

# La théologie en question

Autor(en): **Grosos, 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-381775>

## **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.

## LA THÉOLOGIE EN QUESTION

PHILIPPE GROSOS

### *Résumé*

*Le livre de Pierre Gisel se propose de penser la théologie comme une «anthropologie du croire». Or cela suppose de renoncer à une lecture de type confessionnel et donc à l'idée même de révélation. Mais, privée de révélation, une telle théologie peut-elle devenir autre chose qu'une anthropologie ?*

Que l'on ne s'y trompe pas : le livre de Pierre Gisel, *La théologie*, bien que se présentant d'allure modeste, est un livre ambitieux. Édité au sein d'une collection qui le présente comme un «manuel», cet ouvrage n'en est nullement un, tant il est prospectif, critique – au meilleur sens du terme – et programmatique, ce qu'un manuel ne saurait être. De même son titre, *La théologie*, est bien discret ! Car plutôt que de proposer à ses lecteurs une présentation de ce qu'est la théologie, l'auteur nous livre en fait une réflexion sur ce qu'elle a à être. Aussi, pour méditer ce que Gisel nomme l'«exercice théologique» (p. 3), se glisse d'emblée dans l'analyse une différence entre la représentation de ce que doit ou devrait être la théologie et de ce qu'elle est vraiment.

Cette méditation de l'«exercice théologique» se déploie à partir d'une rigoureuse méthode de lecture : il s'agit de convoquer «une généalogie large de l'histoire occidentale, à même de casser les focalisations que provoque l'histoire trop courte d'une modernité épanouie avec les Lumières et polarisée par le débat avec les orthodoxies confessionnelles» (p. 15). Or la pierre d'achoppement de cette généalogie comme de cette lecture non confessionnelle des théologies est indéniablement le concept (et l'expérience même) de la révélation, ce qu'au demeurant l'auteur énonce clairement : «la théologie n'est pas nécessairement [...] d'abord ou principiellement adossée à une révélation, à un message et à sa vérité, mais bien à des données anthropologiques et socioculturelles larges» (p. 16). En conséquence, refusant cet ancrage dans une révélation, la théologie, selon Gisel, relève de ce qui donne forme «au monde socioculturel médiatisé par des pratiques humaines et des productions signifiantes» (p. 25). Et de là se déduit une tâche qui incombe au théologien : «réfléchir aux phénomènes d'institutionnalisation et aux productions idéologiques qui les accompagnent en les insérant dans une perspective historique» (*ibid.*). Enfin, à cette tâche, en laquelle le religieux est compris comme «fait anthropologico-religieux»,

correspond une voie d'analyse que l'auteur nomme, d'un terme fort ca engageant, une «anthropologie du croire» (p. 157).

Aussi est-ce là ce que cette réflexion commence à déployer en méditant l'exemplarité du christianisme (p. 58-120). Le «fait chrétien» devient alors le lieu de l'interrogation théologique. Or pour qu'il puisse l'être, encore faut-il selon Gisel, qu'il puisse être dissocié de l'expérience de la foi (*cf.* p. 72), c'est à-dire finalement de celle de la révélation. Et c'est là aussi ce qui explique que l'auteur prenne, en cet ouvrage, une importante distance critique avec l'œuvre de Karl Barth. Parlant de la dogmatique proposée par le célèbre théologien Gisel précise: «Enfin, c'est en débat critique avec plusieurs de ses choix de fond, ou tout au moins de leurs effets, voulus ou non, que se profile le présent ouvrage» (p. 82). L'interlocuteur, non pas unique mais toutefois privilégié, est ici clairement nommé, et l'on se félicitera qu'il ne soit pas des moindres !

Indéniablement, et même en étant encore largement programmatiques, les thèses ici soutenues sont, à plus d'un titre, conséquentes. Non seulement elles sont très originales par rapport à la tradition théologique, marquant volontiers leur rupture, mais elles sont également très suggestives d'un point de vue critique et proprement spéculatif. Aussi comprend-on le désir exprimé d'emblée par l'auteur de se rapprocher de la philosophie, désir manifesté dès l'ouverture de l'ouvrage par la mention du nom de Platon. Et de même que Heidegger a pu écrire, dans un cours du semestre d'été 1927, que «le concept de phénoménologie catholique est encore plus inepte que celui de mathématiques protestantes»<sup>1</sup>, de même il semble bien que, pour Gisel, l'analyse de la théologie ait essentiellement à être dissociée de l'expérience de la foi (singulière), et plus encore que ce soit là sa condition de possibilité pour qu'elle accède au statut de science, de savoir scientifique, pour qu'elle libère le *logos* qui est le sien.

Reste qu'il convient de se demander, face à des thèses aussi fortes et décidées, ce que peut être le prix phénoménologique à payer pour déployer une telle interprétation du fait théologique. Deux difficultés doivent ici être soulignées quant à la compréhension du statut même de la théologie qui est en jeu et en question.

La première difficulté tient à la définition de la «théologie comme travail sur les croyances», objet du cinquième chapitre de l'ouvrage (p. 123-151). Là, posant la question de savoir «sur quoi travaille le théologique et à quelle fin», Gisel répond: «ce sont les croyances en leur effectivité; ni plus ni moins les croyances prises au sens large, même si elles ont toujours une inscription socioculturelle particulière, historique, liée à telle ou telle tradition ou à telle disposition du religieux» (p. 123). Or une telle interprétation ne transforme-t-elle pas la théologie en *doxologie*? Pour le dire autrement, une croyance n'est vraiment religieuse, et donc susceptible d'intéresser le théologique, n'est vraiment *pistis* et non seulement *doxa*, que lorsqu'elle est (passivement

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), Paris Gallimard, 1985, p. 39.

investie par ce à quoi elle se rapporte : Dieu, rarement les dieux, jamais l'absolu ou le divin. Nul ne croit en effet en l'«absolu» ou au «divin». Ils ne sont ni objet de culte ni de prière, et c'est pourquoi on peut douter, en contradiction avec ce que dit Gisel, de leur pertinence heuristique dans l'ordre théologique<sup>2</sup>. À l'inverse même, à chaque fois qu'ils ont été philosophiquement réintroduits dans la pensée théologique, celle-ci s'est trouvée de part en part laïcisée, incapable alors de rendre compte de l'expérience religieuse. C'est le cas, par exemple, de l'exigence kantienne d'une «théologie philosophique», formulée par Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), laquelle ramène le théologique à l'ordre de la morale et va jusqu'à faire du Christ, non une personne divine, mais le symbole du bien moral. Mais c'est également le cas de la «théologie spéculative» développée par Hegel dès l'écriture de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* en 1817 (§ 17), puis dans ses leçons berlinoises consacrées à *La philosophie de la religion*. Là, méditant ce qu'est le culte qui seul peut véritablement rendre hommage à l'esprit, Hegel en vient à dire que, dans sa forme la plus élevée, une fois passée celle, première, du recueillement et celle, seconde, des sacrements, le culte est constitué par «la vie éthique», c'est-à-dire le déploiement historique des us et coutumes eux-mêmes, à condition que «la conscience du vrai, du divin [*sic*], de Dieu y soit en même temps liée». C'est pourquoi, très logiquement, il poursuit en écrivant : «Dans cette mesure, la philosophie est un culte perpétuel ; elle a pour objet le vrai, et le vrai dans sa figure la plus haute en tant qu'esprit absolu, en tant que Dieu. Savoir ce vrai non seulement dans sa forme simple en tant que Dieu, mais savoir le rationnel dans ses œuvres en tant que produites par Dieu et douées de raison, c'est là la philosophie»<sup>3</sup>. Ce faisant, Hegel adopte ici une position relativement proche de celle naguère déployée par Spinoza. Il ne s'agit en effet ni pour l'un ni pour l'autre de supprimer le religieux. Ni l'un ni l'autre ne sont athées ni même crypto-athées. Mais l'un et l'autre ont du religieux et de Dieu, toujours nommé, une conception telle qu'elle en supprime toute transcendance réelle. Aussi se rangeant à la thèse sinon réaliste du moins anti-démagogique selon laquelle tous les hommes ne sont pas égaux face au savoir de la raison, il semble important à Spinoza comme plus tard à Hegel que tous, en revanche, puissent accéder au fait religieux. Celui-ci devient alors ce dont le peuple ne peut se passer lors même qu'il n'a pas accès au concept et que le vrai culte reste celui de la raison.

Face à une telle position, on comprend le sens de la critique que Karl Barth a pu adresser à Hegel. Se demandant, vu l'importance de son œuvre et de son influence sur les théologiens de son temps, «pourquoi Hegel n'est [...] pas

<sup>2</sup> «À titre d'illustration et vu ce qu'est de fait l'Occident (probablement en lien sur ce point avec une matrice monothéiste), on pourra retenir ici, par exemple, le concept d'absolu comme concept heuristique», p. 26.

<sup>3</sup> *Leçons sur la philosophie de la religion. Première partie. Introduction – Le concept de religion*, Paris, P.U.F., 1996, p. 315.

devenu pour le monde protestant ce que Thomas d'Aquin est devenu pour le monde catholique», il finit par répondre non que son exigence «était trop difficile, avait un caractère trop théologique», mais, contrairement à ce qu'on crut, «que son exigence n'était pas encore assez radicale, qu'il n'y avait en elle non pas trop, mais trop peu de théologie pour qu'elle pût paraître digne de créance»<sup>4</sup>. Or que lui manquait-il ? Précisément de concevoir ce que Barth nomme la révélation ! Et Schelling, déjà, en son temps qui fut aussi celui de Hegel, nous prévenait : «Il n'est pas donné à toute philosophie de concevoir une révélation. Une chose capitale est présupposée, à savoir un rapport de l'être humain à Dieu qui ne soit pas un rapport purement idéal, médiatisé par la raison, mais un rapport réel [*reales Verhältniß*]»<sup>5</sup>. Or la difficulté vient bien du fait que, quel que soit le nom de Dieu auquel les croyants se réfèrent, ils s'y réfèrent bien toujours à partir d'un «rapport réel», et non comme à une idéalité métaphysique, un «absolu» ! D'où dès lors l'importance du concept de révélation qu'il importe de concevoir tant celle-ci semble constitutive de la possibilité même d'élaborer une théologie digne de ce nom.

La seconde difficulté suscitée par les thèses de Pierre Gisel est logiquement liée à la première. De façon en effet très conséquente, en refusant l'idée même de révélation, cette conception originale sinon singulière de la théologie poussée à interpréter le religieux et les croyances comme des pratiques sociales, comme des productions de symbolisation et des sources d'institutionnalisation qui devient dès lors possible d'analyser à partir de diverses sciences humaines telles les «analyses historiques, anthropologiques, sociales et psychologiques (p. 154), et fondamentalement à partir de ce que l'auteur nomme une «anthropologie du croire» (p. 157). Comme le précise encore Gisel à la suite : «les cultures, les traditions et les religions sont à réécouter sous l'angle de ce qu'elles peuvent apporter à la conception même de l'espace public» (p. 169). Mais peut-on penser le religieux seulement ou même fondamentalement dans l'ordre de la culture et de la tradition sans ramener la théologie à une anthropologie de type sociologique, c'est-à-dire sans la vider de la substance même qu'elle distingue de ces autres savoirs, sans la vider non du divin qui ne la concerne qu'extérieurement mais de Dieu qui la concerne intimement ? Disons-le encore autrement : quelle peut être la pertinence phénoménologique d'un savoir qui décrirait un phénomène de façon telle que ceux qui s'y rapportent ne le reconnaissent plus dans la description qui leur en est proposée ? En effet, il ne peut y avoir de théologie que s'il y a d'abord une croyance et des croyants. Mais pour eux, la foi ne prend que singulièrement appui sur une révélation personnellement éprouvée et n'est pas l'objet d'une considération extérieure d

<sup>4</sup> K. BARTH, *Hegel* (1946), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955, p. 8 et 45. Ce texte a initialement constitué le chapitre 10 de l'ouvrage de K. BARTH intitulé *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* Zollikon/Zürich, Evangelischer Verlag, 1946 (trad. franç. : *La théologie protestante au dix-neuvième siècle. Préhistoire et histoire*, Genève, Labor et Fides, 1969).

<sup>5</sup> F. W. J. SCHELLING, *Philosophie de la révélation. Livre III*, Paris, P.U.F., 1994, p. 48

type sociologique. Or le théologien peut-il ignorer cette absence d'extériorité constitutive de la foi ? Peut-il la ramener à une croyance, anthropologiquement et sociologiquement descriptive ?

En guise de conclusion de ces remarques, on peut se demander si l'ensemble du propos de Pierre Gisel relève non seulement d'une approche postmoderne, mais plus encore d'une approche *chrétienne* postmoderne, du fait théologique ? Pourrait-on, par exemple, concevoir un équivalent juif ou musulman de ces thèses ? Dans les dernières pages de l'ouvrage, l'auteur fait le constat, au demeurant fort juste, d'une crise du religieux dans «notre condition socioculturelle présente» (p. 177). Or cette crise n'est-elle pas l'un des ultimes accomplissements du christianisme lui-même et de l'extraordinaire libération qu'il a, dans la solidarité avec sa reconnaissance progressive de la valeur infinie de l'humain et par là des droits de l'homme, apportée au sein de la structuration du corps social ? Et de même que Marcel Gauchet a pu parler du christianisme comme d'une paradoxale «religion de la sortie de la religion», ce que Gisel au demeurant rappelle (p. 160), on peut se demander si la conception de la théologie ici défendue ne revient pas à une «théologie de la sortie de la théologie», c'est-à-dire finalement à ce qui est clairement revendiqué comme devant être une «lecture de l'humain» ? «Il y a là, pour la théologie, écrit Gisel, un travail à mener quant à ce qu'est l'humain, ainsi que des mises en perspective à déployer ou à accompagner, à évaluer aussi. Foncièrement, la théologie est lecture de l'humain» (p. 186).

Mais alors, si la théologie est *foncièrement lecture de l'humain*, qu'en est-il du *théo-* de la *théologie* ? Ce qui est ici pensé sous ce nom ne doit-il pas être plus justement nommé une *anthropologie* ? Ne serait-ce pas là une dénomination plus conforme à l'exigence méthodologique revendiquée d'une «anthropologie du croire» ?

Telles sont quelques-unes des difficultés que ce livre stimulant suggère.

