

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=RSR&ID\\_NUMPUBLIE=RSR\\_084&ID\\_ARTICLE=RSR\\_084\\_0547](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RSR&ID_NUMPUBLIE=RSR_084&ID_ARTICLE=RSR_084_0547)

---

## La question de Dieu au cœur de l'humain et la tâche théologique de son élaboration académique et publique

par Denis MÜLLER

| Centre Sèvres | Recherches de science religieuse

2008/4 - Tome 96

ISSN 0034-1258 | ISBN 2-913133-41-9 | pages 547 à 566

---

Pour citer cet article :

— Müller D., La question de Dieu au cœur de l'humain et la tâche théologique de son élaboration académique et publique, Recherches de science religieuse 2008/4, Tome 96, p. 547-566.

---

Distribution électronique Cairn pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# LA QUESTION DE DIEU AU CŒUR DE L'HUMAIN ET LA TÂCHE THÉOLOGIQUE DE SON ÉLABORATION ACADÉMIQUE ET PUBLIQUE

Par Denis MÜLLER  
Faculté de théologie et de sciences des religions,  
Université de Lausanne

## I. Question existentielle et méthode généalogique

Il n'est pas de théologie, en général, et de théologie chrétienne, singulièrement, sans une option existentielle, sans que soit mis en jeu le sens de l'expression « existence théologique », dans un sens large, distinct de l'usage technique et contextuel que cette manière de parler a pu signifier à l'époque de la théologie dialectique, sous l'impulsion centrale de Karl Barth<sup>1</sup>.

Une telle entrée généalogique ne s'applique pas d'abord ou exclusivement à la position des autres, avec ce que cela suppose de discussion du « positionalisme » d'autrui<sup>2</sup>. Elle est, plus radicalement, auto-généalogie réflexive et critique, question infinie de soi par soi, au miroir de la critique de la religion et de la théologie qui traverse en permanence le métier et la

---

1. Je me suis expliqué à ce sujet dans mon ouvrage *Karl Barth*, Le Cerf, Paris, 2005. Répondant à une commande de collègues catholiques, ce livre s'inscrivait dans la suite directe de mes travaux depuis 1992 et dans la ligne du programme « généalogique, critique et reconstructif » proposé dans *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, Le Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève, 1999.

2. Cf. ma discussion du positionalisme de Stanley Hauerwas : « Sujet éthique fragile et communauté sensible à la transcendance », in Denis Müller, Michael Sherwin, Nathalie Maillard, Craig Steven Titus éd., *Sujet moral et communauté*, Academic Press, Fribourg, 2007, p. 59-78. On lira par ailleurs avec grand intérêt la prise de position récente de Hauerwas au sujet du statut universitaire des facultés de théologie : *The State of the University. Academic Knowledges and the Knowledge of God*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton, 2007. Cet ouvrage ne se comprend certes que dans le contexte nord-américain, mais certaines de ses thèses peuvent être aussi bien transposées que discutées à partir de nos propres préoccupations européennes. Sur le fond, il faudra cependant se garder de voir dans cette théologie très réactive une panacée universelle. Tel est bien le sens, en tout cas, de ma critique de son positionalisme, lequel peut aussi s'interpréter comme une re-théologisation massive et hâtive de nos problématiques modernes et contemporaines.

vocation du théologien que nous sommes – quand et si nous le sommes<sup>3</sup>.

Cette identité du théologien ne va plus de soi<sup>4</sup>. L'hétérogénéité extrême des prises de position à ce sujet peut être l'occasion d'une grande confusion ; nous préférons y déchiffrer une chance pour un nouvel élan théologique. Plus personne ne peut prétendre détenir le monopole de la compréhension de la théologie : ni les théologiens eux-mêmes, ni, à l'intérieur de la théologie comme telle, un groupe de spécialistes, traditionnellement désignés comme systématiciens ou, de manière plus étroite et plus ciblée, comme dogmaticiens ou comme herméneutes. D'où la nécessité, pour commencer, d'une généalogie critique de la part de chacun, et en première personne.

Cette généalogie se subdivise en deux sous-questions : a) pourquoi entrer en théologie et b) pourquoi et en quel sens y demeurer.

a) « Pourquoi je suis entré en théologie » pourrait conduire à une narration auto-biographique<sup>5</sup>. Toutefois, nous souhaitons donner ici à la question initiale du « pourquoi je suis entré en théologie » un sens davantage logique que chronologique. C'est le sens fort, objectif, du pourquoi, qui nous retient avant tout. Il s'agit en effet de comprendre à la fois « pour

---

3. Voir les remarquables études consacrées à cette question du côté catholique français durant cette dernière décennie : Claude Geffré, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI<sup>e</sup> siècle ?* Entretiens avec Gwendolyne Jarczyk, Albin Michel, Paris, 1999 ; Christian Duquoc, *La théologie en exil. Le défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Bayard, Paris, 2002 ; Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, deux volumes, Le Cerf, Paris, 2007. – La thèse que je développe ici s'inscrit aussi dans les débats suscités par l'ouvrage de Pierre Gisel, *La théologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007. Sur le statut du théologien par rapport à l'institution, on consultera le numéro de la revue *Théologiques* 14, 1-2, 2006 (Montréal), « Les lieux de la théologie aujourd'hui », en particulier, du point de vue protestant, mon étude « Le théologien, 'intellectuel organique' et chercheur indépendant : quelle loyauté, quelles tensions, quelle liberté ? » p. 61-74.

4. Je m'en suis expliqué avec Tristram Engelhardt, philosophe nord-américain et post-kantien converti à l'orthodoxie, en essayant de montrer qu'une re-théologisation de l'éthique ne correspond ni aux exigences de la modernité, ni à celle d'une théologie adaptée à notre situation et à nos problématiques ; cf. mon article « The Original Risk: Over-Theologizing Ethics and Under-Theologizing Sin », *Christian Bioethics* 13, 2007, p. 7-23, et la réponse d'Engelhardt, « Why Ecumenism Fails: Taking Theological Differences Seriously », *Christian Bioethics* 13, 2007, p. 25-51.

5. Je m'y suis risqué à certains moments de mon parcours intellectuel et professionnel, en entrouvrant la porte du récit de soi au cœur de mon labeur universitaire. Cela correspond d'ailleurs à une option scientifique délibérée de ma part, située dans la visée même de la démarche généalogique. Voir certaines pages de *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, op. cit. Mais également, sous une forme anonymisée, dans le livre de Willy Rordorf et al., *Pourquoi des études de théologie ? 49 réponses personnelles sous formes de récits*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 11-13. Voir également certains de mes textes plus récents : « Critique de la raison sourde et écoute de l'autre et du monde », *Revue de Théologie et de Philosophie* 139, 2007/1, p. 37-48 (en discussion avec Maurice Bellet) ; « Le pouvoir de commencer et l'illusion des origines. Une petite méditation philosophique et théologique sur la différence entre Dieu et l'homme », in Eric Gaziaux éd., *Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito*, Leuven University Press, Leuven, 2007, p. 443-454.

quelle raison je suis entré en théologie » et « dans quel but ». C'est dans les termes les plus simples et les plus directs que nous commencerons par répondre personnellement ainsi à cette double interrogation :

1) Je suis entré en théologie parce que la question de Dieu, dans son rapport à la mort et à l'amour, m'habitait. Question vive d'adolescence, originaire et décisive, qui ne cesse de m'occuper et de me préoccuper.

2) Je suis entré en théologie pour tenter de comprendre sans cesse à nouveau la portée existentielle de cette question et d'y trouver un sens quelconque pour moi.

Corrélativement et de la même façon, nous répondons ainsi à la seconde question :

b) Pourquoi est-ce que je suis demeuré et je demeure en théologie, et en quel sens ?

Au fil des ans, je n'ai cessé de m'étonner de persister dans ce devenir théologien, forme de mon « existence théologique ». Oui, je persiste aujourd'hui en théologie parce que la question de Dieu – et donc du sens de la vie, de l'amour et de la mort – se joue dans la maturation du sujet que j'essaie de devenir, et donc dans la mise à l'épreuve vive et constante de ma croyance ; non pas seulement ou d'abord de ma croyance comme noëse abstraite centrée sur un noème, mais de ma croyance en tant qu'elle structure mon devenir sujet. C'est bien à la fin du parcours théologique que la question se pose de savoir si la question de Dieu fait sens pour celui qui se la pose. En d'autres termes, la réponse à la question de Dieu se joue en termes de croyance existentielle, affectant le devenir même de ce sujet. La foi en Dieu<sup>6</sup>, et à plus forte raison Dieu lui-même, Dieu comme « sujet » se tenant à l'initiative de la vocation du théologien, ces « lieux théologiques » ne sont pas donnés massivement au départ ou à l'origine du travail théologique, mais se découvrent au fur et à mesure de la réflexion comme la question la plus radicale et la plus personnelle.

## II. La question de Dieu

### *1. Point de départ anthropologique*

Notre point de départ est donc ici celui de la question de Dieu ou, plus exactement, de l'interrogation humaine à propos de Dieu. « Die Frage

---

6. Je ne fais pas ici de différence fondamentale entre croyance et foi. Inspirant demeure pour moi ici le grand livre d'Henry Duméry : *La foi n'est pas un cri*, suivi de *Foi et institution*, Seuil, Paris, 1959.

nach Gott », comme disait Wolfhart Panneberg en 1965<sup>7</sup>, relève à la fois d'un questionnement d'anthropologie fondamentale et de philosophie transcendante.

Notons déjà que, du simple point de vue théologique, cette manière de poser la question privilégiée dans la « question de Dieu » la forme du génitif objectif, alors que le mouvement de refondation de la théologie chez Karl Barth (suivi de manière trop immédiate aujourd'hui par Hauerwas) avait prétendu au moins formellement partir au sens strict du génitif subjectif, comme si c'était Dieu lui-même qui, en questionnant l'homme, inaugurerait et littéralement pensait en lui le geste théologique. Nous en avons fini avec ce point de départ spéculatif<sup>8</sup>. C'est à nous de penser Dieu, parce que ce dernier ne se « donne » pas à penser à nous indépendamment de son inscription dans le langage, le discours, la culture et la pensée de l'homme, et donc hors des médiations qui conditionnent la pluralité et la conflictualité même de la recherche au sujet de dieu et des dieux. Dieu est, de part en part, « un mot de notre langage »<sup>9</sup>.

C'est pourquoi la question de Dieu (génitif objectif) est d'abord philosophique. Pannenberg était encore marqué presque exclusivement par une problématique théologique d'inspiration idéaliste et spéculative, même s'il tenta de la corriger par le biais de sa réflexion sur l'histoire des traditions<sup>10</sup>. Il en résultait, me semble-t-il aujourd'hui, une trop grande subordination de la philosophie envers la théologie et de l'éthique envers la dogmatique<sup>11</sup>.

Souignons ici l'autonomie de la philosophie par rapport à la théologie, non seulement de manière générale, mais tout particulièrement lorsqu'il

7. Étude reprise dans son recueil *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971<sup>2</sup>, p. 361-386.

8. Voir ma brève clarification à ce sujet : « Scolastique néo-barthienne, audace interprétative et nouvelles tâches de la théologie et de l'éthique », *Revue de Théologie et de Philosophie* 139, 2007/III, p. 249-257.

9. Trutz Rendtorff, *Gott – ein Wort unserer Sprache? Ein theologisches Essay*, Kaiser, München, 1972.

10. Voir Denis Müller, *Parole et histoire. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Labor et Fides, Genève, 1983 (il s'agit de ma thèse de doctorat). Sur l'essentiel, je signe encore aujourd'hui l'exposé que j'ai donné de cette théologie, mais aussi la critique que j'en faisais d'être par trop spéculative et totalisante. Je ne pouvais voir et reconnaître à l'époque à quel point le fait de ranger la théologie pannenbergienne dans le post-barthisme se retournait aussi contre l'idéalisme spéculatif de Barth lui-même. Raison pour laquelle je me situe comme un post-barthien critique, et en aucune manière comme un « barthien ».

11. On notera le paradoxe : je critique aujourd'hui le côté trop dogmatique de la position de Pannenberg, sa tendance (post-barthienne) à subordonner la philosophie à la théologie et l'éthique à la dogmatique. C'est l'exact opposé de ma position en 1981, même si le diagnostic sur la dette de Pannenberg envers Barth demeure le même. Pannenberg s'est exprimé ultérieurement, de manière toutefois plus historique que systématique, sur les rapports entre philosophie et théologie dans son ouvrage *Theologie und Philosophie : ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996.

s'agit de penser la question de Dieu. La question de Dieu relève aussi, à ce stade, d'un questionnement proprement philosophique.

*2. Elaboration philosophique de la question de Dieu : la voie de l'anthropologie culturelle et de l'histoire de l'art*

Ce n'est pas seulement la théologie philosophique, mais déjà la philosophie fondamentale, comprise comme philosophie de la religion, qui se doit de penser formellement « Dieu comme origine de l'interrogation radicale », selon l'expression du grand philosophe protestant Wilhelm Weischedel<sup>12</sup>.

Il existe certes plusieurs chemins pour effectuer le passage entre cette visée formelle de sens et l'idée de Dieu. Il importe déjà, par exemple, de reconnaître un lien nécessaire entre la définition de l'homme et le concept de religion. La voie de la paléontologie et de l'histoire de l'art est ici prometteuse. La plus remarquable étude sur ce chemin escarpé est sans doute celle de Wentzel van Huyssteen. Se basant sur la paléontologie et l'épistémologie évolutionniste, il a montré, dans ses *Gifford Lectures* de 2004, que l'art préhistorique présentait l'être humain comme un être de langage et d'imagination chez qui « l'émergence de la conscience religieuse » était contemporaine de son expressivité d'origine<sup>13</sup>. L'auteur s'appuie également, dans sa démarche, sur les études scientifiques relatives aux états modifiés de conscience dans le shamanisme<sup>14</sup>. Cette co-présence de la conscience religieuse ne lui permet évidemment pas de conclure à la vérité d'une quelconque religion et encore moins à celle de l'existence d'un dieu. A ce stade, la question n'est pas celle de la vérité ou de la réalité ultimes, mais celle de la signification anthropologique de la symbolisation par laquelle l'être humain, dès ses plus anciennes attestations artistiques, se reconnaît en quête d'absolu ou d'infini. Le chemin de la théologie systématique passe certainement aujourd'hui par celui de l'anthropologie religieuse et artistique.

---

12. Voir mon article « Dieu caché et révélé - un défi pour notre temps », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 64, 1984/4, p. 345-364, p. 359ss pour Weischedel. Le chef-d'œuvre de Weischedel *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, d'abord publié en deux volumes en 1971-1972, 1975<sup>3</sup>, est disponible en une édition brochée et en un seul volume, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.

13. J. Wentzel van Huyssteen, *Alone in the World ? Human Uniqueness in Science and Theology*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge (UK), 2006, p. 212.

14. Il suit en particulier David Lewis-Williams, qui a résumé ses travaux dans son ouvrage *The Mind in the Cave : Consciousness and the Origins of the of Art*, Thames and Hudson, New York, 2002.

### 3. *La question de Dieu et la question de la religion*

Un point particulièrement délicat de l'actuelle discussion au sujet des relations entre la théologie et les sciences des religions semble découler du fait que, chez un certain nombre de représentants de ces dernières, non seulement la question de la religion est devenue problématique, mais aussi la question même de dieu – de dieu et des dieux, par delà toute simplification des monothéismes, des hénouthéismes et des polythéismes<sup>15</sup>.

Daniel Dubuisson, par exemple, a eu raison de souligner que l'émergence de ce qu'il nommait les « formations cosmographiques » est mobile et plastique ; point n'est besoin, en effet, de plaquer un concept théologique chrétien (la religio au sens augustinien ou calvinien, par exemple) sur ces formations pour les rendre plus intelligibles<sup>16</sup>. Mais Dubuisson s'est montré ensuite trop péremptoire dans ses propres présupposés normatifs : la prudence légitime et la crainte compréhensive envers la sur-interprétation chrétienne des religions ne justifient nullement la méfiance systématique envers toute théorisation des religions positives<sup>17</sup>, au sens où en parlait par exemple Schleiermacher dans son cinquième Discours<sup>18</sup>.

### 4. *La contre-épreuve du bouddhisme*

Je me limite à un exemple, celui du bouddhisme.

Il est très souvent admis que, sous l'extrême diversité de ses formations historiques et culturelles, le bouddhisme peut être reconnu comme une

---

15. Sur la nécessité de maintenir ouvertes ces distinctions, cf. Jean Bottéro : « Un polythéisme systématisé : la Mésopotamie ancienne », in Jean-Louis Vieillard-Baron et Francis Kaplan, *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf, Paris, 1989, p. 167-186.

16. *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Editions Complexe, Bruxelles, 1998.

17. Il serait non scientifique, eu égard à la complexité des débats internationaux conduits en la matière, de considérer les thèses de Dubuisson comme le dernier mot des sciences des religions, supposées unitaires et unanimes, sur le concept même de religion. La vision que donne d'ailleurs cet auteur des discussions théologiques est réductrice et imprécise ; il a tendance à traiter de luthérien tout penseur chrétien moderne. L'affect à la fois anti-théologique, anti-chrétien et anti-occidental de Dubuisson, auteur souvent cité de manière peu critique, le rend un peu aveugle sur les difficultés internes de ses propres présupposés métaphysiques. Ainsi il semble admettre que les concepts d'homme et de vie, qu'il place au fondement de son anthropologie (à la suite d'Ernesto de Martino célébrant la « présence fragile » du soi au monde (p. 292), seraient en soi évidents et non problématiques. Ils ne le sont bien sûr pas davantage que ceux de religion(s) et de dieu(x), pour qui adopte une vision vraiment compréhensive et critique et non pas idéologique des rapports du sujet à l'objet.

18. Je mentionne ici la tension, dans les Reden de 1799, entre la théorie générale de la religion (2e discours) et la théorie des religions positives (5e discours), non pour laisser croire que l'approche empirique et descriptive des religions devrait embrayer aujourd'hui sur une théorie spéculative ou normative de la religion, mais plutôt pour indiquer les limites d'un constructivisme radical.

religion, mais à condition de préciser qu'il s'agit ici d'une religion sans dieu(x).

Par rapport à ce paradoxe d'une religion sans dieu(x), la théologie chrétienne s'est souvent facilité la tâche en accordant la préférence aux formes du bouddhisme qui se rapprochaient le plus du christianisme occidental. C'est ainsi que l'on peut comprendre l'attrait récurrent des théologiens modernes pour l'amidisme<sup>19</sup>.

De son côté, le grand philosophe japonais Keiji Nishitani, de l'École de Kyoto, a plaidé dans son ouvrage *Qu'est-ce que la religion* <sup>20</sup> pour une conception de la religion qui rende possible une comparaison entre son propre bouddhisme zen et sa vision du christianisme. Pour cet auteur, la religion, comme réalisation du sujet humain, est toujours liée à la gestion de la souffrance et du mal. La reconnaissance par le bouddhisme de l'aveuglement fondamental (avidya) face à la réalité humaine correspond selon lui à ce que le christianisme entend par péché originel (p. 70). « Ce n'est que dans la religion que le mal et le péché peuvent être saisis clairement de cette manière comme réalité » (p. 71). Or cette expérience négative du mal et du péché constitue un passage nécessaire en direction de la réalisation de soi comme réalité, par-delà la scission du subjectif et de l'objectif. Cette expérience kénotique affecte aussi bien l'être de l'homme que de l'être de la réalité, si bien que la réalisation humaine de soi se fonde dans la réalité de l'infini (« la vraie réalité », dit l'auteur, p. 79) comprise comme transcendance du fini.

Nishitani n'en reste cependant pas à ce stade abstrait et formel de la philosophie de la religion. Il ose s'interroger sur la question de Dieu lui-même (p. 79ss). Le fait-il uniquement par souci de mettre en corrélation le bouddhisme et le christianisme, lui qui se reconnaît comme un « bouddhiste en devenir » et qui fait preuve d'ouverture impartiale envers le christianisme ? En fait, sa théorie se veut strictement philosophique. En discussion avec *L'être et le néant* de Sartre, il s'interroge sur la signification d'un néant qui ne serait que néantisant, sans comporter lui-même une part de néantisation du rien. Dans la philosophie bouddhique, soutient Nishitani, c'est le Vide absolu, le Sunyata, qui se présente comme négation

---

19. Ainsi Karl Barth, *Dogmatique I/2\*\**, Labor et Fides, Genève, 1954 [1939], p. 129-132 (dans son fameux § 17 sur la révélation comme *Aufhebung* de la religion) ; Henri de Lubac, *Amida*, Seuil, Paris, 1955 ; enfin Hans Küng et al., *Le christianisme et les religions du monde. Islam, hindouisme, bouddhisme*, trad. fr. Seuil, Paris, 1986, p. 511-545 (« Du Theravada à la Terre pure : une réponse chrétienne »). Cf. l'exposé éclairant de Dennis Gira, « *Une mystique bouddhique des pauvres* », <http://istrmarseille.cef.fr/Pages/CdD/CdDs/CdD06/gira.htm>, consulté le 8 juillet 2008. – La perspective de John Cobb se situait dans un contexte plus large, lié à sa propre conception de la théologie du procès, cf son livre *Bouddhisme-christianisme. Au-delà du dialogue ?*, trad. fr., Labor et Fides, Genève, 1988, avec une introduction éclairante de Pierre Gisel.

20. Je le cite dans sa traduction allemande autorisée, *Was ist Religion ?* (1961), Frankfurt am Main, Insel Verlag 1982, Inselaschenbuch 2001.



de la négation, comme négation du sunyata relatif (p. 85).

Dans une tout autre perspective, la thèse de l'athéisme inhérent au bouddhisme a cependant la côte de nos jours. On le voit dans la manière dont un bouddhiste répond à la question d'un internaute se demandant s'il y a un dieu pour le bouddhisme<sup>21</sup>.

« On ne comprend pas le bouddhisme, si on ne saisit pas d'emblée que pour les bouddhistes, il n'y a pas de dieu, ou que dieu n'existe pas (... ) Dans le bouddhisme il n'y a ni Dieu, ni dieu, ni dieux.

(...) Cette affirmation est la conséquence du concept fondamental de la philosophie bouddhiste qui est la production conditionnée ou la production interdépendante. Les philosophes bouddhistes résumant cette idée centrale par la formule 'rien n'est sans cause et rien n'est sa propre cause'. (...)

Dans son incroyable ouvrage racontant sa vie, le bikkhu Tenzin Kunchap est très clair sur ce point : '... Il n'y a pas de dieu créateur pour un bouddhiste. Le bouddhisme est un athéisme. ... Pour moi, il n'y a pas de problème : Dieu n'existe pas '<sup>22</sup> ».

Nous nous contenterons ici des différentes remarques suivantes :

- L'auteur des lignes précédentes présuppose que la question porte sur l'idée d'un dieu créateur – donc est posée à partir de la conception monothéiste de Dieu. Or il semble possible de dissocier la question de Dieu de la foi en un Dieu créateur du monde.

- L'athéisme est négation de dieu, mais, en tant que tel, il répond à la question de dieu. Affirmer qu'il n'y a pas de dieu dans le bouddhisme ne signifie pas encore, logiquement, que le bouddhisme ne réponde en aucune manière à la question de dieu.

- On peut comprendre la position bouddhiste au moins de deux manières : 1) le bouddhisme ne connaît pas le mot dieu donc n'est pas en mesure de comprendre la question ; ou 2) : le bouddhisme connaît la question de dieu, parce qu'il est capable de traduire le sens de ce mot étranger dans son propre lexique ; mais il répond par la négative à la question de savoir si un dieu quelconque existe ou a une pertinence pour résoudre la question de l'existence et de la souffrance.

- La question de fond est celle de savoir si des univers de discours ou des traditions hétérogènes peuvent être traduites de manière intelligible dans un méta-langage accessible à tous et donc formellement universel – une question très discutée en philosophie, notamment à propos de la théorie

21. <http://www.geocities.com/Athens/Forum/2359/qdieu.html> (consulté le 8 juillet 2008).

22. Cf. Tenzin Kunchap et Patrick Amory, *Le moine rebelle. Carnets de lutte de ma vie au Tibet*, Plon, Paris, 2000, p. 18.

des traditions d'Alasdair Mac Intyre<sup>23</sup>.

- En fait, le présupposé de base consistant à éviter a priori toute religion asiatique (bouddhiste, en l'espèce) d'une quelconque relation, même formelle, avec l'idée de dieu ou des dieux procède d'une double réduction idéologique, satisfaisant aussi peu aux exigences de la description des textes sacrés de ces religions qu'aux exigences de la description de ces religions elles-mêmes comme processus socio-culturel vivant, incluant en son sein et à ses marges des idéalizations théoriques relevant, d'une manière ou d'une autre, d'une philosophie de la religion (comme celle de Nitishami), voire d'une théologie bouddhiste sui generis. On doit se demander s'il n'y aurait pas ici un littéralisme inconscient, tendant à déduire de la non existence de certains concepts dans certaines langues l'impossibilité de toute réflexion seconde effectuée sur l'expérience vécue mais aussi sur l'horizon d'une comparaison et donc aussi d'une traduction dans d'autres univers linguistiques et symboliques<sup>24</sup>.

Il nous semble donc qu'on ne peut pas trancher si facilement la question de la signification des dieux (au sens du polythéisme) et de dieu (au centre synthétique, pas forcément monothéiste) au sein d'une religion polymorphe comme le bouddhisme<sup>25</sup>.

Reste la délicate question de savoir s'il y a lieu, et en quel sens, de parler d'une théologie bouddhiste<sup>26</sup>. Il était jusqu'ici admis que ce concept était une importation « occidentale » et judéo-chrétienne. Des recherches et des réflexions plus récentes laissent cependant entrevoir la possibilité de penser certaines formes de « théologie bouddhiste » qui soient propres à l'espace religieux du bouddhisme lui-même et qui ne préjugent pas a priori d'une quelconque compatibilité ou corrélation avec les théologies issues classiquement des monothéismes.

Certes, comme le souligne Rita M. Gross<sup>27</sup>, la construction récente de

23. Voir mon article « Confrontation des traditions et intensité de la vérité : une approche francophone et protestante du débat sur les communautarismes », *Recherches de Science Religieuse*, tome 95/1, janvier-mars 2007, p. 41-60.

24. Ainsi Jean Capron montre-t-il très bien la présence d'une pensée réfléchie dans la pratique religieuse des Bwa (« Dieu et dieux des Bwa », in Jean-Louis Vieillard-Baron et Francis Kaplan, *op. cit.*, p. 151-165).

25. En tout cas, la mise à l'écart a priori de toute forme de lien entre bouddhismes, religions et question de Dieu semble relever davantage de préjugés idéologiques occidentaux que d'une approche scientifique. Voir par exemple l'excellente mise au point de Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Flammarion, Paris, 1998.

26. Sur les nouveaux développements de ce concept chez les chercheurs bouddhistes, cf. Roger Jackson-John Makransky eds, *Buddhist Theology. Critical Reflections by Buddhist Scholars*, Routledge, London, 2003.

27. Connue par ses travaux sur les liens entre sciences des religions et patriarcalisme, cf. Nancy Auer Falk et Rita M. Gross, *La religion par les femmes*, trad. fr., Labor et Fides, Genève, 1993.

l'idée d'une théologie bouddhiste est née sur sol occidental<sup>28</sup>, parmi des convertis occidentaux au bouddhisme et a suscité des réactions négatives aussi bien de la part de certains universitaires occidentaux que de certains bouddhistes orientaux. Mais Rita M. Gross montre aussi très bien les limites de ces objections. Elle affirme de manière forte et convaincante 1) que la distinction même entre étude descriptive et étude normative du bouddhisme est une décision normative ; 2) que le bouddhisme, comme toute religion, doit être étudié dans le contexte de la question métaphysique de la signification de l'ultime pour l'existence.

Il n'y a en effet pas lieu d'opérer une distinction absolue entre les religions d'origine et leur déploiement rituel et conceptuel ultérieur. Le bouddhisme occidental fait tout autant partie de l'histoire du bouddhisme que le christianisme asiatique ou africain fait partie de l'histoire du christianisme ; et cela ne vaut pas seulement pour la pratique religieuse, mais aussi pour les éléments de réflexion théorique y relatifs. De même qu'on ne saurait exclure la philosophie de Kierkegaard ou la théologie de Barth ou de Tillich de l'histoire du christianisme, on ne saurait a priori exclure de l'histoire du bouddhisme comme religion ses déploiements philosophiques et théologiques, que ce soit dans l'École de Kyoto ou dans les reprises occidentales du bouddhisme.

##### 5. Transition : le problème de la distinction émique/étique au sein de l'Université<sup>29</sup>

Considérons un instant l'étude d'un adversaire décidé de la théologie, l'helléniste Claude Calame, dans son article « L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés : entre polythéisme gréco-romain et protestantisme allemand »<sup>30</sup>. Je me limite ici aux pages consacrées à Troeltsch, et dirigées en fait contre le nouveau nom de « Faculté de théologie et de sciences des religions » alors en discussion à Lausanne.

Calame s'appuie justement sur la distinction entre l'émique et l'étique, l'approche interne de l'objet et le regard extérieur, critique et décentrant,

28. « Buddhist Theology ? », in Jackson-Makransky, *op. cit.*, p. 53-56.

29. « Kenneth Pike, en 1954, a créé les termes 'émique' et 'étique' sur le modèle des systèmes 'phonémique' et 'phonétique' de la théorie du langage, pour l'analyse des langages et cultures étrangers, dans leurs comportements non linguistiques. En simplifiant, l'émique est la vue intérieure de ces cultures, l'étique est la vue extérieure », écrit R. Gothoni, « Emic, Etic and Ethics. Some Remarks on Studying a «Foreign» Religion ». *Studia Orientalia*, Helsinki, 1980, vol. 50, p. 29-41.

30. « L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés entre polythéisme gréco-romain et protestantisme allemand », in Maya Burger-Claude Calame, *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Belles lettres, Lausanne, 2005, p. 209-235.

que la science pose sur lui. Plus précisément, il paraît n'accorder crédit qu'à l'approche étique de l'émique, sans s'intéresser à l'hypothèse selon laquelle l'émique pourrait impliquer lui-même une dimension étique, de type réflexif et auto-critique, à même de problématiser en retour l'émique implicite de toute approche étique.

Sur la base du privilège qu'il accorde à l'étique dans la définition même de la scientificité, Calame reproche à Troeltsch de ne pas parvenir à une comparaison vraiment décentrée, historique et relativisante, mais de se contenter de déterminer la méthode historique et comparative par cette méthode dogmatique que Troeltsch voulait pourtant surmonter.

Calame a tout à fait raison, de mon point de vue, de signaler les ambiguïtés et les limites du projet de Troeltsch, dont on ne sait jamais s'il entend « ancrer la théologie chrétienne en sciences des religions » (p. 226) ou justifier une nouvelle théorie de l'absoluité du christianisme, censée fonder l'histoire des religions réduite à la religion (p. 229). Science des religions inaboutie aux yeux du comparatisme ou théologie amputée de sa pleine affirmation de la vérité chrétienne, la pensée de Troeltsch reste un hybride<sup>31</sup>.

Je pense que si nous voulons échapper à la critique de Calame sans nous contenter de solutions hybrides, deux voies théologiques s'offrent ici à nous :

- Reconnaisant le caractère daté de la démarche de Troeltsch et admettant son impasse relativiste, nous n'avons plus qu'à nous tourner vers une théologie assertorique de l'affirmation première de la Vérité chrétienne (Barth, Hauerwas, Veritatis splendor, Ratzinger et la critique du relativisme, etc.). C'est ce que j'appelle pour ma part le danger de re-théologisation massive, avec ses conséquences également ruineuses pour l'éthique.

- Si nous ne voulons pas nous contenter d'une posture antinomique et symétrique de déthéologisation, nous devons assumer jusqu'au bout l'ambivalence constitutive de toute théorie théologique, ce qui nous oblige à travailler dans la pâte humaine du compromis. La théologie sera pleinement historique et incarnée, sa méthode s'inscrivant dans la suite pensée et réglée de son objet, lui-même compris comme historique. Le corollaire scientifique en sera que les sciences humaines et sociales elles-mêmes, incapables de distinguer parfaitement l'étique et l'émique, la méthode et le contenu, la comparaison et la raison, participent d'une ambivalence analogue, qui est en même temps à la source de leur fécondité heuristique. Le conflit entre théologie et sciences des religions doit dès lors être reconnu pour un conflit intra-scientifique et intra-académique. La question de la

---

31. En s'en prenant ici à Troeltsch, Calame vise en fait Gisel, sans être conscient des divergences pouvant exister entre les deux théologiens protestants.

déconfessionnalisation, en sa visée proprement déthéologisante, se révèle alors comme un simple prétexte, elle élude le vrai débat, qui porte sur la positionalité du chercheur comme existant singulier et authentique.

La responsabilité même du théologien nous rend attentifs à sa fragilité humaine au cœur de l'Université, mais il peut assumer sans crainte cette fragilité comme une fragilité humaine partagée. Il pourra et devra entendre alors les virulences idéologiques de ses adversaires rationalistes et laïcistes (ou sécularistes) comme le reflet de ses propres velléités de pouvoir, mais aussi de sa propre passion existentielle pour la vérité.

### **III. Quel projet théologique possible dans ces conditions ?**

Toute discipline académique travaille sur la distinction émique-étique. La définition de la théologie comme discipline réflexive et critique implique une articulation dialectique de la théologie émique (ou dogmatique) et de la théologie étique (théologie fondamentale ou anthropologie religieuse). Vouloir les scinder complètement relève d'un élitisme et d'un purisme désincarnés et désengagés. Une telle attitude dessert non seulement la théologie, mais l'universalité même de l'Université, son ouverture au public, au monde et au réel.

Nous avons besoin aujourd'hui d'une nouvelle théologie fondamentale, qui ne se contente pas de poser la question de Dieu, mais qui reconnaisse que Dieu, sous une forme ou sous une autre, constitue jusqu'au bout et sans cesse l'objet spécifique de sa recherche et de sa démarche, la raison même de son doute radical et de sa passion pour la vérité.

Se limitant à n'être qu'une philosophie de l'absolu et de l'infini déconnectée de la question vive de Dieu, la théologie académique deviendrait une simple philosophie culturelle, une pseudo science plate et sans la moindre originalité, guidée si nécessaire par un affect anti-ecclésial et anti-chrétien séduisant, du moins aux yeux d'une élite intellectuelle bien-pensante.

#### *1. Une théologie normative en débat avec les autres types de normativité présents dans l'Académie*

Dans le débat actuel sur la déconfessionnalisation de la théologie, tout semble se passer comme si le caractère implicitement ou explicitement confessionnel de la théologie chrétienne était identique à son caractère normatif. J'aimerais montrer au contraire pourquoi la théologie chrétienne comporte une dimension normative qui, si elle est toujours liée à

un travail d'interprétation, n'en est pas pour autant identique à sa dimension confessionnelle, laquelle, par ailleurs, n'est pas en soi incompatible avec toute forme de scientificité<sup>32</sup>.

Mais demandons-nous d'abord en quel sens il convient de parler ici de normativité en général, avant de pouvoir parler de la normativité de la théologie en particulier.

Dans les sciences humaines et sociales, on fait une différence usuelle entre science ou démarche descriptive et science ou démarche normative<sup>33</sup>.

A vrai dire, on rencontre souvent une présentation de la description dont la délimitation s'opère plutôt par rapport à l'interprétation. C'est le cas dans le *Précis sur les méthodes de recherche en sciences sociales* que nous devons à Salvador Juan<sup>34</sup>. Non seulement cet auteur comprend la description par différence avec l'interprétation (p. 65), mais il n'hésite pas à parler d'un certain « enthousiasme descriptif » (p. 48), qui, sans succomber au mythe de la description totale (p. 36) ou de l'étalage exhaustif, ne vise pas moins à « administrer les preuves de validité de ses hypothèses » (p. 48). Malgré ses efforts louables pour ne pas hypostasier la description en un descriptivisme que j'appellais pour ma part normatif, Juan ne parvient pas à échapper à un certain positivisme et à une conception méthodologique assez scientiste. A propos des descriptions de type autobiographique, il admet que si elles « ne sont pas de nature scientifique à proprement parler », au moins la « véricité apparente » de la description est-elle surmontée par la « connaissance construite », mieux à même de donner du relief et de la vérité à l'objet (p. 71).

De quoi s'agit-il alors dans cette connaissance construite et quel est le statut de sa « vérité », supposée supérieure à sa simple véricité ? Il semble bien que l'auteur se limite ici à une conception intersubjective et construite de la vérité. Mais une connaissance ne saurait à notre avis se limiter à un savoir objectif. Elle comporte toujours aussi une dimension normative (résultant d'une interprétation). L'adhésion à une version

---

32. Voir à ce propos Chr. Theobald, *op. cit.*, volume I, p. 483-506. Il est vrai que Theobald, dans le cadre privé d'une institution jésuite comme le Centre Sèvres, est plus naturellement enclin à penser le lien positif entre confessionnalité et scientificité que les collègues agissant dans un cadre public et complètement laïc ; aux Etats-Unis, comme le montre la réflexion conduite par Hauerwas, les relations entre les Eglises et les Universités sont à géométrie variable et entraînent une pluralité de modèles possibles pour les facultés de théologie. En Suisse romande, nous sommes objectivement écartelés entre une inscription de plein droit de la théologie dans l'Université publique et une tendance « confessionnalisante » à la poser comme autonome par rapport aux canons de la science universitaire. Tout mon effort porte sur un dépassement de ces oppositions idéologiques avec leur pulsion symétrique

33. Cf. Michel Freitag, *Le naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique*, Nuit blanche, Québec, 1995. Voir aussi dans un sens analogue David Little, « Ethics and Scholarship », *Harvard Theological Review* 100/1, 2007, p. 1-9.

34. *Méthodes de recherche en sciences sociohumaines. Exploration critique des techniques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999. Cf ma brève recension dans *Anthropologie et sociétés*, Québec. vol. 26, n° 2-3, 2002, p. 303.

constructiviste du descriptivisme est trop courte pour répondre à cette question. L'approche de Juan se contente en effet de s'interroger sur les méthodes de la recherche empirique, sans se poser explicitement la question plus épistémologique et plus fondamentale du sens global de connaissance et de la vérité.

Le mérite de Juan est cependant de reconnaître que, même si « le caractère brut et platement descriptif des documents premiers » est aussi bien souvent « la condition d'une analyse secondaire prenant le risque d'interprétations plus détachées de la preuve empirique », cette rigueur explicative, propre à la neutralité de l'observation et de la description, n'exclut pas du tout que l'interprétation recoure à des « éléments exogènes de connaissance et donc toute une symbolique qui rapproche de la compréhension » (p. 80s). Les méthodes du descriptivisme reposent donc, on le voit bien ici, sur la distinction diltheyenne classique entre l'explication et la compréhension. Mais la vraie question est celle de savoir comment la compréhension, par le biais de la méthode interprétative, parvient à une forme de connaissance qui ne soit pas simplement extrinsèque, comme le laisse à craindre l'expression d'éléments exogènes de la connaissance utilisée par Juan.

Jean-Marc Ferry a tout particulièrement relevé de son côté les risques d'une absolutisation du moment de la compréhension et de l'interprétation. C'est la raison pour laquelle cet auteur a proposé de compléter les moments de la narration et de l'interprétation par ceux de l'argumentation et de la reconstruction.

Dans sa discussion du débat entre Habermas et Gadamer, Ferry avait souligné que la source de la légitimité normative devait être cherchée, de manière kantienne, dans la vérité de droit plutôt que dans la vérité de fait, parce que l'espace critique de la communication idéale suppose une raison soustraite à la déformation de toute pathologie (violence ou domination) pouvant surgir au cœur de la communication réelle, à même l'histoire, la nature ou même la morale<sup>35</sup>.

Ferry a noté par ailleurs le rôle central des intérêts dans la théorie épistémologique initiale de Habermas. Nous sommes toujours intéressés à connaître, mais, comme le relevait déjà Kant lui-même, il faut faire la part des choses entre les intérêts des facultés et les intérêts de la Raison comme telle<sup>36</sup>.

C'est bien dans cette perspective reconstructive que se pose selon nous la question du caractère normatif de la théologie ; c'est dire on ne peut plus clairement que la normativité, en théologie, vise d'emblée un uni-

---

35. Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987, p. 136ss.

36. Ferry, *ibid.*, p. 315s.

versel, dont la composante particulière (subjective, confessante, communautaire) doit être prise en compte comme une condition de possibilité inéluctable, mais nullement suffisante de sa compréhension.

*2. De Dieu comme point de départ à la croyance humaine comme point d'arrivée : une vision normative inaboutie*

Les considérations précédentes tentaient de redonner un sens et un statut à la théologie académique, dans le contexte de sa remise en question radicale au sein des Universités publiques et des sociétés séculières. De là, tel ou tel projet protestant de refondation de la théologie dont nous allons tenter de comprendre l'axe principal, avant de préciser pourquoi nous l'estimons insatisfaisant<sup>37</sup>.

Ce type de projet met le doigt sur un point de rupture estimé décisif : il n'y a effet qu'en modernité que la question se pose de savoir si une théologie doit placer Dieu au commencement ou au terme de son parcours.

C'est sans doute une bonne proposition, qui rappelle la question, traditionnelle en dogmatique chrétienne, de savoir si la dogmatique doit commencer par la doctrine trinitaire (exemple le plus radical : Karl Barth) ou si elle doit seulement traiter de la Trinité à la fin, voire en appendice de la dogmatique (voie suivie par Tillich dans le sillage de Schleiermacher). Le projet contemporain, lui, s'arrête en chemin, effrayé sans doute par le caractère trop confessant et donc aussi confessionnel d'une théologie trinitaire.

Précisons le sens de notre divergence. Une telle position soutient avec raison que la théologie a toujours affaire avec Dieu ; mais à bien considérer la voie qu'elle trace, il y a insistance surtout sur la christologie et la pneumatologie, à partir d'une option anthropologique radicale, ce qui n'en trahit pas seulement le contexte moderne ou l'ascendance libérale,

---

37. A sa manière, semblable projet, pris comme idéal-type d'une riposte possible au changement de paradigme contemporain, adopte la posture libérale et internaliste, et se situe antinomieusement face au projet orthodoxe et externaliste d'un Hauerwas ou d'un Engelhardt. Nous pensons pour notre part qu'il convient de surmonter les termes par trop symétriques et mimétiques de cette antinomie, parce qu'aucune de ces deux postures engagées (du moins à son niveau abstrait d'idéal-type) ne permet véritablement de rendre compte de la pluralité des positions théologiques et philosophiques en présence et de la complexité du réel et du monde. – On notera que j'emprunte ici la distinction philosophique de l'internalisme et de l'externalisme, développée par Roger Pouivet dans son captivant essai intitulé *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997. Contrairement à cet auteur, cependant, ainsi qu'on peut l'inférer de ce qui précède, je n'estime pas que nous ayons à choisir l'externalisme (et donc la position thomasiennne rendue possible par la lecture de Wittgenstein) contre l'internalisme, mais que, théologiquement et philosophiquement, nous devons tendre à reconstruire une dialectique de l'externalité et de l'internalité, dans le sens d'une incarnation de la transcendance dans et pour l'immanence.



mais, de manière étonnamment non explicitée, un ancrage confessionnel et occidental particulièrement étroit. Le risque existe dès lors que la théologie soit transformée en une théorie générale de la religion, qui ne sera théorie du christianisme que dans la mesure où ce dernier se focalise sur le monde et sur l'humain, et où la nomination de Dieu est constamment référée à la seule perspective anthropologique.

Le parcours généalogique proposé est censé baliser les éléments d'une nouvelle construction de la théologie, soit d'un penser de la croyance et de la scène religieuse adapté aux conditions de l'époque. Ce projet aurait pu et peut être même dû déboucher sur une déconstruction radicale à la manière de Derrida ou de Nancy. Mais si l'on s'accroche à l'idée de théologie, comment comprendre ce paradoxe, cette persistance au moins formelle ?

La théorie du christianisme et de la religion culmine en fait ici, par une sorte de répétition inconsciente du geste de Feuerbach, dans une théorie de l'humain, dont nous pouvons craindre et constater en fin de compte la minceur théologique<sup>38</sup>. Certes, il y a là une histoire bien connue de la théologie moderne et de ses débats, de Kant à Tillich en passant par Nietzsche et Richard Rothe. Tillich avait déjà énoncé de l'éthique théologique qu'elle était formellement philosophique<sup>39</sup>. Tillich ne parlait-il est vrai ici que de l'éthique : dans sa construction systématique de la théologie, Tillich commence par Dieu et finit par la Trinité. Par contre, dans les modèles contemporains que nous critiquons comme refondation libérale et internaliste, les conséquences tirées nous paraissent en fait avoir pris congé de toute idée systématique de la théologie et potentiellement de toute théologie systématique.

Sans doute pouvons-nous soutenir nous aussi que la théologie n'a pas à commencer avec l'affirmation de Dieu, ou même avec le postulat de son existence. C'est seulement la question de Dieu, Dieu comme problème – problématique initiale de la présente réflexion – qui constitue le point de départ humain de la théologie et la raison d'être de la scène chrétienne, et, de mon point de vue systématique, de toute scène religieuse. Cependant, à partir de là, le risque d'erreur de catégorie de la part de posture libérale et internaliste paraît double : elle présuppose qu'en commençant réellement avec la question de Dieu, la théologie « traditionnelle » (celle dont on entend se défaire) serait condamnée à faire l'impasse sur l'humain et le monde et en même temps à se réfugier dans une position confessionnelle

---

38. On peut entendre cette minceur au sens de la distinction que fait Michael Walzer entre le *thin* et le *thick*, mais aussi, de manière plus critique, au sens d'une perte de substance doctrinale.

39. J'ai discuté cette question dans *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, op. cit., p. 119-120.

réduisant toute théologie de ce type à n'être que « fonction de l'Eglise »<sup>40</sup>. On feint là d'oublier que la question même de Dieu (dans toute situation humaine et sur tout continent) a pour origine le questionnement radical des êtres humains. Non seulement la croyance du sujet remplace à la fin un Dieu introuvable et invouable<sup>41</sup>, mais la théologie ne peut que se transformer matériellement en philosophie agnostique et en anthropologie séculière. En termes dogmatiques et éthiques, on ne se débarrasse pas de Dieu en lui substituant un humain « déthéologisé », mais on pense Dieu, de bout en bout de la théologie, en le pensant lui-même comme le reflet et la reprise de l'humain, dans son exposition même au désespoir et à la mort<sup>42</sup>.

Si nos remarques critiques précédentes ont quelque pertinence, au moins à titre heuristique et « gymnastique » (au sens d'Origène), la déconfessionnalisation de la théologie prônée par de telles positions ne se limite pas à une déconfessionnalisation (légitime à mes yeux) d'une Faculté de théologie universitaire, mais elle se confond en fait avec une déthéologisation systématique de la théologie elle-même. J'appelle déthéologisation le fait de ne plus oser lier systématiquement et substantiellement l'idée de théologie et l'idée de Dieu ou, ce qui revient au même, le fait d'ériger en principe théologique premier la forme vide du croire au détriment de toute rencontre bouleversante avec quelque chose comme « un dieu ».

### 3. La forme vide du croire et le choc avec Dieu

La mise en avant rhétorique du concept stratégique de « scène religieuse » et de « scène chrétienne », avec son manque de précision et d'opé-

---

40. Notons au passage que l'expression faisant de la théologie la fonction de l'Eglise n'avait rien de confessionnel chez Barth, même et surtout pas dans sa jeunesse, car l'Eglise dont il était question ici, loin d'être une communauté particulière, protestante ou catholique, se comprenait comme l'espace transcendantal constitué par l'agir même de Dieu. Ce n'était pas un point de départ confessionnel de la théologie, mais une reconstruction théologique hyper-critique du confessionnalisme ecclésiastique. De plus, le rapport de l'humain et du divin est permanent chez Barth, dans toutes les périodes de son œuvre.

41. A trop souligner que les théologies « confessionnelles » seraient automatiquement secondaires et structurellement incapables de penser l'humain comme tel, on entérine en définitive une *déconfessionnalisation radicale de la théologie chrétienne* sans montrer en quoi le retour de Dieu à la fin de cette théologie pourrait et devrait demeurer une réquisition intellectuelle incontournable et légitime, justifiant le projet même d'une théologie au plein sens du terme.

42. Cette tâche centrale de la théologie systématique a été honorée de manière éminente au XXe siècle par des auteurs aussi différents que Jüngel, Pannenberg ou Kaufman. Elle s'avère par ailleurs étroitement liée aux problèmes d'une philosophie de la religion, que ce soit celle de Wilhelm Weischedel ou celle d'un philosophe théiste chrétien comme Alvin Plantinga dans son ouvrage majeur *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New-York/Oxford, 2000.

rationnalité, permet en fait aux chantres d'une théologie de la croyance humaine d'éviter le choc existentiel de la confrontation vive avec le réel. La fascination pour l'étiq̄ue, en d'autres termes, a dépouillé l'émiq̄ue de son pouvoir déstabilisateur dans l'élaboration même de la pensée. C'est la raison pour laquelle une telle théologie a si peu d'impact sur l'existence mais peut aisément fasciner quelques recoins du petit monde académique.

Dans sa critique des thèses de Bertrand Méheust, l'ethnologue Giordana Charuty avait déjà relevé avec beaucoup de pertinence les conséquences d'un tel manque de cohérence dans la manière de penser la relation subtile de l'émiq̄ue et de l'étiq̄ue :

« Ce plaidoyer pour la métapsychique comme science s'accompagne d'une disqualification du spiritisme comme croyance. La première, nous dit-on, est pourvue d'un 'arrière-plan spéculatif d'une tout autre hauteur de vue', on ne doit pas la confondre avec la 'tendance naïve à chosifier l'au-delà' qui, bien sûr, est le propre du 'spiritisme vulgaire' et de 'superstitions tombées en déshérence' (...) L'auteur s'engage dans les polémiques à analyser en faisant sienne la hiérarchie qu'elles contribuaient à instaurer. Aussi ne peut-il apercevoir que les 'enquêtes' destinées à éprouver la lucidité des voyantes et des médiums pourraient constituer la nouvelle variante 'éclairée' de cette religion scientifique qui ne cesse de se chercher et de se réinventer tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle en se construisant dans une relation en miroir, de complémentarité antagoniste, avec les savoirs qui, dans le même temps, laïcisent l'âme »<sup>43</sup>.

Cette remarque de Charuty nous paraît en effet rejoindre la difficulté majeure que nous ressentons envers la nouvelle alliance pragmatique qui nous est proposée aujourd'hui avec l'idée d'une lecture anthropologique déthéologisée de la scène religieuse et chrétienne. Je formule ainsi cette aporie : au déplacement de la théologie à la croyance, postulé par ces courants selon le modèle classique s'inspirant aussi bien de Schleiermacher que de Feuerbach (le second prenant simplement le revers du premier) s'ajoute un deuxième déplacement, de la croyance émiq̄ue à la croyance étiq̄ue, dont le résultat désastreux, tant pour la théologie que pour la science des religions, est l'évidement de la croyance. La croyance ainsi évidée et évitée se transmue en un réinvestissement politique dans la lutte pour la domination élitaires au sein de l'Académie. Ce qui compte ici, c'est le pouvoir du savant, et non plus l'objet de son étude dans son possible rayonnement sur les esprits et sur les coeurs. Les spirites, comme les prêtres de la tradition catholique ou les pasteurs de la tradition protestante, sont en quelque sorte dissous dans la science. Tel est le sens ultime, d'un

---

43. « Le retour des métapsychistes », *L'Homme*, 158-159, juin septembre 2001, p. 353-364, p. 360s.

point de vue généalogique, du discours pervers sur la déconfessionnalisation et de la déthéologisation de la théologie, dont la stratégie libidinale se révèle ici, ni plus ni moins, comme expulsion des contenus de la croyance, au seul bénéfice du pouvoir des savants et de la défense de leur territoire.

Nous postulons, au contraire, une articulation ouverte et dynamique de la théologie et de l'étude scientifique des religions. Une telle articulation doit impérativement surmonter la compréhension purement statique de l'émique et de l'étique, afin de mieux relier le point de vue interne et le point de vue externe sur chaque religion, tant du point de vue de sa description que de l'explicitation de ses potentialités normatives. Un tel programme devrait parvenir à mieux éclairer les interactions entre les contenus doctrinaux et les visées éthiques des religions étudiées<sup>44</sup>. La théologie ne peut éluder la question de Dieu, au commencement et à la fin de sa propre réflexion<sup>45</sup>. Elle ne peut renoncer à la poser au cœur des études religieuses elles-mêmes, et elle se félicitera de voir que de nombreux « religio-logues », comme leurs étudiants, se posent eux-mêmes de telles questions vitales et existentielles<sup>46</sup>. Et si elle entend le faire sur la base du christianisme et donc aussi dans la perspective d'une théologie explicitement chrétienne, elle ne saura se contenter de répéter les thèses traditionnelles d'un libéralisme atone, replié sur une anthropologie purement descriptive et détachée : elle devra bien se coltiner avec la question la plus difficile, celle du mystère et de l'énigme d'un Dieu absent et présent dans l'histoire comme un Dieu transcendant et éternel<sup>47</sup>. C'est de cette théologie-là, on peut l'espérer, que les Universités publiques elles-mêmes sont en

---

44. Voir nos études récentes dans cette direction : « La contribution éthique de la religion dans l'espace public francophone », à paraître dans Bernd Schröder et Wolfgang Kraus éd., *'Religion' im öffentlichen Raum – deutsche und französische Perspektiven*, Frankreich-Forum, Revue annuelle du Pôle France de l'Université de la Sarre 2008 ; « The Role and Influence of Religions in Bioethics » in Ronald M. Green, Aine Donovan, and Steven A. Jaus (Eds.), *Global Bioethics: Issues of Conscience for the 21st Century*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 279-294.

45. Voir à ce propos Hans-Christoph Askani, « Dieu », in André Birmelé, Pierre Bühler, Jean-Daniel Causse et Lucie Kaennel éd., *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 429-457. C'est un des mérites de cette introduction à la théologie systématique d'oser se terminer sur ce dernier chapitre sobrement intitulé « Dieu » et de montrer que des possibilités prometteuses existent bel et bien dans la théologie protestante contemporaine.

46. Cf. dans la même sens Richard Friedli, « Mission – Religionen – Religionswissenschaft. Erfahrungen mit universitären Neukompositionen », in Dieter Becker, *Mit dem Fremden leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz. Theo Sundermeier zum 65. Geburtstag*, Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen, 2000, p. 185-191. Friedli rappelle qu'aussi bien les étudiants en sciences des religions que les étudiants en théologie sont en quête d'une spiritualité vivante, plutôt que d'une méthodologie désincarnée.

47. Gordon D. Kaufman a précisément poursuivi dans son œuvre cette question lancinante, en lien avec les autres religions et tout particulièrement avec le bouddhisme : cf. *In Face of Mystery. A Constructive Theology*, London-Cambridge Mass, Harvard University Press, 1993 ; *God, Mystery, Diversity*, Fortress Press, Minneapolis, 1996.

droit d'attendre un décentrement aussi exigeant que peu domesticable. Et si certaines d'entre elles devaient s'en débarrasser, au prix de stratégies en vérité plus utilitaristes que fondamentales, la tâche d'une vraie théologie académique, à la fois scientifique et publique, n'en demeurerait pas moins impérative et vivante au sein de l'Universitas. ■