure du prêtre, une réduction anthropocentrique, etc.). Certes, ce qui est exhibé dans une mise en scène généalogique suppose évaluation (des valeurs, positives et négatives, en contraste, mais là encore : formellement, comme il en va chez Nietzsche).

Dans le même contexte de débats, je ne serais pas assez historien. Ce n'est effectivement pas mon métier, techniquement, même si je m'efforce d'avoir foncièrement une attitude qui sait en quoi l'histoire est marquée de discontinuités, d'étrangeté, de deuil, dirait Certeau, et qu'elle n'est pas un réservoir dans lequel on pourrait – herméneutiquement – aller simplement puiser.

Au passage, Philippe Borgeaud s'étonne de mes réactions, plutôt négatives, quant au philologique. Il me paraît que le fait en est en bonne partie conjoncturel. Chez les théologiens, la philologie a en effet été dominante, dès le XIX^e siècle,

dans la critique des textes, bibliques pour commencer. Entreprise méritoire. Mais qui fut le plus souvent liée, explicitement ou non, à la recherche d'un originaire. C'est dans ce contexte qu'à titre de correctif ou plus fondamentalement je plaide pour une histoire sociale, les sciences de la culture, voire une mnémohistoire (en référence à Assmann); non sans, probablement, sanction ainsi donnée à une modification non négligeable qui affecte les sciences humaines aujourd'hui⁵. Par-delà se profile une question plus lourde en matière de gestion du christianisme. Tout se passe en effet aujourd'hui dans nos Facultés comme si la critique était de fait admise quand elle touche les conditions historiques de transmission du christianisme, mais non quand il en va de son «noyau dur». Or c'est bien ce point qui est en cause à l'arrière-plan de notre débat, déjà anticipé et partiellement mis en œuvre dans mon ouvrage. Il semble quasiment y avoir là une «tache aveugle» chez les exégètes bibliques, depuis un siècle et demi en protestantisme, en catholicisme depuis le milieu du XX^e siècle : que vaut le christianisme et pourquoi – pour quoi – le reprend-on à son compte, après le travail critique qui permet ou permettrait d'en restituer un moment originaire par-delà des constructions et des débats historiques divers ?

On touche ici la question – cruciale – de savoir si et dans quelle mesure nos Facultés de théologie, aussi historico-critiques qu'elles puissent être, sont ou non confessionnelles. À mes yeux, elles le sont souvent dans le type de questions posées, mais tout particulièrement dans les glissements, non réfléchis, qui font passer du travail historique à une reprise assumée personnellement. Elles le sont encore en ce que ces Facultés et leurs acteurs ne sont pas d'abord articulés à la scène religieuse – faite entre autres choses de traditions, d'autres réalités aussi, ainsi que d'un rapport à l'espace public –, mais à la gestion d'un certain présent moderne et critique, d'une tradition, en l'occurrence chrétienne (et parfois protestante, ou autre).

Revenons sur un point touchant la perspective généalogique. Comme toute généalogie, elle est liée à une sphère donnée; ici, l'Occident. Limitation bien sûr⁶. Et ce qui a été dit ci-dessus à propos du nécessaire comparatisme doit être rappelé. Il n'empêche ! Avec une perspective généalogique se trouvent assumées – mais aussi en bonne part, me semble-t-il – deux choses. D'abord que notre situation socio-culturelle contemporaine présente des traits spécifiques, y compris dans nos réactions et nos refus. Une généalogie est là pour éclairer un présent : il est important, *via* comparaison, d'en dire et d'en mesurer la singularité, mais ce sera sans vision universaliste surplombante, ce à quoi Philippe Borgeaud ne nous invite d'ailleurs justement pas. Secondement, en matière religieuse, ou plus globalement sociale, toute notion est particulière. À commencer, ici, par celle de religion, ou celle de croire. Comment éclairer de

⁵ Comme le souligne souvent ma collègue Silvia Mancini, des sciences humaines qui ont plutôt la forme de l'anthropologie, de la pragmatique, de la sociologie de la culture, de l'analyse du discours, voire de l'histoire des mentalités.

⁶ Cela dit, merci à Philippe Borgeaud des références données sur ce thème, dans d'autres champs que ceux que j'ai le plus souvent arpentés jusqu'ici.

lors telle réalité ou question à laquelle nous avons affaire sans convoquer une généalogie ? Là aussi, aucune vision générale n'est possible, ni fructueuse, et il faut bien commencer par s'expliquer avec les jeux – divers encore une fois, et traversés de conflits et de différends – d'une construction donnée, historiquement changeante au surplus. C'est pourquoi, précisons-le au passage, ce que je dis du christianisme l'est au titre d'une *exemplarité*. Au sens le plus littéral. Une parmi d'autres, et illustrative ; en raison des dispositions dans lesquelles il est pris, ou dont il est fait, son histoire même, changeante, étant symptomatique de données plus larges – anthropologiques et sociales – et ayant en outre des effets sociaux. Comme toute construction de ce type.

3. *Un monopole du réflexif, du problématisant, voire du sens, accordé à la théologie ?*

L'exercice théologique, tel que défendu dans mon ouvrage, relève du réflexif et du problématisant. Et c'est sous cette forme que je l'habite et le valide. Mais il n'est pas question de réserver le réflexif et le problématisant à une discipline *théologique*. Ce serait en faire la «reine des sciences», ou la source et le moment de l'«univers du sens» ou de ce qui «institue» – et nourrit – l'humain et le lien social. En matière de savoir et de réflexion, chaque discipline rend compte de son épistémologie propre, voire de sa capacité théorique ; en philologie, en histoire sociale, en anthropologie, etc. Si la lecture de mon ouvrage alimente un sentiment inverse, c'est que, de fait, on a souvent affaire, à l'Université, et tout spécialement en matière religieuse, à des sciences des religions qui se contentent de déconstruire les discours ou de décrire des fonctionnements et, dans le champ de la théologie, à des disciplines historiques, notamment dans le domaine biblique, où tout semble également réduit aux seuls faits à retrouver, et ici de façon d'autant plus suffisante que le fait peut être subrepticement investi comme sacré ou originaire (le retrait marqué devant le réflexif et le problématisant peut être ainsi dû autant à une impulsion de déconstruction qu'à une force de simple adhésion, voire au maintien d'une saine distance se voulant respectueuse, agnostique ou heureusement baladeuse).

Chaque discipline peut – doit ? – développer à sa manière le réflexif et le problématisant ; et s'il y a du «théologique» à reprendre – mais dès lors décalé et finalement autre –, ce sera sur mode «défondationnalisé». Chaque réalité religieuse peut avoir du théologique à investiguer, dans son fait et ses prétentions : il relève de sa donne imaginaire et institutionnelle, une donne qui peut être ensuite objet de traitement comparatif, tant dans ce qui la tient que dans les fonctionnements et les fonctions qu'elle joue.

