Edmond Ortigues entre théologie et sciences religieuses

Edmond Ortigues between theology and religious sciences

Edmond Ortigues entre teología y ciencias religiosas

Pierre Gisel

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27563>

DOI : 10.4000/assr.27563

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2016

Pagination : 115-130

ISBN : 978-2-7132-2516-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Pierre Gisel, « Edmond Ortigues entre théologie et sciences religieuses », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 173 | janvier-mars 2016, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 24 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27563> ; DOI : 10.4000/assr.27563

Pierre Gisel

Edmond Ortigues entre théologie et sciences religieuses

La posture d'Ortigues en matière de théologie¹

La thématique ou le questionnement

À l'arrière-plan du travail d'Ortigues se tient la question de ce qu'il nommera ultérieurement « l'autorité des commencements » (Ortigues, 2007 : 65, une expression que Dominique Iogna-Prat mettra en exergue²) ou la question de l'« origine », une « origine fondatrice », précise Ortigues dans le même texte (p. 70 s.), expression qui apparaît déjà dans un article de 1949, dès sa deuxième phrase (Ortigues, 1949 : 167).

Notons que cette question de l'origine, dite « puissante », a une dimension large, « psychologique » et « anthropologique » (Ortigues, 2007 : 71, 193). Par-delà le « d'où l'on vient » (parents, ancêtres, événements d'un « grand récit » ou d'un plus petit récit, d'une « intrigue » biographique ou d'un « récit de vie »), il y va de *ce au nom de quoi* on se positionne, socialement et individuellement, ou de ce qui vaut, en fin de compte, comme référence ou allégation de première et dernière instance. Et il y va en même temps de ce en quoi l'on se *reconnaît*.

Au vu de ce qui est en jeu, il convient de voir que cette question est *seconde*, quant à son statut, et qu'elle relève, concrètement, d'une *construction sociale*, souvent en forme de « tradition³ ». C'est même très précisément quand elle se donne sous cette forme qu'est en cause la question de l'origine ici évoquée, pût-elle être aussi à l'œuvre dans des circonscriptions sociales qui présentent d'autres formes, relevant, par exemple, plus de la « coutume » que de ce qu'on appelle proprement « tradition » – alors en lien à du « monumental », dirait Nietzsche, un livre pouvant jouer ce rôle⁴ –, avec sa thématization et ses régulations propres,

1. Cf. Ortigues, 1948 (sa thèse) et Ortigues, 1949.

2. Il en fait le titre des pages qu'il signe en ouverture du volume posthume d'Ortigues (Iogna-Prat, 2007 : 7 ; cf. aussi : 16).

3. Karsenti, 2012 : 76 s. reprend ce point (il parle aussi, équivalement, de « croyance instituée » : 69, 76), et je lui donne écho *infra* ; il en va de même de Descombes, 2005.

4. Spécifiquement sur la question du livre, cf. Ortigues, 1981.

où l'origine va avec une référence *décalée*, rendue opérante selon *reprise différée* et *transversale au monde*.

Il convient dès lors de « déconstruire » les histoires qui sont mises en avant en matière idéologique, de représentation ou d'imaginaire. Et de savoir, en outre, que les histoires alors évoquées ressortissent à des dispositifs changeants selon les époques et que, du coup, ressortit aussi à dispositif changeant ce qu'on entend par « origine » ou par « fondement ». Or, c'est justement sur le moment d'un basculement d'époques que la thèse d'Ortigue déploie son travail et ses interrogations, ici le seuil des Temps modernes ou de la première modernité. On s'y dispute, à propos de « sources », puisque c'est alors ce qui détermine le lieu de débat en matières d'origine ou de fondement. Qu'il y ait débat à propos de fondement et d'origine est significatif ; mais est tout aussi significatif que ce débat s'y déploie en termes de « sources » ainsi, je vais y venir, que, sous « sources », on entende spontanément du « documentaire », des *pièces historiques* qu'ont à restituer et à circonscrire des *historiens*. Par-delà ce qui est évoqué – la Bible par exemple, mais toute autre référence « monumentalisée » – s'ouvre la question de ce qu'il en est de l'*instance* que cristallise alors la référence et que cette référence va ainsi représenter. Et c'est cette question qui retient l'attention d'Ortigue, à l'encontre de la neutralisation à laquelle conduit la mise en avant du strict « documentaire ».

Pour ne pas se lancer seulement dans une critique des constructions proposées par telle ou telle tradition ou par telle ou telle institution (les constructions seraient des « ajouts », le plus souvent illégitimes ou sur le mode d'une trahison de ce qui se tenait historiquement en deçà), mais dire positivement la tâche qui s'ouvre, il convient de bien voir que tant le statut *second* de la question de l'origine ou du fondement que son inscription dans des *constructions* sont humainement et socialement choses obligées et requises. Dans la foulée, il convient de voir que c'est justement en raison de ce caractère second et ressortissant à construction que la question en jeu et en cause – celle de l'« origine » – relève du *droit* et de la *théologie* (un point décisif et constant chez Ortigue), non d'une histoire de purs faits et événements (si, sous faits, on entend aussi des « faits sociaux », cela pourra changer la donne), ni de purs documents. La question en jeu et en cause derrière celle de la référence ne saurait donc être déléguée aux seuls historiens (ou, dans le champ moderne de la théologie aux prises avec la Bible, à la seule exégèse historico-critique⁵), même si la théologie – comme le droit – doit prendre en compte ce qu'il en est de l'histoire – des pratiques et de ce qu'elles déploient –, voire y articuler décisivement son interrogation, ce qui n'ira certes pas sans qu'on soit au clair ou qu'on tranche de son *statut* et de sa *fonction*.

5. « Le donjon de la “scientificité” dans les sciences religieuses », dit critiquement Certeau dans un contexte de discussion analogue, 1987 : 238.

Or c'est là tout l'horizon de l'entreprise d'Ortigue : laisser venir en première ligne les *données de l'histoire* et le travail sur ses positivités (avec ce qui se noue de critique quant aux postures adoptées par les acteurs et quant aux propositions mises en place dans un espace institutionnel et traditionnel donné, historique et/ou « révélé »), tout en reprenant *réflexivement*, quitte à le modifier (là aussi, quant à la posture à adopter et quant aux propositions à mettre en avant), *ce* qui est en jeu, et à le reprendre au plan du théologique et du droit. Ortigue entend articuler travail *positif* et travail *réflexif*⁶, sachant que cette articulation n'est pas de prolongement (du spéculatif, ou du dogme déjà, pouvant par exemple prolonger un donné), aussi vrai que ce qui se tient à ce croisement est *hétérogène*, relevant de deux ordres de raison, donc de deux ordres de déploiement et d'argumentation, et qu'il y a là du coup *tension* et, potentiellement et de fait, *conflit*⁷.

De façon plus circonstanciée, sous-tendent la thèse d'Ortigue tant la venue à l'avant-scène d'un travail et d'un regard portés par les sciences historiques (ici, en exégèse biblique et sur le terrain de la modernité) que, par-delà, voire surtout, la question de ce qu'il convient d'en faire. Précisons : ce qu'il convient d'en faire en *théologie* comme ce qu'il convient d'en faire en *sciences sociales* ou en *sciences des religions*, l'interrogation se présentant, d'un côté et de l'autre, de façon analogue.

D'une hypothèque moderne, de son décalement et de sa problématisation

En matière de théologie aussi bien qu'en matière de sciences religieuses, ou tout particulièrement d'histoire des religions, la question de l'« origine » est devenue stratégiquement et symptomatiquement centrale avec les Temps modernes, que ce soit au moment de la Renaissance et de la Réforme protestante ou, différemment, à partir d'un XIX^e siècle dominé par un travail historique et philologique sur les documents anciens et les traditions qui les ont repris ou dont elles se sont réclamées. Et cette question de l'origine s'est déployée sous la forme d'une quête ou de la restitution d'un *commencement* historique, allant jusqu'à supposer – que cela soit explicité ou non, voire conscient ou non, mais cela a aussi pu être délibérément assumé – que ce commencement contenait la clé de ce qui était survenu

6. Le terme est présent dans la discussion de la thèse, et pour commencer dans le rapport de soutenance d'Antoine Chavasse (né en 1909 et spécialiste de patristique), mais il apparaît déjà dans la thèse même, et centralement : 119, 125 s., 143 (cf. aussi le substantif « réflexion » et, parfois, le terme « spéculatif », recouvrant ici la même fonction : 5, 55, 72 s., 99, 104).

7. Je me permets de signaler que ma propre thèse, quelque trente ans plus tard, portait sur le même ordre de problèmes et selon une entrée et un positionnement analogues. Son titre : *Histoire et vérité en conflit. Contribution à la question du statut épistémologique de la théologie à partir des travaux de E. Käsemann* (1975), Käsemann étant un exégète et la thèse présentée l'étant en théologie systématique (parution commerciale sous un titre raccourci : Gisel, 1977). J'ajoute que je me suis aussi retrouvé ultérieurement, pour des raisons de fond et de circonstances (cf. Gisel, 2011), dans le champ des sciences humaines et sociales sur le religieux et m'y déploie d'une certaine manière comme philosophe (pour des explicitations sur ce point, Gisel, 2012).

ou de ce qui s'en réclamait, ou tout au moins ce qui permettait de mesurer et du coup de critiquer ce qui s'en était prolongé. Comme si le moment natif était *en tant que tel* vivant et vrai. Et que ce qui s'en était prolongé ou cristallisé – ou institutionnalisé – était, *comme tel et en contraste*, lieu de déformation, de captation, de détournement ou de trahison. Cette donne sous-tend la quête ici emblématique du Jésus historique, en deçà du christianisme effectif et de son institutionnalisation (ou en deçà des *formes* de son institutionnalisation, l'Église et ses prêtres, au fond vus sous les traits de la légende du « Grand Inquisiteur » de Dostoïevski⁸), ou encore l'évocation d'un islam originaire en deçà de ce qu'il a pu devenir ensuite ou de ce qu'en aurait fait telle tradition historique, de laquelle il faudrait ici revenir.

Quand il réfléchit à la question des « sources » en christianisme, et alors en rapport avec ce qui fut discuté et cristallisé au concile de Trente – en lien avec ce qui en fut reçu aussi, voire surtout, ou avec la manière dont s'en est déployée la réception –, Ortigues sanctionne la position *seconde* de ce qui peut ou doit être mis en avant comme origine ou fondement : pour lui, ce qu'il en est d'une origine ou d'un fondement se joue, matériellement, au cœur de *constructions* et relève, formellement, du *réflexif*. Ce qui vaut comme source – *la source* – est ainsi foncièrement *décalé et transversal*, et dès lors toujours à *réactualiser*.

Un élément est ici net, chez Ortigues, et sur un point stratégique : le refus de valider *ou* d'invalider des sources comme « documentaires » (Ortigues, 1948 : 31-33, 61, 71, 155 ; 1949 : 167 s.), un refus qui commande d'entrée un *déplacement* de la problématique. Or, ce déplacement peut ne pas paraître clairement ou, pire, apparaître conservateur ou autocentré à un esprit trop marqué de réflexes modernes, peu enclin à entrer dans le champ qu'investit la théologie et dans la manière qu'elle a d'y travailler. Je vais donc en venir au texte de la thèse et m'efforcer de déployer ce qui s'y inscrit en termes d'enjeux en rapport au questionnement annoncé.

Lecture de la thèse

On connaît le débat cristallisé dans la référence au concile de Trente⁹ (non dans le texte final, puisque le texte adopté a refusé la partition entre Écriture et Tradition, *partim partim*, mais bien dans la manière de s'y référer, qui s'est déployée comme si le *partim partim* avait été maintenu dans le texte), débat cristallisé selon une formalisation confessionnelle : y a-t-il *une* ou *deux* sources au et en christianisme – une ou deux sources de « révélation » à alléguer et dont s'autoriser –, l'Écriture *et* la tradition, selon ce que dit une veine catholique

8. *Les frères Karamazov* (1879), Livre V, « Pro et contra », V, « Le Grand Inquisiteur ».

9. Ouvert en 1545 et clos en 1563 – mais après plusieurs interruptions –, convoqué pour répondre à la Réforme protestante, ou à la situation créée par la Réforme protestante, mais Luther avait été formellement excommunié le 3 janvier 1521 déjà, et il meurt en 1546.

(mais, comme le signale Ortigues, une telle formulation voudrait dire que de la tradition n'est pas inscrite dans l'Écriture, mais s'y « ajoute » [1949 : 168]), ou l'Écriture *seule*, selon la veine protestante opposée ?

Notons d'entrée qu'ainsi formulée, la problématique a de fait rompu avec ce qu'est la théologie. Ou l'a idéologisée. C'est ce que pense Ortigues, et à mon sens à raison. On a idéologisé la théologie en la renvoyant à du pur positif, sanctionné et validé *comme tel*. Ou : on a idéologisé la théologie parce qu'on a idéologisé *ce* à quoi elle renvoie ou *ce* dont elle se réclame.

Ajoutons, par anticipation, qu'avec cette manière de poser la problématique – une *ou* deux sources – se trouve aussi rompu ce à quoi sont en fin de compte vouées les sciences religieuses, rien de moins qu'une intelligence du fonctionnement social et de ce qui le traverse – ici en termes de tradition et d'institutionnalisation –, au profit d'un repli sur une histoire purement descriptive de faits rapportés à une suite d'événements, hors « réception » ou hors ce qu'on en a fait (avec ce qui en a été voulu ou non)¹⁰. Hors considérations donc touchant *en quoi* et *comment* ce qui est évoqué comme fondement vaut comme la mémoire *que se donne* et *qui travaille* une *histoire effective*, au profit de son assignation à un statut de légitimation externe et hétéronome, *isolée* et *autosuffisante*, dès lors à défendre, telle quelle, ou à récuser, telle quelle.

Commençons la lecture. Je transcris la toute première phrase de la thèse : « Le problème de la Bible est semblable à celui du Christ, vrai Dieu et vrai homme [...], car tout y est de Dieu, mais tout y est de l'homme ».

On est invité à réfléchir à ce qu'est la Bible, un texte de part en part historique, et le terme de comparaison convoqué par Ortigues est, d'entrée, intrinsèquement théologique. C'est significatif. Comme apparaît en même temps significatif le : « tout y est de Dieu » et « tout y est de l'homme ». Qui vaut donc ici pour les deux, la Bible et le Christ.

Notons au passage que mettre sur ce point en analogie la Bible et le Christ n'est pas propre à Ortigues. On rencontre souvent cette manière de faire dans la veine de la « théologie dialectique », née après 1914-1918 sur terrain protestant, notamment dans sa modalité barthienne.

Sur le fond, évoquer ici la figure du Christ, et à l'enseigne du « tout y est de Dieu » et « tout y est de l'homme », c'est renvoyer à une figure non seulement complexe, mais *construite*. Faite d'un *hétérogène*, et dont le « principe » qui la tient et l'instaure relève d'un *ordre propre de raison* (on est dans du *tiers*, ni de l'ordre du pur factuel, ni de l'ordre des croyances et représentations déployées¹¹).

10. Notons que, parmi les sciences humaines et sociales, sont de fait mobilisées, chez Ortigues, plus la psychanalyse et l'anthropologie que des manières de faire plus strictement descriptives, ce qui n'est sûrement pas un hasard.

11. Cf. la démarcation, nette, à l'égard d'un travail qui, en théologie, consisterait à établir un « catalogue des croyances » (Ortigues, 1948 : 57).

C'est que, dans la comparaison évoquée, sont mis en rapport un *homme*, Jésus de Nazareth, et une *figure archétypale*, de matrice messianique et de frappe cosmique, le Christ, et que cette mise en rapport se fait au gré d'un *détour* ou d'un *déplacement* : l'insertion en une « finalité » (en référence à Thomas d'Aquin¹²) qui fait apparaître une intrigue intra-humaine et le travail d'un « plus fort que la mort », tout en s'éprouvant au cœur de la mort ou d'œuvres de mort. Or c'est justement ce même type d'instauration, active et contre-factuelle, supposant différences historiques et les traversant, qui va valoir pour la mise en rapport d'un *texte* – matériellement : *des* textes, réunis en *corpus*, biblique –, un texte de part en part humain, et d'une « Parole » renvoyant à *vérité*, concrètement à un « sens spirituel¹³ » faisant « tradition » (Ortigues, 1948 : 3). Ce n'est pas sans importance qu'Ortigues, réfléchissant à ce qu'est la Bible, demande qu'on focalise sur sa « fonction¹⁴ ».

À noter, à l'appui de la lecture proposée, le refus de distinguer ici ce qui serait « historique » de ce qui ne le serait pas, au profit de manières différentes de « s'insérer dans l'histoire » (Ortigues, 1948 : 8), différentes quant à la modalité s'entend, non au seul plan de ce qui est proposé. Au même titre, on enregistrera le refus de penser l'« inspiration » du texte comme une « collaboration » de deux « causes », humaine d'une part, divine de l'autre (*ibid.* : 9), au profit d'une réflexion sur le « principe » qui tient l'ensemble (principe d'un « ordre » propre, *ibid.* : 11) et qui le porte du coup à une « unité » (*ibid.* : 3, 11, 16, 27, 70, et 1949 : 169). Ce motif, décisif et récurrent dans la thèse, vaut tant pour la Bible elle-même, faite, pour commencer, d'un Ancien *et* d'un Nouveau Testaments, que pour le déploiement Écriture-tradition¹⁵, par-delà un éparpillement de fait et par-delà des provenances et insertions culturelles diverses. L'« unité » n'est pas ici celle d'une « synthèse » (Ortigues, 1948 : 11), en ce qu'elle ne relève pas d'une analytique, ni n'est-elle déductive ou induite (ce qui occupa les discussions au temps de la seconde scolastique), mais est proprement *instaurée* et *mise en œuvre* (le registre de travail est donc bien celui de l'histoire, mais autrement envisagée que comme celle d'événements se tenant, immaculés, derrière ou en deçà de *ce qu'on en a fait*).

Le principe en jeu est « théologique ». Au sens où s'y décident, en même temps, *ce* qu'il en est de Dieu et *ce* qu'il en est de ce corpus, comme de ce qui en est *fait*. Se tient à l'avant-scène et de bout en bout de *l'histoire*, mais cette histoire est cristallisée dans une « économie » et une tradition opérante (de fait :

12. Ortigues, 1948 : 227 ; sur ce point, cf. aussi Ortigues, 1954 : 34.

13. La thématique en est centrale et constante (par exemple Ortigues, 1948 : 1, 3, 15 s., 19, 45, 72, 78, 94) et mériterait qu'on la reprenne de manière systématique ; disons simplement que le « spirituel » ici engagé n'est pas du type de ce qu'entendent le plus souvent les protestants (*ibid.* : 57) et les modernes sous ce terme, trop délié d'un corps-à-corps avec une écriture et une tradition historiques données, et données socialement et institutionnellement.

14. Ortigues, 1948 : 2, 71, 160, 167, 232, et Ortigues, 1949 : 168.

15. Ou Écriture-Église, cf. Ortigues, 1948 : 157.

des traditions opérantes), lieu de « corps », corps d'Écritures (du monumental), corps sacramentaire (du symbolique), corps ecclésial (de l'institutionnel), corps croyants (du singulier social)¹⁶, tous traversés d'un geste qui en dit et en « révèle » la « vérité » ou qui en tranche¹⁷. Est ici en cause le geste de l'*Evangelium* ou l'« Évangile vivant » (Ortigues, 1949 : 184 s., et 1948 : 45, 56), non les évangiles comme textes littéraires donnés, et c'est un geste qui est « action » et qui vaut seul comme « source » au plein sens du terme (Ortigues, 1948 : 43, 61, 71), mais alors justement de statut second. Cette « action » est en fin de compte formellement rapportée à Dieu ou relève du « théologal »¹⁸ (à entendre en son acception traditionnelle, où l'objet en cause n'est pas *de* ce monde en ce qu'il n'est pas du *type* des objets du monde, fût-ce via supra-naturalisme ou extrinsécisme¹⁹). Notons bien que c'est seulement en articulation au geste indiqué qu'on peut parler de « révélation », qui n'est donc ni « illumination mystique », ni « Loi » ou « établissement d'une institution », ni même « face à face avec une Écriture » (*ibid.* : 191 et 204). S'il y a « révélation », c'est au gré d'une *opération*, à déchiffrer et à réfléchir. Ici, ni la Bible, ni la tradition ne *sont* révélation, mais elles peuvent en être traversées et en être l'occasion²⁰.

Le « théologique » relève ainsi d'un « jugement » propre (*ibid.* : 121, 146, 155) ou d'un « discernement » (*ibid.* : 57), qui n'est pas *de fait*, mais *de droit* (du « normatif », dit Ortigues, 1949 : 169 et 186), ressortissant ainsi à l'« institutionnel » (*ibid.* : 186), un jugement qui, en l'occurrence, se nouera en lien à un advenir de la « personne humaine », en rapport décisif à de l'altérité (Ortigues, 1948 : 216 ; *cf.*, ultérieurement, Ortigues 1962, rééd. : 167-182), la vérité étant celle d'un « chemin » (*ibid.* : 209), sur fond de « contingence » et même d'« abysal » (*ibid.* : 216).

Soulignons, ou insistons : ici, ni une Écriture, ni quoi que ce soit d'autre en terme de *documents*, d'*événements* ou de *personnages historiques* (Jésus, les Apôtres, d'autres encore), ne saurait être « source » d'une théologie (*ibid.* : 31²¹).

16. La posture d'Ortigues s'articule à une donne d'« incarnation », constante et toujours à nouveau déployée, mais où du donné *prend corps* ou *se fait chair*.

17. Pour un écho à cette thématique d'un « geste », *cf.* Karsenti, 2012 : 88 s.

18. À ce propos, *cf.*, dans la thèse, et en référence à Thomas d'Aquin : « l'unité de la foi entre les deux Testaments est attestée par "l'unité de la fin" [...], c'est à-dire par Dieu, principe des vertus théologiques » (Ortigues, 1948 : 227), ou, et annoncé comme un « principe » : « le témoignage scripturaire doit passer par Dieu, car il n'y a pas de lien direct entre les deux Testaments » (*ibid.* : 171).

19. Rappelons Maurice Blondel qui, voulant dépasser la crise moderniste, s'est efforcé de valider un espace de raison et de discussion autre que celui de l'opposition entre « historicisme » et « extrinsécisme » (Blondel, 1904 : 154 s.). Notons qu'Ortigues use souvent des termes « extrinsèque » et « extrinsécisme » (pour exemples, Ortigues, 1948 : 18, 71, 161, 207).

20. On est donc là au-delà d'une question de « méthode », comme le souligne Ortigues en 1969, en usant justement du terme « opération » (Barthes, 1971 : 86 s. ; *cf.* aussi Ortigues, 1948 : 138), devant des exégètes historico-critiques, sans en être vraiment compris d'ailleurs.

21. En référence aux docteurs médiévaux, qu'Ortigues connaît fort bien, il faut ici tenir que la théologie n'est pas « basée » sur une Écriture, mais qu'un théologique traverse toute l'Écriture.

Ce serait justement renvoyer ce qui autorise ou tranche d'une « vérité » à de l'extrinsèque valant en lui-même et pour lui-même, alors qu'on est dans un ordre de « signes » (*ibid.* : p. 27, 52 s., 77, 155), à déchiffrer en lien à une « économie » qui est l'économie d'un « mystère » où le signe reste et doit rester signe, parce qu'opérant sur ce mode, hors toute idée ou tout concept « clair et distinct » (une disposition des Temps modernes), hors toute « clarté de l'Écriture » aussi (une mise en avant luthérienne). Et ce serait en même temps renvoyer la théologie à un *système de croyances et de représentations* justement rapporté à cet extrinsèque, alors que le théologique est une opération *transversale*, portant le fer autant, et selon un même regard, au cœur du monde et de l'humain (le *créé*) qu'au cœur des réalités de la croyance (ce qu'on a appelé des « biens de salut », mais l'expression peut justement égarer : ils pourraient être entendus comme des « choses révélées », ce que recèle le risque moderne à parler de « sources », alors « documentaires », ce qu'Ortigue récusait de bout en bout).

Que l'on ne s'y trompe pas, répondre d'une question portant sur une « origine » valant « fondement autorisant » en renvoyant à des « sources documentaires » à assurer et sur lesquelles appuyer un discours théologique qui s'y validerait, « ce n'est ni de l'histoire, ni de la théologie ». On serait, tranche Ortigue, tombé en « apologétique » d'un côté alors que, de l'autre, on manquerait d'être « ordonné » selon le registre ici requis, celui d'une « intelligence de la relation à Dieu, principe de toute théologie²² » (1949 : 168). On touche là centralement ce avec quoi Ortigue est aux prises.

Le positionnement d'Ortigue dans le champ des sciences humaines et sociales du religieux

Dominique Iogna-Prat s'est demandé, et même « souvent », écrit-il, pourquoi Ortigue « n'est pas tout simplement devenu historien des religions », comme bien d'autres anciens clercs pris dans un destin semblable. « Pourquoi choisit-il de devenir philosophe ?²³ » (Iogna-Prat, 2007 : 12).

Pour le dire d'un mot – mais je l'ai à vrai dire anticipé –, je pense qu'Ortigue tient dans le champ des sciences humaines et sociales du religieux, à partir des années 1950 et suite à la rupture consécutive à sa longue, forte et perspicace

22. Où Dieu est un « moyen terme » [au sens de tiers, impliquant « altérité », cf. Ortigue, 1948 : 146 s., 171], requis entre la « foi » et ce à quoi elle « adhère » (Ortigue, 1949, 168 s., et cf. 186), la « foi » n'ayant pas d'« objet », au sens courant du terme, mais, justement, un « principe » (Ortigue, 2007 : 236 et 238, texte de 1973).

23. Dominique Iogna-Prat écrit « devenir » philosophe. On pourrait s'interroger : Ortigue ne l'était-il pas déjà *en* théologie ? La question porte loin et ne peut pas ne pas toucher ce qu'il en est tant de la théologie que de la philosophie. Cela dit, le choix de devenir philosophe et non historien des religions fut aussi marqué de contingences, cf. Le Quellec-Wolff, « Entretien », in Ortigue 1962, rééd. : 260, même si on peut estimer qu'en histoire des religions Ortigue aurait été à sa manière philosophe.

« Lettre à Rome » (Ortigue, 1950, expédiée en 1952), la même posture que celle habitée et mise en œuvre dans le champ de la théologie au moment de sa thèse de 1948. Le *type d'interrogation*, avec ce qui le circonscrit, demeure, et il est porté de « théologique », même si le *champ* d'exercice change, non plus les réalités de l'Église ou du christianisme, avec ce qui s'y cristallise de tradition et ce qui s'y noue de foi, à accompagner et à réguler, mais, désormais, un ensemble de données plus largement anthropologiques et sociales.

Avancer cela suppose bien sûr que, sous « théologique », on entende bien ce qui est précisé, théorisé et mis en œuvre dans la thèse, non un ensemble de propositions renvoyant à une donne prophétique, à de la doctrine ou à de la ritualité, spécifiques à chaque fois au plan des « contenus » et des « formes », et se validant de ce spécifique, du coup peu ou prou auto-référencié.

La posture qui est celle d'Ortigue pouvait – et peut encore – faire polémique dans le champ occupé par certains théologiens et autres gens d'Église. J'en ai indiqué les arêtes. Elle peut faire polémique aussi – ou n'être en tout cas pas spontanément celle de tous – dans le champ de l'histoire et des sciences des religions. C'est que, de part et d'autre, se tient souvent une tache aveugle, typique du contemporain à mon sens, celle de ce qu'il en est humainement et socialement des *traditions* et des *institutions*, proprement *médiatrices*²⁴ – à chaque fois particulières dans leur teneur et relevant foncièrement d'un ordre spécifique, en statut de *tiers* –, au cœur des rapports de l'humain au monde, des humains entre eux, de l'humain à lui-même, de l'humain à ce qui le dépasse, lui échappe ou l'excède et avec quoi il doit, comme disent les anthropologues, « négocier ».

Dans le champ institutionnellement le plus souvent occupé par les théologiens, on constate aujourd'hui une perte de ce qu'on avait nommé le « spéculatif » – y compris dans ce qui pourrait en être une reprise en termes de *problématisation* et de *réflexivité* –, au profit d'un travail laissé aux historiens et aux exégètes historico-critiques de la Bible qui alimentent à leur manière, mais désormais plus paisible, un projet réformiste du type de ce qui avait pu se déployer dans le libéralisme protestant du XIX^e siècle et au-delà. À l'arrière-plan continue en effet de jouer, au moins de fait, une certaine marginalisation – voire parfois une disqualification – de l'histoire des *processus* d'institutionnalisations et de traditions. Qu'elles soient globalement vues comme moment d'inflexions, d'infidélités et de blocages, ou que des éléments en soient mis en avant comme prolongements heureux d'une origine fondatrice, les institutionnalisations et traditions y sont en effet peu souvent investies comme un *lieu de problèmes et de réalités propres*

24. La question des médiations, de leur nécessité, de leur statut (pour commencer, une médiation n'est pas un intermédiaire), et du débat à leur propos, est à mon sens culturellement et socio-politiquement décisive (pour Ortigue de même, et cela se tient derrière le débat tant avec le nominalisme qu'avec une philosophie moderne de la conscience, ainsi, centralement, Ortigue, 1962, mais déjà tout au long de sa thèse de 1948, à quoi s'ajoute la « thèse complémentaire », *Tradition et nominalisme*), et elle me paraît devoir être relancée en un temps de postmodernité livré au seul marché libre des convictions individuelles et des groupes de pression.

à travailler, et à travailler ici théologiquement. On aura compris que la marginalisation ou la disqualification indiquée fait couple – et c’est alors justement déterminant – avec un repli ou un « retour » sur une origine native ou inaugurante, fantasmée et subrepticement domestiquée. Une telle posture sous-tend tout particulièrement une veine protestante, tout au moins en modernité : elle y fut à l’œuvre sous une forme « libérale », et, sur le point visé, la « théologie dialectique » en cristallisa à mon sens une nouvelle forme, *mutatis mutandis* et malgré toutes les dénégations. On peut aussi la repérer aujourd’hui en catholicisme, au titre par exemple d’une redécouverte de la Bible et de sa mise en avant²⁵. Au demeurant, elle apparaît plus largement diffuse dans les mentalités du moment, où elle alimente les critiques de l’institution Église. Elle fut par ailleurs souvent à l’œuvre chez des clercs en rupture de ban, surtout dans les années de 1950 à 1980, mais ce n’est justement pas celle d’Ortigue, en l’occurrence plutôt rare et échappant aux classifications convenues²⁶.

La perte du « spéculatif » indiquée peut aussi laisser place à une histoire disant à juste titre des *discontinuités* (elles sont toujours masquées au plan de la tradition et de la doctrine²⁷), mais qui peut ouvrir sur de pures descriptions *juxtaposées*. On traitera ainsi *des* christianismes et non plus *du* christianisme, *des* judaïsmes et non plus *du* judaïsme, et ainsi de suite²⁸, un pluriel qui a certes ses raisons d’être, mais qui obture aussi une réflexion sur les *basculements* mêmes et les *ripostes* qui en naissent. Qui empêche en même temps une réflexion sur pourquoi les adhérents ou les croyants de telle tradition continuent à s’y *reconnaître*, par-delà toutes les discontinuités de fait, et pourquoi ils y tiennent, ou sur *ce* qui est anthropologiquement et socialement en cause dans le fait qu’ils y tiennent.

Certes, du fait des discontinuités évoquées, l’histoire peut faire voir de l’étrangeté, inassimilable. Cela peut être positif et s’avérer fructueux, ainsi chez un

25. On l’aurait redécouverte et lui accorderait à nouveau une position centrale, dit-on pour s’en réjouir. Mais la question n’est pas là ; elle est celle de ce qu’on en fait (où l’on peut ne pas être loin d’un biblicisme, ce qui n’est toujours pas de la théologie). À noter, le refus d’Ortigue (1948 : 139 s.), précis et net, de considérer que l’exégèse biblique soit de la théologie ou plus largement de parler de « théologie biblique ».

26. Jacqueline Rabain termine les pages d’un article consacré à Ortigue en disant qu’il est « difficilement classable dans le paysage intellectuel du siècle » (Rabain, 2005), et Vincent Descombes écrit, dans le premier alinéa du sien, que *Le Discours et le Symbole* « a fait l’effet d’un météorite tombé d’ailleurs » (Descombes, 2005), avant de situer et de valider sa pensée, non sans perspicacité acérée et pertinence, dans le cadre de l’ensemble des débats ayant occupé les sciences humaines et sociales du dernier tiers du XX^e siècle.

27. D’où une critique, légitime, de la tradition et de la doctrine, mais qui, le plus souvent, fait que ces deux moments, *a fortiori* le second, se retrouvent hors intelligence humaine, tant quant à ce qui s’y joue qu’au plan de ce qui y est concrètement proposé.

28. Sur cette conjoncture et les problématiques qui s’y articulent ou peuvent s’y articuler, ses impasses et ses possibles, je renvoie à *Mises en scène de l’humain*, notamment mon « Comment traiter d’une tradition à l’Université ? Par-delà les différences et analogies entre judaïsme et christianisme » (Ehrenfreund, Gisèle, 2014 : 69-91).

Michel de Certeau, mais c'est alors dans le meilleur des cas et n'illustre pas ce qui se passe le plus souvent. On n'a en effet pas affaire là à une perte du spéculatif, plutôt à son déplacement et à une reformulation, mais en évoquer les traits et les forces nous entraînerait trop loin et hors du propos poursuivi ici.

Chez certains historiens des religions se fait également voir une perte du spéculatif, et même du théorique (le XIX^e siècle en était plus riche). On s'y veut en effet souvent avant tout descriptif – ce qui n'est pas sans intérêt au plan des fonctionnements sociologiques, psychologiques et autres –, craignant une entreprise de construction généalogique qui passerait par la question de la distribution de l'institutionnel, de l'imaginaire et du discours ainsi que par une attention prêtée à ce qui leur arrive – à réfléchir selon un regard large et diversifié –, se montrant rétif aussi à une mise en place de problématiques qui devraient préciser des « pulsions » à l'œuvre et des enjeux le plus souvent ignorés des acteurs. C'est que de telles constructions et de telles problématiques se sont souvent avérées « piégeantes », d'abord parce que trop globalisantes. Mais le repli conduit à une considération de l'histoire cassant ce qui se noue en termes de *tradition*, jusqu'à ne pas voir ce qui s'y joue et qu'il convient pourtant d'honorer, dans ses effets pervers certes (de l'auto-centrage et de l'« essentialisation », obturant des processus de modification au cours du temps et de métissages de fait toujours à l'œuvre), mais aussi dans ce qui les porte : de la quête d'*identité* et d'*orientation*, du coup de la *mise en perspective spécifique*, différenciante et irréductible aux seules lois de la nature et de la cité²⁹.

Comme le signale Iogna-Prat, Ortigues n'est donc pas devenu simple historien des religions, sa posture étant plutôt celle du philosophe. Quelle que soit la part de contingence de ce choix, Ortigues ne voulait pas tomber dans les replis que je viens d'indiquer rapidement et est resté habité de la posture *interrogative* et *problématisante* que je me suis efforcé de repérer, une posture dite « théologique » et qui, à ce titre, passe foncièrement par un *décalage* à l'égard de données et de leur traitement de première instance, ainsi que par l'entrée dans un *ordre spécifique* de réalités et de problèmes. Or y est en cause l'ordre qui tient et fait le social. Qu'Ortigues avance que « la théologie se ramène finalement à un problème social³⁰ » confirme à sa manière l'ensemble de ce que j'ai esquissé jusqu'ici.

29. On touche ici la question des monothéismes, qu'il est de bon ton, dans les mêmes conjonctures, de récuser, alors qu'il y aurait à les traiter, comme d'autres circonscriptions, selon leurs dispositions mêmes, dans ce qui s'y déploie, dans ce qui y et leur arrive, et dans ce qui nous en arrive. Rappelons qu'Ortigues consacre un texte au monothéisme, même si c'est en l'occurrence selon un angle plutôt restreint (Ortigues, 1999) ; notons au passage que Bruno Karsenti touche aussi la question du monothéisme et de la « position stratégique » qu'il occupe (Karsenti, 2012 : 82).

30. Énoncé de 2003, cité par Dominique Iogna-Prat, 2007 : 12. En parallèle, notons, parce que non sans analogie, qu'Ortigues écrit que « l'histoire des religions est l'histoire des limites de la sociabilité humaine » (Ortigues, 2007 : 196, un propos de 2002). Touchant la théologie, il me paraît que les « propositions récapitulatives » par lesquelles je terminais mon *La théologie face aux sciences religieuses* (Gisel, 1999 : 278-286) témoignent d'une posture semblable.

Précisons, à propos de la posture de philosophe qui serait celle d'Ortigue, que ce n'est en l'occurrence pas celle d'un surplomb et d'une généralisation, en universalité de raison, mais, plutôt, celle du problématisant et du réflexif, alors articulés à toute la *diversité humaine et historique des insertions à chaque fois particulières de l'humain*.

Sur le fond, je consono avec ce que met en avant Bruno Karsenti dans sa contribution déjà citée de 2012, « Structuralisme et religion ». Il y souligne qu'Ortigue invite à une prise en compte de la réalité des *traditions* justement, et il en reprend le motif en le faisant quasiment jouer comme opérateur dans le champ de sciences des religions qui l'ignorent souvent ou ne savent comment en traiter (dans une discussion avec Claude Lévi-Strauss, Bruno Karsenti écrit significativement que « la croyance instituée » et « la tradition » ont été l'« impensé » religieux du structuralisme, Karsenti, 2012 : 76), précisément, à mon sens, à cause de l'ordre décalé, *tiers*, que mobilisent les traditions et sur lequel elles opèrent. Un ordre trop souvent capté au profit d'intérêts idéologiques, certes, mais qu'il y aurait, je crois, aveuglement à ne pas prendre en compte, ou réflexe simplement réactif à laisser à ses seuls usages contestables – voire pires –, abandonnant du coup ce qui s'y joue et qui touche, en fin de compte, à rien de moins qu'à des processus de « socialisation ».

Prendre délibérément en compte les faits de croyances *instituées* et de *tradition* reviendrait, poursuit Karsenti, à donner « à l'histoire des religions une autre tournure », non en ce qu'elle abandonnerait le terrain de l'histoire, mais parce qu'elle se ferait « autrement [et alors plus] historienne qu'elle ne l'a été » (*ibid.*). Et cela est tout sauf incompatible avec le déploiement d'un moment philosophique (ce moment est même requis), « le grand mérite d'Ortigue » ayant été, poursuit Karsenti, « de reprendre en philosophie le problème du religieux tel que les sciences sociales l'ont reconfiguré » (*ibid.* : 78), par-delà, notamment, tout investissement phénoménologique simple et direct, tout repli sur la conscience des acteurs aussi, ici celle des croyants.

« Reprendre en philosophie le problème du religieux tel que les sciences sociales l'ont reconfiguré », c'est là tout l'enjeu de ce qui et que portait Ortigue. Tout l'enjeu aussi de ce qui aujourd'hui nous convoque à penser et reste souvent en friche. Ce à quoi conduit la *reconfiguration du problème du religieux par les sciences sociales* n'est en effet pas toujours aperçu jusqu'au bout (en son temps et à sa manière, Ortigue s'est inscrit sur cette ligne, mais cela l'a conduit à la rupture avec Rome). Ou, ailleurs, le déploiement des sciences sociales dans le champ du religieux peut se faire au prix d'une perte de ce que le religieux portait, ou se tenir en retrait du religieux, non sans prudence, voire crainte, mais l'abandonnant dès lors à sa « boîte noire », ou le laissant aux seuls croyants et à leur domaine privé, à leurs survivances subjectives ou à une scène folklorisée, muséale et livrée à spectacle. « Reprendre en *philosophie* le problème du religieux » – ou le reprendre au plan du penser – est du coup laissé en jachère. Ortigue y faisait au contraire face. On peut estimer que, chez lui, le « théologique » a été transposé

et s'est délibérément déployé dans un champ « séculier », mais qu'un *style d'interrogation* reste, avec l'exigence d'un penser à faire fructifier, ici dans un domaine qui fait souvent naître trop de prudence.

Appendice : bref retour sur la thèse de philosophie

Outre ce qui précède, et qui met en avant un point à mon sens central dans la problématique ouverte, on peut estimer que, de son déploiement dans le champ de la théologie, demeure également, chez Ortigues, une *manière d'enquêter dans le réel humain et social*. S'y fait voir une prise en compte de données *intrinsèques* à ce réel, mais souvent tenues hors champ, en partie parce qu'ayant été idéologiquement investies et étant toujours susceptibles de l'être.

Sur ce dernier point, et ici à titre de confirmation, un détour par la thèse de philosophie parue en 1962, *Le discours et le symbole*, peut s'avérer instructif, tant quant au travail en corps à corps mené sur le champ alors choisi, limité et déterminé, que quant à la posture adoptée. Ortigues y met en effet en avant des processus inscrits au cœur même de la production des « formes » de discours³¹, à l'encontre de tout renvoi à de l'« ineffable » hors monde (Ortigues, 1962, rééd. : 46, 228 s. et 237), à l'encontre aussi d'une « psychologie de l'imaginaire » détachée des procès sociaux et linguistiques (*ibid.* : 200-202 ; cf. aussi le refus du « symbolisme » : 230). S'y cristallise alors une posture qui coupe aussi bien avec un renvoi à une objectivité pouvant conduire à simple empirisme ou à onto-théologie qu'avec le renvoi à une subjectivité vue comme auto-position sur terrain vierge, comme en un premier matin de l'histoire. Par-delà les jeux ou les dispositions binaires qui ont souvent été ceux d'une modernité classique y est délibérément donnée une priorité au « rapport » et non directement aux termes en jeu (*ibid.* : 45 ; cf. aussi : 73) ; y est aussi supposé que le discours est fait de divers niveaux³², entrelacés, tous internes à un système différencié et complexe se « bouclant sur lui-même » (*ibid.* : 47), et en ce sens tous « immanents³³ », y compris, notons-le bien, pour ce qui touche à la « genèse » même de chacun des discours, avec leur inscription dans le « temps » et leur enracinement dans du « désir³⁴ » (*ibid.* : 58), une genèse vue comme « action » (*ibid.* : 113), commandant donc de l'*avènement*, du *procès* et de l'*humain*, avec, du coup, des enjeux, discutables.

31. Avec leur consistance propre, comprenant ce qu'Ortigues appelle l'« opacité de la lettre » (1962, rééd. : 43). Voir aussi, en histoire, le détour requis par les « signes », hors lien direct à des « phénomènes » (Le Quéllec-Wolff, « Entretien », in Ortigues, 1962, rééd. : 250).

32. Notamment entre l'« associatif » ou le « classificatoire » d'une part, le « successif » de la « chaîne parlée » d'autre part, cf. Ortigues, 1962, rééd. : 118 s.

33. Un vocabulaire récurrent, pour exemple : *ibid.* : 56 s. ; à noter, non sans lien, le fait qu'Ortigues souligne un moment de réflexion « dans un "soi-même" » (*ibid.* : 64), ou que la médiation doive être « rapportée à elle-même dans sa genèse interne » : 120 (cf. aussi « l'exigence de réflexion et de progression qui est l'essence même de la pensée discursive », *ibid.* : 167 ; et cf. 229). On lira aussi, dans ce contexte de problèmes, la dernière page de la thèse, *ibid.* : 237.

34. Sur le « temps », cf. aussi Le Quéllec-Wolff, « Entretien », in *ibid.* : 252.

Vu la disposition d'ensemble mise en place ou supposée, la thèse de philosophie rejoint, sans surprise, l'ouverture sur les médiations dans le statut *tiers* que j'ai indiqué plus haut en lien avec le champ où se déploie la théologie, des médiations ressortissant de bout en bout à de la construction sociale³⁵, et de la construction faite d'une histoire traversée de « procès intérieurs » (*ibid.* : 160). Ortigues retrouve alors le vocabulaire même de sa thèse de théologie ainsi que, par-delà ou d'abord, son problème central, quand il récuse toute allégation d'une origine valant « cause » matérielle et directe pour renvoyer au problème de « la “cause formelle”, c'est-à-dire de la *structure interne* et des *conditions de sens* » (*ibid.* : 202 s., je souligne³⁶). On relira en même temps, mais c'est dans le droit fil de ce qui est mis en avant et de la manière de le travailler, ses déclarations précisant que la religion ne ressortit pas à un ordre qui « ajoute » et que « la théologie, c'est de l'histoire » (Le Quellec-Wolff, « Entretien », *in ibid.* : 259), une position qui, sur le fond ou quant à l'axe de perspective adopté, rejoint ce qui était en cause dans la thèse de théologie : un type d'interrogation, sur des objets humains et seulement humains, en outre selon une facture en principe de rationalité publique, même si, dans les faits, la théologie a des *habitus* et des sensibilités propres, et même si la théologie a de fait développé une expérience propre des enjeux liés à ce avec quoi elle est principalement aux prises, une expérience avec ses avatars bien sûr, bons et/ou mauvais, selon les cas, mais instructifs à chaque fois.

Pierre GISEL

Faculté de théologie et de sciences des religions

Université de Lausanne (Suisse)

Pierre.Gisel@unil.ch

35. Cf., dès la première page, Ortigues 1962, rééd. : 39 (ainsi que les pages qui suivent directement et, en écho, la dernière page de ce premier chapitre : 54 ; de même, Le Quellec-Wolff, « Entretien », *in ibid.* : 259), la position occupée après l'effondrement à la fin du Moyen Âge d'un rapport constitutif au cosmos et après la fin d'une « liaison immédiate » de l'individu au monde et à l'universel (la polémique contre un « faux immédiat », « imaginaire », est récurrente, cf. Ortigues, 1962, rééd. : 48, 50), une position validant l'ordre du discours comme ordre « médiateur » (ordre d'un « pacte » : 90, et cf. 182) ; s'y ajoute que cet ordre suppose, pour sa constitution et son fonctionnement même (son « jeu »), une « “case vide” » (*ibid.* : 47 s. ; cf. aussi la mention d'un « pôle d'altérité inhérent à la loi du langage » : 59, ou inhérent au « pacte social » : 92, ainsi que la mention d'une « énigme » foncière : 79). Notons-le bien, c'est le discours qui est médiateur, non le signe seul, ni le symbole seul, qui seraient, en tant que tels, « représentatifs », cf. *ibid.* : 51, 53).

36. Voir, en parallèle, ce qu'Ortigues dit d'une « *genèse a priori* », Le Quellec-Wolff, « Entretien », *in ibid.* : 247 s.

Bibliographie

- BARTHES Roland *et alii*, 1971, *Exégèse et herméneutique*, Paris, Le Seuil.
- BLONDEL Maurice, 1904, « Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne », repris *in id.*, *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, Presses universitaires de France, 1956, p. 149-228.
- CERTEAU Michel de, 1987, *La faiblesse de croire* (Luce Giard éd.), Paris, Seuil.
- DESCOMBES Vincent, 2005, « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », *L'Homme*, juill.-sept., n° 175-176, p. 455-474 ; repris *in* rééd. de Ortigues, 1962 : 7-32.
- EHRENFREUND Jacques, GISEL Pierre (éds.), 2014, *Mises en scène de l'humain. Sciences des religions, philosophie, théologie*, Paris, Beauchesne.
- GISEL Pierre, 1977 (1983²), *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité : Ernst Käsemann*, Paris-Genève, Beauchesne-Labor et Fides.
- , 1999, *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, Labor et Fides.
- , 2011, *Traiter du religieux à l'Université. Une dispute socialement révélatrice*, Lausanne, Antipodes.
- , 2012, *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Le Cerf.
- IOGNA-PRAT Dominique, 2007, « Edmond Ortigues et “l'autorité des commencements” », *in* Ortigues, 2007 : 7-18.
- KARSENTI Bruno, 2012, « Structuralisme et religion », *in* Remaud O., Schaub J.-F., Thireau I. (éds.), *Faire des sciences sociales*, vol. 2 : *Comparer*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, p. 61-93.
- ORTIGUES Edmond, 1948, *Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie*, Lyon, thèse non publiée (et cf. la « thèse complémentaire » : *Tradition et nominalisme. À propos de la IV^e session du Concile de Trente*).
- , 1949, « Écritures et traditions apostoliques au Concile de Trente » (RSR), repris *in* Ortigues, 2007 : 167-186.
- , 1950, « Lettre à Rome », reprise *in* Ortigues, 2007 : 27-59.
- , 1954, « Le temps de la parole », repris *in* Ortigues, 2012 : 27-64.
- , 1962 (thèse de Lettres, 1959), *Le Discours et le Symbole*, Paris, Aubier (3^e éd., augmentée, 2007 [2005], avec les textes de Descombes et, p. 239-261 de Le Quellec-Wolff Pierre, « Entretien avec Edmond Ortigues », Beauchesne).
- , 1981, *Religions du livre, religions de la Coutume*, Paris, Le Sycomore.
- , 1999, « Le monothéisme : La Bible et les philosophes », repris *in* Ortigues, 2012 : 115-169.
- , 2007, *La révélation et le droit* (recueil de textes, posthume, mais préparés par l'auteur), Paris, Beauchesne.
- , 2012, *Le temps de la parole et autres écrits sur l'humanité et la religion*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- RABAIN Jacqueline, 2005, « Edmond Ortigues (1917-2005) », *L'Homme* (juill.-sept.), n° 175-176, p. 451-454.

Edmond Ortigues entre théologie et sciences religieuses

On revient ici sur la thèse de théologie d'Ortigues de 1948, où est posée la question de ce qu'il convient d'entendre par origine, commencement, source, force d'institution et de constitution, et dès lors de ce qui tient les institutions. La thèse en déployait la problématique à propos de débats noués au début des Temps modernes, au XVI^e, où la « source » ou le fondement prend la forme du « document », ainsi livrée aux historiens, ce qui décale et relance le travail, mais peut aussi y substituer un positivisme, fût-il le positivisme d'une « révélation ». Dans un second temps, on s'interroge sur le passage d'Ortigues dans le champ des sciences des religions, qu'il travaille dans leur positivité, mais comme philosophe. On s'efforce enfin de dire en quoi demeure, par-delà le changement de champ et de discipline, une même interrogation et comment elle est rendue fructueuse au cœur de la réalité sociale qu'est le religieux.

Mots clés : sources, question de l'origine, force d'institution et de constitution, positivisme d'une « révélation », perte du spéculatif.

Edmond Ortigues between theology and religious sciences

Going back on the theological thesis of Ortigues in 1948, we can wonder what can be understood by origin, commencement, source, force of institution, and constitution. His thesis was developing this problematic around the debates at the beginning of modern times, in the 16th century, when the “source” or foundation takes the form of a “document”, thus offered to historians, which shifts and relaunches the work, but can also substitute to it a form of positivism, even to be the positivism of a “revelation”. Second, we can question the passage of Ortigues to the field of science of religions, on which he works in their positivism, but as a philosopher. Lastly, we can wonder how come, beyond the change of field and discipline, the same interrogation remains, and how it is being rendered fruitful in the heart of the social reality that the “Religious” represents.

Key words: sources, question of the origin, force of institution and of constitution, positivism of revelation, loss of the speculative.

Edmond Ortigues entre teología y ciencias religiosas

Volviendo sobre la tesis de teología de Ortigues de 1948, se plantea la cuestión de lo que conviene considerar como origen, comienzo, fuente, fuerza de la institución y de constitución. La tesis desplegaba la problemática a propósito de los debates desarrollados en el principio de los Tiempos modernos, en el siglo XVI, donde la “fuente” o el fundamento toma la forma del “documento”, así entregado a los historiadores, lo que desplaza y relanza el trabajo, pero puede también reemplazar un positivismo, aunque sea el positivismo de una “revelación”. En un segundo tiempo, nos preguntamos sobre el camino de Ortigues hacia el campo de las ciencias de la religión, que él trabaja en su positividad, pero como filósofo. Nos preguntamos finalmente en qué queda, más allá del cambio de campo y de disciplina, una misma interrogación, y cómo ésta se vuelve fructífera al interior de la realidad social que es lo religioso.

Palabras clave: fuentes, cuestión de origen, fuerza de institución y de constitución, positivismo de una “revelación”, pérdida de lo especulativo.