



ARTIGOS / ARTICLES / ARTÍCULOS

ÉPISTEMOLOGIE DE LA THEOLOGIE STATUT, TACHE, FONCTION ET MODALITES

Epistemology of Theology
Status, Task, Function and Modalities

Pierre Gisel *

RÉSUMÉ: Les formes et le statut de la théologie sont dépendants de dispositifs socioculturels historiquement changeants. Depuis deux siècles, la théologie se comprend principalement en fonction de manières de se situer en histoire. Ces manières sont diverses, et la théologie va faire fond sur ce qui s’y cristallise de traditions. Le présent texte propose de lire une tradition comme la suite d’une prise en charge de problèmes humains et sociaux, d’y construire une généalogie de pulsions à l’œuvre, d’y expliciter les termes de problématiques articulées à leurs effets, d’y ouvrir une appréciation des constellations qui s’en offrent. En tout cela, un double travail sera conduit, sur la ou les traditions d’une part, sur un état social de l’autre. On aura ici coupé d’avec toute théologie appuyée sur un fondement donné, et cela détermine l’épistémologie en jeu.

MOTS-CLÉS: Théologie. Histoire. Tradition. Pratiques. Le contemporain.

ABSTRACT: The form and status of theology depend on historically changing socio-cultural conditions. For the past two centuries, theology has been understood primarily in terms of the ways in which it situates in history. These ways are diverse, and theology will build on the traditions that crystallize within them. In this text, we propose to read a tradition as the continuation of a process of taking on human and social problems, to construct a genealogy of the impulses at work, to clarify the terms of the problems articulated in their implications, and to open up an appreciation of the constellations that emerge. In all this, we’ll be working on two fronts: on tradition(s), on the one hand, and on a social situation, on the

* Faculté de théologie et de sciences des religions de l’Université de Lausanne, Switzerland.

other. This marks a break with any theology based on a given foundation, and determines the epistemology involved.

KEYWORDS: Theology. History. Tradition. Practices. The contemporary.

RESUMO: As formas e o estatuto da teologia são dependentes de dispositivos socioculturais historicamente mutantes. Nos últimos dois séculos, a teologia se compreende principalmente em função das formas em que se situa na história. Estas formas são diversas e a teologia baseia-se nas tradições que nelas se cristalizam. O presente texto propõe ler uma tradição como o resultado da assunção de problemas humanos e sociais, e aí construir uma genealogia das pulsões em ação, explicitando os termos das problemáticas articuladas a seus efeitos, para abrir uma apreciação das constelações que deles emergem. Em tudo isso, um duplo trabalho será realizado, de um lado, sobre a ou as tradições, do outro, sobre um estado social. Isso significa romper com toda teologia que se apoia sobre um fundamento dado, e isso determina a epistemologia que está em jogo.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia. História. Tradição. Práticas. O contemporâneo.

Introduction

La question à laquelle je suis ici invité à répondre est celle de l'épistémologie de la théologie. Question importante, mais qui suppose qu'on emprunte quelques détours et ne l'aborde pas comme si la théologie était définie par un objet, ainsi qu'il peut en être en sciences naturelles, quelles qu'en soient les complexités propres. La théologie s'articule à des pratiques et à des propositions humaines, prenant corps dans le monde et le social. Son travail est du coup de statut *second*.

En première ligne se tiennent des effectivités historiques, passées et présentes, et il convient de se demander *de quoi* elles répondent et *comment* elles en répondent. Et puisqu'il s'agit de pratiques et de propositions, on devra se demander quels en sont les buts et les visées, quels en sont aussi les effets, voulus ou non. Les pratiques et propositions en cause sont portées par des pulsions, et tout spécialement ici par la pulsion d'idéal. Elles sont ainsi traversées de contre-factuel, voire d'utopique, selon une pulsion dont on aura à interroger et à penser tant la nécessité et le bien-fondé que les pathologies. On a ici affaire aux manières que l'humain a de s'orienter dans le monde et de s'y inscrire, individuellement et collectivement, ou de s'en détacher, voire d'y habiter du compensatoire.

Les détours requis au vu de ce qu'est la théologie vont notamment faire voir que sa tâche a été prise en charge de manière diverse, et non seulement dans ce qu'à chaque fois elle pouvait proposer en termes de représentations,

mais aussi dans la manière de penser sa forme, son statut et sa fonction, et, à travers cela, ce qu'il en était de son épistémologie.

À l'horizon du travail de la théologie se profile donc le présent socioculturel. Il convient d'en partir et de le mettre en perspective, d'y inscrire des problématiques, à construire, d'y déployer des appréciations, à réfléchir.

Les propositions qui suivent dessinent un ensemble de traits qui circonscrivent ce que peut et doit être la théologie aujourd'hui, son geste propre et son type d'interrogation aussi bien, du coup, que son statut, toutes choses qui vont baliser son ordre de vérité. Cet ordre est à penser et peuvent s'y nouer des propositions diverses, mais en sortir, c'est sortir de ce qui peut être tenu pour vérité, au profit d'une idéologisation et, ici, d'idolâtries. C'est qu'on se sera mépris quant aux limites et à la spécificité des discours en jeu.

Ma contribution propose au débat une série de lignes d'orientation. Plus étoffées que des thèses, elles s'y apparentent néanmoins par leur caractère profilé.

1 Un arrière-fond historique diversifié

1.1. En christianisme et sur la longue durée – près de vingt siècles –, la théologie s'est déployée dans des *formes* et selon des *dispositifs* très différents. C'est un premier point à noter.

Je souligne d'entrée que n'y sont pas simplement en cause des modifications d'organisations pastorales et de représentations d'un imaginaire, y compris ce qui peut en être entraîné au plan d'énoncés doctrinaux. Ce qui est en cause dépasse ce qui serait un simple processus d'adaptation ou la seule inscription dans une suite toujours à reprendre d'*aggiornamento*.

La théologie, comme tout ce qui relève du pensable et du croyable, ne prend corps que dans ce que Foucault et Agamben appellent justement des « dispositifs ». Et ceux-ci ne sont pas les mêmes dans l'Antiquité tardive, au cœur du Moyen Age, ou au temps allant de la première modernité aux Lumières européennes, ni non plus au cœur des réorganisations qui s'en sont suivies aux XIX^e et XX^e siècles, ni encore dans ce que l'on tente de cerner sous le terme de postmodernité.

1.2. Il convient de noter que si ces dispositifs déterminent en sous-main – qu'on en soit conscient ou non – les déploiements de la théologie, son statut et ses formes, ils déterminent tout autant les propositions qui leurs sont contemporaines et peuvent s'y opposer, y être en contraste ou en

différence. Ainsi pour ce qui se cristallise au cœur de l'Antiquité tardive, où le christianisme, les gnosés et le néoplatonisme ressortissent tous au *même dispositif*, tout en y proposant des *arrangements différents* ou d'autres *manières de faire*.

Christianisme, gnosés et néoplatonisme donnent forme à un même basculement, à l'ombre d'une perte de plausibilité et d'opérationnalité d'anciens cultes, ceux notamment des cités ; et ils s'inscrivent sous un même horizon, fait à la fois d'universalité (sur fond du cosmos) et de chemins de vie individuels ou personnels (des itinéraires de l'âme).

Pour reprendre une formule que je dois à un historien du christianisme des premiers siècles, Éric Junod, christianisme, gnosés et néoplatonisme sont ici concurrents *et* complices.

On pourrait dresser un constat analogue pour les autres périodes signalées en point 1.1. À chaque fois, il y a un basculement, donc des *discontinuités*. Et à chaque fois émergent un *dispositif qu'on ne choisit pas* – on y est de fait inscrit – ainsi que des *manières différentes de l'habiter* et d'y *répondre de l'humain*, de son rapport au monde ou de ses postures en lien, direct ou non, à ce qui lui est en excès. De ces diverses manières de faire, on peut dire des *enjeux* – situés et circonstanciels –, et c'est une des tâches de la théologie de s'y essayer.

1.3. Sur cet arrière-fond d'une histoire différenciée, et conscients de ce qui s'y donne à chaque fois d'un destin et de manières de faire différentes, dans lesquelles s'engager en fonction d'enjeux, nous avons à *assumer notre temps*. Il présente certes ses forces propres comme ses risques propres, mais on y fera face sans rêver ni d'un âge d'or à restaurer, ni d'utopies à promouvoir, tout au moins pas d'utopies en formes de programme.

1.4. La théologie doit délibérément s'articuler à un présent, un présent ni indifférent, ni neutre, qui demande donc qu'on y porte des *diagnostics appropriés*, lucides, et susceptibles d'ouvrir des *pratiques* et des *postures* possibles.

S'articuler à un présent – à une condition donnée – ne congédie pas un travail sur le passé. Mais ce travail vaudra *détour*, requis en ce que la proximité aveugle, mais ce sera un détour partant du présent et pour y revenir. Un détour instructif, comme sont instructifs chacun des basculements indiqués, qu'il donne naissance à l'Antiquité tardive, aux formes médiévales des XIIe-XIIIe siècle, à la modernité classique et ce qui s'ensuit ou au contemporain. Instructifs en termes de contraste, donc d'une prise de conscience moins innocente de ce qui détermine notre présent ; et instructifs touchant ce qui s'ouvre et se noue, bien ou mal, au cœur de chacun des basculements

2 Ce qui fait la condition de la théologie aujourd'hui

2.1. L'arrière-plan diversifié que je viens d'évoquer entraîne une diversité historique dans les manières de concevoir les formes de la théologie et de ce qu'on va dès lors dire de son *épistémologie*. Et en matière d'épistémologie justement, ce que j'ai mis en avant touchant à la fois les dispositifs, avec ses basculements, et les arrangements, avec leurs jeux de différenciations sur un horizon de fait commun, aura ses incidences.

2.2. Ce qu'est la théologie, ou ce à quoi elle est appelée, est une question ancienne. Mais l'histoire en modifie la donne. Dit de manière ramassée, l'histoire récente dont on vient et qui nous marque est celle de critiques et de soupçons, voire de refus et de disqualifications. Critiques et refus qui sont d'abord ceux adressés à la religion, tout au moins aux formes qu'on en connaît, mais dont on pense spontanément qu'elles en résument toutes les variables.

La théologie se trouve alors aspirée dans ce que relègue un mouvement d'émancipation moderne nous libérant d'archaïsmes obscurantistes. S'y ajoute, renforçant le refus, que la théologie y est vue comme ce qui entend fournir *justification* et *légitimation* à une religion donnée, et qu'elle le fait en renvoyant à ce qui est finalement une hétéronomie, extrinsèque, hors raison et reconnaissance communes. Or c'est justement une telle position qui se trouve au cœur des critiques de la religion, dont l'abandon ou le renversement devraient ouvrir sur une aube nouvelle, alors franchement humaine et authentique, parce que désaliénée.

La critique évoquée est celle des Lumières. Elle date, mais elle demeure présente. Quand, par exemple, on oppose à la théologie des *sciences religieuses*, la première étant inféodée, les secondes détachées et libres. Ou quand on oppose à la religion des *spiritualités*, la première étant liée à de l'institutionnel et à du dogme, les secondes étant individuelles et travaillant au cœur des chemins de chacun, en vue d'équilibres de vie et d'harmonies. On va d'ailleurs parler de « spiritualités sans Dieu » (Dworkin) ou de « spiritualités laïques » (Comte-Sponville).

Ici, le contemporain n'a plus seulement affaire aux différences entre les religions – et à leurs conflits, possibles ou réels –, mais à un flottement touchant les frontières de ce qui *spécifierait le religieux*, le distinguant du culturel et du social pour commencer – même s'il y est de fait toujours mêlé –, et permettrait d'en penser les forces propres, les pulsions et leurs nécessités, ainsi que leurs pathologies et leurs promesses, d'en mettre du coup en place une régulation.

2.3. Malgré ce qui peut faire figure de perdurance, on est sorti des *dispositifs qui avaient donné lieu aux Lumières*. Spécifiquement, les théologies

chrétiennes ont cessé de vouloir rivaliser avec les théodicées et autres philosophies théologiques ainsi qu'avec les constructions d'une religion naturelle telle celle qu'a pu porter la Révolution française rendant un culte à l'Être suprême et à la déesse Raison. C'est que ces substituts au christianisme ont aussi été atteints par la critique, comme ce sera plus tard le cas pour ce qui touche les formes sécularisées de son messianisme ou de ses matrices sociales, reprises et transposées pour donner corps à la nation ou au peuple.

2.4. En matière de théodicée et autres philosophies théologiques, Kant fait figure, à la fin du XVIIIe siècle, de point de repère emblématique. Il acte la fin d'une illusion fichée au cœur de tout projet rationaliste extensif et ne prenant pas en compte, pour commencer, les *ordres différents* que sont, respectivement, celui de la connaissance ou du savoir (la première Critique), celui de l'advenir du sujet (chez lui, le fait moral, au centre de sa deuxième Critique), celui de l'organisation d'un ordre sensé du monde (le culturel et le social, objets de sa troisième Critique).

S'en déploient alors des *redistributions*. Elles touchent la pensée, mais aussi les modèles culturels, la philosophie et la théologie comme la littérature et ce qui s'y propose d'intrigues et de dramatiques de vie, où s'inscrivent des figures de héros, avec leurs aventures auxquelles s'identifier.

2.5. Pour ce qui la concerne, en son statut et ses formes, la théologie va se repenser dans une articulation à l'*histoire* et selon une finalité *pratique*, socioculturelle ou ecclésiale, ces deux versants étant moins séparés qu'aujourd'hui. Le donnent à voir emblématiquement le catholique Drey (DREY, 2007) et le protestant Schleiermacher (SCHLEIERMACHER, 1994), dans ce qui tient lieu, chez l'un comme chez l'autre, d'« Introduction à la théologie », à l'aube du XIXe allemand. En ce statut, cette fonction et cette finalité, la théologie n'est pas une *discipline*, Schleiermacher le souligne, mais une *interrogation* faite d'un « faisceau de disciplines » et alors *transversale* aux champs que ces disciplines investissent, transversales aussi au déploiement de leur travail

Nous sommes aujourd'hui toujours dans cette optique, me semble-t-il, étant entendu qu'il y a diverses manières de penser et de rendre compte de ce rapport à l'histoire, plus progressiste ou plus en forme de résistances à y marquer. Comme il y a plusieurs manières de penser le *sujet humain* qui y advient et s'y déploie, plus en forme d'autoposition ou plus dans une réponse à ce qui lui arrive, lui advient, l'interpelle, le bouscule ou le nourrit.

Sur cet arrière-plan, on a aussi pu enregistrer des positions *réactives*. Ainsi du côté de la seconde scolastique et de ses positions que Blondel avait nommées extrinsécistes (elles se voulaient et s'assumaient rationalisantes

ou simplement rationnelles, c'est-à-dire, ici, non symboliques¹) ou du côté d'une mouvance évangélique (*evangelical*), en réaction contre les Lumières et, depuis le XXe siècle, contre Darwin (Cf. GONZALEZ et STAVO-DEBAUGE, 2015). Mais, quoi qu'elles en aient, ces positions ne sont pas la répétition d'une position théologique de toujours. Elles sont, justement, réactives, et leur teneur propre est faite de reconstructions sur *sol moderne* et sont de *frappe moderne*, même si c'est sur un mode qui se veut antimoderne². En ce sens, elles donnent à voir des cristallisations qui prennent place sur le terrain culturel et social que j'ai indiqué, où la manière de se situer en histoire est déterminante.

Au total, on peut ratifier ici ce qu'écrivait Michel de Certeau : « dans leurs relations synchroniques [la théologie et l'histoire] partagent [...] une cohérence ou une matrice commune » (CERTEAU, 1970, p. 481). Certeau inscrit dans cette conjoncture l'examen et l'appréciation tant de la « crise moderniste » que des « renouveaux » ou autres « ressourcements ». Et c'est aussi dans cette conjoncture que j'inscris ce qui suit.

3 Les traditions, une donne historique à repenser

3.1. La théologie est partie prenante d'une *tradition*. S'ensuit une mise en cause spécifique, en ce que les traditions sont diverses, contingentes et ainsi arbitraires ; leur prétention à porter une vérité s'y trouve dès lors récusée. On tient en outre que les traditions sont *construites* – un constat correct – et ainsi liées aux affects humains et aux jeux de pouvoir.

Pour les réflexes du contemporain, dire construction vaut disqualification, sans autre forme de procès et sans reste. Cette posture ne va pas sans un fantasme touchant ce qui pourrait valoir origine ou commencement, qui vaudrait critère – on se demande bien pourquoi –, ainsi de médias tout contents d'avancer que tel point de la tradition musulmane n'est pas dans le Coran, mais ressortit à de la construction ultérieure, comme s'il n'y avait pas des choses révoltantes dans le Coran, dans la Bible tout autant, et dans toute mythologie, ni des choses à estimer bonnes dans ce qu'une tradition, ici musulmane ou chrétienne, a pu inventer.

¹ Pour exemple, le Père SERTILLANGES, thomiste, qui écrit en 1928 que le « symbolisme n'est pas une doctrine, c'est [...] un agnosticisme déguisé » ; il lui oppose que « ce que nous disons de Dieu n'est pas pour nous uniquement figuratif, n'est pas arbitraire, n'est pas subjectif ; cela est fondé en vérité » (une position liée à la seconde scolastique et sur laquelle était appuyée la condamnation du modernisme en 1905) ; mes citations sont tirées de ALVAREZ, 2024, p. 75.

² Pour la mouvance *evangelical*, avec exemples de modifications subreptices au cœur des héritages mis en avant, cf. GISEL, 2019, p. 30-40, avec en outre une mise en parallèle du salafisme en islam.

À mon sens, il convient de *repenser* et de *remettre en valeur ce qu'est une tradition*, et de *ne pas focaliser sur ce qui lui serait antérieur*, à quoi elle ne serait pas fidèle, ou pas toujours fidèle, le trahissant parfois, s'en éloignant ou en déviant. De ne pas penser non plus que seuls les *faits* bruts et hors tradition mériteraient d'être pris en compte en termes d'histoire. D'abord parce qu'une tradition est un *produit de l'histoire* – et est ainsi historiquement instructive –, ensuite parce qu'une tradition *fait histoire*. S'y ajoute qu'on ne va jamais à des faits historiques ou à des commencements hors réception et hors traditions de lecture. Socialement, voire politiquement, la question est en fin de compte non *ce qu'on allègue* comme fondement – tel texte, telle figure, tel moment –, mais *ce qu'on en fait*.

Parce que les traditions ne sont ni homogènes ni continues, on craint qu'à les prendre en compte, on les « essentialise ». Et c'est aujourd'hui un leitmotiv que de tenir qu'il n'y a pas de christianisme, mais *des* christianismes, pas un islam ou un judaïsme, mais *des* islams et *des* judaïsmes. Certes, le christianisme du XVI^e siècle n'est en rien celui des XII^e et XIII^e siècles, encore moins celui de la Bible, ni d'ailleurs le nôtre. Mais fort de ce constat, on tombe trop souvent dans la *juxtaposition d'objets d'étude distincts et séparés*. On saura tout, ou presque, des données de telle période, en tel lieu et selon telle circonscription ; mais on ne saura penser les *basculements* et les *transitions* d'une époque à l'autre, ni *ce qui s'en dispose de riposte*, reliant quand même un présent à une antécédence et visant en même temps un avenir qui en réponde, fût-ce au gré de mutations. Or, c'est ce qui nous importe centralement, aux plans tant des individus que des collectifs ou de la société.

Une tradition est la *construction d'une continuité par-delà des discontinuités effectives*. Y est en jeu la question de l'*identité*, à la fois défiée et convoquée. Focalisant sur les basculements et les transitions, on portera son attention à ce qui s'en organise, ainsi qu'aux procès de subjectivation qui s'y nouent. La théologie y est vouée. Mais sera ici mobilisée une *diversité d'approches* et requis un ordre propre de *problématisation* ; et ce qu'on pourra dire en termes d'identité et faire voir comme procès de subjectivation, réussi ou non, sera de statut second, quoique s'y joue de l'humainement et du socialement décisif.

3.2. En matière d'histoire, il y a ruptures, décalages, transits, opérations toujours menées et toujours à mener sur de nouveaux lieux et en de nouveaux temps, ce dont au demeurant seul un *récit* peut rendre compte ou dont il est l'effet. On est toujours en situation transie d'héritages, de fait ou assumés, des héritages divers et composites, des héritages jamais donnés selon transmission directe, mais toujours réaménagés, voire transmutés, en fonction du présent dans lequel ils arrivent et vont s'inscrire dans un nouveau jeu des corps sociaux et individuels. Il y a ici à s'interroger sur un « D'où vient-on? », mais aussi sur un « Comment cela nous vient-il, et pourquoi sous telle forme et selon tel récit? » (récit d'émancipation,

récit de sécularisation ou récit d'avènements créatifs, voire de « ruptures instauratrices », pour emprunter une nouvelle fois à Certeau).

Le fait de traditions est irréductible. Il est de pertinence et de teneur humaines et sociales. Il convient de ne pas les en débrancher, pour les privatiser ou les laisser partir en « folklorisation » (une mutation de statut et de pertinence qu'a souvent mise en avant Michel de Certeau). Mais j'invite à penser les traditions non comme *transmission d'une vérité donnée* – un message, une perspective, un engagement –, mais comme la *constellation de manières de prendre en charge des problèmes donnés*.

3.3. J'ai évoqué les discontinuités inscrites dans une tradition. Leur réalité fait couple avec un processus d'*acculturations*, un processus en principe assumé en christianisme. Je l'ai souvent souligné (Cf. GISEL, 2023, notamment chapitre V), m'écartant de la posture protestante qui fait le procès d'une « hellénisation » du christianisme dans les premiers siècles de l'Église et entend s'en tenir ou revenir au pur « kérygme ». Ainsi dans la théologie dialectique (les héritages de Bultmann le font souvent voir), de manière récurrente et affectant divers motifs pouvant être en jeu.

Sur ce point, je me suis trouvé en accord avec ce qu'a mis en avant Benoît XVI lors de sa *lectio magistralis* à l'Université de Ratisbonne en 2006 (Cf. GISEL, 2020 (A)). L'hellénisation en cause n'est pas une trahison de l'Évangile, mais répond à une vocation interne au christianisme, historiquement déployée et en principe à assumer, la seule question étant d'en apprécier, ici comme à chaque fois, les manières de faire, avec leurs réussites, leurs promesses, leurs échecs et leurs effets. S'y ajoute que si, en accord avec la *lectio* de l'ancien Pape, l'hellénisation doit être en principe assumée et instructive, tout en étant bien sûr soumise à appréciations différenciées, elle ne saurait à mes yeux, ici en divergence d'avec la proposition de Benoît XVI, valoir comme une synthèse indépassable. Elle en est *une parmi d'autres*, sur un chemin à poursuivre. Il convient en outre de voir que si l'histoire de l'Église chrétienne est traversée de discontinuités et d'acculturations, c'est qu'elle se déploie sur le fond d'une *absence* ou d'un *manque*, un point décisif, et même constitutif en théologie chrétienne.

Sont en jeu des manières de s'inscrire toujours à nouveau au cœur d'un présent donné. Et y est central moins une proposition positive que le « geste »³ qui, certes, ouvre sur des propositions positives et en vit, mais est celui d'une *opération* qui, aux prises avec un donné nouveau, sera pensée et évaluée en ce qu'elle est ou non *analogue* à des opérations antérieures, inscrites dans d'autres moments historiques, selon d'autres formes et d'autres teneurs, au gré d'une autre réalité sociale et d'un autre imaginaire.

³ Le motif est central dans les réflexions de Christoph Theobald ; on peut aussi renvoyer à John D. Caputo.

3.4. Ce que propose une tradition, religieuse ou autre, est toujours porté par des *questions sociales et anthropologiques de tous*, auxquelles la tradition en cause donne des formes *particulières* (cf. GISEL, 2017).

Lire une tradition, en faire son profit ou en poursuivre le geste – ici, en christianisme –, ce sera, d’abord, faire *résonner*, derrière toute affirmation, symbolique, rituelle, doctrinale, communautaire ou ecclésiale, les réalités humaines auxquelles elle donne forme. Cela paraîtra probablement évident en matière rituelle, les sacrements s’inscrivant par exemple sur des moments de passage de l’existence et y prenant en charge des données anthropologiques ; mais même là, il y aura à se décaler d’une tendance contemporaine à les en détacher pour en recentrer les réalités sur de l’ecclésiologique et du christologique ayant une valeur propre (ainsi du baptême, où l’accent sur la réception d’une vie nouvelle tend à s’estomper au profit d’un accent mis sur l’entrée dans l’Église). Cela paraîtra moins évident, mais est à mon sens tout aussi central, en matière doctrinale, où le christologique est foncièrement la prise en charge des réalités anthropologiques de ce qui fait médiation, entre soi et soi, soi et les autres, soit et le monde. Ou à propos de Dieu, dont il convient quand même de savoir et de déployer « de quoi ce mot peut être le nom » et ce qu’il peut porter de motifs humains.

Du coup, les questions se tenant au cœur de chaque tradition seront travaillées comme des questions *transversales* à diverses traditions, celle des manières de faire face au temps, de le conjurer ou d’y inscrire de l’advenir, celle de symboliser l’espace, celle de rendre compte de ce qui, au cœur même du monde, nous est en excès, ou de poser des rapports à l’autre, de tracer des frontières et des identités, d’organiser des collectifs et de prendre en compte ou non une raison commune. Tout cela suppose, bien sûr, qu’on se sera *décalé des énoncés ou propositions que met en avant toute tradition*, pour les reprendre autrement.

Lire une tradition, ce sera, ensuite, expliciter la *constellation des diverses manières dont ces motifs anthropologiques peuvent être pris en charge*. S’y exposer à une *diversité des traditions*, religieuse notamment, sera ici décisif. Non pour en exhumer des valeurs communes, mais pour pouvoir évaluer des forces et des faiblesses respectives – les unes étant le plus souvent le revers des autres –, ainsi, en lien avec le judaïsme, les forces *et* les risques d’une valorisation de l’amour ou de la justice, ou, en lien avec le bouddhisme, les forces *et* les risques d’un retrait à l’endroit des réalités du monde et de leurs pièges ou d’une insertion maximale au cœur de ces réalités, pour les subvertir de l’intérieur.

On aura compris que ce qu’ouvrent les propositions esquissées ne conduit pas d’abord à célébrer les beautés de telle tradition – la chrétienne par hypothèse –, ni à se demander ce qu’elle pourrait apporter de positif

à partir de son bien propre ou de ses ressources. Mais conduit à ouvrir un questionnement à un plan *délibérément humain* et à s'y articuler, sur fond de données travaillées de l'intérieur et non sanctionnées pour elles-mêmes, ainsi qu'à l'horizon d'une comparaison des réponses données ou des prises en charges mises en œuvre (pour plus, GISEL, 2023, notamment le chapitre IV).

4 La société contemporaine, une donne sociale et culturelle à problématiser

4.1. Le point précédent s'est penché sur ce qu'il en est des traditions, sur leur mise en cause dans nos sociétés et avec, en contraste, la proposition de les lire comme prise en charge de motifs humains. Une prise en charge différenciée selon les traditions ou interne aux traditions selon les périodes. Ce qui suit va prendre les choses selon une autre entrée. Non celle des *traditions*, même comprises en lien au social, mais celle de la *société*, pour en proposer une lecture problématisante qui renvoie, à partir même de ce qui fait aujourd'hui leur état, à ce dont les traditions sont ou étaient porteuses.

À mon sens, il n'y a pas de théologie responsable et à même de satisfaire à sa tâche hors d'un travail sur deux fronts – celui d'une tradition et celui de la société –, deux fronts différents, et à ne pas penser en analogie ou au gré de procédures mettant en œuvre des visées de forme extensive et englobante. Société commune et traditions particulières ne sont pas à placer sur une même ligne de mire. S'il convient de les travailler en parallèle, et même en interaction, ce ne sera pas pour les corrélér⁴. Et d'abord parce que la société commune, toujours à construire ou à co-construire, et les traditions, à décaler de leurs énoncés de première instance, répondent de finalités et d'enjeux différents (Habermas dirait que n'y sont pas en cause les mêmes « intérêts »)

4.2. Mettre en avant ce double front et tenir que ce qui y est respectivement en cause se trouve en asymétrie touchent le statut et la fonction de la théologie, du coup ses manières de faire. Et d'abord parce que la théologie ne va pas s'y organiser en fonction de mêmes réalités.

4.3. Je n'ai pas la possibilité de décrire ici, et avec argumentations adéquates, l'état de nos sociétés contemporaines. Je m'y suis risqué ailleurs. J'en trace seulement une épure : nos sociétés me paraissent aujourd'hui traversées d'un *trend* homogénéisant. Des questions de fond, de finalité notamment,

⁴ Pour un travail sur ces deux fronts, et les tenant justement pour asymétriques, cf. GISEL, 2019.

sont mises de côté. C'est qu'on ne sait plus comment les aborder. Les religions les avaient portées, et on a sourdement peur de les raviver.

Se sont surtout mis en place des individualismes faits de pures juxtapositions. Une tolérance de la part des pouvoirs publics y a gagné, de même que des « droits subjectifs », en principe à ratifier mais se donnant désormais hors de toute articulation au social.

S'est perdu là tout ce qui assurait des *médiations*, sociales et discursives, entre les individus et le commun républicain. Les institutions intermédiaires se retrouvent peu assurées, et d'abord parce qu'on ne sait plus en penser ni en défendre la fonction sociale. Et s'est évanoui l'espace de débats objectivés et régulables entre différences de perspectives et d'options, au profit de l'opinion (la *doxa*), des affects et du ressenti.

Zygmunt Bauman a rassemblé ces traits à l'enseigne d'une société « liquide » ou désinstitutionnalisée, dont sourdent aussi bien des populismes que des radicalisations, sur terrain religieux et, tout autant, politique. La démocratie se trouve réduite à la pure expression d'une population donnée, alors qu'elle devait organiser des pouvoirs répondant à des justifications et des ordres d'argumentation différents, à commencer par l'exécutif, le législatif, le judiciaire, qu'on ne saurait homogénéiser sans perte. Et on se retrouve dans du fonctionnalisme, au mieux de la gouvernance, qui n'est pas encore une politique.

4.4. Pour le meilleur de la société contemporaine, il me paraît requis d'y organiser des *espaces de débat* autour des questions transversales aux traditions, transversales aussi à ce qui fait l'humain et le social. Le débat y sera mené en rationalité publique, où les motifs proposés par les traditions et ce qui s'en est cristallisé à chaque fois auront été *transposés*. Ces lieux de débat devront mettre en œuvre une *productivité des différences*. Et c'est là une tâche qu'ont à assumer tant les traditions et les organisations qui y sont liées que les pouvoirs publics (cf. GISEL, 2019, chapitre 5 ; GISEL, 2020 (B)).

5 Quelle pertinence des Églises et autres communautés religieuses au cœur du social?

5.1. Sous ce titre, il ne sera pas question de reprendre, même sur mode herméneutique, ce qui fait les réalités positives, « substantielles », dont vivent les Églises et autres communautés religieuses en lien à leurs traditions, mais de s'interroger sur les « fonctions » assumées, bien ou mal, et ce qu'il peut en être aujourd'hui.

Je vais m'y risquer sur le fond de ce que j'ai dit des traditions, discontinues et acculturées, et de ce que j'ai avancé de nos sociétés contemporaines,

traversées d'un *trend* de neutralisation, d'homogénéisation et de standardisation. Et je m'y risque en donnant écho à un certain nombre de questions de fond, humaines, celles *dont* répondaient les traditions, mais dont elles ne savent plus en quoi elles se tiennent derrière leurs propositions, et celles qui se trouvent refoulées ou en déshérence au cœur du social contemporain.

5.2. J'ai dit que le travail était double, sur les traditions d'une part, sur le social de l'autre. J'y ajoute que m'y paraît stratégique la question des *différences*. Poser les différences entre religions à l'horizon de la réflexion permet en effet, indirectement mais décisivement, de mieux percevoir les manières dont ces religions prennent en charge les questions humaines, qu'on traitera dès lors comme transversales. Et mettre au centre de l'appréhension du social la question de ce qui y est fait des différences conduira à le problématiser et à y ouvrir des manières de faire fructueuses. En outre, conduire le travail sur ces deux faces en sachant qu'elles se tiennent foncièrement en différence l'une de l'autre devrait faire redécouvrir que l'on n'est jamais en adéquation à la vérité, ni dans une perspective pouvant viser une totalité ou un accomplissement plénier. Le statut de toute communauté, Églises ou autres, et de toute proposition, est marqué de cette différence de fond, constitutive ; et les collectifs ainsi que leurs propositions seront du coup pluriels, donc tous différents.

5.3. J'ai mis en avant et validé les discontinuités inhérentes au temps qui passe, de même que les différences entre les traditions ou les religions, et j'ai récusé toute vision du social qui serait d'abord intégrative ou viserait assimilation et totalisation. Mais cela ne doit pas conduire à une apologie de la dissémination, comme si l'éclatement et la juxtaposition devaient être les derniers mots de nos modes d'existence et de nos organisations collectives. Ce serait là en rester aux affects, non médiatisés, et laisser libre champ aux radicalisations autocentrées et potentiellement destructrices.

Tenir par ailleurs que le social commun et les organisations religieuses ne devaient pas être vus selon un même axe, mais bien distinguées quant à leurs fonctions et à leurs visées, ne doit pas non plus conduire à pure séparation et à juxtaposition, ni entre le commun et les organisations religieuses, ni entre les diverses organisations religieuses. Les différences doivent être reconnues et validées comme fait, mais il convient aussi de faire en sorte qu'elles soient *productrices* et *structurantes*. Ce qui demande que soit assurée une *consistance* propre des organisations religieuses, à l'interne pour commencer, mais touchant aussi leurs interfaces avec la société.

Sur cet arrière-fond, j'ai avancé ailleurs, en lien à une lecture de Certeau, que les traditions et les organisations qui en répondent devaient être vues et validées comme des « hétérotopies signifiantes » (cf. GISEL, 2023, p. 137-170). Où il convient de souligner les deux aspects que condense le substantif, *hétéro-topies*, pour dire du lieu, réel, circonscrit et déterminé,

et *hétéro-topies*, pour dire une cristallisation autre que faite d'une concentration sur soi et ses convictions. Et des *hétérotopies signifiantes*, pour qu'elles soient en lien constitutif à du commun, dans lequel elles n'ont pas à se fondre, mais à opérer.

5.4. Ce que j'ai dit des traditions en point 3 les met en opposition à ce que pointe Olivier Roy quand il avance que le religieux est désormais « sans culture », où le sans-culture est à comprendre comme un *hors-culture* ou sans un culturel qui serait intrinsèque à ses formes mêmes (ROY, 2008). Et ce que j'ai dit de la société contemporaine en point 4 rejoint le constat du même Olivier Roy parlant d'« aplatissement du monde » (ROY, 2022).

5.5. Il y a une consistance des traditions à assurer, pour qu'au cœur de sociétés repliées sur de simples fonctionnalismes, elles puissent participer à la productivité des différences évoquée en point 4.4, voire la provoquer.

Les *hétérotopies* que doivent être les Églises et autres communautés religieuses auront notamment pour tâche d'être des lieux où soit proposée une *relecture du passé* d'où l'on vient, spécifiquement de la modernité, de la sécularisation et des nouvelles formes et dispositions du religieux. Elles déploieront en même temps une *lecture du présent*, de ses évidences non décentrées et hors critique forte. Notre temps a en effet besoin d'un *récit* qui situe et oriente chacun et le social, et parce qu'il convient d'aller à l'encontre de la banalisation et d'une normalisation rampante, ce récit aura la forme d'un *contre-récit*.

Elles auront aussi pour tâche d'être des lieux où puissent se construire, être provoqués et ressourcés des *sujets* à la singularité assumable, par-delà le simple cours des choses et des directives techniques ou fonctionnelles qui le sanctionnent. Et étant entendu que favoriser la construction d'un sujet, c'est lui donner les moyens de s'expliquer avec ce qui lui est *autre*, le *dépasse*, lui est en *excès* ou le *transcende*.

Elles auront encore à être des lieux où se proposent du *rite* et du *symbolique*, notamment en rapport à des moments de passage, naissance, mort et autres scansions de l'existence, ou à des moments de crise et de reconstruction possible. Ces rites et symboles seront mis en avant comme *particuliers*, tout en étant inscrits dans des jeux plus larges, anthropologiques, qu'on fera en outre résonner sur fond de confrontation entre traditions différentes. Ces offres de rites et de symboles seront considérées comme ressources possibles pour des humains vus comme des *passants*, qu'on se gardera de confisquer. Non liées à appartenance, ces offres relèveront en fin de compte d'un « service public », à penser et à assumer comme tel.

Elles auront enfin à développer des lieux de *diaconie*, non pour s'installer dans les services dès lors mis en place, mais en forme d'alerte et d'initiative, sur fond d'urgences sociales, ou aujourd'hui écologiques, pouvant devancer le politique, et que ce politique pourra reprendre ensuite.

6 En théologie sont requis divers moments de travail, et ils sont à mener selon un regard interne et un regard externe

6.. La théologie chrétienne doit s'articuler aujourd'hui à des *questions oubliées*, recouvertes en Église sous les énoncés confessants, ou refoulées au cœur du social derrière une priorité donnée aux seuls fonctionnements et une pertinence du droit des personnes desserties de tout enracinement et condition concrète, coupées aussi de toute responsabilité qui les solliciterait et les assignerait.

6.2. Ces questions sont *transversales* aux diverses traditions religieuses, *transversales* aussi à ce qui fait l'humain et le social commun. Ce sont, pour exemples, celle de ce qu'on fait du temps, donc de la nouveauté et des antécédences, de ses rythmes aussi, celle de ce qu'on fait des lieux et de l'espace, des marquages et des repères qu'on y inscrit, celle des particularités et de ce qui les dépasse, celle des institutions et de leurs marges, celle des dissidences et des transgressions, celle des projections d'avenir et, en lien, celle des subjectivations, celle des jeux compensatoires, celle des postures de détachement ou des messianismes.

Sur chacune de ces questions, on aura à proposer une *généalogie* des pulsions à l'œuvre et de ce qui en est résulté d'effets, voulus ou non, pulsion d'intégration ou volonté de faire corps, mais menacée d'un déni des différences et portée à réduire tant les altérités que ce qui excède l'humain, pulsion de tout ramener à soi, à ses évidences et ses convictions, rendant aveugle à ce qui est en train de se passer, pulsion d'affirmation d'identité, piégée par du socio-centré et des peurs de sortir de soi. Le mot *généalogie* peut renvoyer à Nietzsche et du coup mettre en scène des pulsions négatives. Mais on peut aussi faire voir des pulsions positives ou des forces d'advenir. Le sociologue et théoricien du social Hans Joas s'y est explicitement consacré (Cf. GISEL, 2023 (B)).

6.3. Articulé aux questions transversales évoquées, on focalisera sur les *manières* qu'une tradition a eu d'en répondre, de prendre en charge ce qui y est en jeu ou de le dénier. C'est ainsi qu'on en fera son profit. Se décalant des représentations et figures que propose une tradition, on aura travaillé la manière qui est la sienne de s'y rapporter, d'en user et d'en jouer. Un peu comme John Dewey tenait qu'« il y a une différence considérable entre les croyances selon la manière dont leur objet est formé et atteint »⁵.

Par-delà cette attention aux manières de faire, la théologie pensera et validera, comme indiqué en point 3, le « geste » à inscrire au cœur des *déploiements du monde et des personnes* et *opérant en leur cœur*. Un geste qui est celui de l'Évangile, renvoyant à de l'hétérologique, non normalisable et toujours circonstanciel, et qui a vocation à faire sortir des emprisonnements

⁵ Énoncé mis en exergue de STAVO-DEBAUGE *et alii*, 2015.

et à engendrer une existence en forme et procès d'avènement, où chacun répond du monde et de soi – *de* ce qui lui est donné, *de* ce qui lui arrive et *de* ce qu'il peut viser –, au cœur de la diversité des sociétés et des cultures.

On peut estimer qu'un tel geste reprend, alors pour le meilleur, ce qui peut se tenir au cœur du monothéisme (Cf. GISEL, 2024 (C)), non dans ce qui en fait la position de surplomb à laquelle il a trop souvent donné forme, mais en ce qui en fait une posture qui tranche d'avec les forces de la nature et de la cité et s'offre comme « contre-religion », ainsi que le souligne l'égyptologue et penseur de la mémoire Jan Assmann (cf. ASSMANN, 2001).

6.4. Dessiner une généalogie n'est pas simplement renvoyer à une genèse, mais s'attache à une pulsion et passe par l'élucidation d'une *problématique* relative à ses effets. Et on fera voir comment les avènements d'existence, individuels et sociaux, y dessinent une *constellation* de postures⁶, dont chacune sera à *évaluer*. La théologie s'articule à cet ensemble.

La théologie n'est pas une discipline, mais un type d'interrogation qui traverse plusieurs champs et convoque plusieurs regards, en interdisciplinarité. Et elle le fait selon une « double entrée », d'une part celle qui commande un travail sur une tradition, d'autre part celle qui ouvre un travail sur les dispositions d'un social donné. Et on aura compris que la *scène religieuse* est ici convoquée en ce que le religieux s'y présente comme *ordre propre*, mais de teneur en tout point humaine, ordre de désirs, de réalisations ou de projets avortés. Et la même scène religieuse est convoquée en ce que ce qui y prend forme, ses différences et ses mutations, vaut *symptôme* d'un état social et d'un déploiement de l'humain.

6.5. Ce que j'ai ouvert du statut et de la fonction de la théologie coupe avec la vision d'un *fondement* qu'on aurait à valider et à faire fructifier, qu'il soit biblique ou doctrinal. L'Écriture n'est que le moment d'une cristallisation de mémoire interne à une tradition qui la précède et se poursuit (Cf. GISEL, 2024 (A)). Elle condense en outre le jeu d'un ancien et d'un nouveau, dont seule est décisive la mise en rapport, sur fond de discontinuités et de reprises différées. Quant à la doctrine, elle est un travail sur les représentations que se donne la tradition au cours de l'histoire, des représentations changeantes, à ordonner, à évaluer et à réguler.

La théologie chrétienne a, depuis le XIXe siècle et non sans quelques avatars, assumé un travail critique sur son histoire, en lien à ce qu'elle mettait en avant en termes de référence. S'y est ainsi ouverte une réflexivité. Mais la critique et la réflexivité étaient d'abord *internes*, pour mieux serrer une vérité donnée dont on entendait répondre. Ce que j'ai esquissé appelle une critique plus *externe*, travaillant à un plan délibérément humain et social la pertinence et les effets de la tradition en cause. Y est requis un passage décisif par les sciences humaines. Le débat à ce propos a été vif au cœur

⁶ Pour des exemples de problématiques et de constellations s'y inscrivant, cf. GISEL 2024 (B).

de la réception de Vatican II. L'illustre le contraste entre Henri de Lubac et Michel de Certeau, qui mérite d'être ici médité⁷.

Si je reviens aux manières d'organiser aujourd'hui la théologie, ce sera pour souligner l'importance de ce qu'on appelle la « théologie fondamentale » et récuser tout repli sur la seule doctrine, une doctrine qui serait au surplus d'application directe. C'est qu'on ne saurait faire l'économie d'un travail sur le statut du théologique et sa pertinence, dans un social donné et même à partir de ce social donné.

6.6. À un plan plus doctrinal, celui des *représentations* et des *références alléguées*, ce qui a été esquissé conduira à couper d'avec toute mise en avant d'une figure du Christ comme fondement, valant pour elle-même et quasiment autonomisée. En christianisme, le Christ est en principe *figure*, une figure qui récapitule à sa manière un amont (une histoire antérieure et le réel du monde dans lequel elle s'est inscrite) et ouvre sur un aval (la poursuite au cœur de l'histoire du « geste » que condense cette figure). En doctrine, on tiendra qu'il n'y a pas de christologie hors d'un renvoi à l'Esprit, et déjà pour raconter Jésus, la dramatique qui s'y déploie et l'intrigue qui s'y noue, mais pour dire aussi ce Jésus comme Christ. Et cette réalité et dimension de l'Esprit rejaillit sur ce qui est dit de l'avant (singulièrement, ce qui est raconté dans l'Ancien Testament) et sur ce qui est dit de l'aval (singulièrement, ce qui prend forme en corps et balisages d'Église et de formes croyantes). La figure du Christ prend en outre place sur le fond d'une absence, celle qui permet le : « Il est avantageux pour vous que je m'en aille ».

De manière analogue, on ne partira pas non plus d'un Dieu en forme de fondement extrinsèque, mais on se demandera « De quoi ce mot est-il le nom? », et on parcourra, là aussi au gré de problématiques à déployer et d'appréciations à instruire, les diverses fonctions qu'on lui a fait jouer : principe onto-théologique, fondement théologico-politique, cristallisation d'un au-delà de l'être ou de ce qui ne peut qu'indiquer de la *disproportio* ou de l'asymétrie, racine d'une interpellation existentielle, ou force de « dé-coïncidence ».

7 Reprise des présentes propositions en termes d'épistémologie

Reprenons. La théologie n'a pas d'*objet propre*, ni de *champ réservé*. Y sont en cause rien moins que l'humain et le monde, vus sous un angle spécifique.

La théologie n'est pas une *discipline*, mais un *type d'interrogation* à déployer sur plusieurs champs et y convoquant plusieurs disciplines.

⁷ Le fait très bien ALVAREZ, 2024.

Le travail théologique passera par une *généalogie* à construire, portant sur le pourquoi de la teneur et des configurations du présent, par les *problématiques* pouvant y être déployées, et par une *évaluation* des effets d'une dynamique historique portée par de la pulsion humaine.

L'ensemble de cette disposition commande une tâche et une forme du théologique où l'on se trouve hors toute thématique d'un *fondement*. Peut-on dessiner là les traits d'une épistémologie? Une rigueur certes, dans les manières de faire, ainsi qu'une exposition au débat public des propositions mises en avant, un débat à mener en rationalité publique. Mais ce qu'il peut y avoir là de méthode est toujours articulé à des *positivités humaines et sociales*, celles du présent et celles de moments passés. Les chemins empruntés peuvent être suivis méthodiquement et être explicités, mais ils échappent à une saisie *formelle*. C'est au fond parce que ce que peut faire voir la théologie est *réflexif*, donc de statut *second*.

Bibliographie

ALVAREZ, Carlos. *Henri de Lubac et Michel de Certeau*. Le débat entre théologie et sciences humaines en regard de la mystique et de l'histoire. Paris : Cerf, 2024.

ASSMANN, Jan. *Moïse l'Égyptien*. Un essai d'histoire de la mémoire [1997 et 1998]. Paris : Aubier, 2001.

CERTEAU, Michel de. « Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens ». *Recherches de science religieuse* 58, p. 481-520, 1970.

GISEL, Pierre. *Qu'est-ce qu'une tradition?* Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence. Paris : Hermann, 2017 (trad. italienne : *Che cos'è una tradizione?*, Roma : in Schibboleth edizioni, 2019).

GISEL, Pierre. *Sortir le religieux de sa boîte noire*. Genève : Labor et Fides, 2019.

GISEL, Pierre. « Vérité chrétienne et inscription dans la culture. Relire le *Discours de Ratisbonne* ». In PALASCIANO, Gabriele (dir.). *Dieu de raison ou de violence? Confrontations théologiques sur le monothéisme suscitées par le Discours de Ratisbonne de Benoît XVI*. Lyon : Olivétan, 2020 (A), p. 121-134.

GISEL, Pierre. « Sortir le religieux de sa boîte noire. Pour repenser de manière fructueuse pour tous les rapports société civile / religions ». *EThR* 95/4, p. 645-667, 2020 (B) (trad. italienne : « Aprire la scatola nera del religioso ». *Il Regno*, 10/2024, p. 385-397, et espagnole : *Ciencia Tomista* 151, 2024, Salamanca, p. 1-26).

GISEL, Pierre. *Par-delà les replis communautaristes*. Retours sur le religieux, le commun et le politique. Paris : Hermann, 2023 (A).

GISEL, Pierre. « Par-delà la critique, quelle "généalogie affirmative"? Revisiter les rapports entre religion et société ». In ESCUDIER, Alexandre ; GISEL, Pierre ; TÉTAZ, Jean-Marc (dir.). *Le sacré en questions*. Lectures et mises en perspective de Hans Joas. Genève : Labor et Fides, 2023 (B), p. 165-196.

GISEL, Pierre. « *Sola scriptura*, ou fait de tradition à penser et à défendre? Lignes d'orientation proposées à la discussion ». In SCARAMUZZI, Francesco (dir.). *Tradizione, tra memoria e futuro*. Bari : Ecumenica Editrice, 2024 (A), p. 59-69 (trad. italienne : « *Sola Scriptura*, o fatto di tradizione su cui pensare e da difendere? Linee guida proposte per la discussione ». *Rassegna di Teologia* 65/3, 2024).

GISEL, Pierre. « Le christianisme aux prises avec la *cancel culture*. Occasion d'une révision critique, sur fond d'enjeux touchant le social de tous ». In PALASCIANO, Gabriele (dir.). *Christianisme, cancel culture et wokisme*. Quel rapport au passé en société contemporaine? Paris : L'Harmattan, 2024 (B), p. 121-150 (trad. italienne : « *Cancel culture e wokismo : La trappola del nuovo inizio* ». *Il Regno*, 2024/2, p. 53-65).

GISEL, Pierre. *Les monothéismes*. Judaïsme, christianisme, islam. Genève : Labor et Fides, 2024 (C) (édition entièrement refondue d'un texte paru en 2006).

GONZALEZ, Philippe ; STAVO-DEBAUGE, Joan. « "Dominez la terre !" ». Le créationnisme, du fondamentalisme à la désécularisation ». *Archives de sciences sociales des religions* 169, p. 351-376, janv.-mars 2015.

ROY, Olivier. *La sainte ignorance*. Le temps de la religion sans culture. Paris : Seuil, 2008.

ROY, Olivier. *L'aplatissement du monde*. La crise de la culture et l'empire des normes. Paris : Seuil. 2022.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Le statut de la théologie*. Bref exposé [1810 et 1830 : *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*]. Paris-Genève : Cerf-Labor et Fides, 1994.

SECKLER, Maz (dir.). *Aux origines de l'école catholique de Tübingen*. Johann Sebastian Drey, Brève introduction à l'étude de la théologie [1819 : *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*], avec des contributions du cardinal Joseph Ratzinger, du cardinal Walter Kasper et de Max Seckler. Paris : Cerf, 2007.

STAVO-DEBAUGE, Joan ; GONZALEZ, Philippe ; FRAGA, Roberto. *Quel âge post-séculier?* Religions, démocraties, sciences. Paris : EHESS, 2015.

Article soumis le 04.07.24 et approuvé le 20.09.24.

Pierre Gisel est titulaire d'un doctorat en théologie de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, doctorat soutenu le 4 juillet 1975. Il est actuellement Professeur honoraire de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne. [Orcid.org/0009-0006-9252-3301](https://orcid.org/0009-0006-9252-3301) E-mail : pierre.gisel@unil.ch

Adresse: FTSR, Anthropole, CH-1015 – Université de Lausanne
Lausanne – Switzerland