Pierre GISEL, *Sortir le religieux de sa boîte noire*

Genève, Labor et Fides, 2019, 223 p.

Danièle Hervieu-Léger

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/57647>
DOI : 10.4000/assr.57647
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2020
Pagination : 216-218
ISBN : 978-2-7132-2826-1
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Danièle Hervieu-Léger, « Pierre GISEL, *Sortir le religieux de sa boîte noire* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 192 | octobre-décembre 2020, mis en ligne le 31 décembre 2020, consulté le 25 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/57647> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.57647>

Ce document a été généré automatiquement le 25 janvier 2021.

© Archives de sciences sociales des religions

Pierre GISEL, *Sortir le religieux de sa boîte noire*

Genève, Labor et Fides, 2019, 223 p.

Danièle Hervieu-Léger

RÉFÉRENCE

Pierre GISEL, *Sortir le religieux de sa boîte noire*, Genève, Labor et Fides, 2019, 223 p.

- 1 « Sortir le religieux de sa boîte noire », ou bien « Ouvrir la boîte noire du religieux » ? En dépit de la note explicative fournie par l'auteur (p. 11), le titre de cet ouvrage pourrait, à lire vite, prêter à malentendu. La formule suggérant d'extraire le religieux d'un enfermement où il serait tenu et par là rendu inintelligible dirige spontanément le regard critique du côté des systématisations théologico-dogmatiques mises en œuvre au sein des institutions religieuses, du côté des détournements politiques dont ces constructions font l'objet, mais aussi du côté des réductions explicatives avancées par les sciences sociales et mises à contribution dans un débat public appauvri. Si Pierre Gisel évoque bien les divers prismes à travers lesquels la question de la place du religieux dans le social est ainsi régulièrement évacuée, détournée ou vidée de sa substance, on réalise très vite que le propos principal du théologien suisse est moins d'extirper le religieux du trou noir où l'enfoncent les instrumentalisation et réductions dont il est l'objet que d'extraire la « boîte noire » dont il est lui-même porteur. Si la métaphore de la « boîte noire » fait sens ici, c'est que celle-ci n'est ni un coffre-fort, ni un tabernacle. Elle est tout sauf le réceptacle d'un « noyau dur » cristallisant une improbable essence du religieux ou du sacré. Elle est un dispositif dynamique dans lequel s'enregistre, dans le temps et dans l'espace, le procès constitutif des relations entre les religions et le social. Le religieux, dans cette perspective, est un espace où se nouent, dans des jeux de composition toujours mouvants, des éléments repris de traditions anciennes et des éléments qui procèdent des mouvements affectant d'autres espaces (politique, scientifique, esthétique, économique, moral, etc.) du social.

C'est le nœud des enchaînements engagés dans ce procès, en un moment historique et un contexte culturel donné, qu'il s'agit donc d'identifier et de dénouer, avec toutes les ressources réunies de la philosophie, des sciences historiques et sociales et de la théologie. Il s'agit, autrement dit, d'élucider la manière dont le religieux prend corps, sous des formes à chaque fois spécifiques, dans ce que Troeltsch désignait en son temps comme « la synthèse culturelle du présent ». Ce livre s'inscrit, à sa manière propre, dans cette tradition de la pensée protestante libérale qui ne sépare pas l'entreprise théologique et philosophique du diagnostic critique que les sciences sociales portent sur les situations contemporaines au sein desquelles le christianisme prend concrètement corps. L'ampleur des ressources théoriques mobilisées dans ces différents registres et croisées tout au long du parcours n'est pas le trait le moins marquant de la démarche engagée par l'auteur.

- 2 P. Gisel dote en effet celle-ci d'une ambition radicale. Radicale au sens propre du terme, puisqu'il s'agit d'aller à la racine des choses, d'entrer, pour la dénouer, dans le vif de cette intrication du religieux et du social dont la mise en lumière oblige à remettre en chantier les diverses réécritures, trop tôt stabilisées, du paradigme classique de la sécularisation. Cette exigence méthodologique de radicalité se marque dans l'appel, répété à plusieurs reprises au fil du propos, à « resserrer » et à « décaler » le point de vue pour sortir la question du religieux des évidences idéologiques supposées en écrire le destin dans la modernité. Elle se marque également dans l'invitation à déployer une perspective généalogique que sa construction problématique ne confond pas « avec le simple enregistrement d'une évolution ou du devenir historique d'un phénomène donné » (p. 91). Elle se dit encore dans la recommandation d'enrichir sans relâche la description de la scène religieuse contemporaine en vue de « comprendre ce qui se noue avec le religieux et d'en tirer enseignement touchant le social même ».
- 3 Dès son ouverture, l'ouvrage honore cette recommandation en dégageant une série de ces « recompositions illustratives » du religieux en lesquelles s'inscrit un état donné du social. Pluralisation religieuse accélérée par la mondialisation des échanges ; expansion diffuse des nouvelles spiritualités centrées sur l'individu et ses affects ; repli sectaire des « Nouveaux mouvements religieux » ; poussée des affirmations identitaires au sein des traditions historiques : sur fond d'augmentation générale du nombre des individus se déclarant « sans religion », ces tendances typiques du paysage contemporain ne révèlent pas seulement les brouillages des frontières du religieux. Résumées dans un double mouvement de folklorisation culturelle des motifs religieux et d'enfermement des croyants dans des citadelles de « vérités » rendues étanches à la critique, elles sont la symptomatologie d'un monde face auquel ce religieux transformé offre aux individus des ressources adaptatives en même temps que des moyens de protestation. Mais l'auteur ne s'arrête pas à l'analyse – largement déroulée par les sociologues des religions – des mutations que les logiques de la haute modernité impriment au cours du religieux, toutes traditions confondues. Il entend saisir en quoi les impasses auxquelles conduisent ces logiques, dans le temps même où elles minent ces traditions constituées dans la longue durée de l'histoire, relancent indirectement la pertinence du religieux au cœur même du social. P. Gisel s'engage dans cette voie non pas, comme le font beaucoup d'auteurs concernés par la même démonstration, en traquant les transferts du « sacré » et les processus de sacralisation à l'œuvre dans des sphères de l'activité sociale non repérées comme « religieuses » (du côté du politique au premier chef). Il concentre l'analyse sur les apories contemporaines de la modernité – aspirations sans

limites à la croissance, à la consommation et à la jouissance immédiate, standardisation uniformisante destructrice de la responsabilité personnelle et de la capacité critique, addictions multiples témoignant de la dénaturation individualiste de la conquête moderne de l'autonomie du sujet – qui offrent un nouvel espace de déploiement aux deux fonctions constitutives de la religion : la symbolisation du temps et de l'espace d'une part ; l'ouverture de l'humain vers un excès qui le dépasse d'autre part. De ce point de vue, les réaffirmations contemporaines du religieux ne sont pas seulement des formations réactionnelles suscitées par les contradictions du temps : elles marquent – en creux et le plus souvent à faux – quelque chose d'une exigence irréductible de l'humain, qui concerne, à travers l'impératif d'une confrontation à l'altérité, la construction narrative du sens qu'il se donne à lui-même.

- 4 En pointant ainsi rudement les impasses de l'horizontalisme et du présentisme contemporains, s'agirait-il ici de mettre en scène une fois de plus la nostalgie d'une Transcendance majuscule, dont les religions monothéistes ont formalisé la matrice et dont les sociétés ultra-modernes auraient perdu le secret ? Tout au contraire, l'auteur récuse définitivement toute hypostase d'une expression particulière de ce motif de la transcendance, et plus encore toute idée d'un retour au passé permettant d'en retrouver la clé. Ce que les groupes humains invoquent comme relevant d'une transcendance ne se donne jamais que dans des expériences historiques et des conditions sociales particulières, qui façonnent les manières différentes que ces groupes ont de se rapporter à leur monde. Cristallisée dans des discours, des institutions et des systèmes normatifs qui se revendiquent d'une absoluité arrachée aux contingences d'un temps et d'un état donné du social, la transcendance est en réalité, de part en part, inscrite dans l'histoire. Il s'agit donc, en explorant ses avatars historiques et en déployant comparativement la diversité des modes d'affirmation qu'elle a endossés dans l'orbite et hors de l'orbite des monothéismes, d'en livrer une « lecture généalogique » permettant de problématiser, à partir du diagnostic même porté sur le présent, la nécessité actuelle d'une référence à une extériorité constitutive. Ainsi, les religions – anciennes ou nouvelles – doivent, selon l'auteur, être regardées « comme une scène, particulière à chaque fois, où se cristallisent des réalités communes et divers procès, instructifs tant dans leurs manières de se nouer que dans les débats et les conflits qui les traversent » (p. 113).
- 5 C'est dans cette perspective, qui active pleinement la coopération entre théologie et sciences sociales du religieux, que P. Gisel reprend, après Jan Assmann, le procès de la dérivation du monothéisme en « religion totale », visant à embrasser et intégrer dans la loi religieuse, donnée comme parfaite et achevée, l'entière de la vie du monde. La « religion totale », à travers la violence de la purification du monde qu'elle promeut, vise au recouvrement ultime de la religion et de la politique. Cette ambition totalisatrice ne concerne pas seulement toutes les formes instituées de l'intégralisme religieux. Alors même qu'elles portent une critique radicale de l'ordre religieux institué, ce rêve de totalisation peut également nourrir les visées utopiques de genre prophétique, spécifiquement sous leur forme messianique, dès lors que celles-ci s'autonomisent en une alternative globale gagée sur un contre-modèle politique. La conjuration de cette pente constante (et fatale) de la protestation utopique opposée au totalitarisme intégraliste passe par la mobilisation d'une autre posture protestataire, qui cohabite, dans la tradition biblique, avec la rupture prophétique : celle de la sagesse, « faite de distance, de pas en arrière, de non-maîtrise et d'ouverture à la différenciation » (p. 129), référant à un ordre du monde dépassant l'humain, car

renvoyé, comme un horizon reculant toujours, au-delà d'une inscription quelconque dans une loi religieuse ou politique. Un ordre déconstruisant, autrement dit, toute projection d'une société parfaite réalisable dans le temps du monde.

- 6 Revisitant l'héritage théologique occidental à partir de cette mise en question, P. Gisel passe en revue les constructions – intransigeantes aussi bien que libérales – qui font toutes, quoique de diverses façons, de la coïncidence réalisée de l'Église et de la société, ainsi placées dans un même plan temporel et dans un même registre d'action, la formule princeps de l'accomplissement du christianisme. À travers cette revue critique aigüe, il interroge la notion même de « communauté » dans laquelle s'inscrit concrètement le rapport de l'Église au monde. Cette notion peut-elle être arrachée aux divers agencements du théologico-politique qui obturent – à rebours de la « rupture instauratrice » (Michel de Certeau) introduite par l'eschatologie chrétienne comme par le messianisme juif – l'écart entre le religieux et le politique ? Comment faire droit à ce « travail de l'hétérogène » (Vincent Delecroix) seul susceptible de neutraliser le rêve de fusion et d'homogénéisation qui hante l'aspiration communautaire en faisant de l'union sa propre fin, au prix de l'élimination de toutes formes d'affirmations dissidentes et de singularités personnelles ? La réponse à ces questions n'impose pas seulement une relecture critique de la trajectoire historique du christianisme. Elle appelle une révolution de la pensée même du religieux, mais aussi du social et du politique : se situant explicitement en dialogue avec les pensées de Claude Lefort et de Jean-Luc Nancy, P. Gisel interroge, en théologien, les conditions de possibilité d'une sortie de la matrice communautaire et de la machinerie universalisante avec laquelle elle a partie liée, en vue de penser la constitution du lien social à partir de la mise en relation de singularités et de différences, elles-mêmes appelées à un questionnement réflexif permanent.
- 7 La question qui surgit à ce stade est évidemment celle de la forme concrète de communalisation, tant sociale que religieuse, que peut faire émerger ce changement de paradigme. C'est inséparablement celle des dispositifs de régulation susceptibles de conjurer le risque de dissémination et de dispersion. C'est enfin celle de la réaction et du devenir des institutions religieuses historiques et des « vérités » dont elles se proclament les garantes, face à l'émergence de ces communalisations diasporiques et à l'incarnation actuelle qu'elles sont susceptibles d'offrir aux grands récits fondateurs et à la mémoire chrétienne. P. Gisel, dans un article récent paru dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* consacré à M. de Certeau, prolonge sur ce thème la réflexion inaugurée dans ce livre (« Vers quelles communautés religieuses au cœur de quelle société ? Un essai pour faire fructifier les travaux de M. de Certeau », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 152, 2020, p. 163-188). Partagée par d'autres théologiens – Christoph Theobald notamment –, la problématisation de cette sociabilité d'« hétérotopies concrètes », définies par la revendication assumée de leur condition minoritaire dans un monde définitivement séculier, convoque avec force une sociologie renouvelée des formes émergentes de la communalisation chrétienne et des expressions rituelles qu'elles suscitent. L'ouvrage de Pierre Gisel y appelle au premier chef.