

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: Répliques
Autor: Kaempfer, Jean / Borgeaud, Philippe / Grosos, Philippe
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381779>

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: 09.07.2025

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

RÉPLIQUES

JEAN KAEMPFER, PHILIPPE BORGEAUD,
PHILIPPE GROSOS ET GHISLAIN WATERLOT¹

Résumé

Chacun des quatre auteurs revient ici, successivement, sur les réponses données par Pierre Gisel. Jean Kaempfer pour s'accorder au mixte entre adhésion impliquée et distance savante, tout en soulignant qu'en littérature le caractère de fiction est reconnu, et pour se demander si la théologie le peut sans se perdre comme théologie. Philippe Borgeaud pour souligner à nouveau la nécessité du décentrage et de la comparaison, avant de bien marquer la particularité heureuse de la discipline et des pratiques qui sont celles de l'historien des religions. Philippe Grosos redit ensuite la difficulté à lier anthropologie et pratiques socio-culturelles d'une part, le croire inscrit au cœur des croyances de l'autre. Ghislain Waterlot revient enfin sur la théologie en ce qu'elle serait un champ propre et poursuit le dialogue à propos d'universalité et particularité.

Gustave Lanson, pour lequel j'ai grande estime, mettait en garde les littéraires, à l'aube du XX^e siècle : ne pas croire que l'on sait, lorsqu'on sent. Cette précaution de méthode renvoie à la double nature de l'objet littéraire qui est tout à la fois monument et document. La littérature est simultanément objet de passion, d'amour, qui peut aller jusqu'au fétichisme, et objet d'étude (ici nous avons pris de la graine du *philological turn* des théologiens, Schleiermacher par exemple). C'est dire que mon objet suppose, pour être considéré sérieusement, cette double position : affective, militante, et historienne, philologique. Sur ce point, donc, de l'articulation entre science et engagement, je rejoins entièrement Pierre Gisel.

Sans doute, ce mixte d'adhésion impliquée et de distance savante ne nous (les théologiens et les critiques littéraires) distingue pas. On peut prêter une telle oscillation à l'ensemble des sciences humaines, sous le signe du baron de Münchhausen : la distance que je prends, la position d'objectivité, est minée par ma consubstantialité de sujet (savant) avec l'objet (humain). Parlant de

¹ On donne ici, les unes à la suite des autres, mais signées bien sûr, les répliques des intervenants aux réponses de Pierre Gisel. Ayant déjà longuement répondu, celui-ci ne dupliquera pas. De toute manière, les questions demeurent, avec les différences qu'elles cristallisent, et c'est bien là l'intérêt du présent dossier.

l'homme, c'est en homme parlant que je le fais, ainsi suis-je inclus dans mon objet: on ne sortira pas de l'étang en se tirant soi-même par les cheveux... Ce qui n'empêche pas d'essayer: c'est le pari – et le destin – des sciences humaines.

Il n'empêche, la chose est humoristique – ce dont les amis du texte prennent acte d'autant plus volontiers que le rapport amoureux qu'ils cultivent avec leur objet, la littérature, est alimenté et confirmé par le fait que la littérature, tout en étant un formidable accélérateur de croyances, est aussi le véhicule décisif de leur inhibition. Car bien sûr que je crois, pendant le temps de la lecture ! L'immersion crédule, éperdue, dans les univers fictifs est une dimension essentielle du plaisir procuré par la littérature. Mais aussi – voici l'autre pôle –, cette croyance accordée, elle l'est seulement «pour voir» ou «pour rire». Son mode propre, c'est le «comme si»: le discours auquel j'adhère dévotement, en lui offrant avec joie et complaisance l'espace mental où il se réalise, prend consistance, forme et couleur avec un pouvoir de conviction qui me confond; et ce discours, je sais bien par ailleurs qu'il échappe à l'«universel reportage», qu'il n'entretient pas avec la réalité un rapport de référence. Jean-Marie Schaeffer², définissant la fiction d'un point de vue anthropologique, parle à son propos de «feintise ludique partagée», cas particulier de la «finalité sans fin», de l'attitude désintéressée, oublieuse des urgences pratiques, utilitaires, qui est au cœur (depuis Kant au moins) de la vision romantique de l'art.

La disposition anthropologique qui nous fait aller vers les fictions est constitutivement nouée au bonheur de réaliser des significations sur un mode pseudo-pragmatique. Le fait est structurel; il s'avère quel que soit le monde fictif offert à mon appétit de représentations hallucinatoires. Si je considère maintenant la réalité substantielle dont ce fait est le truchement, c'est-à-dire si je m'intéresse à l'ontologie des mondes qui se configurent dans les récits fictifs, je vais être conduit, avec Thomas Pavel³, à distinguer deux grandes familles. Tout d'abord j'aurai des récits qui respectent globalement les lois et les règles du monde dans lequel nous vaquons quotidiennement; de ces récits – ceux de Zola, par exemple –, on dira qu'ils mettent en place des univers conservateurs. Mais à côté de ces fictions réalistes, je vais bientôt en rencontrer d'autres, qui reposent sur des ontologies déviantes (par exemple, parce que les animaux y parlent ou que les humains y ressuscitent). Ces récits, qui imposent à leurs lecteurs des univers novateurs, des univers *saillants* dit Pavel, ont un canton générique en propre, qui les pourvoit d'un mode d'emploi pseudo-pragmatique tout à fait spécifique: ce sont des contes merveilleux, que je suis invité à lire (si je ne veux pas en rater le charme) sans m'étonner niaisement d'y rencontrer le surnaturel à chaque coin de rue.

² Cf. *Pourquoi la fiction ?*, Paris, Seuil, 1999.

³ Cf. *Univers de la fiction* (1986), Paris, Seuil, 1988.

Mais j'en arrive au récit théologique. Que je prends, pour commencer, dans ses temps naïfs, lorsqu'il s'illustre avec réalisme – Résurrection, Ascension, Pentecôte, etc. – aux vitraux et chapiteaux des vieilles églises, ou dans les peintures dramatiques de la Contre-Réforme. Qu'est-ce que cela, sinon du conte merveilleux, mais sans la clause pseudo-pragmatique : ces histoires de miracles, ces peintures pleines de merveilles, je suis invité à leur offrir l'adhésion que j'accorde d'ordinaire – sans trop barguiner – aux récits les plus clairement factuels. Puis viennent les temps critiques : Jésus d'un côté, celui des philologues et des historiens ; le Christ de l'autre, celui de l'Église et du kérygme. Le sérieux reste le même, je crois ; à bon droit, ces discours n'entendent pas se réclamer de la « feintise ludique » ; or, si je les mets ensemble, ce que j'instaure, c'est très exactement le régime du fantastique, un genre expressément prévu pour ordonner les relations entre croyances et savoirs. Le fantastique obéit à une structure perverse : je sais bien (que c'est un rêve, un cauchemar, une illusion de mes sens...), mais quand même (et si c'était vrai, si les phénomènes « surnaturels » que je range dans la pathologie subjective avaient une existence intramondaine réelle, avérée ?). La théologie critique, prise dans l'oscillation indécidable du factuel avéré et du surnaturel allégué, ressortit pleinement au fantastique, mais à un fantastique de plein fouet, sans l'allègement de la clause de fiction.

Parce que la théologie est un discours sérieux validant l'hypothèse de l'existence de Dieu – ne serait-ce qu'en admettant la pertinence d'une telle hypothèse –, son régime discursif est nécessairement celui du merveilleux ou du fantastique. Mais voici ta théologie, Pierre : transposée dans le socio-culturel, et voulant faire reconnaître là – dans ce lieu où tu l'as déplacée – sa pertinence. Or nous quittons ainsi, dans ce transport de la théologie vers le monde simplement humain, la contrée enchantée – ou inquiétante, dans le cas du fantastique – des univers saillants ; c'est-à-dire, si je m'en crois, nous quittons ainsi la théologie. Nous sommes de plain-pied, ici, en immanence : avec des hommes, et qui croient. Particularité intéressante, qui suscite à juste titre son canton de science humaine : l'anthropologie de la croyance. À mes yeux, la théologie en relève, comme une proposition majeure concernant les univers saillants. Si son entreprise doit se poursuivre aujourd'hui, c'est me semble-t-il dans la conscience d'être engagée, « embarquée » dans le sérieux de cette question. Ainsi, le travail sur les institutions et les imaginaires du christianisme, où tu vois une tâche possible de la théologie, peut s'entendre de deux façons : soit comme une reprise actualisante du « Que puis-je espérer ? » tel qu'il se configure dans la tradition de la foi chrétienne, et là nous sommes dans la théologie ; mais s'il s'agit de contribuer à l'histoire des théologies, à la psychologie des dispositions humaines qui s'actualisent dans la foi ou encore à la sociologie des institutions chrétiennes, alors nous avons quitté la théologie pour l'histoire et science des religions. *Hic Rhodus, hic salta !*

La réponse de Pierre Gisel à mon intervention est claire. C'est sur la question du comparatisme, de sa pratique, autant que sur celle de l'objet (le croire, le dire, le faire) qu'il y a, et qu'il y aura encore, à n'en pas douter, débat. Ce débat est d'autant plus aigu (et bienvenu, faut-il le préciser ?) qu'il y va de la distinction entre théologie (comme métalangage) et histoire des religions (comme analyse). C'est donc sur ce point que je vais ici ajouter quelques remarques.

Première constatation. L'histoire des religions existe bel et bien, malgré les tentatives actuelles (un peu partout) de la noyer dans une marée de disciplines désireuses (pour des raisons plus ou moins avouables) de se pencher sur le «fait religieux». Face aux «sciences des religions» (qui restent à définir), elle peut se prévaloir d'une longue et belle tradition (cf. notamment, après Max Müller et sir James Frazer, Raffaele Pettazzoni, Mircea Eliade, Geo Widengren, ou aujourd'hui Jonathan Smith, Bruce Lincoln, David Frankfurter, Guy Stroumsa, etc.).

Il s'agit d'une tradition dans le sens d'un parcours compliqué mais continu, sans retour en arrière possible, même si rien n'est définitif.

La caractéristique centrale, le point nodal, ce qui la constitue en champ de recherche et d'enseignement, c'est une forme particulière d'audace : une manière de sortir de chez soi, d'aller voir ailleurs, de se décentrer, de se divertir, quitte à mieux se comprendre du même coup.

Le comparatisme, c'est ce besoin étrange mais impératif, chez le spécialiste d'un domaine historique et culturel précis, d'ouvrir son terrain de chasse aux braconniers que sont, par définition, les collègues des champs d'alentour, et de se faire braconnier lui aussi. Une forme de curiosité, en d'autres termes. Curiosité de tout ce qui se fabrique, en termes de mythes, de rites, de symboles, de croyances et de pratiques bizarres, dans des zones étranges, lointaines autant que proches. Pour confronter l'ici et l'ailleurs. Ce que je crois savoir à ce que je ne sais pas encore.

Partant de là, on découvre que chaque historien des religions se construit une posture personnelle : il est toujours comparatiste, mais plus ou moins ; toujours historien, philologue aussi, mais plus ou moins. Plus ou moins généraliste, plus ou moins voyageur. Mais il est tout cela, en dosages variés. Si vous enlevez un ingrédient, vous quittez la recette.

En définitive, cela revient à dire que l'essentiel est une pratique qui suppose une prédisposition. À cette pratique il faut ajouter bien sûr des techniques spécifiques, ce qu'on peut appeler le métier, qui lui est issu de la longue histoire de la discipline. Technique essentielle : la comparaison. Un exercice devenu pluriel, comme le dit Marcel Detienne. Pour comparer, aujourd'hui, il faut construire, à plusieurs, du comparable. L'individu, ici, a besoin de quelques collègues. La communauté des écoliers est essentielle, autant que la tradition disciplinaire : une petite république.

Si l'histoire des religions repose sur la comparaison, et si la comparaison ne peut être celle d'un seul, on se demandera peut-être comment un individu vit son «être historien des religions». Cette discipline n'existerait qu'à l'état de laboratoire, de séminaire, d'atelier collectif, de débat ?

Au fond, on est historien des religions quand on ressent du plaisir, un plaisir intense et particulier, à l'évocation de cet atelier, de ce débat. La discipline, dans sa spécificité revendiquée, repose donc sur une érotique. C'est pourquoi elle est jalouse, et très attentive aux rivales.

PHILIPPE BORGEAUD

Je remercie ici Pierre Gisel de ses réponses attentives et savantes. Elles me confirment que mes interrogations quant au statut de la révélation au sein de sa pensée n'étaient pas sans objet, et que ce concept méritait d'être précisé. Il me semble effectivement important de comprendre que le sens qu'on lui confère décide souvent pour l'essentiel du statut qu'on accorde à la théologie.

Pierre Gisel choisit ici une voie remarquable, car remarquablement difficile, tant elle consiste à tenir ensemble deux exigences souvent pensées comme contradictoires. Telles qu'elles sont chez lui formulées, elles consistent à lier l'anthropologie, et la rationalisation du fait religieux à laquelle elle conduit jusqu'à possiblement le ramener à une simple pratique socio-culturelle, au «croire», enraciné dans une pratique historique chrétienne. Articulés l'un à l'autre, ces concepts forment alors, comme il le dit lui-même, «le thème d'une transcendance dans l'immanence». Toutefois, une fois ramenée à un objet anthropologique, il est rare que la spécificité de la croyance religieuse parvienne à résister à une simple mise à distance culturelle. Et quand le cultuel ne devient qu'un fait culturel, il est vu en anthropologue ou en ethnologue, mais non à partir de lui-même. Là est, me semble-t-il, la difficulté majeure à laquelle ces analyses, à mon sens encore programmatiques et dont je répète à quel point elles me paraissent stimulantes, ne vont cesser d'être confrontées. Cela ne signifie évidemment pas que le recours à une dévotion naïve réglerait le problème et permettrait de décrire la chose même en sa vérité, puisque précisément hors raison, elle n'en énoncerait aucune. Cela veut surtout dire que plus qu'une «anthropologie du croire», une *phénoménologie de la foi* tenant compte de l'exigence religieuse de révélation me semblerait pertinente. Et c'est là chose plus difficile à penser qu'à énoncer.

PHILIPPE GROSOS

De déplacement en déplacement... L'exercice de la discussion avec l'auteur d'un livre est instructif et intéressant à de nombreux égards. Et il faut remercier Pierre Gisel de nous avoir offert cette occasion. Évidemment, ce qui se manifeste parfois aussi – c'est la règle du genre –, ce sont des malen-

tendus ou des mécompréhensions. Par le dialogue nous pouvons les repérer, viser à les rectifier, même si Rousseau avait remarqué que la tâche est sans fin, et comme elle mettait ses nerfs fragiles trop à l'épreuve, il avait fini par renoncer radicalement à discuter de ses thèses. Avec Pierre Gisel, nous savons que nous ne risquons pas cette impasse; il s'offre toujours à la discussion, ce qui est précieux, et même inestimable. Mais il y a bien sûr des malentendus. Par exemple, à propos de la quatrième ligne de force que j'ai suggérée: en discutant le contenu que je lui donne, Pierre Gisel prend une posture de défense relativement à certains propos que manifestement il considère comme des critiques alors qu'ils correspondent, dans mon esprit, à des positions que je partage avec lui. Ainsi de ce que le christianisme redevient contingent: c'est précisément une des choses à mes yeux les plus importantes à reconnaître quand on considère le christianisme philosophiquement – ce qui sera plutôt mon regard – ou théologiquement. Pierre Gisel semble penser que je lui adresse là un reproche, puisqu'il demande en substance: «mais le christianisme peut-il être autre chose que contingent ?» Non, je suis bien d'accord, et ce n'est pas, hélas !, enfoncer une porte ouverte que de le souligner comme il le fait dans son livre à l'encontre de toute tentation fondamentaliste ou même «traditionnelle». C'est précisément une grande vertu du livre de Pierre Gisel, et non un aspect contestable à mes yeux. Et estimant que tout ce qui arrive a toujours un côté imprévisible, de par la créativité inhérente à la réalité humaine, je n'affirmerai jamais que les christianismes qui se sont déployés dans l'histoire étaient des réalités *nécessaires*. De même pour Dieu: la gratuité, la déliaison divine par rapport au monde est essentielle – et le dernier Bonhoeffer en parlait déjà d'une manière forte et vive. J'étais donc heureux de trouver cette affirmation fortement appuyée chez Pierre Gisel, et je n'en faisais certes pas une critique.

Quelques mots maintenant en ce qui concerne la discussion par Pierre Gisel des questions et remarques critiques que je lui ai adressées. Il est vrai que j'ai une propension – qui vient sans doute de ce que ma formation est philosophique et, détail peut-être aggravant, française – à considérer la théologie comme constituant un *champ*. Champ diversifié, traversé de multiples courants, d'interrogations parfois inconciliables, champ non unifié croisant d'autres champs, s'y confrontant, mais champ tout de même. À lire les textes des autres intervenants, je ne suis manifestement pas le seul à le penser. Mais je reconnais le fait. Il est également vrai que les questions sont, pour deux d'entre elles, posées comme «à l'interne de la théologie». Mais Pierre Gisel le dit, dans les réponses qu'il apporte aux uns et aux autres: lui-même se déplace, et continue actuellement son mouvement et son déplacement, par rapport à lui-même, je veux dire par rapport à son propre livre. Dans ce jeu du déplacement continué, il était tentant de se déplacer soi-même, et de se prêter à poser des questions d'un point de vue théologique, quitte à être maladroit, mais cela fait aussi partie du jeu. D'ailleurs, la réponse donnée au deuxième point de discussion me convainc pleinement, et me semble tout à fait intéressante. Sur le troisième point en revanche, qui est philosophique et méthodologique, le différend demeurera probablement. Deux

ou trois mots d'éclaircissement cependant : bien entendu, je n'ai pas voulu dire qu'il fallait avoir pour objectif de *tenir* une particularité en l'isolant de tout et en ne considérant qu'elle, abstraitement donc. L'image du cercle ne voulait rien signifier de plus que l'importance de *partir* des particularités (se centrer). Et en les creusant, les approfondissant, c'est bien sûr tout un monde qui se découvre, d'où le fait que le cercle s'élargisse constamment, et qu'il coupe et recoupe sans cesse d'autres cercles. Car chaque particularité – chaque groupe social spécifié et tout autant chaque individu, chaque corps signifiant – est porteuse d'un univers ; chaque homme, disait Sartre, est fait de tous les hommes, et le monde socio-culturel dans lequel vit un individu l'informe et le pénètre de toutes parts. La particularité signifie bien au-delà de ce qu'elle perçoit d'elle-même, qui est toujours partiel et plus ou moins erroné ou illusoire, évidemment ; la psychanalyse, la sociologie, l'histoire même, nous l'apprennent suffisamment, pour ne pas parler de la philosophie. Laissons d'ailleurs l'image du cercle : il est clair que la tâche est précisément, à mes yeux, de «travailler, interroger, problématiser et penser des particularités», dans leur profondeur, dans leurs contradictions, dans les conflits qui les traversent, dans les confrontations avec d'autres particularités. Simplement, j'avais le sentiment que Pierre Gisél, dans son livre, ne se centrait pas sur les particularités, mais plutôt sur les héritages historiques, les contextes institutionnels, socio-culturels et les mentalités. Mais sur ce point précis sa réponse me détrompe. Enfin, en ce qui concerne le quatrième point, nous tombons d'accord pour l'essentiel, et cela me réjouit de voir que, venant de la philosophie et me «déplaçant» dans de nombreux débats avec les théologiens parmi lesquels j'accomplis une partie importante de mon travail, il arrive effectivement que nous nous rencontrions.

Que Pierre Gisél soit donc remercié de cette occasion donnée de dialogue en croisement et confrontation.

GHISLAIN WATERLOT

