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: La théologie est-elle encore de la théologie? : Un contrepoint
Autor: Bühler, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381781

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: 13.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 140 (2008), P. 351-363

LA THÉOLOGIE EST-ELLE ENCORE DE LA THÉOLOGIE ?

Un contrepoint

PIERRE BÜHLER

Résumé

Comme son sous-titre l'indique, cet article a pour but de développer un contrepoint au livre de Pierre Gisel qui fait l'objet du débat présenté dans ce numéro. En dialogue critique avec cet ouvrage, il tente de formuler une autre manière de concevoir la théologie aujourd'hui. Après avoir explicité les conditions et la base d'accord de ce dialogue, il reprend successivement la question de la définition de la théologie, le problème des rapports entre théologie et sciences des religions et les difficultés liées à la relecture des héritages, pour se terminer par une évaluation globale du projet de Pierre Gisel.

Prélude : Les rivaux de Painful Gulch [1]

Lucky Luke arrive dans une petite bourgade du Far West qui paraît paisible au premier abord. Or, il s'avère très rapidement qu'elle est totalement paralysée par le conflit ancestral opposant deux familles, les O'Hara et les O'Timmins. L'atmosphère est empoisonnée, plus rien n'échappe au clivage. Prendre position en faveur d'un O'Hara, c'est forcément être contre les O'Timmins, et se déclarer solidaire d'un O'Timmins, c'est systématiquement s'opposer aux O'Hara. *Tertium non datur*. Comme si souvent dans ses aventures, Lucky Luke est évidemment appelé à résoudre ce problème. Parviendra-t-il à sortir la bourgade de son «douloureux ravin» [2], de son «fossé infranchissable» ?

Les difficultés d'un dialogue

Le débat de décembre 2007, reproduit sous forme écrite dans ce numéro de la revue, le montre bien : l'ouvrage de Pierre Gisel provoque la discussion,

[1] Toute ressemblance avec une situation réelle est purement fortuite. *Les rivaux de Painful Gulch* (Lucky Luke 19). Dessins de Morris. Scénario de René Goscinny, Marcinelle-Charleroi, Dupuis, 1962.

[2] Traduction française de *Painful Gulch*.

et cela à dessein bien sûr. L'auteur est prêt à forcer l'un ou l'autre trait ou à désigner les fronts polémiques de manière massive pour faire ressortir clairement les enjeux. À la suite des collègues qui ont dialogué avec lui à partir de leurs disciplines respectives, nous aimerions ici relever le défi d'une partie de dialogue de théologien à théologien, même si nous sommes conscient du fait que Pierre Gisel a placé la barre très haut pour un tel dialogue. Il s'agit d'être *à la hauteur de la situation actuelle*, ce qui, étant donné la forte polémisation du propos, laisse implicitement entendre que ceux qui ne conçoivent pas la théologie comme lui ne le sont pas. D'un bout à l'autre de son ouvrage, il revendique une *perspective large* («une théorie historico-socioculturelle de la modernité», p. 29; «une généalogie de l'Occident», p. 123), insinuant par là que ses opposants sont plutôt étroits d'esprit. Les soupçons les plus fréquents énoncés au fil des pages sont celui de l'idéologisation, qui consiste à vouloir d'emblée et à tout prix valider son point de vue, sa tradition, sa foi, ses origines, etc., et celui de la sectarisation, adoptant par rapport aux défis une position de repli (sur une Écriture absolutisée, sur une institution hypostasiée, etc.).

Faut-il dialoguer dans ces conditions ? Oui, nous pensons qu'il le faut, et nous estimons que c'est le vœu de Pierre Gisel également. D'abord, le défi est intéressant, et les enjeux importants. De près ou de loin, le débat touche la question de la place de la théologie et des Facultés de théologie dans le champ universitaire[3]. Les partenaires du débat tenu à Genève s'en sont bien rendu compte et ils ne manquent pas de rappeler à Pierre Gisel ses tâches théologiques quand ils ont l'impression que son propos les excède. Ils semblent indiquer qu'il y a peut-être une autre théologie à faire valoir, mais n'étant pas eux-mêmes théologiens, ils peinent quelque peu à dire laquelle et reviennent parfois à d'anciens modèles que Pierre Gisel a tôt fait de problématiser, la théologie de la révélation par exemple. Néanmoins, sur plusieurs points, nous rejoignons les préoccupations des partenaires de dialogue de Pierre Gisel et restons parfois, avec eux, insatisfaits des réponses reçues. Nous laissons aux lectrices et lecteurs le soin de repérer ces consonances.

En engageant le dialogue avec Pierre Gisel, notre but est de formuler un autre projet pour la théologie aujourd'hui. Précisons d'emblée que ce n'est pas le seul, qu'il y en a d'autres. Dans cette pluralité, chaque projet respectable s'applique plus ou moins bien à être à la hauteur de la situation actuelle, en prenant soin d'éviter les pièges de l'idéologisation et de la sectarisation. On n'hésitera donc pas à casser de temps à autre les conditions de dialogue que fixe l'ouvrage discuté, ne serait-ce qu'en restant indifférent à l'égard des soupçons d'étroitesse (nous avons tous des étroitesses, plus ou moins conscientes !). Par ailleurs, même évidente, une distinction peut s'avérer utile (*cf.* notre prélude) : en combattant une idée, on ne combat pas la personne qui la défend.

[3] Pour quelques références bibliographiques sur ce sujet, *cf.* les notes 1 et 3 de l'introduction au dossier de ce numéro.

Base d'accord

Pour qu'un dialogue soit possible, il doit pouvoir disposer d'une base d'accord minimale. En d'autres termes, nous pouvons partir d'un certain nombre de consonances. Parmi elles, nous signalerons en particulier :

– le diagnostic posé au fil du livre sur «notre situation socioculturelle actuelle», notamment sous l'angle de ce que l'auteur appelle le champ du religieux ou la scène religieuse, mais aussi la crise des institutions du sens, les processus de sécularisation, l'individualisation des convictions, etc., et les exigences qui en découlent pour reformuler de manière adéquate les tâches théologiques ;

– le risque qu'il y a, dans une tradition religieuse ou théologique, à hypostasier une origine et par là à valider les croyances, les ritualités ou les institutions qui s'y réfèrent, comme si elles en découlaient par une sorte d'émanation immédiate, et en contraste l'exigence de faire un travail de mémoire qui ne néglige pas les ruptures, les décalages et les discontinuités ;

– la légitimité qu'il peut donc y avoir à ne pas repérer le christianisme trop tôt, comme quelque chose qui ferait soudain irruption, mais à le comprendre, du point de vue de sa constitution historique, comme un produit de l'Antiquité tardive, dont il reprend les préoccupations et les interrogations ;

– l'exigence, plus générale, de revisiter ainsi de manière critique ses héritages ;

– l'importance d'éviter une position de surplomb, en partant toujours de l'humain comme de l'enjeu fondamental, et donc de saisir le croire comme un fait anthropologique, d'articuler sans cesse la question de Dieu, ou de l'absolu, à son ancrage dans l'être humain et son monde ;

– la nécessité d'éviter le piège d'une universalité qui serait déconnectée de ce que l'auteur appelle des «singularités concrètes» (p. 147), ce qui marque d'emblée qu'il n'y a toujours que des accès pluriels à cette universalité, qui ne se manifeste qu'à travers des figures hétérogènes ;

– le souci de répondre de son travail théologique dans l'espace public, tout en distinguant et en articulant entre eux différents ordres de données (au nombre de trois selon l'auteur : la personne individuelle, la société globale et les organisations religieuses ; *cf.* p. 158), assignant à la théologie diverses tâches.

S'il y a *grosso modo* accord sur ces points, il y a désaccord en revanche sur ce qui en résulte pour l'exercice de la théologie, et c'est sur ce point que doit principalement porter le dialogue.

Quel projet pour la théologie aujourd'hui ?

Pour caractériser son propos, l'auteur n'hésite pas à parler d'un «changement de paradigme» (par exemple p. 29). Mais ce changement de paradigme nous paraît marqué par d'étranges paradoxes, que nous tenterons de mettre en

évidence en travaillant sur un héritage que Pierre Gisel revendique fortement, celui de Schleiermacher.

À juste titre, Pierre Gisel s'inspire de la discipline que, dans sa *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*[4], Schleiermacher appelle la «théologie philosophique» : parce que «la nature propre du christianisme se laisse aussi peu construire de façon purement scientifique que concevoir de manière simplement empirique» (§ 32), la théologie philosophique prend son point de départ «au-dessus du christianisme», c'est-à-dire, précise Schleiermacher, «dans l'idée générale de la communauté religieuse ou de la communauté de foi.» (§ 33) En ce sens, la démarche de Pierre Gisel rejoint bien la perspective de Schleiermacher. Mais on ne manquera pas de marquer quelques décalages importants.

a) Pour Schleiermacher, la théologie philosophique est une discipline parmi d'autres dans l'*organon* des disciplines théologiques, tandis que, chez Pierre Gisel, elle devient de manière globale «la théologie». Chez Schleiermacher, il n'est pas possible d'isoler ainsi et d'hypostasier une discipline au détriment des autres, parce que les différentes parties de la théologie «forment un tout cohérent» (§ 1). Pierre Gisel nous paraît déconstruire cette unité organique de la théologie. Il est frappant, à cet égard, de constater qu'à travers tout son ouvrage, il n'ouvre jamais le chapitre de la pluralité des disciplines théologiques au sein d'un «tout cohérent».

b) Il faut dire qu'on peut comprendre ce décalage, car l'idée que Schleiermacher se fait de l'unité de la théologie nous paraît être à l'opposé de celle que développe Pierre Gisel en revendiquant l'héritage de ce même Schleiermacher. En effet, pour Schleiermacher, et cela dès son premier paragraphe, les différentes disciplines théologiques ne prennent sens que dans l'agencement de ce qu'il appelle une «science positive», c'est-à-dire «un ensemble d'éléments scientifiques qui forment une unité, non parce qu'ils représenteraient une partie indispensable de l'organisation scientifique en fonction de l'idée même que l'on a de la science, mais parce qu'ils sont nécessaires pour accomplir une tâche pratique.» Pour cette raison, Schleiermacher voit la finalité ultime de la théologie dans la théologie pratique, désignée dans la première édition du *Bref exposé* comme la couronne de l'arbre théologique, la théologie philosophique accomplissant la tâche des racines[5]. Cette théologie pratique est tout entière consacrée à une réflexion critique sur le service de l'Église (*Kirchendienst*) et le gouvernement de l'Église (*Kirchenleitung*), et si Pierre Gisel reproche à Karl Barth l'articulation de la théologie à la sphère ecclésiale (*cf.* p. 19-21), il faudrait au moins rendre compte, dans la reprise de Schleiermacher, de la manière dont celui-ci opère la même articulation.

[4] Nous nous référons, pour ce qui suit dans ce paragraphe, à la traduction française, parue sous le titre : *Le statut de la théologie. Bref exposé* (1811, 1830[2]), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1994. Nous indiquons le numéro du paragraphe cité, sans faire la distinction entre la thèse et ses commentaires.

[5] Dans le cadre de cette métaphore, on pourra dire que Pierre Gisel tend à faire des racines la couronne de l'arbre !

c) Il en va de même pour l'*ancrage confessionnel* de la théologie. D'entrée, le *Bref exposé* le souligne : «La théologie, au sens où nous entendons toujours le mot ici, est une science positive, dont les parties forment un tout cohérent par la seule relation commune avec un mode particulier de croire, c'est-à-dire avec une forme particulière de la conscience de Dieu, à savoir la forme chrétienne, en vertu donc de leur relation avec le christianisme.» (§ 1) Au moment de travailler à son éthique, Schleiermacher dira cet ancrage de manière plus précise encore : «Nous ne pouvons élaborer une doctrine chrétienne de la foi, sans qu'elle ne soit protestante ou catholique»[6]. Et, on l'oublie trop souvent, si la dogmatique de Schleiermacher parle de la foi chrétienne, c'est «exposée de manière cohérente selon les principes fondamentaux des Églises protestantes»[7]. Certes, Pierre Gisel ne conteste pas l'insertion dans cette singularité, il la reconnaît même comme indispensable, à condition qu'elle ne se fasse pas aux dépens d'une ouverture à l'universalité de la question de l'humain, en jeu à chaque fois dans cette singularité. Le soupçon porté par Pierre Gisel est que l'insistance sur une théologie confessionnalisée constitue une idéologisation visant à la seule validation d'un donné traditionnel. C'est pourquoi, dans son jugement, «[p]arler ici de théologie catholique ou de théologie protestante, ou orthodoxe, et même de théologie chrétienne, juive, islamique ou autre, est le fruit d'une idéologisation inconsciente, qui pervertit foncièrement ce qui, sous le mot de "théologie", est en cause.» (p. 147) En contraste, on pourra légitimement se demander si le pari des Universités suisses, en intégrant dans le monde académique des Facultés de théologie confessionnellement ancrées (protestante, catholique romaine, catholique chrétienne, etc.), n'est pas fondamentalement schleiermacherien : non pas pour que de telles Facultés valident universitairement des donnés traditionnels, mais pour qu'elles ne cessent de les interroger et de les évaluer de manière critique, selon diverses méthodes de type universitaire, exégétiques, historiques, systématiques et pratiques.

d) Ce point nous conduit à un autre décalage frappant : en isolant la théologie philosophique et en en faisant *la* théologie, Pierre Gisel globalise et l'objet et la méthode de cette discipline, pourtant clairement circonscrits chez Schleiermacher. Chez celui-ci, elle développe son propos à partir de «l'idée générale de la communauté religieuse ou de la communauté de foi» (§ 33), pour en dégager ce qui, dans le christianisme, correspond à son idée même et ce qui en dévie (les états pathologiques). À ce titre, «elle appartient, par

[6] F. SCHLEIERMACHER, *Christliche Sittenlehre. Einleitung (Wintersemester 1826/27) nach grösstenteils unveröffentlichen Hörernachschriften*, éd. par Hermann Peiter, Stuttgart, Kohlhammer, 1983, p. 11.

[7] Selon le titre même de sa dogmatique : *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821-1822, 1830-1831[2]) ; rééd. de la 1re éd. : *Kritische Gesamtausgabe* I/7.1-3, 3 vol., Berlin, Walter de Gruyter, 1980-1984 ; rééd. de la 2e éd. : *Kritische Gesamtausgabe* I/13.1-2, 2 vol., Berlin, Walter de Gruyter, 2003.

la nature de son objet, au genre de la critique historique» (§ 37). Au vu de la scène religieuse actuelle, Pierre Gisel procède à une extension de l'objet : il en va de l'Occident tout entier, de la modernité dans son déploiement multiple, dans lequel les christianismes n'interviennent qu'en tant qu'«exemplarité». Certes, Pierre Gisel ne cesse de répéter que ce vaste champ n'est toujours saisi que dans une perspective singulière et que toute posture de surplomb serait une *imposture*. Mais l'extension du champ conduit également à un certain flou quant aux méthodes. La panoplie des démarches sollicitées par Pierre Gisel ne se laisse guère regrouper sous l'égide de la critique historique de Schleiermacher. L'enquête qu'il envisage est bel et bien historique, en tant que généalogie ou «théorie historico-socioculturelle», mais en même temps, elle opère selon un registre relevant plus de la philosophie de la religion, puisqu'elle est aussi théorie du religieux ou de la religion, «anthropologie du croire» [8].

Que faut-il conclure de cette analyse critique concernant la question de savoir quel projet envisager pour la théologie aujourd'hui ? Au risque de paraître peu innovateur, nous dirons que le changement de paradigme évoqué dans l'ouvrage de Pierre Gisel ne s'impose pas pour nous comme une voie renouvelante. Dans la situation actuelle – redisons ici que nous partageons l'essentiel du diagnostic établi par l'auteur –, la théologie du *Bref exposé* nous semble plus prometteuse, lorsqu'elle est déclinée selon l'entier de son *organon* ou, pour utiliser une notion chère à Paul Ricœur, lorsqu'elle est déployée selon l'entier de son *arc* interdisciplinaire. Le jeu des interdisciplinarités est à notre avis plus à même de saisir de manière nuancée les complexités du champ religieux actuel. Par ailleurs, la délimitation claire de ce que peut être la théologie par rapport aux autres disciplines permettra une collaboration plus fructueuse, parce que plus respectueuse des limites. Enfin, le fait même d'une situation plus complexe ne justifie pas la suspension de la tâche pratique, mais plutôt sa reprise à nouveaux frais.

Bien sûr, il ne s'agira pas de reproduire purement et simplement le modèle de Schleiermacher. Des réorientations sont certes nécessaires, et en partie elles sont déjà faites. Les préoccupations de Pierre Gisel pourraient aussi y trouver leur compte, nous semble-t-il, sans qu'il faille un changement de paradigme. Par exemple : concevoir la tâche théologique dans un contexte religieux plus diversifié, plus complexe que celui du début du XIXe siècle ; déployer le travail de la théologie en tant que science positive dans l'espace public, au lieu de le confiner trop fortement aux seules institutions académiques et ecclésiales ; articuler la proclamation chrétienne de manière plus rigoureuse à une réflexion fondamentale sur l'humain et ses interrogations ; renouveler les conditions et les règles du jeu des disciplines théologiques à l'interne et à l'externe ; etc.

[8] On signalera en passant que Schleiermacher imagine aussi que «[l]'explicitation plus approfondie de la notion de communauté religieuse» pourrait avoir son lieu dans «la philosophie de la religion» (§ 23).

L'épineuse question des relations entre théologie et sciences des religions

À certains égards, le propos de Pierre Gisel a pour effet de brouiller les frontières, à dessein peut-être, entre la théologie et les sciences des religions, ce qui pose indirectement la question de savoir comment il convient d'interpréter le «et» correspondant dans les appellations de certaines Facultés, par exemple à l'Université de Lausanne ou à l'Université Laval de Québec.

Au départ, il faut constater que non seulement l'auteur intitule son ouvrage *La théologie*, mais il y travaille également avec son outillage de théologien. De plus, même s'il étend à l'extrême son champ d'investigation (le monde, l'humain en tant que tel, etc.), il revendique pourtant clairement une perspective théologique, exprimée par une formule reprise de Thomas d'Aquin : tout cela est étudié *sub ratione Dei*[9]. Mais les difficultés commencent déjà avec l'interprétation de cette formule. Pour que cette perspective soit pleinement théologique au sens de Schleiermacher, elle devrait être en lien avec «un mode particulier de croire, c'est-à-dire avec une forme particulière de la conscience de Dieu». Pour Thomas d'Aquin, il n'y a pas l'ombre d'un doute qu'il s'agit d'un bout à l'autre de sa *Somme théologique* du Dieu de la foi chrétienne, sous la forme adoptée dans la chrétienté médiévale. Pierre Gisel élargit massivement cette perspective : *sub ratione Dei* peut signifier «sous l'angle de la question de l'absolu». D'emblée, l'orientation devient plus floue et le point de vue du théologien cesse d'être strictement *théologique*.

Cette impression se renforce lorsqu'on observe de plus près les démarches que Pierre Gisel esquisse à l'enseigne de sa théologie. Sur plusieurs plans, elles appartiennent à l'outillage des sciences des religions plutôt qu'à celui de la théologie. Ainsi, ne sommes-nous pas en histoire des religions quand il s'agit de faire l'histoire socioculturelle des institutions religieuses ? Ou en philosophie de la religion quand on se donne pour tâche d'élaborer une théorie de la religion ou du religieux ? Ou encore en comparatisme quand on évoque, au nom de la théologie toujours, une compréhension universalisante des «visées d'universalité» des différentes religions, dans «le cadre comparatif d'un questionnement et d'un traitement qui soit celui de tous – en ce sens-là, universel –, non la recherche ou l'explicitation d'une visée d'universalité qui serait inscrite au cœur de la tradition ou du message qu'on examinerait ou dont on se réclamerait» (p. 131) ?

Bien sûr, les emprunts interdisciplinaires ne sont pas interdits au sein de l'Université, bien au contraire, et nous en faisons tous. La condition est toutefois que la perspective dans laquelle s'inscrit l'emprunt soit clairement énoncée, et

[9] *Somme théologique* I, q. 1, art. 7 : «Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei».

cela ne nous semble pas être le cas dans l'ouvrage en question. Cela transparaît également dans les hésitations concernant la manière de désigner l'intention fondamentale. Pour ce faire, Pierre Gisel utilise toute une panoplie de formulations dont certaines ont déjà été citées. S'agit-il d'une théologie fondamentale ? Cette option, d'inspiration catholique, est évoquée, mais finalement pas retenue, à la différence du choix qu'opère Gerhard Ebeling, développant une «théologie fondamentale protestante» [10]. Faut-il parler d'une herméneutique ? C'est par exemple l'option d'Ulrich H. J. Körtner, qui présente l'*organon* des disciplines théologiques sous l'égide d'une «herméneutique théologique» [11]. Pierre Gisel la discute également, mais y renonce en définitive, la trouvant trop étroite, parce qu'elle n'interroge pas assez le fait même de se rapporter à un héritage (p. 55), le pourquoi de la référence à un donné (p. 130) [12].

En fin de compte, parmi bien d'autres, Pierre Gisel retient principalement deux appellations, nous semble-t-il : la théorie de la religion – à plusieurs endroits en opposition directe avec l'herméneutique – et l'anthropologie du croire. Ces deux appellations ne disent pas clairement leur appartenance disciplinaire : théologie ? philosophie de la religion ? voire sociologie de la religion, histoire des mentalités ou science de la culture (*Kulturwissenschaft*) ? Ce flou ne peut qu'alimenter les malentendus et donc renforcer les susceptibilités et les mécanismes de démarcation, au lieu de fertiliser les collaborations interdisciplinaires.

Revisiter les héritages – de la contingence des généalogies

Souvent souligné par Pierre Gisel, l'appel à revisiter nos héritages emporte pleinement notre adhésion. Mais cela ne nous empêchera pas de jeter un regard critique sur la manière d'effectuer ce réexamen. En effet, les généalogies peuvent se faire selon des arrangements plus ou moins entendus, chaque relecture étant contingente, puisque conditionnée par l'historicité singulière qui en constitue la perspective. À cet égard, on nous permettra d'exprimer ici un certain nombre d'étonnements sur la manière dont Pierre Gisel procède à l'égard de ses héritages.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler l'étrange manière d'isoler et d'hypostasier certains aspects dans le projet d'ensemble de Schleiermacher, nous n'y revenons pas. Il y a toutefois quelques autres «bizarreries» que nous aimerions signaler.

[10] *Cf.* ci-dessous note 18.

[11] *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006. *Cf.* aussi W. G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique* (1991), Paris, Cerf, 1995.

[12] On peut toutefois se demander où réside l'étroitesse : dans l'herméneutique ou dans la conception qu'on s'en fait ici ?

La relative absence de la Réforme

Étant donné l'accent que Pierre Gisel met sur l'ancrage dans l'humain, on peut s'étonner qu'il n'attache pas plus d'importance à l'héritage de la Réforme. Pourquoi préfère-t-il revisiter Thomas d'Aquin, Alois Emanuel Biedermann ou Ernst Troeltsch ? Pourtant, les Réformateurs ont fortement souligné, comme lui, que «connaissance de Dieu et connaissance de nous-mêmes sont choses conjointes», que la *cognitio Dei* est toujours aussi *cognitio hominis*[13]. On ne peut pourtant guère reprocher aux Réformateurs de manquer de sens pour ce que Pierre Gisel appelle les réalités institutionnelles de la foi, jusque dans leurs répercussions sociales, économiques et politiques. C'est d'ailleurs, à notre avis, ce qui les pousse – Luther en tout cas très clairement, Calvin peut-être dans une moindre mesure – à concevoir la théologie comme une *science pratique*, en opposition avec la tradition médiévale de la théologie spéculative.

La théologie dialectique et ses suites

Un autre étonnement concerne la relecture de la théologie dialectique. Pierre Gisel l'associe essentiellement à la figure de Karl Barth, rappelant de ce dernier l'articulation de la théologie à la sphère ecclésiale et son rejet massif de toute théologie naturelle, les deux choses allant de pair (*cf.* p. 19-21). Mais n'est-ce pas une vision *étroite* de la théologie dialectique que de la réduire ainsi à Barth ? Concernant le problème de la théologie naturelle, on pourrait signaler qu'un Bultmann adopte une position bien plus nuancée[14]. Par ailleurs, la catégorie de l'*Anknüpfungspunkt* chez Brunner, qui suscita l'ire de Karl Barth, ne relève-t-elle pas d'une sorte d'«anthropologie du croire»[15] ? Pour aller encore un peu plus loin, Emil Brunner ne parlait-il pas, lui aussi, de «l'autre

[13] *Cf.*, sur ce point, G. EBELING, «Cognitio Dei et hominis» (1966), *in* : ID., *Lutherstudien I*, Tübingen, Mohr, 1971, p. 221-272 (l'article présente cette thématique chez Zwingli, Calvin et Luther).

[14] *Cf.* «Le problème de la "théologie naturelle"» (1952), *in* : *Foi et compréhension*, t. I : *L'historicité de l'homme et de la révélation*, Paris, Seuil, 1970, p. 328-348, et «Rattachement et opposition» (1946), *in* : *ibid.*, p. 500-516.

[15] «Die Frage nach dem "Anknüpfungspunkt" als Problem der Theologie» (1932), *in* : E. BRUNNER, *Ein offenes Wort*, vol. I : *Vorträge und Aufsätze 1917-1934*, Zürich, Theologischer Verlag, 1981, p. 239-267. Pour le conflit entre Barth et Brunner, *cf.* W. FÜRST (éd.), *«Dialektische Theologie» in Scheidung und Bewährung 1933-1936. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen*, München, Kaiser, 1966, où sont reproduites l'étude d'E. BRUNNER, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth* (1934), et la réplique de K. BARTH, *Nein ! Antwort an Emil Brunner* (1934), respectivement p. 169-207 et 208-258.

tâche de la théologie»[16], qu'il appelait l'éristique et qui, en fin de compte, est assez proche du programme de *La théologie* de Pierre Gisel ?

En lien avec la théologie dialectique, on s'étonnera également de la manière de revisiter la théologie de Gerhard Ebeling. Dans son «histoire différenciée» des théologies en christianisme, il inscrit ce dernier dans la rubrique des «suites du tournant consécutif à 1914-1918» (p. 104 *sq.*), donc des suites de la théologie dialectique. La chose peut surprendre quand on sait que la théologie dialectique est pour l'auteur celle de Karl Barth et qu'on sait en même temps combien le rapport d'Ebeling à Barth fut conflictuel. Même si elle assume l'héritage de la théologie dialectique, par le biais de Bultmann en particulier, la pensée d'Ebeling est tout autant influencée par Luther et Schleiermacher. Inspiré par ces derniers, Ebeling n'hésite pas à traiter en détail la question – hérétique aux yeux de Barth – de l'ontologie revendiquée par la foi chrétienne[17], s'inscrivant ainsi dans une proximité – gênante peut-être ! – avec les préoccupations de Pierre Gisel. De manière programmatique et articulée, Ebeling développe l'idée d'une «théologie fondamentale protestante»[18] !

L'Antiquité : christianisme primitif et philosophie grecque

Une dernière interrogation porte sur la réception du christianisme primitif et de la philosophie antique. À juste titre, nous l'avons déjà dit, Pierre Gisel recommande de ne pas hypostasier les origines. Il en résulte l'option très claire de considérer le christianisme primitif comme un produit de l'Antiquité tardive, «dont la construction se fait progressivement et sur plus d'un siècle, soit jusque vers 150-180»[19]. Cela le conduit à débusquer de manière critique les multiples tentations de sacraliser les débuts, avec quelques excès parfois, un brin provocateurs, mais c'est de bonne guerre ! Ainsi par exemple lorsqu'il déclare : «Historiquement pourtant, avec Paul, on n'a pas encore affaire au christianisme au plein sens du terme, mais bien à une mouvance religieuse juive.» (p. 137)

[16] «Die andere Aufgabe der Theologie» (1929), *in* : E. BRUNNER, *Ein offenes Wort* (note 15), p. 171-193.

[17] *Cf.* la distinction entre ontologie de la substance et ontologie relationnelle, qui traverse toute la *Dogmatik des christlichen Glaubens* (1979), Tübingen, Mohr, 1987-1993³.

[18] *Cf.* «Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie» (1970), *in* : G. EBELING, *Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Wort und Glaube IV*, Tübingen, Mohr, 1995, p. 377-419. Dans son ouvrage *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen, Mohr, 1975, il a également consacré un chapitre à la théologie fondamentale (p. 162-175).

[19] De manière relativement comparable, BULTMANN avait déjà, en son temps, développé la même idée en montrant, à la manière de l'École de l'histoire des religions (*religionsgeschichtliche Schule*), que le christianisme primitif ne pouvait être compris que sur l'arrière-fond des préoccupations de l'Antiquité tardive : *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques* (1949), Paris, Payot, 1950.

Le «geste de dépassement» que Pierre Gisel thématise peu après (*cf.* p. 139 *sq.*) peut déjà être observé chez Paul : à de nombreuses reprises, il rappelle qu'«il n'y a plus ni Juif ni Grec» (par exemple Ga 3, 28). Est-il possible de dire plus clairement que le point de vue chrétien est «en excès», pour utiliser les termes de Pierre Gisel, en tant que tiers dans les clivages religieux et culturels de l'époque ?

En contraste, la manière dont Pierre Gisel revisite la philosophie antique s'avère quelque peu détonante. En effet, par un geste de «retour aux origines», qu'il reproche sinon aux «biblicistes», il renoue avec l'usage philosophique grec du concept de théologie, repéré chez Platon notamment, mais aussi dans le stoïcisme et le néoplatonisme. Cet usage ancien devient, à certains endroits du propos, une sorte de critère normatif, qui fait qu'un autre usage, confessionnel par exemple, relève alors facilement du registre de la «perversion» (*cf.* le passage de la p. 147 déjà cité).

Pourquoi soudain ce refus d'assumer certaines ruptures, certaines discontinuités dans l'histoire du concept, en les taxant d'emblée d'idéologiques, de «perverses» ? Il faut souligner que dans la reprise des termes *theologia*, *theologein* et *theologos* qui s'opère progressivement dans le christianisme du IIe siècle, auquel Pierre Gisel tient tant, la dimension homologique[20] joue un rôle essentiel : le verbe *theologein* signifie «dire, proclamer, confesser Dieu devant le monde», et il est assez souvent utilisé avec le verbe *humnein*, «louer»[21]. C'est une rupture avec l'usage philosophique, assurément, mais c'est aussi partiellement une reprise, en décalage, d'un autre pan de l'héritage grec, à savoir du *genos mythikon* de la théologie, qu'Augustin appellera la *theologia fabulosa*. Dans ce registre, le théologien est un annonciateur, un héraut, et la théologie consiste à proclamer les dieux en racontant leurs histoires entre eux et avec les hommes. Cet élément nous rappelle la part narrative de la théologie, tant grecque que, plus tard, chrétienne. On soulignera en passant que cette proclamation n'est pas sans importance pour la cité, si bien que le *genos mythikon* s'associe au *genos politikon* de la théologie, le *genos physikon* (c'est-à-dire consacré à la *physis*, à la nature des dieux) que prône Pierre Gisel étant plutôt en retrait par rapport aux deux autres.

En renouant de manière critique avec la théologie narrative et politique des Grecs, nous pourrions peut-être – qui sait ? – retrouver quelque chose de ce que Schleiermacher appelait la tâche pratique de la théologie en tant que science positive et qui demeure actuelle pour nous : celle de porter au langage l'Évangile, la «bonne nouvelle» de Jésus-Christ, de manière à interpeller les humains au cœur de leurs interrogations fondamentales, comme le firent les premières générations de chrétiens. N'est-ce pas cet effort homologique que les théologiennes et théologiens universitaires accompagnent de manière critique,

[20] Du verbe grec *homologein* : «concéder, avouer, reconnaître, promettre, affirmer».

[21] Sur ce point, *cf.* l'histoire du concept de théologie dans : G. EBELING, «Theologie. I. Begriffsgeschichtlich», *in* : *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. VI, Tübingen, Mohr, 1962[3], col. 754-769, surtout 754-758.

quel que soit le point qu'elles ou ils occupent sur l'arc des disciplines théologiques ? Y a-t-il une théologie sans cette tâche proprement *théologique* que les Grecs assignaient à leurs hérauts : «proclamer les dieux dans la cité» ?

Le tout de la théologie ou la théologie de tout ?

Que conclure de cette partie de dialogue ? Assurément, Pierre Gisel sait que la théologie peut et doit assumer d'autres fonctions que celle qu'il lui assigne, par exemple celle de l'*intellectus fidei*, en tant qu'élaboration doctrinale de la foi, ou celle de la régulation des institutions religieuses dans le monde actuel. Mais à cet égard, le titre de l'ouvrage nous semble ambigu : sans le vouloir peut-être, il laisse entendre qu'il en va ici de *toute la théologie*, de son statut, de sa fonction et de sa pertinence en tant que discipline *prise globalement*. Ce que l'ouvrage développe peut-il être *le tout de la théologie* ? À notre avis, non. Comme chez Schleiermacher, il en va au mieux d'une discipline particulière dans l'ensemble des disciplines qui constituent le tout de la théologie. Or, précisément, comme nous l'avons déjà signalé, l'auteur n'aborde jamais de front et systématiquement la question de la pluralité des disciplines théologiques, avec leurs finalités propres et leurs méthodes spécifiques, semblant accaparer *la théologie*, toute la théologie pour son propos. À procéder ainsi, il ne nous paraît pas possible d'assumer l'unité d'une théologie articulée en disciplines, qui travaillent en collaboration interdisciplinaire à la résolution d'une tâche pratique. Cette unité «positive» de la théologie ne peut qu'éclater.

Mais en même temps, paradoxalement, il faut se demander si l'ouvrage *La théologie*, alors même qu'il semble accaparer le tout de la théologie, est encore de la théologie. Une réponse s'avère ici difficile. L'auteur, nous l'avons vu, opère bien sûr avec son outillage de théologien et dit s'inscrire dans la perspective singulière du théologien. Pourtant, le champ sur lequel il entend travailler, ainsi que les finalités qu'il poursuit, excèdent à notre avis de loin les limites du théologique et englobent diverses autres disciplines du domaine des sciences humaines, notamment les sciences des religions. Revendiquant le tout de la théologie, *La théologie* devient une théologie de tout, et s'expose alors, par extension excessive, à devenir une théologie de… rien. Le jugement est sévère, nous en convenons, mais au risque de nous faire soupçonner d'étroitesse idéologique et de repli sectaire, nous demandons à l'auteur : moins n'aurait-il pas été plus ?

Postlude : … et à Painful Gulch ?

Lucky Luke s'est épuisé à trouver toutes sortes de remèdes : repas, fêtes, joutes sportives. Rien n'y fait ! Les vieilles dissensions rejaillissent à la moindre occasion. Finalement, même lorsque la maison des O'Hara est

incendiée (dernière tentative désespérée de Lucky Luke !), les O'Timmins refusent de porter les seaux d'eau pour éteindre l'incendie. Intervient alors leur mère de famille : exaspérée par ce conflit sans fin, elle oblige à coups de balai sa «bande de voyous» de donner l'aide qui s'impose. Mais le vieux père O'Hara refuse cette aide, les menaçant de son fusil : il préfère laisser sa maison partir en flammes plutôt que se faire aider par les O'Timmins ! C'est alors à la mère de famille des O'Hara d'intervenir pour ramener son mari à la raison et obliger ses garnements à elle d'accepter l'aide qui leur est offerte. Là où Lucky Luke échoue malgré toute son ingéniosité, les deux mères de famille opèrent un miracle, à coups de balai ! Sa bonhomie légendaire lui permet d'apprécier cette aide inattendue et de s'en aller soulagé, laissant derrière lui une bourgade unie, prête à d'heureuses collaborations interfamiliales…