

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 58 (2008)  
**Heft:** 4: La théologie entre reprises différées, déplacements et ruptures

**Artikel:** Une lecture et ses questions  
**Autor:** Waterlot, Ghislain  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381777>

### 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:** 12.01.2026

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

## UNE LECTURE ET SES QUESTIONS

GHISLAIN WATERLOT

### Résumé

*Il s'agit dans ce texte de mettre en évidence ce qui nous apparaît comme les «lignes de force» du livre de Pierre Gisel. Quatre lignes principales sont ainsi dégagées, puis quatre points de discussion avec l'auteur sont brièvement développés.*

Ce livre remarquable, riche et exigeant, suppose des lecteurs avertis. Sur le fond, il propose une compréhension nouvelle de la théologie, qui tienne compte des données culturelles et socio-politiques de notre temps, dans la région du monde qui est la nôtre. Il donne beaucoup à penser et ne peut laisser indifférent. Dans le bref essai qui va suivre, il s'agira de tenter de mettre en évidence des lignes de force qui, à mes yeux, traversent le livre et de proposer des points de discussion et quelques questions critiques.

### 1. *Quatre lignes de force*

La première ligne de force consiste dans l'*effort pour repenser le rapport entre christianisme et théologie*. À cette fin, Pierre Gisel propose un nouveau centre de gravité : le christianisme en tant que réalité institutionnelle et socio-culturelle apparue dans l'Antiquité tardive, se comprenant elle-même comme récapitulation au cœur du monde. Ce qui retient en effet l'attention de l'auteur, c'est que ce christianisme initial ne s'est pas proposé comme substitution par rapport à tout ce qui l'entourait, ni ne s'est donné comme origine radicale et absolue, mais bien plutôt comme récapitulation et totalisation d'une histoire humaine donnée, dans une dramatique en laquelle il s'agissait d'assumer et de dépasser judaïsme et hellénisme. Le christianisme en sa constitution première, essentiellement articulé à une institutionnalisation et à une politisation, se voulait compréhension du monde et de la réalité humaine dans une récapitulation sensée, assumant en elle-même tout ce qui est humainement manifesté : tout est recueilli et intégré pour une assomption du sens au présent. Cette compréhension première de la théologie, émergeant du monde et en vue du monde, jusqu'alors négligée, tout au moins depuis les Temps modernes,

pourrait être *rectrice* pour nous aujourd’hui, et nous permettrait de penser l’effort théologique indépendamment de la confessionnalité.

La deuxième ligne de force, prolongeant la première, *inscrit la théologie hors d’une relation privilégiée à une religion*: une théologie qui ne serait plus assignée à une tradition donnée. Cette compréhension nouvelle de la théologie s’appuie sur une affirmation fondamentale, selon laquelle l’humain est relation à l’absolu, présence ou épreuve d’un excès. Par là l’homme n’est pas compris comme *pur objet*, élément de l’immense machinerie sociale, assimilable en tant que tel à un outil dont il faut tirer le meilleur parti en le perfectionnant, mais au contraire l’humain constitue le relief du monde, ce par quoi il arrive quelque chose au monde, étrangeté, intrigue, ouverture, inauguration, profondeur. Par cette relation à l’absolu, l’être humain est religieux et perpétuellement inventeur de différences par où se révèlent des virtualités et se constitue une vie qui ne colle pas à la naturalité du monde, mais le met en perspective et l’interroge. La théologie sera alors «compréhension de l’humain *sub ratione Dei*». En tant que l’humain est ouverture à l’absolu, il ressaisit son monde et l’ordonne de façon à faire sens et à remplir l’exigence de cette relation à l’absolu, inscrite au cœur de lui-même : il *socialise et institutionnalise*.

Troisième ligne de force : *le monde humain dans lequel la théologie doit penser sa tâche est un monde pluriel où les altérations ne cessent de survenir à partir d’une productivité humaine toujours renouvelée et inscrite dans des institutions et des collectifs, point de focalisation de la théologie*. Elle doit saisir ce qui s’y trame, ce qui s’y joue, ce qui s’y exprime, ce qui s’y promet ou s’y ouvre, mais aussi ce qui y est étouffé, ce qui s’y perd, ce qui menace. Saisir toutes les identités et toutes les différences, toutes les affirmations et toutes les négations dans le champ de l’humain comme relation à l’absolu (le non-lié).

Quatrième et dernière ligne de force : *la théologie est une entreprise à même le monde, pour le monde et en vue du monde ; non en vue d’un au-delà ou à partir d’une parole originairement inscrite hors du monde*. L’auteur se distingue très fortement de l’affirmation tendanciellement fondamentaliste d’une vérité venue subitement d’ailleurs, à appliquer comme un code; de même, il se distingue de la compréhension de la théologie comme affirmation de la rupture dans l’ordre de l’humain par l’irruption d’une révélation qui est parole de Dieu saisie comme auto-communication de Dieu (donc, cette fois, la distinction s’opère par rapport à la tradition barthienne). L’idée serait de partir non plus de la révélation comme fait incompréhensible, mais de l’humain, de ce qui se joue au cœur de l’humain, et de l’intrigue qui se noue avec ce que l’humain nomme Dieu et qui l’excède. Dans la constitution de la parole chrétienne, on saisit une prise en charge, une manière de remplir la faille qui caractérise l’humain et qui se révèle dans la relation à de l’excès. Le christianisme redevient alors contingent, Dieu n’apparaît plus comme fondement absolu et nécessaire, mais comme parole risquée à travers une expérience déterminée, un «se dire» de l’absolu, qui implique l’humain et en lequel l’humain se dit aussi – et ne se dit pas –, et le christianisme est foi dans cette parole, qui doit être préservée du glissement vers l’affirmation d’un fondement absolu et

nécessaire compris à travers un *savoir* (glissement en lequel disparaît le croire) susceptible de s'imposer à tous. La théologie est la compréhension des modes de constitution, de socialisation, d'institutionnalisation ; compréhension aussi de plusieurs «dires» de l'absolu dans la relation à l'humain, toujours situé en tant que tel, donc toujours relatif.

## 2. *Points de discussion et remarques critiques*

Le premier point de discussion est une remarque concernant *l'étendue de la tâche*, car telle qu'elle est définie, le lecteur n'en voit pas toujours très clairement les contours. Ressaisir entièrement les cultures dans toutes leurs dimensions et dans tous leurs foisonnements, pour parvenir à des *généalogies* qui permettent de ne pas nous en tenir au regard fictif que les traditions religieuses portent sur elles-mêmes, ressaisir le devenir différencié des traditions religieuses, en ne laissant de côté aucun *differend*, aucune *marge*. Enfin parvenir, outre cet effort généalogique, à formuler des propositions pour l'avenir. *La tâche est immense et suppose le ralliement d'une large communauté savante sur les principes de ce livre-charte.*

Deuxième point de discussion : *l'articulation de la théologie* («fondamentale» ou «spéculative» ou «philosophique») aux *formes particulières que sont les théologies se déployant à partir d'une tradition donnée : par exemple la ou les théologies protestantes ? Cette articulation ne fait-elle pas problème ?* Une contestation pourrait venir de ce que la «théologie fondamentale» proposée sera en situation de *penser* des théologies particulières qui sont censées ne pas se savoir elles-mêmes, et dont la tâche devient, du coup et dans cette perspective, très réduite : elles énoncent une spécification du rapport à l'absolu, mais elles ne comprendront vraiment ce qu'elles font que par la grâce de la théologie fondamentale qui les réinscrit dans le grand courant indéfiniment créateur, poétique et différenciant de l'humain qui se cherche et se réalise à travers les mises en forme du rapport à l'absolu. Bref, ce que fait le théologien protestant, catholique, orthodoxe devrait être pensé par le «théologien fondamental», qui occuperait par rapport à lui une place surplombante. La question est alors la suivante : le théologien d'une tradition particulière ne revendiquera-t-il pas la dimension critique et la capacité à se relativiser, capacité qui est supposée, dans la démarche théorique du livre, se situer ailleurs ? Ne pourra-t-il pas également suspecter une transformation pure et simple de la théologie en philosophie (une philosophie comprise ici comme anthropologie et non comme ontologie), dans la mesure où tout le religieux est compris et rapporté au désir humain et à sa productivité ?

Troisième point : *la relation de l'universel et du particulier*. N'y a-t-il pas difficulté à dire d'une part que la «théologie fondamentale» s'inscrit dans l'humain social et institutionnel, hors toute particularisation dans une tradition religieuse donnée, et dire d'autre part que c'est seulement par des *singularités*

*concrètes* que se constitue le théologique (au sens du «ce qui se dit de l'absolu»). Précisons : la démarche théologique semble devoir être (en tournant le dos à l'herméneutique) compréhension d'héritages historiques, compréhension d'un contexte (et de son amont), compréhension des différences et des différends par comparaison systématique des lignes divergentes où s'affirme du religieux, compréhension des marginalisations, compréhension des enjeux institutionnels et politiques, sociaux, voire économiques, etc. Une telle démarche donne à la théologie la responsabilité d'une théorie générale de l'humain, d'*une anthropologie générale* qui reçoit son épine dorsale de l'affirmation que l'humain est rapport à un excès, rapport à l'absolu (et c'est sous cet angle qu'il est examiné). Or la théologie comme théorie générale ne risque-t-elle pas de toujours manquer (ou de ne jamais rejoindre) la *particularité* à travers laquelle se joue et se dessine concrètement le rapport à l'absolu?<sup>1</sup>

Tout se passe comme si, en prenant l'image du cercle, nous commençons par tracer une circonférence que nous ne pourrions jamais achever. Tandis que si l'on part du point (en l'occurrence, une particularité, une *hétérogénéité*, un universel incarné), on peut ensuite constituer le cercle, le constituer indéfiniment comme un effeuillage sans fin, de couche en couche. On constitue un cercle (un premier), puis un deuxième, un troisième, etc., dans une tâche peut-être inachevable mais au moins centrée ! Et qui ne risque pas du coup de se perdre dans les sables d'une généalogie sans contours et qui est essentiellement *généralité* parce qu'elle ne peut jamais saisir et rattraper ce pour quoi<sup>2</sup> ou en vue de quoi elle a commencé d'être. Bref ne vaudrait-il pas mieux une démarche comme celle de Sartre quand il étudie Flaubert (dans *L'idiot de la famille*) plutôt que l'inscription immédiate dans une ère socio-culturelle dont on ne peut pas, par définition, embrasser les contours et qui nous perd dans l'indéfini. Or il est dit que la théologie doit se constituer comme généalogie globale, mais que ce dont elle parle ne se réalise qu'à travers des particularités : là est la difficulté. Comment le projet s'articule-t-il concrètement, en tenant compte de ces deux exigences ? Ne faudrait-il pas partir de ces figures particulières pour construire par rayonnement la généalogie visée ?

Avec un point de départ *hétérogène* et *particulier*, la théologie serait totalisation ouverte, c'est-à-dire toujours poursuivie, mais centrée, et non suspendue à une visée qu'elle ne peut jamais rejoindre. Dans la perspective d'une centration sur une particularité, la théologie resterait œuvre collective dans la mesure où il faudrait qu'elle se constitue comme constellation d'études à partir de particularités données ; constellation, donc pluralité à travers laquelle elle marquerait son ancrage dans l'humain, mais à travers laquelle aussi elle serait concrète. Il y a là une question fondamentale de méthode.

<sup>1</sup> Le problème se pose dans la mesure où l'auteur insiste *aussi* sur le fait que c'est par des *singularités concrètes* que se joue le rapport à l'absolu. En d'autres termes, l'individu n'est pas tenu pour une réalité secondaire (voire *insignifiante*), en ce qui concerne le rapport à l'absolu, et il n'est jamais dit que tout est produit par l'institution.

<sup>2</sup> L'humain en tant qu'il est un rapport concret (donc individuel avant d'être collectif, même si le collectif est nécessaire et incontournable) à l'absolu.

Quatrième et dernier point, relatif à *la destination de la théologie*. La théologie est conçue ici comme compréhension des affirmations humaines de foi à partir de toutes les constructions afférentes (symboliques, institutionnelles, sociales). Mais il est également dit que la théologie doit être force de proposition pour l'avenir (*cf.* p. 149 où la théologie est présentée comme puissance de proposition dans le monde contemporain travaillé par un religieux labile). Cela pose au moins *question*. Quelle serait la légitimité de cette dimension de force de proposition ? La créativité religieuse n'implique-t-elle pas l'inscription dans une expérience singulière qui travaille et fait vivre, de manière imprévisible, des éléments du religieux ? N'est-ce pas à partir de l'expérience singulière et irremplaçable du religieux par un individu concret que se créent des discours qui pourront donner naissance à de nouveaux schèmes théologiques ? Une proposition religieuse novatrice relève-t-elle du travail du théologien ? Ou alors il faudrait s'entendre sur ce dont on parle quand on évoque une proposition religieuse pour le monde. Le théologien semble être, pour l'auteur, celui qui veut saisir le sens de ce qui se trame dans la dimension religieuse de la vie, ainsi que le sens du présent. Il ne peut se placer, aussi peu que ce soit, en posture prophétique, et dire ce qui est en train d'avvenir. Car ce qui va advenir dépend de «singularités concrètes», travaillées «à l'intime et au corps», et réalisant une «figure de la relation à l'absolu» comme «hétérogénéité» (p. 147). Du coup, cela n'est-il pas nécessairement une invention imprévisible ? non déductible ? Comme on ne pouvait pas déduire à partir de la foi juive des cinquante années précédant la naissance de Jésus que la figure du messie pourrait être bientôt pensable à partir d'un homme ravalé au rang des criminels et qui mourrait sur une croix, affirmé par ses disciples comme étant ensuite ressuscité et promettant l'esprit en attente de son retour. C'est après coup, rétrospectivement, que l'on dit que «tout cela était annoncé» par la tradition précédente. Aussi le théologien ne peut-il faire des propositions pour l'avenir qui soient autre chose que la saisie théologique de ce que contient telle ou telle expérience religieuse récemment apparue. Pour le dire autrement, il peut mettre en évidence que telle ou telle forme nouvelle de rapport à l'absolu ou d'expérience religieuse peut conduire à redessiner la socialisation du religieux de telle ou telle façon, ou à produire des transformations institutionnelles. Il peut donc proposer des socialisations nouvelles, mais jamais par déduction, plutôt toujours dans l'attention à des expériences religieuses vécues et concrètes. Et selon nous, dire que la théologie a essentiellement à *comprendre* n'est pas la dévaloriser, mais simplement marquer la différence entre l'expérience religieuse vécue et sa ressaïsie dans l'effort de compréhension. Dans la perspective proposée par Pierre Gisel, le théologien veut dire ce qu'il en est du divin et du rapport de l'homme au divin. Il n'est pas nécessairement celui qui vit concrètement et pleinement un certain rapport au divin. Or c'est du rapport vécu et concret que vient la matière à partir de laquelle s'exerce le théologien, en vue de mieux comprendre ce qui est en jeu dans le rapport de l'homme à l'absolu. De ce point de vue, le théologien dépend toujours d'une donnée qui le précède sans le dévaluer.

