

MISES EN SCÈNE DE L'HUMAIN

## Prétontaine

---

ESSAIS EN SCIENCES HUMAINES – RÉFLEXIONS PHILOSOPHIQUES

*Collection créée par Jean-Marie Brohm*

Titres parus :

Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences.*

Magali Uhl, *Subjectivité et sciences humaines. Essai de métasociologie.*

Jean-Marie Brohm, *La Tyrannie sportive. Théorie critique d'un opium du peuple.*

Michel Henry : *Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque.*

Jean Milet, *Ontologie de la différence. Une exploration du champ épistémologique.*

Gérald Sfez, *Leo Strauss. Foi et raison.*

Jean-Philippe Ravoux, *De Schopenhauer à Freud. L'inconscient en question.*

Edmond Ortigues, *Le Discours et le Symbole.*

François Laplantine, *Ethnopsychiatrie psychanalytique.*

Jean-Marie Brohm, *Figures de la mort. Perspectives critiques.*

Serge Tribolet, *Plotin et Lacan. La question du sujet.*

François Laplantine, *Son, images et langage.*

Jacquy Chemouni, *La Psychanalyse française captive du politique.*

Jean Nabert, *l'affirmation éthique.* Ouvrage collectif.

*Présence de Vladimir Jankélévitch – Le Charme et l'Occasion.* Ouvrage collectif.

Anne Boissière, *La Pensée musicale de Theodor W. Adorno.*

Michel Bernard, *Généalogie du jugement artistique, suivi de Considérations intempêtes sur les dérives actuelles de quelques arts*

Jean Guillou, *La Musique et le Geste*

Maquette : *Isabelle Autran*

---

Dépôt légal : septembre 2014

© 2014 – Beauchesne éditeur  
7, cité Cardinal-Lemoine, 75005 Paris

[www.editions-beauchesne.com](http://www.editions-beauchesne.com)

ISBN 978-2-7010-1998-7

Jacques Ehrenfreund, Pierre Gisel, Christian Grosse,  
Danièle Hervieu-Léger, Silvia Mancini, Serge Margel,  
Raphaël Rousseau, Thibault Walter

**MISES EN SCÈNE DE L'HUMAIN**  
Sciences des religions,  
philosophie, théologie

---

Sous la direction de  
Jacques Ehrenfreund et Pierre Gisel

BEAUCHESNE

*Publié avec l'appui  
du Fonds des publications de l'Université de Lausanne  
et de la Faculté de théologie et de sciences des religions*

## SOMMAIRE

---

<i>Introduction</i> , par Jacques Ehrenfreund	7
<i>Du religieux et de la tradition. Rencontre avec Pierre Gisel</i> , par Danièle Hervieu-Léger	11
<i>Du religieux inscrit en socialité. Réponse à Danièle Hervieu-Léger</i> , par Pierre Gisel	20
<i>Régimes d'altérité. Des traditions inventées à l'invention du religieux</i> , par Serge Margel	31
<i>Face à l'altérité et à ce qui échappe : de la riposte instable, plurielle et ambivalente. Réponse à Serge Margel</i> , par Pierre Gisel	40
<i>Traiter de l'histoire du judaïsme à l'Université. Un dialogue avec Pierre Gisel</i> , par Jacques Ehrenfreund	55
<i>Comment traiter d'une tradition à l'Université ? Par-delà les différences et analogies entre judaïsme et christianisme. Réponse à Jacques Ehrenfreund</i> , par Pierre Gisel	69
<i>Logique des fondements et logique orthopratique. Le problème théologique de la croyance à l'épreuve du culte populaire des images habillées au Mexique</i> , par Silvia Mancini	93
<i>Ex opere operato. Réponse à Silvia Mancini</i> , par Pierre Gisel	111
<i>Fragment de « théologie païenne ». Le thème de la danse cosmique entre mysticisme physique, hindouisme, New Age et vitalisme nietzschéen</i> , par Raphaël Rousseleau	135
<i>Une conjoncture postmoderne à penser. Réponse à Raphaël Rousseleau</i> , par Pierre Gisel	152
<i>Sound systems. Propositions pour intégrer les circuits des études sonores</i> , par Thibault Walter	161
<i>De l'interruption et de la matière du monde. Réponse à Thibault Walter</i> , par Pierre Gisel	178

<i>Apologétique et science des religions. 1880, Annus mirabilis du processus d'institutionnalisation des sciences des religions</i> , par Christian Grosse	189
<i>L'émergence des sciences religieuses, une histoire à revisiter. D'hier à aujourd'hui. Réponse à Christian Grosse</i> , par Pierre Gisel	209
Annexe : leçon d'adieu	
<i>Résistances des particularités et pièges de l'universel. Pour un usage subversif des corps, des traditions et des frontières</i> , par Pierre Gisel	227
Index	248
Liste des auteurs	253
Livres publiés par Pierre Gisel	257
Table	263

INTRODUCTION  
MISES EN SCÈNE DE L'HUMAIN  
AUTOUR DE PIERRE GISEL  
Jacques Ehrenfreund

---

L'Institut Religions Cultures Modernité a été le dernier ancrage académique de Pierre Gisel avant son départ à la retraite. Cet institut est le produit d'évolutions intellectuelles, culturelles et sociales symptomatiques et significatives bien au-delà de l'Université de Lausanne dans laquelle il a été mis en place. Depuis une vingtaine d'années, il est apparu avec force aux sciences humaines et sociales qu'il était nécessaire de se pencher sur ces « faits religieux » qui, loin de s'absenter de notre postmodernité, semblaient y faire un retour massif, même si souvent sous des formes inattendues et complexes à penser. Refusant l'hypothèse d'un simple « retour du religieux », il s'agit pour nous de mobiliser les instruments des sciences sociales pour mettre à distance des phénomènes culturellement significatifs et paradigmatiques de la modernité. Comment construire une réflexion sur le religieux qui le considère à travers ses différentes expressions et tente de le saisir dans ses formes changeantes : tel est le défi auquel nous tentons de répondre dans le cadre de ce laboratoire de recherche, à partir de quelques postulats. L'interdisciplinarité tout d'abord, tant nos objets nécessitent de croiser les regards, synchronique et diachronique, donc historique, anthropologique et sociologique. Le comparatisme ensuite, à la fois des traditions et des aires géographiques, afin de s'assurer d'un décentrement, qui permet de renouveler la compréhension des

phénomènes observés. Telles sont les ambitions de l'IRCM et un peu également de ce livre qui est le produit d'une journée d'étude organisée le 9 novembre 2012 en l'honneur de Pierre Gisel à l'occasion de son départ à la retraite<sup>1</sup>.

\*

Pierre Gisel a été professeur à l'Université de Lausanne de 1976 à 2012. Sur cette longue période, son importante production intellectuelle a connu une évolution notoire : formé à la théologie chrétienne sur sol protestant, il s'est intéressé aux autres traditions monothéistes et a publié de nombreuses études où la comparaison avec le judaïsme et l'islam permettaient de mettre le christianisme en perspective. Il s'est ensuite engagé dans une réflexion d'ordre épistémologique voire philosophique, s'intéressant, seul ou dans le cadre de recherches collectives qu'il dirigeait, à une théorie de la religion et à une anthropologie du croire. Ses derniers travaux ont porté sur le statut et la fonction du religieux, en lien avec le social dont le religieux et ses transformations sont pour lui un symptôme. La leçon d'adieu de Pierre Gisel que nous publions en fin de volume est un retour réflexif sur l'ensemble de ces thématiques.

Le présent ouvrage peut apparaître au premier abord un peu éclaté, vu le spectre large des personnes, des disciplines et des points de vue convoqués : la sociologie de la religion (Danièle Hervieu-Léger), la philosophie marquée de déconstruction et attachée aux destins du religieux et de la modernité (Serge Margel), l'histoire des Juifs et du judaïsme (Jacques Ehrenfreund), l'anthropologie, mise en œuvre sur de l'ethnoculture extra-européenne (Silvia Mancini), l'anthropologie encore, mais centrée sur divers transferts de l'Orient indien, sur fond de *New Age* occidental et de nouvelles synthèses ou

---

1. Pierre Gisel tient à remercier les éditions Beauchesne d'avoir pris en charge cette publication ; comme en « clin d'œil », ce sont elles qui avaient publié sa thèse au seuil de sa carrière académique et ce sont elles qui publient les textes de la journée d'échanges mise sur pied au terme de la même carrière.

Techniquement, les références données en note le seront de manière complète à la première occurrence de chaque contribution, par leur seul titre ensuite.



synchrétismes entre religieux et sciences dures (Raphaël Rousseau), les *Sounds Studies* et ce qu'elles font voir de contre-culture, où des motifs religieux peuvent être à l'œuvre hors institutionnalisation (Thibault Walter), des éléments touchant l'émergence des sciences des religions à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Christian Grosse).

Les auteurs ont proposé des textes en débat – parfois décalé, parfois plus délibérément critique – avec l'un ou l'autre aspect de la pensée et de l'œuvre de Pierre Gisel. Le volume est au total traversé de fils rouges ; il y en a plusieurs, continus, au moins comme suite de problèmes dont on fait apparaître, à fin d'enrichissement, plusieurs facettes. Nous avons souhaité proposer et garder une forme dialoguée à cette réflexion collective, c'est pourquoi chaque article est accompagné des longues « Réponses » de Pierre Gisel. D'abord pour en reprendre les problématiques, les approfondir et les enrichir, puis les décaler aussi et ouvrir – voire faire advenir – des questions qui les sous-tendent. Il ne s'agit pas de réponses venant clore le débat, mais au contraire pour en permettre un développement.

\*

À l'occasion d'un dialogue circonstanciel et de questions diversement posées, l'ouvrage passe ainsi en revue une large part des débats actuellement en cours dans le champ du religieux, en rapport au social, mais du coup inscrits aussi au cœur du social même. Des débats de fond (sur des enjeux), de disciplines et de types d'approches (histoire, sciences humaines, philosophie, théologie), de régulations touchant l'avenir de l'humain et des sociétés (tout particulièrement en lien avec les motifs de l'universalité, à repenser, et des particularités, à honorer et dont repenser le statut).

Parmi les thématiques récurrentes de l'ouvrage (outre la question universalité/particularité), on pourra noter celle des « traditions », en cause et dès lors en panne au cœur de nos sociétés postmodernes et mondialisées, plus attachées à la juxtaposition des multiplicités qu'à la question de savoir comment les articuler et les faire fructifier. Comment peut-on les penser, hors pure description de ce qu'elles présentent à chaque fois pour elles-mêmes et sur fond d'éclatement ?

La théologie et la philosophie – et, du coup, leur confrontation ou leur dialogue – sont aujourd’hui décentrées par les sciences des religions, dans leur manière de travailler, voire dans leur légitimité. On touche là un aspect de l’irruption des sciences humaines et sociales dans les débats intellectuels. Avec notamment un accent mis – et en matières religieuses, il apparaît particulièrement net – sur le fait que les institutions et les traditions sont historiquement des constructions (des « mises en scène », dit le titre de l’ouvrage), comme il en est de tout ce qui tient le vivre-ensemble, de ce qui détermine aussi la compréhension et le déploiement de l’existence humaine dans le monde. Des constructions qu’un fond comparatiste fait bien apparaître, ainsi que, dans le meilleur des cas – pas toujours justement, et sur ce point une part des textes ici présentés est sous-tendue de débats –, une mise en perspective généalogique de longue durée, en l’occurrence : de l’Occident et de son imbrication avec le christianisme, toujours acculturé, mais faisant néanmoins tradition, une tradition faite d’échanges et de conflits, d’hybridations aussi, avec d’autres, le judaïsme pour commencer, mais l’Antiquité préchrétienne également, ainsi qu’un fonds ésotérique ou des reprises orientales.

\*

Ce livre est également un hommage à un collègue et ami dont l’engagement intellectuel et institutionnel a été d’une rare intensité. L’œuvre de Pierre Gisel a laissé une empreinte puissante dans la réflexion sur le religieux en francophonie et au-delà, elle est discutée activement et le sera assurément encore pendant longtemps, tant elle aborde des sujets sensibles et significatifs sur un mode original. Pierre Gisel a été un professeur respecté, redouté parfois, mais en qui tous savaient reconnaître une probité, une droiture et une gentillesse peu communes. La conjugaison de ces qualités intellectuelles et humaines est rare, elles font de Pierre un ami hors du commun.

## DU RELIGIEUX ET DE LA TRADITION RENCONTRE AVEC PIERRE GISEL

Danièle Hervieu-Léger

---

Ma rencontre avec Pierre Gisel a eu lieu par livre interposé. Certes, nous avons eu l'occasion de nous rencontrer à diverses reprises, dans des colloques à Lausanne, à Paris ou ailleurs. Mais nos échanges ne relevaient pas des affinités directes qui peuvent s'établir entre les travaux de collègues appelés à se croiser régulièrement, dans l'ordinaire de la vie universitaire. Cependant, cette rencontre – car c'en fut bien une – fut décisive dans mon propre parcours.

Elle intervint au début des années 1990, dans un moment où j'étais occupée par la préparation de mon livre *La religion pour mémoire*<sup>1</sup>. L'entreprise était importante pour moi car elle correspondait à la mise au point de ma propre boîte à outils conceptuels, dans le contexte des remises en question du paradigme de la sécularisation qui secouaient, depuis une quinzaine d'années, le champ théorique de la sociologie des religions, en Europe et en Amérique du Nord.

Il importe, pour la suite du propos, que je rappelle en quelques mots cette conjoncture intellectuelle. Pendant plus d'un demi-siècle, la centralité des hypothèses classiques concernant l'altercation de la modernité et de l'univers de la religion avait nourri une approche hégémonique de la sécularisation comme perte religieuse du monde moderne. Ce paradigme de la perte

---

1. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

fut sévèrement ébranlé, à partir de la fin des années 1960, par des questionnements nouveaux, induits à la fois par le retour qui s'amorçait du religieux sur la scène publique, par la montée en puissance des « Nouveaux mouvements religieux », et par l'approfondissement des réflexions sur la robustesse, et même sur le renouveau, des « religions séculières (politiques notamment). La révision du paradigme de la sécularisation passa, entre autres, par trois constats qui ont contribué à reconfigurer le paysage de la recherche en sciences sociales des religions. On découvrait d'abord que l'étude du devenir des institutions des grandes religions historiques n'épuisait pas l'objet d'une sociologie des faits religieux. On prenait, en second lieu, la mesure de l'intérêt des productions croyantes des sociétés modernes, par-delà le rétrécissement indéfiniment évalué, de l'adhésion des individus aux dogmes des grandes Églises. Le troisième constat était celui de l'insuffisance radicale des indicateurs de l'affiliation institutionnelle et de l'observance pratiquante pour évaluer les investissements religieux des individus contemporains.

Ce triple constat engagea la corporation des sociologues des religions dans la voie d'une vaste opération de « révision » du paradigme de la perte, à laquelle les sociologies indigènes – produites de l'intérieur du champ religieux lui-même – trouvèrent abondamment leur compte. L'opération, on s'en souvient, fut parfois conduite jusqu'à la torsion du bâton dans l'autre sens : d'aucuns, qui ne voyaient plus de religion nulle part, découvraient désormais du sacré partout... Le résultat de cette entreprise fut un vaste brouillage, d'où émergeait un problème majeur : celui de la construction sociologique de l'objet « religion », autrement dit celui de la « définition » de la religion. Entendons bien que cette « définition » ne concernait pas l'essence de la religion, qui n'intéresse en rien la sociologie, attachée uniquement à la religion comme fait social et historique. Elle tendait uniquement (au moins en ce qui me concerne !) à organiser un *point de vue* pris sur ce réel social et historique, afin de maîtriser conceptuellement la dissémination des phénomènes susceptibles d'être apparentés à la religion, dès lors qu'on cessait d'identifier l'analyse du religieux et celle des institutions historiques de la religion. Définir, entendu dans ce sens

précis, constituait le seul garde-fou disponible contre les facilités intellectuelles offertes par la pensée analogique.

Assumée par beaucoup de sociologues, cette conviction qu'il fallait une « définition » de l'objet fut très loin d'être suffisante pour les conduire à partager la même. On peut même dire qu'au début des années 1990, la réflexion sociologique était littéralement encalminée, engluée dans l'échange infini des arguments entre deux courants incompatibles. Le premier était celui des « fonctionnalistes » ou des « inclusivistes » intéressés à repérer, dans la ligne d'un Thomas Luckmann<sup>2</sup>, le travail des transcendances « petites et moyennes » dans les décombres des « grandes transcendances » portées par les religions historiques. Par-delà l'effondrement des institutions religieuses déboutées par la modernité de leurs prétentions à régir la société, ce courant s'attachait à suivre la pérennité et même le renouveau des fonctions traditionnelles du religieux (fabriquer du lien social, donner du sens à la vie et à la mort des individus, etc.), désormais associées à des objets nouveaux ou remaniés. Cette problématique extensive du « cosmos sacré des sociétés industrielles » suscita une vive réaction du côté des « substantivistes » ou des « restrictivistes », dont Roland Robertson<sup>3</sup> et Bryan Wilson<sup>4</sup> furent les chefs de file, qui proposaient de restreindre l'espace devenu immaîtrisable du religieux aux faits de croyance ayant en propre d'en référer à une puissance surnaturelle et de générer un rapport utopique au monde social. Entre les deux positions typiques et antinomiques en présence, on vit déferler une série de points de vue conciliateurs, impuissants néanmoins à sortir le débat de son enlèvement. Le projet du livre *La religion pour mémoire* prit corps dans ce contexte, avec l'objectif d'échapper – en même temps qu'aux pièges de la notion de sacré – au double prisme du fonctionnalisme, qui dilue la spécificité du croire religieux, et du substantivisme qui la rabat sur les

---

2. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Societies*, New York, McMillan, 1967.

3. Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford, Basil and Blackwell, 1970.

4. Bryan R. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1976, et *Religion in Sociological Perspective*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1982.

catégories ethnocentriques du croire chrétien. Mon idée était de m'attacher spécifiquement, non aux fonctions ou au contenu du croire, mais à la manière même dont le croyant légitime de croire ce qu'il croit (en faisant entrer dans cette problématique du « croire », non seulement les croyances, mais les pratiques qu'il faut accomplir et celles, inscrites silencieusement dans des « états de corps »).

Cette intuition, nourrie d'une référence privilégiée à la sociologie de la mémoire de Maurice Halbwachs<sup>5</sup>, était à la recherche de son expression ramassée, lorsque j'ai lu l'ouvrage de Pierre Gisel, paru à ce moment : *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*<sup>6</sup>. C'est dans ce livre que j'ai trouvé, sous la plume d'un théologien, une formule qui fit décanter d'un coup ma réflexion sociologique en cours : « croire, c'est se savoir engendré ». L'effet de déclic que produisit pour moi cette unique phrase tenait à la manière dont elle ressaisissait, du point de vue de la subjectivité croyante, le lien entre le croire religieux et le rapport à une tradition. Elle éclairait, du même coup, la logique profondément sociale du religieux, en tant qu'il construit l'affiliation du croyant à une lignée particulière. Cette « chaîne de mémoire » unit l'individu à la chaîne des témoins qui l'ont précédé, mais aussi à la communauté spirituelle à venir des croyants à naître. C'est la reconnaissance de cette filiation, en amont et en aval, qui constitue en propre le lien religieux. La continuité ne vaut pas en elle-même, mais en tant qu'elle est l'expression même de cette reconnaissance. La référence à la lignée constitue un principe d'identification sociale *ad intra* (par incorporation à la communauté des croyants) et *ad extra* (par différenciation avec ceux qui ne sont pas de cette lignée). Je résumai à l'époque cette proposition en proposant de construire la description sociologique du religieux à partir du point de vue selon lequel peut être dit « religieux » « tout dispositif idéologique pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience individuelle et collective de l'appartenance à une lignée

---

5. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925 (PUF, 1952 ; Albin Michel, 1994).

6. Paris, DDB, 1990.

croyante particulière ». Cette construction spécifique de l'imaginaire, présente à l'« état saturé » dans ce qu'on est convenu d'appeler les « grandes religions », est susceptible de travailler, sous des formes plus ou moins euphémisées, toutes les autres sphères du social. Des « traits religieux » peuvent être ainsi repérés, à des degrés de saturation variable, dans la politique, dans l'art, dans la vie au travail ou dans la famille, dans la science elle-même, sans qu'on ait besoin de distendre à l'infini la nébuleuse des « religions séculières ».

Cette manière de traiter le religieux ouvrirait également sur une approche spécifique de la réforme religieuse, sur le terrain de laquelle je pouvais aisément prolonger mon dialogue silencieux avec la perspective théologique de Pierre Gisel. « Une tradition, note ce dernier, est toujours la mise en avant d'une continuité, avec ses mises en scène, par-delà une discontinuité de fait et ce qui en sourd de défis et de provocations<sup>7</sup>. » Là encore, Halbwachs avait ouvert la voie en soulignant la manière dont la mémoire religieuse préserve couramment sa propre continuité en invoquant, par-delà les manquements et défaillances du présent, son enracinement dans une source plus ancienne du souvenir des origines, supposée plus pure et plus authentique. Cette logique du « retour aux sources » permet de saisir, du point de vue sociologique, sous quelles conditions la rupture de la continuité peut servir paradoxalement à préserver et à consolider la pérennité de la lignée croyante. Elle permet également de revisiter en théologien, comme le fait Pierre Gisel dans sa belle contribution à l'ouvrage d'hommage à Pierre Geoltrain publié en 2006<sup>8</sup>, la question des origines que se donne une religion.

Mais ces convergences, inspirées par les mêmes intérêts pour les « mises en scène » de la continuité,

---

7. Pierre Gisel, *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin, 2007, p. 42.

8. Pierre Gisel, « La question des "origines du christianisme". La théologie face à un déplacement dans le rapport à l'histoire », in *Pierre Geoltrain ou comment « faire l'histoire » des religions ? Le chantier des « origines », les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines* (Simon Mimouni et Isabelle Ullern-Weit éds.), Tournai-Paris, Brepols/EPHE, 2006, p. 341-355 [partiellement repris, revu, dans le chapitre 5 de *La théologie*, Paris, PUF, 2007].

furent-elles autre chose qu'une « brève rencontre », simplement suscitée par l'efficacité d'une formule : « croire, c'est se savoir engendré » ? Il me faut, pour éclairer leur portée en ce qui me concerne, faire observer qu'en réinvestissant en sociologue le propos théologique de Pierre Gisel, j'en avais légèrement modifié les termes : « croire religieusement – écrivais-je alors dans *La religion pour mémoire* – c'est se vouloir engendré ». Savoir/vouloir : la transposition n'est pas secondaire. Pour le théologien, le fait de « se savoir » engendré relève d'une expérience reçue d'ailleurs que de lui-même : le croyant se « découvre » être engendré. Du point de vue sociologique, qui tient à distance, par définition, l'auto-affirmation personnelle du sujet, l'accent ne pouvait être mis que sur l'opération mentale qui procède du besoin de l'individu – un besoin dont il faut rendre compte en termes sociaux – d'affirmer, pour lui-même et pour les autres, son appartenance à une communauté croyante particulière. Les choses auraient donc pu s'arrêter au constat d'une différence irréductible entre le point de vue « internaliste » de la théologie et le point de vue « externaliste » de la sociologie sur la question du croire. Il m'a semblé intéressant – et la lecture plus approfondie des travaux de Pierre Gisel a contribué à m'en convaincre – de considérer un peu différemment les rapports entre les deux disciplines.

Jusque-là, je faisais mienne assez spontanément l'idée d'un clivage irrémédiable entre, d'un côté, la théologie, comme exercice de pensée ordonné à l'explicitation d'une vérité déjà donnée dans les formulations dogmatiques d'une institution religieuse, et, d'un autre côté, la sociologie, comme discipline critique dont l'un des horizons est précisément la déconstruction de tous les savoirs se présentant comme « donnés ». Cette vision plongeait profondément ses racines dans le terreau français (et implicitement catholique) d'une laïcité intellectuelle dont ce clivage est précisément l'un des pré-supposés majeurs. Les sciences sociales des religions se sont construites en France, on le sait, dans une distance scientifique, institutionnelle et même physique avec la théologie, perçue comme une discipline au service de l'institution romaine. Tenir un point de vue différent n'aurait pas manqué d'être entendu comme un indicateur de ces connivences suspectes contre les-



quelles les chercheurs français dans nos disciplines ne cessent de se prémunir... Pour ma part, en quarante ans de métier, je ne me souviens pas d'avoir entretenu une relation de recherche régulière et organisée dans un cadre institutionnel public avec des théologiens. La méfiance de beaucoup de théologiens proches du modèle romain de la théologie au service de l'institution à l'égard du « réductionnisme » des sciences sociales du religieux a fait le reste... Certes, j'ai fait nombre de conférences et participé à plus d'un colloque dans des Facultés de théologie ou des centres de recherche religieux, mais je l'ai toujours fait en tant qu'« expert extérieur » et, si j'ai souvent discuté, « off record », avec des théologiens, je ne peux mettre en avant aucune production interdisciplinaire véritablement commune.

Or il me semble qu'en lisant Pierre Gisel, le sociologue est invité à déjouer la simplicité de ce face à face abrupt entre théologie et sciences sociales. Si Pierre Gisel pose bien en effet que le théologien est au service de la mise à jour de la « vérité » – une tâche qui fait partie de l'engagement même du croyant –, il entend mener cette entreprise comme, dit-il, « une *auto-réflexion* greffée sur du *socioculturel effectif* »<sup>9</sup>. En d'autres termes, la « vérité » du croire n'est jamais saisissable directement : elle ne se livre qu'« à travers des médiations historiques continuellement soumises au changement ». L'horizon de la connaissance théologique est ainsi voué à reculer toujours, en même temps que se dérobe en permanence le « savoir » auquel elle prétend. Cette perspective est rendue particulièrement claire chez Pierre Gisel dans la distinction qu'il pose entre le « savoir être engendré », qui spécifie selon lui l'attitude chrétienne, et le « savoir de toujours » auquel les mouvements ésotériques contemporains entendent ouvrir l'accès au croyant. « Se savoir engendré » n'implique pas la possession directe d'un contenu, mais engage la posture spécifique d'un sujet qui se rapporte à un objet hétérogène, transcendant : un croire « en excès » qui reste toujours humainement et socialement à valider pour ce qu'il est un « non-savoir » justement. Cette approche permet à Pierre Gisel d'affirmer que la théo-

---

9. Pierre Gisel, *Du religieux, du théologique et du social. Tra-versées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, p. 77.

logie (chrétienne) se situe, dès lors, « de plain-pied sur le terrain travaillé par l'histoire et les sciences des religions »<sup>10</sup>. Elle peut se définir comme une « démarche transversale », qui s'emploie à mettre au jour – à travers des opérations d'objectivation, de problématisation, de comparaison « qui la lient structurellement avec le faisceau des disciplines des sciences sociales » – ce qui, dans cette matière sociale, de part en part, « excède l'humain, le dépasse, le transcende ». « Elle interroge l'humain, dit encore Pierre Gisel, quant à ses rapports avec l'absolu, diversifiés, déniés, affirmés ou encore objets de transfert<sup>11</sup>. » Cette proposition peut être entendue comme l'exigence faite à la théologie, de l'intérieur du social et de l'historique (et non en en sortant au titre d'un savoir hétéronome), de maintenir du jeu, de l'interstice, de l'espace vide au sein duquel peut se déployer « une intelligence des jeux de l'infini et du fini, de la transcendance et de l'immanence, de l'absolu et du relatif »<sup>12</sup>.

Cette posture critique originale, qui procède de l'engagement personnel du théologien dans une expérience religieuse qui nourrit sa conscience de l'engendrement, me semble pouvoir être reçue (c'est du moins ainsi que je la reçois) comme une sollicitation directe adressée aux sciences sociales, et spécifiquement à la sociologie des religions. Car elle invite à reconduire fermement le réductionnisme sociologique à ce qu'il ne saurait cesser d'être sans se pervertir en un positivisme stérile : un réductionnisme strictement et exclusivement méthodologique. Cela signifie deux choses. La première est qu'aucun objet religieux ne peut, méthodologiquement parlant, être placé en dehors et exonéré de la mise en perspective des logiques sociales qui le déterminent : le travail critique des sciences impose d'être mené toujours dans l'ambition d'une « réduction sans reste » de l'objet. Mais (et c'est le second volet de la proposition), cette « réduction » n'est jamais elle-même qu'un horizon qui lui aussi recule toujours. Il n'y a pas d'explication sociologique « sans reste », car le social, comme le croire, est « en excès », parce qu'il est, comme le

---

10. *Ibid.*, p. 107.

11. *Ibid.*, p. 81.

12. *Ibid.*, p. 82.

croire, travaillé par les jeux de l'universel et du singulier, du général et du spécifique : des jeux qu'aucune problématisation, aussi sophistiquée soit-elle, ne peut espérer dénouer et mettre à plat une fois pour toutes.

J'ai pour ma part expérimenté de façon très directement concrète cette limite intrinsèque de la démarche critique des sciences sociales, après avoir mis au point l'approche – que je voulais essentiellement opérationnelle – de la religion comme « mode de croire ayant en propre d'en appeler à la référence légitimatrice d'une tradition ». À aucun moment pourtant, je n'ai remis en question l'efficacité heuristique de la « réduction » qu'implique une telle perspective : à savoir la désubstantivation radicale du religieux ou, autrement dit, la neutralisation complète de la question des contenus du croire. Mais cette démarche elle-même ne pouvait être tenue, selon moi, qu'à la condition de préserver, en arrière-plan, la question ouverte du point jusqu'où on peut tenir à distance les enjeux de sens portés par le religieux. Cette question ne relève en aucune manière d'une sorte de révérence ultime à l'égard du « mystère » du religieux ! Elle est simplement la prise au sérieux du fait qu'il n'est pas exclu, du point de vue sociologique lui-même, que cette « continuité » revendiquée par le croyant, représentée dans la communauté et signifiée dans le rite, tende à configurer par elle-même des contenus spécifiques du croire : des « absoluités » placées hors histoire, des « références transcendantes ». Comment entendre alors cette configuration ? Comme une prescription résultant des logiques imaginaires, symboliques et cognitives engagées dans le travail même de représentation de la continuité (celle de l'individu et celle de la communauté) ? Comme une propension anthropologique manifestant quelque chose de la définition même de l'humain ? Dans les deux cas, la question doit être maintenue ouverte, pour relancer un nouveau cycle d'un travail critique qu'on sait, au sens propre, interminable.

Mon propos n'est pas ici de développer plus avant cette question. Il est de signifier à Pierre Gisel la reconnaissance que je lui ai de m'avoir incitée à ne pas la saturer, ou la suturer, trop tôt. En restant ouverte, elle me paraît, à tout le moins, dessiner un espace privilégié d'interlocution entre le sociologue et le théologien.

## DU RELIGIEUX INSCRIT EN SOCIALITÉ RÉPONSE À DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

Pierre Gisel

---

### *1. Une rencontre intellectuelle. Ou d'une problématisation de la « sécularisation »*

« Rencontre », dit Danièle Hervieu-Léger. Je n'avais pas réalisé jusqu'alors ce que signale Danièle Hervieu-Léger du « déclic » qui s'est opéré pour elle au moment de la rédaction de son *La religion pour mémoire*. Un livre qui l'explicité pourtant, et un livre que j'avais lu et auquel j'avais souvent renvoyé, en bonne part.

La rencontre me réjouit, bien sûr. Et nettement. Elle fut de fait réciproque – mais tout aussi « silencieuse » –, et sur des points que souligne Danièle Hervieu-Léger dans sa contribution, notamment en lien avec une approche « hégémonique » de la sécularisation – unidimensionnelle, soulignerais-je – d'il y a quelques décennies. Une approche qu'il me semble avoir toujours combattue. Le point se tient d'ailleurs, tapi, au cœur de débats avec la sociologie de Lausanne dans les années 1980 ; au cœur de divergences plutôt, parce que les termes en furent alors peu explicités et que, du coup, les fronts imaginés s'en trouvèrent consolidés.

La rencontre intellectuelle avec Danièle Hervieu-Léger porte plus loin que cette consonance dans la réaction à l'endroit d'une théorie de la sécularisation alors dominante, à mon sens peu interrogée en profondeur, insuffisamment problématisée et sanctionnant de manière non critique le déploiement social moderne<sup>1</sup>.

---

1. Je suis revenu récemment sur la question de la sécularisation, cf., à l'invitation de Jean-Marc Ferry, « Croyance et moder-

La rencontre touche aux changements et modifications du terrain investi – ou aux modifications des manières de l’investir – ainsi qu’à la transformation des problématiques à mettre en œuvre. Je vais en expliciter quelques aspects. Mais, de mon côté, la rencontre resta peu exploitée, et on peut le regretter. Les circonstances font que nous n’avons pas vraiment travaillé ensemble.

Avec le texte de Danièle Hervieu-Léger et ma « Réponse », on se tient au départ d’un itinéraire. Celui que va construire le livre. Je vais noter ici des points d’accord, et les expliciter ou les souligner en vue de la suite. Sur le fond et les enjeux, tout ne sera donc pas dit d’entrée ; et la suite, justement, va complexifier l’interrogation touchant ce qui se joue avec le religieux ou – plus largement dit – avec les symbolisations et les mises en scène de l’humain, des symbolisations et des mises en scènes *culturelles* et *sociales*, s’entend. Les complexifications en feront voir d’autres aspects, complémentaires ou divergents, et, dans ce dernier cas, faits de divergences alors instructives, ouvrant un ordre de problèmes à reprendre, à approfondir et à déplacer, ou marquant de la différence irréductible, légitime, et finalement à sanctionner.

## *2. Comment appréhender le religieux.*

*Ou de l’abandon d’une définition « substantialiste » à un investissement des pratiques et de ce qui arrive aux corps*

Foncièrement, il y a accord avec Danièle Hervieu-Léger – j’en souligne ici le point en vue de la suite des

---

nité séculière », *Revue de théologie et de philosophie* 144, 2012, p. 251-268, et « Mutations du théologico-politique. Quels déplacements, quels défis, quelles tâches ? », *Archives de sciences sociales des religions* (sous presse) ; voir aussi l’ensemble travaillé avec Isabelle Ullern, *Le déni de l’excès. Homogénéisation sociale et oubli des personnes* (Pierre Gisel et Isabelle Ullern éd.), Paris, Hermann, 2011. Que dans certains milieux dits théologiques, on ait pu, ces dernières années, critiquement inscrire mes travaux dans le sillage d’un simple *trend* de sécularisation unilinéaire relève, par-delà d’éventuelles divergences de fond, de la pure bêtise (ou : quand les blocages socio-psychologiques provoquent des blocages intellectuels), tout en étant symptomatique d’une fermeture plus large à l’endroit de questions en jeu et de déplacements en cours.

discussions et problèmes que va déployer le livre – sur le fait que ce qu’il advient des institutions majoritaires, spécifiquement le christianisme, ne saurait épuiser ce qui se passe – et qui est dès lors à comprendre – en matière de religieux dans nos sociétés. Et ne saurait du coup épuiser ce qui est en jeu au plan des réalités sociales comme telles, liées, directement ou souvent indirectement, justement, au religieux.

Est en effet en cours et en cause une redistribution plus large du champ : une modification de son balisage foncier, donc de toutes les partitions et frontières<sup>2</sup> ; et cela touche ce qui est ou fut communément entendu sous « religion » aussi bien que ce qu’il en est du social même, imaginaires compris, étant admis que l’imaginaire ressortit au culturel et que le social n’est rien sans le culturel.

Il y a, d’abord, des productions religieuses propres à la modernité. Danièle Hervieu-Léger fut l’une des premières à le souligner, et j’y ai beaucoup renvoyé. Ces productions sont en outre d’un *type* nouveau, ou de *formes* nouvelles, non seulement de contenus ou d’affirmations croyantes autres, un point auquel j’ai régulièrement rendu attentif. Il y a nouveauté de *positionnement* dans le rapport au social, dans son propre rapport au passé aussi, délibérément ou inconsciemment reconstruit. Ce qu’on appelle les radicalismes religieux l’attestent à leur manière<sup>3</sup>, ici greffée sur du religieux hérité : ce ne sont pas des « nouveaux mouvements religieux », tels la scientologie ou l’ordre du Temple solaire, ni du « religieux diffus », telles les montées d’ésotérismes ou des spiritualités sans Dieu ; Olivier Roy en a souligné la

---

2. Redistribution du champ dit plus ici que « recomposition », tout au moins si l’on entend par « recomposition » que des éléments de diverses provenances viennent s’agréger autrement, selon d’autres agencements que ceux que présentent les traditions héritées, mais se nouant encore sur le fond d’une distribution semblable d’instances et de fonctions (religieuse, culturelle, politique, sociale, etc.).

3. Pour exemples, l’évangélisme (sur le point ici en cause, cf. Philippe Gonzalez, *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides, 2014) ou l’islamisme (en Suisse, le « Conseil central islamique suisse », cf. ma « Préface : L’islam en Suisse : quels regards pour quelles interprétations ? », in *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l’unité musulmane* [Christophe Monnot éd.], Genève, Labor et Fides, 2013, p. 7-15).

forme, au titre de religions sans ou hors culture<sup>4</sup>. Mais les « nouveaux mouvements religieux » et le « religieux diffus » attestent tout autant, même si c'est autrement, que se trouvent redistribuées les frontières pouvant déterminer le religieux<sup>5</sup>, que ce soit en les durcissant, sur mode de séparation et donc d'auto-compréhension et d'auto-légitimation, ou que ce soit en les faisant apparaître poreuses, voire en les laissant s'évanouir.

On se trouve du coup au-delà de toute alternative – ou alternance – entre de la « perte » et du « retour », les deux termes étant inadéquats, de fait liés à une circonscription du terrain désormais complètement réorganisé. Ne peuvent qu'en sourdre un regard critique sur le « d'où vient-on ? » et l'ouverture d'une interrogation sur des catégories issues du christianisme, quant à ce qu'elles présentent de spécifique et non de général, donc d'historiquement construit, comme quant à ce qui fait aujourd'hui leur perte de pertinence ou de plausibilité socioculturelle.

Tout cela conduit, toujours en accord avec Danièle Hervieu-Léger, à abandonner toutes les définitions « substantialistes » du religieux, qui supposent non seulement du religieux essentiel et essentiellement défini, mais un religieux investi selon des traits hérités de la tradition occidentale dominante, en l'occurrence : du *surnaturel* commandant de l'*engagement croyant*. Et l'on est conduit à une focalisation sur les « pratiques » et ce qui arrive aux « corps »<sup>6</sup> (les « états de corps », écrit Danièle Hervieu-Léger). Probablement dans des parages arpentés par Michel de Certeau, que je n'ai pas impunément fréquenté, et toujours en proximité<sup>7</sup>. Cela

---

4. Olivier Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

5. Je l'ai explicité au départ de mon *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin, 2007.

6. J'ai inséré le « ce qui arrive à » dans le titre de *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques* (Pierre Gisel éd.), Genève, Labor et Fides, 2008 ; par-delà, ce que cette expression condense me paraît lourd d'une manière de voir typique (elle est devenue centrale chez moi ces dernières années et se trouve notamment relancée au travers d'un débat avec Jean-Luc Nancy).

7. Cf. « Lire Michel de Certeau » (Pierre Gisel, Christian Indermuhle et Thierry Laus éd.), *Revue de théologie et de philosophie* 136, 2004/IV.

n'exclut pas, à mon sens, de parler de *croire* (on reviendra sur cet aspect, et centralement à l'occasion de la contribution de Silvia Mancini), mais en décale bien un questionnement hérité et le reformule, à commencer par sa dissociation à l'endroit de toute définition propositionnelle (« je crois que... » : que Dieu existe, qu'il a tel attribut, etc.). Ce point m'avait d'ailleurs toujours paru acquis (c'est probablement l'effet d'une fréquentation des sciences humaines, ici largement comprises), mais un travail sur le croire en fonction d'énoncés propositionnels est aujourd'hui à nouveau présent, singulièrement du côté des philosophies analytiques, et cela reste pour moi étrange et surprenant. Ajoutons que le décalage marqué par rapport à un questionnement sur le croire ne s'opère pas qu'à l'endroit du propositionnel, mais touche aussi ce qui pouvait lier le croire à ce que j'ai souvent nommé une « dramatique de l'âme » engageant en première ligne la personne et la subjectivité, avec ses registres de l'authenticité et de l'aveu, qu'un Michel Foucault aura bien mis en avant<sup>8</sup>.

### *3. Mémoire et tradition. Ou d'une assignation et d'une construction*

Mémoire et tradition, deux termes ici centraux. En écho au livre *La religion pour mémoire*, avec les ambivalences du titre : la religion vaut comme une mémoire (alors dit en renvoyant à une donne socio-anthropologique) ou la religion n'est et ne peut être citée que « pour mémoire » (alors dit en un temps d'oubli, celui de la modernité contemporaine, temps d'oubli de la religion, voire d'oubli plus large). Et en écho à la formule que m'emprunte Danièle Hervieu-Léger, « croire, c'est se savoir [ou se vouloir] engendré ».

Je ne reviendrai pas longuement sur cette expression. Sauf pour indiquer qu'elle peut s'inscrire dans la veine évoquée à la fin de l'alinéa précédent : le « se savoir engendré » vaut comme « se reconnaître » – et donc d'une certaine façon quand même « se vouloir »,

---

8. À ce propos, on lira avec profit Jacob Rogozinski, « L'aveu de la vérité. Torture et confession dans la chasse aux sorcières », *Les Temps modernes* 673, avril-juin 2013.



ou tout au moins « s'assumer » – « engendré ». En ce sens, de « se savoir engendré » à « se vouloir engendré », on glisse plus que ne serait marquée une « différence irréductible » ; et s'y tient en outre du « faire croire », comme le souligna Certeau, où la subjectivité se trouve engagée ou partie prenante.

Mémoire et tradition. Les deux termes s'appellent l'un l'autre, et disent une lignée. S'y cristallise de la *différenciation* : renvoyer à une mémoire et à une tradition, c'est se distinguer d'une nature commune et cela vaut comme lieu ou moment d'identité. On dira que le geste est propre aux monothéismes – en tout cas juif et chrétien –, ou qu'il y est tout particulièrement présent et central. Et qu'il l'est moins, ou ne l'est pas, dans les dispositions et logiques rituelles qu'évoque plus loin Silvia Mancini, qui font ici contraste. Une mémoire et une tradition marquent certes une *appartenance* – et c'est un thème qui les déborde –, mais elles la disent sur le mode d'une représentation de frappe *historique* : elles disent d'abord une « affiliation », qui vaut assignation, et la disent sous la forme d'une « filiation » qui demande que soit assurée, « en aval », la perpétuation de la lignée. L'assignation dit ainsi une appartenance, mais tout autant une tâche, et elle détermine, ce faisant, la qualité d'un présent, voire son fait même.

Danièle Hervieu-Léger souligne ici un thème qui m'est cher : une tradition vaut comme *construction d'une continuité par-delà des discontinuités effectives*. Elle est une *mise en scène*, vit de *riposte* et ressortit à l'*imaginaire*. Mémoire et tradition sont ici de fait co-construites : la mémoire est celle que se donne une tradition. Notons que ce caractère construit va foncièrement de pair avec la manière dont se noue alors l'*identité*. L'identité est l'autre face, indissociable, d'une opération, active ou performative, de différenciation *et* d'incorporation. Une opération qui en appelle à autre chose qu'à une simple immersion dans les donnes et forces de la seule nature.

Enregistrons un dernier point. Suivant Danièle Hervieu-Léger toujours. Une construction telle celle que je viens d'évoquer peut se trouver à l'œuvre dans d'autres sphères du social. Elle peut en outre se « saturer » : refouler le geste actif et singulier qui la porte. Oublier les différences qui la provoquent et dont elle vit (la dif-

férence qu'elle marque par rapport au donné naturel et les différences qui scandent ses propres moments historiques). Et cela se donne tout particulièrement à voir avec le religieux, ici monothéiste : présenter sa tradition comme *continue* (c'est une idéologisation) et du coup la renvoyer à un fondement *extrinsèque* et *isolable* (c'est un fantasme). La récurrence d'un « retour aux sources » l'illustre, et j'en ai, toujours me semble-t-il et régulièrement<sup>9</sup>, dénoncé non seulement l'illusion (de fait), mais la perversion (de droit).

*4. D'un destin du théologique, entre refus  
d'hétéronomie, absence de champ propre  
et construction d'interrogations transversales*

Je ne vais pas traiter ici du « clivage » entre une théologie comme « explicitation d'une vérité déjà donnée » et des sciences humaines comme « déconstruction de tous les savoirs se présentant comme “donnés” ». Il est lourd de trop d'enjeux, réels et fantasmés. Mais je ne peux pas ne pas l'évoquer. Danièle Hervieu-Léger le fait, et la question se tiendra, parfois en filigrane, parfois explicitement, à l'arrière-plan de l'ensemble des débats au travers desquels conduit le présent ouvrage<sup>10</sup>.

Qu'il y ait là une donne cristallisée en modernité sur un mode insuffisamment problématisé, *a fortiori* en contexte français et culturellement catholique, est un fait ; mais il n'épuise pas pour autant la problématique. Pour ma part, et dit ici en lien avec ce qu'évoque Danièle Hervieu-Léger, je n'ai, d'abord, me semble-t-il, jamais usé de l'expression de « réductionnisme »<sup>11</sup> pour caractériser le travail et les résultats des sciences humaines

---

9. Voir mon refus d'un « biblicisme » récurrent au cœur du protestantisme ou ma dénonciation de bien des usages liés à la recherche du Jésus historique.

10. Pour plus, cf. mes textes récents, qui se recoupent partiellement : *Traiter du religieux à l'Université. Une dispute socialement révélatrice*, Lausanne, Antipodes, 2011 ; *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, notamment le chapitre IV ; et « Théologie et sciences religieuses à l'enseignement de la sécularisation. D'une dualité à déplacer. Les RSR mises en perspective », *Recherches de science religieuse* 101/2, 2013, p. 181-199.

11. À l'encontre d'un réflexe constant chez beaucoup de croyants et beaucoup de théologiens.

en matières religieuses. C'est que le mot est trop chargé d'une connotation laissant entendre qu'il y a, à côté ou en plus, un reste intouché (« substantiel » ?) qui vaudrait pour lui-même (« auto-référé » ?). Ensuite, Danièle Hervieu-Léger le voit bien, je n'en appelle pas, pour ce qui est du théologique, à une hétéronomie ; et ce à quoi on y a affaire (ainsi, le « se savoir engendré ») est un non-savoir. Cela a à voir avec le statut de ce qui vaut ici comme « transcendant » ou, mieux, de ce qui est « hétérogène » : on y renvoie à ce qui excède le donné (*tout donné*) *au cœur même* du donné, non en plus, à côté, au-dessus ou en profondeur.

Parce que l'exercice dit théologique est ici sans objet extérieur – sans objet hétéronome –, il n'en est pas de discipline propre, ni non plus de méthode propre : on est situé dans le même champ que celui des sciences humaines (que serait ici un autre champ ?), comme, antérieurement ou parallèlement, on était ou on est situé dans le même champ que la philosophie<sup>12</sup>. La théologie ne peut donc qu'avoir affaire à des *modes* et des *types* d'interrogation – de l'interrogation qui sera « transversale » – et, au surplus, n'échappant pas, eux non plus, à la rationalité commune. Des modes et des types, ou un « style » d'interrogation qui peuvent trouver des expressions diverses, qui peuvent aussi être refoulés (mais cela n'a pas à voir avec une spécificité d'objet et de méthode : l'École de Francfort dit aussi que la modernité refoule telle ou telle question, de même que ses héritiers hétérodoxes, de Peter Sloterdijk à Giorgio Agamben ou à Slavoj Žižek) ou qui peuvent encore être l'occasion de détournements et de confiscations. La

---

12. Sur ce point (un *même* champ et pas de *discipline propre* pour la théologie), j'ai pu, ces derniers temps, choquer, dans le milieu des théologiens. La même position y a pourtant été défendue par des auteurs reçus, ainsi, pour exemples : Eberhard Jüngel (voir mon « Eberhard Jüngel [1934]. Une mise en œuvre conjointe de la philosophie et du théologique », in *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine. Anthologie* t. IV/2 [Philippe Capelle-Dumont éd. ; vol. dir. par Jean Greisch et Geneviève Hébert], Paris, Cerf, 2011, p. 323-332) et même Karl Barth, dont Jüngel dépend d'ailleurs (cf., en français, Anthony Feneuil, « Le théologien, un drôle de philosophe. Karl Barth et la spécificité du discours théologique (1929) », in *Dieu en tant que Dieu. La question philosophique* [Philippe Capelle-Dumont éd.], Paris, Cerf, 2012, p. 99-110).

seule critique ici pertinente est celle portant sur le mode ou le type d'interrogation mis en œuvre justement, qui a ses déterminations propres et qui ouvre, fructueusement *ou* perversement, telle ou telle perspective, à propos de quoi il peut y avoir ou il y a nécessairement débat justement.

La théologie est ici d'abord et de bout en bout une opération *critique*<sup>13</sup>. Certes à évaluer, mais à évaluer dans ce qu'elle ouvre et permet. Il convient d'ajouter que, même articulée à l'intelligence d'une croyance donnée – à quoi ne se réduit pas son terrain d'exercice possible<sup>14</sup> –, la théologie est déjà portée par un geste critique, travaillant le donné pour porter plus avant ce qui le traverse et se déployant selon une problématique qui n'existe qu'à ne pas se replier sur ce donné en saturant ce qu'il condense et qui le fait vivre. C'est que, comme le dit Danièle Hervieu-Léger, il convient ici de « maintenir du jeu » et « de l'interstice ».

*5. Il n'y a pas d'explication « sans reste ».  
Une donne qui vaut pour tous et pour tout champ  
humain*

Venons-en, pour terminer, à ce qui a significativement dû faire l'objet de précisions dans la discussion publique le 9 novembre 2012 et a été l'occasion de plusieurs commentaires en coulisses. « Il n'y a pas, dit Danièle Hervieu-Léger, d'explication sociologique “sans reste” ». Comme indiqué dans mon intertitre – c'est la seule chose à noter, et en principe elle suffit, me semble-t-il –, l'affirmation vaut pour tous. Dans le texte de

---

13. Soulignons : une opération « greffée sur du socioculturel effectif » et prenant là tout particulièrement comme données à travailler les « médiations », des médiations « historiques » et « continuellement soumises à changement » (Danièle Hervieu-Léger relève ce double point, et je reviendrai plus loin, dès ma « Réponse à Serge Margel », sur le second et ce que sa prise en compte présente ici de typique).

14. Cf. mon texte « Une double vocation de la théologie, interne et externe. Ordres différents et compatibilité », *Études théologiques et religieuses* 2013/3, p. 375-390. Notons que cette irréductible dualité me distingue des « libéralismes » classiques apparus en christianisme avec le XIX<sup>e</sup> siècle (à ce propos, cf. ma « Réponse à Christian Grosse »).

Danièle Hervieu-Léger : il n'y a pas de « sans reste » possible parce que « le social, comme le croire, est “en excès” », étant « travaillé par les jeux de l'universel et du singulier, du général et du spécifique », et que ce sont des jeux « qu'aucune problématisation [...] ne peut espérer dénouer et mettre à plat une fois pour toutes ».

S'il n'y a donc pas d'« explication “sans reste” », ce n'est pas parce qu'on aurait ici affaire à du religieux, et que ce religieux – le religieux seul ou le religieux spécifiquement – marquerait ou serait transi d'un inatteignable (du « mystère » ? de la transcendance hors monde ? de la conviction ?) qui, en dernière analyse, échapperait. Il y a au contraire toujours – dans tout « dispositif » et tout « agencement » socioculturels, comme dans toute discipline et toute interrogation – un « reste », quelque chose qui « se soustrait » ou qui « est soustrait », dirait-on dans les parages de Giorgio Agamben et d'autres penseurs contemporains. Et c'est d'ailleurs justement pourquoi l'humain et le social sont, comme tels, traversés de productions imaginaires et symboliques, ou de mises en scène. Sauf à dénier ce « reste », on est là hors saturation et hors mise à plat définitive possible. Hors « fin de l'histoire » aussi.

On aura compris qu'en sciences humaines et sociales, les productions imaginaires et symboliques ne sont nullement à écarter ou à laisser de côté, mais bien à interroger, au plan de leur teneur et de leur logique propres s'entend, celles de constructions humaines et de ce qui s'y déploie. Elles sont, là, toutes lourdes d'enjeux – des enjeux de sens et autres – et toutes symptomatiques et instructives. Dans l'axe d'une « désubstantivation » du religieux, rien ne sera donc à préserver ou à tenir hors champ. Même pas, à mon sens, ce qu'on appelle les « contenus » de croyance. À titre de simples exemples, dire « résurrection » ou dire « réincarnation » ne cristallisent en effet pas le même type de rapport au temps, et c'est en outre un fait socioculturel justement à interpréter comme symptomatique que, dans nos sociétés contemporaines, le second thème rencontre plus de plausibilité que le premier<sup>15</sup>, de même qu'il y a,

---

15. La thématique d'une *plausibilité culturelle* relève d'un ordre propre à investir, autre que celui de la seule *rationalité*, ici

de fait encore, plus de plausibilité à y parler d'« énergies cosmiques » que de « Dieu transcendant ».

En tout cela se tient, à l'évidence à mon sens, un « espace d'interlocution » entre des interrogations et un travail menés à partir de la sociologie de la religion et une interrogation venant de la théologie. Danièle Hervieu-Léger et moi l'avons jusqu'ici occupé à distance. Il serait assurément fructueux de l'investir plus avant<sup>16</sup>.

---

de type physico-chimique (dans l'exemple donné, la « réincarnation » ne présente pas plus de rationalité que la « résurrection »).

16. Les circonstances font que, sauf heureuse surprise, nous ne pourrons le faire directement avec et dans nos institutions, et cela n'est probablement pas rapportable à nos âges respectifs seulement.

RÉGIMES D'ALTÉRITÉ  
DES TRADITIONS INVENTÉES  
À L'INVENTION DU RELIGIEUX  
Serge Margel

---

*1. Faire face à l'hétérogène sans l'intégrer ?  
De systèmes symboliques et d'inventions de traditions*

Partons d'une préoccupation qui traverse l'œuvre entière de Pierre Gisel, et qui porte sur la question du religieux. Dans un ouvrage paru en 2012, *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, reprenant des articles récents, trois thèses majeures vont retenir mon attention. La première affirme que le religieux toujours symbolise un rapport à ce qui dépasse l'humain, à l'excès, dit Gisel :

Un rapport à de l'altérité se tient, au moins de fait, au cœur du religieux : le religieux symbolise en effet, ritualise et organise, un rapport au non-humain, à ce qui excède, échappe, dépasse, déborde<sup>1</sup>.

La seconde postule que ce rapport symbolique à l'excès a échoué en modernité chrétienne :

Ses opérations de médiation, ses symbolisations et son récit s'étant trouvés comme débranchés au début des Temps modernes, avec leur capacité tant à proposer une habitation du monde – effective et effectuant en son immanence même – qu'à dire de la transcendance, plausible et articulée<sup>2</sup>.

---

1. Pierre Gisel, *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, p. 100.

2. *Ibid.*, p. 101.

Enfin, la troisième hypothèse, qui s'ensuit, avance que cet échec va produire ou réaménager de nouvelles formes de religiosité :

Mais en matière d'existence humaine et d'institution historique, comme corps inscrit dans un jeu de corps, ce sont aussi, à côté d'un échec de la tradition majoritairement porteuse, les « nouveaux mouvements religieux » (scientologie, ordre du Temple solaire, raéliens ou autres) qui présentent des formes en marge du monde et du social, vivant d'espace propre et de références hors raison commune, investies que sont ces références pour elles-mêmes, séparées<sup>3</sup>.

Ces réflexions, très générales, s'inscrivent donc dans l'approche critique des théories de la sécularisation, conçue comme un processus de rationalisation qui rejette progressivement le religieux hors des sociétés modernes. Il ne s'agit donc plus de comprendre comment la modernité se construit en se démarquant du religieux, mais comment les phénomènes religieux qui ressurgissent en modernité, non seulement peuvent être pensés comme des productions mêmes de la modernité, mais encore permettent d'en réinscrire la logique dans une histoire des religions. Une réinscription décalée, dirait Gisel, décentrée ou en rupture. Et c'est sur ce fond de « décalement » qu'il faut repenser l'excès, le rapport symbolique à l'excès, ou la question du religieux en modernité. Mais avant de revenir sur le lexique gisélien de l'excès, dépassement, transcendance, absolu, altérité, hétérogénéité – autant de termes ou de notions pour dire ce que l'homme et la société ne peuvent pas intégrer, assimiler, normaliser, maîtriser ou distribuer comme des valeurs intégralement partagées par les membres de la société –, je voudrais faire jouer ou comparer cette approche de l'excès avec celle de l'anthropologie sociale et celle de l'histoire culturelle, deux autres perspectives elles aussi chères à Pierre Gisel. Dans son *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* de 1950, Claude Lévi-Strauss avance, comme un invariant anthropologique, qu'aucune société n'est intégralement symbolique, c'est-à-dire ne peut jamais donner à tous ses membres le moyen d'y accéder pleinement.

---

3. *Ibid.*, p. 102.



[Que ces systèmes sociaux ne] puissent jamais parvenir de façon intégralement satisfaisante, et surtout équivalente, [à symboliser la réalité] résulte d'abord des conditions de fonctionnement propre à chaque système : ils restent toujours incommensurables ; et ensuite, de ce que l'histoire introduit dans ces systèmes des éléments allogènes [...]. [De plus il en] résulte qu'aucune société n'est jamais intégralement et complètement symbolique ; ou, plus exactement, qu'elle ne parvient jamais à offrir à tous ses membres, et au même degré, le moyen de s'utiliser pleinement à l'édification d'une structure symbolique qui, pour la pensée normale, n'est réalisable que sur le plan de la vie sociale [...]. Dans toute société donc, il serait inévitable qu'un pourcentage [...] d'individus se trouvent placés, si l'on peut dire, hors système ou entre deux ou plusieurs systèmes irréductibles. À ceux-là, le groupe demande, et même impose, de figurer certaines formes de compromis irréalisables sur le plan collectif, de feindre des transitions imaginaires, d'incarner des synthèses incompatibles<sup>4</sup>.

Ne pouvant jamais se symboliser intégralement, ou se rendre accessible symboliquement à tous ses membres, toute société doit produire des individus hors système, qui incarnent cette limite, qui non seulement manifestent ou révèlent au groupe un certain état du groupe, mais sans quoi surtout, précise Lévi-Strauss, « le système total risquerait de se désintégrer dans ses systèmes locaux »<sup>5</sup>. Cette incarnation d'un hors système, cette transcription d'hétérogènes, ou d'éléments allogènes, permet donc d'éviter la désintégration du système ou de dissoudre le groupe, sa destruction ou sa disparition.

La seconde perspective que j'aimerais évoquer, comme un autre point de vue pour une comparaison, concerne les théories d'Eric Hobsbawm sur les « traditions inventées ». Des traditions nouvelles, issues de la rupture introduite par les idéaux de la modernité, et qui souvent se réifient en symboles de la « culture ». Les distinguant des « coutumes », moteur et volant des sociétés dites traditionnelles, Hobsbawm décrit ses traditions inventées comme des fictions :

---

4. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XIX-XX.

5. *Ibid.*, p. XXI.

Les « traditions inventées » désignent un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. En fait, là où c'est possible, elles tendent normalement à établir une continuité avec un passé historique approprié [...]. Cependant, même en présence d'une telle référence à un passé historique la particularité des traditions « inventées » tient au fait que leur continuité avec ce passé est largement fictive<sup>6</sup>.

Il faut donc distinguer, d'un côté, les « coutumes », cet ensemble de pratiques qui servent de marqueurs d'identité et d'interprétation de l'altérité, de l'autre, ces « traditions » qui hypostasient le « culturel », pour des questions politiques, aux enjeux souvent nationalistes. Une invention « fictive », encore une fois, devant la rupture introduite par les idéaux de la modernité, démocratisation et occidentalisation, industrialisation et mondialisation. Une rupture qu'on aura d'ailleurs souvent pensée en termes de traumatisme, traumatisme collectif ou culturel, une coupure, une violence, qui produit pour la société la nécessité de réinventer son histoire, de reconstruire un nouveau rapport à son propre passé, sinon à créer un autre passé, pour survivre, pour ne pas se désintégrer, disait Lévi-Strauss.

Avant de revenir au texte de Gisel, essayons de préciser ce point de comparaison. De quoi s'agit-il ? Ni Lévi-Strauss ni Hobsbawm, ni l'anthropologue ni l'historien, ne parlent ici directement de religion, de religieux, mais bien de rupture, de dysfonctionnements, de déstructuration et de réaction ou de « réponse » que les sociétés apportent, construisent, inventent, fictionnent ou imaginent, pour se confronter à de nouvelles situations, et si possible pour résoudre le problème, conjurer le danger ou réduire la menace. On pourrait donc ici parler de différentes économies des frontières, de différentes manières pour tout système symbolique de s'arranger avec ses propres frontières, ses limites, son

---

6. Eric Hobsbawm, « Inventer des traditions », in *L'invention de la tradition* (Eric Hobsbawm et Terence Ranger dir.), Paris, Éd. Amsterdam, 2012, p. 28.

extériorité, pour Lévi-Strauss, ou son passé, pour Hobsbawm, disons son existence dans l'espace et dans le temps, dès lors qu'un système est menacé dans son intégrité, ou son identité, donc soumis à des pressions qui risquent d'en transformer la cohérence ou d'en détruire la réalité. Ces différentes économies représentent autant de réponses que les hommes, les pratiques, les coutumes et les sociétés ont construites pour réintégrer, réintroduire, réaménager dans leurs propres systèmes symboliques ces « éléments allogènes » qui finalement les menacent de l'intérieur. À partir de là, il est une question que j'aimerais poser, tout d'abord à Pierre Gisel lui-même, et qui consiste à se demander si ce qu'il appelle, lui, le « religieux », ou ce qui symbolise « le rapport au non-humain, à ce qui le dépasse », ne concerne pas, d'une manière ou d'une autre, ces différentes économies de la rupture, sociale, historique, symbolique. En d'autres termes, dans quelle mesure le religieux ici n'est-il pas lui aussi conçu comme une *réponse* aux différentes situations de rupture, d'intégrité ou d'identité, que subit une société ? Ou plus encore, mais là ni Lévi-Strauss ni Hobsbawm ne le diraient, dans quelle mesure le religieux n'aura-t-il pas toujours joué le rôle de la réponse ou – comme dit Gisel – le rôle non de ce qui *fonde* une société, mais de ce qui *en répond*, ou en *permet le jeu* ?

## 2. La religion : répondre d'une maîtrise impossible ? *Entre imposture et réouverture du jeu humain*

Peut-on aujourd'hui, instruit des diversités et flottement indiqués, esquisser ce dont *répond*, anthropologiquement et socialement, la religion ? À mon sens, la religion *répond*, d'abord, de la propension et de la nécessité qu'a l'homme de *symboliser* son rapport au monde, aux autres, à lui-même. Symboliser parce qu'au cœur de ces rapports se joue ce qui dépasse l'homme, qu'il ne peut simplement ramener à lui, à sa maîtrise, à son savoir et à ses pouvoirs<sup>7</sup>.

Si l'on devait rester proche du texte, le prendre à la lettre, il faudrait dire qu'ici la religion n'est plus simple-

---

7. Pierre Gisel, *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin, 2007, p. 84. Je souligne deux fois le mot « répond ».

ment ce qui symbolise un rapport au non-humain, mais bien une « réponse » à la nécessité, pour l'homme, de symboliser ce rapport. Entre la propension et la nécessité, entre ce qui le pousse ou le motive – Gisel parle souvent de *motif* – et ce qui le contraint ou l'oblige, l'homme est tenu de symboliser son rapport – au monde, aux autres, à lui-même –, parce que au cœur de ce rapport se joue ce qui le dépasse, disons ce qui excède ses capacités pratiques et son savoir théorique. Et, en ce sens, le motif, c'est l'excès. Il y aurait donc comme un effet de causalité ou une motivation entre le rapport que l'homme entretient, au monde, aux autres et à lui-même, et la nécessité de symboliser ce rapport, par des rites, des coutumes, des représentations, des institutions. Et c'est là que Gisel se démarque de Lévi-Strauss. On l'a vu, pour Lévi-Strauss, tous les systèmes symboliques expriment certains aspects de la réalité, mais ne parviennent jamais à se rendre pleinement accessibles à tous les membres de la société, d'où la nécessité de placer des individus hors système, pour incarner cette limite, et d'une certaine manière la réintégrer dans le système. Or, ce qui intéresse Gisel, c'est moins cette limite des systèmes symboliques, leur moindre efficacité – ce qu'il reconnaît néanmoins parfaitement –, que sa fonction de *réponse* devant l'impossibilité pour l'homme de maîtriser son rapport au monde, aux autres et à lui-même. Autrement dit, s'il pouvait réduire ses différents rapports à du savoir maîtrisé, l'homme n'aurait pas besoin, il ne se trouverait jamais dans la nécessité de produire, de construire, d'inventer des systèmes symboliques, pour y répondre. Il n'y aurait peut-être jamais eu de religion, et le religieux jamais n'aurait été pensé comme une réponse, ni même d'ailleurs comme une question.

Mais qu'en est-il de ce « rapport » au non-humain, à l'excès ? S'agit-il de la vie, du réel, que Gisel évoque souvent comme étant déjà eux-mêmes et toujours « en excès » ? S'agit-il d'une condition pré-symbolique, d'une situation hors système symbolique ? Difficile à dire, d'autant plus qu'en lisant les textes de Gisel, on voit très vite se profiler comme un tiraillement, sinon une hésitation épistémologique, entre une approche du religieux comme ce qui symbolise un rapport au non-humain, et une autre qui définit le religieux lui-même comme un rapport à de l'altérité : « un rapport à de

l'altérité se tient, au moins de fait, au cœur du religieux ». Le religieux tantôt serait ce qui symbolise ce rapport, tantôt serait lui-même ce rapport. Et pour Gisel, il n'y a là rien de surprenant, ni même de contradictoire, puisque ce rapport est lui-même toujours en excès. Le lexique gisélien de l'excès est très riche. Dans le seul texte que j'ai cité, on voit défiler ou s'enchaîner plusieurs termes, pour dire l'excès : l'absolu, le transcendant, l'altérité, l'hétérogène, la démesure, l'inappropriable, l'indéterminé ou l'inconditionnel, et j'en oublie bien entendu. La liste est longue, elle est ouverte surtout et recoupe des termes souvent complexes, chacun d'eux comportant toute une histoire, théologique, comme l'absolu, philosophique, comme le transcendant, anthropologique, comme l'hétérogène ou comme l'altérité.

Concernant cet ensemble de termes, on peut s'interroger sur ce qui les recoupe ou les enchaîne, c'est-à-dire sur cette *altérité* qui excède ou dépasse la maîtrise et le savoir de l'homme. Or, il y a non seulement différentes formes d'altérité, cosmologique, celle du monde ou de la réalité, anthropologique, celle des autres, proches ou lointains, familiers ou étrangers, et psychologique ou subjective, celle qui nous concerne nous-même, mais il y a surtout différents régimes d'altérité, différentes manières d'en penser le débordement ou la rupture. On peut définir cette altérité comme *absolue*, c'est-à-dire irréductible, radicale, sans médiation possible, c'est la posture de philosophes comme Levinas ou Derrida. Mais on peut aussi la définir comme *relative*, connaissable et déchiffrable, comparable aussi, mais à certaines conditions. C'est la posture d'anthropologues comme Fabian, Augé ou Godelier, pour ne citer qu'eux. Et sur ce point, à nouveau, Gisel est tiraillé, entre l'absolu et le relatif de l'altérité. L'excès dont il parle, et qui dépasse l'humain, est relatif en ce sens qu'il se verra toujours médiatisé par un ensemble de systèmes symboliques institués et différenciés. Mais cet excès semble rester absolu, malgré tous les dispositifs de médiation que les hommes auront produit pour y répondre. Devant cette situation paradoxale de l'excès, entre le relatif et l'absolu, Gisel va en quelque sorte *historiciser* la question des médiations symboliques, ou du religieux, en parlant de la « tradition monothéiste » qui tout à la

fois affirme, fait émerger une transcendance, et se l'approprie, ou la réduit à un fondement :

Le monothéisme a en effet la force d'un *arrachement* à l'être, à la nature ou au cosmos, et, liée, la force de l'*émergence* d'une existence humaine singulière à chaque fois. Mais il est en même temps menacé de s'*approprier* la transcendance dont il se réclame ou l'origine autre, non naturelle, à laquelle il en appelle et dont il s'autorise<sup>8</sup>.

Non seulement les monothéismes, mais toutes « les traditions religieuses [...] sont de fait le lieu d'une *marque de transcendance* et d'un *déni* »<sup>9</sup>. Dès lors qu'elles l'érigent en fondement, en principe régulateur, en pouvoir de légitimation, dès lors donc qu'elles prétendent la maîtriser, toutes les traditions religieuses marquent et dévient, produisent et s'approprient une transcendance. Et c'est ce qu'auront fait « tout spécialement » les monothéismes. Plus que toute autre tradition, plus fortement, plus radicalement, mais comme elles, les monothéismes auraient fait de leurs médiations symboliques une appropriation dénégative de l'absolu ou de la transcendance. Voulant plus que toute autre tradition religieuse *fonder* l'équilibre du système social et légitimer l'institution de ses valeurs culturelles sur cette transcendance, donc en réduisant l'excès à la fonction d'un concept, les monothéismes l'auront finalement niée, voire annulée. Et c'est ce que Gisel décrit justement comme l'*échec* de la modernité ou « ce qui est en échec dans la modernité » :

Au titre d'une considération historique, précisons que s'il n'y a de l'existence – humaine – et de l'institution – historique – que comme corps inscrit dans un jeu de corps, c'est justement sur cet axe, au moins en bonne partie, que la tradition porteuse, le christianisme, est en échec dans la modernité<sup>10</sup>.

Les traditions porteuses, ou héritées, instituées, les traditions chrétiennes ont échoué, en modernité. Elles ne peuvent plus s'inscrire dans le monde, inscrire le corps parmi les corps, ou permettre aux corps d'habiter

---

8. *Du religieux, du théologique et du social*, op. cit., p. 83.

9. *Ibid.*, p. 84.

10. *Ibid.*, p. 101.

le monde, mais de plus elles ne peuvent même plus dire la transcendance, énoncer un discours plausible, crédible, articulé sur la transcendance. Devant cet échec de la modernité historique et sociale, indiscutable – même si l'on peut, si on doit en différencier les approches et les interprétations –, j'aimerais pour mettre un terme à cette contribution, pointer deux horizons possibles, qui traversent les textes de Gisel. Deux horizons ou deux effets, qui font suite, qui résultent d'un échec à symboliser l'excès, en modernité. S'agit-il de nouvelles « réponses » – à l'échec ? Je laisserai la question ouverte, reprenant le fil là où Gisel rappelait que cet échec des Temps modernes aura produit « un mouvement de *désinstitutionnalisation*. En matière religieuse comme dans d'autres. Et nous avons du coup affaire à diverses *recompositions* »<sup>11</sup> : religieux diffus, non institué, nouveaux mouvements religieux, en marge du monde et de la société, nouvelles réaffirmations identitaires aussi, autant de productions de la modernité, on l'a vu, qui permettent de repenser, sinon de réinventer les liens entre modernité et religiosité. Mais il est encore un autre horizon de l'échec, qui vaut tout autant pour Gisel, qui peut-être même s'annonce comme un programme, pour l'avenir. Face à cette désinstitutionnalisation du religieux et ses nombreuses recompositions sociales, on pourrait encore, si l'on peut dire, tirer profit de l'échec, en somme on pourrait y répondre autrement.

On pourrait réécrire l'histoire du religieux en modernité, ou plus modestement on pourrait relire cette histoire du point de vue de l'échec, et repenser l'excès, l'absolu, le transcendant, ou ce qui symbolise le rapport à du non-humain, non plus comme un fondement, un pouvoir, un savoir, une légitimation, mais comme ce qui permet le jeu des valeurs proprement humaines :

comme si l'excès ou ce qui dépasse l'humain – un moment qui a pu être dit comme transcendance – avait à fonder des valeurs, alors que, marque de décalage (en extériorité du monde) et ouvrant décalage (au cœur du monde), cet excès avait seulement à en *permettre* le jeu, un jeu proprement *humain*<sup>12</sup>.

---

11. *Qu'est-ce qu'une religion ?*, *op. cit.*, p. 8 (je souligne).

12. *Du religieux, du théologique et du social*, *op. cit.*, p. 75.

FACE À L'ALTÉRITÉ ET À CE QUI ÉCHAPPE :  
DE LA RIPOSTE INSTABLE, PLURIELLE  
ET AMBIVALENTE  
RÉPONSE À SERGE MARGEL  
Pierre Gisel

---

Avec le texte de Serge Margel revient la question de l'« excès » et de ses variantes, où Serge Margel énumère « transcendance », « absolu », « altérité », « hétérogénéité », qui disent, chacun, que tout ne se laisse pas « intégrer », ni « assimiler, normaliser, maîtriser », et que tout ne se laisse pas non plus, on va y revenir, « distribuer comme des valeurs intégralement partagées par les membres de la société ». À quoi il convient d'ajouter qu'est d'entrée explicité – rejoignant alors un constat de Danièle Hervieu-Léger – que la perspective ouverte participe d'une « approche critique des théories de la sécularisation », Serge Margel précisant qu'il y a dès lors à réinscrire la logique de la modernité dans une histoire plus large et de plus longue durée, et une histoire où ce qui arrive peut être mis en avant en lien avec le destin et les avatars du religieux.

Comme ce fut le cas avec le texte de Danièle Hervieu-Léger se tient ici une zone d'accords fonciers, et c'est sur cet horizon que va se déployer ma réaction, en consonance et approfondissement. Ces accords ont d'ailleurs été éprouvés au gré d'un travail partagé, plutôt récent – datant d'une décennie environ –, Serge Margel ne venant pas de la théologie et n'ayant pas auparavant fréquenté les mêmes cercles que moi. La rencontre se fit d'abord autour de la question du croire<sup>1</sup> – une ques-

---

1. En résultèrent notamment trois ouvrages : Serge Margel, *La force des croyances. Les religions du livre au seuil de la modernité*,



tion sur laquelle je reviendrai dans ma « Réponse » au texte de Silvia Mancini, la pertinence de cette thématique s'y trouvant contestée –, et elle se poursuit alors que Serge Margel était enseignant rattaché à notre Institut, mobilisé en Introduction à la philosophie et en Histoire de l'athéisme, ainsi que, surtout, dans le cadre d'un programme d'enseignement à l'École polytechnique fédérale, « Mondes virtuels, imaginaires culturels, religions »<sup>2</sup> (ce programme était partie prenante d'un dispositif d'ensemble en « sciences humaines et sociales »).

*1. Les systèmes symboliques, faire quelque chose de l'hétérogène sans l'intégrer*

Abordons une première question de fond se dégageant du texte de Serge Margel, en lien avec une citation de Claude Lévi-Strauss : la construction symbolique que se donne une société n'est jamais « intégralement satisfaisante ». La remarque vise un point à mon sens décisif, et elle permet de faire un pas de plus par rapport à ce que j'ai souligné au travers du dialogue avec Danièle Hervieu-Léger. On avait noté de l'écart foncier et du décalage, liés à ce qu'est l'humain et à ce qu'est le social, dont il n'y a pas d'intelligence intégrale, en transparence et « sans reste ». Et l'on y avait rapporté le fait même du symbolique, déployé en registre d'imaginaire, avec ses opérations propres et ce qu'en même temps il révèle, dans ses formes comme dans le statut qui lui est imparti. Le symbolique dif-fère : il s'inscrit dans un écart, marque de l'écart et provoque de l'écart ; il en vit et permet, en retour, un jeu de la vie. Saturé, il bloque au contraire la vie et en bloque l'accès.

Reconnaître et valider ce geste se tenait en tension avec la modernité, sinon avec les fonctionnements réels qui s'y inscrivent – parfois inaperçus, parfois déniés –

---

Paris, Hermann, 2009 ; *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain* (Pierre Gisel éd.), Genève, Labor et Fides, 2009 ; *Le croire au cœur des sociétés et des cultures* (Pierre Gisel et Serge Margel éd.), Tournai, Brepols, 2011.

2. J'étais formellement responsable de ce programme d'enseignement ; il fut concrètement donné par Serge Margel et Christian Indermuhle, avec un succès qui contraignit l'École à y appliquer un *numerus clausus*.

du moins avec une part de sa vulgate intellectuelle et de ses certitudes supposées, ses auto-certitudes.

Avec la remarque de Claude Lévi-Strauss, on fait, ai-je annoncé, un pas de plus. Qui n'annule rien de ce qui précède et que je viens de rappeler, mais le suppose plutôt : la non-transparence de l'humain et du social, provoquant et requérant le symbolique, ainsi que l'écart que sanctionne, marque et opère ce symbolique. Un pas de plus pour dire que le symbolique, *même en son ordre*, ne parvient jamais à symboliser intégralement un ensemble humain et social.

C'est, pour commencer, que les systèmes symboliques sont pluriels et peuvent exister en parallèle, n'étant pas rapportables à un état de développement social qu'ils accompagneraient pour se fondre, au final, dans une raison commune du monde. C'est, ensuite, que tout système symbolique condense du mouvement et en est traversé : il est un fait institutionnel et institutionnalisant, mais est en même temps pris dans divers jeux de désinstitutionnalisation et de réinstitutionnalisation, passant par intégration d'éléments allogènes et par dissidences diverses. Et c'est, enfin, que la contingence n'est jamais entièrement maîtrisée (sauf à être transformée en nécessité, du coup niée comme contingence), ni ne l'est non plus, par-delà la contingence, un élémentaire brut du monde et de la vie, infra-rationnel.

Aucun système ne parvient, dit Lévi-Strauss, à « symboliser la réalité » d'une manière « intégralement satisfaisante ». Ce qui supposerait transparence et univocité. Un système symbolique n'est en effet pas, pour commencer, une distribution égalitaire de chacun et pour chacun. Il organise et introduit de la hiérarchie, et il n'existe qu'en fonction de frontières, externes certes, mais qui trouvent leur écho à l'interne, avec des jeux de « compromis », de la « transition » supposant transaction et du « hors-système ». Le symbolique fournit même un ordre de raison et des figurations à ce propos : il reconnaît ou institue des prêtres, des devins, des thaumaturges ou des chamanes, des sorciers et des sorcières, des parias aussi, ou des hérétiques, et n'existe pas sans marges. Un système symbolique n'est pas égalisant, ni homogénéisant, mais structurant, sans quoi il ne serait

pas symbolique justement, mais rationalité en régime d'adéquation et fonctionnalisme. En tout cela, il est une synthèse d'hétérogène, qui fait et dit quelque chose de l'hétérogène, mais ne l'intègre pas.

## 2. *Les traditions, une construction spécifique*

Passons à Eric Hobsbawm, l'autre regard convoqué, à propos cette fois de « traditions inventées », et dans ce qu'en reprend Serge Margel. Elles sont ici investiguées dans le lieu moderne qui les voit émerger et se nouer, et de fait dans des moments où est éprouvé du « dysfonctionnement », de la « déstructuration » ou de la « rupture ». Venant, en l'occurrence, battre en brèche des « idéaux de la modernité ».

Sur le phénomène et son caractère typique, il y a accord. J'ai souvent indiqué que tant les « nouveaux mouvements religieux » que le « religieux diffus » avaient besoin de s'inventer une tradition accréditante (les francs-maçons des Lumières le faisaient déjà en renvoyant à l'Égypte et à Salomon<sup>3</sup>) et que les narrations alors mises en place étaient largement fictives. J'ai aussi souvent signalé – et l'ai repris dans ma « Réponse à Danièle Hervieu-Léger » – que les radicalismes religieux noués au cœur d'institutions anciennes s'inventent une tradition tout aussi fictive, qu'à leurs yeux ils prolongeraient, alors qu'ils présentent, sur des points à mon sens décisifs, des traits neufs et de fait modernes.

Par-delà ces caractéristiques particulières et situées, le phénomène d'invention de tradition ne s'en inscrit pas moins dans ce qui fait le symbolique. D'abord en ce qu'on a chaque fois affaire à de la « construction ». Divers traits sur lesquels on va revenir – et spécifiquement à propos du religieux ou de la religion – sont donc communs. Cela dit, on peut probablement avancer qu'il y a plus nettement « invention » quand il y a mise en avant de *tradition*, ce qui suppose et cristallise une marque d'*historicité*, et du coup un moment de *fondation* ou de *référence* valant comme *spécifique*, autre que de

---

3. Sur ce point, cf. Jan Assmann, *Religio duplex. Comment les Lumières ont réinventé la religion des Égyptiens* (2010), Paris, Aubier-Flammarion, 2013.

simples lois de la nature ou autre que du seul fonds patrimonial culturel. En ce sens, ce que cristallise une tradition est effectivement autre chose que de la « coutume ». Il y a d'ailleurs, historiquement, toujours un jeu – d'importance et d'éventail variables, mais explicité – entre une tradition et ce qu'elle fait de coutumes qui lui préexistent ou lui sont concomitantes ; en christianisme par exemple, et de façon particulièrement forte parmi les monothéismes, il y en a même une théorie, en lien avec la reprise de données de l'Antiquité classique, en matière de droit naturel pour commencer, ou avec ce qui se tient au cœur de ce qui fait son système symbolique et sacramentaire, voire son calendrier annuel, où se superposent, ici de droit et non seulement de fait, des données « naturelles » et des prises en charge selon une mise en perspective *spécifique* rapportant à une histoire *singulière*.

Reprenant Eric Hobsbawm, Serge Margel aura pointé des « traditions inventées » comme production et forme spécifiquement modernes. J'ai noté que le phénomène, plus largement considéré, s'inscrit dans ce qui fait le symbolique même. On peut ajouter qu'il prend également place – spécifiquement, mais quand même plus largement que ce qui apparaît au cœur de la modernité – dans ce qui fait le phénomène propre d'une tradition. Le christianisme comme le judaïsme sont ainsi foncièrement de la tradition inventée – avec leur force propre, mais liée à ce type même –, inventée *après* les événements dont ils se réclament, leur donnant sens et productivité<sup>4</sup>, construisant ou érigeant en même temps de la mémoire, « canonisée » et valant, dirait Nietzsche, comme du « monumental » (ici, une Écriture, dont une

---

4. En deux mots, ici hyper-succincts (mais je l'ai développé dans bien des textes prenant place dans le champ de la doctrine chrétienne) : l'invention, progressive, d'une Bible en judaïsme, *après* et *du cœur* d'un exil ; ou l'absence d'un « évangile de Jésus » en christianisme, un christianisme qui ne connaît que des évangiles « selon » Matthieu, « selon » Marc, « selon » Luc et « selon » Jean, de constructions très différentes au demeurant, et sanctionnant que la réception est partie intégrante de ce qui vaut comme « originaire » (en théologie chrétienne traditionnelle, Jésus ne peut être « fondateur », il ne pourra l'être qu'en modernité), à quoi s'ajoute que la construction d'une Bible chrétienne se fait sur trois siècles et selon un processus non linéaire.

tradition justement scande une « réception » changeante ou toujours renouvelée, mais de profil propre)<sup>5</sup>.

*3. La religion, un destin historique spécifique inscrit au cœur de constructions symboliques et de l'invention de traditions*

D'un « répondre à » et d'un « répondre de »  
à la question des médiations

Il convient de prendre maintenant de front le motif de la « religion », sous ce vocabulaire, et en commençant par répondre aux questions précises que pose Serge Margel à la fin de la première section de sa contribution. Il me demande, d'abord, si

ce que [j']appelle le « religieux », ou ce qui symbolise le « rapport au non-humain, à ce qui le dépasse », ne concerne pas, d'une manière ou d'une autre, [les] différentes économies de la rupture sociale, historique, symbolique.

La réponse est ici : oui, bien sûr, et oui sans réserve. Tout ce que j'ai repris des thématiques évoquées par Serge Margel à propos des systèmes symboliques et des traditions inventées le dit déjà : le religieux ressortit au geste de symbolisation indiqué, et quant au mot de religion, on en use encore plus, dans ce contexte, pour caractériser un espace de filiation que dessine une tradition distincte, donc décalée du civil ou du culturel de tous, du politique aussi, ainsi que de la simple coutume ; et j'ai déjà signalé que le concept d'invention – d'invention après coup et liée à des ruptures ou au moins à des mutations, avec redistribution concomitante des cartes – était tout à fait approprié en matière de religion<sup>6</sup>.

---

5. Pour une vue plus ample sur l'invention que fut le christianisme, cf., de facture d'abord historique, Maurice Sachot, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, O. Jacob, 2011.

6. Notons que l'on peut, mais en modernité justement, parler à bon droit de « tradition » pour des réalités *séculières*, ainsi à propos des réalités nationales par exemple (les fêtes nationales, renvoyant à une histoire « fondatrice », sont souvent une apparition du XIX<sup>e</sup> siècle).

Du coup, quand Serge Margel poursuit l'interrogation, me demandant :

le religieux n'est-il pas lui aussi conçu comme une *réponse* aux différentes situations de rupture, d'intégrité ou d'identité, que subit une société ?

je ne peux encore qu'agréer, positivement. Et de même quand Serge Margel, semblant radicaliser, poursuit :

le religieux n'aura-t-il pas toujours joué le rôle de la réponse[, étant non] ce qui *fonde* une société, mais [...] ce qui *en répond*, ou *en permet le jeu* ?

J'ajoute ou précise que la religion est à mes yeux foncièrement réponse avec le double sens du mot répondre : proposer une réponse à la situation donnée – souvent une situation de crise – et répondre *de* cette situation, intégrer donc une part de sa donne, en la prenant sur soi et la différenciant. Pour renouer avec les exemples donnés en note à propos du judaïsme et du christianisme<sup>7</sup> : en judaïsme, l'exil est partie signifiante de ce qui est construit et proposé comme réponse ; de même, en christianisme, que Jésus de Nazareth ait été vaincu et liquidé, aux yeux du monde et au plan de forces politiques et analogues, est partie intégrante – subvertie et différée – de la construction religieuse proposée<sup>8</sup>.

---

7. Outre que ces exemples sont centraux dans notre tradition occidentale (et souvent tapis derrière les débats en sciences des religions, fût-ce quand on tient à en quitter les matrices) et qu'il vaut mieux les attaquer de front que les laisser de côté, ils se tiennent à l'arrière-plan de ce qui peut être interrogé, comme ici, en termes de sécularisation et d'impasses propres à notre présent. Notons encore qu'ils ouvrent aussi sur les questions qui vont nous retenir avec le chapitre suivant.

8. On est toujours là en contingence et en construction – ou « invention » –, sauf à passer à un ordre de nécessité voulant que le Christ soit venu « *pour mourir* », ce qui a historiquement pu être dit, illustrant alors les phénomènes de saturation déjà évoqués et toujours à l'œuvre. Rappelons qu'en principe le christianisme ne dit pas : « le Christ est venu *pour mourir* », mais : « le Christ est venu pour témoigner, en ses actes et sa chair, de la vérité [non une vérité de doctrine ou de proposition, mais une vérité de modalité de relation], et il *en est mort* » ; tout le christianisme naît d'une méditation sur le fait que celui en qui il reconnaît le « Messie » (dont le mot « Christ » est la stricte transposition

J'ai, j'espère, répondu clairement aux questions posées jusqu'ici par Serge Margel. Mais peut-être en sous-estimant un point, que Serge Margel reprend dans la seconde section de sa contribution, ce qui permettra certains approfondissements ou quelque avancée. Il touche à la différence entre une « propension », dit Margel, à « symboliser un rapport au non-humain » et une « nécessité », pour l'homme, de « symboliser ce rapport », dont répond ou répondrait, spécifiquement, la religion. Comme s'il y avait d'une certaine manière dédoublement, mais aussi une problématique légèrement (voire nettement ?) différente, le dédoublement ne valant pas ici simple doublet.

Pour avancer dans la problématique ouverte, notons, d'abord, qu'un motif lie ici l'ensemble. C'est celui de ce qui « dépasse » l'humain ou « excède ses capacités pratiques et son savoir théorique ». Le motif est en effet décisif chez moi – Serge Margel le souligne – et lie bien les deux moments distingués, ou se retrouve au cœur de chacun d'eux. Serge Margel rappelle ensuite ce qu'écrivait Claude Lévi-Strauss : le symbolique ne se noue jamais en un système où tout et tous seraient intégrés. Or, qu'il y ait là une différence avec ma position, je ne le sanctionne pas. Ce que note Lévi-Strauss vaut en effet aussi à mes yeux, et que les systèmes symboliques aient, chacun, une « limite » et une « efficacité » non complète, je le ratifie volontiers. Sur le fond (l'ordre du constat, comme l'ordre d'une appréciation possible<sup>9</sup>), j'y tiens même. Cela dit, effectivement, comme le note Serge Margel, que ces systèmes soient des « réponses » à une maîtrise impossible m'« intéresse ». Jusque-là, il n'y a pourtant, à mes yeux et toutes précisions données, pas contradiction. Serge Margel semble d'ailleurs le sanctionner quand, dans la page suivante, il revient sur ma double caractérisation et ma double approche de ce qu'est ou de ce dont répond le religieux : une nécessité de *symboliser* le rapport au monde, aux autres et à soi (avec tout ce qui s'y condense), et l'axe

---

grecque) meurt et meurt dans l'échec (il n'y a pas basculement dans les temps messianiques) sans le disqualifier, au contraire même.

9. Le contraire signifierait « saturation », et c'est tout particulièrement ce que je pourchasse, intellectuellement comme dans mes engagements.

d'un *dépassement* articulé à ce que l'« homme passe l'homme », dirait Pascal, et nourrissant une velléité d'absolu, pour le meilleur ou pour le pire, ce qui peut se donner libre cours en religion et en matière dite profane<sup>10</sup>. Serge Margel conclut en effet que, s'il peut sembler parfois y avoir, chez moi, une « hésitation épistémologique », il n'y a finalement, tout bien considéré, « rien de surprenant, ni même de contradictoire ». Notons que paraît ici décisif – et c'est à mon sens effectivement capital – le fait que le *rapport même* se tient en excès, et non seulement *ce* avec quoi il faut nouer rapport.

Un second ordre d'interrogation s'ouvre maintenant, et ce qui va s'y préciser est probablement moins habituel, et l'est aussi bien dans ce qui est le plus souvent mis en œuvre au plan des pratiques, des représentations et des institutions que dans les manières de réfléchir.

Au centre de l'interrogation se tient la question de la *médiation*, en lien à celle de l'« altérité », celle de ce « qui excède ou dépasse » et à quoi ont pu donner écho les termes d'absolu, de transcendance, d'hétérogène, de démesure ou d'inconditionnel, avec ce qui peut s'y attacher d'inappropriable et d'indéterminé. Serge Margel les énumère et rappelle qu'il y a « différents régimes d'altérité », que font concrètement toucher du doigt les ordres différents du cosmologique, de l'anthropologique, du psychologique, du philosophique ou du théologique. Par-delà et du coup, de ces altérités, il y a « différentes manières [de] penser le débordement et la rupture ». Et c'est là que se niche la question de la médiation ou, pour anticiper, de la manière de la concevoir, d'en penser le statut, donc le type de rapport qu'elle noue ou suppose en « médiatisant ».

En matière d'*altérité*, ce qui échappe ou est en excès l'est, chez moi, radicalement. Il n'y a pas de médiation qui l'atténue, qui se tiendrait dans un « entre-deux » pour en dire quelque chose, fût-ce dans la distance et dans l'inadéquation. Le texte de Serge Margel considérerait alors que l'altérité est « absolue » (qui pourrait s'écrire, comme je le fais parfois, « ab-solue », pour faire résonner l'étymologie du non-lié), c'est-à-dire, précise-

---

10. Sur cette double donne dont répond la religion, ou que met en œuvre la religion, voir mon *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin, 2007, p. 84-87.



t-il, « irréductible, radicale, sans médiation possible ». Et ce serait la posture, dit Margel encore, d'Emmanuel Levinas et de Jacques Derrida.

Or, je parle, passablement même, de médiations. Estimant qu'elles sont centralement à interroger, parce que à la fois incontournables et lourdes d'enjeux. Mais, notons-le, pour moi, elles ne sont pas à interroger d'abord et seulement quant à leur rapport à ce qu'elles peuvent *représenter*, ni quant à la manière qu'on aurait de les *investir* (comme plus ou moins instrumentales, plus ou moins signes, et participant alors plus ou moins de ce qu'elles signifient), mais bien, par-delà leur teneur et leur disposition propres, quant à ce qui touche, plus formellement, à leur *statut* ou à l'*organisation d'ensemble* à laquelle elles émargent. L'usage que je fais du terme de médiation est en outre large, et ce n'est pas anodin : il concerne tout ce qui assure institutionnalisation, symbolisation et ritualisation.

Y aurait-il, chez moi, contradiction ? Serais-je « tiraillé », « entre l'absolu et le relatif » de l'altérité ? Serge Margel pose la question, mais voit aussi, dans la foulée, que je vais « historiciser la question des médiations », ce qui, je pense, a justement à voir avec le fait d'un usage large du terme médiation et de ce qui s'y joue.

Si tenir à de l'excès ou à de l'« altérité » qui échappe radicalement (ce n'est pas pour rien que je privilégie le vocabulaire de l'hétérogène, de ce qui déborde ou excède, sans englobement s'entend, disant plutôt une teneur de ce qui se présente et s'impose, et souvent le monde même) n'est pas contradictoire avec une attention forte portée aux médiations, c'est que, foncièrement, j'entends dépasser toute *dualité* ou toute *polarité*. Il n'y a pas une transcendance et une immanence, ou un infini et un fini, qui se feraient face, qui seraient en tension ou en polarité justement, selon un jeu de plus ou moins grande proximité ou de plus ou moins grande distance, de plus ou moins forte similitude ou de plus ou moins grande différence, et alors avec des médiations qui occuperaient l'espace de l'entre-deux, pouvant permettre au surplus de le traverser comme par degrés. Ce qui « transcende » et vaut comme « altérité », ce qui est ici dit et pensé sous le terme d'excès, n'est pas seulement autre parce que à forte distance (comme un objet

éloigné) ; il marque *décalage*, originairement et ultimement, donc de bout en bout. Il y a *dissymétrie* foncière. Ou *ordres* différents, *non coordonnés*. On se tient ainsi hors régime dit onto-théologique.

S'il faut dès lors renvoyer à Emmanuel Levinas, c'est, dit pour simplifier, plus à celui d'*Autrement qu'être* qu'à celui de *Totalité et infini* ou, tout au moins, qu'à une réception « théologique » de ce dernier ouvrage pouvant parfois passer, trop facilement à mon sens, de l'altérité du visage d'autrui à l'altérité de Dieu. Et renvoyer à Jacques Derrida, pourquoi pas, mais Derrida est justement le penseur d'une radicalité de la non-liaison *et* d'une attention donnée à ce qui – *décalé* ou en un ordre « tiers » – s'écrit, se dispose et s'organise, et le fait en « dis-ruption » (en écriture, déployée, ou en symbolique, consistant). Chez moi, la médiation est incontournable, et ce qui s'y joue ou se passe à son occasion est significatif ; mais elle ressortit à du « tiers », échappant à la dualité, décalé de ce qui est à signifier, que ce soit le monde, les choses et ce qui s'en déborde, ou que ce soit ce qui leur arrive. La médiation est ici irréductiblement de l'ordre de la vie dans le monde et de l'humain, sans reste<sup>11</sup> : elle est le lieu où se dit – humainement et

---

11. En christianisme occidental, la question de la médiation fut ou est au cœur d'un différend entre catholiques et protestants, les protestants reprochant aux catholiques d'y inscrire indument toutes sortes de réalités de fait ecclésiales (sacramentaires et autres). On tend alors à une réduction ou « concentration » christologique, voire à un christologique sur-ordonnant ces réalités ecclésiales et mondaines, échappant du coup à leur donne humaine. On aura compris – et plusieurs interventions dans le champ de la doctrine chrétienne en attestent – que je ne m'inscris nullement dans cette perspective. Le *christologique* se déploie en effet dans l'ordre tiers que j'indique ici, et c'est en ce statut qu'il est lourd de significations diverses, d'autant qu'il y occupe une place centrale. Sa réalité est du coup de part en part humaine ; c'est celle des médiations, de l'institutionnalisation, des symbolisations et des représentations dont j'ai signalé l'importance. Ni plus, ni moins : Dieu, ou le Dieu, n'y est pas présent en tant que tel, fût-ce sur mode indirect. Et ni moins : le christologique ne saurait être simplement renvoyé à l'homme Jésus – un homme « exceptionnel », comme tendait à le faire voir une part du libéralisme protestant du XIX<sup>e</sup> siècle, et comme David Strauss l'avait anticipativement dénoncé dans sa *Vie de Jésus* de 1835 en son § CXLV –, mais dit, à son propos, un destin ou une intrigue de l'humain, et le dit humainement.

mondainement – ce qu’il en est de l’humain, du monde, et de ce qui s’y passe ou s’y fait<sup>12</sup>.

### Du monothéisme et de la modernité

Serge Margel termine sa contribution sur la double question du monothéisme et de la modernité. Toujours en lien avec ce que j’ai pu écrire, alors donné en citation.

À cette double question, ce qu’on vient de voir à propos tant de la *médiation* que de la religion comme geste d’un *répondre – faire-face* à telle situation, notamment de rupture ou d’instabilité, donc *y répondre*, et la *prendre-sur-soi*, donc *en répondre* – y conduisait, et ce qui va suivre s’inscrit directement dans ce qui y a été ouvert.

Au centre : la question d’une menace de « s’approprier la transcendance », une menace liée au geste monothéiste se décalant des données de la seule nature ou de la seule cité. La question, également, d’un « échec » en modernité, celui de la « tradition porteuse » qu’est le christianisme, un échec lié à l’« appropriation » signalée, de fait « dénégative » traduit Serge Margel. Par-delà, enfin, la question de ce que cet échec peut signaler, fût-ce indirectement, de « ce qui est en échec dans la modernité » qui, relu (il convient de « tirer profit de l’échec », écrit Serge Margel), pourrait s’inscrire dans l’horizon d’un « programme d’avenir » : la réouverture d’un « jeu humain » obturé.

Sur ce qui est ici en jeu, et en ses différentes facettes, il y a accord. Il touche en outre une part centrale de mes interrogations et travaux. Je ne vais donc pas en redire la teneur ou les termes, mais expliciter un ou deux points sous-jacents. Ils s’articuleront à ce qu’on a vu à la fin de la section précédente.

J’ai parlé de dissymétrie foncière, de décalage, de non-coordination. De non-appropriation (sauf frauduleuse), de non-sommation directe également (on y signe la fin d’un temps de vocation héroïque, voire surmoïque<sup>13</sup>), ainsi que d’un ordre de médiation fait de

---

12. Sur ces points, et avec renvoi à Derrida, cf. mon texte « Du corps, de ce qui échappe, et du croire », in *Le croire au cœur des sociétés et des cultures*, *op. cit.*, p. 199-215.

13. Selon une thématique récurrente chez Peter Sloterdijk, cf. son *Tu dois changer ta vie. De l’anthropotechnique* (2009), Paris,

constructions, de représentations et d'institutions qui dessinent un *espace tiers* foncièrement décalé lui aussi, échappant à tout rapport direct, à soi, aux autres, au monde, ou à leur vérité<sup>14</sup>.

Ce qui peut valoir comme « origine », force d'innovation ou d'« initiative » dirait Hannah Arendt<sup>15</sup>, loin de tout onto-théologique, devra dès lors être vu comme « an-archique » : ce qui advient ou doit advenir dans le monde n'est pas suspendu à un principe donné et direct (linéaire), mais à ce qui, décalé, permet de la singularité à chaque fois, et constitutivement inscrite au cœur du monde et du temps.

Giorgio Agamben me semble l'avoir bien perçu, et d'ailleurs souligné en ces termes mêmes<sup>16</sup>. Et il est en outre tout sauf indifférent qu'il y soit conduit au terme d'une réflexion sur le destin historique du thème de la « providence » en christianisme occidental et ce qui en provient de fait en modernité, fût-ce différé (c'est la thématique de son *Le règne et la gloire*). Pour le dire en un mot, en christianisme d'avant la modernité<sup>17</sup>, ce qui vaut

---

Libella-Maren Sell, 2011 (ou, significatif, le titre français de son *Eurotaoisimus : La mobilisation infinie* [1989], Paris, Bourgois, 2000) ; de même chez Charles Taylor parlant, pour la modernité qu'on a dite en échec, d'un âge de la « mobilisation », *L'âge séculier* (2007), Paris, Seuil, 2011, p. 723ss.

14. Y échappant ici de droit et non seulement de fait ; c'est là ce qui me distingue des héritages de la « théologie dialectique » protestante née dans les années 1920 et dominante jusqu'au dernier quart du siècle, une théologie à mes yeux en panne de penser positif de ce qui fait les médiations humaines et en panne quant à un penser positif du monde comme tel, au profit d'un appel à la seule *altérité* (cet appel se justifie souvent de ce qui s'y nourrit d'une *critique* des médiations substantialisantes qui sont ou seraient de frappe catholique).

15. Je reviendrai sur cette référence dans ma « Réponse à Jacques Ehrenfreund » ; notons, dans le cadre de discussion ici ouvert, que la validation d'une « initiative » fait justement couple, chez Arendt, avec un *amor mundi*.

16. Dans son *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2* (2007), Paris, Seuil, 2008 ; cf., pour de l'« an-archique » inscrit au cœur de l'« origine » (*archè*, en grec, ou *principium*, en latin), p. 99-101 (et cf. p. 94s.), 108s., 214s., 318.

17. Techniquement : d'avant le nominalisme, le nominalisme étant spécifiquement, et significativement ici, la réduction de Dieu à sa volonté (la fameuse *potestas absoluta Dei*) et la fin de la consistance propre de ce qu'aux siècles précédents on appelait l'« être » (valant alors au plan de ce qui est compris et investi du

comme « salut » (une dramatique propre) et ce qui est dit comme « création » (le monde, vu sur fond d'horizon de sagesse et de droit naturel, coutumes comprises) ne sont ni télescopés, ni n'émargent à une même logique. Techniquement, les motifs de la « providence générale » et de la « providence spéciale » renvoient à deux ordres de raison et d'argumentation, de même que c'est aussi dans ce même non-télescopage que s'inscrit, et alors en débat contrasté avec les penseurs de cet autre monothéisme qu'est l'islam, le motif médiéval d'une « autonomie des causes secondes » (les lois « naturelles » du monde et de l'humain en société). Or, dès la première modernité – et cela y est même central –, les lois du monde sont investies non seulement pour elles-mêmes, mais comme quasi-doublet (ou comme expression directe) de Dieu qui en est sans autre, et seul, la « cause »<sup>18</sup>. C'est l'horizon d'une nouvelle métaphysique et celui des théodicées. Agamben montre l'évolution et les déplacements qui s'opèrent là, et le fait en grande partie en reprenant des textes centraux et significatifs de la théologie ou de certaines de ses transpositions philosophiques. Et – ce qui rejoint l'interrogation qui nous occupe ici –, il inscrit la modernité dans cette ligne, alors sécularisée et conduisant à consacrer, au final, la « vie nue », dès lors offerte aux seuls « bio-pouvoirs ».

« Arraînement » moderne de transcendance en modernité philosophique (avec ce qui l'accompagne au plan politique), et confiscation de la même transcendance en régime chrétien de la même époque<sup>19</sup>. Blocage du « jeu humain » : réduction d'un espace différencié à l'interne, et réduction de la diversité dans laquelle il peut

---

monde bien sûr, mais également au plan de ce qui est pensé de Dieu).

18. Rappelons que le Moyen Âge vivait d'un *régime pluriel des causes* (« exemplaire », « matérielle », « finale », « efficiente »), sans sursumption et hors « cause première », selon un héritage antique entièrement intégré et en lien avec le fait que l'*être* ne peut se dire ici que de manière *multiple*.

19. Le détail des motifs théologiques chrétiens et de leurs organisations d'ensemble (avec leurs variations dans le temps) le montre à l'évidence, et c'est une histoire interne aux monothéismes (interne, spécifiquement ici, à ce monothéisme qu'est le christianisme, mais qu'on peut aussi examiner sous l'angle plus large de divers déploiements monothéistes, tout particulièrement le christianisme, l'islam et le judaïsme).

ou doit s'inscrire, et d'abord pour qu'il y ait jeu et que ce jeu soit lieu d'avènements, singuliers à chaque fois. Si ce qui vaut comme « origine » ou « force d'émergence » (d'innovation et d'initiative, disais-je) est décalé du monde, et est opérant ainsi ou sous cette modalité (à la racine, du coup, de modalités elles aussi spécifiques d'émergence), il y a irréductiblement et de manière heureuse *multiplicité* ou *pluralité* de voies ou de manières d'être humains dans le monde. Je tiens pour ma part que ces voies et manières sont, chacune, *déterminantes* (hors imposition sur mode direct bien sûr, et hors référence simple, unilatérale et auto-suffisante), parce qu'il n'y pas d'existence effective et forte hors détermination justement (une détermination de référence, d'assignation et de tâche, et une détermination de ce qui est à déployer, du soi, pour commencer, mais du politique aussi). Et je tiens, en même temps et tout autant, que ces mêmes voies et manières sont toutes *dépassées*, non dans un même espace ou par des références qui pourraient leur être communes et qui tout au fond les réuniraient ou pourraient les réunir (ce serait dissolvant ou subrepticement totalisant), mais par le fait qu'elles sont, chacune, *en excès du monde* et qu'elles vivent *de l'excès même qu'est le monde*, avec ce qui s'y donne et ce qui s'y passe.

Les diverses « réponses » que sont les religions ou autres formes culturelles et sociales pourront se trouver là sanctionnées en leur cœur même – mais un cœur que doit constitutivement travailler de la *critique* et du *déplacement*, pour la vérité même de ce qui y est en jeu et peut se nouer –, et ce qui « dépasse » les concrétions propres dont elles vivent et répondent en différé s'y trouvera tout autant sanctionné<sup>20</sup>, dans son fait<sup>21</sup>, sans quoi elles ne peuvent que mourir ou porter la mort, qu'elles soient « religieuses » ou séculières.

---

20. Ce que je rassemble ici peut être vu comme n'étant pas sans écho à ce que Jan Assmann appelle *religio duplex* (voir *op. cit.*), mais alors selon une circonscription propre à ne pas négliger (il y en a en effet plusieurs, ce qui apparaît d'ailleurs dans ce qu'en restitue Assmann) ; en l'occurrence, l'écho donné est net pour ce qui est dit de Mâat p. 180-182 (cf. p. 196-197 pour une reprise contemporaine), Assmann ayant précisé, p. 189, qu'« il se pourrait que les religions monothéistes aient tendance à supprimer autant que possible cette distinction ».

21. En allemand : dans son *dass*, non dans son *was*.

TRAITER DE L'HISTOIRE DU JUDAÏSME  
À L'UNIVERSITÉ<sup>1</sup>  
UN DIALOGUE AVEC PIERRE GISEL  
Jacques Ehrenfreund

---

J'ai choisi pour cette journée d'étude de revenir sur le dialogue que j'ai eu avec Pierre Gisel depuis que j'occupe la chaire d'histoire des Juifs et du judaïsme, qu'il avait souhaitée et pour l'établissement de laquelle il a tant œuvré. Arrivant tout droit d'une université israélienne où la question du traitement à réserver à l'histoire du judaïsme se posait dans des termes différents, j'ai été amené à repenser mes enseignements dans ce nouveau contexte ; Pierre Gisel a été dans ce cadre un interlocuteur précieux. Mais revenir sur ce dialogue fructueux peut informer sur quelque chose de plus large, de plus fondamental, sur les enjeux cachés ou implicites liés à la réflexion sur le judaïsme et son histoire dans une université européenne, inscrite donc, qu'elle le reconnaisse explicitement ou non, dans un héritage chrétien pour lequel le judaïsme est toujours déjà là, où il est une généalogie, un Autre à la fois proche et difficile à comprendre dans sa « persévérance dans l'être »<sup>2</sup> et aussi, depuis la Shoah, une source de culpabilité.

Enseigner l'histoire du judaïsme c'est faire d'abord le constat d'une difficulté ou d'un malentendu qui com-

---

1. Pierre Gisel a publié, peu avant cette journée d'étude, *Traiter du religieux à l'Université. Une dispute socialement révélatrice*, Lausanne, Antipodes, 2011.

2. C'est l'expression qu'Emmanuel Levinas reprend à Heidegger pour évoquer le judaïsme.

mence par la question de la catégorie à travers laquelle aborder cette histoire et, en conséquence, penser le lieu pertinent où situer cet enseignement. S'agit-il d'une histoire religieuse, d'une histoire nationale, de l'histoire d'une minorité diasporique, de tout cela à la fois ? Et comment rendre compte du fait qu'elle déborde de tous les cadres usuels, à la fois chronologique et géographique<sup>3</sup> ? Isaiah Berlin avait, il y a quelques décennies déjà, bien résumé cette interrogation :

De nombreux penseurs écrivirent des ouvrages pour prouver que selon les critères courants de ce qui constituait une race ou une nation, on ne pouvait dire des Juifs qu'ils en étaient une ; d'autres déclaraient que le judaïsme n'était qu'une religion ; ou un simple système éthique, ou une conception ou une mémoire. Si une quelconque de ces propositions-là avait été vraie, elles seraient allées sans dire et l'on n'aurait pas eu besoin de plaider en leur faveur. Il est inutile de prouver que les méthodistes ne sont pas une nation, que l'utilitarisme n'est rien de plus qu'un système éthique, que la chrétienté unie n'est qu'un souvenir et que les Juifs, la chose est curieuse, ne ressemblent à rien de tout cela.<sup>4</sup>

On peut repérer trois pratiques possibles – et, disons-le d'emblée, insatisfaisantes – pour traiter des Juifs et du judaïsme dans les institutions académiques.

Une manière d'envisager le judaïsme est liée à la théologie chrétienne traditionnelle : pour elle, le judaïsme est intéressant avant tout en tant que prélude de quelque chose qui vient le dépasser et se substituer à lui dans un mouvement dialectique. Ce vieil héritage est déterminé par la question lancinante – et mortifère – du *Verus Israël*<sup>5</sup>. Si cette approche est en partie tombée en désuétude depuis la Shoah, il faut constater et regretter qu'elle n'ait pas complètement disparu. Dans

---

3. On peut noter différentes tentatives récentes de rendre compte de la diversité et de l'unité de cette histoire. La plus remarquable est un ouvrage collectif dirigé par David Biale, *Cultures of the Jews. A new History*, New York, Schocken Books, 2002.

4. Isaiah Berlin, *Trois essais sur la condition juive* (1970, 1969, 1952), Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 183.

5. Marcel Simon, *Verus Israël. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, De Boccard, 1948.



cette manière de considérer le judaïsme, seul le judaïsme antique est pris en considération, celui-ci ayant été « dépassé » par le christianisme.

Une autre manière, revendiquée comme laïque, consiste à traiter le fait juif en l'isolant des contextes dans lesquels il s'est déployé et de l'envisager d'abord comme une histoire nationale. C'est la pratique israélienne, qui a mis en place des départements d'histoire juive distincts de l'histoire générale. Mais c'est également ce qui se produit avec l'inscription de l'histoire du judaïsme dans des départements de langue et civilisation hébraïques. On assiste avec ces manières de faire à une sorte de *ghettoïsation* universitaire paradoxale<sup>6</sup>. En isolant les Juifs et leurs textes du contexte de leur production, on perd la compréhension des interactions qui les ont fondés.

Ranger le judaïsme dans la catégorie de religion est la troisième voie possible ; c'est une autre manière de désarticuler des textes dits religieux de leurs porteurs, mais surtout de neutraliser la dimension politique pourtant toujours à l'œuvre dans l'histoire du peuple juif<sup>7</sup>.

On le voit la question du traitement adéquat à réserver au judaïsme à l'Université est complexe et passionnante, elle permet d'interroger en leur cœur les principales catégories en usage dans les sciences humaines.

Comment comprendre le rapport et l'intérêt que Pierre Gisel a portés au judaïsme, comment nos intérêts intellectuels se sont-ils croisés et, à travers nos différences, quelle est la manière spécifique que je défends d'envisager l'histoire du judaïsme, tels sont les points

---

6. Arielle Rein, « La genèse du partage entre sciences humaines et études juives à l'Université hébraïque de Jérusalem : le cas de l'histoire », in « Les nouveaux enjeux de l'historiographie israélienne », *Lettre d'information du Centre de Recherche Français de Jérusalem*, déc. 1995, n. 12, et « L'historien, la mémoire nationale et l'État : l'œuvre de Ben Zion Dinur pour la commémoration et la recherche sur la Shoah en Israël », *Revue d'histoire de la Shoah* n. 182, janvier-juillet 2005.

7. Sur cette question de la dimension politique, voir Michael Walzer, *Menachem Lorberbaum, Noam Zohar. The Jewish Political Tradition*, vol. 1, Authority, New Haven et Londres, Yale University Press, 2000.

que je voudrais ébaucher maintenant dans un exposé forcément un peu lapidaire.

*1. Comment caractériser le rapport et d'où vient l'intérêt que Pierre Gisel porte au judaïsme ?*

Répondre à cette question suppose de rentrer dans la complexité de la pensée de Pierre Gisel et de faire le constat que s'y trouvent imbriquées des traditions intellectuelles différentes, théologique, philosophique et historique. L'ensemble des contributions à ce volume nous rappelle cette singularité. Pierre Gisel a consacré une partie importante de son œuvre au judaïsme, ce que je voudrais tenter d'isoler à ce stade, ce sont les motifs et les raisons de cet intérêt<sup>8</sup>.

Il est possible d'essayer de répondre à cette question grâce à un livre de dialogue avec Shmuel Trigano et David Banon, publié en 2005 sous le titre *Judaïsme et christianisme, entre affrontement et reconnaissance*. La nature de ce texte est en elle-même instructive. Il peut se lire comme une polémique dans laquelle les parties assument ouvertement, non pas des postures croyantes, mais des positions enracinées dans des traditions héritées, partiellement contestées, mais aussi assumées comme telles. Presque sur le modèle de la *disputatio* médiévale classique donc, on est face à un débat dans lequel des positions principielles sont affirmées.

Dans sa partie, Pierre Gisel évoque ce qui, au plus profond, rend d'après lui l'intérêt pour le judaïsme

---

8. *Enseigner le judaïsme à l'Université* (Jean-Christophe Attias et Pierre Gisel éd.), Genève, Labor et Fides, 1998 ; *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Jean-Christophe Attias, Pierre Gisel et Lucie Kaennel éd.), Genève, Labor et Fides, 2000 ; *L'Europe et les Juifs* (Esther Benbassa et Pierre Gisel éd.), Genève, Labor et Fides, 2002 ; *De la Bible à la littérature* (Jean-Christophe Attias et Pierre Gisel éd.), Genève, Labor et Fides, 2003 ; *Réceptions de la cabale* (Pierre Gisel et Lucie Kaennel éd.), Paris, Ed. de l'Éclat, 2007. Pierre Gisel a encore invité à Lausanne et publié : Marc de Launay, *Une reconstruction rationnelle du judaïsme. Sur Hermann Cohen (1842-1918). Suivi d'une discussion*, Genève, Labor et Fides, 2002 ; Martine Leibovici, *Hannah Arendt et la tradition juive. Le judaïsme à l'épreuve de la sécularisation*, Genève, Labor et Fides, 2003 ; Laurence Podselver, *Fragmentation et recomposition du judaïsme. Le cas français*, Genève, Labor et Fides, 2004.

nécessaire. Il dit une chose qui revient comme un fil rouge de sa pensée : à travers le judaïsme, on peut appréhender la dialectique de l'Universel et du particulier, une question dont il traite d'ailleurs dans sa leçon d'adieu publiée à la fin du présent volume.

Mais laissons-lui la parole :

Personne ne dit à lui seul l'humain. [...] Le christianisme est particulier dans sa manière de gérer l'universel, comme est particulier le judaïsme ; l'un l'est en disant une portée universelle propre à sa posture, l'autre en disant justement qu'il y a à se méfier de l'universel, et donc à s'assumer comme identité singulière, pour laisser à autrui sa place. Double vérité humaine. Irréductible. Judaïsme et christianisme n'attestent pas de la même vérité, mais ils sont, l'un comme l'autre, et quoi qu'il en soit de leur prétendue légitimité ou non [...], porteurs de vérité. Et c'est de part et d'autre une vérité humaine et une vérité de l'humain ; à chaque fois une parmi d'autres<sup>9</sup>.

On voit, dans ce passage très éclairant, l'immense chemin parcouru depuis la théologie de la substitution, dont Pierre Gisel se démarque radicalement. La question n'est plus celle de La vérité telle qu'elle était envisagée dans les polémiques médiévales ; pourtant, cette question, déclarée irréductible, n'est pas complètement évacuée. Il ne s'agit plus de chercher à déterminer laquelle des deux traditions religieuses dit le vrai – et on se rappelle des conséquences terribles pour les Juifs qu'avaient les conclusions de ces polémiques au Moyen Âge –, mais d'affirmer que les deux traditions disent à leur manière une partie du vrai<sup>10</sup>. Se pencher sur le judaïsme permettrait de faire le constat d'une pluralité des manières de dire l'Humain, l'Humain avec un H majuscule, celui qui est l'objet de toutes les attentions de Pierre Gisel. Le danger de l'Universel désincarné que le christianisme peut contenir en lui est en quelque sorte désamorcé par la confrontation avec cet Autre, avec ce

---

9. Shmuel Trigano, Pierre Gisel, David Banon, *Judaïsme et christianisme, entre affrontement et reconnaissance*, Paris, Bayard, 2005, p. 10s.

10. Gilbert Dahan, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1991.

paradigme juif qui est, pour Pierre Gisel toujours, un révélateur et par cela même essentiel.

Pourtant cette dimension n'est pas suffisante, puisque ce n'est pas une quelconque altérité qui est intéressante, c'est l'altérité juive. Là encore, Pierre Gisel n'élude pas la question : il est conscient et terriblement critique de la traditionnelle théologie de la substitution, celle qui entendait que la question juive était réglée, puisque dépassée avec l'apparition du christianisme :

Que les chrétiens « s'installent [...] dans le lieu même de l'identité juive et dans la catégorie "Israël" » est un fait historique. C'est aussi, pour le christianisme, une donnée théologique et, avouons-le d'entrée, une donnée irréductible. Toute la question est de savoir comment la penser – ici du point de vue chrétien –, non pour supprimer tout différend avec le judaïsme (au profit d'une conciliation « judéo-chrétienne » qui risque toujours d'être, de la part du christianisme, peu ou prou récupératrice), mais pour en bien cerner et bien placer les termes<sup>11</sup>.

Un autre trait important de la pensée de Pierre Gisel semble contenu dans ce passage : il ne s'agit jamais de passer sous silence les questions qui fâchent ; la tâche de l'intellectuel est de les énoncer, d'essayer de les affronter en face. Et puisqu'on est dans des questions difficiles, il continue de les empoigner :

Dépassant son héritage [juif], le christianisme ne se veut plus ni une nation, ni un peuple. Il ne se réfère pas à une fondation localisable mais à un Messie dont la mort et la résurrection font éclater toute fondation particulière, historique ou culturelle. [...] Or, humainement, personne ne peut vivre hors généalogie historique concrète sans fantasme, et dès lors sans germes mortifères. C'est pourquoi le christianisme doit à mon sens se rappeler toujours à nouveau la généalogie juive dont il provient<sup>12</sup>.

On le voit, l'intérêt pour le judaïsme tient encore à ce qu'il joue un rôle majeur, qui doit être assumé, dans l'économie religieuse chrétienne, mais selon des coordonnées complètement renouvelées et qui se sont com-

---

11. *Judaïsme et christianisme, op. cit.*, p. 67.

12. *Ibid.*, p. 84 et 85.

plètement démarquées des positions de la tradition. C'est néanmoins encore à partir d'un centrément sur le christianisme que le judaïsme est pensé, et même si Pierre Gisel se méfie de la substitution, il reconnaît une forme de relation dialectique entre les deux traditions qui fait que la seconde dépasse la première :

Certes, le christianisme, dans la modalité qui est la sienne, met en œuvre un geste spirituel de dépassement et d'ouverture à l'universel ; c'est sa force et donc son risque propre, interne. Il en sourd une propension à intégrer, voire à homogénéiser<sup>13</sup>.

Une « propension » que Pierre Gisel s'empresse de condamner, et il voit dans le fait de se pencher sur le différent en souhaitant le rendre identique un danger véritable. En définitive, Pierre Gisel tente de penser la gestion de la différence judaïsme-christianisme selon d'autres coordonnées, ce qui l'amène, comme on va le voir dans un dernier passage, à se démarquer fortement de certains dogmes chrétiens fondamentaux, notamment celui de l'incarnation. Ainsi, pour finir :

Le christianisme ne saurait, sauf à se perdre, se mettre « en concurrence avec la Loi », mais a tout au plus à en gérer la réalité autrement. Cela suppose qu'on coupe avec toute manière de présenter ou d'insinuer que le christianisme proposerait une loi meilleure, plus épurée, plus humaine ou autre. [...]

Ensuite, le christianisme ne devrait, à mon sens, pas strictement et directement se penser comme « accomplissement du judaïsme ». [...]

Préciser ou réviser ainsi les choses entraîne [...] que la thématique de l'*incarnation* doit être repensée [...]. On ne saurait, notamment, dire que l'homme Jésus serait, comme tel, Dieu<sup>14</sup>.

Comme on le voit à travers ces passages, Pierre Gisel se démarque très sensiblement de la position chrétienne traditionnelle, celle qui pendant longtemps a affirmé une substitution. Son intérêt pour le judaïsme se focalise précisément sur ce qui fait que celui-ci, par sa constitu-

---

13. *Ibid.*, p. 90s.

14. *Ibid.*, p. 93 et 94.

tion singulière et distincte, est une autre manière de dire l'humain qui éclaire et informe sur lui. Pourtant, c'est encore d'abord et avant tout à cause de son utilité dans l'économie identitaire du christianisme que se justifie l'intérêt pour le judaïsme.

## 2. Une perspective décalée, comment envisager l'histoire des Juifs et du judaïsme ?

J'aimerais maintenant ébaucher une perspective décalée, même si non contradictoire avec celle de Pierre Gisel, d'envisager l'histoire des Juifs et du judaïsme. Je pense tout comme lui, et nous avons eu l'occasion de le mesurer dans les séminaires que nous avons animés ensemble, que cette histoire est un révélateur, un prisme hors du commun pour penser l'*Occident* à partir de sa marge. L'indistinction entre le peuple et le texte, qui fait que le judaïsme n'est pas une *religion* au sens où l'entend le christianisme<sup>15</sup>, qu'il n'est pas non plus doté d'une *histoire nationale* au sens moderne de ce concept<sup>16</sup>, possède une force heuristique singulière dans cette Europe fortement façonnée par l'héritage chrétien et sa manière de penser l'universel<sup>17</sup>. Karl Löwith, penseur allemand de l'histoire, réfugié en Italie puis aux États-Unis après l'arrivée des nazis au pouvoir, a exprimé cette singularité de l'histoire juive dans un passage de son livre *Meaning in History* :

---

15. Pour les traditions chrétiennes *religion* désigne d'abord croyance et for intérieur, comme le dit Pierre Gisel dans le passage cité précédemment, « Dépassant l'héritage juif, le christianisme ne se veut plus ni une nation, ni un peuple ».

16. Le peuple juif avant la modernité ne se pense pas comme un peuple souverain, mais au contraire comme soumis à la volonté divine. Cette soumission ne le prive pas de politique, comme l'a très bien montré Yosef Hayim Yerushalmi, *Serviteurs des rois et non serviteurs des serviteurs. Sur quelques aspects de l'histoire politique des Juifs* (1993), Paris, Allia (2002), 2011. Du moins l'empêche-t-elle de se penser complètement souverain avant le XIX<sup>e</sup> siècle.

17. Les traces profondes laissées par le retrait du christianisme sont évoquées par Marcel Gauchet dans *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

Il n'y a qu'une histoire particulière – celle des Juifs – qui puisse comme histoire politique être interprétée d'un point de vue strictement religieux.[...]

Les chrétiens ne sont pas un peuple historique. Leur solidarité de par le monde n'est qu'une solidarité de la foi. La conception chrétienne de l'histoire du salut n'est plus liée à une nation particulière, elle est universalisée parce qu'individualisée. [...] En conséquence, le destin historique des peuples chrétiens ne peut faire l'objet d'une interprétation spécifiquement chrétienne de l'histoire politique, alors que le destin des Juifs peut être l'objet d'une interprétation spécifiquement juive<sup>18</sup>.

C'est parce que tout au long de leur trajectoire les Juifs et le judaïsme ont suggéré une autre manière d'envisager l'universel que leur histoire est singulièrement instructive. C'est peut-être également cette singularité qui a si souvent livré ce groupe à des projections haineuses et meurtrières<sup>19</sup>.

Walter Benjamin suggère une autre raison qui donne une valeur singulière à l'opération historique. Pour ce penseur inclassable, l'histoire n'est pas qu'un acte heuristique, elle est également un geste éthique. Dans les thèses sur le concept d'histoire, écrites dans les conditions terribles de l'été 1940, quelques semaines avant son suicide à Portbou, il écrit :

Si les ennemis des morts sont victorieux, alors les morts eux-mêmes ne seront plus à l'abri des ces vainqueurs qui ne cessent de remporter des victoires<sup>20</sup>.

L'histoire ne doit pas pouvoir ignorer le point de vue des « vaincus » et des marges sans se dévoyer gravement. Je voudrais plaider pour une histoire qui, parce qu'elle est imprégnée par ce souci éthique, serait à même de sortir des grandes catégories que j'évoquais en introduction. Si les Juifs et le judaïsme ne sont pas

---

18. Karl Löwith, *Meaning in History : The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.

19. Voir la nouvelle synthèse proposée par David Nirenberg, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, New York, Norton and Company, 2013.

20. Walter Benjamin, *Illuminations*, New York, Schocken books, 1969.

entièrement réductibles aux catégories de *peuple* ou de *religion*, il ne faudrait pas pour autant renoncer à tenter de reconstruire leur histoire pour elle-même. Il ne fait pas de doute que l'histoire des Juifs et du judaïsme est un objet singulier pour l'historien. Particulièrement longue, puisqu'elle s'étend sur plusieurs millénaires, elle est pleine de ruptures profondes qui interrogent son unité. Elle semble en tout cas toujours déborder des cadres chronologiques habituellement en place dans l'écriture historique.

Histoire d'un peuple qui se distingue par sa petite taille – de l'Antiquité à la période contemporaine, ce groupe n'a jamais dépassé quelques millions –, cette histoire occupe une place importante dans les imaginaires et les polémiques, depuis l'Antiquité et jusque dans le présent. Des attaques d'Apion auxquelles répond l'historien Flavius Josèphe au premier siècle de notre ère, et jusqu'aux polémiques actuelles suscitées par exemple par les livres de Shlomo Sand, on pourrait documenter la stupéfiante disproportion entre la taille de l'objet incriminé et sa présence dans les débats intellectuels<sup>21</sup>.

C'est également le cadre géographique dans lequel se déroule cette histoire qui pose une difficulté : si ce peuple s'affirme dans une interaction forte avec un territoire spécifique, il a vécu principalement dans la dispersion. C'est ce qu'exprimait l'historien Simon Dubnov à travers l'expression qu'il préconisait d'utiliser pour parler des Juifs, celle de « peuple-monde », singulier oxymore à la réflexion<sup>22</sup>.

Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, Jean-Jacques Rousseau avait bien compris les singularités propres à ce groupe et à son histoire :

Mais un spectacle étonnant et vraiment unique est de voir un peuple expatrié et n'ayant plus ni lieu ni terre depuis près de 2 000 ans, un peuple altéré, chargé, mêlé d'étrangers depuis plus de temps encore,

---

21. Flavius Josèphe, *De l'antiquité du peuple juif*, Paris, Lidis, 1968-1981 ; Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé. De la Bible au sionisme*, Paris, Fayard, 2008. Pour une discussion des thèses de Sand, voir Claude Klein, « L'invention de Shlomo Sand », *Les Temps Modernes* n. 655, sept.-oct. 2009, p. 71-89.

22. Simon Dubnov, *Weltgeschichte des Jüdischen Volkes*, 10 vol., Berlin, Jüdischer Verlag, 1924-1929.



n'ayant peut-être plus un seul rejeton des premières races, un peuple épars, dispersé sur la terre, asservi, persécuté, méprisé de toutes les nations, conserver pourtant ses coutumes, ses lois, ses mœurs, son amour patriotique et sa première union sociale quand tous les liens en paraissent rompus.

Les Juifs nous donnent cet étonnant spectacle, les lois de Solon, de Numa, de Lycurgue sont mortes, celles de Moïse bien plus antiques vivent toujours. Athènes, Sparte, Rome ont péri et n'ont plus laissé d'enfants sur la terre. Sion détruite n'a point perdu les siens, ils se conservent, ils multiplient, s'étendent par tout le monde et se reconnaissent toujours, ils se mêlent chez tous les peuples et ne s'y confondent jamais ; ils n'ont plus de chefs et sont toujours peuple, ils n'ont plus de patrie et sont toujours citoyens<sup>23</sup>.

Comment écrire l'histoire d'un tel groupe ? Si Rousseau qui ne se veut pas historien ne pose pas la question en ces termes, on peut, en se fondant sur la description qu'il propose, essayer de réfléchir à ce défi.

Un dernier élément au moins aussi important que les précédents ajoute une difficulté supplémentaire à notre affaire : l'histoire des Juifs semble osciller sans cesse entre l'histoire providentielle, celle dans laquelle Dieu *intervient* sans discontinuer, et l'histoire au sens que la tradition grecque depuis Hérodote donne à ce terme, celle qui relève d'abord du registre de la rationalité.

Comment dès lors écrire une histoire des Juifs en contournant ces difficultés et en se plaçant pleinement et exclusivement dans le registre de la rationalité historique ? Comment faire pour échapper à cette difficulté et ne pas verser dans l'interprétation religieuse ?

Les historiens ont eu depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire depuis le moment où un discours historique autonome sur le judaïsme est né, deux manières de gérer cette difficulté : la première a consisté à euphémiser, sans la faire complètement disparaître, l'histoire providentielle. L'immense historien juif allemand Heinrich Graetz, auteur à lui seul d'une histoire des Juifs en onze

---

23. Jean-Jacques Rousseau, « Fragments politiques », cité par Bruno Karsenti en exergue de son *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris, Cerf, 2012.

volumes, publiés entre 1853 et 1875, illustre cette manière de faire. Profondément influencé par l'idéalisme hégélien, Graetz présente une histoire juive au cœur de laquelle agit l'idée monothéiste<sup>24</sup>. Ce n'est plus une histoire providentielle classique qui est racontée, mais une histoire où, en filigrane, Dieu continue d'agir, même si indirectement. C'est à ce stade de téléologie plus que d'histoire providentielle que l'on peut parler, et l'on sait quels usages politiques les mouvements nationalistes, et dans notre cas le nationalisme juif, ont fait du discours historique<sup>25</sup>. L'histoire était mobilisée pour témoigner du passé d'une nation, dont on commençait d'affirmer qu'elle devait « de nouveau » devenir pleinement souveraine. Les usages de l'histoire par les Juifs aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles n'ont pas, de ce point de vue, divergé de ceux d'autres groupes nationaux, inventés au même moment comme peuples souverains<sup>26</sup>.

L'autre manière de faire a consisté dans le découpage de cette très longue histoire en portions circonscrites et dans le renoncement à l'évoquer dans sa globalité. La spécialisation de la recherche historique rendait pour ainsi dire impossible la maîtrise par une seule personne de la totalité du savoir historique concernant les Juifs. Il apparaissait ainsi raisonnable de ne plus chercher à la présenter dans toute sa durée, pour ne faire qu'en décrire certaines parties. Ce qui disparaissait avec cette manière de faire, c'était la présentation d'une finalité, la recherche d'un sens intrinsèque à assigner à cette histoire. Là encore, il s'est produit autour de l'histoire des Juifs des évolutions que l'on pourrait décrire dans d'autres contextes.

L'histoire des Juifs est ainsi toujours confrontée à deux écueils possibles : le premier consisterait à la considérer comme un *isolat* et à ne pas voir ce que cette

---

24. Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 11 vol., Breslau, 1853-1875. Voir également, du même auteur, *La construction de l'histoire juive : gnosticisme et judaïsme*, Paris, Cerf, 1992.

25. Michael Brenner, *Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert*, München, Beck Verlag, 2006.

26. L'historiographie moderne du nationalisme a bien montré la dimension construite des nations modernes, construction qui repose largement sur la narration historique.

histoire doit aux contextes dans lesquels elle s'est développée. Il ne fait pas sens de considérer l'histoire des Juifs au Moyen Âge sans regarder comment elle a été profondément traversée par le rapport conflictuel entretenu avec le christianisme, par exemple<sup>27</sup>. Pour la période moderne, ce sera encore plus évident : comment parler de l'histoire des Juifs en Allemagne sans envisager la manière dont la langue et la culture allemandes les ont obligés à se repenser eux-mêmes<sup>28</sup> ?

Pourtant, l'autre écueil à éviter consisterait à n'appréhender cette histoire que dans les contextes spécifiques et à ne pas prendre en considération qu'au-delà de chacun d'entre eux se déploie l'histoire d'un peuple dispersé, mais qui a maintenu des modalités d'unité dans ces dispersions. C'est donc à une dialectique compliquée et difficile à mettre en œuvre qu'il s'agit d'inviter, sans laquelle on risque de se condamner à perdre une partie de ce que cette histoire peut nous enseigner.

La science historique s'est construite sur le refus massif de la contingence, appelée aujourd'hui essentialisme. Les historiens fondent leur savoir sur l'affirmation de la suprématie de la rationalité historique sur tout autre registre. Ce dont il faudrait parvenir à rendre compte dans l'histoire des Juifs et du judaïsme que nous appelons de nos vœux, c'est du fait que l'on ne peut pas simplement définir les Juifs comme un peuple souverain, puisqu'il est déterminé par un rapport singulier à un corpus normatif. Mais il ne fait pas sens non plus de supposer que l'étude de ce corpus normatif épuise l'histoire des Juifs : pour le dire autrement, tout ce que font des Juifs n'est pas du judaïsme. L'histoire juive doit se développer autour d'une tension, difficile à définir, entre l'histoire d'un peuple et celle d'un corpus normatif que ce peuple s'impose à lui-même.

Dans son ouvrage récent sur l'histoire du judaïsme ancien, dans la collection de référence « La nouvelle Clio », Simon Mimouni reprend à son compte une affirmation dorénavant courante : le judaïsme n'est pas une

---

27. Israël Yuval, *Deux peuples en ton sein*, Paris, Albin Michel, 2012.

28. C'est l'hypothèse que je développais dans *Mémoire juive et nationalité allemande*, Paris, PUF, 2000.

religion<sup>29</sup>. Il ne l'est pas par le seul fait qu'il n'a cessé d'affirmer et de gérer, selon des modalités différentes, la question du peuple, donc la question du politique. Pourtant on trouve également dans ce livre un appel à une posture non confessionnelle de l'historien. On comprend bien la difficulté : que signifie écrire une histoire non confessionnelle du judaïsme, si celui-ci n'est pas une confession ? La neutralité axiologique du chercheur, son objectivité, est évidemment ce que Simon Mimouni appelle de ses vœux et l'on ne saurait trop le suivre dans cette voie. L'historien ne saurait être un partisan. Pourtant, une histoire des Juifs et du judaïsme qui serait pleinement benjaminienne ne serait-elle pas une histoire en mesure de rendre compte et d'assumer sa propre singularité ?

Je dois à mon dialogue avec Pierre Gisel d'essayer de déployer une manière propre de penser mon objet d'étude. Que ces quelques pages soient l'occasion de le remercier pour cet échange.

---

29. Simon Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère au III<sup>e</sup> siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Paris, PUF, 2012.

COMMENT TRAITER D'UNE TRADITION  
À L'UNIVERSITÉ ?  
PAR-DELÀ LES DIFFÉRENCES ET ANALOGIES  
ENTRE JUDAÏSME ET CHRISTIANISME  
RÉPONSE À JACQUES EHRENFREUND  
Pierre Gisel

---

*1. Rappels et première mise en place*

Il y avait « comment traiter du religieux à l'Université ? » (une question qui reste et qui nous accompagne), Jacques Ehrenfreund se demande « comment traiter du judaïsme à l'Université ? », et j'annonce ici « comment traiter d'une tradition à l'Université ? ». On aura compris que l'Université y est à chaque fois prise pour la scène publique d'un travail qui en déborde l'institution spécifique : y est en cause un exercice en raison, celui où il y a à rendre compte et à problématiser un champ de réalités humaines et sociales donné.

On a déjà vu, à l'occasion tant du texte de Danièle Hervieu-Léger que de celui de Serge Margel, qu'à la question de la tradition, on touche inmanquablement. J'avais également avancé que le fait d'une tradition était central au cœur des monothéismes, et qu'elle y fonctionnait comme « construction », sur mode historique, d'une continuité permettant ou donnant identité « par-delà des discontinuités effectives ». J'avais précisé encore qu'une tradition vivait là d'un contraste spécifique à l'endroit de la nature et de la cité, et qu'elle était dès lors lourde d'une force de contestation possible et en même temps exposée à contestation : elle est hors évidence et relève même constitutivement de l'intempestif.

J'avais enfin noté que le judaïsme et le christianisme illustraient tout particulièrement ce geste et cette circonscription.

Si l'on revient à la question du « religieux », on peut estimer que la constellation ici ouverte est une manière de lui donner forme : une manière de « symboliser » l'humain et le monde, et une manière de cristalliser « ce qui passe l'homme » : ce qui le dépasse tout en étant inscrit au cœur de l'homme et du monde. Mais c'est une manière – j'y reviendrai à l'occasion du texte de Silvia Mancini notamment – qui peut prendre en charge, de façon plus ou moins nette ou selon des modalités diverses, des jeux d'appartenances et autres procédures anthropologiques. Comme, à l'inverse, des circonscriptions d'abord articulées à ces données anthropologiques peuvent elles aussi en appeler à de la tradition, à des ancêtres ou à du patrimoine, par exemple.

Envisager à partir de « différences » et d'« analogies » entre le judaïsme et le christianisme le fait d'une tradition de forme proprement historique – comprise et assumée comme telle – est depuis longtemps présent et à l'œuvre chez moi. Jacques Ehrenfreund l'a relevé. Outre les ouvrages collectifs ou issus d'invitations consacrés au champ du judaïsme qu'il signale<sup>1</sup>, on rappellera que mes deux premiers livres spécifiquement voués à des questions de doctrine chrétienne – sur la création et sur l'Esprit<sup>2</sup> – comportaient déjà, chacun, une section centrée sur le judaïsme<sup>3</sup>.

Sur cette interface, j'ai conduit le travail en fonction d'une interrogation pouvant déployer une critique et

---

1. Voir sa note 8, à quoi on peut ajouter *Les monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam*, Genève, Labor et Fides, 2006, dont chacun des chapitres présente, sur une thématique donnée, ce qu'il en est en judaïsme.

2. *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu* (1980), Genève, Labor et Fides, 1987<sup>2</sup>, et *La subversion de l'Esprit. Perspective théologique sur l'accomplissement de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1993.

3. P. 79-92 pour le premier, p. 37-91 pour le second, un chapitre intitulé : « Voie juive et voie chrétienne. Un contraste nécessaire » (signalons encore, récent, le chapitre VIII de *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012 : « Gershom Scholem : d'une redécouverte de la kabbale et de ses enjeux »).

un approfondissement de ce qui se joue avec le christianisme. C'était mon lieu d'insertion et le lieu de ce que j'avais à problématiser. Ce fut alors l'occasion de mettre en avant et de réfléchir les risques, voire les pentes mortifères, inscrits au cœur même du christianisme, étant entendu, chez moi, que chaque tradition ou plus largement chaque position en est traversée, et que chacune doit être interrogée au cœur de ce qui la tient et en fait la force même, non dans ce qui en seraient des tentations externes, des avatars secondaires, voire des déviations. Chaque force a en effet ses revers, qui lui sont intrinsèquement liés. En l'occurrence, pour ce qui touche le christianisme, ce sont les revers d'un geste de spiritualisation (la « circoncision du cœur », une reprise « en esprit », l'inscription de la loi dans les « cœurs »), de moralisation (la loi « morale » et non plus celle, « rituelle », des 613 commandements) et d'universalisation (la levée de l'élection du peuple d'Israël au profit d'une extension aux « nations »), un geste inscrit, dialectiquement, sur le donné juif. À chaque fois s'y jouent une appropriation humaine et un centrage sur l'homme, un homme d'abord vu comme sujet, isolé de ce qui constitue son corps et son histoire. Dieu y perd une part de sa transcendance, de droit irréductiblement non humaine, la ritualité se trouve reléguée à un archaïque dépassé, et les particularités y sont réputées limitatives et illégitimes. Non vraies. Et à chaque fois est ouverte une extension – et une expansion – sur l'universel. On a désormais affaire à l'humain comme tel et à Dieu comme tel, hors ou au moins par-delà toute détermination, ainsi en lien direct à l'« eschatologique » ou à une vérité « dernière », « première » aussi, et du coup<sup>4</sup>.

On l'aura compris, ce qui m'intéresse ici, et est opérant, c'est la différence. Dans ce qu'elle fait voir. Et à l'occasion de la différence que cristallise le judaïsme m'intéresse alors, rapporté au christianisme, la perti-

---

4. Cf. la citation de Karl Löwith donnée par Jacques Ehrenfreund en lien à sa note 18 : le « salut » est lié à un humain « individualisé » et son histoire est « universalisée » ; mais cela est effectif parce que – selon ce que j'ajoute mais qui était implicite et au reste thématiqué ailleurs par Löwith – directement surplombé de présence « eschatologique ».

nence – à valider et à penser – de la Justice par-delà ou en deçà de l'Amour, de la loi extérieure par-delà ou en deçà des intentions du cœur, de la lettre ou du texte déployé par-delà ou en deçà du message, de la particularité par-delà ou en deçà de l'universel. L'on aura compris qu'en filigrane ce qui est à chaque fois en cause dépasse la seule scène d'une confrontation du christianisme et du judaïsme, étant lourd d'enjeux sur la « scène de l'humain »<sup>5</sup>. D'ailleurs, dans la série esquissée au moment de pointer critiquement les risques portés par le christianisme du fait de son « dépassement » des cristallisations juives, se dessinait une anticipation de traits propres à notre modernité culturelle et sociale, au surplus mondialisée<sup>6</sup>.

Mon intérêt pour le judaïsme n'a ainsi rien à voir, explicitons-le au passage, avec la recherche d'un commun supposé à une « tradition judéo-chrétienne »<sup>7</sup>, ni avec la quête d'une « source commune ». Ce qui m'importe n'est d'ailleurs jamais une « source » ou une « origine », mais un *déploiement effectif*, examiné en outre en ce qu'il *s'inscrit* et en *ce qu'il inscrit* dans la *consistance même du monde*. Or, sur ce double point, les circonscriptions juive et chrétienne, sur les vingt siècles de leurs histoires parallèles, présentent des configurations dissemblables.

## 2. Du refus d'un penser de la « substitution », de ce qu'il implique et de jusqu'où il entraîne

Les citations données par Jacques Ehrenfreund tirées de mon dialogue avec Shmuel Trigano sont assez parlantes<sup>8</sup>. J'aimerais en souligner un point. Il touche la

---

5. Je reprends ici le titre de Silvano Petrosino, *La scène de l'humain pensée grâce à Derrida et à Levinas* (2010), Paris, Cerf, 2012.

6. Ce n'est pas sans raison que Marcel Gauchet cité par Jacques Ehrenfreund en sa note 17 parlait du christianisme comme d'une religion de « la sortie de la religion », et nombreux ont été ceux qui ont instruit la thématique d'un lien entre christianisme et sécularisation.

7. Rappelons la nette démarcation à l'égard d'une telle perspective chez Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1973<sup>3</sup>, quasiment dans tout l'ouvrage.

8. Shmuel Trigano, Pierre Gisel, David Banon, *Judaïsme et christianisme, entre affrontement et reconnaissance*, Paris, Bayard, 2005.



fameuse question de la « substitution », substitution du christianisme au judaïsme : le christianisme prend sa place. Tel que je le comprends – et dans la ligne de la plus grande part de son auto-compréhension théologique, même si cela n'épuise en rien les faits ni d'autres données, évidemment tout aussi instructives –, le christianisme ne peut se présenter sans graves dommages pour chacun – pour lui et pour les autres – comme un ensemble qui viendrait prendre la place d'un autre. Que cet ensemble soit « religieux » (je vais revenir sur ce point bien sûr), qu'il soit un ensemble de références, l'ensemble d'une manière de vivre dans le monde, ou autre encore. Ce serait considérer le christianisme comme auto-suffisant et auto-référent. Une « nouvelle loi » prenant la place d'une « ancienne », alors forcément moins bonne. Le christianisme serait du coup placé d'emblée « en concurrence » avec d'autres, comme le dit Trigano<sup>9</sup>. Sans compter que penser en termes de système auto-référent mène insensiblement à renvoyer à une origine fondatrice, légitimante en tant que telle ; peu ou prou, une origine « divine ». Symboliquement : un enfantement virginal, et un acteur divin ou participant du divin (tel un « héros » grec, intermédiaire entre humain et divin)<sup>10</sup>.

On touche ici la question du rapport entre ce qui précède et ce qui advient en matières humaines et sociales. C'est une question qui se tient au cœur de la modernité pensée comme rupture et nouveauté ; une question, pour elle, originaire et récurrente, et qui la hante. Alain Badiou en est aujourd'hui un héraut ; ce n'est pas par hasard qu'il célèbre l'Apôtre Paul en rupture à l'endroit du judaïsme, comme la Révolution l'est et doit toujours à nouveau l'être à l'endroit d'un « ancien régime » : l'exemple d'un événement fait de pure émergence, sans reprise d'un donné antérieur ou simplement déjà là. Mais Carl Schmitt, autre chantre de

---

9. Cf. la suite des trois citations données par Jacques Ehrenfreund à la fin de son point 1.

10. Sur la question de l'interprétation théologique de l'homme Jésus en christianisme, cf. le chapitre XII de mon *Du religieux, du théologique et du social, op. cit.* : « Quelle messianité en acte donne à voir la figure de l'homme Jésus ? » (on lira notamment la note 2 de la page 265, en lien avec des formulations précises de Joseph Moingt).

modernité, pense tout autant en termes de rupture et d'auto-affirmation, validant radicalement la souveraineté comme décision – et, réciproquement, la décision comme souveraineté – sans autre prise en compte<sup>11</sup>.

Techniquement, en considération de l'histoire qui nous occupe, une telle posture est de frappe marcionite. En référence à cette Église de Marcion qui, aux environs du premier tiers du II<sup>e</sup> siècle, pose le christianisme comme radicale nouveauté, ne reprenant rien du judaïsme, ni, dans la foulée – parce que cela ressortit à la même posture –, rien du réel humain ou de la création. Marcion est le premier à poser un canon chrétien, mais alors sans Ancien Testament et organisé autour d'un évangile – un seul, celui de Luc, et épuré de judaïsme – et d'épîtres de Paul<sup>12</sup>. Une naissance hors histoire et un « Dieu étranger » (à entendre, chez Marcion : étranger au monde, pur Dieu de « salut »). On sait que le christianisme orthodoxe en train de se constituer ne suivit pas Marcion, le condamnant comme hérétique. Mais tout se passe, historiquement, comme si le marcionisme faisait retour, en forme de récurrence, comme l'une des faces possibles du christianisme, à vrai dire toujours de fait active, alors même qu'on prétend le contraire<sup>13</sup>. On aura compris – c'est l'une de mes thèses – que ce « retour » touche une bonne part du rapport que noue le christianisme au judaïsme au cours de l'histoire – une part diabolique – et touche une bonne part de la manière dont le christianisme a pu se comprendre lui-même, une part également perverse.

Le christianisme ne saurait se comprendre, ni de fait, ni, à mon sens, de droit, selon auto-référence ou comme référé à pure transcendance hors monde. Il n'est pas commencement pur – ou venant directement

---

11. Pour plus, cf. mon texte « Croyance et modernité séculière », *Revue de théologie et de philosophie* 144, 2012, p. 251-268.

12. Sur Marcion, et notamment sous cet angle, cf. le chapitre VI de mon *Du religieux, du théologique et du social, op. cit.* : « Deux postures différentes dans la relecture du christianisme. Harnack et Troeltsch ».

13. J'ai un peu développé ce point dans « Antijudaïsme dans le christianisme. Une récurrence inavouée de marcionisme : qu'en penser et qu'en faire ? », in *L'antijudaïsme en philosophie et en théologie* (Danielle Cohen-Lévinas et Antoine Guggenheim dir.), Paris, Parole et silence, 2014.

du divin –, sans antécédence. Il vit au contraire d'un rapport à une antécédence dont, à ses yeux, il reprend et « accomplit » une part de ce qui la porte et qu'elle porte, une part liée à la lecture qu'en fait le christianisme et que ce christianisme reprend selon ses modalités propres. Accomplissement ne veut pas dire ici prendre la place, mais passe par un *décalement* et une *affirmation singulière*. En ce sens, rigoureusement et comme le dit une citation donnée par Jacques Ehrenfreund, le christianisme n'est pas « accomplissement *du judaïsme* » (je souligne). Le judaïsme se poursuit, lui aussi en lien avec une part de ce qui le précède, qu'il lit également à sa manière et qu'il reprend ou « accomplit » tout aussi singulièrement.

Pour en revenir au christianisme, ce qui vaut à l'égard de l'antécédence juive vaut tout autant, certes *mutatis mutandis*, à l'égard de l'antécédence antique, qu'elle soit grecque ou romaine. Et là encore, hors simple et pure auto-référence : le christianisme vit constitutivement de ce qu'il reprend mais qu'il ne « lève » pas, qu'il ne suspend ni n'annihile (sauf à faire comme si le « Royaume de Dieu » ou les « Temps messianiques » étaient là, alors que se tient en son cœur le renvoi à une messianité qui ne fait justement pas basculer dans les Temps messianiques, mais renforce plutôt une tension ou une dialectique avec le monde, un monde autre et qui perdure<sup>14</sup>). Dans cette ligne, le christianisme apparaît comme une manière d'entrer dans le monde – un monde qui a sa consistance propre et un monde au surplus déjà traversé de symbolisations, de narrations de l'énigme de l'humain, d'institutionnalisations – pour y faire et *en* faire quelque chose. Ni plus, ni moins.

Plus largement, on aura compris que couper avec toute frappe de type marcionite accompagne ou entraîne une autre manière de voir l'humain, le monde et le rapport à la vérité, et que se tient là le levier d'une critique à l'égard d'une récurrence interne au christianisme. Mais c'est aussi, plus largement, casser l'illusion qui voudrait qu'un ensemble religieux ou autrement désigné – ici une tradition – soit vierge de tout ce qui

---

14. Le sanctionne classiquement la dialectique augustinienne des « deux cités », terrestre et céleste.

se cristallise sur son corps de pratiques et de références, alors qu'il est profondément et toujours à nouveau acculturé, et ainsi opérant. Ce qui se donne à voir sur la scène pour le coup originaire des rapports entre le judaïsme et le christianisme déborde ainsi ce qu'il en est et ce qui est dit du religieux ou autre phénomène analogue. S'en trouve dès lors balisée ou circonscrite la manière de le considérer, d'en comprendre la teneur et la portée, de le problématiser, bref : de le « traiter ». Cela vaut pour l'Université, ou en ordre de rationalité et de socialité globales, donc à l'externe, mais cela vaut tout autant à l'interne, sauf idéologisation, appropriation induite et saturation<sup>15</sup>.

*3. Par-delà une spécificité juive : les réalités  
d'une tradition entre mémoire singulière, situation  
de ses acteurs et rapports externes*

Revenons aux questions liées au traitement intellectuel d'une tradition. Jacques Ehrenfreund en aborde la problématique à propos du judaïsme. Mais elle se pose tout autant, *mutatis mutandis*, pour le christianisme. Je vais m'efforcer de le faire voir. Elle permet en outre de toucher du doigt, à partir des exemples en cause, des dispositions sociales et culturelles plus larges de ce qui fait notre présent.

Où et comment aborder et traiter la tradition juive (le judaïsme ou le fait juif pourrait-on aussi dire) ? Comme le rappelle Jacques Ehrenfreund dans la première section de son texte, on a pu – on peut toujours, selon les lieux – le faire à partir et en fonction du christianisme, dans des Facultés de théologie chrétiennes, par exemple. J'en rappelle ici la réalité, mais quasiment pour mémoire, en ce qu'on n'y a pas affaire à un véritable traitement de la tradition juive. N'y est en effet pas

---

15. C'est pourquoi la question de savoir si les phrases de moi que cite Jacques Ehrenfreund dans son texte ont une validité au plan d'une compréhension interne ou d'une compréhension externe du christianisme est sans pertinence ; la différence commence seulement avec la question de savoir ce que l'on en fait, et cela relève plus de choix stratégiques ou politiques, liés à une lecture des situations et à ce qu'on décide d'y engager, que de science.

mise en œuvre une compréhension du judaïsme comme tradition propre et, sauf exception, le travail y restera surdéterminé par le christianisme, même si le point n'est pas toujours perçu, le judaïsme antique tendant en outre, comme le rappelle Jacques Ehrenfreund, à être seul pris en considération, le judaïsme « ayant été "dépassé" par le christianisme »<sup>16</sup>.

Convient-il d'aborder et de traiter la tradition juive – ou le fait juif – pour elle-même mais de façon dite laïque, dans des « départements d'histoire juive distincts de l'histoire générale » ? Le risque est d'y perdre les « interactions » qui accompagnent – et dès le départ – la tradition. Or, pas plus que d'autres, la tradition juive ne naît de rien ni ne vit seule ou isolée.

Notons qu'intellectuellement la question se poserait dans les mêmes termes pour le christianisme, par-delà une étude interne à sa tradition, alors confessionnalisée (des Facultés de théologie). Une étude se voulant laïque, mais où la tradition chrétienne serait étudiée pour elle-même hors des départements d'histoire générale – et alors probablement placée sous la catégorie « religion », étant entendu que plusieurs, juxtaposées, pourraient y être étudiées – risque aussi de ne plus prendre toute la mesure des « interactions » signalées<sup>17</sup>. Mise sous la

---

16. Notons qu'à Lausanne, lors de la nomination de Jacques Ehrenfreund en été 2004, on a frisé ce cas. Alors qu'il s'agissait d'inaugurer une chaire de judaïsme médiatisée comme « reconnaissance des réalités liées au judaïsme pendant 2 000 ans d'histoire européenne » et fortement investie au plan symbolique, une part de la Faculté a en effet opté pour un candidat issu d'une Faculté de théologie luthérienne allemande ayant soutenu une thèse dans le champ historico-critique du Nouveau Testament, certes prolongé sur les tout débuts du judaïsme rabbinique, « confirmant un soupçon récurrent dans le judaïsme de ne pas être reconnu comme partenaire de l'histoire européenne et d'être relégué à un monde ancien, comme si, depuis, le christianisme avait pris sa place ou lui avait succédé » (doc. à l'intention d'une séance du Rectorat agendée au 14.6.2004), cela ici rappelé indépendamment de la qualité des personnes en cause et autres contingences (notons que focaliser sur le moment de naissance du christianisme et de partage opéré avec le judaïsme a bien sûr son intérêt, mais ne peut qu'apparaître inapproprié au moment d'inaugurer un *enseignement de la tradition juive dans une Université*, à moins d'instituer plusieurs chaires, alors complémentaires).

17. Pour le christianisme ici en cause, rappelons qu'il est, d'abord, un produit de l'Antiquité tardive et de son « dispositif »

catégorie « religion », cette tradition se trouverait en outre prédéterminée et coupée d'un certain nombre de données plus globalement humaines et sociales dont elle participe et qui lui sont inhérentes.

Notons qu'une telle étude du christianisme est peu fréquente, tout au moins dans nos pays. C'est que, pour le christianisme, il n'y a d'équivalents ni des « Études juives » ni des départements de « langue et civilisation hébraïques » évoqués par Jacques Ehrenfreund (pour des raisons sociopolitiques à mon sens, les choses ne se nouant socialement et institutionnellement pas de la même manière qu'on soit minoritaire ou qu'on soit, ou qu'on ait été, majoritaire) et qu'il y a peu de Facultés hors celles de théologie où il serait délibérément traité du christianisme comme tradition propre (pour des raisons sociopolitiques aussi). En revanche, ce qui est plus fréquent – et Jacques Ehrenfreund en évoque la thématique dans la seconde section de son intervention –, c'est qu'insérée dans des départements d'histoire générale ou dans des Facultés d'histoire et de sciences des religions (ou de sciences religieuses), l'étude du christianisme devient le plus souvent celle *des* christianismes, concrètement l'étude de tel moment du christianisme dans un département d'histoire de l'Antiquité, de tel autre moment dans un département d'histoire médiévale, d'un autre encore en histoire moderne. Une telle ventilation fait droit aux différences et discontinuités qui ont historiquement marqué ce qu'on appelle *le* christianisme, mais, de fait, elle *dissout l'objet en cause* – une tradition comme construction spécifique d'une « continuité par-delà des discontinuités » –, le réputant justement impensable en rationalité publique, ou l'abandonnant à un impensé, ce qui en dit long sur les manières de faire et les limites de cette rationalité. Sans compter que la juxtaposition érudite de moments séparés ne permet même pas, du coup, de penser les basculements, ni les ripostes et le jeu de différences qui s'ensuivent, dont les comparaisons seraient pourtant

---

propre, et que ses modifications au cours du temps, lourdes, ne sont rien hors de mutations sociales et culturelles dans lesquelles il est pris sans ni les choisir ni les dominer ; tout au plus y riposte-t-il à chaque fois, donnant naissance à des « agencements » nouveaux.

bien instructives, et pour tous. Là aussi se tient une tache aveugle, qui touche au surplus des points inscrits au cœur de nos apories sociales et culturelles contemporaines, qu'on ne sait justement plus penser ni même appréhender d'ailleurs.

À Lausanne, donné ici pour exemple, dans la Faculté de théologie et de sciences des religions, on a finalement, aujourd'hui, un traitement différent *du* judaïsme – le singulier a été maintenu, et Jacques Ehrenfreund y a tenu – et *des* christianismes justement, personne n'assumant d'en penser la tradition, ce que cela suppose et ce que cela éclaire, ni du coup – c'est indirectement lié – la généalogie dont provient notre modernité<sup>18</sup>, ses données et ses problèmes, ses forces et ses pannes, les défis qui la traversent<sup>19</sup>. Il se pourrait – une nouvelle fois ? – qu'une singularité juive puisse offrir ici ce que Jacques Ehrenfreund nomme au début de la seconde partie de son texte un « prisme hors du commun » pour penser ce commun, à partir de sa « marge ». Pour, au moins, tenir ouverte une interrogation.

Dans la seconde section de son texte, Jacques Ehrenfreund souligne à nouveau que « l'histoire des Juifs et du judaïsme » est « un objet singulier pour l'historien ». Au plan de la temporalité : cette histoire « s'étend sur plusieurs millénaires », et elle est « pleine de ruptures profondes qui interrogent son unité » (on se trouve ici en plein dans ce que j'ai essayé de saisir au travers de la problématique d'une tradition). Au plan du « cadre géographique » aussi : « ce peuple s'affirme dans une interaction forte avec un territoire spécifique », tout en ayant « vécu principalement dans la dispersion » (se

---

18. Hors une simple émancipation unilinéaire d'un régime d'hétéronomie, ce qui paraît insuffisamment différencié quant au passé et au prémoderne, et tout aussi insuffisamment différencié quant à ce qui se donne à penser au cœur de la modernité et aux pratiques qui peuvent s'y inscrire ; pour l'esquisse d'une généalogie ici à considérer, cf. mon « De quoi le retour du motif religieux est-il le nom ? », in *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains* (Jacques Ehrenfreund et Pierre Gisel éd.), Lausanne, Antipodes, 2012, p. 301-320.

19. Se tient là l'un de mes échecs majeurs, socioculturellement significatif à mon sens, dans ce qui fut le redéploiement de la Faculté de Lausanne dans les années 2007-2010, un échec qui a fini par emporter tous mes collaborateurs directs.

tient là une thématique centrale, que je reprendrai au point 4).

Jacques Ehrenfreund va alors très fortement affirmer, vers la fin de son texte, le refus de considérer cette histoire comme un « *isolat* », coupé des « contextes dans lesquels elle s'est déployée », et l'on rejoint ici un risque déjà évoqué. Un second « écueil » se trouve tout aussi fortement récusé, celui d'une réduction à l'étude des seuls contextes, et celui de ne « pas prendre en considération qu'au-delà de chacun d'entre eux se déploie l'histoire d'un peuple dispersé [...] qui a tenu des modalités d'unité dans ses dispersions ». C'est pointer là exactement ce dont, à mon sens, il convient de rendre compte en lien avec le *fait d'une tradition*, un fait spécifique : de rationalité spécifique et requérant donc des modalités spécifiques d'interrogation et d'intelligence, de problématisation aussi bien sûr.

C'est à mon sens sans surprise que Jacques Ehrenfreund renvoie dès lors au motif d'un « corpus normatif ». Son irréductibilité et ce qui s'y condense – ici en toute rationalité « laïque » bien sûr – vont de pair avec l'*hétérogénéité* qu'inscrit une tradition à la surface du monde, ou au cœur de l'histoire de ses peuples ou de ses « nations », et transversalement à ses territoires. Tout ce que font les Juifs n'est pas du judaïsme<sup>20</sup>, rappelle à juste titre Jacques Ehrenfreund, comme tout ce que font les chrétiens n'est pas du christianisme ajouté-je, alors qu'une histoire de France voudra – voire devra – intégrer tout ce que font les Français, sauf à avoir subrepticement décidé d'une normativité de ce qu'est ou serait « la France ».

---

20. Pour commencer, et cela cristallise justement une donne irréductible dont rendre compte et à penser : une « histoire d'Israël » d'avant l'exil n'est pas l'« Israël » qu'instaure ou (re-) construit, du cœur de l'exil, le texte biblique en formation, comme réécriture et mémoire orientées. Précisons : que cette instauration ne corresponde pas à ce qui s'est passé ne l'invalide en rien, à condition bien sûr d'en penser l'ordre propre de validation. De même pour ce qui est dit de Jésus dans les évangiles, tout aussi décalé du « Jésus de Nazareth » historique et convoquant tout autant un ordre d'intelligence et d'appréciation propres (ou : qu'est-ce que cela « vaut » ? dit en teneur nietzschéenne).



On a donc affaire à l'histoire d'un peuple (ou, ailleurs, à l'histoire d'un groupe ?) inscrit dans le monde et se construisant une identité irréductible à cette inscription (parce que s'y inscrire n'est pas s'y dissoudre), vivant alors et ainsi d'un hétérogène. Je parlerais volontiers d'« intrigue », de « style » ou de « forme », inscrit dans le monde mais en différence du monde, fait de tout ce qui constitue le réel de ce monde et de ses déploiements, mais sans s'y résorber. Une « intrigue », un « style » ou une « forme » sont spécifiques : ils condensent de la *singularité* et l'impriment sur le *corps même du monde*, et ils renvoient, dans le même geste, à des *références particulières*, de narration pour commencer, et de mémoire. Ils donnent ainsi lieu à une identité au croisement d'un *rapport au monde*, jamais levé, et d'une *référence exterritorialisée*.

En tout cela, il y a analogie – selon des modalités propres de part et d'autre, et dont les différences sont instructives – avec le christianisme, dont l'histoire est tout aussi diverse et discontinue, et qui vit tout autant de la construction d'une tradition propre, même si sa singularité y est plus sujet à *déni*, à commencer par sa généalogie propre, historiquement située, comme toute généalogie, mais souvent effacée, au profit d'une origine renvoyant directement à du divin et ouvrant une posture d'universalité.

Une tradition est à la fois *singulière*, *hétérogène* aux seules réalités des « nations » et, du coup, *transversale* au monde et à ses catégories. Comme l'a souligné d'entrée Jacques Ehrenfreund, on est ici « hors catégories ». C'est qu'une catégorie découpe (dé-coupe, ou coupe de) et rassemble ou totalise sous ce qu'elle recoupe. Avec une tradition, on se tient au contraire dans le *décalage* (non le découpage en lieux et moments propres) et, décalé, on reste toujours en *lien avec l'ensemble du monde* (un monde qui, non levé, est même sanctionné comme tel : c'est le réel de la « création » ou le lieu des lois « noachiques », non de la Torah justement), un lien alors *différencié* et *différenciant*.

« L'histoire des Juifs et du judaïsme » n'est ainsi pas réductible à la seule histoire d'un peuple ou à la simple histoire d'une nation (comme l'histoire du christianisme n'est pas réductible à l'histoire de tout ce que

font les chrétiens, même si elle le prend en compte et le réfléchit, sans exclusive). Jacques Ehrenfreund ajoute, spécifiquement, que cette histoire n'est pas non plus celle d'une « religion » (voir la fin de son texte).

D'abord, si j'ose, mettre en avant que « le judaïsme n'est pas une religion » ne m'impressionne pas. Aujourd'hui, tout le monde, ou presque, se tient en effet sur une telle ligne. On souligne régulièrement que parler de religion pour l'hindouisme est inadéquat et résulte d'une projection occidentale ; c'est, pour commencer, qu'on ne peut y faire de différence entre le « culturel » et le « religieux », une différence qu'on trouve probablement tout spécialement là où se noue du religieux connaissant du canonique et du hors-canon, en lien au procès d'hétérogénéité et de différenciation que je viens d'évoquer. Même l'islam peut arguer qu'il n'est pas une religion au sens où on l'entend généralement : il renvoie à la simple loi du monde, liée à son Créateur ; on peut ainsi y tenir qu'Adam est musulman, alors que dire Adam juif n'aurait aucun sens, le judaïsme n'existant qu'en décalage des « nations » (Abraham, en Gen. 12,1ss., est ainsi décroché de la fresque cosmique, universelle, de Gen. 1 à 11), et comme n'aurait pas de sens non plus de tenir Adam pour chrétien, l'être chrétien étant lié à une dramatique propre, certes inscrite au cœur des « nations », mais non pour en épouser simplement la donne ou s'y résorber ; ajoutons, en forme de confirmation, que devenir musulman se fait significativement sans initiation : il suffit de reconnaître l'*évidence*, alors qu'en christianisme, il faut passer par un cheminement propre pour entrer dans le « mystère » de l'humain et du divin – et de leur rencontre ou confrontation –, se l'approprier et s'en trouver subverti, au surplus au gré d'un travail toujours à reprendre. En christianisme enfin, j'ai été formé, dans les années 1960 et 1970 à un moment où la majorité des pasteurs et des théologiens tenaient que le christianisme n'était pas une religion et qu'il fallait se déprendre de cette forme (cela conditionnait leur pratique pastorale). À l'arrière-plan se dressaient bien sûr la figure de Karl Barth, probablement le théologien protestant le plus marquant du XX<sup>e</sup> siècle, qui avait, au début des années 1920, assimilé le péché chez l'Apôtre Paul à la religion, cette dernière étant vue comme entreprise prométhéenne et idolâtre,

ou le Dietrich Bonhoeffer des lettres de prison du printemps 1944 plaidant pour un « christianisme non religieux », et pas non plus « métaphysique »<sup>21</sup>.

Par-delà ces trop brefs rappels, reprenons ce qui est en jeu. Se démarquer de la religion, c'est en refusant la réalité « au sens où l'entend le christianisme », précise Jacques Ehrenfreund dès le début de sa seconde section. Qu'est-ce à dire ? On entre ici dans une histoire plus compliquée, et à mon sens instructive. D'abord, certes, le christianisme a compris la religion comme *religare*<sup>22</sup> (relier le monde et l'humain à une transcendance et relier les humains entre eux, ce qui entraînait de l'institution) et non plus selon le *relegere* antique sanctionné par Cicéron<sup>23</sup>, cette attitude de scrupule et de recueillement qui est faite de retenue devant la démesure du cosmos et d'attention donnée aux signes à y déchiffrer, une attitude opposée à l'*hubris*. Maurice Sachot a bien montré la reprise et la transformation des institutions

---

21. J'ajoute ici une précision. Si j'ai, comme on le sait à l'intérieur du christianisme, souvent plaidé pour une prise en compte du religieux à l'œuvre, c'était contre ce qui fonctionnait à mon sens comme un déni, lié à une focalisation fantasmatique et du coup non sans effets pervers sur la seule « foi », une foi pure, hors religion justement ou, plus radicalement, hors sol. Il me paraissait qu'il y avait au contraire à rendre compte et à gérer ce qui se passait en matière religieuse, en termes donc de symbolisations et de ritualisations, avec leurs institutionnalisations respectives, ouvrant du coup comparaison possible, hors toute spécificité suspendue à de l'extrinsèque. Pas d'engagement humain, quel qu'il soit, hors de lieux et de matrices données, traversées de pratiques et d'orientation déterminées. Cela dit, la *particula veri* du refus de la religion en christianisme, c'est qu'il n'y a pas à valider une religion comme système, séparé du monde, pouvant être habité et proposé comme contre-monde, mais à y surprendre un geste à inscrire toujours à nouveau à la surface du monde, un geste qui n'est rien *hors ce monde*, tout en le marquant de *différences* pouvant permettre *nouveautés, créations* ou *initiatives*. Touchant Bonhoeffer en lien avec cette thématique, cf. mon « L'avant-dernier, lieu de l'Église et lieu du Christ. Entre sécularité du monde et réalité du religieux », in « Autonomie, suillance et responsabilité » (Alberto Bondolfi, Denis Müller et Simone Romagnoli éd.), *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2007, p. 245-252.

22. Le renvoi, classique, est à Lactance, auteur chrétien de la première moitié du III<sup>e</sup> siècle, *Institutions divines* IV, 28, 3-12 (Paris, Cerf, 1992, p. 232s.).

23. Dans son *De natura deorum*, livre II, XXVIII, 72.

romaines qu'a opérées sur ce point le christianisme<sup>24</sup>. Le dossier est pourtant nettement plus complexe. Il est ainsi tout sauf indifférent qu'au cœur du Moyen Âge Thomas d'Aquin, dont on sait le poids qu'il aura en catholicisme, reprenne, dans le traité sur la religion que constituent les questions 81 à 100 de la *IIa IIae* de sa *Somme de théologie*, intégralement la perspective de Cicéron et souligne que la *religio* est une « vertu humaine »<sup>25</sup> n'engageant en rien la « foi », et qu'en outre, quand, dans la même *Somme* mais justement à un autre endroit de son déploiement, il traite de la « foi », une vertu alors dite « théologique », cette « foi » ne soit pas ce qu'on appellerait aujourd'hui une « croyance positive », déterminée, mais relève d'un « s'en remettre » – une confiance si l'on veut, comme le condense d'ailleurs le latin *fides* – qui se joue dans le rapport au monde, un monde à recevoir ou dont « user » sans appropriation ni possession (ce dernier point prolonge saint Augustin, autre référence majeure, en christianisme occidental du moins). En tout cela, pas trace de la religion comme « système de croyances », une conception qui s'imposera au contraire avec le début des Temps modernes et que le christianisme adoptera allègrement, se remodelant même à mon sens, et très profondément, sur cette base.

Que conclure de ces éléments de généalogie historique ? D'abord que ce qui est refusé sous religion – et refusé chez beaucoup – est une forme moderne, une forme que le christianisme a alors adoptée<sup>26</sup> et avec laquelle il est aujourd'hui lui aussi en débat<sup>27</sup>. Seconde-

---

24. Cf. la III<sup>e</sup> partie de son *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, O. Jacob, 2011.

25. Où « vertu » est bien sûr à entendre, classiquement, non comme *qualité* « vertueuse », mais comme *disposition* dans le rapport à, une disposition à mettre en œuvre (une potentialité : *virtus* comme virtuel ; usage semblable : ce remède a la vertu de).

26. À l'extrême, elle a pu donner lieu à des prétentions de forme théocratique, ainsi ce qui s'est cristallisé dans le *Syllabus* romain de 1864 ou dans la veine évangélique que présente Philippe Gonzalez dans *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides, 2014.

27. Ce n'est pas le lieu de dire ici ce sur quoi cela peut ouvrir, mais c'est à mon sens possible, et parfois effectif, hors une pure dilution dans la sécularisation célébrée comme aboutissement heureux de la fin des hétéronomies (ainsi chez Gianni Vattimo,

ment, et quoi qu'il en soit du christianisme et de la manière de le penser – ici en contraste avec le judaïsme –, on ne pourra pas ne pas considérer cette généalogie comme instructive de la modernité comme telle, de même que paraîtra aussi instructif de notre contemporanéité le refus de ce qui est entendu sous religion. Enfin et par-delà, on aura pu percevoir, à l'occasion d'une interrogation sur la manière de l'enseigner, que le judaïsme donne à voir une posture qui échappe à ce que l'imaginaire moderne entend spontanément par monothéisme : une vue d'ensemble, surdéterminée par un principe premier et dernier, et consacrant une totalité. Tout ce que j'ai essayé de regrouper autour du concept de tradition le met en brèche : irréductibilité de la *différence qu'est le monde même* (et, réciproquement, de la différence qu'on affiche en regard pour soi) ; *singularité* d'un *geste* qui s'y inscrit sans faire nombre avec lui ; renvoi à *hétérogénéité foncière*. Bref : une manière propre de *mettre l'humain en scène* et de *se tenir dans le monde*, de les *symboliser* du coup et d'*orienter les pratiques*.

#### *4. Du rapport au monde et du politique : une posture juive pouvant être éclairante*

Dans les premières pages de son texte, Jacques Ehrenfreund rappelle qu'il convient d'éviter de « neutraliser la dimension politique [...] toujours à l'œuvre dans l'histoire du peuple juif ». En regard, il y aurait au contraire comme une suspension du politique dans le christianisme, du fait de l'individualisation de la « foi », couplée à l'universalisation que mettait en avant Karl Löwith, et en rapport direct à de l'eschatologique (cf. ci-dessus note 4).

Concentrons-nous sur le judaïsme. Je crois la dimension évoquée par Jacques Ehrenfreund importante, mais le point requiert quelques différenciations. Hannah Arendt avait en effet pu écrire, dans une formule souvent répétée, que les Juifs « n'avaient ni expérience, ni

---

que je lis critiquement dans le chapitre II de *Du religieux, du théologique et du social*, *op. cit.*).

tradition politiques »<sup>28</sup>. Contradiction ? Pas nécessairement me semble-t-il, à condition de préciser à chaque fois.

Foncièrement, la question du politique est liée à celle du monde. Or, mon point 3 a beaucoup souligné l'irréductibilité du monde pour le judaïsme. Dans sa différence propre, sanctionnée par le double régime de la Torah pour Israël, d'une part, des lois noachiques pour tous, de l'autre, liées à la conservation du monde comme tel<sup>29</sup>. Dans cette ligne, contrairement aux « nations », le judaïsme n'a pas de modèle propre du politique (un contre-modèle ? un meilleur modèle ?), pas de modèle pour le monde ou les « nations » s'entend, hors lesquels il est justement pernicieux d'envisager le politique. En ce sens, le politique, c'est l'affaire des « nations ». Le Juif peut certes y apporter une contribution, mais en tant que *citoyen*, soumis au régime des « royaumes » qui y sont établis ou s'y construisent, selon le fameux adage que « la loi du royaume [ou du roi] est la loi »<sup>30</sup>, non *comme* Juif, ou tout au moins non selon une perspective politique juive, sauf – ce n'est pas rien, mais c'est d'un autre ordre – le souci du peuple juif et des conditions d'existence de l'être juif dans ce royaume des « gentils », ce qui sera à la racine d'une « expérience politique », mais alors d'une autre forme et selon une autre posture que ce qu'au cœur des « nations » on entend par le politique et sa tâche propre (c'est sur ce plan-là que la phrase d'Hannah Arendt avait sa *particula veri*<sup>31</sup>).

Bruno Karsenti, à qui il importe également de ne pas neutraliser la dimension politique impliquée dans le judaïsme, et selon un souci analogue à celui de

---

28. *Les origines du totalitarisme*. Eichmann à Jérusalem (1963), Paris, Gallimard, 2002, p. 244.

29. Ce n'est ni sans pertinence ni sans perspicacité que, dans le dialogue plusieurs fois cité par Jacques Ehrenfreund, *Judaïsme et christianisme, entre affrontement et reconnaissance*, Shmuel Trigano avait commencé par poser le cadre que sont « les Lois de Noé », *op. cit.*, p. 17ss.

30. Repris du *Talmud de Babylone* (Gittin 10b), supposant un état de diaspora ou d'exil, et avec renvoi à Jérémie 29 déjà.

31. Pour le politique chez Arendt et en lien avec ces questions, on lira avec profit Véronique Albanel, *Amour du monde. Christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Paris, Cerf, 2010 (avec une « Préface » d'Étienne Tassin, p. 7-13).

Jacques Ehrenfreund, me semble être sur la même ligne quand il écrit que le judaïsme « introduit dans l'Occident un vecteur traditionnel foncièrement non grec, qui porte en lui une charge critique à l'égard de l'expérience politique des États », avant de poursuivre en énonçant que se donne là un « *autre de l'État* » (non, je le précise, un autre État ou un autre type d'État) et de conclure que

le théologico-politique juif attaché à l'idée de peuple juif vient doubler la tradition politique de l'Occident [...] sans jamais se confondre avec elle. Et pourtant [...], il n'est pas destiné à rester sans rapport avec elle<sup>32</sup>.

Un « autre de l'État » – d'un autre ordre ou d'une autre posture –, mais non sans rapport, ni, à mon sens, sans implication. Bruno Karsenti va d'ailleurs le développer et, sur le fond, on se retrouve, me semble-t-il, dans la droite ligne de ce que j'esquissais à la fin de mon point 3. Ainsi :

ce qui s'est inventé chez les juifs, ce n'est pas une expérience politique singulière, destinée à s'incarner dans un État national, mais c'est plutôt un *problème* auquel toute politique nationale est contrainte de se mesurer : le fait que son économie interne en termes de pouvoir soit toujours grevée d'un manque [...] ; le fait qu'un peuple et sa loi se constituent ensemble, par un travail spirituel rétif à toute [...] transposition en termes de pouvoir<sup>33</sup>.

On aura noté la récurrence de la référence au « peuple » juif, et déjà dans la citation de Jacques Ehrenfreund donnée d'entrée (ce qui, tel quel, différencie effectivement du christianisme). Elle fonctionne comme marque de particularité, en ce sens de différence. À l'arrière-plan se tient toute une « expérience » historique. Celle que résume Yosef Hayim Yerushalmi dans son *Serviteurs des rois et non serviteurs des serviteurs. Sur quelques aspects de l'histoire politique des Juifs*<sup>34</sup>. C'est l'expérience d'une « autonomie communale et judiciaire

---

32. *Moïse et l'idée du peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris, Cerf, 2012, p. 210.

33. *Ibid.*, p. 226.

34. (1993), Paris, Allia, (2002), 2011 (le livre est d'ailleurs cité par Jacques Ehrenfreund).

juive, cruciale pour la pratique de la religion et la sub-structure vitale de la civilisation juive », liée à des « alliances verticales directes » entretenues avec les Empires<sup>35</sup>. Ce fut le cas avec Rome – ou le judaïsme obtient le statut de *religion licita*<sup>36</sup> –, mais déjà avec les Empires perse, macédonien, ptolémaïque et séleucide. Et ce fut encore le cas au Moyen Âge, et ce, de manière très générale<sup>37</sup>. Le temps de l'égalitarisme et de l'homogénéité sociale moderne, révolutionnaire, changea la donne en profondeur, Yerushalmi parlant alors d'un « échec des Juifs, à l'époque moderne, à nouer des alliances horizontales »<sup>38</sup>.

À l'arrière-plan de l'expérience du politique ici mise en avant se tient un fait de diaspora. Un destin, dira-t-on, mais toute tradition est faite de destin, en ce sens de contingence. En l'occurrence, il s'en est ensuivi que le peuple juif ne se retrouva pas voué à un espace politique qu'il aurait à organiser de manière souveraine. Et même sa mémoire mythique de la royauté, dans les livres bibliques de Samuel, n'est pas celle d'un roi en lien direct avec le Dieu. Le fait d'une royauté pour ce peuple est second et dès le départ contesté, donc discutable, et l'origine instituant du peuple s'en soustrait : elle est placée dans un « avant » de l'épopée royale nationale, au Sinaï, au cœur du désert et non au centre de la terre dans laquelle on est établi. De même, quand les Juifs ont projeté un État, en modernité, ils l'ont voulu laïque et non théocratique (l'État d'Israël n'est pas un État juif structuré selon les 613 commandements de la Torah)<sup>39</sup>, et ce point demeure de principe, même si sa réalité est aujourd'hui traversée, comme toutes les « nations », de conflits identitaires où le religieux a sa part.

---

35. *Ibid.*, p. 11.

36. Cf. *ibid.*, p. 23 et 26 ; notons que le christianisme n'a ni obtenu ni cherché ce statut, se présentant et s'organisant plutôt comme « école de philosophie », analogue à d'autres, gnostiques ou néo-platoniciennes par exemple.

37. Cf. *ibid.*, p. 28-53.

38. *Ibid.*, p. 62.

39. Sur cette réalité de fait compliquée, cf. Jacques Ehrenfreund, « "État juif et démocratique" ». Mise en perspective d'un débat israélien contemporain », in *Religieux, société civile, politique*, *op. cit.*, p. 161-175.



Fort de cette expérience, le judaïsme cristallise les données d'une problématique centrale touchant le politique, qui est d'enseignement pour tous. S'y dit une autre manière de considérer le politique que celle d'un ensemble à bâtir à partir de lui-même et pour lui-même. S'y disent une origine décalée, ainsi que de la différence : une origine qui, parce que à jamais asymétrique (alors que le politique tend toujours à nouveau à la rabattre sur lui, de fait pour sa perte), ne peut que renvoyer à des traditions différentes dans la manière d'être humain<sup>40</sup>, et ce sont des différences à sanctionner, et même à valider et à entretenir (alors que le politique tend à les nier au profit d'une homogénéisation consacrant, de fait pour sa perte, sa propre réalité). L'autre face de ce rapport au politique, c'est la distinction entre le commun (l'ordre des « nations »), dont il y a une rationalité propre, et l'ordre des traditions renvoyant ailleurs, de statut décalé et fort de problématisations et de ressources transversales, dont il y a aussi une rationalité propre. À quoi s'ajoute le défi, toujours à nouveau à relever, d'en penser une compatibilité. Difficile vu les ordres divers en présence, mais possible précisément du fait que ces ordres sont autres. On n'en trouvera des moments de réalisation, toujours provisoires et traversés d'hétérogénéités, que si, de part et d'autre – du côté du politique, commun, et du côté de chacune des traditions, particulières –, on habite son ordre propre, dans l'interaction certes, y compris un jeu critique, mais sans empiètements<sup>41</sup>.

---

40. Je considère que les traditions sont des scènes différentes au travers desquelles se cristallise de l'humain et qu'à ne pas le voir ni le penser, ces traditions ne peuvent que se replier sur elles-mêmes, absolutisant leur bien propre. Jacques Ehrenfreund l'a bien noté. Mais – ici précisé en se démarquant de son texte –, cela ne me conduit jamais à écrire humain avec un H majuscule, d'abord parce que je n'en connais pas une « essence » dont on pourrait énoncer, encore moins activer des caractéristiques. Ne se donnent que des particularités, différentes à chaque fois et non dépassables (ni de fait ni de droit : ce serait en effet sortir de l'exister, pour de la chimère, et y croire peut être dangereux), mais elles sont toutes instructives pour chacun, donc confrontables : on peut en parler, et on peut même les estimer ou les évaluer. Ici, la réalité juive est unique, mais révélatrice (en tout cela, on est hors un régime où il y aurait à « dire le vrai », selon ce que pointe critiquement Jacques Ehrenfreund).

41. Pour des précisions, en rapport à des perspectives proches de Jürgen Habermas, mais en s'en démarquant aussi sur

La dimension politique de l'expérience du judaïsme est encore – et à placer dans ce contexte – le souci du peuple, des conditions de son existence et de ce qui la nourrit. C'est un souci de responsabilité incarnée, pratique. Qui vaut pour toutes les traditions. Pour le christianisme aussi, pour sa part et parmi d'autres. À condition, spécifiquement formulée pour ce dernier, que soit abandonnée – et en ayant passé par un vrai travail interne de déconstruction – une manière d'investir la totalité du monde et du politique. Par rapport au judaïsme, le christianisme prend corps au cœur et du cœur des « nations ». Mais ce n'est en principe pas pour les « conforter dans leur être ». C'est pour y inscrire une dramatique propre, porteuse de critique, de décalage, de subversion, de reprise singulière. Et alors en forme de tradition. Le christianisme vise d'abord l'humain, certes, et non un peuple particulier, mais il n'y a que des manières *particulières* de *donner forme à l'humain*. Tout déni sur ce point se paye, et d'un prix lourd, pour les autres comme pour soi (j'ai donné écho à des voix disant que le christianisme n'avait pas le souci politique qu'ont les Juifs, mais il faudrait également différencier ce point, comme je l'ai tenté pour le judaïsme : le christianisme a en effet, dans son histoire, bel et bien investi le politique, et même plutôt trop ! comme le fait voir la légende du « Grand Inquisiteur » que met en scène Fédor Dostoïevski dans *Les frères Karamazov*<sup>42</sup>). Enfin, s'il n'y a que des manières *particulières* de donner forme à l'humain, chacune de ces traditions doit s'entretenir, se valider et se nourrir, et c'est aussi un souci « politique ». Il y avait, à l'interne et tout en en pensant les rapports à l'externe, le souci du peuple juif ; il y aura, à l'interne toujours et en pensant également les rapports à l'externe, le souci du groupe chrétien, comme, pour d'autres traditions, le souci de son groupe porteur. En ce sens, on n'est pas qu'en perspective « individualisée », à la fois disséminée dans l'« universalité » et pour ainsi dire dessertie des diverses données et forces de l'humain

---

un point (une plus grande exigence à l'endroit des traditions, dont un refus de tout « intégralisme »), cf. la fin de mon article déjà cité « Croyance et modernité séculière » (n. 40 pour la démarcation signalée).

42. Livre V, pt V.

à l'œuvre au cœur du monde ; c'est au contraire *au cœur* de ces données et forces seulement que peut réellement se nouer du *singulier*, et cela se fait toujours en lien à de l'*histoire* et à de la *mémoire*<sup>43</sup>.

---

43. On rejoint ici Hannah Arendt : des capacités de nouveautés, de naissances et d'initiatives, multiples et sur fond d'*amor mundi*, non sur fond de monde – et d'humain – à « expier ».



Dans une rue du *Centro histórico de México*, un autel bâti par un commerçant du quartier afin d'honorer la promesse faite à sa protectrice, la *Santa Muerte*. Les vêtements de l'image sont régulièrement changés par le propriétaire de l'autel (le *dueño*) en fonction du calendrier des cycles cérémoniels et, surtout, lors de l'anniversaire de l'image qui, à cette occasion, reçoit en cadeaux accessoires : habits, sucreries et la musique de mariachis. Photo de l'auteur.

LOGIQUE DES FONDEMENTS  
ET LOGIQUE ORTHOPRATIQUE  
LE PROBLÈME THÉOLOGIQUE DE LA CROYANCE  
À L'ÉPREUVE DU CULTE POPULAIRE DES IMAGES  
HABILLÉES AU MEXIQUE

Silvia Mancini

---

*1. Mise au point méthodologique, ou la perspective  
du comparatisme historique*

Dès mes premiers échanges avec Pierre Gisel, qui remontent à l'époque où lui et moi occupions respectivement le rôle de président de la Section de théologie et de présidente de la Section de sciences des religions dans l'ancienne structure facultaire de l'Université de Lausanne, deux traits ont marqué mes relations avec lui.

En premier lieu, la sympathie immédiate que suscitait en moi la personnalité ouverte, généreuse et curieuse d'un « adversaire », en ce sens que Pierre Gisel se trouvait représenter précisément un domaine disciplinaire (la théologie) *contre* lequel s'est construite (ou aurait dû se construire) l'histoire comparée des religions en tant que discipline historique. À l'encontre de l'idée reçue, alimentée par l'influence importante exercée par les approches théologique et phénoménologique du champ religieux, le véritable objet de l'histoire des religions est moins l'étude des diverses expressions « religieuses » répandues de par le monde que l'*historicisation de la religion* elle-même, historicisation comprise comme la conséquence inévitable de la pratique historico-comparative<sup>1</sup>.

---

1. Silvia Mancini, « L'histoire des religions entre universalisme anthropologique et particularisme historique. Contra-

Le second trait a été la constante impression que, malgré l'évolution de ses positions théoriques et l'ouverture de sa personnalité, Pierre Gisel restait, sinon un « théologien » *strictu sensu*, du moins un « systématicien ». Pour dire les choses autrement, j'ai eu souvent le sentiment que dans sa trajectoire intellectuelle, en bon systématicien, Pierre Gisel poursuivait obstinément la quadrature du cercle en adoptant des positions philosophiques à mes yeux difficilement conciliables. Les discussions théoriques que nous avions produisaient régulièrement en moi l'impression qu'il savait déjà d'avance tout ce que je lui exposais, et qu'il était au fond d'accord avec moi ; au final de nos échanges, toutefois, au moment où Pierre résumait leurs enjeux, je me rendais compte que les divergences entre nous étaient patentées. Malgré ce trait paradoxal de nos rapports, j'avoue avoir connu des moments de forte complicité intellectuelle avec ce collègue atypique, car Pierre non seulement a su et sait se confronter avec curiosité et respect aux positions les plus éloignées des siennes. Il a aussi la capacité de se mesurer audacieusement avec les spécialités les plus diverses, un trait qui, lui, peut être interprété à la fois comme le symptôme de sa fibre « systématice » et comme la marque du vrai intellectuel. Quoi qu'il en soit, Pierre est resté à mes yeux un interlocuteur à part entière, tant pour l'intérêt réel qu'il porte à l'histoire des religions que pour son hétérodoxie et ses prises de positions politiques, pas forcément en ligne avec celles de l'Église.

Parmi les questions abordées lors de nos échanges, je me souviens surtout d'une discussion que j'ai eue avec lui en 2006, lors de laquelle je lui reprochais sa tendance à identifier la problématique religieuse avec la problématique de la *croissance* – posture, au demeurant, qui est loin d'être une exception dans les milieux des historiens des religions et des spécialistes de sciences religieuses, y compris chez ceux qui défendent des positions non confessionnelles.

---

dictions et atouts d'une discipline en quête d'identité », in *L'école bruxelloise d'étude des religions : 150 ans d'approche libre examinateur du fait religieux* (Jean-Philippe Schreiber éd.), Bruxelles, EME éditions, 2011, p. 193-211.

Je lui objectais que la problématique de la croyance et le projet d'une « anthropologie du croire », auquel il travaillait à cette époque, relèvent exclusivement d'une histoire *interne* à l'Occident chrétien ou christianisé, laquelle coïncide avec celle d'une double controverse qui a marqué l'histoire culturelle de l'Europe. Celle, d'une part, qui a opposé la religion chrétienne, en tant que religion reposant sur la *croyance*, sur une foi positive, aux cosmovisions non chrétiennes antiques (païennes) ou aux religions autochtones et extra-européennes<sup>2</sup>. Celle, d'autre part, qui a opposé la science, poursuivant un *savoir* positif et objectif, à la *superstition* populaire reposant sur la *croyance* naïve<sup>3</sup>.

Penser les structures de sens qui organisent les cosmovisions des divers groupes humains en termes de croyance – et non en termes de *codes symboliques*, de systèmes de relations pratico-théoriques réglant les relations des hommes entre eux et avec la nature – revenait, lui disais-je, à prolonger au sein de l'histoire des religions l'attitude de la théologie missionnaire, celle-là même qui a consisté à vouloir aborder les civilisations différentes de la nôtre en termes analogiques ; en l'occurrence, en termes de croyance, ce qui l'amena jusqu'à parler, comme le fera par la suite l'anthropologie religieuse, de « croyances primitives » ou de « religions sauvages ».

La célébration organisée autour de Pierre Gisel me donne aujourd'hui l'opportunité de revenir sur la discussion que nous avons eue sur la notion de croyance, discussion qui eut le mérite de me faire réfléchir davantage sur ce thème grâce à un travail de terrain réalisé au Mexique, dont je suis d'ailleurs redevable à Pierre. En tant que Doyen, en 2010 et 2011, il appuya en effet mon projet de travail sur la question. Ce terrain m'amena à mettre à l'épreuve la notion de croyance en

---

2. Dario Sabatucci, *La perspective historico-religieuse* (1990), Paris, Edidit, 2002, p. 40, et Marc Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.

3. Jean Pouillon, *Le cru et le su* (1979), Paris, Seuil, 1993, et « Remarques sur le verbe "croire" », in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie* (Michel Izard et Pierre Smith éd.), Paris, Gallimard, 1979, p. 43-51 ; Bruno Latour, *Sur le culte moderne des dieux « faitiches »*, Paris, La Découverte (Les Empêcheurs de penser en rond), 2009, p. 40-41.

lui opposant celle d'*ortho-pratique*, davantage pertinente pour saisir la nature des phénomènes observés sur place.

C'est, de fait, une habitude inscrite dans nos mœurs mentales d'Occidentaux modernes que de penser l'univers de représentations symboliques (notamment celles qu'on dit « magico-religieuses ») des cultures les plus diverses sous le mode de la croyance, c'est-à-dire sous le mode de ce que j'appellerais « la logique des fondements ». Celle-ci suppose que, dans les sociétés humaines, l'ordre du monde (et par là l'*ordre du sens*) repose nécessairement sur des productions discursives (philosophiques, théologiques ou mythiques) ou sur des institutions (symboliques ou réelles) ancrées dans des *principes* instituant cet ordre, lesquels s'inscrivent dans une sorte de métahistoire soustraite à toute action humaine. De tels principes, selon cette conception, sont exclusifs et supposés baliser ce qu'on appelle tour à tour « vision du monde », « cosmovision », « Weltanschauung », « idéologie », « système des croyances », etc.

Que la croyance sous-tende, dans la tradition chrétienne, une foi positive, une certitude ferme et absolue en un système de vérités exclusives – et que par-là elle sous-entende le *choix* ou l'*alternative* offerte au sujet entre la vérité et l'erreur –, voilà une donnée de fait<sup>4</sup>. Au cœur des philosophies métaphysiques et des théologies occidentales – où la notion de transcendance (comprise sous un mode religieux ou philosophique) a rempli un rôle décisif –, cette vérité posée hors-du-monde et instituant l'ordre du sens en place incarne en Occident la condition de possibilité du monde et de l'existence humaine. La structure des monothéismes, dont nous, modernes, sommes si familiers, a indiscutablement contribué, de par sa conception d'une vérité révélée, à la mise en place d'une telle vision<sup>5</sup>. Celle-ci a fini en effet par conforter, paradoxalement, la posture de certaines philosophies et approches scientifiques modernes qui, d'inspiration positiviste, fonctionnent, à l'instar de la théologie dogmatique, selon l'opposition vrai/faux, laquelle appelle un travail permanent de tri

---

4. Dario Sabatucci, *La perspective historico-religieuse*, op. cit., p. 31-36.

5. Jan Assmann, *Le prix du monothéisme* (2003), Paris, Aubier, 2007, p. 22-23.



et d'exclusion des « possibles », jugés incompatibles avec cette vérité exclusive. Ce n'est que dans cette logique des fondements, non négociables, que la question de l'orthodoxie prend tout son sens.

Cette manière euro-centrique de voir les choses a pendant longtemps entravé l'étude des conceptions populaires et des *modi operandi* des sociétés extra-européennes, où la question de la vérité et des fondements ne se pose pas, ou se pose de manière tout à fait accessoire. Dans le domaine de l'histoire des religions, la non-prise en compte de cette particularité a fait que, pendant longtemps, le rite, pourtant si central dans ce monde populaire et dans de nombreuses sociétés non occidentales, a été rabaissé au niveau d'une simple « mise en pratique » ou « mise en scène » du mythe et de sa fonction instituante. Sorte de réactualisation de ceux-ci, l'action rituelle a été ainsi supposée renforcer mimétiquement le discours mythique, compris comme l'agent exclusif de l'ordre du monde et du sens<sup>6</sup>.

## *2. Du rite comme mimesis du mythe instituant au rite comme vecteur d'action transformatrice*

Dans les propos qui suivent, je tenterai de montrer comment, dans les milieux populaires qui ont fait l'objet de mes observations au Mexique, la logique des fondements et des principes véhiculée par la fonction mythique – et du même coup le rite compris comme une réactualisation de cette fonction et de ces fondements – n'est guère opératoire. Là, en effet, on a plutôt affaire à la manipulation d'artefacts rituels, en l'occurrence les images sacrées ou *Santos*, capables de procéder à l'établissement permanent d'inclusions, de négociations, de mises en compatibilité d'éléments hétérogènes, manipulation dont le but est d'étendre l'emprise des humains sur eux-mêmes et sur le monde qui les entoure.

À propos de ces artefacts symboliques aux traits anthropomorphes que sont les effigies des *Santos*, je retiendrai moins la nature d'*artifices*, de « faux-

---

6. Dario Sabatucci, *Sommario di Storia delle religioni*, Roma, Bagatto Libri, 1991, p. 202-203.

semblants » – compris dans un sens négatif, car fruit d’une fiction –, que leur nature de *dispositifs fictionnels*, « fruit de l’art », expressions d’un talent ou d’un savoir-faire appliqué à l’obtention de résultats ethopoïétiques efficaces<sup>7</sup>. Parmi les institutions symboliques à vocation ethopoïétique, c’est-à-dire promotrices de comportements constructifs et structurants, on pourrait faire figurer tous les comportements régis par la logique mythico-rituelle, à condition, bien sûr, d’être disposé à aborder ce qu’on appelle la *religion* à l’instar d’une *technique* symbolique à part entière, laquelle, comme toute technique, est mise au service d’un élargissement de la capacité d’action de l’homme sur le monde environnant<sup>8</sup>. La recherche effectuée dans le *Distrito Federal* sur les formes de dévotion populaire adressée aux Saints protecteurs, notamment la *Santa Muerte*, *San Judas Tadeo* et le *Niño Dios*<sup>9</sup>, m’a précisément offert à maintes reprises l’opportunité de vérifier la nature *orthopratique* du rituel, par opposition à l’*orthodoxie des principes* placée au cœur de la logique de fondements que la théologie et les philosophies métaphysiques poursuivent en milieu savant.

En se servant d’une fiction technique singulière, le rituel fonctionne ici à l’instar d’un dispositif générateur de compatibilités pratiques et d’inclusions permanentes.

---

7. Un tel savoir-faire relève de ces pratiques ethopoïétiques capables d’édifier et de transformer en profondeur le sujet, des pratiques auxquelles furent consacrés en 2005 et 2009 deux colloques, cf. *La fabrication du psychisme. Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie* (Silvia Mancini éd.), Paris, La Découverte, 2006, et *Des Médiums. Techniques du corps et de l’esprit dans les deux Amériques* (Silvia Mancini et Antoine Faivre éd.), Paris, Imago, 2012.

8. Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958), Turin, Boringhieri, 2008, p. 36-42 ; Silvia Mancini, « Histoire des religions et constructivisme. La religion comme “technique” », in *La fabrication du psychisme, op. cit.*, p. 15-41.

9. Silvia Mancini, « La *Santa Muerte* et l’histoire des religions », in Francis Mobio, *Santa Muerte. Mexico, la mort et ses dévots*, Paris, Imago, 2010, p. 153-164 ; « Sobrevivir con la Muerte : ecología de una práctica “pagana” en el valle de México », *Art@logie*, 2012, n. 2, Dossier thématique : « Mexique : espace urbain et résistances artistiques et littéraires face à la “ville générique”(c) », URL : <http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article112>.

La force du *modus operandi* du rite ne consiste-t-elle pas, précisément, en sa capacité de récupérer à contre-emploi les facteurs de risque et de déstabilisation qui émaillent l'existence, tant individuelle que collective ? Grâce à un détour stratégique paradoxal, ne fait-il pas du risque et des contradictions auxquels les humains sont confrontés, des éléments dotés d'un considérable pouvoir d'immunisation, d'anticipation, de rebondissement ? Ne s'avère-t-il pas, derrière son apparence de détour inutile, un moyen de transformation de la situation de départ, ou de dépassement d'un passage critique ? Le *modus operandi* symbolique ici traité relève des « orthopratiques », en ce sens qu'il semble s'inscrire dans un processus de repositionnement face à la vie, de redressement de la posture dans laquelle viennent se trouver des individus confrontés à des passages difficiles, ou lorsque des conditions chroniques de précarité leur demandent un supplément de contrôle sur leur existence.

L'observation, en 2008, du mode opératoire d'un médium-*curandero* de la *Colonia Moctezuma* m'avait déjà fourni l'occasion d'observer *in vitro* cette dynamique symbolique d'immunisation et d'auto-réparation à l'œuvre dans certaines stratégies d'intervention corrective qui ont cours au Mexique. Dans ce cas précis, la stratégie en question reposait sur un double mouvement. D'abord, la *personnification mythique* de la frayeur (prenant la forme d'une ou de plusieurs entités immatérielles dotées d'intentionnalité) que le médium lui-même avait expérimentée jadis en vivant certaines circonstances existentielles précises et qui est aujourd'hui expérimentée par les consultants qui viennent lui demander secours. Ensuite, la transformation de cette même frayeur en son propre antidote, dans la mesure où ces entités dotées d'intentionnalité et de capacité d'intervention deviennent partie prenante de la cure et dispensent les remèdes et la guérison<sup>10</sup>.

Au Mexique, ces dispositifs externalisants dotés de pouvoir thaumaturgique que sont les Saints (canoniques ou extra-canoniques) semblent aussi fonctionner, à

---

10. Silvia Mancini, « La personnification "faitiche". Un cas de spiritualisme non institutionnalisé de Mexico City », in *Des Médiums, op. cit.*, p. 19-65.

l'instar des entités à l'œuvre dans le cas du *curandero* de la *Colonia Moctezuma*, comme la concrétion mythique à la fois du risque expérimenté et de la « force qui fait-agir », celle-là même qui oblige les sujets à s'engager dans leur propre reconstruction. C'est là, précisément, que ces dispositifs orthopratiques que sont les *Santos* révèlent leur nature « utilisationnelle », leur unique fonction étant de contraindre leurs dévots à « aller de l'avant ». À l'instar d'un appareil orthopédique, les *Santos* manifestent leur potentiel d'artefacts orthopratiques dans leur fonction d'inducteurs d'action. Voilà pourquoi on peut affirmer que ces agents mythiques que sont les *Santos* sont moins la représentation symbolique de quelque chose, ou la projection phantasmatique de facteurs intrapsychiques, que partie prenante d'une *pratique*, facteur qui « oblige » ou leviers capables de « faire faire » quelque chose. En d'autres termes, les *Santos* sont le véhicule entraînant les humains à s'ouvrir de nouveau à la praxis compromise par l'excès d'entraves sur leur chemin. « Expédient technique », « vecteur d'agentivité », « commutateur de situations bloquées », « attache qui met en mouvement », voilà quelques expressions pouvant désigner les *Santos* comme opérateurs efficaces, destinés de par leur nature à dépasser leurs propres artisans<sup>11</sup>. Pour atteindre ses fins correctives et réparatrices, l'orthopratique dont il est ici question affiche une particularité. Elle semble tirer profit d'un emploi stratégique des états psychiques dissociés induits par l'anthropomorphisation poussée de l'image de culte.

Inspirée par l'hypnose eriksonnienne, ma réflexion développe l'idée selon laquelle le recours plus ou moins institutionnalisé aux états hypnotiques – favorisé par le recours à des expédients techniques ciblés, notamment la manipulation d'images sacrées habillées et traitées comme des véritables êtres vivants – s'avère propice au processus de « recadrage » nécessaire aux dévots des images. Les deux exemples traités ici, ceux de la *Santa Muerte* et du *Niño Dios*<sup>12</sup>, sont de nature à illustrer le *modus operandi* de ce dispositif correcteur qu'est le *Santo*

---

11. Bruno Latour, *Sur le culte moderne des dieux « faitiches »*, *op. cit.*, p. 118-119.

12. La recherche ethnographique financée par le Fonds national suisse de la recherche, portant spécifiquement sur

*habillé*, lequel fonctionne moins comme la représentation figurée d'une entité extra-humaine précise que comme la personnification d'une *fonction* : la fonction *correctrice*.

Pour étayer le propos, ma contribution procédera en trois étapes. D'abord, en évoquant la pratique mexicaine qui consiste à habiller les effigies de *Santos*. Ensuite, en interrogeant la figuration mythique de cette fonction correctrice qui est à l'œuvre sous les traits du *Santo habillé*. Enfin, en traitant de la manipulation rituelle de l'effigie sacrée, laquelle fonctionne à l'instar d'une véritable « prothèse » de soi, permettant d'agir plus efficacement sur soi et sur le monde.

### 3. *Images et habits*

À Mexico, la pratique dévotionnelle qui consiste à habiller et à changer d'habit l'effigie de son saint protecteur est présente dans le culte tant de la *Santa Muerte* que du *Niño Dios*. Dans les deux cas, la célébration de l'« anniversaire » de l'image du Saint, vis-à-vis duquel le *dueño* (le propriétaire de l'image) affiche un attachement particulier, prend la forme d'une fête, marquée par le changement de la parure qui revêt l'effigie sacrée et par la consommation d'une nourriture spéciale qui lui est offerte. Dans le cas de la *Santa Muerte*, l'anniversaire de son image coïncide avec la date d'installation d'un autel, financé par le *dueño*, tantôt pour honorer une promesse faite par le passé à la *Santa* (comme mettre fin à sa toxico-dépendance, ou sortir d'un réseau de mauvaises fréquentations, etc.), tantôt pour remercier la *Santa* d'une faveur reçue (ainsi, avoir échappé à la mort par maladie ou accident, ou sortir de prison).

Le traitement rituel auquel le *dueño* soumet l'image de son propre *Niño Dios* ne diffère pas beaucoup de celui qu'on vient de décrire pour la *Santa Muerte* ; et cela, pour ce qui concerne aussi bien la relation de promesse (le *juramento*) qui lie le dévot au *Santo* que pour le processus d'anthropomorphisation dont ce dernier fait l'objet.

---

l'habillage de ces deux entités objet d'une dévotion populaire très vive, a été menée à Mexico entre janvier et décembre 2010.

Malgré la distance théologique qui sépare ces deux figures mythiques, le traitement rituel similaire auquel la *Santa Muerte* et le *Niño Dios* sont soumis incite l'historien des religions à questionner la logique qui sous-tend de telles pratiques et, partant, à interroger leur convergence fonctionnelle. Cette convergence se manifeste à deux niveaux distincts. Tout d'abord, la célébration de l'anniversaire de ces deux effigies, en tant qu'*images efficaces*, semble renouveler, à échéances fixes, et au bénéfice du *dueño*, l'activité transformatrice et protectrice associée à l'image. Ensuite, le fait comme tel de *vestir los santos* semble illustrer un même processus, celui, tout à la fois, d'humanisation-identification et de dissociation fonctionnelle entre les dévots et leur entité protectrice.

La coutume parfaitement canonique d'habiller le *Niño Dios* et celle, extra-canonique, d'habiller la *Santa Muerte* suggèrent une lecture qui fait de l'image habillée une sorte de *double* de soi. Dans le premier cas, l'humanisation du *Niño* et l'identification à lui de son *dueño* prennent une forme insolite. Après la naissance (l'achat de l'image chez un vendeur spécialisé), le bébé-Jésus est habillé en nouveau-né, on lui offre les peluches et les jouets typiques du premier âge ; et il est confié à une marraine qui l'« élève » durant sa première année, en lui prodiguant les cures que par la suite la *dueña* de l'image devra lui prodiguer pour le restant de sa vie. Ensuite, au fil des années, l'effigie sera habillée par sa *dueña* en enfant, puis en jeune garçon, avant de revêtir, au bout de deux ou trois ans, les habits d'un *Santo* adulte, des habits qui ne sont autre chose que ceux de l'avatar particulier du *Niño Dios* auquel la *dueña* a décidé de consacrer toute sa dévotion (*Niño de las Palomas* ; *Niño-Pa* ; *Niño Cirujano* ; *Niño Doctor* ; *Niño del Sagrado Corazón* ; etc.). La *Santa Muerte* connaît aussi divers avatars : la *Santa de Siete Potencias* ; la *Santa piadosa* ; *El Jefe*. Exposée dans des autels en plein air, ou enfermée dans une châsse en verre, elle apparaît parée tour à tour en *quinceañera*, en princesse aztèque, en *novia*.

D'où vient cette coutume d'habiller les images du *Santo* ? Et pourquoi les habits qui le recouvrent sont-ils si importants ?

Trois réponses semblent possibles. Tout d'abord, il n'est pas à exclure qu'un rapport existe entre la pratique de *vestir los santos* et l'importance attribuée à la



Sur le parvis de la cathédrale de Mexico, le jour de *Candelaria* (1<sup>er</sup> février), une femme s'apprête à entrer à l'intérieur du bâtiment avec son *Niño Dios* bébé, afin de le présenter à l'église selon la tradition. Photo de l'auteur.



Au marché de *Niños Dios* installé au mois de janvier dans le *Centro histórico de México*, les étagères des marchands saisonniers exposent les divers avatars du *Niño Dios*: *Niño* docteur, *Niño* chirurgien, *Niño* bébé, *Niño* saint François d'Assise, *Niño* du Sacré-Cœur. Photo de l'auteur.

vision et aux images dans la culture mexicaine, marquée en profondeur par le baroque. Celui-ci accorda un fort pouvoir pédagogique aux effets scénographiques et à la pratique de la « mise en théâtre » de contenus édifiants<sup>13</sup>. C'est peut-être pour cela que la culture populaire mexicaine mise de façon aussi systématique sur l'apparence vestimentaire et la fascination hallucinatoire qu'elle peut susciter, selon une tradition dont les colonisateurs ont su tirer profit à des fins d'acculturation. Ensuite, sans aller jusqu'à affirmer qu'une continuité ininterrompue existe entre le monde préhispanique et la modernité postcoloniale, on sait que la culture populaire associe encore le vêtement au pouvoir actif inscrit dans ces artefacts symboliques que sont les divinités, ou n'importe quelle autre entité créditée d'une efficacité non humaine. À ce propos, sont très significatifs les témoignages contenus dans les écrits de Bernardino de Sahagún relatifs à la coutume préhispanique d'identifier le dieu à partir de ses ornements et caractéristiques vestimentaires<sup>14</sup>. De même, est encore significatif l'usage, dans des populations rurales de divers États de la République, de revêtir rituellement des petites images (en papier découpé) ou des pierres. Lavées, vêtues, honorées, maniées avec tous les égards – comme s'il s'agissait d'agents actifs –, ces pierres et ces figurines sont traitées à l'instar d'entités capables de dispenser la pluie et de bonnes récoltes<sup>15</sup>. Enfin, une telle « spectacularisation » du vêtement comme véhicule d'efficacité est probablement aussi à mettre en rapport avec la

---

13. Serge Gruzinski, « La perméabilité des mondes. Rêves et visions dans le Mexique ancien », in Serge Gruzinski, Antoinette Molinié-Fioravanti, Carmen Salazar et Jean-Michel Sallmann, *Visions indiennes, visions baroques : le métissage de l'inconscient*, Paris, PUF, 1992, *La pensée métissée*, Paris, Fayard, 1999, p. 100, et *La guerre des images. De Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1990, p. 139.

14. Miguel León-Portilla, *Sacerdotes y atavíos de los Dioses*, México, UNAM, 1958.

15. Claude Stresser-Pean, *Des vêtements et des hommes. Une perspective historique du vêtement indigène au Mexique*, Paris, Riveneuve, 2011, p. 249-250 ; Lourdes Baez Cubiero, « Para vestir "santos" : el acto ritual de vestir a las deidades entre otomías y nahuas de la Sierra Madre oriental », communication présentée dans le cadre du Colloque international *Simbolismo y ritual en el textil mesoamericano*, Oaxaca, 13-15 octobre 2010.



grande importance que la culture populaire accorde à la dimension sensorielle, sollicitée en toute occasion liturgique, canonique et extra-canonique. L'impact visuel des couleurs, des formes, des ornements et des tissus employés produit facilement, aussi chez le spectateur « extérieur », une sorte de sidération « esthétique-extatique » qui joue un rôle non secondaire dans la dynamique transformationnelle du rituel<sup>16</sup>.

#### *4. La personification mythique de la fonction réparatrice, ou le détour par l'artefact-fétiche*

On peut maintenant se demander pourquoi l'on ressent le besoin de personnifier cette fonction réparatrice sous les traits de la *Santa Muerte* et du *Niño Dios*. La relation que le dévot entretient avec son effigie habillée relève indiscutablement de ce répertoire non moderne qui accorde une place à ce qu'on appelle les fétiches, dans la mesure où il s'appuie sur un mode opératoire producteur d'artefacts symboliques dont la singularité consiste à « dépasser » ceux qui en sont les auteurs, les soumettant à une subordination caractéristique. C'est précisément cette faculté qu'a un artefact/fétiche de « dépasser » son auteur qui lui permet d'instituer un ordre capable de *faire agir* ses dévots, lesquels, à défaut d'un tel dispositif fictionnel, seraient paralysés. Cette logique orthopratique revêt donc un aspect paradoxal. L'image sacrée, à laquelle le dévot s'identifie et se subordonne, contient en effet en elle-même cette capacité de contraindre les humains à agir comme si, en se dissimulant à eux-mêmes le processus de production de ces artefacts symboliques dont ils sont les auteurs, ils se dotaient d'un ressort extérieur susceptible de leur faire faire des choses qu'à défaut d'un tel ressort ils ne feraient pas<sup>17</sup>. L'ethnopsychiatre Tobie Nathan a bien saisi le sens de cette opération symbolique lorsque, en opposant médecine traditionnelle (opérant sur un arte-

---

16. Ernesto de Martino, *Le Monde Magique* (1948), Paris, Sanofi-Sythélabo, 1999.

17. Bruno Latour, *Sur le culte moderne des dieux « faitiches »*, *op. cit.*, p. 128 ; Thierry Melchior, *Créer le réel. Hypnose et thérapie*, Paris, Seuil, 1998.

fact « externalisant », de nature mythique) et médecine moderne (opérant sur un artefact « intériorisant », qui correspond à la conception scientifique du mal), il constate une plus grande efficacité du dispositif « externalisant ». En effet, en faisant intervenir des entités non humaines, rendues responsables du mal comme de sa résolution, ce dispositif parvient à décharger l'affecté d'une telle responsabilité ; soulagé du poids d'être lui-même la cause du problème qui le frappe, il participe de manière plus active au processus de sa propre guérison<sup>18</sup>.

Que la *Santa* et le *Niño Dios* incarnent bel et bien la *fonction réparatrice* dans le cadre d'une écologie culturelle spécifique ne découle pas seulement du versant « objectif » d'une telle écologie (la *Santa* et le *Niño figurent le monde* dans ses multiples aspects, positifs et négatifs). Ces deux figures sont également, et surtout, le vecteur d'une pratique exercée sur le dévot lui-même, ce qui constitue le versant « subjectif » de la relation entre celui-ci et son entité protectrice. En effet, l'intentionnalité active dont on crédite aussi bien la *Santa Muerte* (elle mange des fruits, boit tequila et pulque, fume de la marijuana, s'habille comme une reine et, selon ses humeurs, protège ou abandonne les humains) que le *Niño Dios* (il fait des caprices, affiche ses préférences vis-à-vis de la nourriture ou des habits qu'on lui offre, etc.) fait figure de doublon de l'intentionnalité humaine<sup>19</sup>. Une telle intentionnalité s'épanouit à travers les exploits attribués à la *Santa* ou au *Niño*, lesquels rendent visibles les affects, les craintes et les désirs des adeptes. En somme, la fonction de ces deux images de culte n'est pas exclusivement de *personnifier le monde*. Elle est aussi de *personnifier le double de soi-même*, et plus précisément cette partie méconnue de soi-même qu'on ne parvient pas à exprimer ni à manifester, mais qui s'exprime et se manifeste pourtant dans les pouvoirs

---

18. Tobie Nathan et Isabelle Stengers, *Médecins et sorciers*, Paris, Seuil (Les Empêcheurs de penser en rond), 2004 ; Isabelle Stengers, « Qu'est-ce que l'hypnose nous oblige à penser ? », *Ethnopsy*, 2001/3, oct., p. 13-68.

19. Silvia Mancini, « Par-delà magie et psychothérapie. L'efficacité de la "dés-historisation" mythico-rituelle », in *Hypnose et pensée magique* (Édouard Collot éd.), Paris, Imago, 2008, p. 51-72.

attribués à son *double*<sup>20</sup>. À cet égard est fort éloquent le traitement auquel chaque dévot soumet l'effigie de son propre *Santo*. Par le truchement de ces images, projection extériorisée d'eux-mêmes, les dévots non seulement *parlent* d'eux-mêmes, mais *interviennent de manière auto-corrective sur eux-mêmes*. Cette unité, paradoxale, d'immanence et de sacralité qui définit la *Santa* et le *Niño Dios* est bien illustrée par la *pratique rituelle* de leur symbole, un aspect qu'il s'agit maintenant d'aborder, en dernière partie.

### 5. La pratique rituelle des images habillées

L'usage que certains détenus font des effigies de la *Santa* nous offre un exemple typique de la praxéologie développée autour d'elle, et illustre bien la nature *auto-constructrice* des rapports qui la relie à ses dévots. Après avoir sculpté l'effigie dans les ateliers du *Renó*<sup>21</sup>, la statue est remise par le prisonnier à ses familiers dans le but de la faire « soigner », c'est-à-dire de la soumettre à un travail rituel (réalisé par un *curandero* ou une *santa*) destiné à accélérer la sortie de prison. De manière similaire, la coutume consistant à amener l'effigie de la *Santa*, parée et ornée de manière solennelle, au lieu où se déroule le rosaire public près d'un autel urbain, afin de la faire assister à la cérémonie et de la faire bénéficier de la bénédiction finale, confirme cette dimension d'une entité comme « prothèse » du soi, vouée à atteindre des zones hors de la portée des hommes. De même, la pratique consistant à emmener l'image du *Niño Dios* à l'église, enveloppée dans une couverture à l'instar d'un vrai bébé, ou de lui faire visiter, à proximité de la fête de *Candelaria*, le marché du *Centro Histórico* spécialisé dans la vente de ses vêtements, confirme ce processus d'identification de son *dueño*. La *Santa* et le *Niño*, en somme, se confondent avec ou, plutôt, *deviennent* le dévot lui-même lorsque, par exemple, ses fidèles

---

20. Ernesto de Martino, « Percezione extrasensoriale e magismo etnologico », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 1942-1946, XVIII, p. 1-30, et XIX-XX, p. 31-84, et *Le Monde Magique*, *op. cit.* ; Silvia Mancini, « La personification "faitiche" », *op. cit.*, et « Sobrevivir con la Muerte », *op. cit.*

21. Il s'agit du *Reclusorio Norte de la Ciudad de México*.

affirment avoir entendu, lors de situations de fort conflit intra-familial ou de danger de mort, leur voix sortir de leur propre corps et leur parler pour leur dispenser des conseils avant de s'externaliser soudainement, sous la forme d'apparition (entretien avec Lina du 13 janvier 2010).

À cette praxéologie de l'image comme opérateur d'auto-corrections possibles se rattache le recours aux habits chatoyants des effigies. La recherche antérieure déjà citée, menée dans le *Distrito Federal* sur des cultes spiritualistes non institutionnalisés faisant recours à la transe, avait mis en évidence que, dans les pratiques rituelles à vocation thérapeutique, l'habit et les accessoires vestimentaires jouent un rôle non négligeable dans la production des états suggestifs. La stimulation de ceux-ci advenait par des expédients visuels spécifiques, qui renvoyaient tous, immanquablement, à l'univers de la réparation (images de Saints protecteurs, allusion au monde médico-sanitaire signifié par le recours à des blouses blanches, recours à des « baumes » ou à des ablutions répétées).

Tous ces expédients visuels fonctionnent comme autant d'« inducteurs » censés précipiter le processus de reconstruction de soi, dans la mesure où, dans la scénographie rituelle de la cure, chaque élément véhicule des suggestions *auto-poïétiques* au fort impact visuel et émotif. Tout se passe comme si, durant la dramaturgie thérapeutique, les changements vestimentaires favorisaient, dans l'assistance, l'émergence d'un nouveau point de vue permettant aux personnes de cette assistance de se voir agir depuis l'extérieur en position de spectateur, comme s'ils contemplaient à distance une scène concernant d'autres individus. C'est grâce à ce *décentrement stratégique* que le processus de reprogrammation de soi s'active. Dans le cas du culte de la *Santa Muerte* et du *Niño Dios*, la relation entre les états suggestifs, le recours aux habits rituels et le processus d'auto-réparation se décline à deux niveaux distincts : celui de la *fabrication* de ces habits, et celui de l'*usage* cérémoniel qu'on fait de l'effigie habillée, dans le cadre des festolements organisés pour son anniversaire.

À un premier niveau, l'observation ethnographique a permis de constater que, durant la confection des vêtements des effigies, un état légèrement auto-hypno-

tique s’empare toujours des couturières, dévotes elles-mêmes. Durant les séances de travail, leur attention focalisée sur l’ouvrage en cours, le mouvement répétitif de la machine à coudre, les commentaires à voix haute qui ponctuent le choix de la ligne, du tissu, de la couleur, des finitions et des accessoires destinés à compléter la tenue de l’image traitée comme s’il s’agissait d’une personne en chair et os, tout cela contribue à faire vaciller la barrière qui sépare l’entité protectrice et le régime de réalité où se situe la couturière à l’œuvre<sup>22</sup>. Ce n’est pas un hasard si, durant leur travail, les couturières affirment « entendre » et « voir » la *Santa* ou le *Niño* dans la pièce. À cette présence on s’adresse comme à une cliente dont, au fur et à mesure que l’ouvrage avance (par exemple, durant les essayages), on teste les goûts, on scrute les états d’âme et les expressions du « visage » pour déchiffrer les signes de son approbation ou de sa désapprobation à l’encontre des choix stylistiques adoptés (entretiens avec Mónica, le 1.11.2010, et avec Claudia, le 12.11.2010).

À un second niveau, la suggestion hypnotique s’active durant la célébration collective de l’anniversaire de l’effigie, au moment de rénover son habit et ses accessoires. La porosité psychique qui s’empare des dévots dans ces circonstances festives n’est guère le fait exclusif du contexte rituel, qui facilite la « mise en simultanéité » de l’ordre humain et de l’ordre extra-humain. La fluidité-porosité psychique, favorisée par l’expérience d’une promiscuité exceptionnelle avec la *Niña Blanca* ou le *Niño Dios*, une promiscuité amplifiée par l’acte intime que représente leur changement d’habit, se trouve en effet démultipliée durant la fête par le recours (surtout dans le cadre du culte de la *Santa Muerte*) à des stimulants puissants et à la musique des *mariachis* et des *danzantes*.

## 6. Conclusion

L’esquisse d’interprétation proposée ici de la pratique de l’habillage du *Santo* a tenté de montrer qu’une véritable écologie des conduites rituelles est à l’œuvre,

---

22. Marie-Claire Latry, *Le fil du rêve. Des couturières entre les vivants et les morts*, Paris, L’Harmattan, 2002.

à visée auto-poïétique. En favorisant le brouillage des frontières entre leur réalité quotidienne et l'ordre fictionnel instauré par la manipulation d'artefacts humanisés (les effigies de *Santos*), l'orthopratique traitée ici dénote, chez les dévots, un potentiel auto-réparateur considérable.

Depuis un certain temps, l'hypnose moderne a mis en évidence comment le travail de redéfinition des postures existentielles des sujets « mal positionnés » est susceptible de tirer profit du recours stratégique ou « utilisationnel » aux états psychiques dissociés, exactement comme il arrive dans le travail de « repositionnement » du sujet réalisé dans le cadre de l'induction hypnotique artificielle<sup>23</sup>. Par analogie, le recours rituel à l'image habillée semble remplir deux fonctions distinctes. D'un côté, il facilite le processus d'identification du dévot avec son entité protectrice, laquelle fonctionne, ainsi qu'on l'a vu, comme une « prothèse » de soi. De l'autre côté, la mise en spectacle de la dépendance de l'image sacrée de son *dueño*, qui l'habille et la nourrit, permet à celui-ci d'endosser le rôle d'un agent actif. Il le fait en se servant d'un dispositif symbolique (la *Santa* ou le *Niño*) qui, sous une forme personnifiée, externalise sa propre capacité de s'auto-corriger et de s'auto-programmer en vue d'une réouverture à l'action.

Voilà pourquoi, dans cet écosystème culturel, comme dans de nombreux autres localisés en dehors de la sphère d'influence de la culture théologique et scientifique savante, la question de la croyance s'avère non pertinente. De fait, le mobile premier de ces cultes populaires est de démultiplier l'extension du contrôle actif sur la vie et sur la réalité qui entoure ces groupes et catégories socioculturelles subalternes, vivant dans les marges des processus idéologiques, institutionnels et sociaux hégémoniques qui ont forgé l'outillage conceptuel des sciences des religions et de la théologie. Cela, Pierre Gisel, le sait au fond très bien.

---

23. Thierry Melchior, *Créer le réel. Hypnose et thérapie, op. cit.* ; François Thioly, « L'hypnothérapeute, magicien ou technicien habile ? », in *Hypnose et pensée magique, op. cit.*, p. 73-94.

*EX OPERE OPERATO*  
RÉPONSE À SILVIA MANCINI

Pierre Gisel

---

Avec le texte de Silvia Mancini, on touche à un écart plus net que ce n'était le cas avec les contributions précédentes. Ce qui, Silvia le souligne d'entrée, n'a pas empêché de la rencontre et du partage, diverses solidarités également au cours de ce qu'a traversé notre Faculté. Et pour ma part, dans le compagnonnage que j'ai pu entretenir avec les sciences des religions – un compagnonnage parfois critique, comme on aura pu le repérer dans certains points de mes « Réponses » précédentes, à quoi s'ajoute que les sciences des religions sont elles-mêmes traversées de divergences qui peuvent être occasion de polémiques fortes<sup>1</sup> –, c'est probablement l'anthropologie qui m'a le plus fait bouger<sup>2</sup>.

---

1. Comme je l'ai montré et explicité dans mon *Traiter du religieux à l'Université. Une dispute socialement révélatrice*, Lausanne, Antipodes, 2011, les débats n'ont, de fait, jamais opposé frontalement et unilatéralement la section de théologie et celle de sciences des religions, même s'il ne faut pas négliger ce qui se cache derrière cette partition, mais ont tous été transversaux à chacune des deux sections, un point qui ne peut pas ne pas relancer les problématisations et la réflexion (la contribution de Christian Grosse et ma réponse reviendront sur ce point).

2. Il y a là peut-être aussi un indice de changement d'époque : au temps de ma formation dominaient, en termes de sciences humaines, la sociologie (en mai 1968 à Genève, dans ma Faculté, on en avait exigé l'introduction) et la psychologie, alors de frappe freudienne (ni encore cognitive, ni relisant William James), alors qu'aujourd'hui l'anthropologie tend à polariser l'attention ; c'est qu'on est un peu passé d'une volonté de

Notamment ce qu'en représentait à Lausanne Silvia Mancini.

Dans ma « Réponse », je vais, en un premier temps, revenir sur ce que fait voir son texte à partir de son « terrain » mexicain. Dans un second moment, je prendrai de front les questions de fond posées, relatives notamment à la thématique de la « croyance » et à la question de « principes » supposés ou voulus organisateurs.

À chaque fois, je donnerai à voir ce que le texte de Silvia Mancini suscite d'échos chez moi, des échos réels – sanctionnant donc positivement des éléments du texte de ma collègue –, mais cristallisant peut-être aussi, ou vraisemblablement, tel décalage ou telle modification. La question des accords et des désaccords entre nous est en effet chose ouverte – Silvia Mancini l'annonce dès sa première page –, non qu'il n'y ait pas de désaccords à mes yeux, mais en cerner exactement les termes et la portée ne me paraît pas donné d'entrée. Les accords que je pourrai marquer, tout particulièrement sur les questions de fond et par-delà le « terrain » offert par le « culte populaire des images habillées », ne sont pas là pour atténuer les différences ou les divergences, mais justement pour permettre de faire un pas de plus en direction de leur circonscription, diverses postures héritées ou convenues devant être remises sur le métier. Que je puisse être perçu comme « atypique » n'est pas réductible à des caractéristiques personnelles, mais renvoie au moins en partie à de réels déplacements dans le balisage des problématiques, à commencer par les lectures à proposer de ce qui nous arrive et des généalogies dans lesquelles l'inscrire, comme dans ce qui peut être aujourd'hui proposé. Mes « Réponses » précédentes l'ont d'ailleurs déjà fait voir ici et là.

### *1. Procédés rituels opérant réparation*

Ce que décrit Silvia Mancini touche des points qui me paraissent – depuis assez longtemps – plus qu'importants et qu'une modernité rationaliste avait

---

réformer la société à une crise de civilisation qui décale plus le regard.



négligés. Ils reviennent d'ailleurs, certes transformés ou édulcorés, dans certaines formes du « religieux diffus » lié à la mouvance dite *New Age*, au cœur d'une modernité en interrogation sur elle-même, voire en panne ou en échec. Et, pour ma part, je vois mal comment une tradition religieuse peut ne pas les considérer – ils travaillent à l'arrière-plan de toute tradition, qui de fait en joue, certes à des degrés variables et de manières diverses –, sauf déni et sauf à se faire pure idéologie, pur système d'« idées », vivant du coup de « principes » externes.

Je vais énumérer certains de ces points, et en reprendre quelques caractéristiques, succinctement et tels qu'ils résonnent chez moi.

D'abord, du « rite ». Donc du *faire*, en acte, et qui opère par lui-même (à l'intérieur d'un dispositif donné, bien sûr). Du *faire* non réductible au « concept » – pour parler en terminologie hégélienne – ou à l'intelligence qu'on en a : il faut, en effet, *y passer*. On sait que, chez Hegel, la religion, de l'ordre des corps et des pratiques, relève de la « représentation » et qu'elle peut, là, être « vraie », mais alors sans qu'on sache *en quoi* elle est « vraie » ; elle est donc vraie dans la méconnaissance qu'est encore, justement, le religieux. En résumé, et en simplifiant : la vérité « accomplie » du religieux (ou le religieux porté à sa vérité) est la vérité *sachant en quoi elle est vraie*, et cela relève du « concept » qui dépasse et reprend *en son ordre* ce qui se tient au cœur de la « représentation ». Or, en réalité, savoir, par exemple, en quoi le sacrement est vrai ne dispense pas de le prendre, ou est autre chose que le prendre : s'y donne un autre régime de vérité, celui de la vérité religieuse qui, transposée en « concept », n'est plus la même justement, ne fonctionne ni n'agit de la même manière, n'est pas instructive de la même manière, ni ne se régule de la même manière. Comme je l'ai souvent dit à mes étudiants – pour les bousculer un peu –, il y va ici comme en régime d'esthétique : savoir la vérité d'un tableau ne dispense pas de le voir, ni de s'exposer à l'émotion esthétique qu'on en peut éprouver, ou, justement, ne relève pas d'un même régime de vérité. De même, savoir que je l'aime ne dispense pas de « faire l'amour » : *y passer* – ou non –, avec ce qui *s'y passe* ou *s'y éprouve* – ou non –, ne relève pas non plus du même régime de vérité, ou

vit d'autres coordonnées, irréductibles au « savoir » ou à la « transparence » du « concept ».

Ensuite, de l'« externalisation ». Opérante parce que externe. Et non parce qu'une conscience décide, en toute clarté et authenticité. C'est ce qui fait d'ailleurs le social (du *tiers*, entre moi et autrui, entre moi et le monde, entre moi et ce que je peux tant recevoir que viser<sup>3</sup>) ou l'institutionnel, avec sa diversité de fonctions, un ordre où il n'y a pas que de l'action et du faire, mais de la force *faisant* agir, *obligeante*, ou du *faire-faire*. Humainement, on ne bouge que s'il y a de l'extériorité mise en œuvre – qu'elle soit institutionnalisée ou selon accident – et qui nous arrive.

Troisièmement, de la « théâtralisation » ou de la « mise en scène ». Liée à l'externalisation, mais en en soulignant ici des traits propres, à commencer par du « fictionnel » et de l'« identification » dif-férée (avec « double » ou « prolongement » de soi).

En tout cela – quatrième point –, les procédés décrits ressortissent à de la « technique », jouant sur de la « négociation », de l'« inclusion », de la « mise en compatibilité », sur fond de différences et de frontières, où quelque chose est fait d'hétérogénéités foncières, non appropriables aux seules et pures subjectivités. L'ensemble se noue en effet en fonction et sur un *espace de médiation* – de médiums –, au sens d'un espace propre où l'humain, le monde et ce qui les traverse ou les travaille sont *représentés* ou *figurés*, en dif-féré certes, mais où se joue, de manière finalement assumée – même si cela peut aussi passer par de la modification de conscience –, de l'*identification*, ici de soi à tel Saint.

Cinquièmement, ces procédés sont tout particulièrement mis en œuvre en lien à des situations « critiques » ou à des « passages difficiles », à de la « précarisation ». Où il y a à « dépasser » un état donné, à « élargir une capacité d'action », à assurer un « supplément de contrôle » sur son existence, à « transformer » ainsi une situation : les rituels présentés ont d'abord une « fonction réparatrice ».

---

3. À ce propos, cf., articulé au social de l'échange, Marcel Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012.

Sixièmement enfin, l'ensemble restitué par Silvia Mancini participe de ce qu'elle nomme une « écologie culturelle », un système d'équilibres donc, avec notamment, ici soulignés, ses faces « objectives » et « subjectives », ainsi que ses forces « positives » et « négatives », mêlées, voire indissociables. La réparation est d'ailleurs « auto-correctrice », ressortissant globalement à des procès d'« auto-poïétique » ou d'« auto-construction », des procès inscrits en « immanence ».

L'ensemble de ce qui est ainsi décrit relève de *processus*, en acte, insérés dans des tissus sociaux et culturels, avec des codes, situés, et ce qu'ils permettent ou ce dont ils sont l'occasion et qui se noue pratiquement et singulièrement. On ne se tient donc pas ici sur l'axe de *principes*, crus ou sus, avec leurs partitions de vrai et de faux, ni sur l'axe d'une *morale*, avec ses règles à respecter et l'authenticité ou non de son suivi. Je vais y revenir dans mes points 2 et 3. Mais on n'est pas non plus, explicitons-le au passage, greffé sur la redécouverte ou l'approfondissement d'une expérience originaire, faisant toucher à une totalité pré-différenciée ou à un ultime conciliateur, valant comme « sacré »<sup>4</sup>.

J'avais annoncé que j'allais donner écho à certains des points mis en avant par Silvia Mancini. Sélectionnés, et reformulés tels qu'ils résonnent chez moi. Donc peut-être déjà un peu différés. Le lecteur, Silvia pour commencer, jugera de l'écho donné ; cela fait partie de l'espace de débats, de problématisations et d'appréciations à circonscrire, et dont approfondir les tenants et aboutissants.

J'ai aussi dit qu'indépendamment des questions plus délibérément théoriques à reprendre, j'allais me risquer à faire résonner sur des registres plus larges ce que pré-

---

4. Ici dit en démarcation de ce que Georges Bataille a pu valider avec d'autres (du « Collège de sociologie » notamment, à la fin des années 1930) et, plus globalement, en démarcation d'un traitement du religieux sur le sol de la phénoménologie (notamment sous la forme d'une « phénoménologie religieuse » ou d'une « phénoménologie du religieux »), un traitement avec lequel Silvia Mancini a toujours voulu couper (comme la plus grande part de l'anthropologie contemporaine, plus attentive à historiciser et plus focalisée sur les pratiques et les singularités ; en références philosophiques : l'horizon est plus foucauldien ou deleuzien qu'heideggérien).

sente Silvia Mancini de son « terrain » mexicain, ayant même annoncé que les processus décrits pouvaient être à l'œuvre au cœur ou à l'arrière-plan de traditions historiques autrement configurées, même si ces dernières n'en valident pas le fait de la même manière, ni n'en tirent les mêmes conclusions, voire le dénie ou tout au moins peinent à reconnaître qu'il y est bel et bien à l'œuvre ou supposé.

Dire que les procédés mis en œuvre dans le « culte populaire des images habillées » travaillent, *mutatis mutandis*, à l'arrière-plan ou au cœur de traditions religieuses autrement configurées ne satisfera peut-être pas Silvia Mancini, ou l'inquiétera ; ce sera peut-être même à ses yeux une illustration de ce qu'elle a pu éprouver dans nos échanges, explicité dès sa première page : une impression, dans un premier temps de discussion, que nous sommes « d'accord » et le retour, dans un second temps, d'un constat de « divergences », « patentes ».

Au titre d'une tradition où faire résonner ce que je lis de la restitution du culte populaire présenté, je vais prendre le christianisme. Cela risque plus de nourrir ou de redoubler l'inquiétude de Silvia Mancini que de mener à conciliation, mais, outre que c'est quand même le christianisme que je connais le mieux, il est peut-être expédient de prendre ce qui se tient ici dans un écart net, voire ce dont la restitution des procédés mis en œuvre dans le culte examiné entendait justement se démarquer ; comme l'avait relevé Jacques Ehrenfreund, je pense toujours qu'il y a profit à ne « pas passer sous silence », mais à prendre de front « les questions qui fâchent », plus qu'à en rester à des zones de conciliation. C'est en effet à mes yeux, au bout du compte, la différence, non la similitude, qui fait avancer, et qui fait avancer sur ce qui est en cause, qui n'est au reste probablement touché que dans cette mesure même.

Sur le sol du christianisme, je vais, pour l'exercice annoncé, prendre deux registres – et deux registres lourds –, le sacramentaire et le christologique.

### Le sacramentaire en christianisme

Pour commencer, le sacramentaire. Le *ex opere operato* de mon titre en vient (clin d'œil ou provocation).

L'expression relève en effet d'un motif de la doctrine chrétienne disant que, dans un dispositif donné bien sûr, le sacrement « opère par-lui-même ». C'est un motif – annonçons-le d'entrée, parce que ici non sans portée – volontiers récusé par le protestantisme<sup>5</sup>, comme plus globalement par la modernité<sup>6</sup>. On le dénonce comme renvoyant à une représentation « magique » ou à de la « superstition », en ce sens : théologiquement idolâtre et historiquement archaïque, en deçà d'une promotion de l'humain comme sujet, non seulement « éclairé » ou « adulte », mais moral et s'assumant au gré d'engagements décidés. Mais c'est là, précisément, une dissolution du sacrement, qui sanctionne le passage à un *autre régime de vérité* (anticipons : celui de la décision pour la vérité<sup>7</sup> ou, à l'opposé, celui d'une interprétation-transposition libérale et humaniste, faite de « métabolisation » diraient les sciences humaines contemporaines<sup>8</sup>).

Avec le sacrement, on est dans le rite. Qui opère de et par lui-même justement. Quelles que soient les dispositions psychologiques du prêtre, et qu'il y croie ou non – c'est un point affirmé sans conteste par l'institution, sans quoi ce dont elle vit tomberait d'ailleurs –, quels que soient aussi l'état ou les dispositions morales du pratiquant. Cela vaut, à spécifier à chaque fois (mais ce n'en est pas le lieu ici), pour le baptême, l'eucharistie, la confirmation ou chrismation, l'absolution, le mariage, l'ordination, l'extrême-onction ou sacrement des malades. Le sacrement relève d'un ordre objectivé, externalisé en ce sens, qui commande son « efficace »

---

5. Mais, dans mes travaux inscrits dans le champ de la théologie sacramentaire, je l'avais pour ma part validé.

6. Précisons que le protestantisme est de fait une modalité moderne du christianisme – une, non la seule – et qu'elle l'est pour le meilleur comme pour le pire.

7. Illustratif : le refus du baptême des enfants, qui n'est pas par hasard un « marqueur » de la mouvance évangélique (*evangelical*), cette forme *moderne* du christianisme (fût-elle réactionnaire, réactionnelle pour commencer, en stricte polarisation, mais justement sur le même terrain que l'adversaire combattu).

8. Le libéralisme protestant ne sait que faire du rite (ou le combat, se comprenant comme en en étant émancipé) et ne reprend le sacrement qu'au titre de ce qu'il appelle du « symbole », alors pensé comme non « réel », de l'ordre de la seule image illustrative, voire pédagogique, non opérante par elle-même.

par-delà ce qui peut en être dit et compris. Il est, en ce sens, irréductible au symbole qu'il est aussi par ailleurs, ou : il relève d'un ordre où le symbole agit, modifie, a un effet.

Le sacrement, avec son efficace, s'inscrit aussi dans de la théâtralisation – du « liturgique » – faisant advenir une mise en scène du monde et de l'humain, à commencer par la narration d'une histoire et d'une intrigue qui requiert de l'identification psychologique, l'insinue ou la convoque, en joue ou appelle à de la projection différée.

Le sacrement prend place enfin sur des passages critiques qu'en son ordre il subvertit ou répare (survenue d'une vie nouvelle, décision de vie, culpabilité, changement d'état, mise à part en vue d'une fonction séparée, mort, dits ainsi pour reprendre chacun des six moments de vie concernés<sup>9</sup>), à quoi s'ajoute la récapitulation qu'en est l'eucharistie comme mystère central de l'existence, décisivement inscrite sur le moment d'une mort dont on « fait mémoire » et dont on dit, en acte, une subversion ouverte sur un *plus* ou un *autre* que la mort.

Les registres mobilisés sont anthropologiques : ils dépassent la conscience et les intentions des acteurs, et leur efficacité propre passe, encore une fois, par de la ritualité et un ordre tiers, externalisant tout en permettant de la projection différée, un ordre où viennent se déployer de la théâtralisation et une mise en scène du monde et de l'existence. Le sacrement s'inscrit ainsi en immanence et en corporéité ; il en vit, quoi qu'en pensent les modernes – critiques ou zélateurs –, qui ont décroché de ces registres, ou pour qui ces registres ne fonctionnent plus et qui, sauf dissolution sécularisante, n'ont plus qu'à affirmer de l'*institutionnel valant pour lui-même* (une Église ou une Bible auto-référée<sup>10</sup> et aux

---

9. On l'aura repéré, je reprends dans cette section le « septénaire », tel qu'institutionnellement cristallisé aux alentours des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles.

10. Significativement, c'est au début des Temps modernes, au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, que l'Église (la Bible, en protestantisme) vient au *départ* des exposés théologiques (comme légitimation d'un système), selon une disposition qui rompt avec celles du Moyen Âge qui s'articulaient à une vision globale d'un monde traversé de mystagogies possibles.

ambivalences en principe levées<sup>11</sup>) et du *dogme* (ou une « révélation »<sup>12</sup>) référé à une stricte et pure *hétéronomie* (à de la transcendance extrinsèque).

Loin de moi l'idée qu'avec le « culte populaire des images habillées » présenté par Sivia Mancini, on soit globalement dans une même circonscription qu'avec le christianisme. J'entendais simplement indiquer qu'une tradition religieuse historique – ici la tradition chrétienne – s'articule sur des réalités anthropologiques qui continuent à résonner dans ce qu'elle met proprement en avant : elle en use. Et qu'en outre, de cela même il y a une histoire, instructive, où le décrochage à l'endroit de l'articulation indiquée et ce qui s'ensuit ne vont pas sans déni, ouvrant sur une idéologisation unilatérale et l'affirmation, lourde ou plus subtile, d'une supériorité déclassante, non sans effets pervers.

Je précise encore qu'en tout cela, ce qui m'importe n'est pas la défense ou le rejet du christianisme, mais *ce qu'il en est de l'humain et du social aujourd'hui*. C'est là que sont à l'œuvre les effets pervers signalés ; ce n'est pas le lieu de les développer ici, mais ils me paraissent rejoindre ce que Silvia Mancini dénonce quand elle met en avant la réduction ou l'élimination modernes du type de procédés à l'œuvre dans des cultes « populaires », « autochtones » ou des cultures « non occidentales », une réduction ou une élimination symptomatiques d'un type de régime justement problématique. Les éléments

---

11. Significativement aussi, ce n'est qu'avec le XVI<sup>e</sup> siècle qu'on tiendra qu'il y a une « clarté de l'Écriture », fût-elle de fait méconnue et à retrouver, alors qu'auparavant, pour pouvoir *renvoyer à Dieu*, elle devait *par principe* être *obscur* (commandant donc des *chemins possibles*, « spirituels »), de même qu'elle renvoyait foncièrement au « livre de la nature », dans une dualité et un jeu de mises en correspondances irréductibles. La fin d'un régime d'équivocité constitutive pourra conduire à « infailibilité », de la Bible en fondamentalisme protestant, de l'Église en catholicisme, deux produits typiques du XIX<sup>e</sup> siècle, mais pour une part anticipés depuis deux ou trois siècles et qui perdurent, fût-ce selon des modes divers.

12. La question de la « révélation » est centrale dans les disputes modernes, notamment avec les Lumières et ce qui s'ensuit – et centrale aussi bien dans l'affirmation croyante que dans la contestation rationaliste –, alors que le motif en est, au moins sous cette forme, inconnu dans le christianisme accrédité de l'Antiquité tardive ou du Moyen Âge.

indiqués à propos du christianisme illustrent ici, à leur manière, une généalogie plus large que ce qui est le plus souvent supposé ; ils peuvent ainsi être l'occasion d'affinements et de différenciations touchant ce qui est à considérer, tant de notre présent social et culturel que de ce dont nous venons et de ce qui en a traversé l'histoire.

Par-delà la mise en résonance proposée reste encore, me semble-t-il, une différence à expliciter entre les procédés à l'œuvre dans le « culte populaire des images habillées » présenté par Sivia Mancini et ce dont peut ou a pu de fait jouer le christianisme. C'est que les premiers relèvent d'une « cosmovision », alors que le christianisme les inscrit dans une perspective de type *historique*. Certes, à mon sens, correctement lus et sans anachronismes moderno-centrés, les modes sacramentaires dont est transi le christianisme supposent une articulation à du cosmos et en vivent (les théologies pré-modernes l'explicitent d'ailleurs et le sanctionnent : c'est leur horizon de pensée) ; et les dimensions et réalités cosmiques mobilisées y sont irréductibles à la mise en perspective historique dans laquelle elles se trouvent reprises et insérées, comme elles sont irréductibles aussi – *a fortiori* même – à l'ordre institutionnel qui du coup les supporte. Il n'empêche que, dans le christianisme, la mise en perspective historique offre ou suppose une vision plus *englobante*. Ce qu'il y a de « cosmocentré » dans le rite s'en trouve « superposé » et d'une certaine manière « intégré » (non éliminé)<sup>13</sup>. Dans les pratiques relevant plus délibérément de « cosmovisions », les rites pratiqués se présentent selon une discontinuité plus nette à l'endroit des affaires du monde et de la cité (ils jouent sur une forte différenciation de lieux, de moments et de fonctions, sans que cela vaille pure séparation pour autant). Le point me paraît important. Il y aurait pourtant, même là, à nuancer. C'est en effet à l'époque moderne que le chris-

---

13. Le primat d'une mise en perspective de type historique est aussi à l'œuvre dans le judaïsme, avec le même déclassé du cosmocentré (ce qui diffère, rapporté au christianisme, c'est la manière de mettre en place ce que j'appelle ici « englobant » ; voir, à ce propos, certains éléments de ma « Réponse à Jacques Ehrenfreund » ci-dessus).



tianisme se présente comme un système religieux revendiquant de couvrir un espace et un temps globaux. Il va alors vouloir commander à un territoire, découpé en paroisses d'appartenance et de prise en charge, selon un mode « disciplinaire » que Michel Foucault a bien mis en évidence, pour cette période justement. Alors qu'auparavant, il renvoyait plutôt à un monde strié de pèlerinages divers, de lieux symboliques, de rites offerts, en discontinuité et investis selon les scansion ou le hasard de ce qui fait la vie.

### Le christologique

J'avais annoncé deux registres lourds dans lesquels pouvait résonner ce qui se donnait dans le dispositif du « culte populaire des images habillées ». Après le sacramentaire, le christologique. De compréhension peut-être aujourd'hui moins évidente<sup>14</sup>.

Posons-le d'entrée, en lien tant à ce qu'on a vu jusqu'ici qu'à ce qui se cristallise sur la tradition du christianisme largement considérée : qu'est-ce que le christologique sinon un *espace tiers déployé* où se disent, *différés*, de l'humain et du divin, avec *ce qui leur arrive*, jouant en outre sur de l'*identification* possible permettant de la *transformation*, et même d'abord *réparatrice* ? Le lieu d'une *histoire racontée* d'abord, cristallisée dans une mémoire et toujours à nouveau reprise aux travers d'histoires de « saints », de diables, de traversées surmontées ou subverties (de l'histoire ou des histoires, non de la doctrine). Le lieu de l'histoire d'une *figure* aussi, parce que ce qu'il en est de son personnage-support – Jésus – est déchiffré et repris au travers d'une matrice symbolique, tout en restant l'histoire de rencontres et de polémiques où se fait voir du *déplacement* redistribuant des identités (et s'il y a ici de l'enseignement, c'est en *paraboles*, où le monde et l'existence sont aussi racontés, pour faire voir, au cœur même de ce qui se passe, de l'inaperçu et, ainsi, de l'inattendu). Le lieu de l'histoire d'un *corps exposé* enfin, sur le *destin duquel* se lit, indirect-

---

14. Ce qui suit suppose ce qu'a cité de moi Jacques Ehrenfreund à la fin de son point I et ce que j'en reprends dans ma « Réponse » (cf. la note 10 et ce à quoi elle est accrochée).

tement et hors évidence – en dif-féré<sup>15</sup> –, une intrigue qui est ou peut être celle de chacun, dans ce qui le détermine pour lui-même alors qu’il se trouve aux prises avec le monde et ses pouvoirs, avec les autres, avec ce qu’il croit devoir faire. Que des procédés d’identification fonctionnent ici l’atteste qu’on peut s’identifier au « corps souffrant » de Jésus<sup>16</sup> ou qu’on porte le nom de « saints du calendrier », un saint qui détermine du coup le jour de sa propre « fête ».

Le christianisme a mis en œuvre cet espace *tiers*<sup>17</sup>. Il l’a fait fonctionner. C’est sur et en fonction de cet espace qu’il dit son *rapport* au présent et au cœur du monde. On parle en effet de « corps du Christ » à propos des « croyants » ou de ce qui les rassemble symboliquement (le « corps mystique » qu’est l’Église), de même qu’on parle de « corps du Christ » pour désigner les « espèces » sacramentaires du pain et du vin qui, reçues et ingérées, donnent d’accéder à ce statut ; et l’ensemble se déploie en référence à un porteur *passé* du même « corps du Christ », le Jésus aujourd’hui absent, mort, et dont l’absence et la mort sont *ainsi* subverties. La métaphore « corps du Christ » – disant du constitutif, mais sur mode indirect – apparaît ainsi plus que dédoublée : en quasi-dissémination régulée.

Théâtralisation, espace tiers et ouverture *au* cœur et *du* cœur du monde pour une opération de déplacements, racontés et figurés comme réparateurs ou res-

---

15. En forme de destin et en statut de relecture : en christianisme, la figure du Jésus dit Christ ou Messie n’est pas réductible à ce qu’il dit et fait (tel un pur « envoyé » ou un « héros »), mais intègre constitutivement ce qu’il *subit*.

16. Non sans pathologie, à suivre Nietzsche, la question ne portant pas à mon sens sur le *fait* d’une procédure d’identification (il n’y a pas d’existence qui y échappe, et dans notre tradition de pensée on le sait depuis la *mimésis* grecque), mais sur ses *modes* : le *dispositif* dans lequel elle s’inscrit et la *modalité* selon laquelle on y est investi.

17. En doctrine la plus autorisée (ici Chalcedoine, en 451), le christologique ne sanctionne en aucune manière de l’« intermédiaire », entre le divin et l’humain, ni du « mixte » ou du « mélange », pas non plus de la « réversibilité », ce qui ouvre sur une autre *économie de la médiation*, celle d’un ordre *tiers* justement, qu’elle met en place et dont elle vit (que ce point soit humainement et socialement instructif par-delà ce qu’est ou non le christianisme n’a pas besoin d’être souligné, me semble-t-il).

taurateurs indépendamment d'intentions subjectives, intellectuelles ou morales (on s'y trouve surpris, surpris de ce qui arrive ou de ce qui se fait voir). D'où le genre littéraire « évangile », qui n'apporte rien de nouveau au monde, mais le fait voir autrement au gré de ses diverses mises en œuvre. Et l'histoire s'en inscrit à la surface de ce monde, toujours reprise et sur fond du même espace différencié, à commencer par la différence que constitue le monde comme tel.

À cela rapidement évoqué, il convient d'ajouter que les mêmes modifications aperçues à propos du sacramentaire à l'époque moderne se retrouvent sur le christologique : autonomisation de la référence – et divinisation concomitante, divinisation ici directe s'entend<sup>18</sup> –, pour le moment Jésus, et autonomisation du dispositif institutionnel qui en répond, pour le moment Église, que ce soit en son corps institutionnel, séparé et tendant à valoir comme contre-monde ou société idéale<sup>19</sup> – « parfaite » dit-on alors en doctrine<sup>20</sup> –, ou que ce soit en ce qui la constitue et dont elle est dépositaire, le moment eucharistique alors directement rattaché au prêtre autorisé qui y pourvoit<sup>21</sup>.

Par-delà la mise en résonance proposée entre le christologique de frappe pré-moderne<sup>22</sup> et des modes de procédure anciens à l'œuvre dans des cultes populaires, autochtones ou extra-européens, demeure encore

---

18. On n'est plus, désormais, dans le *tiers*.

19. On a alors quitté tout registre « cosmocentré », où le cosmos dépasse l'humain et lui échappe, comme il dépasse l'intelligence qu'on peut en avoir (c'est désormais le moment du « mécanisme » de Descartes et non plus celui où l'« être » se disait de manière irréductiblement plurielle, dans le sillage d'Aristote).

20. Le motif de l'Église comme « société parfaite » n'apparaît, en ecclésiologie catholique, qu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle.

21. Le point est décisif dans ce qui est mis en place avec le Concile de Trente (1545-1563), au seuil des Temps modernes et pour contrer ce qui s'y nouait (le contrer non sans se penser et se déployer selon ce que permet un dispositif moderne, les dispositifs anciens n'étant plus opérants).

22. L'histoire des théologies chrétiennes fait voir qu'avec les Temps modernes (anticipés sur ce point à la fin du Moyen Âge), le christologique cristallise un mouvement descendant seulement, venant de Dieu, alors qu'antérieurement s'y croisaient, sans se télescoper, un mouvement ascendant, venant de l'homme, *et* un mouvement descendant, venant de Dieu).

une différence à signaler, comme il en était à propos du sacramentaire. C'est que le christologique – même *différencié*, voire *disséminé* selon ce que j'ai rappelé, et même ne valant que comme espace *tiers* où se trouvent *figurés* de l'humain et du divin en acte, supposant ainsi du cosmos irréductible à toute prise en charge intellectuelle ou morale – se déploie selon une mise en perspective englobante, fût-elle non saturante et non réductible à un principe premier et dernier. Il en va ici de façon analogue à ce que j'ai indiqué à propos de la mise en perspective historique que condense le sacramentaire. La figure du Christ, à quelque niveau qu'on la prenne ou qu'on la fasse fonctionner, est en effet « récapitulative ». *Singulièrement* et dans la *différence* certes – donc au cœur du monde –, mais touchant bien au *commencement* (cette figure, archétypale, est dite médiatrice du créé) et à l'*eschatologique* (le Christ apparaît comme « témoin » central au cœur de la dramaturgie apocalyptique finale annonçant un « nouveau » ciel et une « nouvelle » terre). Le monde et l'humain s'en trouvent pris en charge selon une orientation ou une mise en perspective d'ensemble. Et le religieux proposé s'en trouvera moins en régime de discontinuités à l'endroit du cours des choses – moins en hétérotopies, sauf dissidences –, même si une *mise en perspective* n'est ni un *arrondissement*, ni une *totalisation*, ni n'y conduit nécessairement.

## 2. La croyance : un motif à problématiser

Passons aux questions plus délibérément théoriques posées par Silvia Mancini et à propos desquelles la présentation du « culte populaire des images habillées » entendait donner une illustration décalante ou alternative à ce qui surdétermine nos compréhensions modernes, en lien avec le christianisme notamment, ce qu'il est devenu avec les Temps modernes peut-être ou tout spécialement – selon ce que j'ai esquissé dans le point précédent –, mais donnant cours aussi à une disposition plus ancienne. Ce que le dialogue avec Silvia Mancini oblige à reconsidérer ici, c'est ce qu'il en est d'une *mise en perspective de type historique*, ce qui se noue sur ce registre, avec sa gamme de modalités diverses, et

tout particulièrement ce qu'il en est ou peut en être d'une *tradition* et d'une *mémoire*. Et ici comme ailleurs, la question déborde infiniment la circonscription d'un terrain dit religieux ; elle détermine même ce qui a pu ou peut apparaître sur ce terrain.

Dans ce contexte, deux points sont à examiner. La priorité ou non donnée à la *croissance* en matière religieuse d'une part, voire la particularité non généralisable de ce qui se cristallise sous ce terme, la référence à des *principes organisateurs* d'autre part.

Dans mes divers travaux et remises sur le métier, je me suis concentré, aux alentours de 2006-2010, sur la thématique du *croire*. Je pensais qu'il y avait là un arc de questions à préciser et à différencier, liées au pôle subjectif engagé dans le religieux, mais plus globalement en cause au cœur de notre donné social contemporain – qu'en est-il du sujet, de ses actes et de ce qu'il peut en assumer ? – et face à l'invasion de « convictions » avancées pour elles-mêmes et articulées à de l'expérience dont on fait le « récit de vie », sur fond de post-modernité où chacun est libre de s'affirmer, cette affirmation valant quasiment vérité. Face aussi, dans le même contexte, à un régime de vérité marqué par les sciences positives : comment rendre raison – et là aussi : par-delà l'affirmation subjective arbitraire – de ce qui n'y est pas réductible ? Bref, un arc de questions relevant d'une conjoncture sociale large, où les expressions religieuses contemporaines trouvent des cristallisations trop opportunes et sans recul, que ce soit sur un mode alternatif au savoir, tout en se situant sur le même plan (le créationnisme en offre l'illustration la plus caricaturale), ou que ce soit sur le mode de replis compensatoires (des « chemins de vie » sur fond de mouvance *New Age*).

Cet horizon se tenait à l'arrière-plan d'un programme intitulé « Recherches pluridisciplinaires sur le concept de croire »<sup>23</sup>, conduit avec Serge Margel et auquel fait allusion Silvia Mancini. Il a notamment

---

23. Financé par le Fonds national suisse de la recherche, suite à une demande déposée en automne 2006 (le projet remplaçait un premier projet conçu à partir de l'œuvre de Michel de Certeau et qui avait paru trop étroit aux « experts » du Fonds).

donné lieu à trois publications<sup>24</sup>, auxquelles je ne peux que renvoyer en termes de dossiers historiques précis, de mobilisations pluridisciplinaires, de confrontations interculturelles. Je préciserai ici simplement ce qui suit, en lien aux questions de Silvia Mancini. Premièrement, que le croire ne soit pas central dans toute religion, mais s’y cristallise selon une disposition particulière, je l’avais annoncé d’entrée<sup>25</sup>. Cela constitue même un point qui se tient de bout en bout en arrière-plan de la réflexion. Par ailleurs, je ne pense pas qu’on puisse réduire la recherche entreprise à un « projet d’une “anthropologie du croire” ». Serge Margel et moi avons certes parfois usé de cette expression<sup>26</sup>. Mais elle n’apparaît pas dans mes différents chapitres des ouvrages résultant de la recherche en cause, et si elle donne bien son titre à la première partie du livre de Serge Margel, il faut, par-delà son énoncé, bien cerner ce que vise cette expression : une réflexion de type anthropologique sur le croire ? ou la validation d’une expression religieuse originale, « essentielle », se donnant justement comme croyance<sup>27</sup> ? Ce n’est sûrement pas dans cette seconde acception que nous l’entendions. D’abord, parce que le *monde* et les *pratiques* qui s’y inscrivent – des pratiques *singulières* et nouées dans des *codes* – constituaient le fond de toute l’interrogation, une interrogation qui s’inscrit par ailleurs dans une généalogie déconstructive de notre

---

24. Serge Margel, *La force des croyances. Les religions du livre au seuil de la modernité*, Paris, Hermann, 2009 ; *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain* (Pierre Gisel éd.), Genève, Labor et Fides, 2009 ; *Le croire au cœur des sociétés et des cultures* (Pierre Gisel et Serge Margel éd.), Tournai, Brepols, 2011.

25. Cf. le début de « Ouverture et présentation » – avec référence à Silvia Mancini d’ailleurs – par quoi commence le premier collectif cité ci-dessus ; voir aussi la « Mise en perspective » de la première partie du second collectif indiqué.

26. Elle venait de certains commentateurs de Michel de Certeau (ainsi Louis Panier dans un collectif sur Michel de Certeau de 1991 et Patrick Royannais dans un numéro des *Recherches de science religieuse* de 2003), sans y être pour autant centrale à mes yeux, ni même vraiment adéquate concernant le travail de Certeau lui-même.

27. Silvia Mancini aura rappelé qu’une telle perspective se retrouve chez des chercheurs en sciences religieuses défendant des « positions non confessionnelles ».

modernité<sup>28</sup> ; ensuite, non sans lien, parce que, dès le départ, ce qui vaut comme « croyance » a été examiné et traité en rapport à ce qui tient de fait le social, ce qui en constitue le « ciment », comme le dit l'anthropologue Jean Pouillon dans son *Le cru et le su* de 1993, et qui sous-tend des *corps* – corps institutionnels et corps symboliques, par-delà le corps personnel –, avec sa « force » propre.

Cette perspective fait que le croire ou la croyance n'est jamais considéré au plan de ce qui peut être un énoncé propositionnel, du type « je crois que telle chose existe » et « je crois qu'elle a tel ou tel attribut ». Ce qui serait réduire le croire à du *savoir*, non sûr, en besoin d'accréditation ou en attente de confirmation, au plan d'un rapport entre un sujet et un objet dessertis de tout ce qui fait l'effectivité de l'existence sur fond de rapports à altérité et de temporalisation, une effectivité nouée dans de l'institué codé et de fait déterminant (l'institué est aussi de l'instituant, qui « fait faire »).

La spécification de ce qui doit être proprement entendu par *croire*, en distinction du *savoir*, est un moment décisif et bien déployé de ce qui a été travaillé dans le programme en cause<sup>29</sup>. Cela nous conduit à l'autre aspect de la démarcation opérée par Silvia Mancini. Après le refus de considérer la croyance comme catégorie de fait centrale et de droit à investir – ce que je viens de rappeler signale que ce n'est pas ainsi que j'en ai travaillé le motif, mais en décalant plutôt ce qui a pu s'y nouer et que Silvia Mancini refuse (sur ce point, il me semble que nos postures respectives offrent des zones de recoupements) –, la récusation de ceux qui aborderaient ou défendraient la religion comme « foi positive », ce qui serait le cas, explicite Silvia Mancini, quand on fait reposer la religion sur la croyance, et ce qui serait caractéristique du christianisme.

Sur ce point, je serai bref : je n'ai jamais considéré la croyance comme « foi positive », et ce n'est probablement pas par hasard que j'ai le plus souvent privilégié le verbe, parlant du *croire* (son geste, sa posture). Je vais

---

28. C'est explicite dans le livre qu'a signé Serge Margel dans le cadre de cette recherche.

29. Pour une explicitation précise, cf. les premiers textes de *Les constellations du croire*, *op. cit.*

même être particulièrement net : le christianisme ne se définit pas ainsi, dans son courant le plus majoritaire et le plus autorisé (il y a bien sûr toujours des exceptions, et les fondamentalismes modernes en fournissent à foison). La réflexion théologique chrétienne n'a en effet cessé de méditer la *fides qua* (la foi « par laquelle il est cru »), hors la rectitude spirituelle<sup>30</sup> de laquelle la *fides quae* (ce « qui est cru ») ne saurait être dite « vraie », même s'il n'y a, bien sûr, pas de *fides qua* hors de corps symboliques donnés et d'orientations du monde déterminées (hors d'une *fides quae*). La même réflexion théologique tient qu'on ne saurait sanctionner des énoncés « positifs » sans qu'ils soient travaillés de « théologie négative » (estimer qu'il convient de les travailler n'étant pas penser qu'on peut s'en abstraire, mais bien qu'ils ne sont pas, tels quels, « vrais »). Quant à la réflexion chrétienne sur la pastorale, elle vise en principe la « réalisation » de la personne ou son « accomplissement »<sup>31</sup> (même si l'on peut tenir qu'il y a des conditions facilitant ou empêchant cette « réalisation » ou cet « accomplissement »), non le fait que cette personne tienne des propos dogmatiquement corrects ou endossables. Pour le reste, je renvoie à ce que j'ai noté dans ma « Réponse à Jacques Ehrenfreund » (fin du point 3) : c'est quand même significatif et ne peut être évacué que Thomas d'Aquin – référence ô combien accréditée ! – a proposé, dans sa *Summa theologiae*, un exposé sur la « religion » – une « vertu humaine » ici entièrement de frappe antique – sans jamais y parler de « foi » ou de « croyance », et qu'il aborde ailleurs le motif de la « foi » – vertu dite « théologale » –, et alors sans la rapporter à aucun des « biens symboliques » de l'Église (rigoureusement, on ne « croit » pas, par exemple, à la Bible ou à ce qu'elle dit), mais bien à une manière de recevoir le monde, ce qui y arrive et ce qui le transit<sup>32</sup>. La « foi » – le croire –, c'est ici la *modalité* d'un rapport, et d'un rapport aux *objets du monde*, les

---

30. Spirituelle, non dogmatique.

31. On peut bien sûr estimer que cette « réalisation » fut et est conduite de façon perverse (ce fut et c'est parfois indéniablement le cas), mais la question est ici de cerner l'*axe* sur lequel elle se situe, non la *modalité* de la mise en œuvre.

32. En l'occurrence : non une appropriation comme « captation », mais la restitution à un horizon plus large où je n'existe



seuls à être ici objets, Dieu ne pouvant être objet sur le mode des objets du monde, fût-ce en forme de surnature ou d'idéal.

Cela rappelé, et en contre-pied, on doit probablement ajouter que le croire, tel que classiquement compris et médité en christianisme, va bien de pair avec le fait d'une *mise en perspective du monde et de l'humain* que j'ai déjà mis en avant et qui nous avait retenus en lien avec le judaïsme (voir ma « Réponse à Jacques Ehrenfreund »). Et l'on peut redire que ce point touche assez directement la question de la *tradition* – une donne socialement en panne ou récusée aujourd'hui –, comme je l'ai indiqué dans la même « Réponse », une question au reste déjà touchée dans les « Réponses » à Danièle Hervieu-Léger et à Serge Margel.

*3. À l'encontre d'une logique des fondements :  
récuser le primat de principes organisateurs  
d'ensembles*

Un dernier point : la « logique des fondements ». Dont il convient de se départir. Et qui, dans la perspective de Silvia Mancini, est directement liée à la conjoncture mettant au centre le motif de la « croyance ».

Une « logique des fondements » renvoie à des « principes instituant un ordre » ; ces principes relèvent d'une « métahistoire soustraite à toute action humaine » ; et ils sont « exclusifs », sur fond d'« alternative » entre de la « vérité » et de l'« erreur », au plan de « visions du monde ». Ajoutons que cette perspective est dite aller de pair avec « la structure des monothéismes » et que la modernité scientifique en a hérité. Ici, le « principe » est premier et « non négociable », et les pratiques ne peuvent qu'être dévaluées au rang d'une « mise en application ».

Tout ce à quoi j'ai donné écho au plan de procédés rituels vivant d'un *ex opere operato* – avec ce qui de fait l'accompagne –, et tout ce que j'ai repris à un plan plus théorique, que ce soit à propos du sacrement et du christologique, ou ensuite à propos du motif de la croyance

---

qu'à « rendre » les choses du monde après m'en être laissé traverser dans ce que j'en reprenais.

montrent, j'espère, que mon travail et mes mises en perspective ne s'inscrivent pas dans une telle logique. À mon sens se tient même là chez moi une rupture nette et sans reste. Et ce, si j'ose (ce qui, ici, n'améliorera pas mon cas), aussi bien dans ce que j'ai pu proposer au plan d'une intelligence globale de l'humain et du monde, politique compris – plus spécifiquement conquis à partir de ce qui se donne à voir sur la « scène religieuse » –, qu'au plan des travaux que j'ai développés sur des champs balisés de façon plus délibérément théologique<sup>33</sup>.

Je vais me contenter d'une esquisse, une nouvelle fois en lien avec les héritages issus du christianisme. Comme le judaïsme d'ailleurs, même si c'est autrement (en ce sens, une comparaison différenciante des « monothéismes » est instructive, non seulement pour ce qui concerne chacun d'eux, mais aussi pour ce qui sous-tend et travaille leur forme et leur teneur mêmes, en lien et distinction d'avec les « polythéismes »), le christianisme vit d'une *mise en perspective historique du monde* ou d'une *orientation d'ensemble*, je l'ai assez dit. Mais cela ne se noue pas – encore une fois, non sans exceptions internes au christianisme et devant être bien sûr réfléchies, au moins comme symptômes<sup>34</sup> – selon *pure linéarité*, au surplus détachée des *procès du monde* et de *ce qui s'y passe*. Sans quoi la « vérité » serait celle du terme à venir (final), alors qu'elle se cristallise toujours selon un axe *transversal* aux déploiements de l'histoire et de nos existences, qu'elle est même faite de ces déploiements, fussent-ils intérieurement subvertis. Il y a ici de bout en bout articulation sur le cosmos et sa donne propre, non séparation au profit d'une autre logique,

---

33. C'est à mon sens déchiffrable dès ma thèse, défendue en 1975.

34. Précision au passage : je n'ai jamais travaillé en fonction d'un christianisme qui serait tenu pour « authentique » ou « originnaire » et de « déviations » historiques malheureuses ; ce refus, avec le décalage qu'il suppose, commande mes divers textes sur une quête de l'origine, un point de départ biblique ou autre retour à la Bible, en rupture avec ce qui s'est souvent cristallisé en protestantisme, mais dans une modernité plus générale aussi, se voulût-elle critique et non confessionnelle. J'ajoute – cela ne ressortit pas à la même problématique, mais indique, sous un certain angle, une posture analogue – que j'ai toujours dit qu'on ne pouvait travailler en théologie chrétienne sans estimer les « hérésies » comme théologiquement pertinentes.

vivant de tout autre chose (vivant de « principes » externes ou extrinsèques). On a dès lors, en doctrine chrétienne, distingué l'ordre de l'*histoire* – l'histoire où la foi prend corps, avec ses symboliques et ses institutionnalisations – et l'ordre de ce qu'il peut proprement en être de *Dieu*, en parlant de l'« économique » pour l'une<sup>35</sup>, du « théologique » pour l'autre : c'est au cœur de l'« économique » – des déploiements de l'histoire et du monde – qu'on peut, ou non, *transversalement* et *indirectement*, expérimenter et dire, ou non, quelque chose de Dieu (selon donc du « théo-logique »), et cela est le lieu d'un travail, spécifique et inscrit à l'intime (cf. le *interior intimo meo* d'Augustin), non en renvoyant à une « vérité placée hors du monde » ou en se greffant sur une « révélation ». Sur cette disposition de fond aussi, je me tiens en rupture nette et sans reste, et de toujours, me semble-t-il. Ajoutons que Giorgio Agamben en a montré au moins indirectement la pertinence quand il reprend l'histoire occidentale comme le progressif télescopage de ces deux ordres de rationalité ou, dit en langage plus occidental, le télescopage du motif de la « providence générale », articulée au monde comme tel, extérieur à l'humain et de teneur irréductible, et du motif d'une « providence spéciale », articulée à ce qui arrive singulièrement (un télescopage lié à une spontanéité socioculturelle empêchant, en dispositif moderne, d'en penser la dualité des ordres de raison)<sup>36</sup>.

Cela précisé, je suis – et ce devrait être dès lors sans surprise – en accord total avec Silvia Mancini sur l'aliénation et les perversités liées à une « logique des fondements ». Y résonnent entre autres choses des consonances avec ce qu'a mis en lumière Nietzsche<sup>37</sup>, avec

---

35. À l'époque moderne et en Occident, on dit « histoire du salut », mais cela vaut traduction de l'« économique », mot encore couramment et centralement utilisé dans l'Église d'Orient (byzantine et slave).

36. Cf. Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II*, 2 (2007), Paris, Seuil, 2008. Notons qu'Agamben développe une vraie intelligence de *ce qui est à l'œuvre* dans le théologique (c'est en ce sens de la « dé-construction » et non de la destruction pour une autre construction simplement opposée et *via* pure rupture), de fait liée à une intelligence de son *statut*.

37. Je reviendrai sur Nietzsche dans ma « Réponse à Raphaël Rousseleau ».

Freud aussi, deux auteurs dont la fréquentation a marqué ma formation et qui m'ont toujours accompagné, au moins en sourdine.

#### 4. Envoi

Il me paraît qu'il y a, entre Silvia Mancini et moi, des zones de recouvrements sur les divers ordres de questions repris ici : le fait et les modalités de l'*ex opere operato* propre aux procédés rituels d'auto-réparation inscrits dans des codes ; le refus de considérer la croyance comme fait central et décisif du religieux, ainsi que le refus plus spécifique apposé à un croire comme « foi positive » ; la volonté de toujours considérer le religieux en lien constitutif avec le monde et les corps, et du coup avec le social ; la validation des « constructions » comme lieu central d'interrogation et de déchiffrement, lié au refus de travailler sur de l'« essentiel » ou de l'« originaire » ; la critique, sans reste, d'une « logique des fondements » ou, pour varier le vocabulaire, la critique de l'« onto-théologique ».

Il y a, en parallèle, des zones de débats et/ou de désaccords, liés notamment à ce qui se condense derrière ce que j'ai pu nommer mise en perspective du monde, vivant d'un moment hétérogène à de pures « cosmovisions » et constituant tradition, même si, chez moi (et c'est même un axe récurrent), il ne saurait y avoir de tradition – sauf idéologisation perverse – hors de l'articulation constitutive et irréductible au monde, avec tout son poids de réel et d'étrangeté, passant par des moments de prises en charge, pratiques et intellectuelles, de données naturelles et de procédés anthropologiques.

Par-delà ces zones de recouvrements et ces zones de débats ou de désaccords, nous avons probablement un désaccord de type « politique » : non plus strictement ce que nous voyons et tirons du travail opéré sur les champs qui sont les nôtres, mais la question de ce que nous en faisons, et, par-delà, de ce que nous faisons de ce qui est à l'œuvre sur les terrains examinés. Non plus une divergence au plan strictement intellectuel donc, mais au plan de l'évaluation, des *diagnostics* portés et ici, en fin de compte, portés sur *ce qu'il en est de notre présent social*

*et humain*, des apories et détournements qui y sont tapis – « ce qui ne va pas dans [l'ordre existant] comme tel »<sup>38</sup> –, de la *généalogie dont provient ce présent* et de *ce qu'on peut espérer en modifier et comment*. Et cela dit même si – et j'en suis reconnaissant –, nous avons pu, Silvia Mancini et moi, nouer des alliances qui n'étaient pas seulement tactiques : accord pour que la Faculté de Lausanne soit transformée en Faculté de sciences des religions et qu'elle soit dès lors entièrement repensée<sup>39</sup> ; accord aussi, dans le champ des sciences des religions, pour un traitement intellectuel qui n'en reste pas à du descriptif ou à de l'historicisme ; accord encore pour que le « religieux » ou les « religions » ne soient pas examinés hors de ce qu'ils cristallisent et donnent à voir d'un social plus large, ni hors les positionnements qui s'y cristallisent face au social justement<sup>40</sup> ; accord toujours pour une perspective de comparatisme historique sur de la longue durée et d'amplitude géographique large ; accord enfin, et du coup, pour de l'élaboration théorique. À quoi il convient d'ajouter une focalisation constante sur les enjeux (Silvia Mancini est à juste titre réputée pour les rappeler, et au surplus sans complaisances), par-delà les contingences et les personnes, ce qui, même au plan universitaire, n'est malheureusement pas toujours le cas<sup>41</sup>.

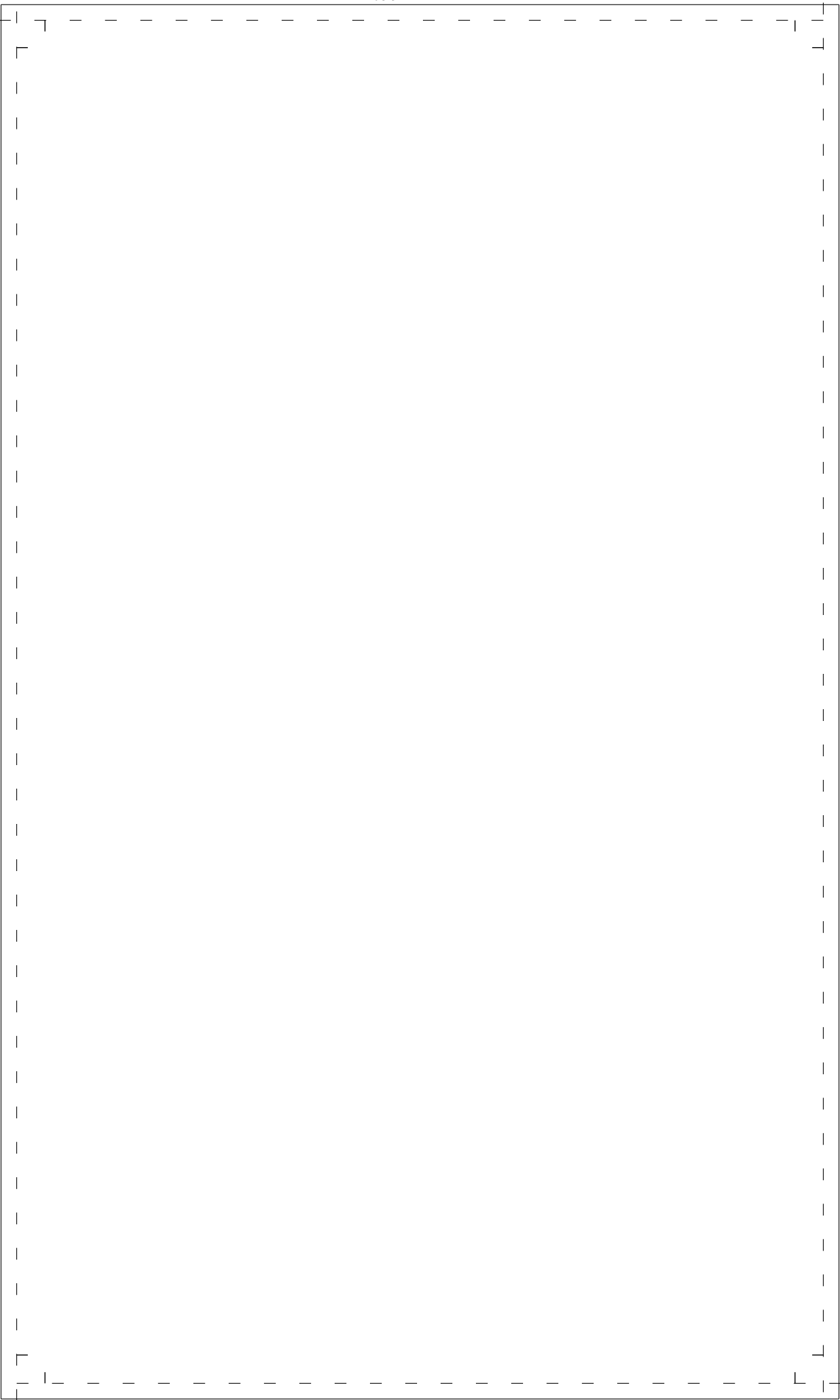
---

38. Slavoj Žižek, *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion* (2003), Paris, Seuil, 2006, p. 8.

39. Pour éviter tout malentendu – et il y en a eu sur ce point –, autant je suis en faveur de *Facultés* (ou autres entités académiques) *d'histoire et de sciences des religions* délibérément articulées sur ce que j'ai appelé la « scène religieuse », et en rapport-test avec du social plus large, autant je ne pense pas illégitimes des *Facultés de théologie* liées à une *tradition*, critiquement examinée bien sûr et toujours à repenser : il y a seulement à bien différencier et à penser les statuts, les orientations et du coup les *modes de faire* respectifs ; sur ce point, et pour une justification, en « rationalité publique » pour chacun des *deux* modèles en cause, cf. mon « Une double vocation de la théologie, interne et externe. Ordres différents et compatibilité », *Études théologiques et religieuses* 2013/3, p. 375-390.

40. Le « positionnement des acteurs », comme on l'a mis en avant dans une recherche de la *Faculté de sciences politiques et sociales* à laquelle je suis associé et qui est principalement portée par Philippe Gonzalez.

41. À mon sens, ce qu'a traversé notre Faculté l'a dramatiquement montré, et je n'en suis toujours pas vraiment revenu.



FRAGMENT DE « THÉOLOGIE PAÏENNE »  
LE THÈME DE LA DANSE COSMIQUE  
ENTRE MYSTICISME PHYSIQUE, HINDOUIISME,  
*NEW AGE* ET VITALISME NIETZSCHÉEN

Raphaël Rousseleau

---

Le thème d'une danse de l'*énergie cosmique* animant l'univers et notre corps est un thème récurrent dans le discours de nombreuses spiritualités alternatives actuelles<sup>1</sup>. Il constitue notamment, selon Jacques Galinier et Antoinette Molinié, « le noyau dur »<sup>2</sup> de la philosophie néo-aztèque du Mexique<sup>3</sup>, et l'un des éléments de la vulgate tellurique et magnétique *New Age* qui a cours chez les néo-Incas du Pérou. Malgré la multiplicité des influences, ces mêmes auteurs, ainsi qu'Introvigne<sup>4</sup>, suggèrent le rôle de l'orientalisme dans la mondialisation *New Age* de cette thématique.

---

1. Par exemple, dans les mouvements néo-chamaniques francophones, comme le montrent les enquêtes de Sybille Rouiller, en Master à l'Université de Lausanne.

2. Jacques Galinier et Antoinette Molinié, *Les néo-Indiens. Une religion du III<sup>e</sup> millénaire*, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 108, 246, 153.

3. Selon ces auteurs, les danses des *concheros* de la place principale de Mexico, le *Zócalo*, sont en fait issues des danses de *moros y cristianos* réalisées auparavant pour la fête du *Corpus Christi*, mettant en scène à la fois la Passion du Christ, la *Reconquista* des Espagnols chrétiens sur les musulmans et la colonisation-christianisation du Mexique. Réinterprétées en contexte urbain depuis les années 1920 comme des mises en scène du drame de la conquête, elles sont perçues aujourd'hui comme héritières du passé aztèque et diffusant l'énergie du *Zócalo*, ancien haut lieu de la ville (vestiges des anciennes pyramides).

4. Massimo Introvigne, *Le New Age, des origines à nos jours*, Paris, Dervy, 2005.

Dans le cadre de cette étude, je me concentrerai sur la seule lignée généalogique de l'orientalisme, et en particulier sur ce qui me paraît la source majeure de ce thème : l'interprétation moderne de la figure du dieu hindou Shiva en tant que « seigneur de la danse » (*nataraja*). Non seulement, en effet, cette image (statue de bronze, peintures du dieu dansant dans un cercle de feu) est devenue une véritable icône de l'hindouisme contemporain, mais elle est invoquée comme preuve d'une perception multimillénaire de l'univers comme champ énergétique.

Le terme de « théologie », dans mon titre, est ici bien sûr un clin d'œil à Pierre Gisel, mais se justifie dans la mesure où, au-delà de l'image, il s'agit bien d'un discours portant sur la nature du divin en général, et d'un dieu en particulier. On pourrait toutefois parler aussi bien de *cosmologie*, puisque le discours en question se présente souvent comme un panthéisme. Par cet aspect, on peut d'autant plus le qualifier de thème « païen » que la plupart de ses promoteurs le posent largement, on le verra, par rapport au, voire contre le christianisme. Ils s'appuient bien, on le verra, sur des éléments de l'hindouisme, mais dans une lecture universaliste qui contribue à le rendre transférable vers d'autres paganismes ou spiritualités alternatives actuelles.

Pour en résumer la présentation actuellement la plus commune, le dieu Shiva est, sous sa forme dansante, le dieu de la destruction, mais aussi de la création du monde. Dans les livres de vulgarisation sur l'hindouisme ou sur la danse indienne, on trouve souvent l'idée selon laquelle cette image est à la fois révélée aux hindous depuis des millénaires et tout à fait moderne, car elle est démontrée par la physique la plus avancée. Mais ce genre de discours se trouve aussi dans des contextes plus autorisés pourtant radicalement différents : les présentations d'autorités hindoues shivaïtes à orientation nationaliste ou les présentations officielles de musées indiens (comme le *National Museum* de Chennai), et jusqu'au CERN de Genève !

Pour commencer au plus près, le Gouvernement indien a en effet offert une telle statue au Centre européen de recherche sur la physique des particules, le 18 juin 2004, pour commémorer leur longue collabora-



tion<sup>5</sup>. La statue était accompagnée d'une plaque explicative, qui citait deux auteurs : Ananda Coomaraswamy et Fritjof Capra, sur lesquels nous allons bientôt revenir. Cette nouvelle présence du dieu hindou auprès d'un Centre scientifique des plus avancés est devenue une grande fierté pour de nombreux hindous, dont un blogueur qui écrit :

Il semble que les expériences actuelles du CERN sont des tentatives humaines de tester la sagesse de nos Écritures. Nous verrons jusqu'à quel point l'homme est capable d'en atteindre ne serait-ce qu'une parcelle !!

Le même événement a cependant aussi été investi par des militants de la droite hindoue nationaliste, comme une preuve de supériorité plus agressive face aux traditions religieuses des anciens pays colonisateurs. Un certain G. P. Srinivasan, notamment, a posté sur Internet un article polémique et très contradictoire (« Shiva's Cosmic Dance at CERN »<sup>6</sup>) qui s'en prend aux supposés destructions et « plagiats culturels » des chrétiens, dont la danse indienne (*Bharatanatyam*), que seuls des sectateurs de Shiva pourraient réaliser correctement. L'auteur cite à ce sujet des propos d'autorités religieuses reconnues, et reporte en fait des arguments initialement développés contre les musulmans<sup>7</sup>.

---

5. Johannes Beltz, « The Dancing Shiva : South Indian Processional Bronze, Museum Artwork, and Universal Icon », *Journal of Religion in Europe* 2011, 4, p. 204-222 ; voir aussi : <http://www.fritjofcapra.net/shiva.html>

6. « Shiva's Cosmic Dance at CERN », paru initialement dans *The Hindu Voice*, sept. 2007. Disponible sur : [http://psenthilraja.files.wordpress.com/2008/03/shiva\\_s\\_cosmic\\_dance.doc](http://psenthilraja.files.wordpress.com/2008/03/shiva_s_cosmic_dance.doc)

7. En 2001, le leader d'un mouvement sectaire partisan d'une version philosophique du shivaïsme (le Vedanta non dualiste), Swami Dayananda Saraswati, et le chef d'un grand monastère du sud de l'Inde, Kanchi Shankaracharya (mentionné par G. P. Srinivasa, « Shiva's Cosmic Dance at CERN », *op. cit.*), ont pris parti contre le prosélytisme et les conversions au christianisme en Inde, s'alliant pour la cause à diverses associations néopaïennes dans un *World Council for the Protection of Religious Diversity*. La réunion de cette association fut organisée en Inde sous le mandat d'Atal Bihari Vajpayee, alors Premier ministre, cofondateur du *Bharatiya Janata Parti* proche de la droite nationaliste hindoue. Ce parti appuya notamment le mouvement pour la construction d'un temple sur la supposée terre de naissance du

Quoi qu'il en soit, les deux types de lecture se réfèrent à une même source d'interprétation, qui est aussi le « passeur » de l'orientalisme le plus cité de la littérature *New Age*, Fritjof Capra.

*1. Un dieu pour la postmodernité : le Shiva  
du mysticisme quantique*

Fritjof Capra (1939-) est un physicien autrichien installé aux États-Unis, internationalement connu pour son livre *The Tao of Physics*<sup>8</sup>. Capra veut montrer que la physique quantique (des années 1970) rejoint certaines intuitions des « mystiques orientales ». Le livre connaît un succès immédiat et continu, car il se présente comme un ouvrage de vulgarisation de la physique de son époque, en même temps qu'un *digest* de spiritualité orientale à l'usage des Occidentaux. Par ces intérêts, Capra appartient au courant dit de « mysticisme quantique », qui s'initia dès les années 1920, à partir des réflexions sur les implications cosmologiques des théories quantiques<sup>9</sup>. Des physiciens célèbres comme Erwin Schrödinger et David Bohm en firent partie. Le premier, dans *My View of the World*<sup>10</sup>, se réclama, par exemple, du Vedanta, un courant philosophique de l'hindouisme, tandis que le second se passionna pour le « maître spirituel » (ayant rompu avec la Société Théosophique) Jiddu Krishnamurti.

Proche des milieux de la contre-culture californienne des années 1960, Capra dédie notamment son livre à l'ethnologue controversé Carlos Castaneda, et cite les paroles du chamane Don Juan (protagoniste des ouvrages de Carlos Castaneda) en exemple de mysticisme alternatif, en même temps que les fragments du présocratique Héraclite ou les « mysticismes orien-

---

dieu Rama, sur le site de la mosquée Babri à Ayodhya, ce qui mena à la destruction de la mosquée par des extrémistes.

8. Fritjof Capra, *The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Berkeley, Shambhala Publication, 1975.

9. Juan Miguel Marin, « "Mysticism" in Quantum Mechanic : The Forgotten Controversy », *European Journal of Physics* 30/4, 2009, p. 807-822.

10. Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

taux »<sup>11</sup>. Par-delà leurs différences, toutes ces traditions partageraient en effet un même fonds *moniste* et *organique*, aux antipodes du modèle *mécaniste*, cartésien, d'un univers *dualiste*, réglé par des lois *stables* (issues de la physique newtonienne), comme fixées par un Dieu transcendant, imaginé sous les traits d'un Grand architecte.

Parmi ces références, il se focalise cependant (comme le sous-titre l'indique) sur ce qu'il nomme globalement le « mysticisme oriental », en l'occurrence surtout le bouddhisme Zen et l'hindouisme alors en vogue dans la contre-culture<sup>12</sup>. Dans son résumé de l'hindouisme, on reconnaît une version néo-hindoue typique, synthétisant les leçons de la *Bhagavat Gita*<sup>13</sup> et les spéculations du Vedanta non dualiste, selon lesquelles le monde perçu n'est qu'une manifestation transitoire, illusoire (*maya*), d'un absolu divin, jouant avec sa volonté. Capra contribue aussi à vulgariser la notion de *karma*, ainsi que quelques notions venues du tantrisme, en particulier l'importance du couple formé par le dieu Shiva et sa parère ou énergie personnifiée Shakti. Dans une lecture nourrie de psychologie jungienne, il présente celle-ci comme « la Mère Divine, la déesse archétypale représentant l'énergie féminine de l'univers sous diverses formes »<sup>14</sup>.

Un chapitre central du livre est précisément intitulé « La Danse cosmique »<sup>15</sup>. Central, car l'auteur dit avoir eu une expérience mystique de cette danse, mêlant la figure du dieu Shiva au mouvement des particules, sur une plage en 1970. Après avoir évoqué les propos d'un Lama tibétain (rapportés par l'aventurière Alexandra David-Neel, dont les récits sont largement romancés),

---

11. *Ibid.*, p. 19-20.

12. Voir Jeffrey Kripal, *Esalen. America and the religion of no religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.

13. Un chapitre du *Mahâbhârata* insistant sur la nécessité pour chacun de réaliser son devoir pour le bien de l'ensemble, car notre vie n'est qu'un fragment d'un plan socio-cosmique bien plus vaste.

14. *The Tao of Physics*, *op. cit.*, p. 90.

15. Ce chapitre reprend un article publié trois ans auparavant : Fritjof Capra, « The Dance of Shiva : The Hindu View of Matter in the Light of Modern Physics », *Main Currents in Modern Thoughts*, 1972.

Capra affirme que « la métaphore de la danse cosmique a trouvé sa plus belle et profonde expression dans l'image du dieu dansant Shiva de l'hindouisme »<sup>16</sup>. Il cite à ce sujet deux indianistes férus de symbolisme, Ananda K. Coomaraswamy et Heinrich Zimmer, pour en retenir l'idée d'une danse des « cycles cosmiques de création-destruction », mais en y ajoutant une nouvelle interprétation, celle d'une danse de la matière (*prakriti*), toujours partielle et illusoire dans ses manifestations, autour du dieu comme incarnation de l'Absolu impersonnel (*Brahman*).

Dans cette perspective, la danse cosmique est, plus profondément, la danse des particules subatomiques :

La danse de Shiva est l'*univers dansant* [...]. Selon la théorie du champ quantique, les interactions entre les constituants de la matière prennent place à travers l'émission et l'absorption de particules virtuelles. [...] Les [différents] modèles de cette danse forment un aspect essentiel de la nature de chaque particule et déterminent nombre de ses propriétés. [...] Ainsi, pour les physiciens modernes, la danse de Shiva est la danse de la matière subatomique. Comme dans la mythologie hindoue, c'est une danse continue de création et de destruction mettant en jeu le cosmos entier ; la base de toute existence et de tout phénomène naturel. [...] La métaphore de la danse cosmique unifie ainsi la mythologie ancienne, l'art religieux et la physique moderne. C'est donc bien, comme Coomaraswamy l'exprimait : poésie, mais non moins science<sup>17</sup>.

Comme le suggéraient ses références initiales, pour Capra, le principe essentiel partagé par la physique quantique et par les spiritualités orientales serait que l'univers n'est pas une architecture statique, mais un *réseau dynamique* de forces en constantes interactions. S'il reconnaît que cette théorie (*bootstrap theory*) reste une hypothèse cosmologique, il n'en spécule pas moins sur les possibilités d'étendre ses implications, y compris jusqu'à la question de la conscience. Il en conclut en effet que la physique quantique rejoint les mysticismes quant à l'idée que les consciences individuelles font

---

16. *The Tao of Physics, op. cit.*, p. 242.

17. *Ibid.*, p. 244-245 (ma traduction).



La danse de Shiva représentée par des artistes orientaux du XII<sup>e</sup> siècle et des physiciens occidentaux du XX<sup>e</sup> siècle (photomontage superposant un enregistrement graphique de particules et le bronze de Madras, in Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, Londres, 1975, figure 7).

partie intégrante de l'univers comme « totalité organique », qui est elle-même intelligente :

L'Homme est vu comme la preuve vivante de l'intelligence cosmique ; en nous, l'univers répète toujours et encore sa capacité à produire des formes à travers lesquelles il devient conscient de lui-même<sup>18</sup>.

On imagine le profit qu'ont pu faire de cette conception les partisans d'un *New Age*, en tissant de nouveaux parallèles avec la conviction qu'un nouveau cycle du monde commence, mais aussi avec l'écologie comme science des interactions, la théorie du chaos ou encore l'idée qu'il existe des bioénergies reliant le microcosme humain au macrocosme... De fait, *Le Tao de la physique* est une référence parmi les plus partagées des mouvements *New Age*, ainsi que d'autres ouvrages ultérieurs de Capra, appelant l'avènement d'un nouveau « paradigme » (selon le mot de Thomas Kuhn, mais ici dans un sens étendu) de compréhension du monde, toujours plus holiste ou inter-relationnelle<sup>19</sup>. Plus récemment, en 1988, le « gourou » de la biomédecine, Deepak Chopra, a publié *Quantum Healing*<sup>20</sup>, où il intègre à sa synthèse de médecine indienne (Ayurveda) et de coaching personnel quelques notions issues de la physique quantique (en particulier l'influence réciproque de l'observateur et de l'objet observé, dans la perspective d'un rééquilibrage des énergies)<sup>21</sup>.

Pour en rester au livre initial de Capra, on peut souligner son apport majeur aux théories *New Age* sur

---

18. *Ibid.*, p. 300.

19. Pour une discussion de la théorie de Capra dans le cadre du *New Age*, voir Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture : Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, p. 128-150. L'auteur souligne le fait que les conceptions holistes actuelles se distinguent des holismes hiérarchisés antérieurs (néo-platoniciens notamment) par un intérêt porté vers les dynamiques présentes et plurielles plutôt que vers une origine supposée unique.

20. Deepak Chopra, *La guérison, ou « Quantum Healing » : aux confins de la réalité corps-esprit*, Montréal, Stanké, 1990.

21. Hans A. Baer, « The Work of Andrew Weil and Deepak Chopra – Two Holistic Health/New Age Gurus : A Critique of the Holistic Health/New Age Movements », *Medical Anthropology Quarterly* 17 (2), 2003, p. 233-250. doi:10.1525/maq.2003.17.2.233. PMID 12846118.

l'énergie comme tissu unificateur et dynamique d'un cosmos moniste<sup>22</sup>. De façon significative, cette énergie est dite circuler dans les humains, notamment à travers des danses reliant les rythmes du corps individuel à ceux de l'univers physique<sup>23</sup>.

En poursuivant toutefois notre généalogie des discours, on peut remonter à la source même de Fritjof Capra : un historien de l'art anglo-cingalais du début du xx<sup>e</sup> siècle, Ananda Kentish Coomaraswamy<sup>24</sup>.

## *2. La danse de Shiva comme fondement (anti-colonial) du rythme du monde*

Ananda K. Coomaraswamy est né d'un père aristocrate tamoul de Ceylan et d'une mère anglaise, et il grandit à Londres. Il ne rejoint le pays de son père qu'en 1903, comme géologue, mais y devient un idéologue défenseur des traditions indigènes, notamment artisanales. Voyageant en Inde, il prend fait et cause pour le nationalisme culturel, puis se spécialise progressivement dans l'histoire de l'art indien. Il devient conservateur de la nouvelle section indienne du musée des Beaux-Arts de Boston<sup>25</sup>. Ses écrits évoluent encore en direction de l'idée d'une « Tradition » ésotériste universelle (René Guénon), ce qui a été beaucoup étudié et ne nous retient pas ici<sup>26</sup>. Je m'arrêterai uniquement sur

---

22. Cf. Massimo Introvigne, *Le New Age, des origines à nos jours*, *op. cit.*, p. 127.

23. On retrouve là aussi les discours de « l'internationale *New Age* » en Amérique du Sud décrits par Jacques Galinier et Antoinette Molinié, *Les néo-Indiens*, *op. cit.*, p. 241-242, discours qui s'approprient, selon les auteurs, certaines « cosmovisions » à tendance moniste et insistant sur les correspondances (hermétisme, tantrisme) entre le cosmos et les rythmes du corps.

24. Il est d'autant plus adapté, sur ce point, aux théories *New Age* qui, *via* Jung et par-delà Nietzsche, tendent elles aussi à « psychologiser » les entités qu'elles invoquent, cf. Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, *op. cit.*, p. 224-227.

25. Cf. Partha Mitter, *Art and Nationalism in Colonial India, 1850-1922. Occidental Orientations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

26. Sur son activité comme nationaliste artistique, voir *ibid.*, et, sur l'évolution de ses théories : Patrick Ringgenberg, *Les théories de l'art dans la pensée traditionnelle. Guénon, Coomaraswamy, Schuon, Burckhardt*, Paris, L'Harmattan, 2011.

sa publication de *La Danse de Shiva*<sup>27</sup>, un recueil d'articles assez divers qui fut traduit et connaît une longue postérité jusqu'à aujourd'hui.

Malgré son titre, le recueil ne contient qu'un article portant vraiment sur ce sujet, mais emblématique précisément par sa démonstration de la modernité des traditions hindoues. Pour en résumer brièvement l'argument, Ananda K. Coomaraswamy distingue trois types de danses effectuées par Shiva dans les textes qui le concernent : la danse du soir dans sa demeure du mont Kailash, qui est essentiellement une célébration joyeuse ; la danse *tandava*, dans les champs de crémation, qu'il attribue à une origine « pré-aryenne » par son aspect effrayant et sacrilège par rapport aux normes brahmaniques de pureté ; la danse dans le temple de Chidambaram à Tanjavur (actuel Tamil Nadu).

Par-delà les différences, l'« idée profonde » (*root idea*) de toutes ces danses du dieu serait, selon lui, « plus ou moins la même » : « la manifestation de l'énergie rythmique originelle » (introduction de l'article, qui est déjà une généralisation de l'auteur). Cela dit, il se concentre sur la troisième forme, qui correspondrait précisément à l'iconographie des bronzes du sud de l'Inde. Ananda K. Coomaraswamy s'appuie sur des textes hétérogènes (des hymnes médiévaux, des mythes d'origine du temple de Chidambaram et des commentaires plus récents), pour montrer que l'image de la danse du dieu signifierait « essentiellement » trois choses : le rythme de l'activité cosmique ; la libération des âmes individuelles de l'illusion du monde ; le symbole de Chidambaram comme centre du monde dans le cœur de chacun<sup>28</sup>.

Cette lecture s'appuie sur ce qu'on peut appeler la mystique shivaïte médiévale (*saiva siddhanta*), interprétant la destruction évoquée dans les anciens mythes comme une métaphore de la destruction des illusions du monde phénoménal pour libérer l'âme du dévot.

---

27. Ananda Kentish Coomaraswamy, *La Danse de Çiva* (traduit de l'original, 1918, par Madeleine Rolland, avant-propos de Romain Rolland), Paris, F. Rieder, 1921.

28. Cf. Ananda Kentish Coomaraswamy, *La Danse de Çiva*, *op. cit.*, p. 77.



Cette polysémie ferait de l'image de Natarâja une « synthèse de science, de religion et d'art », à la fois *totalemment hindoue* et *totalemment moderne*. Il conclut à la perfection de l'image pour exprimer « le Temps et l'Éternité » à travers l'alternance de phases.

Familiers de tous les scepticismes [...], explorateurs de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, nous sommes des dévots de Nataraja, toujours.

Par cette synthèse de tradition hindoue et de modernité scientifique universaliste, on comprend pourquoi l'article a marqué des générations, jusqu'à Fritjof Capra et au-delà.

Pourtant, du point de vue des sources médiévales et de l'ethnographie, l'interprétation paraît aujourd'hui anachronique. Si les bronzes du dieu dansant remontent effectivement à la période médiévale (IX<sup>e</sup> siècle environ pour les plus anciens), leur signification initiale paraît avoir été martiale plus que mystique<sup>29</sup>. C'est d'autant plus probable que l'ethnographie des usages villageois des bronzes de Shiva montre qu'ils sont regardés comme dangereux et utilisés quasi uniquement lors de processions à l'extérieur des temples<sup>30</sup>. Il y a donc eu réorientation de cette « tradition ». Ananda K. Coomaraswamy a-t-il inventé cette idée de danseur cosmique pour citoyens cosmopolites ? Le terme même et plusieurs références orientent davantage vers une source plus ancienne encore...

### 3. Dionysos indien ou figure anti-théologique ?

Ananda K. Coomaraswamy connaissait bien les écrits de Nietzsche. Dans le même recueil, en effet, il consacre

---

29. Voir Padma Kaimal, « Shiva Nataraja. Shifting Meanings of an Icon », *Art Bulletin* 81.3, 1999, p. 390-419. Par des arguments archéologiques, Sharada Srinivasan, « Shiva as "Cosmic Dancer" : on Pallava origins for the Nataraja bronze », *World Archaeology* 36 (3) : *The Archaeology of Hinduism*, 2004, p. 432-450, montre que certains bronzes remontent à l'époque Pallava, mais elle ajoute à sa démonstration, et avec bien moins de preuves (des vers poétiques difficilement datables), que les spéculations mystico-cosmiques sur Shiva dansant remonteraient aussi loin.

30. Saskia C. Kersenboom, « Ananda Tandava : *The Dance of Shiva* Reconsidered », *Marg*, 2011, p. 28-44.

un autre article à « une vue cosmopolite de Nietzsche ». Contre une lecture nationaliste du philosophe allemand, il y défend une interprétation plus ouverte, qui serait « la religion de l'Individualisme Idéaliste ». Il identifie le Surhomme de Nietzsche à des figures ascétiques indiennes (*bodhisattva*, renonçant), dont les actions seraient par-delà bien et mal, procédant de sa libre volonté afin de devenir ce que l'on est.

Dans cette perspective d'une influence nietzschéenne, on pourrait supposer un rapprochement entre le Shiva indien et le Dionysos de *La Naissance de la tragédie* (1872)<sup>31</sup>. Rappelons que Nietzsche y distinguait entre deux forces à la base des créations esthétiques : l'apollinien et le dionysiaque. À l'image d'Apollon, la première soulignerait l'ordre et l'harmonie (présents surtout dans les arts visuels). Comme Dionysos, la seconde exprimerait les débordements de la Vie, avec ses inspirations mais aussi sa dimension tragique (perceptible plutôt dans la musique). Selon Nietzsche, ce second mode donnerait aussi voix au sentiment de fusion dans le Tout-Un. Unies en tension dans la tragédie grecque, ces deux forces se seraient de plus en plus séparées, le rationalisme de Socrate imposant un classicisme optimiste, sans plus vouloir reconnaître de place au pessimisme existentiel. La distinction recoupe largement le clivage Occident/Orient dont Nietzsche hérite de prédécesseurs férus de « civilisation indienne » (Schlegel et autres)<sup>32</sup>. L'Occident serait devenu toujours plus rationaliste, tandis que l'Orient aurait conservé sa dimension dionysiaque et tragique. Sur la base de tels parallèles (indéniables : excès, marginalité par rapport aux autres dieux, etc.), Shiva pourrait donc être comparé à Dionysos (ce qui a été fait diversement depuis). Il est possible qu'Ananda K. Coomaraswamy ait lu cette œuvre de Nietzsche à l'époque, mais il n'y en a aucune trace identifiable dans son portrait de Shiva. Son *Seigneur de la danse de*

---

31. Cf. Diana Brenscheidt gen. Jost, « Shiva Onstage : Uday Shankar's Company of Hindu Dancers and Musicians in Europe and the United States, 1931-38 », *Reihe Klang Kultur Studien/Sound Culture Studies*, Bd. 6, 2011.

32. Angelika Schober, « Nietzsche fasciné par l'Inde ? », in *La fascination de l'Inde en Allemagne (1800-1933)* (Marc Cluet dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 117-127.

1918 évoque davantage d'autres œuvres plus générales du philosophe, telle *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Le thème du dieu danseur cosmique de Coomaraswamy trouve en effet des antécédents possibles dans *Ainsi parlait Zarathoustra* à travers deux éléments liés entre eux : une célèbre phrase de Nietzsche qui affirme « Je ne croirais qu'en un dieu qui s'entendît à danser » et l'idée d'une énergie cosmique cyclique présente dans « la pensée de l'éternel retour ».

Je vais traiter ces points l'un après l'autre, en m'appuyant sur les travaux de deux spécialistes de Nietzsche ayant abordé respectivement ces thèmes, Isabelle Wienand et Paolo d'Iorio.

a) « Je ne croirais qu'en un dieu qui s'entendît à danser. » En première approximation, on pourrait identifier ce dieu au Dionysos de *La Naissance de la tragédie*. C'est en effet un dieu lié à l'ivresse et aux fêtes dionysiaques où ménades et satyres bondissent. Mais la phrase prononcée par Zarathoustra évoque un dieu dansant, sans spécification<sup>33</sup>. Pour Isabelle Wienand, au-delà de Dionysos en particulier, un dieu danseur est surtout la « métaphore par excellence »<sup>34</sup> d'une attitude vitale, positive face à la vie, avec la danse comme langage du corps, par rapport au discours rationnel. Un dieu danseur est un véhicule de la *vie*, par contraste à des figures comme celles d'Apollon ou de Jésus. L'opposition ne se situe pas entre théisme et athéisme, ou entre christianisme et paganisme, mais entre deux « attitudes envers la vie » : affirmation ou négation selon Nietzsche. Cette figure renvoie donc essentiellement à une contre-figure

---

33. Plusieurs auteurs supposent que Nietzsche pensait déjà à Shiva en évoquant la danse (entre autres, Angelika Schober, « Nietzsche fasciné par l'Inde ? », *op. cit.*, p. 124). Pourtant, la figure de Shiva danseur restait peu connue et encore moins commentée avant la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle. On sait que l'ami de Nietzsche, Paul Deussen, s'est intéressé au Vedanta, mais le philosophe lui-même ne cite jamais le dieu et doit nombre de ses références sur l'Inde (notamment la valorisation du système des castes et des brahmanes censément maîtres des dieux par le sacrifice, cf. *ibid.*) à un auteur ésotérisant bien peu sérieux, Louis Jacolliot.

34. Isabelle Wienand, *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche : d'« Humain trop humain » à « Ainsi parlait Zarathoustra »*, Bern, Lang, 2006, p. 250.

du dieu chrétien, une sorte d'anti-Christ, à la fois originel et intemporel, d'après l'acceptation de la « mort de Dieu »<sup>35</sup>.

De même, pour Nietzsche, le philosophe lui-même aura « un esprit de danseur », c'est-à-dire, à l'opposé d'une légèreté naïve, la capacité de « danser sur les abîmes », d'accepter l'absence de sens de l'existence, ses incertitudes et son caractère foncièrement tragique. Enfin, Zarathoustra emploie le conditionnel au sujet de la croyance en ce dieu. Cela implique qu'il ait le choix de croire ou non en un tel dieu dont l'existence n'est pas donnée ou révélée. Le passage se termine en outre par « maintenant un dieu danse en moi », ce qui suggère à la fois la possession et l'immanence du divin selon Nietzsche. Plus précisément, il parle des dieux comme de figures emblématiques de dispositions psychologiques, et leur existence se situe sur le mode métaphorique, puisqu'il n'existe aucun arrière-monde métaphysique. Croire en un dieu qui danse signifierait donc croire en la vérité de la vie, c'est-à-dire accepter son absurdité tragique et nue. En ce sens, ce dieu danseur à l'existence paradoxale est assez éloigné du Shiva révélé des hindous, mais sans doute moins de celui du sceptique Coomaraswamy.

b) L'idée d'éternel retour, qui fait davantage écho aux textes sur Shiva, s'appuie, chez Nietzsche, sur de véritables théories physiques concernant l'univers. Rappelons que Nietzsche avait abandonné des études de théologie pour la philologie historico-critique, après la lecture de Schopenhauer (athéisme métaphysique) et de Hume (dont les *Dialogues sur la religion naturelle* lui inspirent la critique de la suprématie du monothéisme). En travaillant à *La Naissance de la tragédie*, il s'oriente vers une sorte de psychologie de l'art et se passionne également pour les sciences. Paolo d'Iorio a montré en particulier que Nietzsche était au fait des théories cosmologiques des années 1880<sup>36</sup>. Les débats portaient alors surtout sur la thermodynamique et la dissipation progressive de l'énergie, qui conduirait peut-être à la mort thermique de l'univers. Deux camps principaux s'oppo-

---

35. Cf. *ibid.*

36. Paolo d'Iorio, « Cosmologie de l'éternel retour », *Nietzsche-Studien* 24, 1995, p. 62-123.

saient : spiritualistes et matérialistes. Les premiers concluait à la marche nécessaire de l'univers vers un état de repos final. Les seconds défendaient une conception cyclique de l'univers se régénérant.

Le maître philosophique de Nietzsche, Schopenhauer, prit parti pour le camp spiritualiste, pessimiste<sup>37</sup>. S'opposant à cette vision défaitiste, Nietzsche s'inspire surtout des matérialistes, notamment le monisme de Johannes Gustav Vogt, qui considère qu'une force constitue l'espace de l'univers<sup>38</sup>. L'énergie totale y serait en constante « vibration », alternant des phases de formation et de dissolution dans des sous-régions de l'univers<sup>39</sup>. Dans cette conception, les déséquilibres d'énergie dans une région seraient compensés par ceux d'une autre. De même, le temps universel n'aurait pas de « direction », mais chaque monde régional disposerait d'une flèche du temps, c'est-à-dire d'une direction historique. Dans cette perspective, le jeu des forces doit donc être conçu comme un « rythme vivant »<sup>40</sup>.

Face à ce « chaos éternel » en dynamique constante<sup>41</sup>, Nietzsche ne prône ni l'extinction de la volonté, ni l'exacerbation de la force, mais l'éternel retour du vouloir-vivre-encore son existence, malgré l'absence de sens du monde et de l'histoire humaine. Dans ce cadre, le seul dieu encore « utile » est précisément un « dieu qui danse » sur un champ de constructions en ruine, « au grand midi ». Il est intéressant de noter que cet anti-dieu qu'Ananda K. Coomaraswamy identifiera à Shiva s'oppose chez Nietzsche à la figure, tout aussi réinventée, du Bouddha de Schopenhauer.

---

37. Et la cosmologie d'Eduard von Hartmann, cf. *ibid.*, p. 70, 107.

38. Johannes Gustav Vogt, *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*, Leipzig, Haupt & Tilscher, 1878.

39. Cf. Paolo d'Iorio, « Cosmologie de l'éternel retour », *op. cit.*, p. 97, 115.

40. Guillaume Tønning, « Nietzsche, critique de la causalité », *Linx* [en ligne], 54 | 2006, mis en ligne le 1<sup>er</sup> août 2007.

41. Idée que l'on trouve notamment dans le § 109 du *Gai Savoir*.

#### 4. Conclusion

Au terme de cette enquête à rebours, le fait que la théologie actuelle de la danse de Shiva rappelle des propositions de la physique moderne ne paraît plus aussi surprenant. On a vu en effet que l'interprétation la plus influente, celle de Coomaraswamy-Capra, repose elle-même sur des débats philosophico-cosmologiques de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, réactualisés dans les spéculations de la mystique quantique plus récente encore.

Pourtant, si l'on revient à Nietzsche, selon Paolo d'Iorio, la théorie de l'éternel retour est la plus cohérente avec la « mort de Dieu », étant la plus « anti-théologique » et « anti-téléologique » du philosophe. Elle implique en effet une conception du monde comme chaos éternel, sans aucun ordre préétabli<sup>42</sup>, aux antipodes des visions d'une mère-nature romantique, belle par son ordonnancement ou guidée par la sagesse d'un créateur. À ce sujet, Nietzsche doute même de l'existence de lois de la nature éternellement stables. Loin d'être un panthéisme bienveillant, le monde nietzschéen n'est qu'un *Chaos sive natura*, formule ironiquement détournée de Spinoza<sup>43</sup>. Pour lui, même la perspective organiciste reste un « crypto-polythéisme », reflétant encore trop « l'ombre de Dieu »<sup>44</sup>.

En rapprochant ces idées nietzschéennes avec des interprétations mystiques hindoues, Ananda K. Coomaraswamy ré-enchanter, quant à lui, le « dieu qui danse » en l'identifiant à une figure du polythéisme : Shiva. Par cette opération, il réoriente complètement à la fois la métaphore nietzschéenne et l'identité du dieu hindou, qu'il transforme en figure universelle car cosmique, individualiste et vitaliste. Autant de facettes qui satisfont pleinement les dévots hindous contemporains.

À sa suite, Fritjof Capra a relu plusieurs thèmes de « la mystique orientale » comme des intuitions directes de vérités scientifiques désormais en cours de démonstration expérimentale. La figure de Shiva dansant repré-

---

42. III<sup>e</sup> partie du *Gai Savoir*, cité in Paolo d'Iorio, « The Eternal Return : Genesis and Interpretation », *The Agonist*, vol. III, issue I, spring 2011, p. 37.

43. *Ibid.*, p. 38.

44. *Ibid.*, p. 34, 38.

senterait le mouvement perpétuel des particules cosmiques, qui répondent au défi d'être issues du chaos tout en produisant des relations stables et prédictibles à un niveau local. Cette formulation se rapproche sans doute davantage des réflexions monistes de Nietzsche, puisque la lutte de quantités d'énergies contraires y remplace la cosmologie dualiste chrétienne, et plus largement monothéiste<sup>45</sup>. De Nietzsche à Capra et au *New Age*, on peut noter toutefois que le point focal passe d'une sorte d'héroïsme tragique ou cosmopolitique à un individualisme bien plus hédoniste (vaguement inspiré du tantrisme) et irénique quant à la lutte des forces du monde humain et cosmique.

---

45. Ce n'est pas un hasard si Massimo Introvigne, qui ne cache pas ses positions catholiques, s'est attaqué précisément à ce qu'il appelle les tendances panthéistes du *New Age*.

## UNE CONJONCTURE POSTMODERNE À PENSER RÉPONSE À RAPHAËL ROUSSELEAU

Pierre Gisel

---

Le texte de Raphaël Rousseleau donne à voir une conjoncture à mon sens – au sien aussi, je pense – typique de notre postmodernité socioculturelle. Faite de recompositions où des éléments de provenance non occidentale sont repris au gré de reformulations et de perspectives nouvelles. Et où l'on peut repérer un certain nombre de récurrences, que je tiens pour symptomatiques, dès lors à interpréter, à mettre en perspective et à penser. Ajoutons, et le texte de Raphaël Rousseleau en fait largement état, que s'y cristallise un écart – une critique ou un refus – à l'égard d'un héritage occidental marqué par le christianisme, ou plus largement une critique du monothéisme ; un écart aussi à l'égard d'un régime de raison moderne, analytique, compartimentée et réductrice, s'égarant quant à ce qu'est l'humain et manquant le monde.

Sur ces divers points, on se retrouve dans une conjoncture analogue à ce que touchait le texte de Silvia Mancini, mais en lien à d'autres terrains.

Les éléments de la recomposition présentée m'intéressent au plus haut point. Et sont, sous une forme ou sous une autre, présents à l'arrière-plan de bien de mes travaux récents. La mouvance *New Age* qui en a cristallisé une part a d'ailleurs retenu mon attention à un moment où elle n'était pas aussi intégrée dans la réflexion académique – en tout cas dans nos pays et *a fortiori* dans les travaux inscrits dans le champ de la théologie : l'on s'en moquait, non sans regard méprisant –, ainsi dans le



chapitre 3, « Un cas exemplaire : le *New Age* », de mon *La théologie face aux sciences religieuses*<sup>1</sup>, dont le texte reprenait une intervention de 1997. Est aussi significatif, dans ce contexte, l'ensemble des premières pages de mon *Qu'est-ce qu'une religion ?*<sup>2</sup>. Et, proche des thématiques abordées par la contribution de Raphaël Rousseleau, il convient de renvoyer au livre élaboré dans le cadre d'un programme de recherche que j'avais dirigé : Marino Puliero, *Une modernité explosive. La revue Die Tat dans les renouveaux religieux, culturels et politiques de l'Allemagne d'avant 1914-1918*<sup>3</sup> (à noter, l'assez long « Avant-propos. *Die Tat*: matériaux pour une histoire toujours à réécrire », que j'y signe avec Christian Indermuhle et Thierry Laus).

*1. En consonance : des thématiques à approfondir, notamment autour de ce qu'il en est du monde*

Énumérons les thématiques en cause, telles que je les vois bien sûr : la référence à des « énergies cosmiques » (un motif qui remplace celui d'un Dieu transcendant, selon une plausibilité culturelle aujourd'hui forte) ; une référence à du religieux non occidental, avec privilège accordé à l'Orient, notamment hindou, du religieux alors repris à l'enseigne d'une « spiritualité » ; la quête d'alternatives aux paradigmes hérités ; une circonscription religieuse où priment de l'universalisme, supposé ou voulu, de l'individualisme, anti-institutionnel, un rapport au cosmique, à l'encontre d'une focalisation sur la tâche morale et historique du sujet occidental et de son aventure dans le temps, et, finalement, une perspective holiste. Cette conjoncture religieuse, dite spirituelle, est dès lors non seulement hors transcendance et hors ancrage historique, mais hors engagement croyant : elle ressortit plus à de la *sagesse* ancienne – voire à des *savoirs* anciens – qu'à du *croire*<sup>4</sup>. Significativement du coup, elle peut se marier avec des

---

1. Genève, Labor et Fides, 1999.

2. Paris, Vrin, 2007.

3. Genève, Labor et Fides, 2008.

4. Une posture spécifique, comme on l'a vu déjà vu plus haut, notamment dans ma « Réponse à Silvia Mancini », pt 2.

considérations provenant des sciences dures, ici la physique quantique, certes autre que ce que présentaient les sciences de frappe cartésio-newtonienne ayant pu alimenter le positivisme occidental moderne. À l'horizon ou au final : une synthèse où l'on peut se considérer comme à la fois totalement moderne et totalement en accord avec une tradition ancienne, ici hindoue. Que cette tradition soit remodelée (Raphaël Rousseleau le sait bien sûr et l'indique), on n'en est pas forcément conscient, et l'on ne s'explique du coup ni sur les opérations qui ont permis la synthèse proposée, ni entièrement sur sa teneur même.

On ajoutera une priorité et une primauté données au monde comme tel, avec ses jeux qui dépassent infiniment l'humain et ses histoires diverses. La référence à Nietzsche est ici instructive. Encore qu'elle soit, chez les acteurs de la conjoncture évoquée, souvent elle aussi remodelée. À partir de ce qui constitue la perspective propre de Nietzsche, on ne serait en effet ni dans de la contre-culture californienne, d'abord et avant tout « hédoniste », ni dans la pure défense des « spiritualités alternatives » contemporaines, souvent de forme compensatrice, ou d'une « civilisation indienne », ancienne ou essentialisée. « Mort de Dieu », oui, avec la fin du « théologique » comme principe organisateur d'un ensemble donné, quel qu'il soit, et avec la fin d'un « téléologique » surplombant, l'un et l'autre ancrés dans de l'« arrière-monde ». Oui aussi à ce qui pourrait être un *amor mundi* – un *amor fati* également –, avec validation d'un rapport distancié et « dansant », la danse supposant la multiplicité et la polyphonie du monde – un monde non arraisonné à soi –, ainsi que l'éternité d'un geste ou d'un pas toujours repris. Mais une dissolution dans du cyclique, non (Nietzsche ne conduit ni à pur « romantisme », ici maternant, ni à pur « organicisme », matériel et/ou vital). Et – comme le note explicitement Raphaël Rousseleau à la fin de son texte – une sortie hors des luttes où sont aux prises les forces du monde et de l'humain, assurément non encore. On sait que Nietzsche est souvent mal compris – ou repris de façon partielle et ainsi fausse – et c'est notamment le cas du motif de l'« éternel retour », qui évoque l'Inde, mais qu'on ne comprendra pas, à mon sens, sans revenir au passage de *Ainsi parlait Zarathoustra* III, « De la vision et

de l'énigme », où tout se joue sur le fait qu'il y a à « trancher », et à trancher le « serpent ». Raphaël Rousseleau va d'ailleurs dans cette direction en parlant, juste avant sa « Conclusion », de « l'éternel retour du vouloir-vivre-encore son existence ».

L'énumération des thématiques en jeu, dans leur sélection et la manière de les restituer, même si je reste proche du texte de Raphaël Rousseleau, dit d'abord des thématiques que je crois importantes tant au plan des constats à porter sur le présent qu'au plan de problématiques à y articuler, en vue de déploiements à construire et à assumer en lien avec notre aujourd'hui social et culturel. La même énumération dit en outre, spécialement autour de la question du monde, et toujours en rapport avec une référence à Nietzsche, des résonances plus personnelles et, du coup, des orientations, au moins potentielles. Le lecteur de mes « Réponses » précédentes aura déjà perçu combien la question du monde – et du monde irréductible à l'humain, à ses histoires comme à ses symbolisations d'ailleurs – occupe une place stratégique chez moi. Sur le champ du christianisme, ce motif m'avait déjà conduit, dans des travaux plus anciens, à décaler complètement la question du « salut » – ou à en reformuler la visée comme geste de subversion inscrit à même le monde et en participant –, *a fortiori* pour ce qui touche la thématique sacrificielle qui a pu s'y lier, jusqu'à devenir d'ailleurs dominante, sous des formes diverses, depuis, en gros, le XVI<sup>e</sup> siècle occidental (de cette dernière thématique, il ne reste d'ailleurs chez moi quasiment rien, ou alors non seulement très fortement reformulé, mais nettement *transposé* ou, dirait-on peut-être en registres freudiens, « sublimé »).

## *2. Des problématiques à reprendre : transcendance, subjectivité, savoir et croire*

J'avais annoncé des résonances, avec mises en perspective et orientation. J'ai aussi dit que s'y greffaient, pouvaient ou devaient s'y greffer, quelques problématiques à reprendre. Je vais les indiquer maintenant, sans les développer à proprement parler. Elles sont d'ailleurs mises en avant, pour les deux premières, dans la contri-

bution à un volume issu de notre institut<sup>5</sup> et dans des termes où résonnaient déjà des motifs ici évoqués par Raphaël Rousseleau, notamment la question du monde, en référence explicite à Nietzsche.

Les deux premières problématiques tournent autour de ce qui vaut *transcendance* et de la *subjectivité*, ses conditions ainsi que ce qui s'y noue et comment. Une troisième touche la question des rapports entre *savoir* et *croire* ou, plus précisément ici, entre sciences dures, contemporaines, et traditions religieuses, anciennes.

Prenons le premier des questionnements, le pôle de la *transcendance*. La conjoncture mise en avant dans le texte de Raphaël Rousseleau en montre la perte de pertinence dans nos sociétés, voire le refus délibéré. Une forme s'en trouve en tout cas disqualifiée. Celle qu'on a coutume de dire « onto-théologique » (en externe : une logique de fondements, séparés, et, en interne : de l'intégration saturante et négatrice des différences et des altérités)<sup>6</sup>. Elle a son histoire, occidentale et marquée de christianisme, comme son refus contemporain a aussi son histoire. Une ou des histoires à interroger, à déconstruire et à penser : penser *ce* qui y est en jeu et en cause. Mais, par-delà, il convient de voir que ce pôle de la transcendance donnait forme à une thématique plus large, celle de ce qui *excède* l'humain, de fait, et qui, à être non reconnu ou conjuré, s'expose à diverses revanches, à problématiser et à penser également. Une manière de restituer le cosmique sur fond non seulement universalisant, mais « holiste »<sup>7</sup> ou « maternant », dit en effet le refus du transcendant hérité (le refus d'un extrinsécisme), indique ce qui doit être revalidé (du cosmos dépassant l'humain) et peut poser question quant à son aboutissement : une résorption de l'humain dans une nouvelle totalité, *soft* selon les paradigmes spirituels mis

---

5. « De quoi le retour du motif religieux est-il le nom ? », in *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains* (Jacques Ehrenfreund et Pierre Gisel éd.), Lausanne, Antipodes, 2012, p. 301-320, ici p. 311-316.

6. Est de fait ici à l'œuvre une manière de *conjur*er ce qui est en excès, sous apparence de validation de transcendance.

7. Une vision qui est à sa manière « anthropocentrique », un aspect renforcé par le jeu de correspondances entre microcosme et macrocosme ; en ce sens : autre chose que ce que visait Nietzsche.

en avant, plus inquiétante si elle va de pair avec des programmes culturels et sociaux de type totalisant (ce que Raphaël Rousseau a présenté peut venir alimenter des projets nationalistes, son texte y fait quelques allusions, en contexte hindou).

À mon sens, notre temps est globalement en panne en matière d'excès ou d'hétérogène et de différence, et donc livré à quelques tentations ou déploiements pervers<sup>8</sup>. Et, globalement toujours, le refus du transcendant ici en cause, ou son effondrement, a laissé place soit à de la *substitution*, de disposition semblable – à l'extrême, le marxisme, dans son fonctionnement effectif comme dans sa visée de société entièrement réconciliée –, soit à un *vide* ou à une *neutralisation* ouvrant sur purs fonctionnalismes, avec un envahissement subreptice de ce qu'il peut commander (une invasion de directives présentées comme sécuritaires ou bienveillantes, un égalitarisme formel et d'extension maximale, une homogénéisation des certifications ou autres formatages) et libre-cours donné aux seuls faits de positionnements, hors enjeux et, au surplus, peopolisés et gadgétisés.

Par-delà la récusation de transcendance se profile ou se trouve entraînée la perte de toute antécédence pouvant être constitutive, voire de toute extériorité ou, par-delà, de toute altérité. En contrepartie s'est élevée une affirmation d'autonomie investie comme moment de commencement prometteur et créateur parce que vierge, naturel et potentiellement universel.

J'ajoute que le renvoi à transcendance avait donné forme à de l'orientation et à de la symbolisation au travers d'un « grand récit » assurant une vision générale de l'humain, un rapport à l'espace et au temps, une assignation du soi. On retrouve ici ce que j'ai souligné dans mes « Réponses » tant à Jacques Ehrenfreund qu'à Silvia Mancini : le fait d'une mise en perspective *décalée* du monde et du social, justement ouverte par une *hétérogénéité* foncière, à penser selon sa rationalité spécifique qui n'est, justement, ni celle des forces cosmiques ni celle des forces sociales, même si elle les présuppose et

---

8. Pour plus, voir *Le déni de l'excès. Homogénéisation sociale et oubli des personnes* (Pierre Gisel et Isabelle Ullern éd.), Paris, Hermann, 2011.

s'y articule. Or, un tel « récit » – « grand » ou moins grand – permettait que se cristallise de l'identité, singulière, une donne également en panne aujourd'hui, non pensable dans les paradigmes communément reçus, et donnant du coup forme à du réactif à la fois dangereux au plan des sociétés et auto-enfermant au plan des personnes.

Oserais-je ajouter que la singularité, c'est, en fin de compte, ce qui m'importe le plus, tant au cœur de mes engagements sociaux qu'au cœur de mon travail intellectuel ?

Ce qui vient d'être esquissé à propos d'un pôle de transcendance, ici rapporté à ce qui excède l'humain et réclame de penser selon une hétérogénéité foncière, anticipait sur la seconde des problématiques annoncées, celle de la *subjectivité*.

Un regard décalé peut dire que ce qui est en cause sur ce pôle est aujourd'hui tout autant en panne que ce qui se jouait sur le pôle de la transcendance, mais le fait est masqué par un envahissement de discours revendiquant sa subjectivité, ses convictions ou des récits de vie qui valent argumentation. En même temps, le discours remettant en avant, non sans raison, un cosmos qui dépasse infiniment nos histoires conduit à dissolution dans, pêle-mêle et selon recoupements divers, un flux d'énergies vitales, des perspectives holistes intégratives ou de l'universel dissolvant toute structuration singulière. Le dossier présenté par Raphaël Rousseleau le montre à sa manière, et les traits à mon sens problématiques en ressortent accusés de par la confrontation avec Nietzsche, dont l'affirmation d'une priorité et d'une primauté du monde, résolument critique à l'endroit de la tradition dont on vient, ouvrait sur un renforcement d'affirmation singulière – active et selon volonté forte –, non sur dissolution. Au reste, le geste d'une mise en perspective sur fond d'hétérogénéité que j'ai évoqué en lien avec le pôle de transcendance est allé de pair, dans notre histoire occidentale, avec l'ouverture – voire la quasi-sommation – d'une aventure subjective faite d'inscription incarnée au cœur d'une autonomie et d'une consistance du monde même, inscription ici mise à mal.

Sur cet axe de la subjectivité, en cause dans la conjoncture présentée par Raphaël Rousseleau, il y a, à

l'évidence me semble-t-il, tout un chantier à reprendre, en lien avec des apories, voire des risques – de la recomposition et des défis en tout cas – tapis au cœur de ce qui fait notre social aujourd'hui.

Reste le troisième registre de problématiques à reprendre, la question du *savoir* et du *croire*, de leur distinction et de leurs rapports. Dans ce qu'a mis en avant le texte de Raphaël Rousseleau, on a vu comment se redistribuaient des termes opposés dans notre histoire, histoire moderne mais plongeant des racines en deçà déjà. La synthèse de Coomaraswamy-Capra, comme le ressaisit le texte au début de sa « Conclusion », est en effet typique et récurrente, certes selon des agencements changeants, dans ce qui se cherche et s'affirme aujourd'hui sur l'axe des recompositions évoquées. Dans les querelles ou réaménagements modernes de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> (mais qui ont eu des antécédents et ont des prolongements), on appelait ce type de tentative de synthèse, alors menée sur le sol du christianisme et non de traditions orientales, du « concordisme », et la critique en a souvent été faite. La quête d'une conciliation entre savoirs sur le monde – savoirs modernes – et traditions anciennes me paraît certes toucher un motif irréductible, sauf à tomber en schizophrénie, mais, sous la forme proposée, elle dessert aussi bien les sciences et les savoirs que ce qui est en jeu dans d'autres approches de l'humain et du social. En outre, réduisant la différence entre ces ordres de rationalité, elle ne permet pas ce qui, de l'écart même, peut se révéler fructueux, pour chacun et pour tous. En clair, il y a certes à penser et à mettre en place ce que j'ai pu appeler ailleurs des « compatibilités », mais *par-delà de la différence*, une différence non seulement d'énoncés, mais également de *type* de rationalité, de statut, de fonction et de régulations propres à chaque fois. On n'oubliera pas ici que – alors dans une version dure, cherchant moins conciliation qu'imposition hégémonique – les fondamentalismes offrent aujourd'hui eux aussi des visions du monde dans lesquelles savoir et croire se rejoignent ou sont télescopés (les querelles autour de l'enseignement du créationnisme le montrent à l'envi) ; ils participent ainsi d'un même symptôme.

Au total, s'il y a assurément une *histoire des savoirs* et une *histoire du croire* (comme il y en a des sagesses tradi-

tionnelles ou des spiritualités), ainsi qu'une *histoire de leurs distinctions et rapports* – des histoires diversifiées et traversées de paradigmes changeants –, il me paraît qu'il y a en même temps, aujourd'hui, urgence sociale et politique à reprendre la problématique de ce qu'on peut – et doit – entendre sous chacun des deux termes en cause, dans leurs limites, leurs spécificités et leurs forces respectives, et qu'il y a urgence à approfondir ce qu'il peut en être de leur confrontation<sup>9</sup>, pour le bénéfice de chacun et de tous.

---

9. Je m'en suis préoccupé dans plusieurs textes récents ; outre ce qui est évoqué dans ma « Réponse à Silvia Mancini » ci-dessus, pt 2, cf. le chapitre x, « Société, institutions, liberté de croyance », de *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, p. 215-227 ; « À propos des "commencements du monde". Évolutionnisme, posthumanisme, créationnisme, révisions dans le champ théologique. Quelques mises en perspectives », en ligne : <http://www.cedresformation.ch/publications/bulletin-des-cedres.html> (texte repris, fortement remanié, dans le colloque « Théologies et sciences », en l'honneur de Jacques Fantino, Metz, 19-21 juin 2014, dont les Actes sont à paraître) ; « Croire en la science. En écho à Dominique Bourg », *Revue des Cèdres* 38, Lausanne, déc. 2012, p. 24-30 (et, en ligne : <http://www.cedresformation.ch/publications/bulletin-des-cedres.html>).



*SOUND SYSTEMS*  
PROPOSITIONS POUR INTÉGRER LES CIRCUITS  
DES ÉTUDES SONORES  
Thibault Walter

---

Écoute, pour toi, ils sont des oiseaux, pour moi,  
ils sont des voix dans la forêt<sup>1</sup>.

Pour toi, ils essaient de formuler et comparer des  
systèmes cohérents de pensées,  
pour moi ils sont des voix qui se structurent dans  
des structures de béton<sup>2</sup>.

Le résultat est une sorte de spécialisation dans  
laquelle les sons et les images – les leurs et les  
nôtres – adhèrent plus à la peau des choses et  
donc érode l'altérité sur laquelle tant de nos pra-  
tiques disciplinaires reposent<sup>3</sup>.

Ce texte cherche à faire entendre la nécessité des  
études sur le son comme phénomène socio-historique  
(et non plus seulement comme objet de la musicologie,  
de la physique ou de la psycho-acoustique) pour ajouter  
quelques problèmes, méthodes et données à la descrip-  
tion de la complexité du réel.

Cette nécessité est identifiable à travers différents  
indices. Le nombre de publications sur le sujet s'est mul-

---

1. Steven Feld, *Sound and Sentiment : Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression* (1982), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1990, p. 45.

2. Discours intérieur, non prononcé, non sonore, durant la performance du 9 novembre 2012.

3. *Ibid.*, p. 2.

tiplié dès la fin des années 1990 et durant les années 2000<sup>4</sup>. Plusieurs collectifs ont vu le jour et notamment l'*Oxford Handbook of Sound Studies* édité par Karin Bijsterveld et Trevor Pinch<sup>5</sup>. Dès 2004, ce duo définissait ses études comme « une zone interdisciplinaire émergente qui étudie la production matérielle et la consommation de la musique, du son, du bruit et du silence et comment elles ont changé à travers l'histoire et dans différentes sociétés »<sup>6</sup>. En juillet 2012 fut créée la première organisation européenne pour le développement académique des études sonores (*European Sound Studies Association*)<sup>7</sup>.

Si cette zone interdisciplinaire n'a pas encore de lieu reconnu comme tel au sein des universités suisses, c'est en Faculté de théologie et d'histoire des religions, en collaboration avec l'Institut universitaire d'histoire de la médecine et de la santé publique de l'Université de Lausanne qu'elle peut être trouvée. En effet, les professeurs Pierre Gisel (FTSR) et Vincent Barras (IUHMSP) ouvrirent cette brèche, afin que je puisse soutenir en juin 2012 une thèse de doctorat s'inscrivant dans la perspective des *Sound Studies*<sup>8</sup>.

J'ai choisi la journée d'étude autour de Pierre Gisel et sa leçon d'adieu, pour rendre publique ma reconnaissance envers le cadre qu'il a su offrir à des recherches aussi hétérogènes aux objets de l'histoire des théologies chrétiennes que le son. Il me semblait alors que la question de l'effet de rétroaction (*feedback*) était intéressante pour un tel *retour* sur son action de professeur et de penseur en train d'écrire, de lire, de parler et d'écouter.

---

4. Pour une sélection d'ouvrages, je renvoie à la bibliographie de ma thèse de doctorat, co-dirigée par Pierre Gisel et Vincent Barras : *Critique des dispositifs culturel et théologiques du son, du silence et du bruit* : John Cage, R. Murray Schafer, Zbigniew Karkowski, Bibliothèque Cantonale Universitaire, Université de Lausanne, 2012.

5. *The Oxford Handbook of Sound Studies* (Karin Bijsterveld et Trevor Pinch éd.), New York, Oxford University Press, 2012.

6. Karin Bijsterveld et Trevor Pinch, « Sound Studies : New Technologies and Music », Special issue, *Social Studies of Science* 34(5), Lafayette, LA, University of Louisiana, 2004, p. 636 (je traduis).

7. <http://www.soundstudies.eu>

8. *Critique des dispositifs culturel et théologiques du son, du silence et du bruit*, op. cit.

### 1. D'une interruption

Le propos a pris comme point de départ la pratique du *larsen* et du *feedback* de l'artiste sonore Éliane Radigue (1932-) dans le contexte parisien de la musique concrète des années 1960. L'intérêt de Radigue pour les sons instables et difficilement contrôlables, qui continuellement se réalimentent selon d'infimes variations, a rendu son œuvre suffisamment hétérogène pour qu'elle fût quasi marginalisée depuis lors, jusqu'à récemment<sup>9</sup>.

Il s'agissait ensuite de transposer la pratique du *feedback sonore* de Radigue vers le *feedback cybernétique*. Par ce dernier, j'entendais l'effet formé, par exemple, par le système d'une salle de classe et sa quarantaine d'étudiant-e-s et enseignant-e-s, toutes et tous considéré-e-s comme des boîtes noires à travers lesquelles se transforment les signaux, données, informations, de plusieurs circuits complexes aux maintes boucles fermées sur elles-mêmes. Autrement dit, je voulais évoquer lors de cette réunion de spécialistes en religions la question des systèmes de formation et de structuration des pensées, des corps et des perceptions, à partir de deux cas, l'un passé, l'autre instantanément contemporain.

Afin de mettre en évidence le système que nous étions en train de composer, j'apportais notamment un magnétophone-enregistreur à bande. Il était à la fois utile en tant qu'objectivation du système (fait objet, mis à distance, à disposition du regard) et perturbateur, voire contre-productif, en tant que système de confusion des signifiés et signifiants puisqu'il émettait des sons pendant que je parlais de Radigue. En effet, du début à la fin de mon exposé, une bande bouclée sur elle-même était jouée et diffusée *via* les haut-parleurs de l'engin. Sur cette bande, j'avais enregistré ma lecture à haute voix d'un texte de Pierre Gisel affirmant la nécessité d'une réflexion sur ce qui excède le champ de la pensée

---

9. De la famille artistique de James Tenney, John Cage, David Tudor, mais solitaire et « vilain petit canard » en France jusqu'aux récents travaux d'édition de ses bandes magnétiques inédites et digitalisées depuis 2008, Éliane Radigue et la redécouverte de son œuvre participent de l'actualité musicale contemporaine. Une première biographie élaborée avec Éliane Radigue a été déposée à la fin de l'année 2012 par Emmanuel Holterbach aux presses de l'INA (en cours de publication).

neutre et homogénéisante<sup>10</sup>. La réalisation de ma performance fut loin d'être parfaite. Par exemple, j'ai commencé par monter la bande son à l'envers, et j'ai dû recommencer afin de la mettre à l'endroit. Cet incident, néanmoins, n'était en rien problématique. Au contraire, il allait dans le sens de ce que je voulais provoquer : des interruptions de systèmes, qu'ils fussent électromagnétiques, discursifs, ou constitués des locuteurs-trices/auditeurs-trices. Cette performance d'interruptions s'inscrivait dans la pratique du *cut up*<sup>11</sup> qui permet parfois de mettre en évidence comment, par contraste, sont codifiés les comportements et modes de fonctionnement.

Les personnes présentes dans la salle commencèrent à donner de la voix alors que, pendant les exposés précédents, seul l'orateur désigné parlait et que les autres l'écoutaient, leur corps mis sous silence. Le président

---

10. Pierre Gisel, « D'un débat socialement et politiquement symptomatique », in *Le déni de l'excès. Homogénéisation sociale et oubli des personnes* (Pierre Gisel et Isabelle Ullen éd.), Paris, Hermann, 2011, p. 147-176.

11. Les techniques de *cut up* (litt. découpage) du « performeur », écrivain, peintre Brion Gysin (1916-1986) et de l'ingénieur Ian Sommerville (1940-1976) furent adaptées à la littérature par William S. Burroughs (1914-1997). Burroughs recyclait du matériel d'origine diverse (journaux, catalogues, etc.) en les détournant de leur objectif initial. Par cette technique, la linéarité de la prose est mise en question, abstraite de son contexte désiré, et les éléments de la littérature sont pris comme du matériel pictural avec leur forme, couleur et texture. Les pages d'un livre, par exemple, sont coupées ou pliées en deux de manière verticale, rendant impossible la lecture d'une page de manière continue. La linéarité ou la cohérence d'une phrase (et du langage en général, par extrapolation) est interrompue et continuée par une phrase d'une autre page, donnant au lecteur soit à saisir le sens inavoué de la volonté d'un texte, soit un sens que le lecteur projette de lui-même. Le lecteur entre alors dans un rapport actif vis-à-vis du texte, de l'image ou du son d'une œuvre. L'interruption du sens peut frustrer, mais donne l'occasion à l'esprit de saisir une abstraction et un décodage des significations structurées et structurantes par où passeraient notamment le conditionnement et le contrôle social. Mais loin d'être une technique secrète ou supposant une formation artistique, il s'agit au contraire de rendre la création la plus accessible avec des moyens les plus simples : « Quiconque avec une paire de ciseaux peut devenir un poète », in William Burroughs, propos recueillis par Miles Barry, *William Burroughs : El Hombre Invisible*, Londres, Virgin Books, 1993, p. 118 (je traduis).

de séance me demanda de baisser le volume du magnétophone. Je refusai. Certain-e-s riaient, d'autres soupiraient. Le président me demanda de terminer. Il fut question de censure. Je continuai un bout et m'arrêtai. Une fois la séance levée, plusieurs personnes visiblement intriguées vinrent m'interroger sur le sens ou la faillite de cet exposé-performance. La difficulté de focalisation de l'écoute sur le sens de mon discours parlé ou celui du magnétophone visait exactement à questionner les rapports entre les sons et leurs sens ou leur absence de sens, mais aussi les rapports d'écoutes participant à l'organisation de nos liens interpersonnels.

Le choix de la performance n'était sans doute pas des plus adéquats dans ce contexte où l'écoute d'une seule source sonore à la fois est la norme. C'est pourquoi je propose, ci-après, l'exposition textuelle de quelques repères pour entrer dans les problématiques des études du son comme phénomène socio-historique, afin de faire entendre certains enjeux sur un mode non sonore.

## *2. Ambivalence de l'objet sonore : un phénomène sans histoire*

L'arbre qui tombe dans la forêt fait-il du bruit s'il n'y pas de témoin ? Autrement dit : n'y a-t-il pas de sons dans l'univers s'il n'y a pas d'humain pour les entendre ? Sans oreille, n'y aurait-il que des mouvements ondulatoires ne produisant aucun son ? Cette question, tirée d'un Koan Zen, est souvent reprise en introduction des études sur le son et l'audition, car elle pose le problème de leur définition et de leur rapport. Qu'est-ce que le son audible ? Prenons une définition du son et des disciplines qui l'étudient dans un manuel d'audio, celui de Mario Rossi, anciennement professeur de physique acoustique à l'École polytechnique fédérale de Lausanne (EPFL). Le son « est à la fois a) vibration acoustique capable d'éveiller une sensation auditive, et b) sensation auditive engendrée par vibration acoustique »<sup>12</sup>. Le son est l'objet de l'acoustique : « l'acoustique

---

12. Mario Rossi, *Audio*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2007, p. 2.

physique traite du son en tant que vibration acoustique, audible ou non : elle s'intéresse aux phénomènes physiques de production et de propagation d'oscillations dans des milieux élastiques, et plus généralement dans n'importe quel milieu, indépendamment du phénomène perçu » ; et l'acoustique physique est la « partie des sciences qui se propose d'«expliquer la Nature», [...] en vue d'en découvrir les mécanismes et les lois [...] ». Mais le son est aussi l'objet des sciences de l'audition : « Les sciences de l'audition, psycho-acoustique et physio-acoustique, s'intéressent aux sons selon la seconde définition : il s'agit de déterminer les mécanismes de l'audition et les relations entre les caractères perçus et les caractéristiques physiques des sons<sup>13</sup>. » Selon Rossi, le son audible se définit en deux pôles distincts : l'objet « onde » en soi, dont les mécanismes existeraient dans la « nature » indépendamment d'un témoin humain, reviennent à la physique acoustique. Les relations et mécanismes entre ce qui est perçu par un individu et l'onde « naturelle » reviennent à la psycho-physio acoustique. Chacun des pôles définit alors un territoire de mécanismes à découvrir.

Les études sonores commencent peut-être au cœur de cette distinction, dans cette zone indéfinie qui sépare le mécanisme du phénomène du son d'un côté, le mécanisme qui régit la relation entre le phénomène et sa perception de l'autre.

La quête de la correspondance entre ces mécanismes a animé les travaux de Pierre Schaeffer (1910-1995), ingénieur, théoricien et compositeur français. La littérature contemporaine en études sonores le considère comme l'un de ses pionniers. Lorsqu'il travaillait à la radiotélévision française à la fin des années 1940, Pierre Schaeffer fonda ce qui devint un genre musical : la musique concrète (ou musique à bande)<sup>14</sup>. La radio était nouvellement équipée en magnétophone à bande (1939), et c'est au moyen de

---

13. *Ibid.*

14. Pierre Schaeffer, *Essai sur la radio et le cinéma. Esthétique et technique des arts-relais, 1941-1942* (éd. établie par Carlos Palombini et Sophie Brunet), Paris, Allia, 2010 ; *À la recherche d'une musique concrète*, Paris, Seuil, 1952 ; *Traité des objets musicaux*, Paris, Seuil, 1966.

cette technique d'enregistrement et de reproduction du son que Schaeffer explora le phénomène sonore. Il prit la bande comme une pellicule de cinéma dont les bouts invitent au montage, à la découpe, à la juxtaposition, au mélange ou à la transformation. Le son enregistré pouvait devenir musique indépendamment de sa source ou de sa signification. De la musique concrète, Schaeffer en vint à étudier ce qu'il appelle dès lors des « objets sonores ».

Il étudia la morphologie des sons, leur langage propre, mais cela en rapport avec leur perception, jamais indépendamment de l'auditeur : « [...] *c'est l'objet sonore, donné dans la perception, qui désigne le signal à étudier* [...] »<sup>15</sup>. Il ne s'agit plus du signal ondulatoire évoluant dans un milieu plastique, mais de celui donné « dans la perception ». Cette approche phénoménologique formalise un objet d'étude qui n'est plus seulement celui de la physique acoustique et de la psycho-physio acoustique. Il s'agissait de réunir les recherches et résultats des disciplines scientifiques avec ce *contre quoi* et *depuis quoi* elles se sont construites : la musique<sup>16</sup>. L'objet de Pierre Schaeffer comblait l'écart par une interdisciplinarité scientifique et musicale, organisée en fonction d'une pensée de type mystique<sup>17</sup> où le son pouvait être pensé en lui-même et pour lui-même, c'est-à-dire *transcendant* les expériences individuelles : « enregistré, l'objet sonore se donnera comme identique, à travers les perceptions différentes que j'en aurai à chaque écoute ; il se donnera comme le même, transcendant aux expériences individuelles, dont nous avons souligné les divergences, qu'en feront plusieurs observateurs

---

15. Pierre Schaeffer, *Traité des objets musicaux*, op. cit., p. 269.

16. Pierre Schaeffer, *Solfège de l'objet sonore* (complément sonore au *Traité des Objets Musicaux*, vinyle, ORTF, 1967), CD INA-GRM, Paris, Groupe de Recherches Musicales, 2005.

17. Danielle Orhan, directrice des éditions Allia, parle de « théologie » de Schaeffer dans un entretien. Elle y évoque le « chrétien vraiment fervent », mais aussi l'accident de sa première femme en 1941 qui a « ébranlé sa foi en sa religion catholique ». Il aurait, à la suite de cela, « coupé » avec sa foi catholique, « même si une pensée quelque peu mystique a été l'horizon même de ses recherches ». « Le rapport du sujet à l'objet sonore et les conditions presque religieuses dans lesquelles il souhaitait que l'on entende les sons, il y a [*sic*] quelque chose de la communion. Et donc tout ce qui est du vocabulaire et des conditions

différemment spécialisés, rassemblés autour d'un magnétophone »<sup>18</sup>.

Les deux perspectives sur le phénomène sonore et perceptuel de la définition de Mario Rossi et de l'objet sonore de Pierre Schaeffer partagent un point commun malgré toutes leurs différences : le son est un objet d'étude en lui-même et pour lui-même. Il s'agit, pour Rossi, d'en découvrir les mécanismes et, pour Schaeffer, d'en faire un solfège. Ces mécanismes et solfège auraient, selon eux, vocation universelle, traversant les aléas de l'histoire, de la politique et du commerce des cultures. Bref, Rossi et Schaeffer pensent le son et sa perception par un geste d'abstraction et de distinction quant à la formation historique de leurs objets.

Afin de pallier ce second écart problématique, mais selon une fidélité à la quête d'une articulation dialogique possible du son et de sa perception, une multitude de travaux s'intéressent depuis quelques années à ce que passent sous silence les recherches sur les mécanismes naturels et immuables. Ces travaux interrogent comment les « faits » sonores ou les « évidences » de l'écoute furent mobilisés à travers le temps et les sociétés, dans tous les domaines : en science, en politique, en art, etc.

### *3. Comment étudier le son en tant que phénomène historique et social ?*

Le son en soi est un objet pauvre en information : comment étudier le son compris dans ses dimensions historiques et sociales ? Le problème majeur, c'est le matériau, le corpus, les documents et les traces. La

---

réunies dans la religion d'une certaine manière se répercute sur sa façon d'appréhender ses recherches, mais aussi dans ses lectures. » À ce sujet, il est fait question du « mystique » arménien qui vécut à Paris, George Ivanovich Gurdjief (1866 ?-1949), qui enseignait un christianisme ésotérique et « prônait une communion entre précisément le sujet et le cosmos ». « Donc il y a quand même une véritable presque théologie qui s'inscrit subrepticement dans les recherches que fait Schaeffer ». Retranscription de l'entretien avec Danielle Orhan, *Pierre Schaeffer, la religion et le gaulisme*, sur Nouvelobs/France Culture, le 14 décembre 2010.

18. Pierre Schaeffer, *Traité des objets musicaux*, *op. cit.*



mémoire en garde parfois une empreinte, tout en n'étant, à jamais, plus audible de la même manière.

Le son peut, certes, être enregistré : le *Worldsoundscape Project* initié par R. Murray Schafer est un projet qui collecte et enregistre les paysages sonores en voie de disparition, et qui les archive à Vancouver. R. Murray Schafer fut celui qui inventa le terme « soundscape », paysage sonore<sup>19</sup>, sur les traces du Français Pierre Schaeffer, mais en étendant sa quête hors laboratoire, afin de conserver, fixer et contrôler les sons à l'échelle de l'environnement. R. Murray Schafer inventa la discipline du *design sonore* dans le but de façonner les environnements sonores, intérieurs et extérieurs, cherchant par là même à éduquer les « oreilles brumeuses » des modernes par des « programmes de clairaudience », et à « orchestrer le monde » selon sa propre conception de l'ordre musical de chaque interaction sonore.

L'année où paraissait le livre *Paysages sonores* de R. Murray Schafer, 1977, Steven Feld était en Papouasie-Nouvelle-Guinée dans la société des Kaluli<sup>20</sup>. Il y fit une des premières ou, à ma connaissance, la première étude ethnographique du « son comme système culturel ». Son étude montre comment une analyse des modes et codes de communication sonore amène à comprendre les coutumes, les valeurs, l'éthique et l'esthétique en vigueur au sein d'une société. Son terrain était pour cela particulièrement adapté : le milieu d'une forêt primaire si dense que l'écoute joue un rôle prépondérant dans l'évaluation des distances et des événements non visibles. Feld y remarqua que les mythes et performances chantées et dansées étaient en lien avec le monde des oiseaux. Il passa donc des mois, dit-il, à observer les oiseaux, au village comme en forêt, à faire des taxinomies et à essayer de les identifier en fonction de la terminologie que leur attribuaient les Kaluli. Mais, un après-midi, Feld posa une question alors que le Kaluli Juby imitait des appels d'oiseaux. Feld rapporte que Juby l'interrompt en lui disant ceci : « Pour toi, ils sont des oiseaux, pour moi, ils sont des voix dans la forêt. » Il se

---

19. R. Murray Schafer, *Le paysage sonore. Le monde comme musique* (1977, 1999), trad. de l'angl. par Sylvette Gleize, Paris, Wildproject, 2010.

20. Steven Feld, *Sound and Sentiment*, *op. cit.*

rendit alors compte qu'il cherchait à appliquer à l'expérience Kaluli sa manière particulière et réduite de connaître la « nature ». Bien que demeure, chez Feld, l'idée selon laquelle le son est une entité en soi, existant indépendamment des métaphores culturelles, un son pouvait dès lors être pour lui le support de significations pour une multitude de choses et de pratiques permettant de mieux comprendre une société ; en l'occurrence, chez les Kaluli, la résolution de conflits au sein du village grâce à des voix dans la forêt.

En comparaison de cette étude de Feld, la volonté d'orchestrer le monde de Schafer apparaît comme une manière de limiter à chaque son un seul sens. Et l'idée de « paysages sonores » et leur enregistrement apparaît comme un masque recouvrant et occultant la multitude des significations culturelles et individuelles.

L'écoute est donc en partie dépendante de la configuration culturelle dans laquelle elle se transforme ou s'est transformée. Le philosophe-historien Peter Szendy travaille depuis plusieurs années à une histoire de l'écoute<sup>21</sup>. Mais comment interroger l'écoute d'auditeurs passés, en leur absence, et lorsque, dans tous les cas, il n'est jamais possible d'écouter à la place de quelqu'un d'autre ? Szendy a rêvé d'une archéologie des écoutes musicales et se demande : « Et si l'auditeur que je suis n'était autre que la réincarnation d'un lointain prédécesseur ? Et si les oreilles que je porte et transporte partout avec moi étaient plus vieilles que moi ? Et si mes deux pavillons, que j'appareille parfois de casques et autres prothèses, avaient été préfabriqués, en partie au moins, il y a fort longtemps<sup>22</sup> ? » Les indices qu'il a trouvés ont valeur d'exemple pour faire une histoire de l'écoute : il recueille les comptes rendus écrits d'auditeurs, accusés ou plaignants, qui se sont retrouvés devant les tribunaux (par exemple, en 1846, dans le contexte d'un développement et de la diffusion des instruments mécaniques de musique, les frères Escudier qui détenaient les droits des œuvres de Verdi en France intentèrent un procès à Alexandre François Debain, « facteur d'instruments », qui avait inventé une sorte

---

21. Peter Szendy, *Écoute. Une histoire de nos oreilles*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2001.

22. *Ibid.*, p. 29.

d'orgue de barbarie, un orgue mécanique, l'*antiphonel*, pour lequel il vendait des planchettes permettant de jouer des airs connus ; ce fut le premier procès de la musique mécanisée où, en quelque sorte, le son est devenu une propriété intellectuelle<sup>23</sup>). Procès de plagiat, droit de citation en musique, droit de reproduction, mais aussi notes et écrits des compositeurs et surtout des arrangeurs sont autant de traces d'écoute pouvant être analysées et comparées. De même, les instruments d'écoute, telles que les prothèses enregistreuse ou les machines à entendre, reflètent la compréhension du système auditif à une époque donnée.

Mais qu'en est-il du son ? A-t-il seulement une histoire, tout comme l'écoute ? Son histoire est-elle limitée à celle du phénomène ondulatoire ? Phénomène, certes éphémère, mais considéré comme naturel, universel et indépendant des productions culturelles comme le posent tant l'acousticien Mario Rossi que Steven Feld pour qui il est la condition de possibilité de son anthropologie.

À la fin des années 1990, Karin Bijsterveld entreprit d'interroger les problèmes publics du bruit des villes comme New York au xx<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>. Elle recueillit de nombreux documents, des articles de journaux, des publicités pour les voitures, pour les appareils électroménagers, pour les voyages en avion, mais aussi les documents de campagnes anti-bruit, des comptes rendus de test sur le bruit de certains engins dans certains lieux, etc. Elle analysa et observa qu'il y avait eu des décennies de réformes, de mesures, de tentatives de régulation pour un mélange de pratiques et d'attentes infructueuses, qui jamais n'atteignirent l'objectif d'une harmonie fantaisiste.

Comme le son, le bruit et le silence sont très difficiles à définir en un seul sens. Pour Karin Bijsterveld, bruit et silence sont des idées générales utiles, permettant à certains de désigner ce qui est bon ou ce qui dérange, selon un consentement collectif. Elle montre non seulement que le même son n'est pas toujours

---

23. *Ibid.*, p. 94-97.

24. Karin Bijsterveld, *Mechanical Sound. Technology, Culture, and Public Problems of Noise in the Twentieth Century*, Londres-Cambridge, MA, MIT Press, 2008.

perçu comme bruyant selon les contextes socio-historiques, mais que ces « idées générales » sont mobilisées en fonction d'intérêts particuliers de certains groupes d'influence (compagnie d'aviation, propriétaires, lobbys conservateurs, etc.).

Certains sons sont considérés comme du bruit, alors que d'autres, aux mêmes volumes (comme les cloches d'une église), peuvent simultanément être considérés comme moins dérangeants, voire agréables. Définir ce qui est un son agréable est une manière de hiérarchiser des valeurs et des pouvoirs, de défendre des territoires, de rythmer le temps, de définir un ordre social.

Les raisons, causes ou solutions mobilisées et produites face aux « problèmes » de bruit sont autant d'éléments permettant l'analyse historique et sociologique des enjeux relatifs aux relations dans les espaces publics et privés, collectifs et individuels.

Le son comme phénomène auquel nous prêtons attention pour lui-même, au même titre que le bruit et le silence, serait alors aussi relatif à la production de certains, dans un contexte donné. Autrement dit, le son ne serait pas universel, ni n'aurait existé de tout temps.

Douglas Kahn fut un des premiers historiens de l'art du son<sup>25</sup>. C'est lui qui avouait, notamment en 1992, que le son en soi est un objet pauvre en information<sup>26</sup> et qu'il s'agissait plutôt de se pencher sur les idées de son et le « son pensé » (*sound-in-thought*)<sup>27</sup>. L'histoire d'une attention pour le « son en lui-même », c'est-à-dire indépendamment de la musique ou du lien à une source, commencerait, selon Douglas Kahn, en 1886, lorsque « nous commençons seulement réellement à entendre quelque chose *au sujet* du son comme entité culturelle, avec l'introduction du paléophone de Cros et du phonographe d'Edison en pleine montée de la culture moderniste et d'avant-garde »<sup>28</sup>.

---

25. Douglas Kahn, *Noise, Water, Meat : A History of Sound in the Arts*, Cambridge, MA, MIT Press, 1999.

26. Cf. *Wireless Imagination. Sound, Radio, And The Avant-Garde* (Douglas Kahn et Gregory Whitehead éd.), Cambridge, MA, MIT Press, 1992.

27. Douglas Kahn, in *Wireless Imagination, op. cit.*, p. IX.

28. *Ibid.*, p. 5 (je traduis). « Au sujet du son » (*about*, en italien dans le texte original). Pour les dates : Charles Cros déposa

Pour résumer, les études sonores s'intéressent : à la manière dont sont construits les faits sonores et auditifs ; à comment les faits sont faits ; à qui mobilise leur universalité et pour quelles fins. Pour cela, les études sonores utilisent les méthodes de plusieurs sciences humaines et sociales, telles l'anthropologie, l'ethnomusicologie, la sociologie, l'histoire de l'art, l'histoire de la médecine, l'histoire des sciences, des technologies et des *media*.

#### *4. Mise en évidence de trois grandes divisions au sein de l'auralité<sup>29</sup> moderne*

Grâce à ces études sonores, constituées certes de plusieurs positions et méthodes différentes, commence à émerger comment les pratiques de connaissance occidentales et modernes ont organisé les conceptions du son et de l'écoute. Je vais mentionner ici trois exemples.

#### L'idée de la division audio-visuelle

Il y a une première idée dominante en modernité, qui voudrait que l'ouïe soit en opposition à la vue. Cela participerait à l'évidence de la distinction entre l'audio et le visuel. L'idée sous-jacente est celle que chaque sens a ses rôles et ses fonctions, que l'autre n'aurait pas. L'historien du « passé audible », Jonathan Sterne, dresse une liste synthétique de la répartition traditionnelle des attributs de l'audio-visuel<sup>30</sup> :

- l'audition est sphérique, la vision est directionnelle ;
- l'audition immerge son sujet, la vision offre une perspective ;

---

en avril 1877 le brevet de son paléographe ; quant à Edison, c'est en novembre de la même année qu'il fit la démonstration de son phonographe permettant l'enregistrement mécanique du son au moyen d'un cornet acoustique et d'une membrane stilet. Pour l'enregistrement électrique, il faudra attendre 1925.

29. Les pratiques aurales sont tout ce qui concerne le son et ses perceptions.

30. Jonathan Sterne, *Audible Past. Cultural Origins of Sound Reproduction*, Durham CN, Duke University Press, 2003.

- les sons viennent à nous, la vision voyage vers son objet ;
- l'audition est concernée par les intérieurs, la vision est concernée par les surfaces ;
- l'audition implique un contact physique avec le monde extérieur, la vision requiert une distance par rapport au monde extérieur ;
- l'audition nous localise au sein d'un événement, la vue nous donne une perspective sur un événement ;
- l'audition a une propension à la subjectivité, la vision a une propension à l'objectivité ;
- l'audition nous amène dans le monde vivant, le regard nous déplace vers l'atrophie et la mort ;
- l'audition concerne l'affectif, la vision concerne l'intellect ;
- l'audition est d'abord un sens temporel, la vision est d'abord un sens spatial ;
- l'audition est un sens qui nous immerge dans le monde, la vision est un sens qui nous en retire<sup>31</sup>.

Par ailleurs, et souvent lié à ce que Jonathan Sterne appelle une « litanie de l'audiovisuel », chaque sens aurait dominé l'autre à une période de l'histoire. R. Murray Schafer ou certaines ligues anti-bruit<sup>32</sup> mobilisent un passé pré-moderne harmonieux où l'oralité et l'auralité auraient été dominantes dans les manières de connaître, de s'orienter, de communiquer, mais qui auraient été couvertes par les machines bruyantes modernes, au profit de la vision.

Les études sonores en revanche montrent que le rapport entre la vue et l'audition est plus complexe que ce qu'il y paraît. En effet, Jonathan Sterne, tout en montrant que les rôles attribués aux sens (ceux de la litanie ci-dessus) sont en grande partie déterminés par les conceptions de certaines théologies chrétiennes, a découvert dans son archéologie des technologies de reproduction du son que le champ de l'audio-visuel est composé d'histoires entrelacées. En reconstituant l'histoire de la construction des premières machines de

---

31. Jonathan Sterne, « Hello ! », *ibid.*, p. 15 (je traduis).

32. *Quiet 1*, éd. par la British Anti-Noise League, n° 3, Automne 1936, cité dans Karin Bijsterveld, *Mechanical Sound. Technology, Culture, and Public Problems of Noise in the Twentieth Century*, *op. cit.*, p. 28.

reproduction du son dès le XIX<sup>e</sup> siècle, il montre qu'en 1874, Alexander Graham Bell et Clarence Blake construisirent un *phonautographe oreille*, mais avec une auricule excisée (pavillon externe de l'oreille) montée sur un châssis en bois. Cette machine forme une source d'informations qui met en lumière des contingences inédites aux réflexions *a posteriori* sur le phénomène de la reproduction du son. Se dévoile alors que non seulement l'oreille interne fut considérée par les inventeurs du téléphone comme superflue, mais surtout qu'il ne s'agissait pas d'abord pour eux de reproduire la *perception* du son. Sterne montre qu'il s'agissait d'inscrire et de pouvoir *lire* le sonore circulant de manière invisible au travers de « l'éther ». Cela permit ensuite l'invention de la reproduction mécanique du son. Autrement dit, ce n'est pas une volonté de comprendre comment fonctionne l'écoute, ni de fixer le son afin de le reproduire qui anima ces recherches déterminantes, mais une *volonté de voir* le son. L'histoire du son et celle de l'image sont imbriquées l'une dans l'autre dans un rapport d'interdépendance.

### L'écouter et l'entendre

Il est une deuxième idée persistante, celle qui prétend qu'entendre se distingue de l'écoute. Autrement dit, qu'entre les deux modes d'audition, l'entendre relèverait de la distraction et l'écoute de l'attention. Entendre consisterait à négliger les sons, et écouter serait une manière de faire preuve d'une attention toute particulière envers les sons. Il est d'usage de considérer cette distinction comme invariable historiquement. Mais des études montrèrent que les premières traces de protocoles d'écoutes immobiles durant un spectacle datent des Lumières françaises et allemandes. Les codifications comportementales de l'attention auditive sont organisées par certains pour certaines raisons. Jonathan Crary montre dans son étude sur la mise en suspension d'un sens au spectacle<sup>33</sup> que l'avènement du regard fixe y est contemporain de l'avènement des peintres impressionnistes qui prônaient un regard diffus et vague. Sans

---

33. Jonathan Crary, *Suspensions of Perception : Attention, Spectacle, and Modern Culture*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1999.

multiplier les exemples ici, l'entendre – comme mode d'audition distrait – ne peut se comprendre qu'à travers sa relation de réciprocité avec l'avènement de normes et pratiques d'attention nécessaires, pour certains, à un moment donné.

### Écoute culturelle et audition naturelle

Troisièmement, il y a l'idée qu'écouter serait une faculté construite culturellement, par opposition à l'audition relative au système et à la nature. Qu'entend l'écureuil quand l'arbre tombe sans témoin humain et sans technologie d'enregistrement ? Jonathan Sterne, par exemple, s'interdit méthodologiquement de formuler des hypothèses, puisque ce qui est audible pour l'humain est pour lui un artefact de la sphère humaine. C'est pourquoi, à son avis, de rendre compte de ce qu'avait ouï un écureuil dans son histoire.

En ce sens, le domaine du son et de sa perception est particulièrement approprié pour questionner le couple conceptuel « nature/culture ». L'ethnomusicologue Veit Erlmann cherche non à savoir s'il existe vraiment une ligne de séparation entre « nature » et « culture », mais à comprendre les intérêts respectifs des défenseurs, d'un côté et de l'autre. Il montre, en fin d'analyse, en quoi cette division configure les pratiques de savoir qui organisent et produisent les représentations du monde en modernité occidentale<sup>34</sup>.

Les trois cas de dichotomies évoqués ont une histoire qui les a déterminés de la sorte. C'est le rôle des études du son et de l'auralité d'en chercher et d'en analyser les traces, afin de situer où, quand, comment, pourquoi, pour qui et à quel prix, ces divisions ont été inventées et diffusées.

### 5. Conclusion

De manière plus générale, les dichotomies évoquées corroborent, ou vont de pair avec la division des pra-

---

34. Veit Erlmann, *Reason and Resonance, A History of Modern Aurality*, New York, Zone Books, 2010.



tiques de savoir en « modernité ». Phénomène physique ou trait de la métaphysique occidentale, naturel ou culturel, son-« pensé » et « penser »-le-son forment le recto et le verso d'une même pièce.

Les études de l'auralité s'intéressent donc à un objet hybride qui leur permet d'apporter des données ethnographiques supplémentaires et d'interroger *en retour* l'hégémonie du paradigme textuel dans les pratiques de connaissance de ce qui fait une société<sup>35</sup>. Dans l'un des premiers collectifs en *Sound Studies*, Veit Erlmann parle d'une « sorte de spécialisation dans laquelle les sons [...] – les leurs et les nôtres – adhèrent plus à la peau des choses et donc érodent l'altérité sur laquelle tant de nos pratiques disciplinaires reposent »<sup>36</sup>.

Les études de l'auralité sont le produit de l'ambivalence des pratiques de distinction et de savoir en modernité, et elles produisent en même temps une histoire du son et des pensées du son qui n'existait pas jusqu'à présent ; des généalogies sont constituées, une culture du son est inventée. Saisissons alors les enjeux de cette invention collective afin que, à travers l'ouïe, les sciences humaines se dotent de nouveaux outils de description des relations interpersonnelles et gagnent à connaître les caractéristiques de ces relations, que n'organisent pas les règles du jeu syntaxique.

---

35. Veit Erlmann, « But What of the Ethnographic Ear », in *Hearing Cultures, Essays on Sound, Listening, and Modernity* (Id. éd.), New York, Berg, 2004.

36. *Ibid.*, p. 2.

DE L'INTERRUPTION ET DE LA MATIÈRE  
DU MONDE  
RÉPONSE À THIBAUT WALTER  
Pierre Gisel

---

*1. Les Sound Studies, un champ emblématique ?*

La contribution de Thibault Walter s'inscrit dans ce qu'il a travaillé pour sa thèse, qui sous-tend aussi son engagement dans un festival alternatif lausannois, le LUFF (*Lausanne Underground Film & Music Festival*), qui, chaque automne, depuis 2002<sup>1</sup>, comptabilise sur quatre jours 5 000 à 10 000 entrées payantes pour du cinéma, des performances théâtrales et musicales diverses, des vernissages<sup>2</sup>. À l'arrière-plan se tiennent la formation de base de Thibault Walter en « histoire et sciences des religions » et son travail chez moi comme assistant, dans le cadre duquel il a notamment conduit bien des étu-

---

1. Existaient auparavant – et il y eut une sorte de succession – des « Nuits Underground » à Vevey, où Sigismond de Vajay présentait une sélection de films programmés au « New York Underground Film Festival », le NYUFF, dans les locaux de l'« Anthology Film Archives » de Jonas Mekas, concepteur du mot *Underground*, pour la production artistique indépendante du gouvernement dans les années 1960. À l'époque des « Nuits Underground » de Vevey, Julien Bodivit et Thibault Walter organisaient déjà des projections de films hebdomadaires au « Tir-Groupé », sur la place du Château à Lausanne.

2. Thibault Walter en est le « co-directeur artistique, pour la partie musique » ; il a été longtemps vice-président de l'« Association pour la Promotion de la Culture Indépendante », qui patronnait le LUFF, et en est aujourd'hui formellement l'employé comme « Responsable de production ».

dians de l'École polytechnique fédérale de Lausanne (EPFL) dans des travaux de « terrain » sur le champ du religieux contemporain, selon une acception large où le mot religieux n'est pas isolé du social et de ce qui s'y passe aujourd'hui, tout particulièrement de l'*imprévu*, du coup non balisable en termes de *disciplines accréditées*, ou tout au moins non réductible à une approche disciplinaire unique, relevant au contraire de divers *croisements*. J'ajoute, parce que y résonnent notamment les deux termes de mon titre – de l'*interruption* et de la *matière* ou, spécifiquement, du *corps* –, que le premier projet de thèse de Thibault Walter portait sur Antonin Artaud (« Antonin Artaud et les représentations du corps en modernité »), une figure à la fois de théâtre et de marginalité, jusqu'à l'excès<sup>3</sup>.

La thèse en *Sound Studies* fut co-dirigée par Vincent Barras, diplômé ès Lettres et en médecine, directeur de l'Institut universitaire d'histoire de la médecine et de la santé publique (Institut de la Faculté de biologie et de médecine), et l'un des meilleurs connaisseurs francophones des *Sound Studies*. Que la thèse ait été institutionnellement localisée en Faculté de théologie et de sciences des religions a été qualifié par Vincent Barras, lors de la soutenance publique, d'« événement improbable » (mais, de fait, justement réel), sur mode plutôt reconnaissant. « Improbable » ? Peut-être. Cela dépend entre autres choses de ce qu'on « attend », consciemment ou non, d'une Faculté de théologie et de sciences des religions... Mais, rétorquais-je déjà sur place : où une telle thèse aurait-elle pu être conduite sinon *là justement* ? Par-delà, on touche indirectement à des redistributions socioculturelles en cours et aux approches intellectuelles alors requises, avec, à l'arrière-plan, pour différentes raisons, le religieux en position de *lieu-test*.

Sur ces points, que je vais un peu expliciter, les *Sound Studies* peuvent non seulement donner à voir, parmi d'autres champs d'études possibles, ce qui se passe aujourd'hui dans de la contre-culture, de la culture alternative ou de la culture non accréditée ; elles

---

3. Thèse prévue et projet élaboré chez moi, mais que des raisons institutionnelles contingentes ont obligé à laisser de côté, au profit du travail finalement retenu en *Sound Studies*, que j'ai alors co-dirigé avec Vincent Barras.

peuvent aussi faire voir ce qui, du religieux, y est touché justement, et alors de manière probablement emblématique, sans exclusive bien sûr.

## 2. *Un travail critique sur les constructions socio-historiques*

La contribution de Thibault Walter en annonce d'entrée le thème : les *Sound Studies* portent tout particulièrement sur « le son comme phénomène socio-historique », par-delà aussi bien la musicologie que les disciplines physiques et acoustiques, et cela conduira à aller plus avant – ou autrement – en direction de « la complexité du réel ». De la socio-histoire donc, pour cerner ce qui, en matière sonore, structure les perceptions et la pensée, et de quoi cela relève. C'est d'ailleurs le titre de son point 3, « Comment étudier le son en tant que phénomène historique et social ». On y touche aux « configurations culturelles », avec leurs systèmes de « valeurs » et leurs univers de « sens », tous « construits », non naturels ni immuables. Le fait et les manières d'« écouter » ont en effet une histoire : elle en dit un mode correct ou approprié – un type d'attention ou de concentration –, et elle dit de quoi cet « écouter » se distingue : de la vision par exemple, comme le met en avant la table des valeurs, oppositives, dans le point 4 de la contribution de Thibault Walter. Au demeurant, cette table d'oppositions avait été fortement sanctionnée en théologie protestante, cristallisant en cela une part de la modernité culturelle d'ailleurs, liée à l'intériorisation subjective (par-delà les objectivations trop extérieures) et possiblement à une parole ou à un *logos* venant d'ailleurs ou investi comme « originaire » (par-delà ou en deçà du spéculaire captatif et figéant)<sup>4</sup>.

Touchant les systèmes de valeurs et de sens en cause, c'est de « déconstruction » qu'il s'agit (au sens derridien, d'Agamben aussi) ; à l'encontre des évidences

---

4. Pour le protestantisme, rappelons qu'à l'opposé du baroque et de sa théâtralisation commandant liturgie et prêtrise, la vérité vient significativement *ex auditu*, ce qui n'est pas sans lien avec le fait qu'on y valide volontiers le prophétique et de l'injonction à assumer personnellement, à l'intime.

reçues que déterminent les systèmes culturels, justement construits, changeants dans l'histoire et liés à du social, à de l'usage et à des acteurs, donc à des opérations et à des fins, délibérées ou non. Ici, pour commencer, sur le fond des « sons » : une déconstruction de « la musique », séparée de ce qui n'en est ou n'en serait pas. Un travail socio-historique est ainsi engagé, comme celui qui est globalement engagé sur les religions, elles aussi socioculturellement construites dans l'ordre des valeurs et du sens, et elles aussi en lien à des acteurs et à des opérations à mettre au jour. J'en ai, dans les textes précédents du présent ouvrage, assez indiqué le lieu, requérant travail et problématisation, comme j'en ai évoqué les tenants et aboutissants.

J'ai dit « déconstruction », parce qu'il ne s'agit pas simplement d'*opposer* à l'ordre de la « musique » les réalités physiques qu'elle mobilise et efface en même temps – le *son comme tel* –, selon une visée qui a pu voir le jour à un moment dit « moderniste » et qui se voulait aussi d'« avant-garde », il y a plusieurs décennies. Comme l'a rappelé Veit Erlmann, professeur en ethnomusicologie et occupant la chaire d'histoire de la musique à l'Université d'Austin au Texas, lors de la soutenance de thèse de Thibault Walter : « Les pionniers de la musique expérimentale ont échoué dans leurs efforts pour légitimer le “sonique en soi” comme fondement logique de la créativité “moderniste” parce qu'ils sont restés enfermés dans une épistémologie dualiste. » Cela fait donc partie du travail à mener que de passer, entre autres moments, par la déconstruction de « ce mythe fondateur qu'a pu être ou qu'est l'idéologie du sonique en soi ».

Le travail critique sur les constructions culturelles n'est donc pas ici alimenté par l'idée qu'une construction serait fautive (bien que cette idée ne puisse pas ne pas hanter le travail mené, et plus encore les quêtes et recherches inscrites dans le champ exploré), ni qu'il y aurait à chercher ailleurs – où ? et quoi ? –, comme s'il y avait d'abord à dénoncer une illusion, voire une imposture. Il est plutôt d'opérer un pas-de-côté, un décalage, pour reprendre autrement ce qui se joue dans et à l'occasion des constructions en cause, pour dépasser le jeu de positions dominantes et de contre-positions, simplement alternatives et devant s'y substituer. Thibault

Walter l'indique à la fin de son point 4, et en référence à Veit Erlmann : non chercher à « savoir s'il existe vraiment une ligne de séparation entre "nature" et "culture", mais à comprendre les intérêts respectifs des défenseurs, d'un côté et de l'autre ». OÙ le mot « intérêt » est à mon sens à entendre au sens large, non économique ou politique seulement, ni circonscrit comme réalité simple, mais renvoyant à de l'investissement idéologique (des « représentations du monde »), lié à des enjeux à propos desquels s'établissent ou se mettent en place des « configurations », donc des circonscriptions, des lignes de partage, des débats et des combats.

### *3. Interruption et matérialité, lieux d'une résurgence de la question du religieux*

Par-delà le travail mené ou à mener sur les « configurations culturelles » – ici, de la « musique », greffée sur du « son » –, les *Sound Studies* touchent à du « religieux », ou à ce qui est à l'œuvre dans le religieux, et ce, à deux titres : de l'événement, d'une part (ce qu'il provoque et ce qu'on en fait), de la matérialité, de l'autre (ce sur quoi elle ouvre et, là aussi, ce qu'on en fait).

Prenons, pour commencer, l'événement. Dans le champ des *Sound Studies* et dans ce à quoi est attentif Thibault Walter – dont ou à quoi il participe d'ailleurs – se tient de la « performance ». On y parle ainsi volontiers des artistes non plus comme exécutant une partition ou donnant forme à une représentation, mais comme de « performeurs » justement, dont on organise la prestation ou l'événement, présent et singulier à chaque fois, et qui vaut par ce qu'il y opère ou ce qui s'y opère. Se donne là une focalisation sur de l'événement qui vaut comme interruption du cours des choses ainsi que des codes en conditionnant l'attente et la réception. Une interruption ou un *cut up*<sup>5</sup>, pour désorganiser<sup>6</sup> et, par-delà, pour faire voir, sinon d'autres

---

5. Voir ce que dit Thibault Walter de cette technique, dans sa note 11.

6. La prestation de Thibault Walter lors de la journée dont le présent ouvrage reprend et discute ou prolonge les contri-

« réalités », du moins *le réel autrement* (ce qui suppose d'entrer plus avant dans sa « complexité », je l'ai rappelé d'entrée) et pour ouvrir, sinon d'autres « possibles », tout au moins de *l'autrement dans le rapport au monde*, dans les manières de vivre, d'écouter, de regarder, d'agir, de faire de la musique ou du cinéma pour commencer. On parlera ici d'« accident », qui peut *arriver*, mais d'« accident » aussi à délibérément *provoquer*, « comme une déchirure », préciserait Thibault Walter, une image à entendre positivement. Ce n'est pas par hasard que le mot accident fut d'ailleurs la devise du LUFF pour l'année qui vient de s'écouler<sup>7</sup>.

À mon sens, je l'ai dit, on touche ici au religieux ou à ce qui y est à l'œuvre, parfois ou souvent dénié, ou sublimé, non sans traces et reprise différée : de l'événement, de l'imprévu, du hors-attente et hors-nécessité. Renvoyant à hétérogénéité. Et tout particulièrement, à mon sens toujours, dans notre monde trop fonctionnalisé, trop homogénéisant, trop rationalisé (selon un certain régime de raison s'entend, en l'occurrence réducteur ou réprimant, et non parce qu'il y aurait à ouvrir principalement sur de l'irrationalité). Le thème de l'interruption que j'ai mis en avant se retrouve d'ailleurs significativement dans ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui, dans le champ social et dès lors politique, la « nouvelle critique »<sup>8</sup>, et Slavoj Žižek, qui en participe à sa manière, a thématiqué le rôle que pouvait ou devait

---

butions en relevait, qu'elle fût ou non « réussie » et/ou traversée d'« inattendus » perturbateurs – du coup, jouant de fait leur rôle –, comme il l'explique dans le point I de son texte.

7. Thibault Walter en explicite ailleurs l'acception et la portée ; en substance : l'accident est une survenue qui élargit un spectre de pensée et d'action, la politique du LUFF étant la création d'une plate-forme où de tels accidents peuvent *avoir lieu*. Ni plus, ni moins : l'accident n'ouvre pas ici une sphère extraordinaire ou sacrée, hors monde et sans opération de « médiatisation ». On pourra aller jusqu'à dire que, s'il relève bien d'une violence et d'un risque, il est « banalement cruel ». De fait, l'accident peut être très concret – l'artiste ou le public qui se blesse, psychologiquement ou physiquement, ou la censure de l'État blessant la liberté de l'artiste et celle de son public – et être le moment d'un déclic ouvrant sur de l'inattendu, déliant ou redistribuant du conflit larvé ou de la pensée trop nouée pour se déployer.

8. On pourra penser à Jacques Rancière, qui parle aussi, dans le même sens, d'« effraction » ou de ce qui fait « exception » (un mot par ailleurs levinassien) ; cf. par exemple *La méthode de l'éga-*

y remplir la religion : non un rôle d'abord « thérapeutique » et facilitant « intégration » dans l'« ordre existant », mais celui de s'affirmer comme « instance critique » faisant voir et disant « ce qui ne va pas dans cet ordre comme tel »<sup>9</sup>.

Avec la validation de l'événement tel qu'ici circonscrit et honoré, on se trouve dans les mêmes confins qu'avec le religieux, en ce qu'y est aussi à l'œuvre ce qui sous-tend le culturel, l'ordre des valeurs et du sens – de manière au demeurant centrale et pour une part emblématique –, et avec les mêmes procès et ouvertures d'interrogations possibles : de la confiscation et de la répression, du coup de l'explosion ou de la récurrence différées et, globalement, du statut et de la teneur en marginalité. On a affaire, dans les *Sound Studies* d'un côté, les *Religious Studies* de l'autre, à des types de configurations et à des lieux de procès, sinon mêmes, tout au moins *analogues*. Probablement pour des raisons de fond – on touche à des jeux du même type et s'y articulent des enjeux semblables –, et en outre de par une conjoncture culturelle et sociale qui en renforce ou en fait aujourd'hui tout spécialement apparaître les traits, en lien à un statut de marginalité ; et c'est à chaque fois une occasion d'ouverture pour de possibles décalages, au gré d'interruptions cassant et subvertissant de l'ordre donné, codé – même si c'est dans le déni –, et ici trop codé, ou codé selon trop de normalisation.

Avec les *Sound Studies*, on touche de fait au religieux sous un second angle encore : après le motif de l'événe-

---

lité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan, Paris, Bayard, 2012, p. 194s. Pour une reprise de Rancière selon une perspective analogue, cf. mon article « Quelle philosophie de l'histoire ? Déplacements deux générations après Paul Tillich », *International Yearbook for Tillich Research 2013* (Christian Danz, Marc Dumas, Werner Schüssler, Mary Ann Stenger and Erdmann Sturm éd.), Berlin, Walter de Gruyter, 2013, p. 129-152 (j'en reprends la thématique dans « Mutations du théologico-politique. Quels déplacements, quels défis, quelles tâches ? », *Archives de sciences sociales des religions*, sous presse).

9. *La Marionnette et le Nain. Le christianisme entre perversion et subversion* (2003), Paris, Seuil, 2006, p. 8 (notons que Žižek recourt au vocabulaire de l'« interruption », p. 116). Pour plus, cf. le chapitre 2, « Quel effacement de transcendance dans la société contemporaine ? », de mon *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, p. 49-59.



ment, celui, comme annoncé, de la *matérialité*. Une des citations mises en exergue par Thibault Walter au départ de son texte évoquait ainsi des sons et des images qui « adhèrent plus à la peau des choses »<sup>10</sup>. Sous cet angle, il est tout sauf étonnant qu'apparaisse la question religieuse, et c'est explicitement le cas chez divers « performeurs » et théoriciens du champ concerné.

C'est en effet sans surprise qu'attentifs à une déconstruction plutôt radicale des « configurations culturelles », engagés en même temps dans de la performance qui opère réellement, par-delà les modes et attentes habituelles, et qui crée de l'événement greffé sur de l'inattendu, hors code, et en ce sens « brut » et touchant au corps, les auteurs cités ouvrent sur des registres et des références religieuses. C'est que le religieux a part avec ce qui échappe – quel que soit le mode dont on le comprenne et l'investisse – et que ce qui échappe, c'est d'abord le réel. Sur ce point il y a parallèle entre esthétique et religieux, leur quête et ce à quoi on y touche : le monde en sa matérialité (ce qui fait qu'en dernière instance, les « objets » ne peuvent ici qu'être « hybrides »<sup>11</sup>), du réel, sourd, qui provoque irruption, interrompant les codes trop humains qui apprivoisent, mais qui aseptisent aussi, ou nous protègent et nous sécurisent, nous dispensant d'en faire l'épreuve.

Ces registres et références religieuses, on les trouve chez plusieurs auteurs travaillés par Thibault Walter. Selon des évocations qui varient. C'est ainsi que se tient, chez Pierre Schaeffer, l'arrière-plan d'une « théologie » communionnelle de frappe ésotérique<sup>12</sup>, ou qu'on peut parler d'une « théologie » du silence naturel chez Raymond Murray Schafer (en lien à des validations de rosicrucianisme et de catholicisme traditionnel, couplées à une méfiance affichée à l'égard de la technologie), ou qu'on rencontre de la cosmogonie d'origine swedenbor-

---

10. On pensera aussi à ce que suggère – certes indéfini mais néanmoins évocatoire – le passage du chant des oiseaux aux « voix dans la forêt » (mêmes passages en exergue, et reprise dans le corps du texte au début du point 3).

11. Comme le rappelle Thibault Walter au début de sa « Conclusion ».

12. Voir à ce propos la note 17 de la contribution de Thibault Walter.

gienne chez Zbigniew Karkowski, ou que soient enfin présents bien des motifs provenant de traditions religieuses chez John Cage : de la théosophie, des références à des auteurs indiens aussi (parfois à Maître Eckhart) et, surtout, une forte récurrence de bouddhisme zen<sup>13</sup>. À quoi on ajoutera l'ethnomusicologue Steven Feld, amené à mettre en rapport, sur le terrain du peuple des Kaluli de Nouvelle-Guinée, le « monde des oiseaux », un monde naturel, et les « mythes et performances chantées et dansées », un monde de l'humain. Significatives aussi à mes yeux, dans ce même contexte, les réflexions de l'historien et philosophe Peter Szendi qui, à l'occasion d'une « histoire de nos oreilles », pointent vers un immémorial qui nous habiterait (cf. le point 3 du texte de Thibault Walter).

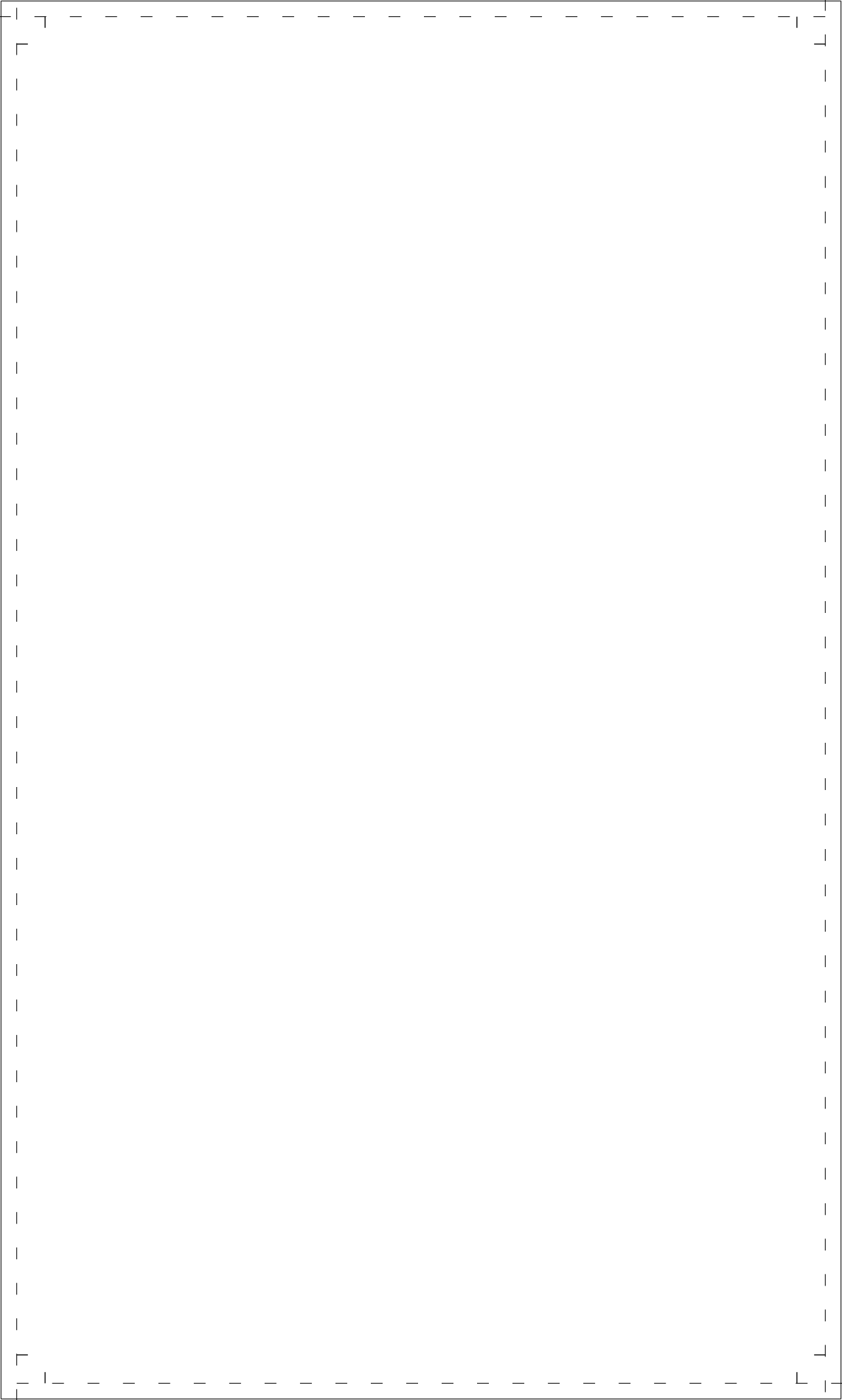
Le recours à des références religieuses est, on le voit, de teneur et d'ordre divers. Mais le fait me paraît cristalliser ce que dit Thibault Walter à la toute fin de son texte : par-delà l'étude des systèmes culturels construisant les relations entre les humains, comme entre les humains et le monde (une étude requise et décisive), s'impose encore une attention à ce qui se love au cœur de ces relations et qui y demeure en excès des « règles du jeu syntaxique » tout en les travaillant à l'interne, jamais « séparable » des systèmes culturels mais y « insistant » toujours, dirait-on en registre de frappe psychanalytique. Or, cela a aussi sa face sociale. Le champ des *Sound Studies* le fait voir, comme le champ des *Religious Studies* ; et non sans parallèles, et du coup interactions possibles ou tout au moins instructives. De manière latérale certes, donc indirecte, mais, en matières religieuses, le latéral est un caractère obligé. Et il l'est, en fin de compte, au vu de ce qui y est en jeu.

Le lecteur aura perçu qu'avec, d'un côté, ce qui est en cause au cœur de la contribution de Thibault Walter et de ce que j'en reprends et prolonge ici, et avec ce qui, d'un autre côté, se tient au centre des contributions de Sivila Mancini et de Raphaël Rousseleau, telles aussi que je leur ai donné écho, on touchait, sous un angle

---

13. John Cage, *Silence. Conférences et écrits* (trad. de Vincent Barras), Genève, Contrechamps et Héros-Limite, 2012 (un recueil de 1961, reprenant des textes parfois nettement plus anciens et paru en 1<sup>re</sup> éd. franç. en 2003) en est parsemé.

différent et selon d'autres dimensions, à de mêmes parts de réel (de la *matérialité* ou du *corps*), en outre de statut semblable par rapport au social (*décalé*) et requérant des types de traitement présentant des analogies : de la *transversalité* aux discours reçus, notamment ceux d'une certaine modernité culturelle, parce que sont ici en jeu des modes d'opérations propres, à faire voir et à penser.



APOLOGÉTIQUE ET SCIENCE DES RELIGIONS  
1880, *ANNUS MIRABILIS* DU PROCESSUS  
D'INSTITUTIONNALISATION DES SCIENCES  
DES RELIGIONS  
Christian Grosse

---

J'aimerais partir de la réflexion de Pierre Gisel sur ce qu'il décrit, dans son livre *La théologie face aux sciences religieuses*, comme le « face à face des sciences religieuses et de la théologie »<sup>1</sup>. À cet égard, il souligne combien « l'opposition indiquée pollue le débat » et indique qu'il cherche de son côté à dépasser, plutôt en philosophe, cette « cristallisation idéologique » ou cette « alternative stricte, où il faudrait choisir un des termes énoncés au détriment de l'autre ». Pour ma part, je voudrais, en historien, montrer combien, en leur origine institutionnelle au moins, théologie et « sciences des religions » sont intimement imbriquées, non seulement sur le plan de leur matrice institutionnelle et des groupes sociaux qui portent ces sciences, mais aussi, et de manière certes ambiguë, mais forte, sur le plan idéologique. Bien des éléments portent en effet à penser que l'idée d'une opposition qui serait irréductible entre ces disciplines, hérite en réalité des conflits qui ont conduit aux lois de séparation de l'Église et de l'État au début du xx<sup>e</sup> siècle. Elle ne permet cependant pas de comprendre les dynamiques en cours pendant la période antérieure, celle précisément au cours de laquelle les sciences des religions acquièrent leur autonomie sur les plans scien-

---

1. Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 34.

tifique et académique. Retracer le récit de ce processus d'autonomisation exclusivement en termes d'émancipation vis-à-vis de la théologie revient à faire preuve de téléologie et empêche de saisir les liens qui unissent encore, avant les lois de séparation, la théologie et les sciences des religions<sup>2</sup>.

*1. La fabrication des « sciences des religions »  
autour de 1880 : l'empreinte du « caractère  
protestant »*

Dans son livre, Pierre Gisel a fourni une grande partie du dossier bibliographique qui permet de reconstituer cette période particulière de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, où les sciences des religions s'institutionnalisent en se dotant de chaires universitaires, de revues scientifiques et en s'auto-célébrant dans de grands congrès internationaux<sup>3</sup>. Dans ce processus d'institutionnalisation, qui s'étire principalement entre 1870 et 1900, j'aimerais distinguer l'année 1880, que l'on pourrait caractériser comme une sorte d'*annus mirabilis* pour cette discipline en formation, et analyser les interactions qui existent à ce moment-là précisément entre théologie et sciences des religions.

En 1880, tous les horizons semblent s'ouvrir devant ce que le théologien protestant Maurice Vernes (1845-1923) appelle « cette nouvelle branche de la science » et au sujet de laquelle il rappelle, en 1880 jus-

---

2. C'est en grande partie le sens de la démonstration à laquelle se livre Arie L. Molendijk, dans l'ouvrage qu'il consacre à l'essor des sciences des religions en Hollande, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Leiden, Brill, 2005.

3. Pierre Gisel, *op. cit.*, p. 17-18, n. 6, mentionne les travaux suivants : Jean Baubérot *et al.*, *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, Cerf, 1987 ; Émile Poulat, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf, Cujas, 1988, p. 285-334 ; Bertrand Pulman, « Aux origines de la Science des Religions », *Cahiers Confrontation* 14 (1985), p. 7-24 ; Patrick Cabanel, « L'institutionnalisation des "sciences religieuses" en France (1879-1908). Une entreprise protestante », *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français* 140/1 (1994), p. 33-80 ; Jean-Paul Willaime, « Sciences des religions et théologies à l'Université. Pour une clarification », in *Universitas in theologia – theologia in universitate. Festschrift für Hans Heinrich Schmid zum 60.*

tement, qu'elle est de « fraîche date »<sup>4</sup>. Dans le même sens, quelques années plus tard seulement, l'historien des religions hollandais, Pierre-Daniël Chantepie de la Saussaye (1848-1920), ouvre son *Manuel de l'histoire des religions* en observant que « la science des religions est une science nouvelle dont l'autonomie ne date que de quelques dizaines d'années »<sup>5</sup>. À cette époque, les acquis

---

*Geburtstag* (Matthias Grieg et Martin Rose éd.), Zürich, Theologischer Verlag, 1997, p. 51-60 ; *Enseigner l'histoire des religions dans une démarche laïque. Représentations, perspectives, organisation des apprentissages. Actes du Colloque international de Besançon, 20-21 novembre 1991*, Besançon, Centre régional de documentation pédagogique de Franche-Comté, 1997 ; *Approches scientifiques des faits religieux* (Jean Joncheray éd.), Paris, Beauchesne, 1997 ; Henri Desroche et Jean Séguy, *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970. On peut ajouter à cette bibliographie les travaux suivants : Philippe Borgeaud, « L'histoire des religions à Genève. Origines et métamorphoses », *Asdiwal* 1 (2006), p. 13-22 ; Michel Despland, *La tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991 ; *L'émergence des sciences de la religion. La monarchie de juillet : un moment fondateur*, Paris, L'Harmattan, 1999 ; « Les sciences religieuses en France : des sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas », *Archives de sciences sociales des religions* 116 (2001), p. 5-25 ; Michel Gardaz, « Les manuels d'histoire des religions en France au XIX<sup>e</sup> siècle », *Revue de l'histoire des religions* 214/3 (1997), p. 341-361 ; *Les sciences religieuses : le XIX<sup>e</sup> siècle, 1800-1914* (François Laplanche dir.), Paris, Beauchesne, 1996 ; « L'histoire des religions en France au début du XX<sup>e</sup> siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 111/2 (1999), p. 623-634 ; *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 2006 ; *Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion* (Arie L. Molendijk, & Peter Pels éd.), Leiden, Brill, 1998 ; Arie L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands, op. cit.* ; Henry Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. I, Paris, Beauchesne, 1925, p. 331-338 ; Éric J. Sharpe, *Comparative religion : a history*, London, Duckworth, 2003 (1975), p. 119-143 ; Perrine Simon-Nahum, « L'histoire des religions en France autour de 1880 », *Revue germanique internationale* 17 (2002), p. 177-192.

4. Maurice Vernes, « Préface », in Cornelius Petrus Tiele, *Manuel de l'histoire des religions : esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes*, trad. du hollandais par Maurice Vernes, nouvelle éd. remaniée et augmentée d'une Bibliographie critique, Paris, E. Leroux, 1885, p. xvii.

5. Pierre-Daniël Chantepie de la Saussaye, *Manuel de l'histoire des religions*, trad. sur la seconde éd. allemande, sous la dir. d'Henri Hubert et Isodore Lévy, Paris, Colon, 1904. Cette phrase d'ouverture figure dans la première éd. de 1887 citée par Arie

institutionnels de cette science sont il est vrai tout à fait récents. Dans le prolongement de la création de la première chaire au monde d'histoire des religions, à Genève en 1873<sup>6</sup>, les académies protestantes de Hollande, laïcisées en 1876, ont également instauré des chaires d'histoire des religions dans les Facultés de théologie. Cornelius Petrus Tiele (1830-1902) a été désigné en 1877 pour occuper une chaire d'« Histoire comparée des religions en dehors de celle d'Israël et du christianisme », tandis que Chantepie de la Saussaye est nommé l'année suivante professeur d'Histoire des religions à l'Université municipale d'Amsterdam<sup>7</sup>. Rendant compte pour les lecteurs du *Journal du protestantisme français* des réformes qui ont rendu possible la création de ces chaires, Maurice Vernes célèbre la perspective comparatiste à l'intérieur de laquelle ces chaires sont inscrites et se réjouit du fait que les Facultés de Leyde, Utrecht, Groningue aient été « complètement détach[e]s de l'église, et ne possèdent plus qu'un caractère laïque et scientifique »<sup>8</sup>.

Entre avril et juin 1878, Max Müller prononce ses *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India* qui sont considérés comme l'un des manifestes des nouvelles sciences des religions et, dès l'année suivante, le Collège de France suit le mouvement en créant également une chaire dans ce domaine. Dès le 10 janvier 1880, Albert Réville (1826-1906) y est désigné<sup>9</sup>. C'est un théologien réformé et un historien des religions prolifique qui s'y installe,

---

L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, *op. cit.*, p. IX.

6. Philippe Borgeaud, « L'histoire des religions à Genève », *op. cit.*

7. Voir en particulier à ce sujet Arie L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, *op. cit.*

8. Maurice Vernes, « Hollande. Les facultés de théologie protestante », *Journal du protestantisme français*, 1<sup>re</sup> année, n° 7, 16 nov. 1878, p. 55. S'agissant du comparatisme, M. Vernes se demande dans ce même article : « Comment, en effet, peut-on concevoir un enseignement complet de l'histoire des idées religieuses, si l'on ne tient compte ni des religions de l'Inde et de la Perse, ni de la mythologie des Grecs et des Latins, des Slaves et des Germains, ni de l'Égypte, ni de l'Assyrie ? »

9. La carrière d'Albert Réville et sa contribution à l'histoire des religions naissante mériteraient une étude approfondie ; voir,



en même temps qu'un véritable « patron » qui prend en France les rênes de cette nouvelle science. En 1881 déjà, il publie ses *Prolégomènes à l'histoire des religions*, dont l'Avant-propos est rédigé en novembre 1880. Dans ce livre qui est, selon ce même Avant-propos, « la reproduction, sous forme condensée, des leçons [qu'il a] faites au Collège de France pendant quelques mois du printemps et de l'été derniers »<sup>10</sup>, il expose les grandes lignes de son enseignement à venir, qui s'inscrit dans une perspective nettement évolutionniste. Construisant progressivement son emprise sur l'histoire des religions et sa stature de « patron », Albert Réville prend en 1886 la présidence de la 5<sup>e</sup> section de l'École pratique des hautes études (EPHE), dédiée aux sciences religieuses, qui vient d'être créée grâce à la réaffectation des fonds précédemment alloués à la Faculté de théologie catholique de la Sorbonne<sup>11</sup>. Le secrétaire de la section n'est autre que son propre fils, Jean Réville, dont il sera question plus loin<sup>12</sup>. Quelques années plus tard, Albert Réville organise et préside le premier congrès international d'histoire des religions de nature véritablement scientifique, tenu à Paris en 1900, parallèlement à l'exposition universelle où s'exposent les cultures de tous les peuples du monde, sauvages ou civilisés, colonisateurs ou colonisés<sup>13</sup>. Résumant l'emprise de ce qu'il appelle une « authentique dynastie pastorale, universitaire et républicaine », Patrick Cabanel juge que « pendant un gros quart de siècle les deux Réville tiennent toutes les positions de

---

en attendant, Frank Storne, « Réville Albert », in *Les sciences religieuses* (François Laplanche dir.), *op. cit.*, p. 579-580.

10. Albert Réville, *Prolégomènes à l'histoire des religions*, Paris, Fischbacher, 1881, p. 1.

11. Sur la création de la 5<sup>e</sup> section, voir en particulier Émile Poulat, *Liberté, laïcité*, *op. cit.*, p. 287-320.

12. Frank Storne, « Réville Jean », in *Les sciences religieuses* (François Laplanche dir.), *op. cit.*, p. 580-581.

13. Arie L. Molendijk, « Les premiers congrès d'histoire des religions, ou comment faire de la religion un objet de science ? », *Revue germanique internationale* 12 (2010), p. 91-103 ; Albert Réville, « La situation actuelle de l'enseignement de l'histoire des religions. Mémoire lu en séance générale au Congrès international d'histoire des Religions, le 4 septembre 1900 », *Revue de l'histoire des religions* 22/43 (1901), p. 58-74.

pouvoir, institutionnel et éditorial, dans la nouvelle science »<sup>14</sup>.

C'est aussi en 1880 que Maurice Vernes – un proche d'Albert Réville à ce moment-là, et qui enseignera à la 5<sup>e</sup> section de l'EPHE – se montre particulièrement actif pour la promotion de la nouvelle science des religions<sup>15</sup>. Il publie une traduction de l'un des ouvrages d'introduction qui fera autorité dans ces années : celui que Cornelius Petrus Tiele a publié quelques années plus tôt en néerlandais et qu'il fait paraître sous le titre de *Manuel de l'histoire des religions. Esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes* (Paris, Ernest Leroux, 1880). Dans la préface, datée du 20 janvier 1880, il relève que « l'intérêt pour ce qu'on dénomme assez improprement la science des religions, et que nous préférerions appeler hériologie, croît de jour en jour »<sup>16</sup>. Au cours de la même année, il fonde également et prend la direction de la *Revue de l'histoire des religions*, dont il signe une longue introduction programmatique. Émanation du musée Guimet fondé à Lyon deux ans plus tôt par l'industriel Émile Guimet (1836-1918) pour favoriser l'étude des religions, et directement inspirée et appuyée sur l'introduction que Gabriel Monod a donnée quatre ans plus tôt au premier numéro de la *Revue historique*, la *Revue de l'histoire des religions* revendique ouvertement, vis-à-vis des religions, une perspective déconfessionnalisée et même désidéologisée, puisqu'elle indique que la *Revue de l'histoire des religions* refuse de « juger [...] de la vérité de tel ou tel dogme » et entend se tenir « en dehors de toute polémique. La polémique, ajoute-t-elle, appliquée à l'histoire des religions, et tout particulièrement aux origines du Christianisme, est une vue étroite et qui a fait son temps ». Elle se démarque ainsi non seulement des points de vue ecclésiastiques et théologiques, mais aussi – et très nettement – des outrances doctrinaires des

---

14. Patrick Cabanel, « L'institutionnalisation des "sciences religieuses" en France », *op. cit.*, p. 55-56.

15. Sur Maurice Vernes, voir en particulier Patrick Cabanel, « Un fils prodigue du protestantisme : Maurice Vernes (1845-1923) et l'histoire des religions », *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français*, 149 (2003), p. 481-509.

16. Maurice Vernes, « Préface », in Cornelius Petrus Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, *op. cit.*, p. XVI-XVII.

rationalistes radicaux. Une histoire critique et positiviste, attentive avant tout à la reconstruction des faits, constitue selon cette introduction l'instrument par excellence d'une objectivation des faits religieux et de la construction d'une posture de neutralité à laquelle doit se reconnaître le caractère scientifique de l'histoire des religions<sup>17</sup>. Maurice Vernes, qui évoluera, mais plus tard seulement, vers une forme de radicalisme anti-religieux, prend dans cette introduction également distance vis-à-vis de son propre milieu, celui du protestantisme libéral, et des préjugés qu'il véhicule : « S'il est permis à celui qui a l'honneur de tenir la plume en cet instant, de dire toute sa pensée à cet égard, il déclarera qu'à ses yeux le protestantisme est une médiocre école d'histoire religieuse. L'histoire y est trop souvent détournée de son sens naturel pour venir témoigner au profit d'un dogme, lui-même variable. La théologie protestante étudie rarement le passé sans quelque préoccupation d'y retrouver ses idées<sup>18</sup>. »

En cette année 1880, les sciences des religions passent ainsi un cap, en posant notamment des jalons essentiels sur la voie d'une autonomisation vis-à-vis de la théologie et de ses présupposés. Elles contrôlent alors simultanément des positions stratégiques dans le monde académique, se dotent d'organes de communication capables de fédérer une communauté scientifique et de visibiliser ses travaux, et publient des synthèses qui balisent le champ de cette « nouvelle branche de la science » : tandis que paraissent les manuels de Tiele et de Réville qui ont été mentionnés, le théologien réformé Frédéric Lichtenberger (1832-1899)<sup>19</sup>, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg, puis à la Faculté de théologie protestante de Paris, dont il est doyen en 1880, poursuit la publication entamée trois ans plus tôt de son *Encyclopédie des sciences religieuses*, dont trois volumes voient le jour pour la seule année 1880<sup>20</sup>.

---

17. Maurice Vernes, « Introduction », *Revue de l'histoire des religions* 1 (1880), *op. cit.*, p. 1-17.

18. *Ibid.*, p. 10.

19. Frank Storne, « Lichtenberger Frédéric Auguste », in *Les sciences religieuses* (François Laplanche dir.), *op. cit.*, p. 422-423.

20. Bernard Reymond, « Un centenaire : l'Encyclopédie des sciences religieuses », *Bulletin de la Société du protestantisme français* 123 (1977), p. 617-637.

Ces travaux identifient tous dans la conjonction d'une méthode historique et philologique et d'une perspective empirique et comparatiste le moyen d'une mise à distance des traditions religieuses dont leurs auteurs sont généralement issus et, plus particulièrement, d'une rupture avec une posture théologique.

Ce n'est là cependant qu'une des lectures possibles de cette étape. Patrick Cabanel a très bien montré que les sciences des religions constituent clairement à cette époque et dans cette génération ce qu'il a appelé une « entreprise protestante », idéologiquement marquée par cette origine<sup>21</sup>. Les premières chaires d'histoire des religions sont pour la plupart créées en ces années dans des pays protestants – à Genève, puis en Hollande. Tiele et Chantepie de la Saussaye sont tous les deux des théologiens réformés et ont exercé des fonctions pastorales avant d'enseigner en sciences des religions. En France, les chaires nouvellement créées reviennent souvent à des protestants libéraux. Avant de devenir professeur au Collège de France, Albert Réville exerce pendant plus de dix ans comme pasteur de l'Église wallonne et publie en 1863 un *Manuel d'instruction religieuse* qui est une sorte de catéchisme libéral, puisqu'il « expose les principes du protestantisme libéral »<sup>22</sup>. À sa mort, c'est son fils qui lui succède au Collège de France. Il a derrière lui le même parcours. À la 5<sup>e</sup> section de l'EPHE, un tiers des directions d'études reviennent à des protestants<sup>23</sup>. *L'Encyclopédie des sciences religieuses* est elle-même en grande partie une « entreprise protestante ». Maurice Vernes, pourtant au bénéfice de la même formation protestante qu'une partie de ce milieu, mais qui, évoluant vers une position « hypercritique » et positiviste<sup>24</sup>, ne manque pas une occasion de stigmatiser cette empreinte réformée, écrit ainsi, dans le *Journal de Genève*, en 1879, au sujet de cette encyclopédie : « Le caractère *protestant* apparaît plus qu'il n'était nécessaire dans les articles qui touchent aux questions contemporaines, ainsi que dans

---

21. Patrick Cabanel, « L'institutionnalisation des “sciences religieuses” en France (1879-1908) », *op. cit.*

22. Frank Storne, « Réville Albert », in *Dictionnaire des sciences religieuses* (François Laplanche dir.), *op. cit.*, p. 579.

23. Émile Poulat, *Liberté, laïcité*, *op. cit.*, p. 320.

24. Patrick Cabanel, « Un fils prodigue du protestantisme », *op. cit.*, p. 487-488.

une série de notices envahies par la phraséologie de la chaire et de l'instruction religieuse<sup>25</sup>. »

Autour de 1880, le protestantisme constitue donc clairement une matrice pour les sciences des religions au moment où elles acquièrent une reconnaissance académique et scientifique. Si l'approche revendiquée par les acteurs protestants de ces sciences est déconfectionnalisée, elle demeure en réalité souvent mise au service d'une apologie de la « religion » en général, ou du protestantisme en particulier. À l'intérieur de cette matrice, les sciences des religions se construisent donc moins contre la théologie que comme une réinterprétation libérale, poussée dans certaines de ses possibilités, de la théologie réformée. En Hollande, comme l'a montré Arie L. Molendijk, l'objectif de ceux qui travaillent à la création de chaires de sciences des religions n'est pas de faire concurrence à la théologie, mais de réorganiser dans son ensemble l'enseignement de la théologie. Il s'agit, d'une part, de convertir la théologie en une véritable science, en la fondant sur de nouvelles méthodes et, d'autre part, de donner à une connaissance à la fois historique et comparative des religions, la tâche de démontrer que le protestantisme libéral constitue la forme supérieure de religion<sup>26</sup>. La posture partagée par nombre de ces acteurs est bien résumée en ouverture des *Prolégomènes à l'histoire des religions* d'Albert Réville :

J'ose espérer qu'à défaut d'autre mérite, on y trouvera la marque de l'esprit strictement scientifique qui doit présider à un tel genre d'études.

Mais il ajoute aussitôt :

Je ne considère pas comme contraire à cet esprit la sympathie très réelle que je professe ouvertement pour leur objet. Je crois, au contraire, que l'amour de la religion en soi, comme l'amour de la nature au naturaliste, comme l'amour de l'art au théoricien du beau, est indispensable à l'historien des religions<sup>27</sup>.

---

25. Maurice Vernes, « Variété. Études d'histoire religieuse. Une nouvelle encyclopédie », *Journal de Genève*, 10 juill. 1879.

26. Arie L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, *op. cit.*, p. X, 23, 71-82.

27. Albert Réville, *Prolégomènes à l'histoire des religions*, Paris, Fischbacher, 1881, p. 2-3.

## 2. Les « sciences des religions » devant l'opinion publique protestante : automne 1880

Les faits que je viens de décrire et le tableau général que j'ai retracé sont relativement connus et bien documentés. Je voudrais par la suite les éclairer de manière un peu différente en concentrant le regard sur la manière dont les sciences des religions deviennent un sujet d'actualité et occupent le devant de la scène médiatique durant cette même année 1880, et plus particulièrement à l'automne 1880. Cette actualité donne en effet à voir, sous un autre angle, plus concret et immédiat, à quel point les sciences des religions sont alors intimement liées sur le plan institutionnel à l'Église réformée et combien pèsent alors encore sur elles les enjeux idéologiques et les conflits politiques internes au protestantisme.

À feuilleter la presse durant cet automne 1880, on tombe d'abord sur un article publié dans le *Journal de Genève*, le 22 octobre 1880. Intitulé « Les religions, par Auguste Bouvier », cet article est un compte rendu d'un ouvrage publié en 1880 et qui contient, selon ce compte rendu, « la leçon d'ouverture et la leçon de clôture d'un cours sur l'histoire des religions que [le professeur de théologie Auguste Bouvier] donna [à l'Université de Genève] en 1868, avant qu'une chaire spéciale eût été créée pour cette branche des sciences sociales »<sup>28</sup>. Ainsi retentit en 1880 l'écho d'un enseignement du professeur Auguste Bouvier (1826-1893), qui a eu un impact déterminant sur le processus d'introduction de l'histoire des religions à l'université, non seulement à Genève, puisqu'il est directement à l'origine de la création de la chaire en 1873, mais aussi au-delà<sup>29</sup>. Albert Réville lui-même s'en souviendra en effet, bien des années plus tard. Dans un panorama de l'état de l'enseignement universitaire de l'histoire des religions qu'il a dressé au congrès international d'Histoire des religions de 1900 et publié l'année suivante dans la *Revue de l'histoire des religions*, il souligne le rôle d'initiateur joué par

---

28. Am. R., « Les religions par Auguste Bouvier », *Journal de Genève*, 22 oct. 1880 (pas de pagination).

29. Au sujet d'Auguste Bouvier, voir Jules-Émile Roberty, *Auguste Bouvier. Théologien protestant, 1826-1893*, Paris-Genève, Felix Alcan-Ch. Eggimann, 1901.

Bouvier. Dans le même souffle, il avoue également les liens qu'il entretient avec le professeur genevois : « Dès l'année 1868-1869, rappelle-t-il, mon vénéré maître, M. le professeur Bouvier, avait introduit dans le cycle de ses cours à la Faculté de théologie l'histoire des religions »<sup>30</sup>.

Il vaut donc la peine de prendre connaissance de la manière dont Auguste Bouvier conçoit la discipline qu'il a contribué à installer durablement dans les murs de l'université. Sa leçon d'ouverture du cours sur l'histoire des religions commence en ces termes :

Lorsqu'il entreprend l'étude des religions comparées, la préoccupation dominante du théologien doit être de s'y livrer sans parti pris, avec un sincère désir d'arriver à la vérité, en spectateur attentif, curieux, mais indépendant, du magnifique développement de la vie religieuse dans l'humanité. Car, bien que le dernier mot de cette étude, pour celui qui a la foi chrétienne au cœur, ne puisse être que la glorification du christianisme, nous n'entendons pas, pour le placer au sommet, rabaisser les autres religions, même lorsqu'il faudra user de sévérité envers elles.

Il ajoute que sa leçon tournera autour de trois thèses, qui sont autant de convictions fortes :

I. Au point de vue social, le christianisme est supérieur à toutes les autres religions ; II. Il est, pour la société, la religion suprême et définitive. III. Tenter de le supprimer, c'est faire à la société le tort le plus funeste<sup>31</sup>.

Dans l'environnement restreint de Genève, la matrice de la chaire d'histoire des religions est donc très nettement d'orientation apologétique : la « nouvelle branche de la science » est ici explicitement mise au service d'une entreprise de glorification du christianisme et de lutte contre l'athéisme. Comme en Hollande, le comparatisme a pour vocation de placer le christianisme, preuves à l'appui, au terme d'une évolution religieuse marquée par une progression continue.

---

30. Albert Réville, « La situation actuelle de l'enseignement de l'histoire des religions », *op. cit.*, p. 60.

31. Auguste Bouvier, *Les religions. I. Les religions et la société. II. Les religions et la religion*, Paris, Fischbacher, 1880, p. 67, 69.

Si ce cours date de 1868, il convient de ne pas marginaliser trop vite l'impact de ses idées, comme s'il constituait une sorte de reliquat d'anciennes conceptions. L'influence d'Auguste Bouvier s'est exercée longtemps : s'il a été le maître d'Albert Réville, il a eu aussi pour disciples plusieurs autres théologiens réformés, appelés à occuper, comme nous le verrons, des positions académiques importantes, notamment dans le domaine de l'histoire des religions.

Si l'on continue à progresser chronologiquement dans cette revue de presse, on tombe ensuite sur une série d'articles parus dans divers journaux protestants et relatant, parfois pour s'en scandaliser, les circonstances d'une consécration au ministère, qui a donné lieu à un affrontement entre protestants évangéliques et libéraux, les premiers refusant de céder un temple aux seconds pour la cérémonie<sup>32</sup>. Or cette consécration controversée, qui aurait donné lieu, selon l'un des périodiques d'orientation libérale, à « un nouvel acte d'intolérance » du Conseil presbytéral de Paris, est celle de Jean Réville, qui reprendra en 1884, la succession de Maurice Vernes à la tête de la *Revue de l'histoire des religions*, avant de devenir directeur d'étude à la 5<sup>e</sup> section de l'EPHE, puis de succéder à son père au Collège de France en 1907. Celui qui a dirigé la cérémonie et a assumé un rôle pacifiant dont se félicite *L'Alliance libérale* n'est autre que Frédéric Lichtenberger, éditeur de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*. Une bonne partie du milieu impliqué en France, à divers titres, dans la construction des sciences des religions est ainsi directement et activement impliquée dans les conflits qui opposent orthodoxes et libéraux au sein de l'Église protestante.

Au début du mois de novembre, c'est une actualité plus lointaine qui retient l'attention de *L'Alliance libérale*. Le périodique genevois suit alors avec attention et rend

---

32. « Nouvelles religieuses et faits divers », *L'Église libre. Journal de la réforme évangélique*, 12<sup>e</sup> année, n° 44 (1880), p. 347 ; *ibid.*, n° 46 (1880), p. 370 ; *La Renaissance. Journal des Églises réformées de France*, XI<sup>e</sup> série, t. X, 40<sup>e</sup> année, n° 43, 22 oct. 1880 (pas de pagination) ; *ibid.*, n° 44, 29 oct. 1880 (pas de pagination) ; *L'Alliance libérale. Organe du christianisme libéral*, 20 nov. 1880 (pas de pagination). Sur la presse romande au XIX<sup>e</sup> siècle, voir Olivier Meuwly, *Histoire de la presse politique en Suisse romande au XIX<sup>e</sup> siècle*, Gollion, Infolio, 2011.



longuement compte des débats qui secouent au même moment l'Église réformée libre d'Écosse et qui mobilisent les esprits aussi bien des Écossais que des Genevois. Ces débats ont pour objet une mesure disciplinaire que l'Église libre d'Écosse veut imposer à l'un de ses professeurs, coupable d'avoir publié dans l'*Encyclopédie britannique* plusieurs articles sur la Bible qui auraient pour effet, selon le compte rendu qu'en donne *L'Alliance libérale*, de « mettre en question la complète authenticité de certains faits bibliques » et « d'interpréter certains passages de telle sorte qu'il n'est plus possible de croire encore qu'ils soient la parole même de Dieu »<sup>33</sup>. On l'aura sans doute deviné : le savant visé par ces accusations est le professeur de langues orientales et d'exégèse de l'Ancien Testament au *Free Church College* d'Aberdeen, William Robertson Smith (1846-1894), le premier maître de James G. Frazer (1854-1941), dont les idées auront une influence déterminante sur celles d'Émile Durkheim (1885-1917) et plus largement sur le totémisme et l'anthropologie du rite<sup>34</sup>. Le débat, qui a directement trait aux méthodes de critique des textes que revendique l'histoire des religions et que Smith mobilise pour l'interprétation de la Bible, est ici aussi principalement interprété par *L'Alliance libérale* dans le contexte des luttes internes entre courants protestants évangéliques et libéraux : l'article conclut en effet que « les chefs d'accusation montrent, une fois de plus l'incompatibilité qui existe entre les vieilles formules de l'orthodoxie et la science moderne »<sup>35</sup>.

---

33. *L'Alliance libérale. Organe du christianisme libéral*, 13 nov. 1880 ; voir aussi : E. N., « Le professeur Robertson Smith », *L'Église libre. Journal de la réforme évangélique*, 12<sup>e</sup> année, n° 23 (1880), p. 181.

34. Sur William Robertson Smith, voir Bernhard Maier, *William Robertson Smith. His Life, his Work and his Times*, Tübingen, Mohr, 2009 (p. 150-186 pour le compte rendu de son procès). Pour son influence : Robert A. Segal, « Robertson Smith's influence on Durkheim's theory of myth and ritual », in *Reappraising Durkheim for the study and teaching of religion today* (Thomas A. Idinopulos et Brian C. Wilson dir.), Leiden, Brill, 2002, p. 59-72 ; Robert Alun Jones, *The Secret of the Totem : religions and society from McLennan to Freud*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 59-103.

35. *L'Alliance libérale. Organe du christianisme libéral*, 13 nov. 1880.

Dans la seconde moitié du mois de novembre, l'actualité de l'histoire des religions est particulièrement vive à Genève. Dans l'édition du 13 novembre de *L'Alliance libérale* qui rapporte la consécration mouvementée de Jean Réville est également signalé un cycle de conférences que son père donne au même moment à l'Université de Genève<sup>36</sup>. Le cycle comprend quatre conférences dont les titres indiquent bien le spectre des thèmes auxquels s'intéresse Albert Réville à ce moment-là. Elles montrent aussi comment s'y mêlent des questions alors débattues entre historiens des religions et d'anciens thèmes caractéristiques de la controverse protestante contre le catholicisme. Le cycle s'ouvre avec une conférence prononcée le 16 novembre intitulée « Des origines religieuses et des lumières que, pour s'en rendre compte, on peut retirer de l'état religieux des peuples non civilisés » ; le vendredi suivant, la conférence porte sur : « Nègres et indiens d'Amérique. Fétichisme et animisme. Comment l'un et l'autre dérivent d'un culte premier de la nature. Les commencements d'idées et d'institutions religieuses supérieures ». On trouve dans ces conférences la matière des ouvrages que Réville publiera en 1883 et 1885, sous le titre général d'*Histoire des religions I et II* et avec les sous-titres suivants : *Les religions des peuples non-civilisés*, en 1883, et *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, en 1885.

Avec les deux interventions de la semaine suivante, on change en revanche complètement d'horizon. La première porte sur « Le Sacerdoce – ses origines, ses formes et constitutions variées – ses mérites et ses démérites – son caractère ritualiste et son esprit constant ». La notion de « ritualisme » renvoie ici directement à la représentation réformée du catholicisme comme religion du rite, par opposition à la religion réformée qui serait centrée sur l'intériorité et la spiritualité<sup>37</sup>. Mais elle fait aussi référence, à ce moment-là,

---

36. Sur les conférences comme pratique caractéristique du XIX<sup>e</sup> siècle protestant, voir Luc Weibel, *Croire à Genève. La Salle de la Réformation (XIX-XX<sup>e</sup> siècle)*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 42-45.

37. Voir à ce sujet Christian Grosse, *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Genève, Droz, 2008, p. 8-36.

aux polémiques qui font alors rage au sein de l'Église d'Angleterre sur la réintroduction d'éléments rituels dans les cultes anglicans, notamment afin d'y attirer à nouveau les fidèles : les partisans de ces réformes liturgiques sont alors dénoncés comme « ritualistes » par leurs adversaires de tradition puritaine, qui craignent que ces réformes n'entraînent un retour au catholicisme<sup>38</sup>. Notons que ce débat, que certains périodiques chrétiens francophones suivent avec une attention soutenue<sup>39</sup>, a eu une influence importante sur les *Cambridge ritualists*, ces antiquisants dont Jane Harrison (1850-1928) fut le chef de file et qui ont beaucoup œuvré, en s'inspirant des travaux de William Robertson Smith, pour placer la question rituelle au cœur des recherches en sciences des religions, influençant ainsi à leur tour les travaux de Frazer et de Durkheim entre autres<sup>40</sup>.

Concluant le cycle, la dernière conférence concerne « le Prophétisme, [...] son caractère individualiste – ses formes modernes ». Elle se termine par une affirmation qui ne laisse aucun doute sur les réalités qui se cachent derrière le « sacerdoce », d'une part, le « prophétisme », de l'autre : « si le sacerdoce maintient le passé, le prophétisme ouvre toujours la voie à l'avenir », affirme en effet Réville. Le sacerdoce ritualiste qui renvoie au catholicisme est ainsi du côté de l'immobilisme, tandis que le prophétisme individualiste dans lequel on reconnaît le protestantisme est du côté du progrès. On est devant une forme de vulgate des conceptions protestantes libérales.

L'histoire des religions qu'Albert Réville pratique et expose au public genevois est ainsi étroitement arrimée

---

38. Nigel Yates, *Anglican ritualism in Victorian Britain, 1830-1910*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

39. Voir par exemple la *Revue Chrétienne*, 1879, p. 125, 507 ; 1883, p. 56-57, 239ss., 566, 715, 767 ; 1884, p. 87, 115, 127, 696 ; 1890, p. 94, 103 ; 1892, p. 222, 224, 291, 295, 296, 374, 375, 377, 380, etc.

40. Robert Ackerman, « The Cambridge group : Origins and composition », in *The Cambridge Ritualists Reconsidered* (William M. Calder III dir.), Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 1-19, *The Myth and Ritual School*. J. G. Frazer and the *Cambridge Ritualists*, New York-Londres, Garland Publ., 1991, et « Frazer on myth and ritual », *Journal of the History of Ideas* 36/1 (1975), p. 115-134.

à des objectifs apologétiques. Visant à discerner des critères qui rendent possible une classification scientifique des religions, elle est inséparable d'une entreprise qui consiste à placer le protestantisme au sommet de cette classification.

Porteuses de cette doctrine, les conférences d'Albert Réville sont évidemment un succès. Au lendemain de la seconde, *L'Alliance libérale* est enthousiaste. Le conférencier a réussi à conforter le public dans ses convictions profondes : sa religion est celle vers laquelle conduit toute l'histoire des religions :

Les non-civilisés, tels que nous les étudions aujourd'hui, représentent un stade, une étape de la longue vie de l'humanité terrestre, que ce stade a été traversé lentement par toutes les races humaines en chemin de la sauvagerie primitive vers la civilisation idéale, que l'homme de toute race *est un parvenu*, non un dégénéré, et que ce parvenu, loin de renier son origine, doit chercher à se connaître en s'étudiant chez ses frères plus primitifs. Rien ne fait plus sentir la grandeur de l'humanité que le chemin qu'elle a parcouru en toutes choses. N'est-il pas saisissant de constater que la même humanité qui, aux jours de ses origines, adorait le végétal, la pierre, la brute, arrive ensuite à adorer, dans un sentiment d'amour, l'Idéal-Réel dont elle se sent dépendante<sup>41</sup>.

Alors même qu'Albert Réville prononce ses conférences, l'Université de Genève travaille à trouver, en cette même année 1880, un successeur à Théophile Droz (1844-1897), le premier titulaire de la chaire d'histoire des religions, qui n'a quasiment rien publié dans le domaine et qui est parti enseigner la littérature française à l'École polytechnique fédérale de Zurich<sup>42</sup>. Cette nomination déclenche cependant de vives discussions dans le public. Le journal radical *Le Genevois* divulgue

---

41. H. Balavoine, « Des origines religieuses et des lumières que, pour s'en rendre compte, on peut tirer de l'état religieux des peuples non civilisés », *L'Alliance libérale. Organe du christianisme libéral*, 11<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 47, 20 nov. 1880, p. 187.

42. Sur la chaire et les circonstances de cette succession, voir Charles Borgeaud, *Histoire de l'Université de Genève*, t. 3 : *L'Académie et l'Université au XIX<sup>e</sup> siècle : 1814-1900*, Genève, Georg, 1934, p. 471-472, et Philippe Borgeaud, « L'histoire des religions à Genève », *op. cit.*, en particulier p. 16-19.

une partie des débats qui ont eu lieu en commission de nomination. *La Semaine religieuse de Genève, organe* – comme l’indique son sous-titre – *du protestantisme évangélique*<sup>43</sup>, s’en saisit de son côté pour dénoncer un processus qui serait selon elle entièrement contrôlé par les libéraux. Elle fait observer que parmi les cinq personnes qui se sont présentées, « les trois candidats qui n’adhéraient pas au rationalisme moderne ayant été d’emblée écartés par la majorité de la Commission, malgré les titres fort sérieux de l’un au moins d’entre eux, la compétition s’est établie entre MM. Stroehlin et Gourd, qui relèvent tous deux, en religion, de l’école libérale, mais dont l’un se rattache en plus, en politique, au parti radical »<sup>44</sup>. Pendant environ un mois, la polémique retentit à plusieurs reprises à ce sujet dans les colonnes de *La Semaine religieuse*<sup>45</sup>.

La première chaire d’histoire des religions au monde était ainsi l’objet d’une querelle essentiellement intestine entre protestants évangéliques et libéraux, dans laquelle les orientations scientifiques à donner à l’histoire des religions n’entraient en réalité guère en jeu. Les candidats étaient d’ailleurs tous théologiens, et pasteurs en majorité. De plus, une fois les évangéliques écartés, les deux candidats demeurés en lice, Ernest Stroehlin (1844-1907) et Jean-Jacques Gourd (1850-1909)<sup>46</sup>, étaient tous deux de fervents disciples d’Auguste Bouvier – le second consacrant un article à son maître en 1880 précisément<sup>47</sup> – et de dignes représentants du protestantisme libéral. L’orientation religieuse était d’ailleurs la même chez l’un comme chez l’autre. L’apologétique constituait pour chacun d’eux, dans le

---

43. Sur *La Semaine religieuse*, voir Luc Weibel, *Croire à Genève, op. cit.*, p. 107-110.

44. *La Semaine religieuse de Genève, organe du protestantisme évangélique*, XXVIII<sup>e</sup> année, n° 47, 20 nov. 1880, p. 191.

45. *Ibid.*, n° 48, 27 nov. 1880, p. 195 ; n° 49, 4 déc. 1880, p. 198.

46. Voir à son sujet l’ouvrage du compagnon d’étude de Gourd, Louis Trial, *Jean-Jacques Gourd, 1850-1909*, Nîmes-Paris, Lavagne/Peyrot-Fischbacher, 1914. Louis Trial fait de Gourd un digne représentant du « christianisme libéral » qui ne constitue à ses yeux « pas seulement une méthode ; il est aussi une croyance, une foi, une piété », p. 31.

47. Jean-Jacques Gourd, « Un philosophe religieux », *Renaissance, Journal des Églises réformées de France* 7 (1880), p. 9, 23.

droit fil de l'enseignement d'Auguste Bouvier, une préoccupation centrale. Stroehlin l'a finalement emporté, mais il n'a quasiment rien produit, entre sa nomination en 1880 comme professeur d'histoire des religions et sa démission en 1895, qui relevât clairement de ce champ. Comme l'a souligné Philippe Borgeaud, qui a occupé la chaire d'histoire des religions à Genève jusqu'en 2011, à propos de la désignation de Stroehlin : « C'est bel et bien la victoire d'une histoire des religions intimement solidaire de l'apologétique protestante que consacre la nomination de ce disciple et ami d'Auguste Bouvier<sup>48</sup>. »

De son côté, le candidat malheureux, Gourd, a eu la satisfaction d'être nommé professeur de philosophie à l'Université de Genève, dès le 24 juin 1881, en remplacement de Henri-Frédéric Amiel (1821-1881), l'auteur du *Journal intime*<sup>49</sup>. Il a fini par occuper la fonction de vice-recteur (1894-1896), puis de recteur de l'Université de Genève (1896-1898)<sup>50</sup>. Dans ses fonctions de professeur, il s'est montré plus concerné par les questions religieuses que son concurrent. Couronnement de son parcours intellectuel, sa *Philosophie de la religion*, qui paraît aux lendemains de sa mort, porte les traces d'une perspective apologétique dans laquelle « la religion » comme phénomène autonome compte davantage que ses expressions confessionnelles<sup>51</sup>.

La première chaire d'histoire des religions, comme d'ailleurs la chaire de philosophie de l'Université de Genève, restaient ainsi étroitement liées, à ce moment-là, aux priorités théologiques de ceux qui les détenaient et s'inscrivaient dans la droite ligne de l'enseignement d'Auguste Bouvier. On soupçonnera la durée de cette influence en observant que, lorsque la chaire d'histoire des religions est menacée, en 1896, c'est le propre fils d'Auguste Bouvier, Bernard Bouvier

---

48. Philippe Borgeaud, « L'histoire des religions à Genève », *op. cit.*, p. 18.

49. Louis Trial, *Jean-Jacques Gourd, 1850-1909, op. cit.*, p. 47-48.

50. *Ibid.*, p. 52.

51. Jean-Jacques Gourd, *Philosophie de la religion*, Paris, F. Alcan, 1911 ; voir à ce sujet Marcel Reymond, *La philosophie de Jean-Jacques Gourd (1850-1909)*, Chambéry-Lausanne, Lire-F. Rouge, 1949, p. 117-151, 248-281.

(1861-1941), professeur de littérature française à l'Université de Genève, qui se livre à un véritable plaidoyer pour la défense de cette chaire. On notera cependant dans le même temps que cette défense constitue aussi le signe d'une modification du point de vue sur la question. Si Bernard Bouvier défend cette chaire, son maintien au sein de la Faculté des Lettres lui tient aussi particulièrement à cœur. Il rappelle que la Faculté des Lettres « estimait en effet qu'il y aurait inconvénient à donner, ne fût-ce qu'en apparence, un caractère confessionnel à une chaire qui doit être strictement scientifique, et qu'on pourrait risquer d'éloigner, en la déplaçant, bon nombre de ses clients naturels »<sup>52</sup>. De plus, en relevant les objets que l'enseignement d'histoire des religions a à traiter, il ne mentionne plus le christianisme qui ne semble plus devoir être placé, par la combinaison du comparatisme et de l'évolutionnisme, sur la carte des religions du monde<sup>53</sup>. Son plaidoyer se conclut en situant l'histoire des religions du côté des sciences humaines :

L'histoire des religions a sa place marquée à côté des sciences qui étudient les diverses manifestations de l'humanité sentante, pensante, agissante. Elle appartient par son objet et par son esprit à cette Faculté qui revendique pour son étude la littérature, l'art et la philosophie<sup>54</sup>.

### 3. Conclusion

Les sciences des religions ont donc connu une première étape de l'histoire de leur institutionnalisation,

---

52. Bernard Bouvier, « La Faculté des lettres de 1872 à 1896. Mémoire rédigé, en 1896, à l'occasion de l'Exposition nationale suisse de Genève », in Charles Borgeaud, *Histoire de l'Université de Genève*, t. 3, *op. cit.*, p. 78.

53. « Il suffit de signer quelques-unes de ces questions actuelles pour indiquer l'importance scientifique de l'enseignement qui les expose : origine égyptienne de la religion babylonienne, ou origine babylonienne de la religion égyptienne ; influence de l'Orient sur la mythologie grecque ; originalité des mythes scandinaves ; ancienneté ou modernité du zoroastrisme ; le védisme est-il une religion de la nature ? la religion égyptienne est-elle fétichiste ou symboliste ? », *ibid.*, p. 79.

54. *Ibid.*, p. 79-80.

au cours de laquelle leur proximité avec la théologie, avec les débats qui opposaient protestants évangéliques et libéraux, ou ritualistes et puritains, demeurerait forte. Il convient de mieux éclairer cette période pour débarrasser ces sciences d'une sorte de mythe des origines que rapporte souvent l'historiographie quand elle rend compte de cette période. Selon le récit dominant, ces sciences se seraient construites essentiellement dans la face à face ou dans la confrontation avec la théologie. Reprendre ce récit peut bien sûr avoir des vertus rassurantes. Mais il me semble que cela brouille le travail d'analyse des déterminations idéologiques, culturelles, institutionnelles, sociales et politiques qui ont joué dans ce processus d'autonomisation et empêche de comprendre ce qui a été rejeté, mais aussi ce qui a été hérité et récupéré, traduit, reformulé et réinterprété. Cette analyse devrait permettre d'explicitier ces héritages, d'en bannir certains éléments, d'en assumer peut-être d'autres ; d'exorciser en d'autres termes un passé plutôt que de le sanctuariser. On peut faire ce travail comme historien : il me semble qu'il mérite un effort de reconstitution détaillée. On peut l'entreprendre comme philosophe, et il me semble que Pierre Gisel nous a donné beaucoup de suggestions dans ce sens.



L'ÉMERGENCE DES SCIENCES RELIGIEUSES,  
UNE HISTOIRE À REVISITER  
D'HIER À AUJOURD'HUI  
RÉPONSE À CHRISTIAN GROSSE

Pierre Gisel

---

Avec le texte de Christian Grosse, nous plongeons dans un moment de constitution d'une ou de sciences des religions. En différence de la théologie, mais en provenant en même temps, décalées ; non sans reprises non plus, différées ou plus directement affirmées (moyennant diverses transformations), inconscientes ou subjectivement et intellectuellement assumées.

Le moment proposé, 1880, diffère du nôtre. S'il ne va pas sans certaines analogies, elles sont à faire voir par-delà une série d'écarts. Des écarts à ne pas réduire ; à bien penser au contraire. Des écarts instructifs à plusieurs titres et, du coup, à intégrer à la réflexion.

Cent trente-cinq ans après le moment mis en avant, les questionnements ne sont plus les mêmes. C'est que le terrain socioculturel a changé. On était alors au seuil de la « Belle époque », avant les redistributions sociales et intellectuelles qu'a connues le xx<sup>e</sup> siècle, avant la coupure de 1914-1918 et les aventures qui traversèrent le siècle, totalitarismes compris, avant diverses recompositions mondialisées aussi, plus contemporaines, dont l'humain ressort plus technicisé, la société plus fonctionnalisée, le rapport au monde plus marqué de désastre écologique. Ce qu'on peut dire et penser du social et du religieux s'en trouve foncièrement modifié. La manière d'investir l'histoire également, en particulier toute perspective de progrès ou même simplement

d'évolution. Ce qu'on pouvait entendre par émancipation aussi, ou du coup.

En même temps, certaines récurrences peuvent se signaler à l'attention. On s'efforcera pourtant de ne pas les appréhender – selon un schème linéaire et unidimensionnel – comme lieu de simples « retours ». Et qui seraient dès lors à répudier ; quasiment sur mode d'épuration. Il y a plutôt – aujourd'hui comme alors –, ainsi que le dit Christian Grosse à la fin de sa contribution, des « héritages » ou des contingences à « expliciter ». Pour mieux percevoir ce qui est à « bannir » et ce qu'on peut « assumer » ; ce qui est à « bannir » et en quoi, préciserai-je, ainsi que ce qui est à « assumer » et comment, ou au gré de quels déplacements et de quelles transformations justement. C'est que s'il y a ou semble y avoir des récurrences, elles sont à examiner en fonction de conjonctures qui ne sont plus les mêmes. S'y indiquent du coup moins le retour de motifs que la persistance de *problèmes*. Des problèmes à instruire, et qui touchent à ce qu'il en est de l'humain dans le monde. Et là, effectivement, comme le dit Christian Grosse dans ses dernières lignes, il est requis de mener un travail d'« historien » *et* un travail de « philosophe ». Probablement conjoints, ou au moins en interaction.

### *1. Relecture du moment 1880, un moment socioculturel global*

Christian Grosse le note lui-même en historien, dès sa première page, entre sciences des religions et théologie, il n'y a pas alors – aujourd'hui non plus, j'y reviendrai – « exclusivement [...] émancipation », mais bien « imbrication ». Cela touche, par-delà les disciplines, ou en deçà, les « matrices institutionnelles », les « groupes sociaux » porteurs, les visées « idéologiques ».

À mon sens, il en est ainsi dans toute affaire de disciplines académiques, de leurs modifications historiques, de leurs séparations à l'endroit d'autres disciplines ou de leurs recompositions, emprunts ou hybridations. C'est que ces disciplines ne constituent pas des blocs repliés sur eux-mêmes, ni les méthodes des procédures abstraites et qu'on pourrait entièrement circonscrire pour elles-mêmes. Il y a plutôt des « usages », effectifs, et ces

usages relèvent de moments historiques donnés et d'inscriptions sociales, avec les perspectives qui peuvent en provenir et s'y nouer (ici, de l'« apologétique »).

Il y a dès lors moins à récuser – à partir de quoi ? d'un point de vue scientifique ? du coup, autonome et trans-historique ? – qu'à réfléchir sur les *formes* de ces imbrications, sur les *jeux* dans lesquels elles se nouent et sur les *agencements* qui s'y cristallisent. Ici – tout le texte de Christian Grosse le souligne –, la forme est celle du libéralisme protestant. Une veine qui se pense comme progressiste, sur fond globalement évolutionniste. Progressiste en matière religieuse, mais tout autant et intimement, notons-le, en matière humaine et sociale. Pour les théologiens libéraux évoqués par Christian Grosse, il n'y a en effet pas à séparer. On peut certes parler d'« apologétique » à leur propos : leur christianisme, tel qu'ils le réinterprètent ou le ressaisissent, se concilie avec les plus hauts impératifs moraux de l'époque, et même les promet. Mais ce n'est pas le résultat d'un choix externe, tactique, comme s'il y avait à sauver le christianisme en l'adaptant ou en le rendant compatible avec le social donné. Il y a d'abord, pour eux, à penser les problèmes du temps – comme en tout temps –, et ils les pensent en reformulant le christianisme hérité – ce qui peut aller loin et pourra conduire certains hors christianisme – *et* en reformulant, en même temps ou du même coup, ce qu'il en est de l'humain et du social<sup>1</sup>.

La position de ces penseurs porteurs des sciences des religions naissantes se veut et se pense « laïque », « déconfessionnalisée », « scientifique », « neutre » et « autonome » ; et ces penseurs s'imaginent et s'engagent d'abord comme militants du progrès social et politique. C'est *de fait* qu'ils le font selon une matrice protestante<sup>2</sup>, une matrice alors traversée d'un travail de

---

1. Pour exemple et illustration, Ferdinand Buisson qui mit en place l'école laïque en France comme directeur de l'enseignement primaire de 1879 à 1896 – il en prépare les lois, règlements et circulaires – est un (ancien) théologien protestant promoteur de « christianisme libéral » ; cf., pour de premières précisions, Jean Baubérot, *Le Retour de Huguenots. La vitalité protestante. XIX-XX siècle*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1985 (voir à partir de l'index).

2. Rappelons que le catholicisme, en son pouvoir romain, se pense à cette époque comme contre-modèle social et combat le

reformulation, sur le christianisme et sur le protestantisme<sup>3</sup>, ainsi que sur la théologie, à entièrement « réorganiser » et à « convertir » à une « véritable science », relève Christian Grosse à la fin de son point 1. Les sciences des religions y jouent moins « contre » la théologie qu'elles ne sont partie intégrante d'une réinterprétation d'ensemble, ici libérale, de fait française ou francophone<sup>4</sup>, et en outre selon l'une des veines internes au libéralisme, dont le visage est plus divers<sup>5</sup>, même si une même posture de base peut en être dessinée.

---

modernisme, dont la condamnation en 1907 sera marquante, avec lourds effets institutionnels (ce n'est pas pour rien que tous les prêtres, et donc de fait tous les théologiens, devront alors prêter le « Serment anti-moderniste », et jusqu'en 1967, où il est supprimé dans la suite de Vatican II).

3. S'y déploie la veine évolutionniste qui voit le christianisme « dépasser » le judaïsme (sa ritualité et ses lois) *via* moralisation et spiritualisation (du judaïsme, c'est alors le prophétisme qui se trouve repris, et non seulement desserti d'une disposition d'ensemble, mais réinterprété, comme cela apparaît dans ce que signale Christian Grosse chez Albert Réville), puis la Réforme protestante « dépasser » le cléricalisme catholique, et enfin le libéralisme « dépasser » les fixations doctrinales de l'orthodoxie protestante (*a fortiori* ses théologiens combattent-ils, ou sont-ils combattus par, l'aile évangélique cristallisée au XIX<sup>e</sup> siècle contre les Lumières et leurs suites).

4. Pour un éventail large, notons qu'on vit, en France, plutôt d'un schème de transposition à une laïcité substitutive, qu'on valide plus, en Allemagne, l'Église dans sa consistance propre, nécessaire pour le social global (une Église « multitudiniste » ou *Volkskirche* et non comme contre-modèle, sur le mode d'un certain catholicisme ou de l'évangélisme contemporain), ce qui suppose qu'on réfléchisse l'instance propre qu'elle représente en humanité et socialité communes, à quoi peut s'ajouter une attention accordée à une « religiosité vagabondante » à prendre en compte, et qu'aux États-Unis on met en place et sanctionne des synergies entre démocratie moderne et religion individualisée. Pour plus, hors France, cf. Friedrich Jaeger, *Réinterprétations de la religion et théories de la société moderne. Religion et libéralisme en Europe et aux États-Unis : étude comparée*, Genève, Labor et Fides, 2006 ; pour l'Allemagne, cf. aussi, selon un angle plus ample et où la théologie libérale apparaît critiquée pour ne pas être à la hauteur des quêtes du temps (des quêtes bien ambivalentes au demeurant), Marino Pulliero, *Une modernité explosive. La revue Die Tat dans les renouveaux religieux, culturels et politiques de l'Allemagne d'avant 1914-1918*, Genève, Labor et Fides, 2008.

5. On peut ainsi contraster typologiquement l'école issue d'Albrecht Ritschl, centrée sur le sujet en posture dite morale, et

Cela mis en avant, ici en accord avec Christian Grosse, il me paraît difficile de dire que sur les sciences des religions « pèsent alors *encore* [...] les enjeux idéologiques et les conflits politiques internes au protestantisme » (début du point 2, je souligne) ou, plus net, sept pages plus loin, de parler de « querelle essentiellement intestine entre protestants évangéliques et libéraux »<sup>6</sup>. Non que ces débats ne soient pas présents ! Au contraire, et Christian Grosse a raison de les souligner. Mais s'exprimer dans les termes relevés donne à penser qu'il y a des domaines, des discours et des institutions *séparés*, avec leurs problématiques propres à chaque fois, celles de la société, de l'Université et de la science, d'une part, celles du christianisme ou de l'Église, d'autre part, et dès lors, respectivement, celles de la théologie (de toujours ?) et celles de sciences des religions naissantes

---

Ernst Troeltsch, plus attentif aux processus d'institutionnalisation, aux concrétions historiques et aux « synthèses culturelles » qui s'y déploient à chaque fois, ainsi qu'aux irréductibles différences religieuses : dans cette seconde veine, on peut évaluer et assumer les valeurs chrétiennes au plus haut, mais non tenir, avec le ritschlien Harnack par exemple, que le christianisme est tout simplement la religion, en son épure ou son « essence » (sur ce point, voir ce que signale Christian Grosse chez Auguste Bouvier). D'Ernst Troeltsch, cf., en français, indispensable, *Histoire des religions et destin de la théologie. Œuvres III* (Jean-Marc Tétaz éd.), Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1996, ainsi que *Religion et histoire. Esquisses philosophiques et théologiques* (Jean-Marc Tétaz éd.), Genève, Labor et Fides, 1990 ; sur Troeltsch : *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch* (Pierre Gisel éd.), Genève, Labor et Fides, 1992, et « Troeltsch ou la religion dans les limites de la conscience historique », *Revue de l'histoire des religions* 214, 1997, p. 131-266. Plus largement : « Figures du néo-protestantisme » (Pierre Gisel et Jean-Marc Tétaz éd., en coll. avec Lucie Kaennel), *Revue de théologie et de philosophie* 130, 1998/II, p. 113-220, et, pour l'Allemagne tout particulièrement, diverses rubriques de l'*Encyclopédie du protestantisme* (Pierre Gisel et Lucie Kaennel éd.) (1995), Paris-Genève, PUF-Labor et Fides, 2006<sup>2</sup>, ainsi, de Jean-Marc Tétaz : « Baur », « Biedermann », « Dogme », « Dogmatique », « Dorner », « Encyclopédies protestantes », « Individu », « Kantisme (néo-) », « Kulturprotestantismus », « Lange », « Liberté » (pt 4), « Métaphysique » (pt « Le néo-protestantisme »), « Protestantisme (néo-) », « Pfleiderer », « Rothe » ; de Hartmut Ruddies : « Troeltsch » ; de Dietrich Korsch : « Herrmann », « Ritschl », « Ritschlienne (École) » ; de Dietz Lange : « Strauss ».

6. « Dans laquelle, ajoute Grosse, les orientations scientifiques à donner à l'histoire des religions n'entraient en réalité guère en jeu. »

(immaculées ?)<sup>7</sup>. Or, ce que j'ai souligné du texte de Christian Grosse dans les alinéas précédents fait voir autre chose : on n'est pas dans le « face à face » (dernier alinéa du texte de Christian Grosse), mais dans de l'« imbriqué » (son premier alinéa).

J'ai un peu durci les fronts possibles. C'est qu'un questionnement lié à un face à face théologie/sciences religieuses abstrait et déshistoricisé est récurrent. Or, en 1880 comme aujourd'hui, nous sommes à un moment particulier de l'histoire, contingent, social et institutionnel, et chacun de ces moments est à interpréter globalement, même si chaque élément y présente des spécificités : chacun est à interpréter selon un regard où tout est, à chaque fois, significatif d'une disposition plus large et traversé de postures partagée, aux prises avec de mêmes enjeux socioculturels, situés, dont on peut trancher et qu'on tranche de façon évidemment diverse.

C'est une telle disposition qu'il y a à comprendre pour le moment 1880 ; comme est à comprendre la nôtre qui, je l'ai dit dès l'entame, diffère. Entre elles, il y a écart et altérité réciproque, qui ouvrent une interrogation décalée ; comme il y va en tout travail historique qui ne soit pas secrètement ou ouvertement habité d'une perspective voyant l'histoire comme évolution, sanctionnant donc son terme, effectif ou idéal. Et c'est ainsi seulement qu'on pourra, en un temps *second* ou selon un « pas-de-côté », souligner des enjeux : des enjeux transversaux et non propres à tel groupe, à telle assignation, à tel héritage, à telle visée, qu'on pourrait circonscrire et isoler.

En l'occurrence, et Christian Grosse le restitue à l'évidence, la position libérale fait voir une disposition de fond visant de l'universel (une religion « universaliste »), parce qu'on y estime spontanément que les particularités doivent être non investies en elles-mêmes mais dépassées, ainsi qu'une propension à penser en termes d'archaïque (les peuples « non civilisés ») et de raison émancipée (il y a des religions « supérieures »), non en termes de *procès ouverts*, liés à des *singularités irréductibles*. Le religieux y a en outre une spécificité et une

---

7. Notons que la fin du texte de Christian Grosse met justement en cause ce « récit dominant ».

autonomie hors donné social (ou : pour tout donné social), que ce religieux soit traduit comme « hériologie » ou investi en termes d'« intériorité » et de « spiritualité ». À l'horizon se profile un passage ou un « cheminement », de la « sauvagerie primitive » à la « civilisation idéale ».

## *2. Mettre en perspective l'aujourd'hui, selon décalements à opérer et problématiques à construire*

En histoire, les motifs ne sont pas toujours mêmes, subsistants en tant que tels, tantôt réprimés, oubliés ou faisant retour, et tantôt objets de refus ou d'affirmations. Et l'histoire n'est pas, sur tel ou tel point alors mis en avant, une avancée linéaire, avec des résistances (regrettées, voire incomprises), des reculs (dénoncés) et des accélérations (saluées) ou de l'épanouissement (simplement sanctionné).

Cela vaut pour toute considération en matières religieuses, comme cela vaut pour toute considération en matières sociales et humaines, dont le religieux est toujours une circonscription propre, partie prenante d'un ensemble donné, tant dans son statut d'ailleurs (légitimant ou subversif, compensatoire ou structurant, sanctionnant ou décalant, ouvrant et différenciant) que dans ses formes d'institutionnalisations, de types de discours et de pratiques, de dispositions des corps et des esprits, voire dans les contenus, les symboliques et ritualités proposés.

Cela vaut dès lors pour tout ce qui peut ou a pu se cristalliser à l'enseigne de la théologie<sup>8</sup> comme à celle

---

8. Dont même le vocabulaire varie, ainsi entre de la théologie et du théologique, de la « science sacrée » ou de la « théologie philosophique » aussi bien que de la « philosophie théologique », ou encore de la « régulation de la foi » ; de même que varient les divers qualificatifs qu'a pu supporter la théologie : « spéculative », « positive » (et alors soit au sens qu'on retrouve dans le droit positif, soit au sens de moments d'affirmation, la voyant du coup être opposée à une « théologie négative », voire « mystique »), « fondamentale », « dogmatique », etc., une variation de vocabulaire qui dénote une variation de *gestes* et de *types d'interrogation*.

des sciences des religions ou des sciences religieuses<sup>9</sup>, ainsi que pour ce qui touche et peut se jouer sur leurs frontières, leurs séparations, leurs démarcages ou leurs oppositions, leurs emprunts ou leurs mélanges, leurs modifications respectives et parfois réciproques. Comme cela vaut pour ce qu'il en est du statut même du religieux ou de ce qu'on appelle – ou n'appelle pas – ainsi.

On dépassera donc ici toute opposition simple – toute (auto-)justification ou toute simple négation en forme de refus<sup>10</sup> – de l'agnostique et du confessant, du non-croyant ou du croyant, du descriptif distancié et de la conviction. De tout cela il y a en effet une histoire, une histoire de postures diverses, avec, du coup, des problèmes internes à déployer et à instruire<sup>11</sup>.

On en aura fini aussi avec le motif d'une sécularisation linéaire et unidimensionnelle ou, par-delà, avec la vision d'une modernisation tout aussi linéaire et unidimensionnelle, visant un humain autonome, émancipé et libre constructeur de la cité et du monde<sup>12</sup>. Une modernité « inachevée », disait Jürgen Habermas en 1980, lors de la remise du prix Adorno, en train de « dérailler », dit-il en 2004, dans la célèbre discussion avec Joseph Ratzinger.

En tout cela, on aura récusé les partitions communes ou spontanées. Des partitions trop simples, parce que les termes qui s'y trouvent répartis sont trop simples :

---

9. Le vocabulaire varie ici tout autant que pour la théologie, et repérable sur un laps de temps plus serré comme je l'ai explicité dans « Des mots, de leurs histoires et de quelques enjeux. Sciences religieuses, Sciences des religions, religiologie et autres », in « Les mots de la "religion" », *Histoire, Monde et Cultures religieuses* 26, 2013/2, p. 13-28 (lire, p. 16 : XXI<sup>e</sup> et non XIX<sup>e</sup> ; p. 21 : l'intertitre « Histoire et sciences [non : science] des religions »).

10. Pour plus d'explicitation touchant ce qui est ici posé et ce qui va suivre, je renvoie tout particulièrement à « Théologie et sciences religieuses à l'enseignement de la sécularisation. D'une dualité à déplacer. Les RSR mises en perspective », *Recherches de science religieuse* 101/2, 2013, p. 181-199, ici p. 181-187 et 191-199.

11. C'est dans ce sens que j'ai, ces dernières années, travaillé le motif du croire, selon une amplitude de cultures et de sociétés différentes, et mobilisant des sciences humaines diverses ainsi que de la profondeur historique.

12. Cf. mon « Croyance et modernité séculière », *Revue de théologie et de philosophie* 144, 2012, p. 251-268.



non problématisés à l'interne en ce que, pour commencer, chacun d'eux, comme la conjoncture à laquelle ils émergent à chaque fois, ne sont pas restitués à l'histoire, changeante, discontinue et, en outre, différente selon les sociétés et les cultures.

Comme signalé plus haut, il y a ici à faire non un « pas en arrière », comme le préconisait Martin Heidegger, ce qui connote trop l'idée d'une posture ancienne oubliée et à retrouver, mais bien un « pas-de-côté ». L'expression signale qu'on ouvre un ordre *décalé* ou *second*, non situé sur le même plan que les affirmations des acteurs engagés, un ordre à valider et où construire des problématiques propres, elles aussi de statut second en ce qu'elles ne sont pas faites des questions dont sont conscients les acteurs, ni ne s'inscrivent dans les termes qui les mobilisent.

C'est ce « pas-de-côté » qui va permettre la confrontation de conjonctures socioculturelles d'ensemble, globales à chaque fois et où tout, à chaque fois justement, « fait système », en interdépendance. Une confrontation qui fera voir l'écart entre un présent et un passé, et qui pourra faire qu'apparaisse ce qui « arrive » aujourd'hui : ce qui *nous* arrive et ce qui arrive aussi à *ce* qui nous vient d'hier. On aura à construire à cet effet des généalogies, ce qui se distingue de simple développement ou de simple genèse, au sens où ce seront des généalogies de *problèmes*, seconds justement, des problèmes à construire et à valider, comme les généalogies qui les portent sont à construire et à valider. Toute affirmation de premier niveau, comme toute opposition duelle, s'en trouveront décalées, mais non au profit d'une position autre qui viendrait se substituer – relevant d'une synthèse ou d'un surplomb –, et qui serait en ce sens meilleure que les positions en présence ; et l'on fera alors retour, oblique et transversal, sur les effectivités à l'œuvre, les affirmations et les cristallisations qui s'y lovent, afin de les travailler à l'interne ou de montrer *ce* qui les travaille – quasi en forme de pulsion –, comment et pour quels effets.

Parce qu'on n'est plus ici directement articulé aux affirmations historiques ou présentes dans ce qu'elles disent en première instance, on pourra faire droit à une histoire de la raison, ainsi qu'à une histoire du social et à une histoire du religieux (une histoire de la théologie

aussi et, tout autant, une histoire des sciences des religions), des histoires diversifiées et traversées de discontinuités ou – et touchant chacune – de divers paradigmes. Et l'on pourra du coup mettre en avant des problèmes transversaux qui travaillent chaque champ et chaque instance en cause, qui s'y disposent également, et qu'il convient de penser. Non des « héritages », au sens courant du terme, mais certes bien de l'antécédence, dans la prise en charge effective de problèmes, consciente ou non, ou dans la manifestation de ces problèmes, dont elles disent une scène de symptômes.

Touchant les matières qui nous occupent – ici et dans l'ensemble de l'ouvrage –, il n'y a pas qu'à décrire et à savoir, même s'il y a assurément à décrire et à savoir, avec les méthodes critiques requises et les distances nécessaires, voire les déconstructions, ce qui n'est pas rien, notamment par les temps qui courent. Il n'y a pas non plus à prendre seulement acte de telle évolution des positions et à arbitrer en surplomb, selon un point de vue les disposant et les récapitulant (la théologie le fait ou a pu le faire, trop souvent, les sciences des religions de même). Il y a encore, par-delà, à *penser*, ce qui est autre chose. Penser ce qui arrive et pourquoi, penser de quoi c'est le symptôme, penser ce qui en est fait et peut en être fait aujourd'hui. Toujours en globalité systémique, non en décomposant et en isolant. Toujours en partant d'« imbrications » – impures et surprenantes, mais effectives –, même s'il faudra différencier dans les prises en charge concrètes. Sur cet axe, la théologie est tentée d'aller trop vite, et sur mode souvent auto-centré, que ce soit en l'assumant, voire en le revendiquant – quitte à verser alors en idéologie –, ou que ce soit dans la dénégation, fût-elle sincère. Quant aux sciences des religions, sur ce même axe, elles reculent souvent, se trouvant face à des phénomènes qu'elles ne savent ou ne veulent pas appréhender, parce que historiquement trop investis de théologique. On l'a touché du doigt à propos de la tradition, notamment dans la « Réponse à Jacques Ehrenfreund ».

On a souvent dit – sur mode critique – que j'avais renoué avec le libéralisme. Tant du côté de croyants confessants que du côté des sciences religieuses. Un jugement absurde si l'on pense à la conjoncture évoquée par Christian Grosse : je n'ai jamais fait miennes

les positions prises alors, pas même réinterprétées<sup>13</sup>. Chacun connaît – la lecture du présent ouvrage l’aura ravivé et ma « Réponse à Silvia Mancini » aura pu lever en l’espèce bien des malentendus – mon attention portée à l’institutionnalisation, aux symboliques et ritualités concrètes, à l’hétérogénéité et aux irréductibles particularités ainsi que, par-dessus tout, mais c’est lié, aux *constructions* dont elles sont le lieu. Et, précisons-le, l’attention ici accordée est, chez moi, de fait *et* de droit : il n’y a pas d’humanité hors de ces données et de leurs assignations. Pas d’humanité hors de *médiations*, qui ne sont ni à dénoncer ni à dépasser, mais à faire bouger, en les restituant aux jeux qui les soutiennent. On peut les modifier, les déplacer, les subvertir, non rêver d’un monde qui n’en connaîtrait pas. Ce ne serait plus un monde, mais une cité idéale. Et il n’y aurait plus de sujet devant accéder à lui-même : il serait en adéquation à soi, de tout temps, sauf obstacles ou aliénations extérieurs.

Le libéralisme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle – tout particulièrement celui qu’évoque Christian Grosse –, dominant universitairement jusqu’à la rupture de 1914-1918, vit de dénoncer les constructions et croit pouvoir dépasser les médiations. Au profit d’un ordre de raison et de subjectivité auto-affirmée. Il cristallise ainsi ce qui et ce que porte spontanément la modernité. C’est dès lors sans surprise que ce qu’il a illustré et revendiqué soit toujours présent, certes différé : le mythe d’une origine vraie et une dénonciation des institutions postérieures, un religieux en forme de spiritualité désinstitutionnalisée, le repli sur une raison descriptive et analysante, la réduction du social au libre choix individuel. On aura compris que, sur ces points, mon refus du libéralisme vaut

---

13. Si, dans les années 1990, je me suis mis à la lecture de Troeltsch et du protestantisme libéral de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c’était au vu d’impasses auxquelles avaient selon moi conduit les héritages de la théologie dialectique : il convenait d’aller voir, en deçà, ce avec quoi cette théologie avait coupé et dont les questions avaient pu du coup se trouver refoulées. Une stratégie de travail et de réflexion classiques en ces matières, dès qu’on ne veut pas en rester à une simple condamnation de ce qui ne va pas et qu’on s’expose du coup au risque d’investir de la pure nouveauté, pensée meilleure, pour ne pas dire idéale.

critique de la modernité ou, plus précisément, des modes de son déploiement.

Ajoutons que, hors la manière de faire ici esquissée, on risque, outre du ressentiment qui affecte le rapport au passé et peut piéger le présent, de tomber, au plan socio-politique, intellectuel aussi, dans une polarisation vivant de simple renversement, ce qui ne va pas sans répétition cachée, ainsi une laïcité républicaine homogénéisante ou négatrice de différences venant prendre la place d'une Église catholique moderne s'étant pensée comme (contre-)société.

Avec le texte de Christian Grosse, on est parti d'une situation d'imbrication. Mais finalement pour dire qu'il y avait moins à désimbriquer qu'à penser ce dont elle est le lieu, et le penser sur fond comparatif et de généalogie. Or, aujourd'hui aussi, il peut y avoir imbrication. Où il y a tout autant à penser ce dont elle est le lieu, dont la conjoncture n'est pas la même, après qu'on est passé par divers déplacements, ruptures et nouveaux agencements. Il y a aujourd'hui tout autant à penser, parce que des problèmes demeurent et que ce sont des problèmes humains et sociaux dont il n'y a pas de saisie univoque, ici encore moins qu'ailleurs peut-être, des problèmes dont la théologie, avec toutes ses ambivalences, est transie, les ayant portés ou pouvant les porter.

Imbrication ne veut pas dire qu'il n'y a pas à mener un travail de différenciation. À divers niveaux, celui de données historiques et sociales (institutions comprises), celui des regards mis en œuvre, et du coup des disciplines (ce n'est ni réductible ni superposable), celui d'enjeux en cause. Touchant la théologie et les sciences des religions – leur statut, leurs manières de faire, leurs différences et leurs échanges –, je me suis efforcé à ce travail de différenciation, non sans quelques déplacements depuis le livre dont part Christian Grosse<sup>14</sup>, et selon à la fois des déterminations plus nettement

---

14. *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, Labor et Fides, 1999, selon une ligne de réflexion qu'avait poursuivie et approfondie le collectif *Théorie de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives* (Pierre Gisel et Jean-Marc Tétaz éd.), Genève, Labor et Fides, 2002.

marquées et des croisements probablement mieux cernés<sup>15</sup>.

L'ensemble du présent ouvrage traverse un certain nombre de questions. Inscrites au cœur du contemporain. Il a tenté d'en répondre et de les prendre en charge selon des problématiques propres (secondes et construites, je l'ai marqué à plusieurs reprises), dont, considérant ce qui est opéré, il est bien difficile de dire ce qui provient de sciences des religions et ce qui provient de théologie. Même imbrication ? Ou nouvelle imbrication, mais après déplacement au profit d'une autre forme de prise en charge, et alors selon une conjoncture d'ensemble à interpréter avec ses forces et ses risques propres ? Théologie et sciences des religions apparaissent ici en tout cas – je l'espère – démassifiées et desserties de leurs « containers » disciplinaires, et les problèmes reconfigurés. Ce sont des problèmes transversaux aussi bien à la théologie qu'aux sciences des religions. Au faire et au prendre, il n'y a pas à trancher ici entre théologie et sciences des religions, sauf à idéologiser les questions mêmes et du coup les disciplines. Mais il y a bel et bien à trancher à propos des problèmes ouverts et des enjeux qui s'y disposent. On côtoiera alors des luttes « intestines », aussi bien à la théologie qu'aux sciences des religions<sup>16</sup>, qui attestent au demeurant, indi-

---

15. Pour exemple, la fin de *Traiter du religieux à l'Université. Une dispute socialement révélatrice*, Lausanne, Antipodes, 2011, ou le chapitre 4 de *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012.

16. Il est tout à fait instructif que le lourd conflit qu'a connu la Faculté de théologie et de sciences des religions de Lausanne, avec acmé en 2007-2010, n'ait, rappelons-le, jamais opposé la section de théologie et la section des sciences des religions, mais que tous les conflits aient été transversaux aux deux sections. Cette remarque ne nie pas ce qui s'est noué sur et à propos des frontières entre théologie et sciences des religions : le plan rectoral a mobilisé un front majoritaire de refus (tout en ayant été étrangement soutenu par une majorité du Décanat de la Faculté) parce qu'il supprimait ces frontières, pris qu'il était dans une logique d'« excellence » technocratique faite de postmodernité en profonde désinstitutionnalisation (sur les différences de *modèles institutionnels* à penser et à maintenir, voir mon « Une double vocation de la théologie, interne et externe. Ordres différents et compatibilité », *Études théologiques et religieuses* 2013/3, p. 375-390) ; mais le conflit a justement aussi fait apparaître, quant à ce qu'il convenait de faire, des divergences très dures – et non

rectement, d'une instabilité disciplinaire, de visées profondément différentes aussi, grevant des deux côtés ce qu'il peut en être de leur statut même et de leur fonction. Mais ces luttes apparemment ou pour une part « intestines » sont la scène de luttes plus générales, faites d'enjeux concernant chacun, même s'ils se trouvent circonscrits dans des champs particuliers, comme il en est en toute chose. Sur ce point, le moment 1880 et le moment contemporain présentent des analogies, sur fond de questions et de manières de les prendre en charge entièrement refondues. Des analogies qui obligent à aller plus loin que les partitions héritées, plus loin aussi dans l'approfondissement de ce qui est en débat à chaque fois.

---

résolues – à l'intérieur des deux camps, respectivement de théologie et de sciences des religions.

## ANNEXE LEÇON D'ADIEU

---

### *Liminaire*

Le texte qui suit est celui de ma « leçon d'adieu » donnée à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne, après trente-six ans de professorat et au terme d'un troisième et dernier mandat de doyen. Cette leçon est venue ponctuer la journée, celle du 9 novembre 2012, au cours de laquelle avaient été présentées les contributions que rassemble le présent ouvrage et que je ne connaissais pas jusqu'au moment de leur présentation sur place.

La mise au point rédactionnelle de ces textes et, surtout, les « Réponses » que j'ai pu leur donner sont nettement postérieures. Les problématiques en jeu s'en sont trouvées élargies, prolongées, mises en rapport aussi. Du coup, le texte de ma « leçon » ne peut être lu ici comme une conclusion. Il se tient en deçà de ce qui a été ouvert et poursuivi dans les pages précédentes. Il vaut du coup comme « Annexe ». J'en reprends l'énoncé tel que prononcé<sup>1</sup>, y compris les notes, non dites à l'oral, mais alors déjà écrites<sup>2</sup>.

---

1. Le texte a paru en italien en avril 2013 : « Dell'universale e delle particolarità », *Il Regno* LVIII, No 1142, 2013, p. 249-256.

2. Dans certaines notes, les références sont légèrement mises à jour.

À cette précision touchant le statut du texte, et afin que le lecteur le lise comme moment-témoin, un peu décalé, et non comme concluant ou rassemblant ce qu'il a pu lire jusqu'ici, j'ajoute une note plus conjoncturelle.

Certains m'ont reproché la fin, trop optimiste à leurs yeux. Cela requiert quelques précisions ou explications.

Terminer ce moment, qui était aussi un moment d'adieu en qualité de doyen, par : « la Faculté a les cartes en main pour surmonter [des] tentations et se déployer selon l'amplitude requise » correspond, d'abord, à une conviction. La Faculté a les « cartes en main ». Ni plus : il faudra utiliser ces cartes. Ni moins : après une crise particulièrement forte et une mutation qu'on peut dire historique<sup>3</sup>, la Faculté a une certaine *cohérence institutionnelle*, ce qui ne veut pas dire uniformisation de méthodes et de problématiques. Elle est devenue, de fait, une Faculté de *sciences des religions*, et c'est d'ailleurs en ayant devant les yeux cette donne et *en fonction d'elle* que j'ai prononcé la leçon qu'on va lire, au demeurant devant un public nettement plus large et moins spécialisé que celui de la journée d'échange qui la précédait.

On peut bien sûr estimer que le modèle que présente désormais la Faculté n'est pas parfait. Le lecteur attentif de plusieurs des textes qui précèdent aura pu repérer que je nourris ici quelques critiques. Mais qui n'en a pas ? Et quelle plate-forme institutionnelle est-elle parfaite ? Globalement – je n'ai cessé de le dire –, nous avons échappé au pire : un modèle déstructurant, technocrate en ce sens, qui tuait tous les lieux problématiques et féconds, au profit d'un terrain transuniversitaire indifférencié où viendraient prendre place des sciences des religions et de la théologie éclatées, avec des disciplines concentrées en un seul lieu à chaque fois et du coup desserties de toutes interactions avec

---

3. Sur cette crise et cette mutation, cf. mon *Traiter du religieux à l'Université. Une dispute socialement révélatrice*, Lausanne, Antipodes, 2011, qui montre les divers moments de débats, avec textes-clés, et où, au gré d'un déploiement qui a ses contingences, se donnent à voir une série d'enjeux qui portent loin. Voir aussi, de Philippe Gonzalez, « Quand la théologie fait controverse. Les régulations communautaires et sociétales du religieux mises à l'épreuve », in *Le religieux entre science et cité. Penser avec Pierre Gisel* (Philippe Gonzalez et Christophe Monnot éd.), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 115-135.



d'autres, alors qu'elles en vivent ! Ainsi pour la théologie, qui éclatait justement, au risque que la Faculté de Genève n'y survive pas, et sans aucun profit pour les sciences des religions, alors que le modèle auquel on est de fait arrivé en permet au contraire, avec une Faculté de sciences des religions de Lausanne, un point fort, institutionnel et intellectuel : une Faculté articulée à la scène religieuse globale, en rapport au social comme tel, et non plus à une tradition, le travail fût-il conduit de manière critique et renouvelante<sup>4</sup>.

C'est parce que je croyais ce modèle possible et viable<sup>5</sup> que j'ai accepté d'en devenir doyen. Et j'ai mis toutes mes forces à permettre que, sur cette base nouvelle déterminant son *institution*<sup>6</sup>, la Faculté trouve une unité, faisant fructifier ses différences à l'interne et se déployant en même temps en interaction forte à l'externe, que ce soit avec les autres Facultés de l'Université<sup>7</sup> ou avec la société, civile et politique, un enjeu à mon sens décisif et, en l'occurrence, à construire<sup>8</sup>.

Une dernière « leçon », et spécifiquement de doyen sortant, n'est pas le lieu pour instruire des critiques – fût-ce en espérant en dégager des enjeux à approfondir –, mais plutôt pour saluer le positif existant et les possibles qui s'ouvrent. Je m'y suis efforcé ; en transmission à d'autres.

P. G.

---

4. Sur la dualité de modèles institutionnels – à maintenir –, cf. mon texte « Une double vocation de la théologie, interne et externe. Ordres différents et compatibilité », *Études théologiques et religieuses* 2013/3, p. 375-390.

5. Nous avons échappé au pire, mais le résultat final ne correspond pas, sur plusieurs points auxquels je tenais, à ce que j'avais pu espérer et pour lequel je m'étais beaucoup engagé (cf. ci-dessus ma « Réponse à Jacques Ehrenfreund », ce à quoi est rattachée la note 19).

6. Cf. ci-dessus mes « Réponse à Christian Grosse » en lien à la note 15 et « Réponse à Silvia Mancini », n. 39.

7. Les Facultés directement partenaires, de Lettres et de Sciences sociales et politiques, mais aussi, et je l'avais cultivé : les sciences de l'environnement, la plate-forme interfacultaire d'éthique, la médecine et la biologie (il faudrait, en principe, y ajouter le droit, mais, de fait, rien ne s'y était spécifiquement noué).

8. Outre l'enseignement et la recherche, une Faculté vit d'une pertinence sociale, non réductible à une accumulation de compétences, ni à une perspective professionnalisante.



RÉSISTANCES DES PARTICULARITÉS  
ET PIÈGES DE L'UNIVERSEL  
POUR UN USAGE SUBVERSIF DES CORPS,  
DES TRADITIONS ET DES FRONTIÈRES

Pierre Gisel

---

*1. Ouverture*

Particularités et universel. La question est d'allure philosophique. Ce n'est pas pour autant qu'elle doive être abordée telle quelle et sans autres. Il faut plutôt partir des réalités humaines et sociales concrètes, même si c'est pour les problématiser, les déplacer, faire voir ce qui s'y passe indépendamment de la conscience et de la volonté des acteurs, et débusquer des enjeux qui nous concernent tous. Partir des réalités telles qu'elles se présentent, ce qui leur arrive aujourd'hui, et qui se donne à voir notamment sur la scène religieuse.

Dans *Le Temps* du 2 octobre, on pouvait lire : « Comment répondre à l'irruption d'un islam "primitif", au sens où il reste très littéral, naïf et non dégrossi par des décennies de pratiques occidentales ? » Trois jours plus tard, une lectrice s'insurge : « Doit-on comprendre que l'"Occident" est censé civiliser l'islam ? », et met en cause une « vision de l'autre » comme « un primitif ou un naïf », née « dans le contexte colonial » et sur fond d'une perspective pensant en termes de « progrès » (la réaction est signée Camille Gonzalez, dont j'ai appris qu'elle était ancienne élève d'histoire des religions à Genève, chez Philippe Borgeaud).

La question du journaliste illustre un réflexe largement partagé. Elle atteste d'une posture moderne,

« éclairée », qu'a produite une histoire de l'Occident qui aurait passé par la critique, reléguant ainsi aux âges infantiles de l'humanité des positions dès lors réputées archaïques.

Particularités de traditions, historiquement situées et faites de constructions tout aussi historiques ; et universalité commandée par une émancipation hors de ces concrétions héritées, opposées et parfois en guerre.

La problématique est inscrite dans notre modernité. Mais elle se tient également au cœur du christianisme, qui s'est compris comme dépassement de la particularité juive, de ses prescriptions alimentaires et sexuelles, pour une spiritualisation (la « circoncision du cœur ») et une moralisation (le décalogue et non plus les 613 commandements), une focalisation sur l'humain et non plus un peuple élu, l'appel à un amour réconciliateur plus qu'à une justice extérieure<sup>1</sup>. Et une ligne « progressiste », centrée sur l'humain comme sujet par-delà des rites dits archaïques, peut être dessinée : de même que le christianisme « dépasse » le judaïsme, la Réforme protestante va « dépasser » les rites objectivés et l'obéissance externe du catholicisme, le libéralisme du XIX<sup>e</sup> « dépasser » les organisations figées des orthodoxies protestantes, et, aujourd'hui, les spiritualités intériorisées et personnelles « dépasser » ce que les religions présentent d'institutionnel.

Et s'il y avait là des ambivalences ? Et si l'universalité était dissolvante ? l'amour étouffeur des différences ? le refus du rite et de l'institutionnel une illusion anthropologique, conduisant à un humain et à une société détruits, dès lors en proie à toutes sortes de pouvoirs anonymes ou camouflés ? Je ne vais pas ici défendre ce qui est tenu pour archaïque et non émancipé – il faut plutôt *décaler* les termes en débat et en opposition –, mais entends déployer une interrogation, et à partir d'effets réels.

Des particularités d'enracinements et d'héritages, et une émancipation *via* critique ou dépassement. Pour

---

1. J'ai passablement écrit sur le judaïsme, notamment sa différence, maintenue, à l'égard du christianisme, validant ce qui s'y cristallisait, et explicitant ce qui en rejaillissait de critique à l'endroit du christianisme (pour les références, cf. ci-dessus l'échange avec Jacques Ehrenfreund).

entrer dans le thème, je vais emprunter un détour : évoquer, sur la scène religieuse, des acteurs, des distributions de rôles, des segments d'intrigue. Sous une perspective qui peut faire pressentir en quoi et comment y sont en jeu un régime de particularités qui *résistent* (ce qui ne peut pas ne pas être instructif) et *ce* qui les *travaille* de l'intérieur et a pu se nouer en pulsion de dépassement en vue d'un universel, non sans pièges, voire pire.

## *2. De quelques données de la scène religieuse et de comment les interroger*

Sur la scène religieuse se tiennent des traditions. Tels le christianisme, l'islam ou autre. Les examiner est passionnant, et relève du champ de notre Faculté. À condition – j'y tiens – d'y développer des considérations sur leurs moments et modes de constitution, leurs discontinuités et réaffirmations différées au cours de l'histoire, leurs acculturations à chaque fois, ce qui leur était antécédent et sur quoi elles se sont articulées (qu'elles décalent *et* qui s'y recomposent), ce qui les accompagne et ne s'y résorbe pas (ce qui y résiste), ce qui leur survit, ailleurs et autrement, ce qui aujourd'hui leur arrive (qui n'est ni choisi ni n'avait été prévu, mais relève de la contingence et s'inscrit sur leur corps).

Sur la même scène apparaissent d'autres réalités encore : des « nouveaux mouvements religieux » (scientologie, raéliens...), de l'ésotérisme ou du « religieux diffus », toutes choses qui relèvent également du champ de la Faculté et qui, une nouvelle fois, disent de la contingence et de l'imprévu. Les prendre en considération est tout aussi passionnant. S'y fait notamment voir – et j'y tiens – que flotte la *frontière* séparant ce qui est religieux de ce qui ne l'est pas ; c'est tout particulièrement le cas du « religieux diffus », lieu de « chemins de vie » dont on ne sait pas toujours en quoi ils sont religieux ou relèvent de simples équilibres d'existence (pensons à ce qui se passe dans le paramédical ou la nutrition), un équilibre dont la dimension dite spirituelle serait partie prenante. Et s'y fait voir que, par-delà, la question ne peut qu'être étendue à du social plus large que ce qui est estampillé religieux.

On peut encore se pencher sur le terrain d'autres cultures, qu'explorent des antiquisants ou des ethnologues. Il faut même y passer, pour déployer les multiples manières d'être humain et de faire société ; pour décaler aussi nos réflexes spontanés et nos questions, ou la manière de les poser. Sans compter – j'y tiens également – que l'autre en cause ne se trouve pas seulement ailleurs, mais au cœur même de nos sociétés, lié tant à immigrations et à nouvelles hybridités qu'à émergences inédites, en marge de l'officialité, que ce soit dans une diversité des usages du monde ou dans de l'*underground* plus organisé.

Des traditions, mais faites de ce qui leur *résiste* et s'y *recompose*. De nouveaux mouvements, renvoyant à du *social*. De l'étrangeté, en « marge », mais attestant indirectement de ce qu'*est* notre société. Et cet ensemble profilé sur un fond comparatiste plus large, dans le temps et l'espace. J'ai dit que je tenais au regard ainsi annoncé. J'y tiens humainement, socialement, et donc intellectuellement.

Ma question porte sur l'*humain* et part des concrétions présentes du *social*, notamment de ce qui nous en surprend, ou y est camouflé, dénié, et de ce qui y est en panne. Elle se nourrit en même temps de considérations *historiques* : les généalogies complexes de ce social même, qui n'est pas là par génération spontanée, immaculée, hors toute histoire *particulière*.

Je l'ai souvent souligné, ce qui se passe sur la scène religieuse est du « symptôme ». S'y dit du social, et de l'anthropologique. Avec ses *constructions*, socioculturelles, ce qui en dispose les *corps* (corps de croyances, corps institutionnels, corps personnels aussi, investis ou désinvestis, marqués de cicatrices, d'entames, de tatouages, de circoncision ou autres signes), ainsi que les divers *agencements* qui accompagnent ces dispositions.

Nous prenons place ici dans un faisceau d'approches du religieux, ou d'« études religieuses » comme on dit en Amérique du Nord, et alors comme on dit « études genre » ou, analogue à bien des égards, « sciences de l'environnement ». Non un *champ* délimité, ni une *méthode* propre, mais une scène d'actualité qui renvoie à du social et requiert des disciplines diverses et localisées ailleurs. Études du religieux donc,

mais où le religieux est interrogé en fonction de questions *transversales*, ni ne relevant d'une religion donnée, ni déterminées par telle tradition, mais pouvant en traverser plusieurs.

Ces questions seront même transversales non au seul « religieux », mais à l'humain et au social comme tels. Ce qui se trouvait déjà ouvert quand j'ai indiqué que le religieux relevait de *constructions socioculturelles* et que ce qui y arrive valait comme *symptôme d'un état social*. Au reste, les questions à mettre en avant et à rendre fructueuses seraient peu intéressantes si elles n'étaient centralement des questions de tous, des questions humaines et sociales justement. Peu intéressantes en termes de savoirs sur notre société – qui nous sommes, ce qui nous arrive, ce à quoi nous avons à faire face – et peu intéressantes pour ce qui y est à vivre, toujours au cœur de tel enracinement, de telle tradition, de tel jeu de marquages et de références.

Le questionnement sera donc d'ampleur et de libellé plus larges que ce qui peut relever d'un espace du religieux qui serait notre « domaine » d'attribution : il portera sur ce qui se tient *hors* religieux repéré et circonscrit (à nouveau, un problème de *frontières*), sur, tout simplement, notre monde, qui n'est pas un espace de purs fonctionnements rationnels, ni ne doit être renvoyé au seul marché libre, sauf à risquer beaucoup (en principe, chacun convient que le social et le vivre-ensemble réclament un minimum de régulation, donc un minimum de théorie, ici de théorie sociale et de théorie du politique, mais on ne sait le plus souvent pas, ou mal, y inscrire ce qui s'en exprime ou s'y revendique au travers des religions).

Ce monde hors religieux n'est pas non plus un lieu de pure sécularisation, comme on l'a dit pour cerner notre modernité, sécularisation au sens d'une *neutralisation rationnelle* de l'espace de vie et de simples *transferts*, d'une instance religieuse au politique par exemple. Ce monde – pour nous : notre modernité – voit au contraire naître, ou produit, de nouvelles formes de religieux (Danièle Hervieu-Léger l'a souligné depuis quelques décennies). C'est en outre un espace strié de motifs de provenance religieuse, parfois en forme de « débris » exorbités des constellations où ils avaient pris corps, et

dès lors recyclés pour d'autres usages<sup>2</sup>, mais qui peuvent s'avérer chauds (pouvant être matière à disputes, thématique en termes de blasphème comprise), et c'est un espace en outre occupé de nouveaux jeux de l'imaginaire. On peut les repérer sur les scènes artistiques, cinématographiques, littéraires, soniques<sup>3</sup>, de bandes dessinées et de jeux vidéos<sup>4</sup>, et alors tant au plan de leurs *formes*, de leurs *fonctionnements* et des *statuts* qu'ils empruntent qu'au plan des *motifs* qui les traversent : des crucifixions d'homosexuels, de Noirs ou autres marginalités, de la *contre-culture* ou de l'*underground*, faisant voir de l'archaïque ou de l'infra-conceptuel<sup>5</sup>, avec les nouveaux agencements dont ils peuvent être le lieu. On ouvrira dès lors sur des *hétérotopies*, et l'on sera en même temps attentif à l'*hétérogène* qui se cristallise sur les différentes scènes considérées. Et, par-delà la pluralité des *manières* dont se déploient l'humain et le social alors mise en avant, on va se trouver renvoyé à une pluralité des *savoirs* pour en rendre compte.

---

2. Cf. le projet « Usages de Jésus » de la Faculté des Lettres auquel j'ai été associé, d'où sont notamment issus : *Points de vue sur Jésus au XX<sup>e</sup> siècle* (Jean Kaempfer, Philippe Kaenel, Alain Boillat et Pierre Gisel éd.), *Études de Lettres*, Lausanne, 2008/2, et *Jésus en représentations. De la Belle Époque à la postmodernité* (Alain Boillat, Jean Kaempfer et Philippe Kaenel dir., Nathalie Dietschy éd., avec la coll. de Pierre Gisel et Valentine Robert), Gollion (CH), Infolio éd., 2011, et la thèse de Nathalie Dietschy, *Le Christ au miroir de la photographie contemporaine (1981-2011)*, 2012. Cf. aussi, inédit, Thierry Laus, « Le crâne de Beckett, Jésus comme "déchet culturel" (Adorno) ».

3. Cf. la collection Rip on/off chez Van Dieren, Paris (avec des ouvrages de Zbigniew Karkowski, GX Jupitter-Larsen, Michael Gendreau, David Dunn, Yan Jun, dans un spectre allant de l'industriel, bruitiste et radical, à l'écologique et sauvage), et la thèse de Thibault Walter (pour plus, cf. ci-dessus l'échange avec Thibault Walter).

4. Cf. le programme d'enseignement à l'École polytechnique fédérale de Lausanne donné sous ma responsabilité par mes collaborateurs, Thierry Laus, Serge Margel et, en première ligne, Christian Indermuhle : « Mondes virtuels, imaginaires culturels, religions ».

5. On touche ici à ce qui travaille toute construction et tout dispositif humains, mais qu'on n'investira pas directement comme ce qui se tient « derrière » les constructions et en serait la vérité (chacun à sa manière, le romantisme au XIX<sup>e</sup> siècle ou le Collège de sociologie au XX<sup>e</sup>, dont Georges Bataille, a fait vibrer cet infra-conceptuel).



J'ai parlé de questions transversales. Pour exemples : y a-t-il renvoi à une *référence* ? à du « monumental » ? se donne-t-il alors sous la forme d'un livre ou d'un événement fondateur consigné en mémoire, et selon quel type de rapport et quel statut accordé à ce « monumental » ? et de quelles mises en pratique d'autres instances ce rapport est-il, ou non, accompagné ? par-delà : qu'est-ce ici que se référer, et selon quelles procédures (une question pertinente en sciences, en société, en religion) ? Ou : quelles sont les dispositions et opérations de la *ritualité* ? sur quelle donne est-elle articulée, une donne de type historique, naturel, social (civique ou tribal) ? et selon quelles partitions et quelles mises en lien à chaque fois ? que s'y joue-t-il de l'appartenance, des frontières, des passages, des marquages du temps, de l'espace, de l'altérité ? par-delà : que s'y joue-t-il de riposte à l'endroit d'un monde extérieur avec lequel il faut « négocier » disent les anthropologues ? Ou : quel type de *médiation* est mis en avant ou est opérant, y compris spécifications de clercs et autres fonctions (ancestrale, rituelle, juridique, enseignante, charismatique) ? et quelle procédure de *légitimation* y est à l'œuvre et pour quoi ? Ou : comment se noue le rapport au *monde de tous* : *via* séparation ou intégration, et selon quels modes ? Ou : comment se joue le rapport à des *cultures différentes de celle(s) d'origine*, dont le rapport à la *modernité* (refus, adaptations, réformes, et alors comment et en mobilisant quoi ?) ? Ou : comment se noue une articulation au *déploiement temporel* et à l'*autre du temps* : temps cyclique et répétitif, ou selon linéarité et eschatologie, et comment s'y joue, ou non, de l'« interruption » ? Ou encore, mais l'énumération n'est pas exhaustive : comment se dit ou ne se dit pas une *vérité*, de l'humain, du monde, d'une donne ultime (Dieu ?), et sur quel *mode* (du croire, de la sagesse, du rite, du savoir ou supposé tel) ? et qu'en est-il là des jeux entre *totalisation* et *singularité*, ou entre *unité* (avec, ou non, disruption interne, condensée et vibrante) et *segmentarisation* (qui n'est pas nécessairement dissémination infinie, ni simple dissociation, mais qui peut présenter des bifurcations repérables et pensables) ?

Notons-le bien, ce qui est touché avec chacune de ces questions, ce ne sont pas des particularités religieuses prises pour elles-mêmes et auto-référencées,

mais des *manières d'exister* dans le monde, où l'on peut suivre des *trajectoires*. L'arrière-plan mobilisé est donc celui d'une vision historique et anthropologique des *pratiques symboliques*, des *imaginaires*, des *institutionnalités*. Et l'on s'y penchera sur les religions comme ce qui fait voir, fait croire, fait faire<sup>6</sup>, sur les religions comme *technologies de l'esprit et du corps*<sup>7</sup>. Concrètement, traiter de ces pratiques, ainsi que de ce qui s'y cristallise, passera par un examen des rapports réciproques et conflictuels entre sciences et para-sciences, par l'histoire de la cristallisation et du destin du théologico-politique, par le jeu d'affirmations identitaires et de revendications religieuses, le couple religion et émancipation, les croisements du religieux et du genre, l'histoire, conjointe, des rationalisations et des institutions religieuses, les visées d'utopique et de messianique.

J'ajoute que, par-delà ces questions transversales et les terrains à prendre en compte, avec ce qui s'y noue et y arrive, se profile pour moi une interrogation sur la religion comme moment qui, pour reprendre les mots du penseur marxiste hétérodoxe et lacanisant Slavoj Žižek, soit aide à s'« intégrer » au monde et au social, soit dit « ce qui ne va pas » dans l'« ordre existant » (à mon sens, les deux valences sont en jeu, et c'est ce qu'il convient de travailler). S'y tient une interrogation aussi – c'est lié – sur la religion comme lieu qui soit renvoie à un absolu fondateur, soit décale tout absolu et en problématise la notion même (là aussi, les deux aspects sont à mon sens à l'œuvre et à réfléchir), le religieux étant en tout cas un lieu où ne cesse de se creuser ce qu'il en est des objectivités et des subjectivités, nous renvoyant à ce qui *médiate* notre rapport au monde, tant au plan de l'institutionnel que de l'imaginaire.

---

6. Une insistance de Michel de Certeau.

7. Silvia Mancini souligne ce point dans « Histoire des religions et constructivisme : la religion comme "technique" », in *La fabrication du psychisme. Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie* (Id. éd.), Paris, La Découverte, 2006, p. 15-41 ; en lien avec notre thème, cf. son article « L'histoire des religions entre universalisme anthropologique et particularisme historique. Contradictions et atouts d'une discipline en quête d'identité », in *L'école bruxelloise d'étude des religions : 150 ans d'approche libre-exaministe du fait religieux* (Jean-Philippe Schreiber éd.), Bruxelles, EME, 2012, p. 193-211.

### 3. De l'innocence supposée d'un axe d'universalité

Parmi les questions à la fois transversales aux réalités religieuses et les débordant, j'ai décidé de retenir ce soir celle de l'*universel* et des *particularités*, celle d'un « dépassement », posé ou revendiqué, et de donner déterminées auxquelles on est assigné comme à un lieu, où se noue autre chose certes, mais qui n'est rien hors des particularités, rien hors ce qui y et *en* advient, rien hors ce qu'on en fait.

« Comment répondre à l'irruption d'un islam "primitif" [...], littéral, naïf et non dégrossi [...] ? », demandait le journaliste. Où, soit dit au passage, sont implicitement ou explicitement le plus souvent censés occuper cette case des fondamentalismes, obturant qu'ils sont un produit moderne – tant quant au moment de leur apparition que quant à leur texture et à leur posture –, un produit réactionnaire certes, réactionnel pour commencer, mais moderne<sup>8</sup>.

La posture illustrée par le journaliste, qui plonge ses racines dans une histoire longue, ou une manière de la construire, ne connaît de l'*antérieur* – et pour autant qu'elle ne s'en démarque pas simplement – que ce qui en est dépassé, comme elle ne reconnaît de l'*autre* que ce qui peut en être intégré ou assimilé. Politiquement, on ne cesse d'ailleurs de répéter qu'il faut « intégrer ». Un motif qui ne saurait certes être entièrement récusé. Encore faut-il savoir sur quel mode on « intègre », et en vue de quoi, sans compter que le mot « intégrer » est à la fois lourd et piégeant, et qu'il vaudrait mieux, pour commencer, dire « rendre fructueux » ; en outre : rendre fructueux pour chacun et pour tous, et entendu que cela suppose des conditions, également pour chacun et pour tous.

Ces précisions valent *décalage*. Et, par-delà la mise en cause d'une attitude impérialiste – « coloniale », dirait la lectrice du *Temps* –, elles ouvrent sur une *problématisation de notre histoire et de notre présent*. Aussi vrai qu'il n'y

---

8. Je l'ai souvent souligné, voir, pour exemple, le chapitre x de *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012 ; perspective analogue chez Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012, p. 162s., 165, 281s., 301s., 312.

a pas seulement à élargir notre champ de reconnaissance, pour un enrichissement humain et un apprentissage à la tolérance, mais à s'interroger sur soi. Je transcris : il ne convient pas seulement de ne pas condamner des particularités autres, mais de problématiser la posture d'universalité que spontanément nous occupons, pensant que tout le monde doit y passer et pour un même bénéfice, le bénéfice dont nous jouissons.

La modernité classique, cristallisée avec les Lumières européennes, a voulu dépasser les héritages du passé, particuliers et donc non vrais. Notamment en matières religieuses. Dont les récits sont non croyables, en termes de faits, et, en termes de valeurs, non moraux, ni à la hauteur de ce qu'on peut ou doit entendre par Dieu. Il faut faire « table rase ». Et bâtir sur la raison, l'humain et la société émancipée et heureuse qu'il peut viser, dont il peut s'approprier les buts et les valeurs. Au surplus, les particularités engendrent des guerres – les Lumières naissent adossées aux guerres confessionnelles, ici entre catholiques et protestants –, et il convient de viser une « paix universelle ». Le projet n'allait pas sans un motif utopique, d'ailleurs explicitement inscrit au seuil des Temps modernes (Thomas More et d'autres) et qui travaillait déjà la seconde partie du Moyen Âge (la veine joachimiste).

De cette posture, on trouve une reprise emblématique dans la gauche hégélienne du XIX<sup>e</sup> siècle, de l'humain qui doit se « réapproprier » son « essence », « aliénée », chez Feuerbach, à la « société sans classes » ou autre « avenir radieux » des marxismes, société de l'homme « générique » hors tradition, hors race et hors genre. De même qu'on la retrouve fichée au cœur de bien des programmes de laïcité substitutive.

C'est le temps d'une raison selon un régime dont on peut aujourd'hui décrire les caractéristiques, mais qui, au départ, s'investit comme *la* raison. Le temps d'une religion « naturelle », pour dépasser ou au minimum réguler les religions « positives ». Un temps auquel chacun accédera, par l'éducation, autre motif des Lumières et qui se prolonge dans les programmes classiques de la laïcité.

On pense ici par substitution. D'un ordre ancien à un ordre nouveau, l'ordre ancien étant investi comme le contraire de ce qu'on défend, un fantasme quand on en impute la réalité à toute forme antérieure, mais bien une réalité quand on pense aux cristallisations majoritaires du religieux, ici chrétien, en ces temps où se donnent en couple d'opposition hétéronomie et autonomie, appels à révélation ou à la raison, soumission aux traditions ou émancipation. Et à chaque fois, notons-le, selon *totalisation* référée à un principe *premier et dernier* (un principe inconnu avant les Temps modernes, christianisme compris), et organisateur d'un ensemble pensé comme homogène où tout s'intègre, sauf à être illégitime, où tout est assimilé, sauf à être répudié ou, dans le meilleur des cas, toléré, pour autant qu'il soit relégué à l'intime et non facteur de troubles.

On a beaucoup parlé de sécularisation. Le thème domina la seconde partie du xx<sup>e</sup> siècle, et ses théories courantes s'inscrivent dans la matrice moderne que j'ai évoquée. On objectera qu'elles pensent en termes de transfert (une formule célèbre de Carl Schmitt l'a signé pour le politique), ce que la veine majoritaire des Lumières ne disait pas, célébrant plutôt la nouveauté et la rupture. Mais dire transfert indique bien, à l'arrière-fond, un horizon homogène ou homogénéisé, à la fois supposé fonctionner dans la religion, ou y fonctionnant effectivement, et devant être assuré pour le futur à mettre en place, « sorti » de la religion. Est même de fait mobilisé un horizon homogène pour rendre compte des passages ou des basculements qui marquent les changements historiques, notamment le passage en cours à la modernité. La sécularisation comme « essence de la modernité », écrit le philosophe italien Gianni Vattimo. Qui tient que s'y reprend l'« essence du christianisme », fût-ce contre les appareils d'Église. Un monde apaisé, heureux, humain (« trop humain », dirait un Nietzsche plus inquiet, que Vattimo avait pourtant beaucoup travaillé).

Or, aujourd'hui, nous vivons plutôt l'heure de revanches ou d'effets pervers. Sur la scène religieuse : des affirmations de vérités selon une radicalisation de particularités auto-centrées et idéologisées ; de la « religion sans culture », comme l'a fort bien explicité Olivier

Roy<sup>9</sup>. Au plan social : de l'explosion de violences gratuites, qui laissent coi. Un temps où l'on ne sait plus, et cela se donne à voir tant sur le religieux que sur le politique, comment *médiatiser*. Ni pratiquement, ni intellectuellement. D'où le renvoi à du « primitif » ou supposé tel, ou du sursaut incompréhensible. Rationalisation fonctionnelle d'un côté, mais où toute une part du social et de l'humain échappe, et privatisation des « jugements de valeurs » de l'autre, des jugements alors rapportés à la simple opinion ou aux affects, hors toutes coordonnées de discours pouvant être reconnus, donc hors toute objectivation possible de ce qui y est en jeu, hors tout débat généalogique, hors toute proposition de différenciation, hors toute appréciation. Place est dès lors laissée au seul jeu de positionnement des acteurs – au surplus « pipolisés » – ou à la violence du système.

La visée d'universel nous aura finalement piégés. Et malgré les réussites techniques, ainsi qu'une bonne volonté au plan des droits de chacun, il y a échec, perte d'un espace balisé où la vie puisse se nouer (d'où du retour de refoulé, en marge ou perçu comme sauvage), sur fond d'expansion infinie, commandée par une multiplication de pure productivité pour la productivité et par une fuite en avant hors régulation humaine et sociale, conduisant au surplus à désastre écologique, l'ensemble se trouvant accusé par la mondialisation en cours.

La vie réelle se creuse d'une perte de sens, de projet, de singularités pouvant être reconnues. En même temps, ce dont cette vie est faite reste à l'écart des discours de l'officialité publique, et la perte indiquée est circonvenue par des phénomènes de *compensation* (les formes postmodernes du religieux remplissent cette fonction, comme le souligne Marcel Gauchet, qui n'est pas seulement le chantre de la « sortie de la religion ») ou par des *stratégies de banalisation*, sociales et opérant en chacun, assorties de gadgetisations, de dérision et de comportements compulsifs, quitte à conduire à la déprime ou au *burn out*. Et si l'on s'engage, c'est, au mieux, dans du protestataire, de l'alter-mondialisme, de l'économie alternative.

---

9. Olivier Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

Parmi les effets réels de la modernisation : une « homogénéisation sociale » et un « oubli des personnes »<sup>10</sup>. Slavoj Žižek, déjà cité, a souligné le résultat finalement désubjectivant de la modernité, alors qu'elle était née avec la revendication de la valeur du sujet. Je ne reviens pas ici sur ses diagnostics<sup>11</sup>. Ce résultat est l'effet d'une neutralisation sous-jacente, à la racine d'une pure extension, alors que la vie suppose différences et singularités. À l'arrivée, un espace unifié dont vont s'emparer les « bio-pouvoirs » mis en exergue par Michel Foucault et Giorgio Agamben, l'histoire de l'Occident ayant débouché sur une souveraineté venue se localiser sur une unique instance (on touche là une marque décisive de notre modernité<sup>12</sup>), non sans un enveloppement de pur sécuritaire protecteur ou, dans le meilleur des cas, parce qu'il y a aussi de la violence et de l'exclusion, une gestion des personnes sur mode de prise en charge maternante, hors tout objectif spécifique et décentrant<sup>13</sup>.

#### *4. Pour un autre investissement des particularités et une relance différente de ce qui les dépasse*

Retours d'affirmations, toutes particulières. Et sursauts de divers ordres, en forme de rupture ou de protestation. On peut les tenir, tous, pour irrationnels et les regretter. Mais c'est de fait une revanche des *corps*. Corps personnels, avec ce qui s'y love d'émotions et de souffrances ; de désirs aussi. Corps de *traditions*, avec ce qui s'y cristallise d'appartenances et d'immémorial.

---

10. Cf. *Le déni de l'excès. Homogénéisation sociale et oubli des personnes* (Pierre Gisel et Isabelle Ullern éd.), Paris, Hermann, 2011.

11. Voir le chap. 2 de mon *Du religieux, du théologique et du social, op. cit.*

12. Le débat autour de Carl Schmitt l'a relancé ; j'ai repris ce point dans « Croyance et modernité séculière », *Revue de théologie et de philosophie* 144, 2012, p. 251-268, et « Antijudaïsme dans le christianisme. Une récurrence inavouée de marcionisme : qu'en penser et qu'en faire ? », in *L'antijudaïsme en philosophie et en théologie* (Antoine Guggenheim et Danielle Cohen-Lévinas dir.), Paris, Parole et Silence, 2014.

13. D'où, fait significatif, dans les entreprises, des offices de « ressources humaines » quasi autonomisés d'une direction opérationnelle en prise sur du réel.

Corps faits de *frontières*, avec ce qui s'y dit de points de repère et d'identité. Une ou des revanches qu'il convient d'écouter. Dont il convient d'honorer aussi ce qui les sous-tend. Qu'il y a à déchiffrer, non à disqualifier d'entrée. À déchiffrer et à comprendre, par-delà les crispations ou les refus dont elles témoignent.

On sera dès lors invité à valider des particularités, et non seulement au vu de ce qui se passe, que seul peut sous-estimer de l'aveuglement, fût-il bien pensant, mais bien parce que c'est finalement au cœur même de particularités concrètes qu'on est interpellé ou provoqué, fécondé aussi ; là qu'il y a, tout simplement, à vivre<sup>14</sup>. Intellectuellement comme politiquement, c'est des particularités qu'il faut partir, pour les transformer. En ce sens, les *subvertir*. Mais c'est aussi en partant d'elles qu'on peut *subvertir* des projets trop totalisants, abstraits et finalement impuissants, sauf à ce qu'ils s'imposent, non sans violence, assumée ou déniée.

J'ai avancé que l'oubli ou la disqualification des particularités – porté par une pulsion de dépassement universel<sup>15</sup> – était inscrit dans la modernité, au cœur de son projet comme de ses effets en forme de sécularisation neutralisée, mondialisée et purement extensive. Y est en fin de compte en cause la disposition, proprement moderne justement, que Bruno Latour désigne comme le « grand partage », qui « substantialise » tout ce qui relève de la *nature* d'un côté, renvoyée à une objectivité unidimensionnelle, tout ce qui relève de l'*humain* de l'autre, rapporté à seule décision libre et auto-centrée, dans un face à face desserti des tissus concrets dans lesquels se nouent le monde et l'existence, coupé des

---

14. La validation des particularités est récurrente chez moi ; cf. la fin de « Place, fonction et forme de la théologie », *Recherches de science religieuse* 96/4, 2008, p. 503-526, ou *Du religieux, du théologique et du social*, *op. cit.*, chap. v.

15. On retrouve ce point chez Alain Badiou, dans sa lecture de Paul, faisant fond sur le seul événement, hors toute positivité, antécédente *et* reprise (même si la reprise se noue *via* déplacement), un événement révolutionnaire, ici investi contre le judaïsme, ailleurs contre l'Ancien Régime ; on touche là une matrice marcionite, un point décisif dans ma compréhension du christianisme, en ce qu'il la refuse en principe tout en étant le lieu de retours récurrents (sur cette matrice au plan politique, et moderne, cf. les références données ci-dessus n. 12).



constructions historiques, toujours reprises et à reprendre, délié des faits et opérations de médiation que portent ces dernières, hors desquels rien ne se donne ni n'existe<sup>16</sup>.

L'universel mis en cause se greffe sur ce partage moderne qui ne connaît que des objets et des sujets autonomisés – les uns aussi bien que les autres – et qui récuse les constructions sociales et culturelles parce que historiques et contingentes (donc « arbitraires »). Qu'elles le soient est ici admis. Et sans reste. Mais cela n'empêche en rien que ce sont elles qui sont à travailler – il n'y a pas d'autre lieu à interroger et à réfléchir –, et à travailler à l'interne, non à marginaliser ou à liquider au profit de je ne sais quel fantasme (celui d'une origine vraie comme telle ?) ni de quel lieu pur et non opérant (celui des seuls principes ?)<sup>17</sup>. Elles sont à travailler au plan de leurs rationalités propres, différentes à chaque fois selon qu'est en cause le droit, le politique, le religieux ou autre, autant de « modes d'existence », dit Bruno Latour, commandant des « champs », dirait Pierre Bourdieu. Et l'on pourra y suivre des *trajectoires*, notamment celle de motifs donnant écho à ce que j'ai appelé tout à l'heure des questions transversales, alors formulées en articulation à la scène religieuse, mais dont j'avais déjà marqué qu'elles étaient de pertinence plus large. Des questions qu'on aura donc déplacées et reformulées sous ce rapport, pour les porter *au cœur du social même*.

L'universalisme lové au cœur du partage moderne et ses neutralisations peut être dit « surplombant »<sup>18</sup>. Il reprend une manière, moderne au demeurant, de poser le monothéisme, qui s'y trouve alors sécularisé. Or il peut y avoir une autre manière de ne pas se replier, ni de s'enfermer sur ou dans sa particularité : se greffer

---

16. Cf. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, *op. cit.* ; pour ce qui nous concerne, on lira, en fortes consonances, le chapitre sur le religieux, p. 297-326 (sur les médiations, p. 159ss., 170, 172, 178, 265).

17. On aura compris qu'est ici refusé le double versant des libéralismes modernes.

18. Ainsi chez Michael Walzer, « Les deux universalismes » (1990 angl., 1992 franç.), in *Pluralisme et démocratie* (1984-1997), Paris, Seuil/Esprit, 1997, p. 83-110, ici p. 84-87 (pour ce qu'il lui oppose, p. 87ss.).

sur ce qui porte chaque particularité, à la fois inscrit en contexte (n'étant rien hors du contexte) et devant toujours être repris (n'étant rien hors de cette reprise en attente), supposant ouverture à ce qui ne s'y résorbe pas et que sanctionne, pour commencer, l'existence d'autres corps et d'autres traditions. On touche alors à cet universalisme que Michael Walzer dit « réitératif », auquel son judaïsme l'a probablement rendu attentif. Pour autant que le concept en soit bien compris, il me paraît traversé de ce que Jan Assmann a nommé la « distinction mosaïque »<sup>19</sup> – où tout tient à la *distinction* – et que je reprends comme un décalement donnant forme à du *contrefactuel*, ce qui ouvre une problématique propre, seconde, non une focalisation, directe, sur une vérité qu'on aurait faite sienne.

Valider une telle perspective redistribue l'ensemble des cartes. Sociales et intellectuelles. Rompant avec la neutralisation moderne, parfois inaperçue mais puissamment à l'œuvre, on aura fait retour sur les particularités d'appartenances et les constructions dont elles sont le lieu et l'occasion – c'est là que tout se joue et se donne –, une histoire des *corps*, des *traditions*, du *social* et des *frontières*, avec aussi bien ce qui les *porte* à différenciation que ce qui les *traverse* et les *travaille*<sup>20</sup>. Ce n'est que là qu'il y a du *réel*. Mais c'est en même temps là que se tient une potentialité *critique*, pour autant que cette ou ces histoires soient lues sous l'horizon et dans la perspective esquissés ce soir. En consonance avec le « contextualisme critique » défendu par Mark Hunyadi, qui valide du coup aussi le contrefactuel<sup>21</sup>, l'ouverture réclamée par le refus de se replier sur les particularités héritées – et parfois violemment réaffirmées – ne se fera pas ici selon une addition totalisante (l'addition des diverses manières d'être homme), ni selon la mise en

---

19. Cf. ses *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire* (1997 et 1998), Paris, Aubier, 2001, et *Le prix du monothéisme* (2003), Paris, Aubier, 2007.

20. On peut faire ici son profit du type de travail sur les textes qu'aura illustré Jacques Derrida, une « déconstruction » interne aux textes (on peut l'étendre à d'autres productions symboliques) et jouant à et *de* l'interne, non une disqualification, ni une destruction.

21. Cf. *L'Homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris, Cerf, 2012, dès, respectivement, p. 18 et 22.

avant d'un « essentiel » qui appartiendrait à tous et que chaque histoire particulière illustrerait. Elle sera au contraire portée par une force critique *née* de la différence et *vivant* de cette différence, une différence maintenue, voire accusée – elle seule est instructive, et elle seule permet subversion –, pour se nouer – s'étant de fait déjà nouée, originairement – au gré d'une *confrontation*, chaque voie étant irrémédiablement *singulière* tout en donnant corps et forme spécifiée à des questions *de tous*.

Socialement et politiquement, on aura compris que je ne valide pas ici les particularités pour tomber dans le particularisme et, du coup, des communautarismes juxtaposés. Hors la mise en confrontation indiquée, les particularités peuvent en effet être tolérées et intellectuellement objet de curiosité, savante ou moins savante, mais non être reconnues comme partenaires dans une *construction sociale commune*, ni s'avérer instructives quant à une *compréhension opérante de l'humain et du social*. À l'interne, elles risquent en outre de se vivre sur mode totalitaire, pensant que leur modèle est de fait le meilleur – c'est leur droit – ou – et c'est alors à problématiser, voire à mettre en cause – qu'il devrait être le modèle de tous. En considération du vivre-ensemble, il convient d'entrer dans une interrogation – pouvant entraîner interpellation réciproque – où *chacune* des particularités est invitée à dire en quoi et comment elle est, à son sens, *une* manière d'habiter l'humain – donnant une forme singulière à des questions de tous – et à dire comment elle se situe face à la *pluralité* des manières d'être humain, voies religieuses comprises. Se profilent là des conditions de prise en compte des particularités religieuses plus contraignantes que ce qu'accorde Jürgen Habermas<sup>22</sup> : elles obligent chacune à un partage sur des enjeux de fond, *humains* et à argumenter à *ce* niveau, même si c'est pour y marquer des « différends » ou y exposer des « litiges ».

On est ici invité à un déplacement du regard. Non plus, comme s'en contente le plus souvent le politique, focaliser seulement sur les *frontières* qui délimitent les

---

22. À ce propos, cf. Joan Stavo-Debauge, *Le loup dans la bergerie. Les débats sur le post-sécularisme au regard du créationnisme*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 114-117, 135s.

particularités, pour éviter la violence, à l'interne, ou le clash des civilisations, plus à l'externe (ce qui reste par ailleurs requis). Ni non plus, comme peuvent s'en contenter des chercheurs, répéter que ces frontières sont lieux de métissages toujours repris (ce qui reste par ailleurs vrai et sans conteste). Mais porter le fer au cœur des particularités en jeu (ce que les religions entendent le plus souvent réserver, et ce dont, situé hors religion, on ne sait habituellement que faire), une tâche à prendre en charge au plan de la société civile, dont sont parties prenantes les traditions et des institutions intermédiaires qui peuvent leur être liées, le politique ne devant que favoriser les conditions de débat et de confrontation, pour la respiration civile et le bien de chacun. Rappelons qu'on touche ici un enjeu décisif : rien de moins que l'occasion – et donc la chance – d'ouvrir ou de renouveler, à partir de données concrètes et effectives, une interrogation sur l'humain et la société, et à un moment où revient de façon appuyée la question de ce qu'est la vie (ses limites et sa valeur propre) et de ce qu'est l'humain (sa condition et son émergence, horizon trans-humaniste compris).

J'ai dit redistribution des cartes. C'est que l'arrière-fond n'est plus ici celui de l'onto-théologique (l'anthropologie et la considération de cultures pré-modernes l'ont définitivement cassé)<sup>23</sup>, ni celui des totalités rêvées par bien des projets modernes, révolutionnaires ou autres (ce n'est pas par hasard que la critique sociale est aujourd'hui relancée à partir du genre, de la race ou des tribus, du religieux, de la biosphère, toutes choses qui ne trouvaient pas place dans le marxisme classique, ni par hasard non plus qu'on est conduit à une remise sur le métier de la matrice messianique<sup>24</sup>).

---

23. Un onto-théologique qui ne résume pas toute l'histoire de la pensée, contrairement à ce que met en scène Heidegger, mais caractérise ce qui s'en déploie en modernité occidentale ; sur ce point, démarquant l'Antiquité grecque de ce que dit Heidegger, cf. Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, Paris, Seuil, 2004, p. 261s.

24. Pour exemple, cf. Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 97-126, et pour une reprise rendant fructueuse cette matrice, les travaux de Michael Löwy (voir aussi Enrique Dussel).

L'arrière-fond sera celui d'une « brisure de l'être »<sup>25</sup>, dans laquelle s'installe et dont partir, en vue d'une instauration ou d'un surgissement propre, *hétérogène* et renvoyant à *hétérogène*. Le mode en est *transversal*, et l'effectuation *subversive*. Cela vaut pour la société, dont une pure approche fonctionnaliste ne vient pas à bout, comme pour l'Université et ses savoirs, trop souvent prisonnière de *containers* disciplinaires. Et cela, je l'ai appris du théologien<sup>26</sup>.

En dernière instance, c'est parce qu'il y a de l'*hétérogénéité foncière* qu'il y a de la *singularité* – et du coup des singularités, au pluriel –, et pour la même raison qu'on est renvoyé aux *médiations* et aux *constructions*, toujours contingentes et hors justification dernière, mais qui seules permettent la vie, tout en étant, en même temps, occasion de confiscation et d'étouffement<sup>27</sup>. Et de ces

---

25. Central chez Franz Rosenzweig, une veine qui traverse aussi l'École de Francfort et Walter Benjamin, et qui peut être reprise en termes d'« autrement qu'être », à partir d'Emmanuel Levinas. On pensera également à ce que Bruno Latour met en avant dans son *Enquête sur les modes d'existence*, *op. cit.*, quand il parle de l'« être en tant qu'autre » (p. 207ss., 268) et des opérations d'« altération » qu'on y inscrit, et l'on notera que ce point conduit alors à repenser, positivement, ce qu'on entend par immanence (cf. p. 168, 184, 206, 264, 268s.).

26. Ce qui ne veut pas dire, chez moi, que la question de Dieu soit ultime et commande à une organisation d'ensemble, c'est même là un point d'accrochage avec certains de mes collègues théologiens. Pour une explicitation, voir *Du religieux, du théologique et du social*, *op. cit.*, p. 112, et chap. v (je ne vise pas ici des réactions telle celle de Shafique Keshavjee, née sur sol évangélique [*evangelical*], quoiqu'il soit sûrement typique qu'il assigne la tâche théologique à la proposition d'une « théorie d'Ensemble » en lien avec un « Dieu comme Ensemble », dans son *Une théologie pour temps de crise. Au carrefour de la raison et de la conviction*, Genève, Labor et Fides, 2010 ; j'y réponds dans *Traiter du religieux à l'Université*, *op. cit.*, p. 50, n. 45, et p. 152, n. 124). À mon sens, la question n'est pas sans lien – et cela devrait relancer la réflexion de fond – avec la mise en avant d'une thématique en termes de *worldviews* chez les créationnistes, que soulignent Philippe Gonzalez et Joan Stavo-Debauge, « Politiser les évangéliques par le “mandat culturel”. Sources, usages et effets de la théologie politique de la droite chrétienne américaine », in *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains* (Jacques Ehrenfreund et Pierre Gisel éd.), Lausanne, Antipodes, 2012, p. 241-276, et cf. mes remarques, *ibid.*, p. 224.

27. L'attention aux médiations comme moment obligé et lieu d'enjeux significatifs est une constante chez moi ; Philippe

médiations et de ces constructions, il y a une *rationalité*, une rationalité qui dit la rationalité des déploiements de l'humain, individuel et social<sup>28</sup>.

Dans le concret du travail, on sera d'abord entré dans l'hétérotopie des *dispositifs* socioculturels qui se tiennent à l'arrière-plan de toute constellation et de tout agencement historiques. On aura ensuite investi les *constructions* qui s'y nouent, des constructions sociales, tout autant pratiques qu'intellectuelles (il faut bien se donner des raisons d'être, au moins plausibles ou dont de fait on répond<sup>29</sup>). Le regard aura alors porté sur de l'*opération*, effective. Sur ce qui se passe de fait. Cela ne supprime en rien un moment *problématisant* et *réflexif* – chacun sait que j'y tiens fortement et qu'à mes yeux il se trouvait historiquement, au meilleur et pour le meilleur, au cœur du philosophique et du théologique –, mais les concepts doivent en être mis à l'épreuve, quasi ethnographiquement, et ainsi déplacés pour être repris selon une autre manière de penser<sup>30</sup>, liée à d'autres formes de connaissances.

On aura compris que la perspective esquissée ce soir se tient en décalage critique à l'endroit d'un temps de neutralisation et de banalisation exacerbée, avec le risque que plus rien n'advienne réellement (de la vie !), tout n'étant que multiplication d'*events* éphémères

---

Gonzalez l'a bien repéré et le souligne dès le départ de « Quand la théologie fait controverse. Les régulations communautaires et sociétales du religieux mises à l'épreuve », *op. cit.*

28. Bruno Latour souligne ce point tout au long d'*Enquête sur les modes d'existence*, *op. cit.*, une insistance qui le démarque de ce qui apparaissait dans des livres antérieurs où l'accent mis sur les constructions tendait à disqualifier toute reprise d'une question de « vrai » et de « faux » (sur ce point, *ibid.*, p. 66s., 70, 162, et sur la question des « valeurs », p. 41, 57).

29. C'est là un héritage de Max Weber, repris récemment par Raymond Boudon, *Croire et savoir. Penser le politique, le moral et le religieux*, Paris, PUF, 2012.

30. En répondent, dans leur manière d'envisager la tâche de la philosophie et de la pensée, Gilles Deleuze, cf., écrit avec Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, et Jacques Rancière, cf. *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Paris, Bayard, 2012 ; cf. aussi la collection « Par ailleurs » du Groupe de la Riponne, chez Van Dieren, Paris.

(mais qu'on y recoure est significatif<sup>31</sup>) et changements incessants, ou crise aussi peu productive qu'elle est étale et constante (mais qu'on ne cesse de l'évoquer est aussi significatif). Et l'on aura compris que ce qui est en jeu n'est assignable à aucun *lieu* circonscrit pour lui-même, ni à aucune *discipline* définie pour elle-même<sup>32</sup>. J'ai toujours pensé que cela était d'importance pour l'Université – c'est même sa vocation et le service social qu'elle doit rendre –, et plus spécifiquement pour la Faculté où j'aurai enseigné trente-six ans, même si je crains parfois un peu – chacun le sait – qu'une disposition à simplement accumuler des connaissances ou la seule attention à se séparer d'héritages ne le fassent perdre de vue. Mais je suis en même temps sûr que la Faculté a les cartes en main pour surmonter ces tentations et se déployer selon l'amplitude requise.

---

31. Pur exemple : en 2002, on ne peut concevoir une « Exposition nationale » (suisse) sans *events* ; par ailleurs, si la participation à la vie paroissiale, régulière dans un temps et un espace donnés, est en nette baisse, des événements comme les « Journées mondiales de la jeunesse » rassemblent du monde, là aussi un exemple parmi bien d'autres possibles (sur l'« événement en religion », voir les travaux de mes collègues Monika Salzbrunn et Laurent Amiotte-Suchet).

32. Travailler en théologie ou en sciences des religions devrait tout particulièrement y préparer, aussi vrai que, d'un côté, la théologie n'est pas une discipline, mais un type d'interrogation transversale à plusieurs champs de travail (pour exemple, basique en modernité : en quoi l'exégèse historico-critique est – ou non – de l'histoire ou – ou non – de la théologie ?), et que, de l'autre côté, une science des religions ne peut qu'être diffractée en diverses disciplines (sociologique, anthropologique, psychologique, historique), laissant ouvertes les questions de ce que peut être la religion et de ce qu'il y va d'en traiter.

## INDEX<sup>1</sup>

---

- |   |   |
|---|---|
| Ackerman Robert 203                             | Beltz Johannes 137                          |
| Agamben Giorgio 27, 29,<br>52-53, 131, 180, 239 | Benbassa Esther 58                          |
| Albanel Véronique 86                            | Benjamin Walter 63, 68,<br>245              |
| Amiel Henri-Frédéric 206                        | Berlin Isaiah 56, 64                        |
| Amiotte-Suchet Laurent<br>247                   | Biale David 56                              |
| Arendt Hannah 52, 58,<br>85-86, 91              | Bijsterveld Karin 162, 171,<br>174          |
| Aristote 123                                    | Blake Clarence 175                          |
| Artaud Antonin 179                              | Bodivit Julien 178                          |
| Assmann Jan 43, 54, 96, 242                     | Bohm David 138                              |
| Attias Jean-Christophe 58                       | Boillat Alain 232                           |
| Augé Marc 37, 95                                | Bondolfi Alberto 83                         |
| Augustin 75, 84, 131                            | Bonhoeffer Dietrich 83                      |
| <br>  | Borgeaud Charles 204, 207                   |
| Badiou Alain 73, 240                            | Borgeaud Philippe 191-192,<br>204, 206, 227 |
| Baer Hans A. 142                                | Boudon Raymond 246                          |
| Balavoine H. 204                                | Boullaye Henry Pinard de<br>La 191          |
| Banon David 58-59, 72                           | Bourdieu Pierre 241                         |
| Barras Vincent 162, 179,<br>186                 | Bouvier Auguste 198-200,<br>205-206, 213    |
| Barry Miles 164                                 | Bouvier Bernard 206-207                     |
| Barth Karl 27, 82                               | Brenner Michael 66                          |
| Bataille Georges 115, 232                       | Buisson Ferdinand 211                       |
| Baubérot Jean 190, 211                          | Burroughs William S. 164                    |
| Bell Alexander Graham 175                       |   |

---

1. Index établi avec l'aide d'Alexandre Grandjean, étudiant en master à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Unil. On n'a pas indexé le nom de Pierre Gisel, ni, dans chacune des « Réponses à », le nom de celui à qui Pierre Gisel répondait.



- Cabanel Patrick 190, 193-194, 196  
Cage John 162-163, 186  
Capelle-Dumont Philippe 27  
Capra Fritjof 137-143, 145, 150-151, 159  
Castaneda Carlos 138  
Castoriadis Cornelius 244  
Certeau Michel de 23, 25, 125-126, 234  
Chantepie de la Saussaye Pierre-Daniël 191-192, 196  
Chopra Deepak 142  
Cicéron 83-84  
Cluet Marc 146  
Cohen-Lévinas Danielle 74, 239  
Cohen Hermann 58  
Coomaraswamy Ananda 137, 140, 143-150, 159  
Crary Jonathan 175
- Dahan Gilbert 59  
David-Neel Alexandra 139  
Debain Alexandre François 170  
Deleuze Gilles 115, 120, 246  
Derrida Jacques 37, 49-51, 72, 180, 242, 244  
Descartes René 123  
Despland Michel 191  
Desroche Henri 191  
Deussen Paul 147  
Dietschy Nathalie 232  
Dostoievsky Fédor 90  
Droz Théophile 204  
Dubnov Simon 64  
Dunn David 232  
Durkheim Émile 201, 203
- Eckhart Maître 186  
Ehrenfreund Jacques 8, 52, 116, 120-121, 128-129, 156-157, 218, 225, 228, 245  
Erlmann Veit 176-177, 181-182  
Fabian Johannes 37  
Fantino Jacques 160  
Feld Steven 161, 169-171, 186  
Feneuil Anthony 27  
Ferry Jean-Marc 20  
Feuerbach Ludwig 236  
Foucault Michel 24, 115, 121, 239  
Frazer James G. 201, 203  
Freud Sigmund 65, 87, 111, 132, 155, 201
- Galinier Jacques 135, 143  
Gardaz Michel 191  
Gauchet Marcel 62, 72, 238  
Gendreau Michael 232  
Geoltrain Pierre 15  
Godelier Maurice 37  
Gonzalez Camille 227  
Gonzalez Philippe 22, 84, 133, 224, 245-246, 259  
Gourd Jean-Jacques 205-206  
Graetz Heinrich 65-66  
Greisch Jean 27  
Grosse Christian 9, 28, 111, 225  
Gruzinski Serge 104  
Guattari Félix 246  
Guéron René 143  
Guggenheim Antoine 74, 239

- Gurdjief George Ivanovich 168  
Gysin Brion 164
- Habermas Jürgen 89, 216, 243  
Halbwachs Maurice 14-15  
Hanegraaff Wouter J. 142-143  
Harnack Adolf von 74, 213  
Harrison Jane 203  
Hartmann Eduard von 149  
Hébert Geneviève 27  
Heidegger Martin 55, 115, 217, 244  
Hervieu-Léger Danièle 8, 40-41, 43, 69, 129, 231  
Hénaff Marcel 114  
Hobsbawm Eric 33-35, 43-44  
Holterbach Emmanuel 163  
Hubert Henri 191  
Hume David 148  
Hunyadi Mark 242
- Idinopulos Thomas A. 201  
Indermuhle Christian 23, 41, 153, 232  
Introigne Massimo 135, 143, 151  
Iorio Paolo d' 147-150  
Izard Michel 95
- Jaccoliot Louis 147  
Jaeger Friedrich 212  
James William 111  
Jésus 26, 44, 46, 50, 61, 73, 80, 102, 121-123, 147, 232  
Jones Robert Alun 201  
Josèphe Flavius 64  
Jun Yan 232
- Jung Carl Gustav 139, 143  
Jüngel Eberhard 27  
Jupitter-Larsen GX 232
- Kaempfer Jean 232  
Kaenel Philippe 232  
Kaennel Lucie 58, 213  
Kahn Douglas 172  
Kaimal Padma 145  
Karkowski Zbigniew 162, 186, 232  
Karsenti Bruno 65, 86-87  
Kersenboom Saskia C. 145  
Keshavjee Shafique 245  
Korsch Dietrich 213  
Kripal Jeffrey 139  
Krishnamurti Jiddu 138  
Kuhn Thomas 142
- Lactance 83  
Lange Dietz 213  
Lange Friedrich Albert 213  
Latour Bruno 95, 100, 105, 235, 240-241, 245-246  
Latry Marie-Claire 109  
Laus Thierry 23, 153, 232  
Leibovici Martine 58  
Leon-Portilla Miguel 104  
Lévi-Strauss Claude 32-36, 41-42, 47  
Levinas Emmanuel 37, 49-50, 55, 72, 183, 245  
Lévy Isodore 191  
Löwith Karl 62-63, 71, 85  
Luckmann Thomas 13
- Maier Bernhard 201  
Mancini Silvia 8, 24-25, 41, 70, 152-153, 157, 160, 186, 219, 225, 234

Margel Serge 8, 28, 69, 125-127, 129, 232  
Marin Juan Miguel 138  
Martino Ernesto de 98, 105, 107  
Mauss Marcel 32-33  
Mekas Jonas 178  
Melchior Thierry 105, 110  
Meuwly Olivier 200  
Mimouni Simon 15, 67-68  
Mitter Partha 143  
Molendijk Arie L. 190-193, 197  
Molinié Antoinette 104, 135, 143  
Monnot Christophe 22, 224, 259  
Monod Gabriel 194  
More Thomas 236  
Müller Denis 83  
Müller Max 192  
  
Nathan Tobie 105-106  
Nietzsche Friedrich 44, 80, 122, 131, 135, 143, 145-151, 154-156, 158, 237  
Nirenberg David 63  
  
Orhan Danielle 167-168  
  
Panier Louis 126  
Pels Peter 191  
Petrosino Silvano 72  
Pinch Trevor 162  
Podselver Laurence 58  
Pouillon Jean 95, 127  
Poulat Émile 190, 193, 196  
Pulliero Marino 153, 212  
Pulman Bertrand 190  
  
Radigue Éliane 163  
Rancière Jacques 183-184, 246  
Ratzinger Joseph 216  
Rein Arielle 57  
Réville, Albert 192-194, 196-200, 202-204, 212  
Réville Jean 193, 200, 202  
Reymond Bernard 195  
Reymond Marcel 206  
Ringgenberg Patrick 143  
Ritschl Albrecht 212-213  
Robert Valentine 232  
Robertson Roland 13  
Roberty Jules-Émile 198  
Rogozinski Jacob 24  
Romagnoli Simone 83  
Rosenzweig Franz 245  
Rossi Mario 165-166, 168, 171  
Rousseau Jean-Jacques 64-65  
Rousseau Raphaël 9, 131, 186  
Roy Olivier 22-23, 238  
Royannais Patrick 126  
  
Sabatucci Dario 95-97  
Sachot Maurice 45, 83  
Sahagún Bernardino de 104  
Salzbrunn Monika 247  
Saraswati Swami Dayananda 137  
Schaeffer Pierre 166-169, 185  
Schafer R. Murray 162, 169-170, 174, 185  
Schlegel Frédéric 146

Schmitt Carl 73, 237, 239	Tonning Guillaume 149
Schober Angelika 146-147	Trial Louis 205-206
Schopenhauer Arthur 148-149	Trigano Shmuel 58-59, 72-73, 86
Schreiber Jean-Philippe 94, 234	Troeltsch Ernst 74, 213, 219
Schrödinger Erwin 138	Tudor David 163
Segal Robert A. 201	Ullern(-Weit�) Isabelle 15, 21, 157, 239
Séguy Jean 191	
Simon Marcel 56	
Simon-Nahum Perrine 191	Vajay Sigismond de 178
Sloterdijk Peter 27, 51	Vajpayee Atal Bihari 137
Smith Pierre 95	Vattimo Gianni 84, 237
Smith William Robertson 201, 203	Verdi Giuseppe 170
Socrate 146	Vernes Maurice 190-192, 194-197, 200
Sommerville Ian 164	Vogt Johannes Gustav 149
Srinivasan G. P. 137, 145	
Stavo-Debaug� Joan 243, 245	Walter Thibault 9, 232
Stengers Isabelle 106	Walzer Michael 57, 241-242
Sterne Jonathan 173-176	Weber Max 246
Storne Frank 193, 195-196	Weibel Luc 202, 205
Strauss David 50	Wienand Isabelle 147
Stresser-Pean Claude 104	Willaime Jean-Paul 190
Stroehlin Ernest 205-206	Wilson Brian C. 201
Szendy Peter 170, 186	Wilson Brian R. 13
	Yates Nigel 203
Taylor Charles 52	Yerushalmi Yosef Hayim 62, 87-88
Tenney James 163	
Tétaz Jean-Marc 213, 220	Yuval Israël 67
Thioly François 110	
Thomas d'Aquin 84, 128	Ži�ek Slavoj 27, 133, 183-184, 234, 239
Tiele Cornelius Petrus 191-192, 194-196	Zimmer Heinrich 140

## LISTE DES AUTEURS

---

Jacques EHRENFREUND

Professeur d'histoire des Juifs et du judaïsme à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne. Directeur de l'Institut « Religions, Cultures, Modernité ».

Principale publication : *Les Juifs berlinois à la Belle Époque*, Paris, PUF, 2000.

Direction d'ouvrage : *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains* (éd. avec Pierre Gisel), Lausanne, Antipodes, 2012.

Christian GROSSE

Professeur d'histoire et d'anthropologie des christianismes modernes à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne.

Principales publications : *L'excommunication de Philibert Berthelier. Histoire d'un conflit d'identité aux premiers temps de la Réforme genevoise (1547-1555)*, Genève, SHAG, 1995 ; *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI-XVII siècles)*, Genève, Droz, 2008.

Direction d'ouvrage : *Face au risque* (avec Claudine Burton-Jeangros et Valérie November), Genève, Georg, 2007.

Danièle HERVIEU-LÉGER

Directrice d'études (Professeur) en sociologie des religions à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris, une École dont elle a été la présidente de 2004 à 2009.

Principales publications : *De la Mission à la Protestation ?* Paris, Cerf, 1973 ; *Le retour à la nature. Au fond de la forêt, l'État* (avec Bertrand Hervieu), Paris, Seuil, 1979 ; *Des communautés pour les temps difficiles* (avec Bertrand Hervieu), Paris, Centurion, 1983 ; *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986 ; *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993 ; *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*,

Paris, Flammarion 1999 (coll. Champs, 2001) ; *Sociologies et religion. Approches classiques* (avec Jean-Paul Willaime), Paris, PUF, 2001 ; *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001 ; *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003 ; *Qu'est-ce que mourir ?* (avec Jean-Claude Ameisen et Emmanuel Hirsch), Paris, Le Pommier, 2003.

Principales directions d'ouvrage : *De l'émotion en religion* (dir. avec Françoise Champion), Paris, Centurion, 1990 ; *Religion et écologie*, Paris, Cerf, 1993 ; *Identités religieuses en Europe* (éd. avec Grace Davie), Paris, La Découverte, 1996 ; *La modernité rituelle* (avec Erwan Dianteill et Isabelle Saint-Martin), Paris, L'Harmattan, 2004 ; *Dictionnaire des Faits religieux* (dir. avec Régina Azria), Paris, PUF, 2010.

Silvia MANCINI

Professeure d'histoire comparée des religions à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne.

Principales publications : *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva. Lineamenti di una teoria della mentalità primitiva*, Bari, Dedalo, 1989 ; *Le rappresentazioni del lavoro fra mito e storia. Analisi storico-religiosa della letteratura orale di una cultura tradizionale*. Roma, La Goliardica, 1991 ; *Postface au « Monde magique » d'Ernesto de Martino*, Paris, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », Sanofi-Synthélabo, 1999, p. 285-584.

Directions d'ouvrage : *La fabrication du psychisme. Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*, Paris, La Découverte, 2006 ; *Des médiums. Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques*, Paris, Imago, 2012.

Serge MARGEL

Chercheur du Fonds national suisse de la recherche scientifique. A soutenu une thèse de doctorat en philosophie, à l'EHESS, Paris, en 1992 (*Le concept de temps*, voir ci-dessous), et une en théologie à l'Université de Genève, en 2004 (*Memoria animi. La théorie de l'image selon saint Augustin*, à paraître en 2014 aux Éditions Hermann), ainsi qu'une thèse d'habilitation *Philosophie et Sciences humaines* à l'Université Paris IV, en 2002.

Principales publications : *Le tombeau du dieu artisan*. Précédé de *Avances* par Jacques Derrida, Paris, Les Éditions

de Minuit, Paris, 1995 ; *Le concept de temps. Études sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote, Hegel et Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 1999 (première partie de la thèse en philosophie) ; *Logique de la nature. Le fantôme, la technique et la mort*, Paris, Galilée, 2000 ; *Destin et liberté. La métaphysique du mal (Leibniz et Kant)*, Paris, Galilée, 2002 ; *Corps et âme. Descartes. Du pouvoir des représentations aux fictions du Dieu trompeur*, Paris, Galilée, 2004 ; *Superstition. L'anthropologie du religieux en terre de chrétienté*, Paris, Galilée, 2005 ; *Le silence des prophètes. La falsification des Écritures et le destin de la modernité*, Paris, Galilée, 2006 ; *De l'imposture. Jean-Jacques Rousseau, mensonge littéraire et fiction politique*, Paris, Galilée, 2007 ; *Aliénation. Antonin Artaud, les généalogies hybrides*, Paris, Galilée, 2008 ; *Une anthropologie du croire. Les religions du Livre et le destin de la modernité*, Paris, Hermann, 2009 ; *L'avenir de la métaphysique. Lectures de Derrida*, Paris, Hermann, 2011 ; *Les livres de Job. Sur les fondements théologico-politiques de la souveraineté*, Paris, Hermann, 2012 ; *La société du spectral*, Paris, Lignes, 2012 ; *Les archives fantômes. Recherches anthropologiques sur les institutions de la culture*, Paris, Lignes, 2013.

Raphaël ROUSSELEAU

Professeur d'histoire et anthropologie des processus politico-religieux à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne. Chercheur associé au Centre d'étude de l'Inde & de l'Asie du Sud, CNRS-EHESS, Paris.

Principales publications : *Les créatures de Yama. Ethnohistoire d'une « tribu » de l'Inde*, Bologne, CLUEB, 2008 ; *Un art en quête d'histoire : l'art adivasi ou l'art tribal de l'Inde*, à paraître.

Direction d'ouvrage : *Primitifs indiens : peindre le « tribal » et peintures adivasi en Inde*, Actes du colloque « Figures du tribal et figurations tribales en Inde » tenu au musée du quai Branly en juin 2010, à paraître.

Thibault WALTER

Chercheur en sciences de l'auralité à l'Institut universitaire d'histoire de la médecine et de la santé publique à Lausanne. Co-directeur artistique du *Lausanne Underground Film & Music Festival* (LUFF).

Thèse ès sciences des religions : *Critique des dispositifs culturel et théologiques du son, du silence et du bruit : John*

*Cage, R. Murray Schafer, Zbigniew Karkowski*, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne, 2012.

Directions d'ouvrage : GX Jupitter-Larsen, *Saccages. Textes : 1978-2009*, Paris, Van Dieren, 2009 ; Zbigniew Karkowski, *Physiques sonores*, Paris, Van Dieren, 2008 ; Michael Gendreau, *Parataxes. Fragments pour une architecture des espaces sonores*, Paris, Van Dieren, 2010 ; David Dunn, *Extractions des espaces sauvages. Cybernétique de l'écoute, écologie sonore. Textes 1981-2011*, Paris, Van Dieren, 2011 ; Yan Jun, *Génération dakou. Écouter, recycler, expérimenter*, Paris, Van Dieren, 2012 ; Leif Elggren, *Un peu comme voir dans la nuit*, Paris, Van Dieren, 2013.



## PUBLICATIONS DE PIERRE GISEL<sup>1</sup>

---

### A. Ouvrages

- A.1. *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité : Ernst Käsemann*, Paris-Genève, Beauchesne-Labor et Fides, 1977, 675 p. (*id.*, 1983<sup>2</sup> : 2<sup>e</sup> éd., corrigée, avec une préface de Christian Duquoc).
- A.2. *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1980, 313 p. (*id.*, 1987<sup>2</sup>, 315 p. : 2<sup>e</sup> éd., complétée et corrigée ; et trad. italienne : *La creazione. Saggio sulla libertà e la necessità, la storia e la legge, l'uomo, il male e Dio*, Genova, Marietti, 1987, 235 p.).
- A.3. *Croyance incarnée. Tradition, Écriture, canon, dogme*, Genève, Labor et Fides, 1986, 166 p.
- A.4. *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, 1990, 207 p. (*id.*, 2009<sup>2</sup>, 235 p. : 2<sup>e</sup> éd., fortement réécrite et avec une postface).
- A.5. *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, 193 p.
- A.6. *Corps et esprit. Les mystères de l'incarnation et de la résurrection*, Genève, Labor et Fides, 1992, 94 p.
- A.7. *La subversion de l'Esprit. Perspective théologique sur l'accomplissement de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1993, 217 p.
- A.8. *Pourquoi baptiser. Mystère chrétien et rite de passage*, Genève, Labor et Fides, 1994, 98 p.

---

1. Pour les contributions à des ouvrages collectifs, articles de revues et préfaces (jusqu'à mi-2012), cf. la liste parue dans *Le religieux entre science et cité. Penser avec Pierre Gisel* (Philippe Gonzalez et Christophe Monnot éd.), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 193-221.

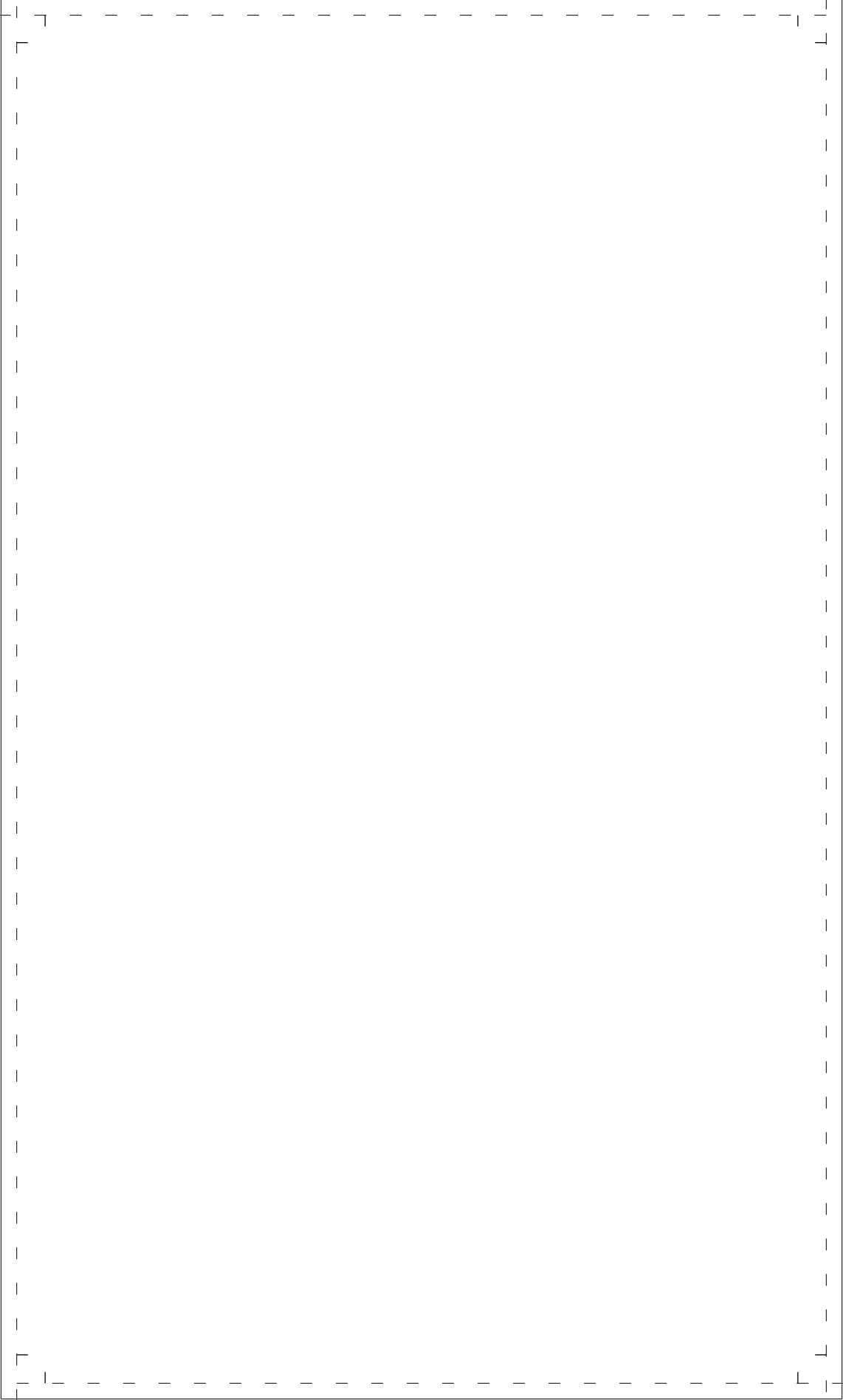
- A.9. Avec Serge Molla, *Images de Jésus*, Genève-Paris, Labor et Fides-Cerf, 1998, 120 p. (2<sup>e</sup> éd., revue et mise à jour, du dossier « Jésus [images de] », de l'*Encyclopédie du protestantisme*, cf. B.7).
- A.10. Avec Lucie Kaennel, *La création du monde. Discours religieux, discours scientifiques, discours de foi*, Genève-Bienne, Labor et Fides-Société biblique suisse, 1999, 136 p.
- A.11. *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, Labor et Fides, 1999, 299 p.
- A.12. Avec Jean Zumstein, *Bible*, Genève-Paris, Labor et Fides-Cerf, 2000, 92 p. (2<sup>e</sup> éd., revue et mise à jour, du dossier « Bible », de l'*Encyclopédie du protestantisme*, cf. B.7).
- A.13. *Sacrements et ritualité en christianisme. 125 propositions*, Genève, Labor et Fides, 2004, 96 p.
- A.14. *Les monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam*, Genève, Labor et Fides, 2006, 178 p.
- A.15. *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin, 2007, 128 p. (trad. italienne, légèrement revue : *Che cosa è una religione ?*, Brescia, Editrice Queriniana, 2011, 173 p.).
- A.16. *La théologie*, Paris, PUF, 2007, 194 p. (trad. roumaine d'une première version : *Theologia. Statutul, functia si pertinenta sa*, Craiova, Editura Universitaria, 2007, 217 p. ; trad. italienne, revue et corrigée : *La teologia : identità ecclesiale e pertinenza pubblica*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2009, 184 p.).
- A.17. *Traiter du religieux à l'Université. Une dispute socialement révélatrice*, Lausanne, éd. Antipodes, 2011, 174 p.
- A.18. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, 276 p.

*B. Direction d'ouvrages collectifs*

- B.1. *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale* (éd. avec Philibert Secretan), Genève, Labor et Fides, 1982, 282 p.
- B.2. *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987, 276 p.
- B.3. *Pratique et théologie*. Volume publié en l'honneur de Claude Bridel, Genève, Labor et Fides, 1989, 222 p.
- B.4. *L'islam : une religion*. Suivi d'un débat : *Quels types d'approches requiert le phénomène religieux ?* (éd. avec Jacques Waardenburg), Genève, Labor et Fides, 1989, 154 p.
- B.5. *Albrecht Ritschl. La théologie en modernité : entre religion, morale et positivité historique* (éd. avec Dietrich Korsch et Jean-Marc Tétaz), Genève, Labor et Fides, 1991, 214 p.
- B.6. *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992, 430 p.
- B.7. *Encyclopédie du protestantisme* (avec Lucie Kaennel), Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1995, 1 712 p. (*id.*, 2<sup>e</sup> éd. mise à jour, complétée et corrigée : Paris-Genève, PUF-Labor et Fides, 2006<sup>2</sup>, 1 632 p.).
- B.8. *La théologie en postmodernité* (éd. avec Patrick Évrard), Genève, Labor et Fides, 1996, 490 p.
- B.9. « Figures du néo-protestantisme » (éd. avec Jean-Marc Tétaz, en coll. avec Lucie Kaennel), *Revue de théologie et de philosophie* 130, 1998/II, p. 113-220.
- B.10. *Enseigner le judaïsme à l'Université* (éd. avec Jean-Christophe Attias, avec la coll. de Lucie Kaennel), Genève, Labor et Fides, 1998, 156 p.
- B.11. *Messianismes. Variations sur une figure juive* (éd. avec Jean-Christophe Attias et Lucie Kaennel), Genève, Labor et Fides, 2000, 287 p.

- B.12. *Le christianisme est-il un monothéisme ?* (éd. avec Gilles Emery), Genève, Labor et Fides, 2001, 395 p.
- B.13. *L'Europe et les Juifs* (éd. avec Esther Benbassa), Genève, Labor et Fides, 2002, 215 p.
- B.14. *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives* (éd. avec Jean-Marc Tétaz), Genève, Labor et Fides, 2002, 414 p.
- B.15. *De la Bible à la littérature* (éd. avec Jean-Christophe Attias), Genève, Labor et Fides, 2003, 336 p.
- B.16. *Postlibéralisme ? La théologie de George Lindbeck et sa réception* (éd. avec Marc Boss et Gilles Emery), Genève, Labor et Fides, 2004, 216 p.
- B.17. « Lire Michel de Certeau » (éd. avec Christian Indermuhle et Thierry Laus), *Revue de théologie et de philosophie* 136, 2004/IV, 120 p.
- B.18. Shmuel Trigano, Pierre Gisel, David Banon (Pierre Gisel éd.), *Judaïsme et christianisme, entre affrontement et reconnaissance*, Paris, Bayard, 2005, 124 p.
- B.19. *Réceptions de la cabale* (éd. avec Lucie Kaennel), Paris-Tel-Aviv, L'éclat, 2007, 350 p.
- B.20. *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, Genève, Labor et Fides, 2008, 317 p.
- B.21. « La théologie entre reprises différées, déplacements et ruptures » (éd. avec François Félix et Pierre Bühler), *Revue de théologie et de philosophie* 140, 2008/IV, p. 285-369.
- B.22. *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*, Genève, Labor et Fides, 2009, 201 p.

- B.23. *Le déni de l'excès. Homogénéisation sociale et oubli des personnes* (éd. avec Isabelle Ullern), Paris, Hermann, 2011, 205 p.
- B.24. *Le croire au cœur des sociétés et des cultures* (éd. avec Serge Margel), Tournai-Paris, Brepols-EPHE, 2011, 235 p.
- B.25. *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains* (éd. avec Jacques Ehrenfreund), Lausanne, éd. Antipodes, 2012, 329 p.
- B.26. « Gabriel Widmer : dette et reconnaissance » (éd. avec Bernard Rordorf), *Revue de théologie et de philosophie* 145, 2013/II, p. 105-180.



## TABLE

---

<i>Introduction</i> , par Jacques Ehrenfreund	7
<i>Du religieux et de la tradition. Rencontre avec Pierre Gisel</i> , par Danièle Hervieu-Léger	11
<i>Du religieux inscrit en socialité. Réponse à Danièle Hervieu-Léger</i> , par Pierre Gisel	20
1. Une rencontre intellectuelle. Ou d'une problématisation de la « sécularisation » ; 2. Comment appréhender le religieux. Ou de l'abandon d'une définition « substantialiste » à un investissement des pratiques et de ce qui arrive aux corps ; 3. Mémoire et tradition. Ou d'une assignation et d'une construction ; 4. D'un destin du théologique, entre refus d'hétéronomie, absence de champ propre et construction d'interrogations transversales ; 5. Il n'y a pas d'explication « sans reste ». Une donne qui vaut pour tous et pour tout champ humain	
<i>Régimes d'altérité. Des traditions inventées à l'invention du religieux</i> , par Serge Margel	31
1. Faire face à l'hétérogène sans l'intégrer ? De systèmes symboliques et d'inventions de traditions ; 2. La religion : répondre d'une maîtrise impossible ? Entre imposture et réouverture du jeu humain	

- Face à l'altérité et à ce qui échappe : de la riposte instable, plurielle et ambivalente. Réponse à Serge Margel,*  
par Pierre Gisel 40
1. Les systèmes symboliques, faire quelque chose de l'hétérogène sans l'intégrer ; 2. Les traditions, une construction spécifique ; 3. La religion, un destin historique spécifique inscrit au cœur de constructions symboliques et de l'invention de traditions – *D'un « répondre à » et d'un « répondre de » à la question des médiations ; Du monothéisme et de la modernité*
- Traiter de l'histoire du judaïsme à l'Université.*  
*Un dialogue avec Pierre Gisel, par Jacques Ehrenfreund* 55
1. Comment caractériser le rapport et d'où vient l'intérêt que Pierre Gisel porte au judaïsme ? ;  
2. Une perspective décalée, comment envisager l'histoire des Juifs et du judaïsme ?
- Comment traiter d'une tradition à l'Université ? Par-delà les différences et analogies entre judaïsme et christianisme.*  
*Réponse à Jacques Ehrenfreund, par Pierre Gisel* 69
1. Rappels et première mise en place ; 2. Du refus d'un penser de la « substitution », de ce qu'il implique et de jusqu'où il entraîne ; 3. Par-delà une spécificité juive : les réalités d'une tradition entre mémoire singulière, situation de ses acteurs et rapports externes ; 4. Du rapport au monde et du politique : une posture juive pouvant être éclairante
- Logique des fondements et logique orthopratique.*  
*Le problème théologique de la croyance à l'épreuve du culte populaire des images habillées au Mexique, par Silvia Mancini* 93
1. Mise au point méthodologique, ou la perspective du comparatisme historique ; 2. Du rite comme *mimesis* du mythe instituant au rite comme vecteur d'action transformatrice ;  
3. Images et habits ; 4. La personnification mythique de la fonction réparatrice, ou le détour par l'artefact-fétiche ; 5. La pratique rituelle des images habillées ; 6. Conclusion
- Ex opere operato. *Réponse à Silvia Mancini, par Pierre Gisel* 111



1. Procédés rituels opérant réparation – *Le sacramentaire en christianisme ; Le christologique* ; 2. La croyance : un motif à problématiser ; 3. À l'encontre d'une logique des fondements : récuser le primat de principes organisateurs d'ensembles ; 4. Envoi

*Fragment de « théologie païenne ». Le thème de la danse cosmique entre mysticisme physique, hindouisme, New Age et vitalisme nietzschéen*, par Raphaël Rousseleau 135

1. Un dieu pour la postmodernité : le Shiva du mysticisme quantique ; 2. La danse de Shiva comme fondement (anti-colonial) du rythme du monde ; 3. Dionysos indien ou figure anti-théologique ? ; 4. Conclusion

*Une conjoncture postmoderne à penser. Réponse à Raphaël Rousseleau*, par Pierre Gisel 152

1. En consonance : des thématiques à approfondir, notamment autour de ce qu'il en est du monde ; 2. Des problématiques à reprendre : transcendance, subjectivité, savoir et croire

*Sound systems. Propositions pour intégrer les circuits des études sonores*, par Thibault Walter 161

1. D'une interruption ; 2. Ambivalence de l'objet sonore : un phénomène sans histoire ; 3. Comment étudier le son en tant que phénomène historique et social ? ; 4. Mise en évidence de trois grandes divisions au sein de l'auralité moderne – *L'idée de la division audio-visuelle ; L'écouter et l'entendre ; Écoute culturelle et audition naturelle* ; 5. Conclusion

*De l'interruption et de la matière du monde. Réponse à Thibault Walter*, par Pierre Gisel 178

1. Les *Sound Studies*, un champ emblématique ? ; 2. Un travail critique sur les constructions socio-historiques ; 3. Interruption et matérialité, lieux d'une résurgence de la question du religieux

*Apologétique et science des religions. 1880, Annus mirabilis du processus d'institutionnalisation des sciences des religions*, par Christian Grosse 189

1. La fabrication des « sciences des religions »  
autour de 1880 : l’empreinte du « caractère  
protestant » ; 2. Les « sciences des religions »  
devant l’opinion publique protestante : automne  
1880 ; 3. Conclusion

*L’émergence des sciences religieuses, une histoire à revisiter.*

*D’hier à aujourd’hui. Réponse à Christian Grosse,*

par Pierre Gisel

209

1. Relecture du moment 1880, un moment  
socioculturel global ; 2. Mettre en perspective  
l’aujourd’hui, selon décalages à opérer et  
problématiques à construire

*Annexe : leçon d’adieu*

223

Liminaire

*Résistances des particularités et pièges de l’universel.*

*Pour un usage subversif des corps, des traditions*

*et des frontières, par Pierre Gisel*

227

1. Ouverture ; 2. De quelques données de la  
scène religieuse et de comment les interroger ; 3.  
De l’innocence supposée d’un axe  
d’universalité ; 4. Pour un autre investissement  
des particularités et une relance différente de ce  
qui les dépasse

*Index*

248

Liste des auteurs

253

Livres publiés par Pierre Gisel

257



Achévé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A.  
14110 Condé-sur-Noireau  
N° d'Imprimeur : 163470 - Dépôt légal : septembre 2014  
*Imprimé en France*

