

## Sciences humaines et théologie chrétienne après L.-M. Chauvet<sup>1</sup>

Jean-Louis SOULETIE

### Introduction

L'expression française « sciences humaines » (*social sciences*) existe déjà au XVII<sup>e</sup> siècle et, pour Pascal et Malebranche, elle s'oppose à « sciences divines ». Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, on opposera les « sciences d'observation » aux « sciences de tradition » pour ouvrir la voie aux nouvelles « sciences positives ». C'est dans cet espace mental galiléen que les sciences humaines ont pris leur essor, pour ainsi dire, en naturalisant la nature humaine, naturalisation commencée avec Descartes (1596-1650), Gassendi (1592-1655) et Hobbes (1588-1679). C'est donc loin de la religion et même volontairement à distance d'elle que s'élaborent les sciences humaines, comme l'ont suggéré les travaux du sociologue français P. Bourdieu.

Le premier moment qui les voit naître (1730-1775) correspond à l'affirmation des théories sociales, celles de Montesquieu et de Jean-Jacques Rousseau, qui rompent avec les visions religieuses et unitaires des communautés humaines. Le deuxième moment, qui s'affirme pleinement entre 1775 et 1814, est celui où les rapports sociaux ne sont plus simplement soumis à l'examen de la raison, mais où l'on veut désormais les soumettre à l'épreuve de l'observation empirique. La dernière période, dominée par la figure d'Auguste Comte, va de 1814 à la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Les théories sociales y gagnent en notoriété, les points de vue se diversifient et le terrain de la professionnalisation commence à être défriché. Les théories psychologiques prennent alors congé de la religion comme *Avenir d'une illusion*, selon le titre de Freud. Dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, la théologie chrétienne a pourtant cherché dans ces sciences une ressource qui secourrait l'abandon de la métaphysique aristotélicienne. L'Évangile est parfois apparu comme une paraphrase de ce que les sciences humaines comme la psychanalyse mettaient en lumière, dès lors justement que le langage auto-implicatif (*self-involving*) de la foi était compris comme devant renvoyer au sujet et donc à l'inconscient du sujet. La différence que D. Evans avait établie entre l'expression d'un affect par le sujet et l'information relative à cet affect n'a pas toujours été maintenue en rigueur de terme<sup>2</sup>.

L.-M. Chauvet a franchi une étape supplémentaire importante et analogue, dans le champ théologique, à celle qu'a opérée le Belge J. Ladrière en philosophie pour fonder un concept de performativité linguistique (*performancing speech act*) aux confins de la pragmatique anglo-saxonne et de l'herméneutique continentale. Le théologien de Paris a ainsi permis une conversation féconde qui laisse à chacune des sciences sa capacité propre à connaître et à la théologie, son champ propre d'expression. Il a eu recours aux sciences humaines non pas pour les constituer en nouvelle scolastique, mais pour analyser le sujet des pratiques rituelles et liturgiques. Ce faisant, il a donné à la théologie plus d'ampleur à son intelligibilité propre

---

<sup>1</sup> In : Philippe BORDEYNE et Bruce T. MORRILL, *Les Sacrements, révélation de l'humanité de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 263, 2008.

<sup>2</sup> D. EVANS, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, New York, Herder and Herder, 1969. Cité par J. LADRIÈRE, *L'Articulation du sens I. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 124, 1984.

pour envisager la manière dont les rites du corps social et ecclésial étaient constitutifs de l'humain, mais aussi médiateurs du divin. De nouvelles conversations sont maintenant envisageables dans cette ligne mais en insistant davantage, selon nous, sur le style « clinique » de la théologie, en tant que soin du corps ecclésial.

Nous analyserons d'abord ce nouveau champ dans lequel les sciences humaines et la théologie chrétienne peuvent se rencontrer de manière féconde. Puis nous étudierons la transition par laquelle les sciences humaines passent d'un statut ancillaire des pratiques de la théologie au statut « clinique » dont nous déploierons dans un dernier temps la signification.

## I. LE LOUP N'EST PLUS DANS LA BERGERIE

### Une parenté conflictuelle entre théologie et sciences humaines

La théologie et les sciences humaines ne nouent pas une conversation à partir d'une position de totale hétérogénéité. Chaque science en effet, parce qu'elle se veut une démarche de connaissance, possède une conception de la réalité, une vision du monde et de l'homme, une certaine croyance en somme. C'est la raison pour laquelle elles s'obligent toutes à penser et à objectiver le lien entre leur position « croyante » et le type d'élaboration qu'elles produisent, tant dans le domaine de la théologie que dans celui des sciences humaines.

Les deux disciplines partagent également une commune dimension herméneutique, car elles présupposent que leur intelligibilité vient d'une compréhension historique des objets produits par les pratiques qu'elles analysent : croyances religieuses ou comportements humains. Il existe toujours des raisons pour décider d'une interprétation plutôt que d'une autre, quelle que soit la science qui manie l'herméneutique. Toute science décrit ses objets à partir des présupposés et selon une interprétation relative aux questions propres aux chercheurs d'une époque et à leurs institutions. Il en découle que des visions multiples du monde entraînent des épistémologies et des méthodologies différentes. Celle-ci n'est pas moindre entre les théories sociologiques de Simmel et Parsons, les théories psychologiques de Jung et de Lacan, qu'entre les théologies de l'Allemand J. B. Metz et de l'Anglais J. Milbank.

Troisièmement, la théologie et les sciences humaines ont en commun de considérer la pratique humaine en général comme le lieu d'un discernement qui conduit à une interprétation permanente plutôt que comme l'application quasi mécaniste d'une doctrine, qu'elle soit socio-psychologique ou théologique. De même que la sociologie analyse des pratiques d'acteurs sociaux et la psychologie, le fonctionnement psychique de sujets historiques, la théologie chrétienne entreprend de décrire, d'évaluer et de penser Dieu à partir de l'expérience des sujets qui engagent leur foi dans des comportements et des pratiques ecclésiales et sociales.

Cette parenté épistémologique n'a pas toujours été envisagée aussi clairement, au point que l'histoire de leur conversation relève en grande partie de la tentative de chacun des partenaires, théologie et sciences humaines, de s'annexer tour à tour. La sociologie religieuse de la première génération a ainsi été mise au service de la pastorale en forgeant ses critères à partir de données doctrinales et magistérielles de l'Église catholique<sup>3</sup>. Le souhaitable ecclésiastique avait pris le pas sur l'objectivité de l'enquête, ce qui empêchait de mesurer vraiment les innovations dans l'ordre de l'expression de l'identité religieuse. Le même risque

---

<sup>3</sup> Voir la préface de G. LE BRAS à F. BOULARD, *Premiers Itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Éditions ouvrières, 1954, et G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, Paris, PUF, 1955.

pourrait exister aujourd'hui, par une sorte d'instrumentalisation de la psychanalyse par la théologie. Il n'est pas correct en effet de subordonner la lecture des grands thèmes freudiens – interdit de l'inceste, différence des sexes et des générations – à une lecture théologique de la loi naturelle. Nous aborderons dans la deuxième partie différents modèles de conversation possible entre l'analyse freudienne ou lacanienne et la théologie chrétienne.

Mais à l'inverse, la théologie s'est trouvée parfois annexée par les sciences humaines. La charge des sciences humaines serait d'analyser le réel en le qualifiant, y compris le réel de la croyance, pour imposer ensuite des contraintes à la théologie. Or, le diagnostic des résistances que le réel oppose aux projets des théologiens et, inversement, les contraintes qu'il leur impose, ne dessinent pas de destin fatal et n'impliquent donc par eux-mêmes aucune orientation indiscutable. Un exemple peut éclairer ce point. Quand on analyse la crise de la conjugalité contemporaine en termes sociologiques, il n'est pas possible que le sociologue conclue en affirmant que la vie aujourd'hui ne permet plus cet engagement sur la longue durée et cet engagement total. Un sociologue n'a aucune compétence pour se prononcer ainsi de manière décisive et pour ainsi dire dogmatique. Sa tâche, plus modeste, est d'analyser quelles contraintes rendent si difficile, voire apparemment impossible, l'engagement sur la longue durée tel qu'il a été la règle. Ainsi, il laisse le champ libre à une analyse théologique systématique des raisons pour lesquelles la foi chrétienne demeure tellement attachée à ce type d'engagement de longue durée auquel elle ne croit pas devoir renoncer. C'est en ce sens que la théologie part de plus loin, et c'est seulement en fonction de ce point de départ que sa rencontre avec les sciences sociales est féconde. Alors le théologien se trouve renvoyé à sa responsabilité propre : déchiffrer, en fonction de ses intérêts, les possibles réels qui se font jour dans le présent, en discernant où sont les appels, les sollicitations susceptibles de mobiliser les forces disponibles dans l'Église, en vertu de la mission qui la fonde et conformément à la foi qui l'anime. Il ne peut simplement se soumettre au croyable disponible d'une époque, défini par une science humaine, sous peine de rendre impossible la portée prophétique et eschatologique de son travail.

### **Une conversation féconde**

Hors de ces régimes de soumission, la conversation peut devenir fructueuse, comme l'a montré Louis-Marie Chauvet<sup>4</sup>. Le théologien de l'Institut catholique de Paris a suggéré de surmonter les deux impasses que nous venons de mentionner. La première risque en effet de congédier les sciences humaines, après un usage instrumental qui subordonne leurs résultats à l'option théologique pour lui servir d'illustration ou de justification. Un autre piège serait à l'inverse d'éliminer la théologie au profit d'une nouvelle scolastique des sciences humaines réputées capables de discourir sur Dieu et l'homme tout à la fois, avec l'argument que Dieu se dit dans les langages humains. La place laissée vacante par le néo-thomisme serait alors occupée par ces discours sur l'homme. L'anthropologie est ainsi devenue le lieu d'une interrogation qui se dessine entre ces deux risques encourus par la confrontation de la théologie avec les sciences humaines. Mais la réflexion sur l'homme qui se profile doit renoncer à toute fondation soupçonnée d'être soumise à l'illusion imaginaire de l'immédiateté entre Dieu et l'homme.

Ainsi, l'échange symbolique dans la théologie sacramentaire de L.-M. Chauvet est la figure de cette relation qui échappe selon l'auteur à la résurgence d'une figure ontologique de l'être

---

<sup>4</sup> L.-M. CHAUVET, « Quand la théologie rencontre les sciences humaines », in : F. BOUSQUET, H.-J. GAGEY, G. MÉDEVIELLE, J.-L. SOULETIE (dir.), *La Responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à M<sup>gr</sup> J. Doré*, Paris, Éd. Desclée, 2002, p. 401-416.

dépendant des notions de la présence ou de la référence. Le symbole, à la différence du signe, introduit dans un ordre dont il fait lui-même partie. Il est saisi au point où il est engendré et prend forme là où il émerge. Il est « fonction non pas d'abord de représentation des objets, mais de communication entre les sujets<sup>5</sup> ». La relation de l'homme à Dieu dans *Symbole et Sacrement* s'explicité dans l'échange symbolique qui s'opère dans l'agir ecclésial. C'est bien l'échange qui se trouve privilégié ici par rapport à ce qui est échangé. La relation symbolique à Dieu s'opère à Pâques par le retrait de l'absent. Il se rend présent dans l'échange où l'Église lit les Écritures, célèbre les sacrements et pratique la charité.

### **L'apport des sciences humaines en théologie**

Comme toute autre expérience, celle de la foi relève d'une analyse par des disciplines qui ont acquis leur autonomie et leurs principes de validation. Elles ont appris à déjouer leur propre dogmatisme en intégrant l'indécidabilité, l'impossibilité de prouver la complétude logique d'un système formel hypothético-déductif. De la même façon, écrivait l'évêque français M<sup>gr</sup> G. Defoix, la théologie, pour être reconnue dans sa scientificité, doit « inclure la pratique de sa théorie dans le champ de ses investigations<sup>6</sup> ». Devant une telle injonction, la théologie s'interroge sur sa fonction. Elle ne peut ni ne veut se réduire à une théorie critique de la vie ecclésiale, ni se résoudre à se fondre dans une discipline étrangère, que ce soit l'histoire, l'ethnologie, la linguistique ou la sociologie. Elle ne peut pas davantage se restreindre à l'analyse de la subjectivité du croyant. Le paradoxe est alors à son comble : d'une part la théologie s'oblige à penser la foi selon sa logique propre et, d'autre part, elle se sait liée à l'expérience de l'homme croyant dans le cadre historico-social qui est le sien et qui mérite d'être analysé pour lui-même.

### **La médiation, interface entre la théologie et les sciences humaines**

L'apport des sciences humaines concerne la théologie pratique. Celle-ci décrit, évalue et pense l'avènement et la formation de sujets dans l'ordre de la foi au sein de leur expérience socio-psycho-historique. Il n'est de sujet humain, précise L.-M. Chauvet, que dans la médiation linguistique d'un « je » en rapport avec un « tu », lequel est réversible du premier. Cela vaut également au plan psychique, où « je » n'advient au langage là où « ça » était dans la terminologie freudienne<sup>7</sup>.

Pour Chauvet, il est donc impossible de penser le sujet autrement que comme corps de parole parce qu'il est toujours déjà parlé, c'est-à-dire désiré par l'Autre et parlé par la culture qui le précède. Et l'auteur d'expliquer que ce sujet humain pensé comme corps de parole revêt les caractéristiques d'un triple corps qui détermine son avènement : « corps ancestral de tradition, corps social de culture et corps cosmique de nature<sup>8</sup> ». Dans le rite sacramentel, c'est le caractère médiat de tout rapport à Dieu qui se trouve signifié dans le corps personnel, le corps social de l'Église, le corps ancestral de la Tradition, et le corps cosmique de la création dans la métonymie du pain et du vin. C'est à travers ces médiations précisément que chacun

---

<sup>5</sup> L.-M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Une relecture existentielle de l'existence chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 144, 1987, p. 128.

<sup>6</sup> G. DEFOIX, « Le pari chrétien de l'intelligence : une tâche pour les Instituts catholiques », *Études*, n° 344, 1976, p. 253.

<sup>7</sup> « Wo es war, soll Ich werden », in : S. FREUD, *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, 1933, trad. R.-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1984, p. 110.

<sup>8</sup> L.-M. CHAUVET, « Quand la théologie rencontre les sciences humaines », *op. cit.*, p. 404.

advient comme sujet dans la culture moderne. Le plus spirituel vient donc s'y jouer dans le plus corporel.

Le statut de la vérité change dans cette approche. Si la vérité excède toujours le discours qu'on tient sur elle, il semble à L.-M. Chauvet qu'elle doive se vérifier par le passage de ces médiations longues par lesquelles se fait l'humain. L'enjeu théologique est obvie. La médiation rituelle n'est pas anecdotique. Elle donne accès à la vérité de foi et participe à la construction du sujet croyant jusque dans ses ambiguïtés langagières, matérielles, psychiques et politiques. Les sciences humaines n'auront d'autre ambition ici que de débusquer les illusions de l'immédiateté qui se logent dans ces médiations corporelles où adviennent l'humain et le croyant. Mais positivement, elles aideront la théologie des sacrements à se penser plus loin encore dans le registre de la grâce entendue comme « Dieu qui rend fructueux le champ symbolique qu'est le sujet croyant<sup>9</sup> ».

Cette notion de médiation n'a pas manqué de soulever le débat des théologiens avec l'entreprise de L.-M. Chauvet, comme l'a montré le doyen H.-J. Gagey<sup>10</sup>. Ainsi, le théologien jésuite français Joseph Moingt interrogeait notre auteur de la manière suivante :

« Est-ce en vertu de la Croix, pour reprendre une antique formule, que les sacrements chrétiens, et eux seuls, tirent une efficacité qui leur est propre, ou bien bénéficient-ils, comme n'importe quels autres rites, de la vertu performative commune à tous les symbolismes religieux ?<sup>11</sup> »

Ou bien l'efficacité propre aux sacrements ne doit que peu de chose à l'efficacité rituelle, et l'on peut alors se contenter de la position de la scolastique qui tendait à découpler efficacité symbolique et efficacité sacramentelle. Ou bien l'efficacité proprement sacramentelle est intimement liée à l'efficacité symbolique : mais alors, comment les articuler sans séparation ni confusion ? Comme l'a souligné le théologien protestant suisse P. Gisel, lors du même colloque<sup>12</sup>,

« la limite proprement théologique de l'entreprise symbolique tient au risque de dissoudre la théologie en anthropologie en ne soulignant pas assez que, si le sacramentel ressortit effectivement au registre du symbolique, tout le symbolique n'est cependant pas sacramentel.<sup>13</sup> »

## II. DU CARACTÈRE ANCILLAIRE DES SCIENCES HUMAINES À LA THÉOLOGIE « CLINIQUE »

La théologie de Chauvet a permis de situer les sciences humaines en position ancillaire par rapport aux pratiques liturgiques que la théologie veut réfléchir, et non par rapport à la théologie des sacrements. Récusant ainsi les régimes de soumission dans lesquels le rapport entre sciences de l'homme et théologie avait pu tomber, Chauvet ouvre ainsi une nouvelle

---

<sup>9</sup> L.-M. CHAUVET, *op. cit.*, p. 408.

<sup>10</sup> H.-J. Gagey est doyen honoraire de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris. Voir son article, « La responsabilité "clinique" de la théologie », dans : *La Responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à M<sup>gr</sup> J. Doré*, éd. citée, p. 716.

<sup>11</sup> J. MOINGT, « Récit et rite », in : *Les Sacrements de Dieu*, Paris, *Recherches de science religieuse*, vol. 75, n° 3, 1987, p. 338.

<sup>12</sup> P. GISEL, « Du symbole au symbolique », *Recherches de science religieuse*, n° cité, p. 357-369.

<sup>13</sup> H.-J. GAGEY, *ibid.*, in : *Recherches de science religieuse*, n° cité.

étape dans leur rapport complexe. On peut distinguer trois autres approches de cette relation, qui pointent toutes vers ce qu'on a pu appeler une théologie « clinique ».

### **L'approche de M. Bellet**

Pour Bellet, l'enjeu du débat n'est plus celui de la polémique entre théologie et psychanalyse, dans laquelle il s'agissait par exemple pour la théologie de critiquer les thèses de Freud dans *L'Avenir d'une illusion*<sup>14</sup>. Il ne s'agit même plus de savoir en quoi la théologie serait susceptible de pouvoir intégrer les apports de la psychanalyse, ni même de se demander pourquoi Freud l'athée a eu besoin de Moïse. La thèse de M. Bellet est que la psychanalyse est une propédeutique à la théologie, ou du moins à la philosophie qui pense le religieux.

La pratique de la psychanalyse est le lieu quasi propédeutique à partir duquel M. Bellet réfléchit aux interactions entre la théologie et les sciences humaines. La psychanalyse tient dans cette expérience, cette relation à l'Autre, dans ce dire où se défont les illusions du sujet pour qu'il advienne comme sujet de sa parole et de son désir. C'est à ce niveau que la psychanalyse rencontre la théologie. L'effet analytique réside dans l'expérience selon laquelle « le théologien se met à entendre autrement sa théologie, comme si se mettait à parler en elle ce qu'il n'y entendait point ; et comme si s'ouvrait, dans les marges et les failles du discours, un autre espace du dit, venant de l'inconnu.<sup>15</sup> » Cela ne vaut pas que du théologien en analyse, soutient Bellet. L'expérience déconcertante de l'analyse est aussi celle du sujet dans la foi chrétienne, qui se trouve comme jeté hors du lieu où cette foi semble avoir son habitat, en particulier quant à la pensée.

L'expérience de foi est également pour le théologien un travail de vérité et de désillusion que la Bible illustre par le combat contre la tentation de l'idolâtrie. Ce travail de vérité ne s'opère pas dans les zones cultivées et gratifiantes de l'entendement. Il opère par en bas, dans l'aveu de ce qu'on est. C'est l'effondrement du « comme si », ce « comme si » trop fréquent. « Pensons comme si nous avions vraiment foi que Dieu nous aime. » On va de désillusion en désillusion. La foi même paraît atteinte au cœur, le Dieu de Jésus-Christ et Jésus-Christ lui-même paraissent s'épuiser, perdre cette intensité de puissance et de présence qu'on leur accordait. Ils appartiennent à cet univers dont on se défait comme d'une peau morte.

Mais alors, la rencontre de la psychanalyse et de la théologie peut rouvrir le champ de la théologie en direction de son espace le plus originel. Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, la théologie est soumise à l'instance judiciaire de la critique, en sorte que l'obéissance de la foi, mise en face du jugement critique, est dans l'alternative mortelle de mettre une limite à la recherche inconditionnelle de la vérité ou de se dissoudre dans ce feu critique. « Mais voici qu'à travers l'expérience analytique s'annonce un autre lieu premier de l'homme et de la pensée humaine :

---

<sup>14</sup> « Une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur, une illusion n'est pas non plus nécessairement une erreur. (...) Ce qui caractérise l'illusion, c'est d'être dérivée des désirs humains. (...) Ainsi nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel. » S. FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1971, p. 44-45.

<sup>15</sup> M. BELLET, conférence de rentrée du cycle de Master en théologie à la Faculté de théologie de l'ICP en octobre 2001, inédite. L'auteur, né en 1923, est prêtre catholique, psychanalyste, philosophe et écrivain, et il a influencé de nombreux intellectuels en France. Il est l'auteur de plus de quarante ouvrages, parmi lesquels quatre sont relatifs à la psychanalyse : *Foi et Psychanalyse* (Desclée de Brouwer, 1973), *Dire ou la Vérité improvisée* (Desclée de Brouwer, 1990), *Le Lieu perdu : De la psychanalyse du côté où ça se fait* (Desclée de Brouwer, 1996), *L'Écoute* (Desclée de Brouwer, 1999).

ce lieu, c'est parole et écoute, c'est la relation originnaire où l'humanité vient à elle-même dans l'échange primordial : la parole éveille le monde et donne à chacun son nom, son être-là<sup>16</sup> ».

La tâche théologique première se présente dès lors pour Bellet comme celle de l'écoute (obéissance = *ob-audire*) de l'Évangile, dans ce dit essentiel qui coïncide avec le Logos devenu vie humaine. Mais il souligne tout de suite l'illusion qu'il y aurait à croire que nous sommes dans l'écoute pure de cette Parole. Le sujet théologien a donc à entendre aussi comment elle se mêle en lui à tout, et même au pire. Il s'agit là de l'autre versant de la tâche théologique, qui déloge le discours de ses apparentes clartés, qui porte la critique sur la théologie elle-même, au nom même de ce qu'elle veut dire. Le théologien est en incessant travail pour surmonter cette confusion, en lui et pour autrui ; ce qu'il espère,

« c'est la désillusion positive, c'est-à-dire que la découverte de tout ce que son Dieu a de compromis avec l'humain, trop humain, soit pour lui occasion de s'approcher de Dieu – c'est-à-dire, aussi bien, de le découvrir plus lointain.<sup>17</sup> »

L'espace analytique ouvre ainsi chez Bellet la pratique de la théologie à la rencontre de Dieu<sup>18</sup> pour un sujet croyant qui s'éprouve comme tel dans l'incessant travail de démêler l'écheveau de la confusion. De ce point de vue, la psychanalyse renvoie la théologie à la défense de la liberté de Dieu et à celle de l'homme.

### **La relation entre les sciences humaines et la théologie chez R. Lemieux<sup>19</sup>**

Dans un article intitulé « Le loup dans la bergerie. Théologie et psychanalyse exposées au champ de l'Autre<sup>20</sup> », R. Lemieux a pour sa part déployé sa propre compréhension du rapport entre sciences humaines et théologie à partir de la notion lacanienne de l'Autre. La théologie et la psychanalyse s'entretiennent, selon l'auteur, du rapport à l'Autre en tant que la condition de possibilité de la parole et de la vérité.

Le vocable de l'Autre renvoie, aussi bien pour la psychanalyse que pour la théologie,

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> « *Non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* », disait saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique* II/II, I, 2 ad 2) : l'énoncé n'est pas un but en soi ; le but de l'énoncé est la réalité elle-même, une réalité qui est au-dessus de tout énoncé et de tout concept humain.

<sup>19</sup> Pionnier des sciences de la religion au Québec, Raymond Lemieux a contribué à donner un essor original à la pensée du religieux. Son œuvre, marquée par l'interdisciplinarité, se situe au carrefour de la sociologie, de l'histoire, de la psychanalyse, des sciences du langage et de l'éthique de la connaissance. Conséquemment, elle a rayonné bien au-delà du champ religieux pour marquer l'ensemble des sciences humaines. Lié à l'Université Laval depuis 1965, d'abord en tant que chercheur au Centre de recherches en sociologie religieuse, puis comme professeur à la Faculté de théologie, Raymond Lemieux a fondé en 1980 le Groupe de recherches en sciences de la religion de l'Université Laval, qu'il dirige toujours. Il fut aussi l'un des membres fondateurs des *Cahiers de recherche en sciences de la religion*. En 1974, il a participé à la création du groupe de recherche qui deviendra le Groupe interdisciplinaire freudien de recherches et d'interventions cliniques (GRIFIC), dont il assure actuellement la présidence. L'ampleur et l'originalité du travail de Raymond Lemieux ont valu au chercheur une reconnaissance à l'échelle mondiale. Des quelque 200 publications dont il est l'auteur, près de la moitié ont paru dans des revues scientifiques de portée internationale, avec comité d'arbitrage. Il est également actif au sein de nombreuses organisations telles que le Séminaire international d'éthique clinique et l'Association internationale de sociologie.

<sup>20</sup> *Théologiques*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 25-53.

« à une organisation de l'esprit, c'est-à-dire à une *méthode* qui vise à aborder ce qu'on ne connaît pas. Dans chaque cas, il désigne une instance qui leur échappe et à laquelle le discours essaie de bricoler une consistance, avec l'intention de pouvoir en vivre. De là leur trompeuse *ressemblance* : pour l'un et l'autre le sens ne se trouve pas d'emblée, ne se *découvre pas* mais il faut l'inventer, en bricoler les signifiants à partir des matériaux que fournit la culture, matériaux désormais éparpillés, ce qui ne facilite pas la chose. L'instance de l'Autre est d'abord celle d'une absence. Elle renvoie à l'expérience de la séparation, de la mise en abîme du désir dans l'entre-deux des subjectivités désirantes : un *ab-sens*, c'est-à-dire un sens qui ne se conçoit que d'être ailleurs. Les mystiques évoquent volontiers cette mise en abîme qui soutient leur désir, jusqu'à y prendre le risque d'abîmer leur vie puisque rien – ils le savent de leur nuit obscure – ne peut le garantir.<sup>21</sup> »

Pour Lacan, l'Autre est une instance, un espace dans lequel il s'agit de découvrir que la vérité est le moteur de l'analyse. C'est un espace à occuper et qui ne peut l'être que si le sujet l'occupe. Le processus s'opère par et dans une mise en question qui ne s'exerce qu'à la mesure d'une parole libre de toute séduction et sans dette<sup>22</sup>. On le comprend, le statut de la vérité ici ne correspond ni à l'*adequatio rei et intellectum*, ni à l'exactitude d'observations méthodologiquement construites, mais à la réponse par laquelle le sujet advient à lui-même. L'instance de l'Autre exige cette perspective de vérité parce que, dit Lacan,

« (...) on y passe du champ de l'exactitude au registre de la vérité. Or ce registre, nous osons penser que nous n'avons pas à y revenir, se situe tout à fait ailleurs, soit proprement à la fondation de l'intersubjectivité. Il se situe là où le sujet ne peut rien saisir sinon la subjectivité même qui constitue un Autre en absolu.<sup>23</sup> »

Mais l'Autre ainsi défini dans son instance ne signifie donc ni Dieu, ni des dieux. C'est un Autre sans visage, à jamais irréductible aux traits par lesquels on prétend le reconnaître. C'est bien une instance, c'est-à-dire un lieu logique, vide, un espace sans image qui ne peut donc être repéré à la manière de la surface d'un corps. Il n'en détermine pas moins l'exercice de la parole, mais cela à l'insu du sujet cartésien, conscient et rationnel.

Lemieux récuse pourtant que l'on puisse assimiler les deux discours de l'autre, celui de la théologie et celui de la psychanalyse, mais le commerce des deux peut devenir fécond. Le point de contact est sur le métier du théologien et du psychanalyste. Ils exercent un métier impossible car chacun vit de l'interdit de « jouir » de l'autre. Le théologien construit une intelligence de la foi pour faire advenir un sens qui se révèle par mode eschatologique et qui procède du risque pris avec l'autre par le théologien lui-même<sup>24</sup>. La différence entre la psychanalyse et la théologie est que là où la première rencontre la pulsion de mort et veut savoir ce qu'il en est de cet Autre qui le travaille, la seconde, sans nier cette pulsion – ce qui serait refuser la confrontation –, en attend la vie. L'acte de foi qui lui fait prendre parti pour la vie est moteur de son acte théologique. La vérité est ici en avant pour qui s'est livré à la foi

---

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 52.

<sup>22</sup> J. LACAN, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », in : *Écrits*, t. 1, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points » n° 5, 1966, p. 284-285, et « Position de l'inconscient », in : *Écrits*, t. 2, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points » n° 21, 1971, p. 205.

<sup>23</sup> J. LACAN, « Le séminaire sur "La lettre volée" », in : *Écrits*, t. 1, *op. cit.*, p. 29.

<sup>24</sup> K. BARTH l'exprime à souhait dans son *Introduction à la théologie évangélique* (Genève, Labor et Fides, 1962).

mais avec la nécessité d'un arrière, ce qui donne sens à une tradition, pour pouvoir imaginer l'avant et sans cesse en dépasser le caractère justement imaginaire<sup>25</sup>.

Dans sa quête pour nommer l'Autre en vérité, le théologien est convoqué au risque de l'Autre que sa conversation avec la psychanalyse lui a fait entendre. Il fait advenir au langage, c'est-à-dire au mode contingent, sous le mode analogique, cette réalité qui lui échappe<sup>26</sup>. La théologie se déploiera alors comme *fides quaerens intellectum* pour tenter de nommer la vie en tâchant de se prémunir des corruptions de son *intellectus*, de son désir de savoir non pas de l'Autre mais de ce rapport à l'Autre qui le met en route.

Dans son étude, R. Lemieux distingue ainsi les deux manières dont le psychanalyste et le théologien désignent l'Autre : soit la puissance de mort pour chercher ce qu'il en est, soit la puissance de vie auquel se fier déraisonnablement. Ne convient-il pas trop vite que dans chaque cas il s'agirait d'une instance, alors que le théologien le figure selon une analogie de la foi qui rend indisponible la maîtrise de l'Autre mais l'atteint tout de même ? S'agit-il seulement en théologie d'une méthode qui vise à aborder ce qui est inconnu ? S'agit-il seulement d'une absence, d'un sens qui ne se conçoit que d'être ailleurs quand l'incarnation et la sacramentalité cherchent à dire la présence ? La voie des mystiques retenue par l'auteur est-elle suffisante lorsqu'ils « évoquent volontiers cette mise en abîme qui soutient leur désir, jusqu'à y prendre le risque d'abîmer leur vie puisque rien – ils le savent de leur nuit obscure – ne peut le garantir<sup>27</sup> » ?

### III. LA THÉOLOGIE « CLINIQUE »

Pour rester sur ce type de conversation entre sciences humaines et théologie, gardons le champ de la psychanalyse comme interlocuteur privilégié, dans la perspective où L.-M. Chauvet lui-même a voulu l'y tenir. M. Bellet a trouvé dans la psychanalyse une propédeutique pour le sujet théologien, qui est convié dans sa conversation avec les psys à solliciter les ressources propres de la foi et de l'*intellectus fidei* pour déloger les idoles de son discours. R. Lemieux s'est essayé à trouver dans l'instance de l'Autre le point de rencontre des théologiens et des psychanalystes, maintenant pourtant la différence d'acception par chacun de ce vocable lacanien. Elle ne lui a fourni qu'une théologie négative, qui n'est pas selon nous suffisante pour nommer le Dieu qui s'est fait non seulement vie mais qui s'est aussi fait chair. Voyons si une théologie de style « clinique », comme l'a intitulé le théologien de Paris H.-J. Gagey, fournit une compréhension féconde des rapports entre théologie et sciences humaines à partir du seuil inauguré par Chauvet<sup>28</sup>.

L'auteur prend appui, pour l'invention du style « clinique », sur la pratique psychanalytique qui ne peut devenir selon lui « un savoir du sujet », une herméneutique globale de l'existence. En tout état de cause, elle est une « clinique des investissements libidinaux du sujet au sein

---

<sup>25</sup> R. LEMIEUX, *op. cit.*, p. 46 : « la vérité de la théologie est une vérité qui se manifeste donc dans l'entredeux, fulgurante, dans le présent, c'est-à-dire le choix, actuel, toujours à reprendre, d'aller vers l'avant inconnu mais sur lequel mise le croyant. »

<sup>26</sup> *Id.*, p. 50 : « Nommer l'Autre, c'est le faire advenir dans les possibilités de l'humain. Mais en même temps, cette nomination est un coup de force sur le réel, car nommer l'Autre, en effet, c'est lui donner demeure, habitation, c'est aussi l'assigner à demeure, c'est-à-dire l'emprisonner dans des concepts et le réduire, du même coup, à l'état d'idole. »

<sup>27</sup> *Id.*, p. 52.

<sup>28</sup> C'est le propos de l'article de H.-J. GAGEY, « La responsabilité "clinique" de la théologie ». (*In* : *La Responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à M<sup>gr</sup> J. Doré, op. cit.*)

d'une culture donnée ; culture dont la viabilité peut seulement être postulée par le thérapeute, sans qu'il lui appartienne – dans le cadre de la relation transférentielle du moins – de s'en faire le juge ou l'avocat ». La compétence psychanalytique consiste seulement à permettre à l'analysant de visiter les dérives psychopathologiques de ses investissements, sans qu'il ait en principe à se prononcer sur la consistance propre aux objets investis. La même chose, demande Gagey, ne peut-elle pas être dite des sciences humaines dans le concours qu'elles apportent à la constitution du discours théologique ?

Le détour par les sciences historico-critiques de l'exégèse biblique lui permet alors d'établir qu'elles constituent une correction ou une rectification du discours dogmatique, qui prend toujours le risque de constructions imaginaires. C'est en cela que les sciences historico-critiques auraient analogiquement envers la psy une fonction correctrice : « décrire ainsi la tâche de la théologie c'est signifier que sa responsabilité est moins de "fondation" que de "rectification" ». En effet, la théologie n'invente pas sa fondation et n'a pas à l'inventer. Elle la trouve là où elle lui est tout bonnement donnée : dans la tradition chrétienne comme tradition de vie communautaire au sein de laquelle le croyant est rapporté dans l'action de grâce à son créateur, selon la logique de l'incarnation et du mystère pascal. En revanche, il leur revient bien de sans cesse « rectifier » la manière dont cette fondation est mise en œuvre<sup>29</sup>.

Gagey trouve un bon exemple d'une telle opération de refonte aujourd'hui encore en cours dans le travail qui s'accomplit dans le domaine de la théologie des sacrements de Louis-Marie Chauvet. Selon le diagnostic de l'auteur, la rencontre avec l'histoire et les autres sciences humaines a conduit Chauvet à trouver en elles le moyen de sortir la théologie systématique des sacrements, tout autant que la pratique pastorale de l'Église de notre pays, de « l'antiritualisme » des années 1970. Contre la réduction dans l'Église du christianisme à une sorte d'éthique humaniste<sup>30</sup>, le travail théologique a montré le caractère nécessairement rituel de la foi chrétienne. Pour ce faire, il était indispensable de provoquer la rencontre avec les sciences humaines qui s'occupent de la ritualité ; celle-ci a établi de manière convaincante que le symbolique est le bon *analoguè* pour penser l'efficacité des sacrements<sup>31</sup>. Une

---

<sup>29</sup> H.-J. GAGEY, *op. cit.*, p. 712 : « Parler de "rectification" ce n'est pas se référer à une opération de remise dans le droit chemin du "théologiquement correct", à partir d'une prétendue position de Sirius. C'est désigner un processus complexe dans lequel, à l'interface de la rationalité des sciences humaines contemporaines et de la rationalité théologique, le forum théologique organise le champ d'une mutuelle interpellation. » La période patristique apparaît alors emblématique de cet effort pratique par lequel les conciles ont pris appui sur la tradition sans avoir à la fonder pour protéger le mystère de la foi contre les dérives auxquelles le rendaient vulnérable, entre autres, les nouvelles conditions d'intelligibilité qui font Loi dans l'Univers au sein duquel il lui faut s'attester. Cette protection du mystère s'est effectuée de manière critique selon une opération de constante refonte, d'après la terminologie de H. URS VON BALTHASAR : « toute la tradition doit toujours être fondue dans le moment historique et formée à nouveau pour y correspondre » ; cité dans *Qui est chrétien*, Mulhouse, Salvator, 1968 (éd. originale 1967), p. 43.

<sup>30</sup> C'est contre cette réduction que A. VERGOTE écrivait : « Le rite est en fait la seule véritable expression de la foi. Par l'engagement éthique, elle réalise une œuvre séparée d'elle, mais dans laquelle elle reconnaît son espérance en marche. La prière est, pour une grande part, la vie sauvage que la foi mène en nous. Elle tisse entre l'Homme et Dieu le réseau multiforme des rapports quotidiens et se fait cri primaire ou bénédiction émerveillée, attention flottante ou rumeur humaine ponctuée de quelques mots révélateurs. Seul le rite donne à la foi la forme médiatrice interne où elle pose pour elle-même sa figure charnelle, culturelle et communautaire. » *L'Interprétation du langage religieux*, Paris, Éd. du Seuil, 1974, p. 211 ; cité par H.-J. GAGEY, *op. cit.*, p. 713.

<sup>31</sup> « Si l'objet du discours sacramentaire est celui, pratique, du langage rituel au sein duquel est donnée par Dieu et reçue, moyennant la foi, la grâce du salut, si donc, en d'autres termes, la *res sacramenti* n'advient pas autrement que dans la médiation du *sacramentum* et selon le mode d'expression propre à ce type de langage particulier qu'est la ritualité, comment les discours de "*l'intellectus fidei*" auraient-ils pu éviter d'accueillir les ressources nouvelles que lui offraient l'anthropologie et la philosophie du langage, même si certaines demeurent

nouveauté est alors apparue comme le fruit de cette conversation entre sciences humaines et théologie : la possibilité de penser l'action sacramentelle sur le terrain concret du rite chrétien, sans avoir besoin d'imaginer une action divine doublant pour ainsi dire l'action humaine rituelle. C'est au contraire, souligne-t-on alors, dans l'effectuation réelle, charnelle, matérielle, de l'action liturgique (le mot liturgie contient la racine grecque *ergon* = action), que se communique la grâce.

La théologie « clinique » selon Gagey s'est ainsi donné la tâche de discerner la santé, la droiture des attitudes spirituelles et des pratiques ecclésiales. Elle a d'abord tenté de guérir ou de prévenir le risque d'une référence idolâtrique aux réalités de la foi afin de rouvrir la voie pour un attachement renouvelé à la tradition reçue. Posons la question ici de savoir si le recours aux sciences humaines a été déterminant en la matière. Ou bien si les ressources propres de la révélation, comme la critique théologique des idoles dans l'Ancien et le Nouveau Testament, n'y suffisaient pas. La théologie « clinique » a également voulu guérir ou prévenir le risque d'une absorption de l'activité humaine dans la mondanité. Pour ces deux tâches, le recours aux sciences humaines en théologie s'est opéré sur le mode de la rectification. Il s'agissait de fournir des procédures d'objectivation à l'*intellectus fidei* à partir des pratiques chrétiennes telles que la liturgie de sacrements, qu'il tentait de comprendre dans le champ de la modernité. Ces procédures analogues au travail opéré par les exégètes à l'égard de la dogmatique n'ont pas dirimé la question de la vérité en théologie.

## Conclusion

Théologie et sciences humaines ont partie liée en modernité puisqu'elles se sont constituées l'une par rapport à l'autre après l'ébranlement de la philosophie scolastique. Longtemps ignorantes de leur gémellité, la polémique les a épuisées dans des tentatives infécondes de s'annexer mutuellement. Dans sa reconstruction théologique d'une théorie des sacrements à partir du symbole, L.-M. Chauvet a établi un nouveau seuil pour une conversation rénovée entre elles à partir de la notion de médiation qui les réunit dans une distinction maintenue. L'exemple des liens que différents auteurs ont établis entre la psychanalyse et la théologie relance pourtant le débat de la compatibilité de ces champs épistémologiques. Si M. Bellet trouve en la psychanalyse une propédeutique permanente pour le sujet théologien, celui-ci n'arriverait jamais à être lui-même sans elle. R. Lemieux, sur le versant lacanien, trouve l'Autre comme point de rencontre, mais c'est au prix de faire entrer le loup de la psychanalyse dans la bergerie de la théologie. La théologie « clinique » qui veille à la santé du corps ecclésial en postmodernité trouve dans les sciences humaines des procédures d'objectivation qui protègent le mystère de Dieu que le discours théologique doit prendre en charge. En chacun de ces cas, la question de la vérité du discours théologique est posée : ni seulement *adequatio rei et intellectum*, ni exactitude, ni produite par le sujet seul. La rencontre entre les sciences humaines et la théologie chrétienne met ainsi en lumière le fait qu'elle renvoie moins à une question de méthode(s) qu'à une question de vérité<sup>32</sup>. En effet, l'objet de la théologie

---

encore problématiques ? » (« Ritualité et théologie », *Recherches de science religieuse*, t. 78, 1990, p. 141 ; cité par H.-J. GAGEY, *op. cit.*, p. 713.)

<sup>32</sup> Viendraient ici les propos de M. de CERTEAU dans *La Faiblesse de croire* (Paris, Éd. du Seuil, 1969, 2003), repris dans *L'Étranger ou l'Union dans la différence* (nouvelle éd. établie et présentée par Luce Giard, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, 1991) : « Croire n'est pas adopter un programme ; c'est d'abord trouver la parole. Les croyants disent leur vie à un titre nouveau lorsqu'elle devient leur réponse à quelqu'un. Ils perçoivent en eux-mêmes ce qu'ils n'auraient jamais connu sans l'interlocuteur mystérieux qui le leur révèle ; ou encore (ce qui revient au même) ils reconnaissent la qualité de l'Étranger à la nouveauté qu'il délivre comme une voix encore insoupçonnable en eux et désormais si essentielle que, hors de là, vivre n'aurait plus de sens pour eux. Si

chrétienne, Dieu tel qu'il se révèle en Jésus-Christ, ne cesse de mettre en question les présupposés de ceux qui l'abordent. Il possède les ressources nécessaires à la critique de qui s'emploie à le comprendre. La figure de Dieu dans l'incarnation est ainsi au premier chef une figure « en procès<sup>33</sup> », un procès qui vise Jésus lui-même selon qu'il est confessé comme le Seigneur, ou renié et exécuté, un procès qui vise le croyant lui-même déclaré tour à tour jugé ou gracié. C'est ce procès que la liturgie remet en scène à travers le mystère pascal qu'elle déploie. En invitant à l'adoration du Dieu vivant et vrai, la *lex orandi* prend le sujet dans le procès de Jésus et l'invite à trouver sa place véritable. En le faisant adorateur du seul vrai Dieu, la liturgie lui dévoile sans cesse l'idolâtrie à laquelle il échappe s'il se laisse faire en ces rites par la Parole qu'ils médiatisent. Le sujet est alors en mesure d'aller vivre ce qu'il célèbre : *lex orandi, lex bene vivendi*.

Si les sciences humaines sous le versant de la théologie « clinique » sont en mesure d'établir de véritables procédures d'objectivation à l'égard du discours chrétien, elles ne sauraient cependant dispenser quiconque d'avoir à prendre position dans le procès qu'ouvre la lecture du récit évangélique faite avec l'autorité qui fut celle de Jésus, et qui est désormais celle de l'Église en ses pratiques lorsqu'elle se veut fidèle à l'Évangile.

---

la foi est vraie, c'est d'une vérité intérieurement liée à la rencontre qui la fait naître et dont elle reste l'écho. Pour le croyant, toute l'épaisseur encore obscure de sa vie prend dans cette parole qu'il adresse à quelqu'un et il se découvre lui-même à mesure qu'il devient quelqu'un qui répond. Les auditeurs du premier sermon prononcé dans l'Église firent déjà cette expérience qui est la nôtre : "D'entendre cela, ils eurent le cœur transpercé et ils dirent à Pierre et aux apôtres : Frères, que devons-nous faire ?" (Ac 2,37.) Pour rendre fidèlement le texte, et en particulier un mot employé aussi dans l'Évangile pour le "perçement" du côté (Jn 19,34), il faudrait traduire : "Cela leur ficha un coup au cœur." Un choc leur ouvrit le cœur. La vérité qui se dévoilait en eux correspondait à celle qui s'était présentée à eux, étrange, et cette communion spirituelle était aussitôt un langage qui s'adressait à des frères et leur répondait. » (*L'Étranger ou l'Union dans la différence, op. cit.*, p. 204-205.)

<sup>33</sup> « En parlant du "procès de Jésus", on ne désigne pas son procès au sens étroit devant le Grand Conseil ou devant Pilate, mais la controverse sur la vérité de Dieu dans laquelle il est intervenu comme témoin, et d'autre part le "procès au sujet de Jésus" à l'intérieur du procès sur la justice de Dieu dans lequel ses témoins interviennent pour lui. L'expression éclate ainsi en nombreuses significations, mais c'est aussi pour cela qu'elle est féconde. Derrière son utilisation il y a l'idée que l'histoire est mieux comprise dans les catégories de procès juridique et de débat sur la justice, la vie et la liberté, que dans les catégories naturelles. » J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 80, 1974, p. 131.