

La coesistenza tra teologia e scienze religiose

Vers une coexistence créative entre théologie et sciences des religions

Pierre Gisel

Abstract – This text endorses the dual existence of theology, on the one hand, and religious studies, on the other. Due to substantive reasons related to human and social «interests» called into question simultaneously, this duality cannot be overcome. Yet it can be beneficial to both. As long as both of them are reconsidered, however. That is the scope of the present essay. It specifies how theology, thus reinterpreted, can be highly enlightening for religious studies and how religious studies are full of human wealth directly instructive for theological work and thought, while at the same time posing a challenge and an opportunity for change that can only revitalize reflection on the topic.

1. *La perspective ouverte*¹

Mon titre dit un objectif, une coexistence possible, désirable même, et créative, sous-entendu: *pour chacun des deux côtés en présence*.

Mon titre sanctionne aussi la *double existence*, de la théologie d'un côté, de sciences des religions de l'autre: il n'annonce pas une fusion des disciplines, ni une homogénéisation de l'espace des questions, ni une transformation de la théologie en sciences des religions (voire une subordination des sciences des religions à une théologie, le modèle courant de cette dernière dût-il alors se modifier).

Exposé donné à Trento le 3 juillet 2015, à l'occasion du 40e anniversaire de la fondation du Centro per le Scienze Religiose de la Fondazione Bruno Kessler.

¹ Je me suis beaucoup exprimé sur la question des rapports entre théologie et sciences des religions; ce qui suit en résume les traits principaux; pour plus d'explicitations, je renverrai, sur tel ou tel point, à des textes publiés ailleurs.

2. *Un arrière-plan conflictuel*

Que l'arrière-plan des rapports entre théologie d'une part, sciences des religions de l'autre soit conflictuel, chacun le sait. S'y tiennent les questions de la laïcité, de la sécularisation, de la sortie de la religion (Gauchet), avec les conflits entre la République et l'Église, à quoi s'ajoute où s'entremêle la critique de la religion, qu'elle soit menée au nom de la science (les Lumières), qu'elle soit politique (de la «Priestertrugtheorie» à Marx et au-delà), psychologique (de Freud à la psychologie cognitive), culturelle (Nietzsche et bien d'autres). Concrètement, les organisations académiques de l'étude et de la recherche sur le champ religieux en sont marquées².

En termes de conflits récurrents, diversement présents selon les lieux et moments, on peut distinguer, me semble-t-il:

a) Une opposition entre la *neutralité scientifique* qui serait celle des sciences des religions et le caractère *engagé*, confessant, de la théologie, en outre insérée dans des unités académiques liées à l'Église, alimentant dès lors le soupçon – ou, selon les cas, une validation propre – que les théologiens seraient là des «intellectuels organiques» (Antonio Gramsci), faisant passer les intérêts de leur institution ou de leur militance avant le respect de la vérité et l'honnêteté du débat.

Sur cet arrière-plan, plusieurs entendent aujourd'hui mettre en cause ce qui passerait naïvement pour *objectivité scientifique*, en convoquant une sociologie ou une histoire des sciences, à fins relativistes; il me paraît personnellement que les conclusions alors tirées sont souvent trop radicales et insuffisamment différenciées: le questionnement de ce qu'il faut ou de ce qu'on peut entendre sous objectivité scientifique doit certainement être retravaillé et approfondi, mais hors disqualification au prétexte que personne n'est neutre ou que les évidences changent selon l'histoire, voire selon les aires de civilisation.

De même, plusieurs entendent aujourd'hui revaloriser les droits de la *conviction* et donc lui faire place, mais, là encore, si le point doit

² La Faculté qui fut la mienne (elle a passé du statut de Faculté de théologie protestante, selon le modèle universitaire traditionnel depuis le XIXe siècle, à celui de Faculté de sciences des religions, mais selon un processus non entièrement abouti, la Faculté n'étant pas parvenue à se déployer vraiment en termes de pertinence sociale et connaissant aujourd'hui quelques retours qui montrent que des enjeux et options étaient insuffisamment clarifiés) a été le lieu d'une dispute qui vaut exemple et qui, par-delà les conflits institutionnels ou entre tel et tel acteur, a été diversement traversée d'une foule de questions de fond, instructives; cf. à ce propos mon petit livre *Traiter du religieux à l'Université. Une dispute socialement révélatrice*, Lausanne 2011.

effectivement être repris et retravaillé, cela doit se faire, à mon sens, selon précisions diverses, distinctions de plans et de pertinences, hors conclusions radicalisantes.

On peut ajouter une note de psychologie des mentalités: à l'époque moderne, en l'occurrence la seconde partie du XIXe siècle, les sciences des religions sont souvent nées au sein de Facultés de théologie et ont vécu ou vivent encore leur développement comme un processus d'*émancipation progressive*, non toujours terminé à leurs yeux, d'où une vigilance soupçonneuse et la récurrence d'affirmations avançant qu'elles sont foncièrement autres que la théologie, leur constitution même réclamant la nécessité de s'en démarquer.

b) La présence et la prise de conscience d'une *pluralité religieuse*, que les sciences des religions honoreraient nativement, alors que la théologie couvrait l'ensemble du champ de sa prétention à le penser en dernière instance, voire à le réguler, sur fond, justement, d'une tradition unique, fût-elle intérieurement diversifiée et ayant-elle connu mutations ou discontinuités historiques.

Mais l'avènement des sciences des religions est porteur de plus que d'une attention à la pluralité religieuse. Dès lors, l'opposition entre sciences des religions et théologie – ou son dépassement en vue d'une coexistence pacifique – ne peut se résoudre en mettant en place des plateformes académiques – Facultés ou autres – pluriconfessionnelles ou en intégrant à leur travail la *pluriconfessionnalité* ou la diversité des traditions (le judaïsme, l'islam, le bouddhisme, le confucianisme, d'autres encore, à côté du christianisme), même si un dialogue, de l'échange, voire de l'interaction, peuvent être fructueusement développés sur un tel arrière-plan.

c) Par rapport au champ qu'occupe la théologie, les sciences des religions opèrent un *décalage* ou un *décentrement*. Non seulement parce que leurs types d'interrogation sont différents et non homologues, mais parce que le religieux ne constitue pas un objet ou un champ qui serait toujours le même, se donnant à observer sur un terrain qu'on pourrait baliser quels que soient les moments historiques ou les aires de civilisation, seules la manière de remplir les cases dessinées sur ce terrain ou les manières d'y jouer pouvant différer (la case Dieu ou référence de dernière instance; les cases médiation, symbolisation, ritualité, communauté ou Eglise, moment constitutif, régulation etc.).

Pour commencer, il convient de rappeler que toutes les formes religieuses ne développent pas de théologie, et que cela n'est pas circonstanciel, mais touche à des types religieux différents. Par delà, il convient d'enregistrer que ce qu'on entend par religion est en débat, avec notamment la question de savoir si religion entraîne organisation communautaire ou ecclésiale propre (que l'on s'arrête simplement à ce qu'évoquent les deux références majeures en la matière, dans notre histoire, à «relegere»³ d'une part, que résume Cicéron à la fin de l'Antiquité pré-chrétienne, ou à «religare»⁴ d'autre part, de fait progressivement privilégié en christianisme et en Occident, pour être finalement seul mis en avant avec les Temps modernes⁵, hors ésotérismes), ainsi que la question de savoir ce qu'il en est de la distinction, ou non, de la religion à l'endroit du culturel (en Inde ancienne, fonds culturel et fonds religieux sont indissociables, de même que coïncident le symbolique et le religieux dans les sociétés dites primitives explorées par les anthropologues⁶) ou à l'endroit du politique (le théologico-politique a une histoire circonscrite, aussi bien quant à son émergence que quant à son destin).

3. *Le geste théologique rendu à une particularité située, et en outre soumis à procès critique*

Parmi les diverses sciences des religions, l'anthropologie, née de la rencontre d'autres systèmes culturels (suite aux découvertes modernes de l'Asie, de l'Amérique latine, de l'Océanie, de l'Afrique), a souligné combien les cultures non chrétiennes et hors monothéismes vivaient d'abord de procédures de *négociation* avec le monde et ce qui y échappe (l'étrangeté, la mort, les frontières, l'altérité etc.), de la négociation se répétant dans du practico-rituel⁷. On est là dans une autre perspective

³ Une vertu de retrait devant la démesure du cosmos et de recueil des signes qui s'y donnent à déchiffrer.

⁴ Relier, verticalement (avec une transcendance) et horizontalement (constituant une communauté).

⁵ Emile Durkheim le sanctionne, à la fois quand il définit la religion comme «système de croyances» et quand il avance qu'il n'y a pas de religion sans Eglise, ce qui est à la fois typique et faux.

⁶ Notons que le religieux, ici, ne connaît pas de distinction entre du «canonique» et du «non-canonique», et que cette distinction accompagne probablement un religieux «séparé» et, en tant que tel, lié à «hétérogénéité» ou à «transcendance».

⁷ Pour exemple, S. Mancini, *Logique des fondements et logique orthopratique. Le problème théologique de la croyance à l'épreuve du culte populaire des images habillées au Mexique*, in J. Ehrenfreund - P. Gisel (edd), *Mises en scène de l'humain. Sciences des religions, philosophie*,

que celle d'un ordre du sens, que la religion soutiendrait et nourrirait.

La théologie, quelle qu'elle soit, apparaît alors justement liée à la mise en place d'un ordre du sens, avec son organisation en *système*, investi d'*intelligibilité humaine* (la question de Dieu, de sa mort ou de ses substituts y étant de fait centrale en termes d'instance dernière), et avec sa thématique d'une adhésion subjective, un «croire», requis, implicitement ou sur mode de convocation à assumer (moment ou un *sujet* répond de ce qui est en jeu).

Il y a donc du religieux ou supposé tel dans des mondes où la question de Dieu (quelles que soient ses variantes) ne se pose pas et où n'est pas non plus engagé un croire (là aussi: quelles que soient ses variantes). Du coup, la théologie, dans ce qui fait son geste ou sa posture, apparaît liée à la particularité d'une manière de se situer dans le monde et d'y envisager l'humain. Renvoyant à transcendance, elle est alors, au mieux, 'une' manière parmi d'autres de répondre de ce qui, au cœur même du monde, est en excès de l'humain ou le déborde, et cette manière peut être soumise à critique. Elle est de fait aujourd'hui critiquée comme anthropocentrisme, réduction à l'humain et à ses appropriations, et comme primat impérialiste accordé à la raison et à l'intelligibilité.

La critique se fait d'autant plus insistante que notre temps – postmoderne – semble sortir de l'orbite indiquée, marquée par un renvoi à de la transcendance et par la venue à l'avant scène d'un sujet convoqué à répondre de lui-même et du monde⁸. On assiste en effet aujourd'hui à diverses propositions de «spiritualité sans Dieu» ou de «spiritualité laïque» (on dit alors significativement spiritualité plutôt que religion)⁹, sur un arrière-fond renvoyant à équilibre de vie et à sagesse, ainsi qu'au déploiement de «chemins de vie» plus branchés sur des «énergies cosmiques» qu'en lien à de la transcendance, autre, contestatrice et revendicatrice.

Par-delà ces indications venant de l'anthropologie et des déplacements à l'œuvre au cœur du contemporain, c'est la définition même de ce qu'il

théologie, Paris 2014, pp. 93-110. Pour une vision globale sur l'anthropologie, cf., récent, F. Weber, *Brève histoire de l'anthropologie*, Paris 2015.

⁸ Temps d'une posture de type «héroïque», comme le signale bien C. Taylor, *L'âge séculier* (2007), Paris 2011, lié à «mobilisation», dirait P. Sloterdijk, *La mobilisation infinie* (original: *Eurotaoismus*, 1989), Paris 2000.

⁹ Ainsi, pour exemples, chez A. Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris 2006, ou L. Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, Paris 2010.

faut entendre par religion qui se fait poreuse ou se défait. Ce que j'ai ailleurs appelé du «religieux diffus» (les mouvances du type New Age par exemple) l'attestait déjà¹⁰.

On est du coup conduit à entrer dans une perspective qui ne se centre pas sur le religieux, quelle que soit la diversité de ses manifestations, mais le *décale* et *l'inscrit dans un ensemble plus large*, celui de dispositifs qui balisent le socio-culturel et commandent au statut et fonction du religieux, des dispositifs historiquement changeants¹¹. C'est là que se tient la raison de fond qui empêche qu'on se contente d'organiser le travail en fonction de plusieurs traditions (une pluriconfessionnalité) et qui empêche aussi que soit construit un espace intellectuel de questions qui seraient en tant que telles religieuses et en fonction desquelles on travaillerait les cristallisations religieuses diverses et leurs recompositions.

Concrètement, il y a à entrer dans une perspective qui soit organisée en fonction d'une scène religieuse – une scène changeante – sur laquelle viennent se dire du social et de l'anthropologique: elle en est le lieu de *symptôme*.

On articulera dès lors l'étude du religieux, quel qu'il soit, à la société civile, sa pluralité, comme *tiers*, avec une considération touchant spécifiquement le politique, donc l'Etat et sa laïcité (l'Etat à la fois comme arbitre et soucieux de favoriser l'expression des différences internes au civil, à l'encontre de toute homogénéisation et unidimensionnalité). La société civile est ici un tiers requis, empêchant tant une focalisation sur le seul religieux qu'un face-à-face entre un religieux et ce qui pourrait en être un substitut de même niveau et de même fonction (telle forme de l'Etat, voire telle organisation de la société civile).

4. *Pour une mise en perspective généalogique des questions, liée à la construction de problématiques*

Ce sur quoi ouvre le point précédent l'anticipait: en matière de travail sur le religieux et de mises en avant des enjeux, il y a lieu d'entrer dans une perspective historique de longue durée, et comprenant une comparaison d'aires de civilisation. Les dispositifs qui commandent au

¹⁰ Cf. mon petit livre *Qu'est-ce qu'une religion?*, Paris 2007 (trad. italienne, légèrement revue: *Che cosa è una religione?*, Brescia 2011).

¹¹ Le mot «dispositif» renvoie à Michel Foucault (cf. P. Veyne, *Michel Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris 2008) que reprend G. Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?* (2006), Paris 2007.

religieux ou à ce qu'on peut appeler tel ne sont pas les mêmes dans l'Antiquité gréco-romaine (cf. les travaux de Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne ou John Sheid) que dans ce qui a fait la tradition majoritaire de l'Occident, ni en Inde ou en Chine par exemple.

On mettra ici en place une lecture *généalogique*, sur laquelle seront greffées des problématiques à élaborer, qui fera voir des déploiements divers permettant de profiler des enjeux, voire d'esquisser des typologies. Parmi ces questions, à la fois centralement en cause dans le «d'où venons-nous?» et le «en quoi en sortons-nous et pour quoi?» (ce qui, du coup, ouvre un questionnement sur l'aujourd'hui), on peut évoquer: ce qui est à entendre sous *religion*; la question de *Dieu*, d'une transcendance ou de ce qui se tient en excès; ce qu'il en est de la posture du *croire et*, liée, la question du sujet, avec, à chaque fois, leurs diversités et leurs avatars¹².

A mon sens, une telle mise en perspective généalogique, avec la problématologie qui l'accompagne (sur fond d'intrigue à l'oeuvre, donc de *pulsions* ou de *désirs*, à faire voir et à valider, articulés à des *motifs visés*, et l'ensemble étant mis en place à partir d'un *présent* et des problèmes ou des apories qui s'y tapissent, à faire apparaître là aussi et à diagnostiquer) est requise qu'on soit en *théologie*, en *sciences des religions* ou en *philosophie de la culture et du social*.

Mettre en place la perspective généalogique indiquée suppose qu'on soit articulé au socio-culturel comme tel, non à telle ou telle tradition. Cela dit, les traditions ont donné et donnent forme à ce qui est en jeu dans chacune des problématiques auxquelles on va articuler le travail et la réflexion. Et c'est une donne non évacuable, aussi vrai qu'il n'y a de prises en charge de ces questions que sous des formes *particulières* et historiquement *situées*, des prises *en charge* qui en répondent, passant du coup par une adhésion propre et une manière de construire une identité par-delà des discontinuités effectives.

On est dès lors conduit à mettre en place deux modèles, selon une compatibilité à penser, mais hors homogénéisation. Institutionnellement, on ne répondra pas du religieux aujourd'hui sans que se pensent ou se repensent et se mettent en place des Facultés ou autres types de plateformes académiques organisées en fonction d'une *tradition* d'une part, des Facultés ou autres type de plateformes académiques organisées

¹² Slavoj Zizek me paraît ici typique, Peter Sloterdijk également, tous deux sur les questions, couplées, de Dieu et du sujet.

en fonction de la *scène religieuse* globale d'autre part, où se tiennent plusieurs traditions, mais d'autres choses aussi que des traditions, et où se jouent divers rapports à la société comme telle. Les premières intègrent à leur travail la question de savoir quelles formes elles doivent et peuvent leur donner dans un présent ou un contexte neuf (ce ne sont pas les unités organisée en fonction de la scène religieuse globale qui diront ce que doit et peut être le christianisme ou l'islam aujourd'hui et en tel lieu, bien que ce qui s'y fait puisse être indirectement utile à une réflexion portée par et portant une tradition), mais, tout en étant articulées à une tradition, ces Facultés ou unités académiques sont en même temps utiles à la société: il est en effet bon pour tous, indirectement, qu'une tradition travaille sur son histoire et son présent. Si cela fait partie de la responsabilité intellectuelle globale de la société de nourrir des unités d'enseignement et de recherche vouées aux questions religieuses (ces questions sont de pertinence et d'effets sociaux), sans les laisser pour autant aux seules traditions qui les portent (il y a lieu de les examiner de manière décentrée), il est aussi utile pour tous qu'il y ait des Facultés islamiques, chrétiennes et autres, et il peut même être adéquat qu'on en favorise le déploiement¹³.

5. *Pour une coexistence créative entre théologie et sciences des religions*

Les sciences des religions sont riches de tout un savoir sur l'humain dans ses rapports au monde, à lui-même et à ce qui le dépasse, cristallisé au gré d'une très grande variété de dispositifs et d'agencements commandant à des habitations de l'espace et du temps, à des symbolisations du social, à de la ritualité, à des mises en place de références, de mémoires et de traditions, aux manières de concevoir les jeux institutionnels, avec leurs instances et pouvoirs divers, leurs modifications et les moments de dissidences et d'utopie qui les traversent, à des imaginaires aussi, qui orientent, balisent, ouvrent et conditionnent la vie.

Les sciences des religions sont diverses. Il n'y a pas 'une' science des religions, mais un faisceau de disciplines autres et mises ici au travail, historiques, anthropologiques, sociologiques, psychologiques, et on pourrait y mobiliser, plus articulés à du régulateur (mais le religieux en est chargé), du droit, de la politologie, de la philosophie, du médical,

¹³ Sur cet ensemble, cf. ma contribution *Une double vocation de la théologie, interne et externe. Ordres différents et compatibilité*, in «Études théologiques et religieuses», 88, 2013, 3, pp. 375-390.

d'autres encore. Non une discipline, mais un faisceau de disciplines, en fin de compte parce que la religion ou le religieux ne constitue pas à proprement parler un *objet*, commandant une *méthode* d'approche et de traitement. Ce qu'il en est du religieux est au contraire une question ouverte, dont on ne tranche pas hors d'enjeux, et du coup hors d'interrogations transversales. Tout au plus, mais ce n'est pas rien, y a-t-il une histoire du traitement des religions (en modernité, depuis environ 150 ans), et cette histoire fait voir un ensemble de problèmes qui, comme tels, circonscrivent bien un *champ de travail*, y compris le fait que ces problèmes y ont été posés, abordés et réfléchis de manière diverse, contradictoire, voire polémique.

Notons qu'il en va de même en théologie, elle aussi aujourd'hui articulée à des savoirs divers, historiques et sociaux, ce qui est proprement théologique étant *transversal* à ce qui se déploie et s'observe sur chacun des champs travaillés (concrètement: des savoirs sur la Bible et ses contextes, sur l'histoire du christianisme, avec ses diverses productions, doctrines comprises, sur les données du présent et ce qui s'y passe etc.), en ce sens *second*: foncièrement *problématisant* et *réflexif*. Et là aussi se donne l'histoire d'un déploiement diversifié, celui de la théologie, y compris pour ce qui touche son statut, une histoire instructive en tant que telle et quant à ce qui y est en jeu.

Les religions sont diverses et particulières à chaque fois. Même leurs prétentions à l'universel – quand elles en ont, ce qui n'est pas toujours le cas – sont déterminées par une perspective particulière. Et, sauf à en sanctionner une comme seule vraie, et vraie dans sa positivité même (ce qu'elle peut être tentée de faire, mais alors pour sa perte, devenant pure idéologisation et idolâtrie), une théologie ne dépassera pas ces particularités. Tout au plus, mais c'est décisif, pourra-t-elle les rendre fructueuses¹⁴, au gré de leur historicisation et des déplacements et confrontations qui peuvent en découler.

Sauf l'illusion d'une raison universaliste (qui a pu prendre, en modernité, la forme d'une vision progressiste, de l'animisme au polythéisme puis au monothéisme, pouvant se prolonger en direction de la métaphysique et enfin de la science), les sciences des religions n'ont pas non plus de quoi dépasser la diversité et les particularités des religions, sauf à croire

¹⁴ Pour un développement, cf. ma leçon d'adieu, *Résistances des particularités et pièges de l'universel. Pour un usage subversif des corps, des traditions et des frontières*, in J. Ehrenfreund - P. Gisel (edd), *Mises en scène de l'humain*, pp. 227-247 (trad. italienne: *Dell'universale e delle particolarità*, in «Il Regno», LVIII, 2013, 1142, pp. 249-256).

qu'elles peuvent circonscrire leur objet, le religieux (alors que c'est un champ de questions, certes déployées en des positivités examinables), et à en proposer un savoir (il y en a 'des' savoirs, mais partiels, et irréductiblement, parce que liés à des points de vue divers et chacun en principe pertinent).

C'est non sans lien avec cette donne que le religieux est traversé de *traditions*, avec la tentation, chez les uns (c'est le cas chez certains théologiens), d'en sanctionner une comme bonne, à moins de proposer qu'on travaille et habite chacune en juxtaposition, sur fond de tolérance, mais sans autre profit, et avec la difficulté, chez les autres (du côté des sciences religieuses), à en penser le fait. Au prétexte que les traditions sont des ripostes construisant une identité par-delà des discontinuités effectives (ce qui est indéniable), on en laisse en effet volontiers de côté la donne sans en proposer une intelligence propre, abandonnant à l'idéologique le fait de cette construction, pourtant humainement et socialement central, et restant du coup impuissant à penser tant les basculements historiques que ce qui y naît et s'y noue à chaque fois. On ne travaillera ni ne pensera plus, par exemple, le christianisme ou l'islam, mais 'des' christianismes ou 'des' islams, chaque fois rapportés à tel moment et à tel lieu, toute autre position ne pouvant, pense-t-on, que conduire à «essentialisme».

a) *Retour sur la théologie:*

Passer par les sciences des religions et ce qu'elles font voir est de grand profit pour le travail théologique, et d'abord parce qu'on s'y retrouve inscrit sous un horizon plus large et dès lors avec la possibilité de penser quel *type* de religion est la tradition – par hypothèse, le christianisme – dont la théologie entend répondre, avec ses forces et ses risques propres, liés à la manière qui est la sienne de donner forme particulière à des dispositions humaines générales et ouvertes.

Plus largement, entrer sur le terrain travaillé par les sciences des religions permet à la théologie de déployer une part de ce qu'il est convenu d'appeler, en vocabulaire catholique et depuis le milieu du XXe siècle, une «théologie fondamentale», distincte de la «dogmatique». Le terrain en cause représente alors un analogue à ce qu'ont pu par exemple offrir, au XIIIe siècle, la métaphysique ou, au XVIIe, les théologies philosophiques ayant développé des théodicées.

Au plan des données spécifiques à la tradition considérée (relevant de la «dogmatique» plus que de la «théologie fondamentale»), un passage

par les sciences des religions permettra qu'on en examine et en pense chacune des propositions concrètes, symboliques, rituelles, doctrinales, institutionnelles et autres, en y faisant *résonner* les réalités humaines *dont*, de fait, elles répondent à chaque fois. Aucune de ces propositions ne vaut en effet pour elle-même, comme un «bien de salut» renvoyant à extrinsécisme, et dès lors non sans réseau auto-référencié. Prétendre le contraire serait se condamner à ne pas pouvoir donner une intelligence de ces propositions et supposerait en outre un système religieux ou du croire littéralement aliénant. Toute affirmation et mise en place de données croyantes est une manière de répondre de questions humaines plus larges et en tranchant d'enjeux à ce niveau-là¹⁵; les comprendre suppose dès lors de les examiner sous ce regard, et sur le fond d'une pluralité permettant de les profiler et de les évaluer.

En tout cela se nourrit, pour le travail et la réflexion mêmes de la théologie, une créativité liée à une fréquentation des sciences des religions, dont la théologie va faire son profit à l'interne.

b) *Retour sur les sciences des religions:*

Le profit d'une rencontre ou de croisements avec la théologie est, pour les sciences des religions, indirect, mais non marginal, ni facultatif. Comme le profit d'un travail sur le terrain des sciences des religions était, pour la théologie, indirect, tout en touchant au cœur de sa tâche.

La théologie est liée à une tradition, y assurant même, entre autres choses, une part de sa régulation, avec ce qui s'y tient de ripostes aux défis du temps, avec ses avatars aussi, tous *riches d'enseignements* au gré des discontinuités historiques et aujourd'hui au cœur de la sécularisation et autres recompositions. La théologie se déploie en outre comme une manière de développer du réflexif, se donnant là aussi comme *objet d'observation instructif*. Il n'y a en effet pas de raison que les sciences des religions prennent pour objet de travail et d'examen seulement le rite, les devenirs institutionnels, les symbolisations, et non la théologie comme telle, dans ses diverses dimensions: la théologie est partie prenante du religieux, et s'y cristallisent des données humaines comme en toute autre réalité religieuse.

Par-delà, il me paraît qu'il y a souvent, du côté des sciences des religions, des «taches aveugles». Probablement en lien avec l'histoire moderne

¹⁵ Cf. mon *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris 2012, pp. 103 s. et 107, de même que pour mes remarques renvoyant à une part de la tâche d'une «théologie fondamentale».

de leur constitution et le phénomène d'émancipation que j'avais signalé d'entrée. Ce que j'ai noté plus haut à propos du phénomène de *tradition* est ici typique; de même, on mettra volontiers entre parenthèses, en sciences des religions, la question du *canon* biblique, pour examiner tous les textes au même niveau, textes canoniques et apocryphes, ce qui est légitime et représente un gain sur un certain plan, à préciser, mais ce qui ne doit pas conduire à un abandon pur et simple: une tradition vit de canonisation – c'est au reste un phénomène humain et social qui déborde le strict religieux, même s'il se donne particulièrement à voir sur cette scène –, et la manière dont une tradition a opéré ses choix et lesquels participe de la constitution même de ce qu'elle est.

Il en va de même touchant ce qui est proprement *doctrinal*, là encore à ne pas exclure (ni à réserver à la théologie), pas plus que la canonisation de textes de référence. En outre, que la théologie y ait déjà opéré un travail de médiatisation ou de métabolisation ne peut que faciliter – tout dût-il être retraduit – la compréhension de ce qui est proposé et de ce qui s'y joue et s'y noue. Pour exemple: une réflexion traditionnelle sur la «non-dualité» sera prise en compte dans la compréhension du bouddhisme, mais il en sera de même et au même titre de la réflexion de la théologie chrétienne sur le «principe» (une question centrale et socio-culturellement largement partagée au cœur de l'Antiquité tardive) visant à en assurer un statut et une fonction spécifiques en le pensant 'un' sans qu'il soit pour autant *simple* (le «principe» vaut pour la détermination et pour une effectuation, non seulement pour la provenance, ce qu'assure le penser «trinitaire» de Dieu alors engagé). Il en va de même – mais on pourrait allonger la liste des exemples – touchant le christologique, qui est une manière de sanctionner la question de la médiation (une question large là aussi, et par ailleurs centrale au cœur du social contemporain et de ce qui arrive à ses institutionnalités) et de lui donner forme et statut (de l'intermédiaire? du tiers?¹⁶ autre?).

J'ai plaidé en pt 4 pour une mise en perspective généalogique liée à la construction d'une problématique, et si la nécessité s'en impose à tous à mon sens, la théologie y est de fait spontanément plus portée que les sciences des religions. C'est probablement que la théologie ne peut qu'être habitée par une conscience historique de longue durée et mettre du coup en cause tant des découpages en tranches successives, au surplus desserties d'une problématique d'ensemble, qu'une tendance

¹⁶ Sur ce terme dans ce contexte, je renvoie à ma «Réponse à Silvia Mancini», in *Mises en scène de l'humain*, pp. 111-133, p. 121-124.

à focaliser sur ce qui est ici seul compris comme fait – tel événement isolé, tel personnage, telle production de texte etc. –, alors que ce qu’une tradition ou une société aura *fait* de quelque événement que ce soit, comme de quelque personnage ou de quelque texte que ce soit, ainsi que sa *manière de s’y rapporter*, est décisif, «faisant histoire» et relevant à ce titre de l’histoire justement, qui n’est pas qu’accumulation d’événements ou que production de références possibles.

En dernière instance, il y a un plaidoyer à instruire à l’encontre d’un «trend» *neutralisant* inscrit au cœur des sciences des religions et participant probablement de données socio-culturelles contemporaines plus larges. Par-delà son attachement natif à la longue durée et à une problématisation, la théologie a vocation à valider de l’hérétique (c’est moins le cas pour les sciences des religions, dans la mesure où elles entendent se déployer hors normatif), et d’abord parce qu’elle porte la question de ce qui est *hétérogène* et qu’elle est probablement amenée à déployer de l’hétérologique¹⁷.

Une entrée sur le terrain des objets et dans le champ réflexif de la théologie ne peut qu’être fructueuse pour les sciences des religions, même si le profit est là aussi indirect – comme je l’avais dit symétriquement pour la théologie –, devant être transposé et traduit dans leur espace propre. Cette entrée sur le terrain du théologique représente un *enrichissement en termes de données à prendre en compte* et peut s’avérer lourd d’une *relance de questions de fond à prendre en charge*.

¹⁷ Le terme renvoie à ce que fait voir Michel Foucault, cf. notamment M. Foucault, *Le Corps Utopique, suivi de Les Hétérotopies* (1966), Paris 2009; reste à penser l’articulation de cet hétérotopique au social de tous et à montrer en quoi il peut y être fructueux et non donner prétexte à sectarisation.