

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 51 (2001)
Heft: 1

Artikel: Étude critique : théologie et sciences de la religion : émergence et actualité d'un problème
Autor: Reymond, Bernard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381614>

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: 13.04.2026

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

ÉTUDE CRITIQUE

THÉOLOGIE ET SCIENCES DE LA RELIGION : ÉMERGENCE ET ACTUALITÉ D'UN PROBLÈME

BERNARD REYMOND

Résumé

La parution quasi simultanée de deux ouvrages portant sur les relations entre théologie et sciences des religions est l'occasion de les confronter l'un à l'autre, de jeter sur eux un coup d'œil critique et d'en reprendre la problématique. Celui de Michel Despland porte sur l'émergence des sciences de la religion, en France, sous la Monarchie de Juillet ; celui de Pierre Gisel sur la théologie face aux sciences religieuses, mais dans la situation universitaire actuelle. Chacun des deux livres est l'objet d'une présentation et d'une critique. Celui de Pierre Gisel donne lieu de surcroît à un débat tournant autour de ses options fort proches, à plusieurs égards, de celles d'Alfred Loisy.

En automne 1999, à deux ou trois semaines d'intervalle, sont sortis de presse deux gros ouvrages sur une même problématique : les relations entre théologie et sciences de la religion. Le premier, de Michel Despland, professeur à l'Université Concordia de Montréal, porte sur l'émergence des sciences de la religion pendant la Monarchie de Juillet¹ ; le problème est en l'occurrence de montrer comment et pourquoi ces sciences, pour se constituer en disciplines autonomes, ont dû se déprendre des démarches proprement théologiques qui, jusqu'alors, prévalaient dans l'approche de la religion. Le second, de Pierre Gisel, professeur de théologie systématique à l'Université de Lausanne, affronte la situation inverse et entend montrer, pour l'essentiel, à quelle place et à quelle fonction peut et doit encore prétendre la théologie dans un contexte universitaire au sein duquel les sciences religieuses rencontrent actuellement beaucoup de succès². La quasi simultanéité de ces deux parutions est parfait-

¹ *L'émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet: un moment fondateur*, Paris, L'Harmattan, 1999, 598 p. – Despland a aussi collaboré au dictionnaire (plus de 700 notices bio-bibliographiques) édité sous la direction de F. LAPLANCHE, *Les sciences religieuses : le XIX^e siècle. 1800-1914*, Paris, Beauchesne, 1996 (également connu sous le titre *Dictionnaire des sciences religieuses au XIX^e siècle*).

² *La théologie face aux sciences religieuses*, Genève, Labor et Fides, 1999, 299 p.

tement fortuite. Elle ne s'en impose pas moins comme une invitation pressante à les aborder ensemble, ne serait-ce que pour comparer les deux démarches et se demander en quoi elles se complètent ou se contredisent. Je désire profiter de surcroît de l'occasion que m'offre la contribution de Gisel d'engager avec lui un débat sur ses propositions plus spécifiquement théologiques.

I. Le livre de Michel Despland

Issu de l'Université de Lausanne, Michel Despland écrit tantôt en anglais, tantôt en français. Sa thèse de doctorat, soutenue à Harvard, portait sur la relation entre histoire et religion dans la pensée de Kant³. Dans notre langue, il s'est signalé dès 1979 par une importante étude sur *La Religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*⁴; il y mettait entre autres en évidence quarante définitions différentes de la notion de religion. Ces dernières années, il s'est attaché à l'examen de ce même thème dans le contexte du XIX^e siècle français. À côté de nombreux articles de revues, il a publié en 1994 *Reading an Erased Code. French Literary Aesthetics and Romantic Religion*⁵ et en 1998 *Les hiérarchies sont ébranlées. Politiques et théologies au XIX^e siècle*⁶. L'ouvrage qui retient ici notre attention s'inscrit dans le prolongement direct de ces différentes publications.

Michel Despland annonce dès sa première ligne une difficulté majeure de son entreprise : «Les sciences de la religion (ou des religions) forment un faisceau de sciences plus ou moins rigoureuses qui portent sur un objet mal défini» (p. 9). Au terme de son étude, cette précaution se vérifie, ne serait-ce que sous l'angle méthodologique : «N'attendez pas que je donne une définition de la religion [...] la religion, comme objet d'étude, doit rester, dans une certaine mesure, indéfinie, pour pouvoir être construite et reconstruite suivant les circonstances, et suivant les exigences des sujets [...] Arrêter l'objet religieux, c'est lui ôter son avenir, et porter atteinte aux avènements humains» (p. 505). Mais la religion n'est pas seule en jeu, ainsi qu'en témoigne la toute dernière phrase du livre : «... je ne dirai pas à quoi, au fond, sert l'étude des religions ; ce serait faire le jeu d'une politique» (*ibid.*). Despland, en d'autres termes, ne limite pas son propos à un simple exercice d'érudition historique ; il cherche à comprendre l'ensemble d'une situation et à mieux saisir ce qui en découle pour notre propre compréhension de la religion (ou des religions), pour notre conception des sciences qui la (les) prennent pour objet et pour notre manière de les situer dans le contexte socio-politico-culturel, mais aussi ec-

³ *Kant on History and Religion*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1973.

⁴ Montréal-Paris, Fides-Cerf.

⁵ Toronto, University of Toronto Press.

⁶ Montréal, Fides. Voir mon compte-rendu à paraître dans *Études théologiques et religieuses*.

clésiastique ou religieux, au sein duquel ces sciences continuent de prendre leur essor.

Même s'il n'est pas le premier à s'engager dans cette voie ⁷, l'une des originalités de Despland et l'intérêt majeur de son apport sont de considérer la Monarchie de Juillet comme un moment-clef de la problématique qui retient ici notre attention. Ce point de vue n'a rien d'arbitraire : c'est petit à petit, au gré de ses recherches sur l'ensemble du XIX^e siècle, que cette conclusion s'est imposée à lui. En première et sommaire approche, on pourrait évidemment se demander en quoi le régime politique des années 1830-1845, réputé «bourgeois» et sans panache intellectuel, peut avoir contribué à la constitution d'une nouvelle science. Despland montre de manière parfaitement convaincante que le régime délibérément libéral mis en place par Louis-Philippe est précisément le facteur circonstanciel dont cette science avait besoin pour émerger. Le libéralisme en question ne s'est en effet pas manifesté seulement dans le champ politique, mais aussi dans la gestion de l'Université et, plus largement, dans le domaine des idées et des comportements, donc aussi dans celui de la religion. À titre de contre-épreuve, Despland signale un fait trop peu reconnu : la Révolution de 1848, puis l'ordre moral du prince-président et le second Empire ont mis un terme provisoire, mais très net, à ce climat général si favorable à l'approche des religions dans leur diversité. Dès 1848, les problèmes de politique et de pouvoir ont repris le dessus jusque dans les préoccupations des milieux intellectuels.

La recherche et la réflexion des années 1830 et suivantes ne sont évidemment pas parties de rien. La Restauration avait déjà vu la mise en place des questions dont sont issues les nouvelles sciences des religions. Les idéologies post-révolutionnaires, par exemple celles de Maistre ou de Bonald, n'y sont pas étrangères bien qu'elles aient impliqué d'entrée de jeu la censure de ces questions-là. Mais en poussant les théologiens ou philosophes de la religion catholiques à postuler une antériorité de la religion révélée par rapport aux autres religions, considérées en l'occurrence comme des dégénérescences de la révélation primitive, elles les ont conduits à s'intéresser d'une manière ou d'une autre à ces autres religions, cela au moment même où l'approche romantique d'un Benjamin Constant, fortement marquée par sa culture protestante, supposait une manière bien différente, parce que considérablement plus ouverte, de considérer le problème. L'apport déterminant de la période restauratrice a été à cet égard de deux ordres : a) un apport philologique, par la découverte, la traduction et la publication de nombreux textes qui, désormais, mettaient ces autres religions, donc aussi ces autres cultures, à portée de main ; b) une ouverture au problème religieux proprement dit dans la mesure où, dès lors et contrairement à tout un courant issu du XVIII^e siècle, on a estimé ne plus pouvoir parler ni de l'homme ni de sa culture sans prendre le facteur religieux en considération. Plus avant dans l'étude, Despland signale le rôle

⁷ Sa bibliographie donne à cet égard toutes les références voulues.

joué par Victor Cousin, si controversé, voire fortement contesté, mais dont l'éclectisme, du moins dans la compréhension très structurée qu'en a eue par exemple le professeur montalbanais de théologie protestante Michel Nicolas, a favorisé une meilleure ouverture aux religions non européennes.

Cette première partie que Despland a intitulée «Le cadre» est l'occasion de découvrir des auteurs un peu oubliés (par exemple Lanjuinais) et d'en redécouvrir d'autres (Constant, Chateaubriand, Ballanche, Eckstein) qui, relus dans cette perspective, éveillent un nouvel intérêt.

La deuxième partie, «La production», est une vaste enquête sur les années 1830-1845. Despland passe successivement en revue la production des catholiques, des protestants et des juifs. Les théologiens y ont évidemment leur place, en particulier dans la mesure où, à ce moment-là, la frontière entre théologie et science de la religion n'est pas perçue avec toute la clarté voulue, tout simplement parce qu'elle ne pouvait pas encore l'être. Les protestants d'expression française, surtout ceux de Suisse romande, apprécieront la très large place que Despland fait à Alexandre Vinet comme à toute la production du périodique parisien *Le Semeur* – des références qui ne cessent de refaire surface, d'ailleurs à juste titre, jusqu'au terme du volume. Les remarques de Vinet y trouvent une nouvelle pertinence, dans le moment même où cette manière-là de prendre son apport en considération aboutit à en marquer plus nettement les limites : ses présupposés théologiques ont arrêté sa pensée sur le seuil d'une véritable science de la religion ; ils ne pouvaient lui permettre de prêter la main à la relativisation méthodologique que suppose toute démarche de religion comparée. Les pages sur la contribution juive au débat attirent l'attention sur un aspect de la recherche généralement trop passé sous silence.

Despland examine ensuite cette production selon les aires culturelles sur lesquelles elle a porté : histoire religieuse de l'Europe, avec la redécouverte des religions européennes pré-chrétiennes, parfois idéologisées et instrumentalisées pour les retourner contre le christianisme ; histoire des origines chrétiennes, avec un effort toujours mieux affirmé de se défaire des lectures dogmatiques de l'histoire chrétienne ou même universelle ; intérêt croissant pour les religions orientales dont les textes ont bénéficié à ce moment-là d'enseignements universitaires toujours plus développés (voir les recherches et travaux décisifs de Burnouf sur le bouddhisme) ; enfin l'Islam que l'on s'est mis à étudier dans ses origines, mais que les Européens se sont évertués à considérer de haut dès qu'il s'agissait de l'aborder en tant que religion et civilisation bien vivantes.

Toujours sous l'angle de la production, Despland évoque enfin les théorisations auxquelles le phénomène religieux a donné lieu sous la Monarchie de Juillet. L'élément le plus important en a été l'apparition de théories visant à valoriser le symbole, à en faire le langage propre et irremplaçable de la religion. Participent au débat Constant, évidemment, mais aussi Quinet, Michelet, Leroux ou, parmi les gens de lettres, Victor Hugo. La nuance socialiste s'inscrit ici dans la mouvance de Saint-Simon ou de Fourier, avec des auteurs

comme Leroux, encore lui, Ozanam, Cantagrel, Marie d'Agoult, Proudhon. Quant aux politologues (que Despland préfère appeler politicologues) et aux sociologues, la première place revient tout naturellement à Tocqueville, ce qui n'empêche pas Despland de faire là encore sa place à Vinet (*Essai sur la manifestation des convictions religieuses*)⁸ et à des érudits plus sectoriels comme Jean-Jacques Boehmer. Et même si une conception évolutive de la religion à travers les âges n'a pas fait progresser la connaissance du fait religieux proprement dit, la philosophie positive de Comte retient ici l'attention pour avoir postulé une exigence de scientificité jusque dans l'étude du champ religieux.

En conclusion de cette seconde partie, Despland relève l'importance quantitative de tout ce qui a été entrepris en France de 1830 à 1848 «dans le domaine des sciences religieuses prises dans un sens historique». Le développement des universités, voulu par François Guizot qui s'inspirait du modèle allemand, l'a fortement favorisé. Despland souligne aussi et surtout le fait que, dès lors, le religieux «devient perçu comme intimement lié au social» et qu'il «devient admis que la vie humaine se déroule dans des cadres symboliques» (p. 363) – deux acquis qui ne l'étaient pas au sortir de la Révolution ni même du Premier Empire. Enfin le savoir ainsi constitué revendique désormais «le droit à la libre diffusion, non seulement au nom de la liberté des croyances, mais aussi [...] au nom de la liberté de l'enseignement supérieur» (p. 364).

Je note au passage que cette exigence de liberté, conjointe à l'accession progressive, mais non sans accroc, à une perception non exclusivement chrétienne, donc aussi non supranaturaliste, du fait religieux, s'est manifestée au même moment où le libéralisme théologique gagnait droit de cité, non sans oppositions, dans les Églises protestantes d'expression française (l'apparition du mot «libéralisme» en théologie protestante date de 1830-1831). Despland ne le signale pas spécifiquement. En revanche il insiste sur l'influence préparatrice, dans la période immédiatement antérieure à la Monarchie de Juillet, des livres et revues publiés par des protestants, en particulier par le pasteur nîmois Samuel Vincent. On trouve chez ce dernier quelques linéaments prometteurs pour une approche du protestantisme, voire aussi du catholicisme, pouvant se réclamer des points de vue propres à une connaissance «scientifique» du fait religieux.

La troisième partie, «Les nœuds et le dénouement», montre combien «les nouvelles sciences religieuses modifient les repères tenus pour les plus sûrs et changent la place que les peuples croyaient avoir dans l'histoire» (p. 369), d'où une série de rejets, de désarrois, de réorientations préluant à l'arrêt brusque de tout cet essor intellectuel sous le coup des événements de 1845-1852, la philologie devenant pour un temps l'un des seuls héritiers (ou l'un des seuls refuges) de tout ce mouvement. J'ai particulièrement apprécié à cet

⁸ Erreur à corriger en p. 333, n.1 : l'essai de Vinet couronné par la Société de morale chrétienne est son *Mémoire* de 1826, et non l'*Essai* de 1842.

égard deux appendices, l'un sur «l'essor des missions chrétiennes», qui est un aspect important de l'approche occidentale des autres religions (une approche fort diversifiée selon qu'il s'agit de missions catholiques ou de missions protestantes), l'autre sur «les notions françaises et allemandes de liberté», Despland mettant en évidence le fait que les Français ne conçoivent pas de liberté qui n'ait de composante institutionnelle, tandis que les Allemands, à ce moment-là, tiennent avant tout aux libertés académiques, sans mettre forcément en question les institutions politiques ou sociales.

Le livre s'achève par des «Remarques sur quelques thèmes» : lectures de l'histoire, notion de science, régime libéral et régime d'opinion (ce qui est l'occasion de mettre en évidence le rôle des publicistes : Lamennais, Lacordaire, Montalembert, mais aussi le ton très oratoire des conférences prononcées dans le cadre universitaire), dérive politique des années 1848 et suivantes, enfin les reprises littéraires. À ce dernier égard, je ne saurais trop souligner l'attention que Despland ne cesse tout au long de son livre de prêter aux œuvres littéraires⁹ : Germaine de Staël, George Sand, Stendhal, Chateaubriand, Nerval, Gautier, Balzac, Flaubert, etc. Avec ces auteurs, on perçoit mieux et l'on vérifie combien le thème de la religion, ou des religions, est effectivement présent dans la période prise en considération, les uns choisissant de défendre le christianisme, les autres de le remettre en question au nom de visions plus larges, plus diversifiées ou plus modernisées de la réalité religieuse. Mais on peut alors se demander aussi s'il s'agit bien, pour certains d'entre eux, de religion, ou de la nostalgie de cette réalité à laquelle ils doivent se contenter de rêver, faute d'y adhérer vraiment (une question que Vinet ne manquait pas de leur poser).

Remarques critiques

Les théologiens ou les auteurs attachés à une approche de la religion dépendant de présupposés théologiques tiennent une large place dans ce livre. C'était inévitable : surtout au début de la période sous enquête, leur manière d'envisager le fait religieux était sinon la seule, du moins la plus communément admise. Et puis, comment n'auraient-ils pas eu part au débat, du moment que les sciences de la religion, du fait même de leur objet, ne pouvaient avoir d'autre terrain d'émergence que le leur ? Sans l'intérêt nouveau de cette époque pour les questions religieuses, ces sciences n'auraient d'ailleurs pas eu de raisons de prendre corps. Mais que devient alors la théologie si son approche du fait religieux n'est plus la seule, ou mieux encore : si les sciences de la

⁹ La recherche de Despland porte essentiellement sur des textes, raison pour laquelle il n'a pas, ou presque pas, pris en considération le domaine des arts non littéraires (musique, peinture, architecture). Mais il vaudrait la peine de se demander dans quelle mesure ces autres arts vérifient ou non les résultats de son enquête sur les préoccupations touchant à la religion pendant la Monarchie de Juillet.

religion la font accéder à de nouveaux points de vue sur son propre horizon de réalité ? Car, Despland le montre bien, ces sciences-là n'ont eu d'existence propre qu'à partir du moment où leurs démarches se sont radicalement distinguées des approches confessionnelles ou militantes qui prévalaient encore dans ce domaine au début du XIX^e siècle. Mais la théologie peut-elle consentir à un regard moins engagé ou moins engageant sur son objet ? Et si l'on considère que ce peut ou ce doit être le cas, quelles en seront les conséquences quant à la manière même de concevoir la théologie ou, plus centralement encore, l'objet de la foi ? Si Despland énonce clairement ces causes d'ébranlement et signale, mais au passage seulement, quelques-unes des réactions que ces mises en question, implicites ou explicites, des démarches tenues pour habituelles ont suscitées dans les rangs de la gent théologique, il ne se prononce pas sur les destinées de la théologie proprement dite. À juste titre : tel n'était pas son sujet. Eût-il d'ailleurs voulu aborder aussi cet aspect-là de la question qu'il eût dû étendre son enquête bien au-delà des limites temporelles qu'il s'était fixées : c'est seulement quelques décennies plus tard, après le Second Empire, que des théologiens de l'aire francophone ont commencé à tenter de tirer au sein de leur discipline des conséquences de ce que pouvaient leur apprendre les sciences de la religion (par exemple un Albert Réville, un Auguste Sabatier ou un Henri Bois du côté protestant; un Alfred Loisy du côté catholique). Chaque chose en son temps ! Cette précision est importante avant de passer à l'examen du livre de Pierre Gisel qui, lui, aborde justement de front – comment eût-il fait autrement ? – la question que Despland a dû laisser en suspens.

Le livre de Michel Despland éclaire admirablement les conditions dans lesquelles ont commencé d'émerger non seulement les sciences religieuses, mais aussi tout le débat théologique sur leur légitimité ou sur leurs éventuelles répercussions en théologie. Il permet donc de mieux comprendre ce qui se passe aujourd'hui à cet égard, même si son enquête est strictement limitée à l'aire francophone. Mais à trop insister sur cet aspect-là de la problématique, on déplacerait son centre de gravité. Bien que théologien de formation initiale, Despland est aujourd'hui surtout un historien de la culture. Son apport sous cet angle est de nous faire envisager le mouvement des idées dans la France de Louis-Philippe sous un jour qui fait voir de nombreux auteurs dans une perspective différente de celle dans laquelle on les situe le plus souvent (c'est par exemple le cas de Vinet, mais aussi de George Sand). Et puis il incite à réviser le jugement volontiers dépréciateur que l'on a coutume de porter sur le libéralisme trop « bourgeois » de la période prise en considération. On a reproché à ce régime d'avoir manqué de panache, d'avoir trop apporté sa caution à des penseurs qui, comme Victor Cousin, semblaient plus soucieux de modérer les ardeurs trop dévorantes que d'approfondir vraiment les problèmes. Mais Despland montre de manière convaincante que tout, dans cette modération, n'était pas aussi médiocre qu'on l'a dit, y compris dans le domaine des idées : ce régime a créé les conditions dont tout un aspect de la vie intellectuelle avait besoin pour prendre son essor. Ce n'est pas rien.

Écrit dans un style très fluide, ici ou là délibérément narratif, ce livre riche en citations topiques et bien choisies, parfois pleines d'humour, nous fait entrer de plain-pied dans toute une situation à la fois sociale, politique, intellectuelle et religieuse. La finesse des analyses et l'esprit de synthèse qui le caractérisent devraient l'imposer désormais comme une référence majeure auprès de tous ceux qui s'intéressent au problème des sciences de la religion et de leurs relations à la théologie, à cette nuance près que l'absence de tout index, en particulier d'un *index nominum*, va en pénaliser gravement l'usage. La bibliographie en fin de volume (90 pages), très précise, témoigne de l'ampleur d'une enquête qui a porté sur la littérature primaire aussi bien que secondaire, et qui arrache à l'oubli des auteurs complètement perdus de vue. La correction des épreuves n'a malheureusement pas bénéficié de toute l'attention voulue : coquilles encore trop nombreuses et quelques erreurs dans les citations.

II. Le livre de Pierre Gisel

Pierre Gisel est un auteur suffisamment connu des lecteurs de la *Revue* pour rendre superflu un rappel de sa bibliographie. Plus de cent cinquante ans se sont écoulés entre la situation qu'il affronte aujourd'hui dans son dernier livre et celle que Michel Despland a prise en considération. Les fronts, si l'on peut dire, se sont inversés : les sciences religieuses¹⁰ ont conquis droit de cité, en particulier dans le monde universitaire, et c'est la théologie qui se trouve mise en question, quand elle ne se trouve pas carrément sur la touche. Si donc Despland nous faisait assister à la lutte de ceux qui, sous la Monarchie de Juillet, ont tenté d'accréditer la légitimité des sciences religieuses, Gisel se trouve très concrètement, par son enseignement à l'Université de Lausanne, dans la situation de devoir défendre la légitimité académique de la théologie. Le premier sous-titre de son chapitre 1 pose même crûment la question : «Faut-il transformer les Facultés de théologie en Facultés de sciences religieuses ?» (p. 24). À la différence de celui de Despland, l'ouvrage de Gisel n'émerge donc pas à l'histoire, mais à la théologie, ou plus exactement il ne convoque des références à l'histoire des idées que dans la mesure où elles importent à la construction de son propos. Et du fait de la démarche choisie, il ne peut éviter d'entrer dans un jeu politique, ou dans un jeu de pouvoir, ce à quoi Despland, *in fine*, refusait précisément de se prêter.

¹⁰ Despland utilise l'expression «sciences de la religion» ou «des religions», Gisel celle de «sciences religieuses», conforme à l'intitulé de la V^e section de l'EPHE. Comme ce dernier le remarque dans son introduction, «le vocabulaire peut varier – science des religions, histoire des religions ou histoire comparée des religions (*Comparative Religion*), sciences religieuses ou *Religious Studies*, etc. – une discipline s'est progressivement constituée depuis plus d'un siècle» (p. 20). Pour éviter d'entrer dans ce débat d'étiquettes, qui a sa légitimité mais n'a pas de portée réelle dans les deux ouvrages pris ici en considération, j'utilise pour chacun de nos deux auteurs l'expression qui a sa préférence.

L'ouvrage de Gisel comprend trois parties. La première, «La théologie dans la recomposition religieuse contemporaine», se demande «comment la théologie se situe face aux sciences religieuses ou à côté d'elles» (p. 10), plus exactement encore comment elle le peut. C'est aussi l'enjeu de tout le premier chapitre – celui qui retiendra le plus longuement notre attention. La théologie, constate Gisel, «se voit soupçonnée [i.e. au sein des institutions universitaires] de n'être ni assez pluraliste ni assez scientifique ou extérieure à son objet, donc insuffisamment neutre» (p. 16). Une citation de Wilfred Cantwell Smyth revêt à cet égard une fonction quasi emblématique : «Aucune affirmation sur une religion n'est valide, à moins que les croyants de cette religion ne puissent y souscrire.»¹¹ C'est donc bien la relation fondamentale à laquelle toute théologie digne de ce nom s'articule qui est en jeu et qu'il s'agit de faire valoir, mais pas dans n'importe quel contexte : le nôtre, c'est-à-dire celui de la modernité, voire celui de la postmodernité, ce qui implique quelque recul critique envers le type de rationalité qui, d'ordinaire, caractérise la modernité. Au gré d'une référence à Marcel Gauchet, Gisel prend ses distances envers la théologie herméneutique ; elle aboutit selon lui à exacerber l'individualisation et la subjectivisation de la théologie et de la foi ; de plus, partant du principe qu'une interprétation est inévitable et nécessaire, elle neutralise de fait, sans la problématiser, la question que devraient poser, par leur existence et leur factualité mêmes, les textes auxquels elle dit se référer. Gisel plaide donc pour une approche qui fasse droit à une réelle «positivité» de ce dont la théologie chrétienne a pour fonction de rendre compte, mais sans se laisser prendre au piège de l'ancienne opposition hétéronomie/autonomie. Il n'oublie pas que tel était justement le programme de la théologie dialectique – mais un programme qu'elle a mis en œuvre en discréditant de fait, dans ce qu'elle considérait comme son domaine propre, l'apport ou les perspectives des sciences religieuses, d'où un phénomène de repli de la théologie sur elle-même, doublé de la constitution de néo-orthodoxies, faute «d'un travail, d'une explicitation et d'une réflexion délibérément aux prises avec ce qui constitue les déploiements de la croyance chrétienne et les institutionnalisations qu'elle connaît» (p. 38). Vient alors une «transition» à laquelle nous ne saurions prêter trop d'attention : Gisel annonce son intention de «déliver la théologie de ce qui pourrait directement l'inféoder à un commencement canonique du christianisme» (p. 38) et il se réclame d'Henry Duméry pour affirmer son dessein de partir «du 'fait chrétien', un fait d' 'institution', et non d'un 'message', de l' 'intention' d'un fondateur, etc.» (p. 39). C'est là un moment-clef de son argumentation : il lui permet tout ensemble de reconnaître la légitimité de la démarche propre aux sciences religieuses et de situer l'objet de la théologie d'une manière telle que,

¹¹ Cité par GISEL p. 31. En p. 28, n. 43, Gisel se démarque nettement de Jacques Waardenburg, cité par ailleurs pour le bien-fondé de ses conceptions en sciences religieuses, en lui reprochant de vouloir «déthéologiser» l'approche des religions, et de le faire en «ne cessant de travailler, pour récuser la position adverse, avec un concept d'absolu en fait non critique».

loin de le dérober aux investigations de ces sciences, elle le leur rend accessible. Le christianisme, en d'autres termes, est posé comme une religion, avec sa «symbolique», ses «rituels», ses «lieux d'appartenance, de partage ou d'expérience – traditionnellement les Églises ou le culte» (p. 45), mais aussi, et même prioritairement, sa référence à l'«absolu, transcendant, sacré, ultime ou suprahumain» (p. 44). La théologie a donc des «atouts» à faire valoir (p. 47 sq.) et devrait travailler avec les sciences religieuses à une «théorie du religieux» (p. 45 sq.).

Le deuxième chapitre, «Crise moderne de l'institutionnalisation de la religion», tourne pour l'essentiel autour de la pensée de Trøeltsch, dont Gisel rappelle à juste titre qu'il fut l'un des principaux représentants de l'école dite «de l'histoire des religions». Dans le chapitre précédent, il avait déjà fait siennes les critiques que Trøeltsch avait adressées à Harnack, tant à propos de son refus de l'histoire des religions que de son «essence du christianisme», jugée trop délibérément anhistorique, donc aussi trop désolidarisée de la dimension inévitablement institutionnelle du christianisme. C'est maintenant l'occasion de reprendre la typologie institutionnelle de Trøeltsch (Église, secte, mystique) et d'en discuter la pertinence, en particulier à propos du type mystique : Gisel montre non seulement que, chez l'auteur de l'*Absolutheit des Christentums*, la valorisation de la mystique n'entraîne pas l'élimination du type Église, mais encore que «la mystique va de pair avec un geste de distanciation, de critique et d'intériorisation personnelle [...] qui s'accorde bien à notre modernité» (p. 65). Mais il ne suffit plus aujourd'hui de constater que la fonction intégrative de la religion continue à être opératoire au niveau de l'identification personnelle. Il faut encore se demander ce qu'il en est «sur le plan de la société globale ou de la culture» (p. 74).

Le troisième chapitre envisage le «cas exemplaire» du *New Age*¹². Il fait transition vers un chapitre consacré à la mystique et devrait offrir la possibilité d'un double regard extérieur (celui de la théologie et celui des sciences religieuses), donc de s'interroger sur la possible complémentarité de leurs approches. Mais l'analyse est entreprise ici en termes si généraux et abstraits, en l'absence de toute référence à des textes ou documents précis, que l'on reste sur sa faim quant à la vérification de cette complémentarité, voire à sa simple mise en œuvre. Le cas du *New Age* permet en revanche à Gisel de mettre en évidence un déficit institutionnel «tendant, de fait, à obturer le religieux – ou la spiritualité...» (p. 90).

La deuxième partie, «La théologie comme héritage et mise en perspective», s'intéresse «à la question de nos héritages, donc de notre lecture de l'histoire et de nos mémoires» (p. 10). Elle s'ouvre sur l'un des meilleurs chapitres du livre : «La mystique : relecture d'une veine chrétienne». Gisel prend derechef ses distances envers «les théologiens majoritaires du XX^e siècle» qui crurent

¹² Titre complet du chapitre : «Un cas exemplaire : le *New Age*. Entre institutionnalisation de la religion et 'religiosité vagabondante'».

«de bon ton [...] de se méfier de la mystique ou de la disqualifier, particulièrement en terrain protestant» (p. 94)¹³. Il plaide pour une récusation de l'opposition que ces théologiens ont postulée entre mystique et foi chrétienne. La position de Drewermann lui semble caractéristique de la «séduction» actuelle pour la mystique, mais aussi typique d'une conception psychologisante qui réduit la mystique à «de purs fonctionnements» et témoigne d'un inquiétant «vide de l'âme» (p. 99). Suit une relecture approfondie de textes de Grégoire de Nysse et du Pseudo-Denys, puis de Maître Eckhart, «pris comme témoins d'une ligne où mystique ne rime ni avec abandon d'une expérience de l'extériorité du monde, ni avec une union à Dieu qui dépasse les différences et l'absence, pas plus qu'avec l'affirmation exclusive d'une voie dite négative [...], ni non plus avec une réintégration dans le fond d'un anonymat premier et dernier» (p. 102). Deux phrases concrétisent assez bien la conclusion que Gisel tire de ces relectures : «... on ne saurait dire sans autre et unilatéralement qu'on doit privilégier le seul moment mystique, aussi vrai qu'une prise de position en faveur d'un moment *institué* et *structurant* a sa validité en matière religieuse» (p. 127) ; «... mettre en avant le seul moment mystique, n'est-ce pas, en matière de réalité effective du religieux, laisser le champ libre à des positions religieuses conservatrices, à leurs revendications propres d'institutionnalisation et d'effets sociaux ?» (*ibid.*).

Le chapitre 5 est consacré au protestantisme : «Relecture d'une trajectoire de réforme du christianisme en modernité». Gisel, nous l'avons vu, renonce à postuler «un commencement canonique du christianisme». Il conteste également, et à juste titre, que la Réforme ait voulu ou pu être un mouvement de retour aux origines «en deçà des constructions ultérieures» (p. 131). «Toute réforme s'inscrit dans le fait d'une crise, pour y apporter une réponse, ou tout au moins une riposte» (p. 132). C'est vrai de la Réforme (mais aussi de la Contre-Réforme), qui se présente comme une «recomposition moderne» (p. 139), voire comme une «reconstruction» du champ religieux chrétien ; ce l'est aussi et encore plus nettement du néoprottestantisme¹⁴ qui «s'est déployé sur la base d'une acceptation de principe de la modernité» (p. 143) – une modernité cette fois-ci totalement assumée comme telle. C'est pour Gisel l'occasion de retracer toute une trajectoire «de Schleiermacher à Troeltsch» (seuls des théologiens de langue allemande sont sérieusement pris en considération) où l'on voit le protestantisme repenser en fonction d'un nouveau contexte les questions «de Dieu, de l'humain et du monde», ce qui, sur le chapitre des représentations, le fait se montrer «divers et culturellement syncrétiste» (p. 161) comme le christianisme l'a toujours été.

¹³ Gisel cite évidemment Barth, Bultmann, Emil Brunner (*Die Mystik und das Wort* est à mon sens son livre le plus mauvais et le plus insupportable !), mais aussi Daniel Marguerat et Gabriel Vahanian. Il annonce un article qui vient de paraître : «La mystique en protestantisme», *Le Supplément*, n° 214, 2000, p. 71-88. Je n'ai pu en tenir compte au moment de rédiger le présent article.

¹⁴ Le terme, on le sait, est dû à Troeltsch, qui a aussi développé le concept de «vétéroprottestantisme» (*Altprotestantismus*).

C'est l'humain et le monde, mais sur horizon d'universalité et sur la lancée des problématiques propres à la théologie naturelle, qui sont au cœur du chapitre 6 : «Pluralité des traditions et horizon universel. De la théologie naturelle à la régulation des différences». À travers les Lumières, en effet, la modernité européenne pose l'exigence d'un espace universel, naturel et balisé par la raison. La rationalité dont elle s'est réclamée demande à être sérieusement mise en question, surtout du fait de son caractère unidimensionnel et réducteur. Mais l'exigence d'universalité demeure, comme en témoigne ensuite la période romantique – mais un romantisme auquel Gisel reproche principalement sa divinisation du monde qui lui fait perdre la visée de l'infini. Quant à la vague existentialiste, il la voit oublier tout à la fois l'universalité et les limites naturelles – un oubli qui lui semble flagrant chez Bultmann aussi bien que chez Barth avec leur refus de la théologie naturelle¹⁵. Le christianisme se trouve désormais en régime de pluralité religieuse et ne peut évidemment plus prétendre avoir affaire à la «globalité du monde». Il n'en doit pas moins s'articuler à l'humain, voire à la religiosité humaine, dans sa généralité et s'efforcer de tenir un discours qui ait une pertinence large et qui soit «justifiable d'un débat public» (p. 216)¹⁶. Le redéploiement d'une philosophie de la religion n'en devient que plus nécessaire, aux yeux de Gisel, pour la théologie aussi bien que pour les sciences religieuses.

Dans sa troisième partie, «La théologie comme reprise réflexive», Gisel ne s'intéresse plus qu'à la seule théologie, plus exactement à son travail «greffé sur une tradition donnée» (p. 10), en l'occurrence celle qui se réclame en première ligne de Jésus, d'où le chapitre 7 : «Le rapport au fondement : Jésus et sa mise en place symbolique, textuelle et doctrinale». Gisel commence par contester que Jésus soit le fondateur du christianisme ; il est bien plutôt «référence centrale de la foi chrétienne» (p. 217). Il conteste également que Jésus soit «représentant à la place de Dieu»¹⁷ ; il est «figure d'un renvoi à Dieu» (p. 220). Mais contrairement à l'itinéraire classique de la recherche historico-critique, Gisel ne mise pas non plus sur «Jésus de l'histoire», car pour lui le christianisme est d'abord une «religion du livre»¹⁸ (p. 217) et la norme

¹⁵ Le cas de Bultmann ne me paraît pas aussi évident que Gisel le donne à penser, à preuve le reproche de retombée dans les travers de la théologie naturelle que Barth faisait à sa notion de «précompréhension».

¹⁶ Cet adjectif, utilisé à ce propos, n'apparaît que plus loin dans le livre de Gisel. Mais la visée en est déjà présente *in nuce* dans le présent chapitre. Bien que Gisel n'y fasse pas allusion, l'usage de cet adjectif rapproche beaucoup son propos du projet de «théologie publique» qui est à l'agenda de plusieurs théologiens américains contemporains. Voir par exemple V. ANDERSON, *Pragmatic Theology. Negotiating the Intersections of an American Philosophy of Religion and Public Theology*, Albany, State University of New York Press, 1998. À noter, comme chez Gisel, mais dans une perspective très différente de la sienne, l'importance que cet auteur accorde à la philosophie de la religion.

¹⁷ «Jésus n'est pas Dieu», dit-il même p. 227, sans pourtant renier les conciles christologiques.

¹⁸ Je préférerais qu'on le considère comme une «religion de la parole vive».

symbolique, au plan de l'histoire des croyances et des représentations, reste le canon¹⁹. Il y a donc un fait canonique qui, en référence centrale à Jésus, institue bel et bien le christianisme, mais avec pour conséquence que Jésus y est «figure centrale d'une religion qu'il n'aurait pu imaginer» (p. 237). Sur ce point, la rupture avec les «théologies libérales»²⁰ est évidemment flagrante, elle est aussi voulue, et la parenté de cette argumentation avec celle que Loisy²¹ opposait à Harnack et Sabatier, ou avec les travaux de Duméry²², déjà cité, est si patente que je la qualifierais plus volontiers de «postmoderniste» que de «postlibérale»²³.

Cela posé, l'essentiel est dit et le chapitre 8, «Abraham comme 'père des croyants'. La mise en scène chrétienne de figures antérieures», moins nécessaire que les précédents, prend valeur de variation sur un thème désormais connu. Même remarque pour le chapitre 9, «La condition de l'existence croyante. Pour une existence incarnée entre temps et éternité», à cette nuance près qu'il aborde le thème souvent brûlant, en théologie contemporaine, du Royaume de Dieu et des déséquilibres auxquels il peut donner lieu, mais aussi de l'«habitation symbolique du monde» dont il est richement porteur à titre de figure ou de figuration. La conclusion se demande enfin «Qu'est-ce que la théologie ?» et se termine par une série de douze «propositions récapitulatives», dont la première insiste, une fois de plus, sur le fait que «l'horizon du travail et de la réflexion théologiques n'est pas l'Église comme espace propre – réel ou idéal – mais le *monde* de tous» (p. 278), l'une des dernières affirmations du livre étant que «personne n'a [...] intérêt à ce que le religieux effectif soit abandonné aux intégrismes et aux fondamentalismes» (p. 286).

Remarques critiques

Ce survol thématique ne peut donner qu'une idée partielle, donc partielle, d'un ouvrage dont l'actualité est évidente et qui réactive fort à propos des problèmes restés trop longtemps somnolents. Il rappelle en particulier la place que la connaissance des religions devrait avoir dans les études de théologie, et propose à ses pairs, surtout théologiens, des esquisses de réponses qui, par leur nature même, viennent utilement remettre en question quelques idées reçues. Ce livre se présente comme une invitation pressante à reprendre la

¹⁹ Que Gisel fait dépendre d'une «décision institutionnelle» (p. 234) dont je ne sais où il trouve la trace.

²⁰ Une notion qu'il faudra encore discuter.

²¹ Que Gisel ne cite pas comme référence.

²² Qui sur ce point peut être considéré comme un héritier direct, encore que non avoué, de Loisy.

²³ Gisel opte lui-même pour ce second terme. Voir p. 203 sq. : «Pour une forme de théologie postlibérale». Voir aussi p. 267 : «J'ai pris le risque de me dire [...] postlibéral».

réflexion et à rouvrir plusieurs débats, par exemple celui auquel ne peut manquer de donner lieu la notion d'*homo religiosus* (bien que Gisel évite en général l'usage de cette expression) et la réactivation de problématiques propres aux théologies du *Logos spermatikos* (autre expression que Gisel n'emploie pas, probablement pour éviter de donner inconsidérément lieu à une théologie des religions, dont il craint le penchant facilement récupérateur²⁴ ; mais la chose est présente en sous-main dans son texte et, qu'il le veuille ou non, les linéaments d'une théologie des religions s'y trouvent inévitablement).

Ces qualités primordiales n'empêchent cependant pas cet ouvrage d'être touffu et volontiers répétitif quant au fond de son argumentation, en particulier sur le chapitre des positivités symboliques et institutionnelles. La manière dont il a été élaboré n'y est pas étrangère : Gisel annonce franchement avoir retravaillé, pour les intégrer en un tout, une série d'articles parus indépendamment les uns des autres et dans un ordre différent de celui dans lequel ils apparaissent ici. L'information, en soi, est intéressante, comme le fait que leur rédaction initiale s'est étendue sur un laps de temps relativement court : l'un est de 1992, un autre de 1996, tous les autres datent de 1997-1998. C'est le signe que ce livre est directement branché sur la préoccupation la plus récente et actuellement la plus dominante de son auteur. Il est donc aussi le résultat d'une réflexion en train de se faire et on ne peut lui demander une stabilité conceptuelle qui, elle, serait le reflet d'une situation acquise.

Aussi remarque-t-on, d'un chapitre à l'autre, des discontinuités dans l'emploi de termes-clefs (Gisel retient par exemple fortement de sa lecture de Troeltsch la notion de «compromis», mais ce terme disparaît complètement par la suite au profit de «synchrétisme», voire de «combinaison» ou de «recomposition», ce qui n'est pas rigoureusement la même chose) ou dans l'argumentation proprement dite (après le long chapitre de dialogue avec Troeltsch, on attendrait que la référence à ce théologien intervienne de nouveau et de manière plus déterminante par la suite, ainsi quand Gisel, sans l'annoncer clairement, fausse compagnie à ce grand théoricien du néoprottestantisme). Ce livre, en d'autres termes, n'a pas les qualités formelles d'un ouvrage conçu d'un seul jet ou suffisamment retravaillé pour en présenter toutes les caractéristiques. Mais ses autres qualités font qu'on le lui pardonne volontiers.

Toujours sous l'angle formel, le style d'écriture de Gisel, à la différence de celui de Despland, n'est pas toujours des plus aisés à suivre : il oblige à des arrêts constants. Passons sur quelques phrases si tarabiscotées qu'elles en deviennent difficiles à décoder. Je constate plutôt que l'on se trouve sans cesse en présence, le plus souvent dans des incidentes, d'affirmations dont on se demande si elles ne sont pas en train de faire tenir pour acquis des points qui seraient précisément à discuter, ou si elles ne présentent pas comme évidentes des idées qui le sont pour leur auteur, mais pas nécessairement pour ses lecteurs. Ou bien encore l'on s'interroge : quel est l'enjeu concret de telle ou

²⁴ Voir p. 10, n. 6.

telle affirmation ? Plus d'une fois, c'est dans les notes que se trouve la réponse, ainsi à propos des «dispositifs symboliques» dont Gisel ne cesse de faire état : il faut chercher en p. 204, n. 112, pour découvrir qu'il s'agit des «doctrines trinitaires, christologiques ou sacramentaires classiques du christianisme» – une découverte à laquelle ne préparaient pas les nombreux consentements de Gisel à la pensée de Troeltsch.

Ce livre n'en est pas moins très clairement articulé, les épreuves ont été corrigées avec soin, et l'*index nominum* est d'une complétude et d'une rigueur sans failles.

Despland, comme son sujet le lui imposait, s'en est tenu à des auteurs français ou d'expression française. Gisel, lui, emprunte ses références théologiques protestantes presque exclusivement à l'Allemagne, en particulier pour toute la période qu'il met en discussion. On le regrette un peu de la part d'un théologien protestant francophone, surtout quand on le voit d'autre part citer volontiers, parmi les contemporains, des théologiens catholiques français. Quand on sait le rôle qu'a joué la France dans la formation des sciences religieuses, non seulement en vertu de ce que rappelle Despland, mais plus encore du fait de l'ouverture, en 1885, de la V^e section (sciences religieuses) de l'École Pratique des Hautes Études, on se dit que Gisel aurait pu donner davantage d'impact à son propos, dans notre aire linguistique et culturelle s'entend, s'il s'était aussi demandé dans quelle mesure et comment les théologiens français de la fin du XIX^e siècle et du début du siècle suivant ont réagi à cet avènement d'une science qui touchait si directement à leur propre domaine.

Troeltsch²⁵, il est vrai, a poussé la réflexion plus loin qu'eux tous, et de manière plus décisive, par exemple en montrant que le christianisme ne peut plus être posé comme «religion absolue». Mais ce n'est pas une raison suffisante pour faire l'impasse sur d'autres auteurs. Parmi eux, l'absent le plus important est à mon sens Albert Schweitzer dont les grandes études sur religion et civilisation, ou sur la foi chrétienne en modernité et parmi les autres religions du monde, touchent directement à la réflexion de Gisel sur le XVIII^e siècle. On pourrait étendre encore le champ des références souhaitables, tant du côté des Allemands que des Anglo-Saxons. Mais on a toujours tort de reprocher à un auteur de n'avoir pas conçu autrement le livre qu'il propose à la lecture !

III. En débat avec Pierre Gisel

J'ai signalé plus haut l'étroite parenté que je crois discerner entre certaines positions de Gisel et les thèses défendues, voilà près d'un siècle, par Alfred

²⁵ On sait la part décisive que prend Pierre Gisel à la redécouverte de Troeltsch en francophonie. Cf. P. GISEL (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992.

Loisy ²⁶. Regardons-y de plus près. Une distinction m'a frappé dès la première lecture : celle que fait Gisel «entre l'énoncé d'un *dogme* [...] et l'exercice d'une *reprise théologique*» (p. 48). Cette distinction-là est d'ordinaire caractéristique de la position catholique officielle: les théologiens ont pour mission de travailler sur les dogmes, de les expliciter, mais ils ne peuvent ni toucher à leur formulation ni remettre leur bien-fondé en question. Pour leur part, les théologiens protestants du XIX^e et du premier tiers du XX^e siècle avaient pour habitude de distinguer entre la théologie et la religion, ce dernier terme étant entendu comme une désignation du christianisme vécu, avec ses croyances, ses usages, la piété de ses fidèles, etc., donc aussi tel qu'il peut se donner à observer «à l'externe», comme dirait Gisel. Cette seconde distinction fait fortement contraste avec la première et m'apparaît concrétiser fort bien une attitude typiquement protestante en la matière, par exemple celle de Troeltsch (bien que, sauf erreur, cette manière-là de poser le problème ne se retrouve pas comme telle sous sa plume). Gisel a-t-il vu cette différence et les problèmes qu'elle pose ? Rien ne le signale.

La distinction entre dogme et reprise théologique ne réapparaît plus sous cette forme dans la suite du livre de Gisel. En revanche on ne cesse de rencontrer à propos de ce qu'il appelle la «positivité» du christianisme, c'est-à-dire ses invariances symboliques, des expressions comme «posture» ²⁷, «dispositif» ²⁸, «institution», «matrice originaire», «économie chrétienne» ou encore «disposition symbolique d'ensemble» ²⁹. Dès que l'on gratte un peu, comme je l'ai signalé plus haut, on découvre qu'il s'agit presque toujours des

²⁶ Dans des propos de table, Gisel a reconnu d'emblée ne l'avoir jamais étudié de près. On ne peut donc lui reprocher de ne pas le citer, sauf une mention de son nom au passage et sans aucune conséquence (p. 41). Il a en revanche pratiqué Duméry, souvent cité par son maître Gabriel-Ph. Widmer (cité p. 199), et cette lecture n'est visiblement pas restée sans influence. À noter que la philosophie de la religion de Duméry, également citée elle aussi (p. 39), pourrait très bien, à mon sens, avoir été écrite par un agnostique.

²⁷ Pourquoi le choix de ce terme, qui apparaît surtout dans le début du livre ? Gisel ne s'explique pas sur ce point. L'usage qu'il en fait montre que, sous sa plume, il semble ne pas devoir être confondu avec attitude corporelle. S'agit-il alors d'attitude spirituelle ? Ce n'est pas certain. Les autres expressions utilisées dans un but identique donnent à penser que Gisel utilise le terme «posture» surtout pour désigner des dispositifs symboliques. Mais a-t-il assez pris conscience du fait que ce mot appartient avant tout au vocabulaire en usage pour décrire des rituels ou des attitudes corporelles liturgiques ? Il ne le dit pas. Ou bien l'homophonie partielle avec «figure» (terme qui apparaît aussi sous sa plume, en particulier à propos d'Abraham et surtout de Jésus) serait-elle la clef de l'énigme ? La question reste ouverte.

²⁸ Ce terme peut être considéré comme caractéristique d'une approche volontairement technique du problème et conduit à se demander si son usage n'entraîne pas trop d'attention aux structures des croyances et insuffisamment aux contenus qu'elles expriment.

²⁹ Très globalisante, cette expression entretient un certain flou artistique qui la rend d'autant plus habile: elle laisse la porte ouverte à toutes les contestations de détail.

énoncés trinitaires, christologiques et sacramentaires classiques. Gisel, il est vrai, insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'il ne les reprend pas à son compte sur un mode orthodoxe ou fondamentaliste ; il ne les considère pas comme intouchables ni n'entend les soustraire à toute discussion ; il n'entend même pas «répéter comme telles» ces «valeurs» ; mais le fait qu'elles soient «oubliées ou méconnues» (p. 206) n'entraîne pas, à ses yeux, qu'elles doivent être abandonnées : «... si je défends ici des énoncés que le libéralisme historique avait pourfendus [...], j'en fais, d'une part, une lecture qui les restitue à leur contexte historique et à son devenir, je les investis, d'autre part, comme ressortissant à des réalités symboliques, de statut religieux donc, ni plus ni moins» (p. 204).

Mais pourquoi continuer à «défendre» ces énoncés ? Parce que la «positivité» du christianisme, dans son fonctionnement, tient à leur existence ? Ou bien parce que, sans eux, le christianisme cesserait de présenter à satisfaction le caractère d'une religion susceptible d'être soumise à l'enquête des sciences religieuses ? Mais encore, pourquoi s'arrêter aux formulations des grands conciles dits «œcuméniques» (ils n'ont pu l'être qu'après exclusion des opposants) plutôt qu'au statut symbolique du christianisme à la fin du II^e siècle ou aux décisions prises par le concile de Trente ? Seraient-ils dotés d'une autorité particulière, finalement assez semblable, dans son ordre, à celle que les uns reconnaissent à la lettre des écrits bibliques, d'autres aux «paroles historiques» de Jésus (à condition qu'ils soient en mesure de garantir leur historicité !), d'autres encore à des visitations pentecôtisantes de l'Esprit ? Pourquoi, enfin, les élaborations de la période néoprotestante, par exemple celles qui ont laissé tomber le dogme trinitaire, devraient-elles céder le pas à celles des conciles œcuméniques ?

C'est sur ce point surtout que je vois la position de Gisel ressembler beaucoup à celle de Loisy pour qui, selon la phrase si souvent citée, «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue»³⁰ – une Église dont la mise en forme institutionnelle a sauvé la mise, car sans elle le christianisme n'eût pas eu d'avenir. Loisy, en l'occurrence, disait répondre à Harnack, dont *L'Essence du Christianisme* venait de paraître dans sa première (et mauvaise) traduction française³¹ ; mais, tous les connaisseurs du modernisme le savent, son dessein initial avait été de répondre à l'*Esquisse* de Sabatier. Or l'argumentation de Loisy³² consistait à reprocher aux deux théologiens protestants qu'il prenait à partie de souscrire à une conception si individualiste et subjective de la religion qu'il ne pouvait justement plus s'agir de religion ; car une

³⁰ A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Picard, 1902, p. 111.

³¹ Paris, Fischbacher, 1902. La bonne traduction est celle d'André-Numa Bertrand, parue chez le même éditeur en 1907.

³² Il l'avait d'abord développée contre le seul Sabatier, dans la *Revue du Clergé Français*, sous le pseudonyme de A. Firmin (voir en particulier «La définition de la religion», *RCF* 1899, t. XVIII, p. 193-209).

religion, selon lui, est nécessairement une réalité sociale objective, collective, liée à des symboles et à des rites ; la force et la supériorité du christianisme tiendraient donc à sa capacité d'avoir organisé la foi pour lui donner une structure institutionnelle et symbolique capable de subsister dans la durée. Cet argument me semble le plus fort de ceux que Loisy a opposés à Sabatier comme à Harnack, mais à condition de l'alléger de sa référence trop visiblement apologétique à l'institution catholique-romaine. Je comprends donc parfaitement que Gisel, à sa manière, et sans s'être référé à Loisy, y souscrive peu ou prou, d'autant que, à l'encontre de tous les courants théologiques contemporains qui, pour faire bref, ont cherché à distinguer trop nettement entre l'intentionnalité du kérygme (ou de la Parole) et ses expressions, il entend tenir rigoureusement compte du fait que la foi chrétienne ne va en réalité jamais sans extension dans l'espace et dans le temps, ni sans représentations³³. C'est en tout cas le point sur lequel il prend ses pairs à partie avec le plus d'insistance³⁴.

Un tel argument ne relève toutefois pas de la théologie, mais de la phénoménologie des religions, sauf à partir du principe, comme le fait le Vatican, que l'Église est dépositaire de la révélation et se trouve dotée, de ce fait, du pouvoir de la formuler en toute autorité. Hors la perspective propre à la doctrine catholique-romaine, l'argument socio-historique à la manière de Loisy ne permet pas de trancher en faveur de tel ou tel dogme chalcédonien plutôt que contre lui. Il oblige tout au plus à se demander si un christianisme non chalcédonien peut présenter avec suffisamment de netteté les traits d'une religion susceptible d'être sérieusement prise en considération par les sciences religieuses. Troeltsch, me semble-t-il, aurait rétorqué que le modèle théorique mis en œuvre pour défendre l'objectivité doctrinale et institutionnelle du christianisme (sa « positivité », dit Gisel) doit encore être mis à l'épreuve des faits et se montrer capable de rendre compte même des formes de christianisme qui semblent les moins institutionnalisées (par exemple le christianisme « hors

³³ Gisel abordant son sujet essentiellement sous l'angle de la théologie systématique, donc aussi sous celui des doctrines, les représentations dont il évoque l'inamissibilité sont, me semble-t-il, d'abord d'ordre mental ou éventuellement imaginaire. Mais l'usage qu'il fait du terme me paraît impliquer sans aucun doute d'autres ordres de représentations: visuelles (peinture, sculpture, architecture, ce qui est à voir dans le déroulement d'un culte, etc.), auditives (musique, paroles, etc.) et, pourquoi pas, olfactives et gustatives (mais l'odorat et le goût jouent un piètre rôle dans la piété protestante).

³⁴ Du fait de sa parenté avec les thèses loisystes ou dumérystes, c'est aussi le point sur lequel des lecteurs catholiques peuvent le mieux se reconnaître dans la position de Gisel, à condition bien sûr de ne pas le suivre dans toutes ses remises en question de détail; cela pourrait expliquer pourquoi ses écrits semblent trouver un aussi bon accueil parmi les théologiens catholiques français: utilisés avec doigté, ils peuvent leur permettre de se donner le frisson de critiques apparemment fondamentales, mais sans remettre en question le dispositif d'ensemble que représentent leur Église et ses dogmes. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, suit une démarche identique: son livre peut être lu comme une apologie fort habile du catholicisme.

Église» qui a pris son essor dès le XVIII^e siècle) – ou les moins portées à valoriser cet aspect-là de la foi chrétienne (l'ensemble des courants qualifiés de néoprotestants).

Passons à l'argument théologique. Gisel invoque le précédent des réformateurs et rappelle que, pour eux, «la tradition n'est pas récusée comme telle [...] : les quatre conciles dits œcuméniques [...] sont pleinement reçus, y compris l'ensemble de l'élaboration trinitaire et christologique que cela suppose» (pp. 133-134). Mais mettons-nous dans la perspective de Troeltsch : il tenait cette adhésion non critique des réformateurs aux grands dogmes reçus pour un reste d'attitude médiévale, pour un trait caractéristique du «vétéro-protestantisme» que le néoprotestantisme avait supplanté dès le XVIII^e siècle, fort heureusement à ses yeux ³⁵.

Au nom de quoi, cependant, récuserait-on les doctrines conciliaires classiques ? Gisel a raison de poser la question, surtout qu'il le fait d'une manière fort différente de celle à laquelle nous ont habitués les différentes orthodoxies. Il se rallie à la critique que Troeltsch adressait à Harnack et, à travers lui, à tout un pan de la théologie dite libérale : on ne peut se contenter de remonter à un christianisme de Jésus, repéré au terme d'une enquête tout historique, pour l'opposer aux constructions doctrinales des siècles ultérieurs. La critique de Troeltsch, rappelons-le, a porté essentiellement sur le fait que Harnack entendait dégager une «essence du christianisme» – un «noyau» – de l'écorce sous laquelle elle se présente à nous dans l'histoire ; or, pour Troeltsch, détacher le noyau de son écorce, c'est se condamner à perdre à la fois l'un et l'autre, et c'est faire fi de la dimension inaliénablement historique de la foi chrétienne, à ses débuts comme plus tard dans l'histoire. Mais un autre recours à l'histoire se trouve également récusé par cette critique : celui qui entend retrouver les paroles de Jésus les plus assurées historiquement et leur conférer de fait l'exclusivité de la révélation. L'illusion qu'une telle remontée historique soit possible, on le sait, a fait long feu.

Peut-être par besoin de désigner une cible, Gisel présente cette démarche comme caractéristique de la théologie libérale. Mais de quel libéralisme s'agit-il ? En français, la critique la plus acerbe et la plus poussée de la démarche en question se trouve précisément sous la plume de l'un des théologiens que les libéraux actuels reconnaissent le plus volontiers comme l'un de leurs prédécesseurs : Auguste Sabatier, dans *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit* ³⁶. Le recours à l'argument historique est en effet ce que Sabatier qualifiait de «dernier bastion du système d'autorité» (p. 371 sq.) – un bastion à démanteler de toute urgence ³⁷.

³⁵ Les textes de portée dogmatique publiés à la fin de sa vie me semblent parfaitement clairs sur ce point.

³⁶ Paris, Fischbacher, 1904.

³⁷ Ce bastion, en fait, n'est pas le dernier. Il y a encore le «système d'autorité» que peut constituer la subjectivité individuelle de celui (ou celle) qui, précisément, s'en prend aux systèmes d'autorité. Sabatier n'en a-t-il pas eu conscience ? La manière dont

Cela signifie-t-il alors que tous les efforts de remonter à Jésus, ou plus exactement de se référer prioritairement à lui, entre autres avec les moyens de l'histoire, mais pourquoi pas aussi avec ceux d'autres sciences religieuses, pour jauger, autant que cela est possible, les différents aspects du christianisme, formation du canon comprise, soient à récuser ? Sans leur conférer une absoluité à laquelle elles ne sauraient prétendre (voir la critique de Sabatier), ces remontées à Jésus ne sont-elles pas l'une des références (et non l'un des éléments fondateurs, comme Gisel a raison de le préciser) dont nous avons besoin pour prendre du recul, quant au fond, par rapport à l'apparente «positivité» des formes symboliques et institutionnelles, qu'elles soient protestantes ou catholiques, et surtout pour devenir capable de les réinvestir dans des situations en évolution constante ? Gisel, si je vois bien, en est conscient, en particulier quand il insiste sur la nécessité d'en revenir aux textes, donc de s'adonner à des actes de lecture toujours à reprendre. Mais il récuse parfois si massivement le recours au Jésus de l'histoire que son propos, sur ce point, pourrait prêter à confusion et donner à penser que l'*Evangelium Christi* n'a pas pour lui l'importance déterminante qu'on lui reconnaît d'ordinaire.

La critique que Sabatier a faite des «systèmes d'autorité» et de leur «dernier bastion» suppose que nous ne nous contentions pas de ces recours à l'histoire. Pour en rester aux expressions symboliques et institutionnelles classiques du christianisme auxquelles Gisel affirme vouloir continuer de se référer, nous ne pouvons faire l'économie, à leur endroit, d'une critique proprement théologique. C'est précisément sous cet angle que, dans ce que l'on est convenu d'appeler notre situation de modernité, voire de postmodernité, je les vois n'être plus en mesure, depuis longtemps d'ailleurs, de dire et de faire vivre ce qu'elles avaient pour fonction de dire et de faire vivre au moment où elles ont pris forme. Mais ce n'est pas ici le lieu de développer ce point, sauf à rappeler qu'il touche directement à la «pertinence publique» du christianisme sur l'importance de laquelle Gisel a tellement raison d'attirer l'attention.

Pour conclure

Situés aux deux extrémités de la trajectoire historique parcourue par une même problématique, les deux ouvrages de Michel Despland et de Pierre Gisel s'appellent l'un l'autre, et pourtant différent beaucoup par leur démarche et par leur manière de poser les problèmes. Despland est resté à dessein sur le seuil de la théologie, mais sans oublier ni son existence ni son importance, au siècle dernier surtout, pour le surgissement des sciences de la religion dans leur

il a tenté de circonscrire la «religion de l'Esprit» montre qu'il devait en avoir le pressentiment, mais en sous-main. L'importance que Gisel prête à la positivité du dispositif symbolique chrétien oblige en tout cas à prendre très sérieusement garde à cet aspect du problème.

acceptation moderne. Gisel, lui, s'est situé en plein cœur des questions théologiques, mais avec un souci constant de faire droit au regard «externe» que les sciences religieuses invitent à poser sur elles. Pour que la problématique soit déployée dans toutes ses virtualités, il faudrait maintenant que le livre de Gisel fasse l'objet d'une reprise par un représentant de ces sciences-là. Je me garderai bien de préjuger du jugement qu'il pourrait porter sur lui. Mais ce livre appelle d'autant plus, à mon sens, une telle lecture vérificatrice et critique que, comme je l'ai signalé, Gisel lui-même ne manque pas, au passage, de relever combien les tenants des sciences religieuses peuvent être portés à ne pas tenir suffisamment compte de la référence centrale, ultime et transcendante à laquelle toute théologie bien comprise renvoie nécessairement. Son livre constitue à cet égard un pressant appel à la discussion. On lui souhaite des interlocuteurs, tout comme les représentants des sciences de la religion, sous la Monarchie de Juillet, ont trouvé à qui parler dans les rangs des théologiens.