NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

96 N° 7 1974

Nouvelles sciences de l'Homme et procès de la Foi

Jules GRITTI

p. 693 - 703

https://www.nrt.be/it/articoli/nouvelles-sciences-de-l-homme-et-proces-de-la-foi-1207

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Nouvelles sciences de l'Homme et procès de la Foi

Linguistes et philosophes revitalisent aujourd'hui le sens initial de *procès,* processus. *Petit Larousse :* « Déroulement d'une action dans le temps ». Mais le sens judiciaire persiste et peut-être insiste. *Petit Larousse :* « Instance devant un juge sur un différend ». D'où l'ambivalence stimulatrice de la question : mise en cause ou progression de la Foi ? *Le structuralisme en procès* de J. B. Fages [1] et *La théologie en procès* de L.Boisset [2] opèrent sous l'effet de cette double catalyse et le philosophe néo-marxiste L. Althusser ne dédaigne pas d'en discourir [3]. Nous espérons du présent article faire apparaître du progrès par-delà le passage au crible.

Le débat de l'expérience chrétienne et de la réflexion théologique avec les recherches et opérations des sciences humaines ne date pas des années 1970. Une apparente nouveauté tient dans les efforts pour partir de plusieurs sciences humaines à la fois : les plus ambitieux s'efforcent de ressaisir le projet global ; d'autres plus modestes relèvent quelques convergences culturelles et pluridisciplinaires pour instaurer la confrontation avec la Foi. Jusqu'à ces plus récentes années l'interrogation de la part de chercheurs, croyants ou incroyants, se voulait cantonnée, spécifique, « pertinente » : le psychanalyste parlait en psychanalyste [4], le sociologue en sociologue [5], l'historien en historien. Voici que P. Berger, à partir d'une sociologie (webérienne) de la culture amorce une théorie de la description scientifique globale du phénomène religieux [6] ; que le signataire du présent article, avant d'interroger la Foi, retrace les croisements, tour à tour culturels et interdisciplinaires, des recherches dites « de pointe » dans les sciences de l'homme ; que L. Boisset se mesure avec la rigoureuse épistémologie d'Althusser en vue d'un renouveau théologique [7].

Cette apparente nouveauté recouvre et risque de masquer deux mouvements culturels plus profonds, l'un et l'autre en évolution contraire. D'une part, du côté des « réducteurs » — agnostiques ou

---

1. Coll. *Regard,* Toulouse, Privat, 1968.
2. Coll. *Religion et sciences de l'homme,* Paris, Le Centurion, 1974.
3. *Marx et Lénine devant Hegel,* Petite Collection Maspero, Paris, 1972, p. 70.
4. Entre autres exemples : M. Bellet, *La peur ou la foi,* Paris, Desclée De Brouwer, 1967 ; Alb. Plé, *Freud et la Religion,* Paris, Le Cerf, 1968.
5. Fr. Houtart et J. Remy, *Eglise et société en mutation,* Paris, Mame, 1969.
6. *La Religion dans la conscience moderne,* coll. *Rel. et sc. de l'h.,* 1971.
7. *Op. cit.,* p. 71-94.

incroyants —, toute trace de méfiance a priori, voire d'hostilité secrète, tend à disparaître pour faire place à une curiosité plutôt sympathisante. En toute hypothèse ils n'ont plus à se battre pour défendre et imposer la pertinence de modèles et de méthodes dans la saisie de l'objet religieux. D'autre part, les chercheurs croyants n'hésitent plus à entraîner l'objet et le langage religieux dans une sorte d'abaissement (de « kénose ») critique. Il n'est plus question d'apologétique. Il n'est pas nécessairement question de « pastorale » pour quoi les sciences humaines seraient d'humbles servantes, ni de propédeutique par quoi elles seraient en position de seuil vis-à-vis du sanctuaire théologique. Que chacun compare à cet égard le dialogue franc et respectueux de Fr. Houtart et J. Remy, en partie occupés à faire saisir par les responsables et fidèles de l'Eglise la spécificité d'un regard psycho-sociologique, avec la vigoureuse tentative de J.-P. Deconchy pour se démarquer de toute attache théologique [8]. Quant à P. Berger, son ouvrage empreint de tranquillité simplificatrice ne porte aucune trace de combat d'émancipation. Sur le terrain, dans les laboratoires, les chercheurs croyants ont à ce point rendu courante et vraisemblable leur indépendance « scientifique » qu'ils ne sont plus sommés de se justifier, d'attester, preuves supplémentaires à l'appui, leur « objectivité » ou leur « honnêteté ».

S'agit-il là d'une *épochè*, d'une « réduction » généralisée marquant le recul de la foi, la folk-lorisation bienveillante du christianisme, voire la « mort de la théologie » ? Il était de bonne compagnie de plaisanter hier sur les clercs historiens plus « positivistes » que les incroyants. Serait-ce, aujourd'hui, jusqu'à l'intérieur des sciences religieuses le règne d'un positivisme banalisé ? Déjà les timides amorces ou les premières tentatives de théologie — fût-elle « négative » — et de réflexion spirituelle au-delà du « soupçon » philosophique ou du laminoir scientifique attestent humblement qu'une pensée, qu'un discours selon la Foi, trouvent de nouvelles conditions de possibilité. L'ascèse critique — la « kénose » — du *dire* croyant à travers les sciences humaines diffère, malgré les apparences semblables, d'une « paix des cimetières » qui serait celle d'un *dit* — un déjà dit — de folklore religieux. Mais avant d'établir quelques-unes de ces conditions de possibilité d'un discours chrétien renouvelé, il importe de mesurer le rude écolage de la part des sciences de l'hom-

8. *L'orthodoxie religieuse*. Essai de logique psycho-sociale, Paris, Ed. Ouvrières, 1971. On pourrait, connotations passionnelles en moins, retracer une évolution analogue chez Fr. HOUTART, *Champ religieux et champ politique dans la société cinghalaise*, dans *Social Compass* 20 (1973) 105-138. En ce qui me concerne, j'étais fréquemment sollicité, dans les années 60-65, de fournir des conclusions et justifications « pastorales », « théologiques » de mes travaux sociolinguistiques. A l'heure actuelle de telles demandes ont diminué : le contexte **ecclésial s'est modifié dans ce domaine.**

me — en leur contexte actuel — qui vient de compresser l'élaboration théologique.

Pour mesurer le chemin parcouru par les sciences de l'homme, reportons-nous deux tiers de siècle en arrière, en ce temps où les grandes disciplines modernes ont vu le jour sans connaître les spécialisations surmultipliées d'aujourd'hui. F. de Saussure a révolutionné la linguistique en donnant priorité à l'étude des systèmes de relations dans les *langues*. S. Freud a effectué ses principales découvertes, structuré sa « métapsychologie ». L'anthropologie culturelle a vu le jour avec les ethnologues anglo-saxons. La sociologie conquiert les universités. La science historique a victorieusement conquis la « positivité ». Rudes et parfois dramatiques sont les affrontements avec l'« apologétique » et la pensée théologique : qu'il nous suffise de nous rappeler la crise moderniste dans les domaines historique et exégétique.

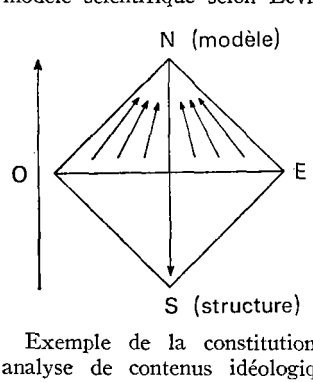
Avec le recul du temps nous voyons avec plus de discernement que le « soupçon » instauré par les principales sciences humaines laissait intact le sol anthropologique, les éléments essentiels d'un sens de l'homme. La linguistique saussurienne étudie la langue et respecte la *parole* singulière. La psychanalyse freudienne découvre des profondeurs insoupçonnées dans ce qui demeure le *sujet* humain, sujet que viendront restaurer les thérapeutiques appropriées. Sociologie, ethnologie, histoire s'entendent pour le moins sur le consentement au fait et dans leur souci d'objectivité s'adossent plutôt à une sorte de réalisme de la connaissance. La parole, le sujet humain, le fait réel, il n'en faudrait pas davantage aux philosophes et théologiens des années présentes pour incarner leur discours dans un solide donné anthropologique, dans un humanisme essentiel et foncier.

Précisément toutes ces certitudes, toutes ces bases d'un consensus culturel ont progressivement perdu de leur évidence et de leur épaisseur avec le nouveau cours des sciences de l'homme. « Les sciences humaines évitent les termes de « vérité » ou de « réalité » (si ce n'est en un sens tout relatif). En effet chacune d'elles découpe, analyse et explique les phénomènes en fonction des postulats et des méthodes propres qui la distinguent des autres (...) Ses « produits » ne sont pas des choses mais les résultats et les indices successifs de démarches que spécifient l'isolement d'un champ « propre », la définition d'objets formels et la normalisation d'une recherche (...) (L'objet) est *rendu absent* par l'approche même. Il disparaît par le fait même de la connaissance. Il devient insaisissable comme partout *supposé* et partout *manquant* » [9].

9. M. DE CERTEAU, *La rupture instauratrice*, dans *Esprit* 39, n° 404 (juin 1971) 1189 s.

Reprenons les exemples antérieurs. La linguistique moderne ne considère plus la « parole » comme un événement personnel, à respecter ou à contourner, mais comme un domaine qui s'offre à des prises de plus en plus fines et serrées, ou comme une frontière devant toujours reculer. La psychanalyse est passée de l'inconscient subjectif — *a* minuscule — à un Inconscient culturel plus profond, le *A* majuscule d'un interminable Autre [10]. L'ethnographie, la sociologie, minutieuses observatrices de représentations et de conduites — de phénomènes positifs — viennent de nos jours aux systèmes et structures qui sont des produits de connaissance plutôt que des faits d'observation. L'histoire par « séries » économique, démographique, culturelle, etc., est moins que jamais centrée sur l'événement.

L'un des efforts les plus suggestifs déployés pour rendre compte de cette mutation culturelle est celui de Cl. Lévi-Strauss [11], au moment où l'ethnologie tente un classement plutôt qu'une nomenclature des sciences humaines. Dans une première phase ces sciences s'avèrent de type inductif et empirique : l'histoire dans la description des documents et la reconstitution des faits, l'ethnographie dans l'observation minutieuse des usages sociaux, légendes, pratiques rituelles, etc. [12]. En une seconde phase, les sciences « avancées » opèrent de façon déductive à partir de modèles — ou schémas logiques — que l'on va plonger dans les faits de surface pour dégager les structures profondes. Et ces modèles peuvent être « mécaniques », si le terrain est à la portée de l'observation : une monographie, la description d'une tribu. « Statistiques », si le terrain dépasse l'échelle de l'observateur : celui-ci procède alors par « échantillon » de population ou de corpus. L'Histoire sérielle, la Linguistique, la Sociologie seraient sciences à modèles « statistiques », l'ethnologie science à modèles « mécaniques ». Pour faire comprendre le fonctionnement d'un modèle scientifique selon Lévi-Strauss, Y. Simonis [13] trace le schéma suivant :



La ligne OE représente la surface empirique des faits, des phénomènes. Le chercheur, au contact de ces faits, élabore un modèle (N) ou schéma logique d'investigation. Il plonge ce Modèle dans le donné empirique et par cette opération dégage des structures profondes. La ligne remontante représente la vérification : le repliement du triangle inférieur sur le supérieur de telle sorte que la structuration et le Modèle se correspondent pleinement.

Exemple de la constitution et du fonctionnement d'un modèle pour une analyse de contenus idéologiques. Je constate certains mécanismes d'écriture qui dans une progression (procession) de termes placent le dernier, le troisième, en position privilégiée : mettons le « corporel », l'« intellectuel », le « spirituel ».

---

10. Notamment les travaux de J. LACAN (*Ecrits,* Paris, Le Seuil, 1966) et de ses disciples en « l'Ecole freudienne de Paris ».

11. *Anthropologie structurale,* Paris, Plon, 1958, p. 305-317. Ou encore *Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines,* dans *Aletheia,* n° 4, mai 1966, 196 ss.

12. Manifestement ce stade empirique caractérise de nos jours des sciences ou techniques telles que la graphologie, ou de nouvelles branches disciplinaires en leurs débuts : la socio-linguistique p.ex.

13. *Claude Lévi-Strauss ou la « Passion de l'inceste »,* Paris, Aubier, 1968, p. 171 s.

Je retiens par ailleurs une structure grammaticale des qualificatifs : régime ordinaire, comparatif, superlatif, en nos langues européennes. Je dresse alors un modèle de gradation ternaire pour dégager ce qui dans un texte vient en position idéologique d'instance privilégiée, normative.

Devenant sciences à modèle, les nouvelles sciences de l'homme font de remarquables progrès dans la production de connaissances. Production d'un système rigoureux de parenté, véritable cybernétique inconsciente des « appellations » et « attitudes » familiales parmi les populations de la *Pensée sauvage* (Lévi-Strauss [14]). Production de règles (universelles) d'engendrement des phrases (Chomsky [15]). Production de rapports structurels entre « champ religieux » et « champ politique » (Fr. Houtart). Est-ce là un approfondissement du réalisme de la connaissance ? Paradoxalement, les chercheurs, dans les sciences humaines à modèle, retrouvent (consciemment ou inconsciemment) une sorte de kantisme implicite, lequel a longtemps sous-tendu la pensée physico-mathématique. Le langage habituel traduit bien ce déplacement culturel. Il n'est pas question de « réalité » mais d'*objet* produit par la connaissance. Il est peu question de « vérité » et bien plus de *validité* opératoire.

Validité, qu'est-ce à dire ? « Un nouveau statut du « comprendre » s'édifie sur la cohérence entre les procédures de l'analyse, les postulats qu'elles impliquent et les objets qu'elles déterminent » [16]. La validité qui anime et sanctionne les sciences présentes de l'homme est une manière de cohérence entre le modèle, les opérations, la mise à jour des structures, la vérification des résultats. La validité n'est pas une confrontation avec quelque vérité du réel concret ; elle devient plutôt adéquation interne (« immanente ») entre les diverses phases de la recherche scientifique. S'il faut à tout prix parler de vérité, c'est une vérité de rapports, un jeu rigoureux de rapports internes. Précisément surgit ici une question — préalable et terminale — dont la recherche scientifique ne peut rendre compte : qu'est-ce qui peut fonder cette quête de la cohérence rigoureuse de rapports internes, cette norme de validité ? Tout se passe comme si la validité devenait un pont par-dessus une faille : la faille entre l'observant et l'observé.

Cette recherche toujours plus poussée de la validité scientifique pourrait donner à croire que les sciences de l'homme progressent droitement selon une puissante avancée frontale, qu'elles entrent dans un dynamisme si bien décrit par Ph. Roqueplo pour les sciences

14. *Les Structures élémentaires de la parenté,* réédité Paris - La Haye, Mouton et Cie, 1967.

15. Cf. N. RUWET, *Introduction à la grammaire générative,* Paris, Plon, 1967.

16. M. DE CERTEAU, *art. cit.,* 1188.

physiques ou naturelles : « Jadis la science livrait des batailles locales contre un ennemi qui lui imposait sinon sa tactique du moins sa stratégie. Mais au point où nous en sommes, on ne peut plus dire qu'il en aille ainsi : la stratégie scientifico-technique n'a plus vraiment son ennemi à *l'extérieur* d'elle-même (...) Nous débouchons sur la *prise de conscience* d'un *pur pouvoir* »[17]. Effectivement pareille stratégie déplace constamment et victorieusement de nouvelles frontières devant soi. Mais l'image d'un progrès frontal ne convient guère aux sciences humaines. Historiquement nous en voyons disparaître : la casuistique, véritable science à modèle avant l'heure ; et réapparaître : la rhétorique d'Aristote, les « grammaires spéculatives » du moyen âge. Entre les diverses sciences de l'homme nous voyons s'opérer une analyse, une critique, une mise en perspective réciproques : une anthropologie culturelle peut situer la psychanalyse et l'objet qui lui correspond dans un milieu historique déterminé et lui contester validité pour des milieux différents (messianismes africains, phénomènes mystiques du moyen âge)[18]. Une analyse du langage peut analyser celui du sociologue[19] ou du psychanalyste[20], et ce dernier peut psychanalyser le propos du téméraire linguiste...

En outre les tentatives pour établir un projet global — un supermodèle commun — des sciences actuelles de l'homme n'ont guère donné de résultats probants. Au demeurant, le fait qu'on parle de sciences humaines de façon unitaire est dû soit à des philosophes qui prennent la responsabilité de déceler quelque philosophie implicite commune aux chercheurs[21], soit à des militants et à des pasteurs impatients de disposer d'une vision d'ensemble de l'homme moderne. Tout au plus peut-on inventorier des concepts ayant une validité commune à plusieurs sciences humaines[22] ou retracer quelques croisements culturels révélateurs entre diverses disciplines...

Il faut renoncer à la vision d'un projet global et d'un dynamisme frontal des sciences humaines, surmonter les paniques ou les admirations que provoquerait pareil spectacle. Symptomatique est le langage de philosophes parlant d'une *archéologie* plutôt que d'une « téléologie » (orientation finaliste) des sciences humaines[23]. En défini-

17. *La Foi d'un mal-croyant,* Paris, Le Cerf, 1969, p. 237.

18. Convergent en ce sens : M. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à l'âge classique,* coll. *10/18,* Paris, Plon, 1961 ; M. DE CERTEAU, *L'Absent de l'histoire,* coll. *Repères,* Paris, Mame, 1973.

19. J. P. BOONS, *Synonymie, antonymie et facteurs stylistiques dans quelques rapports scientifiques,* dans *Communications,* n° 10, 1967.

20. J. B. FAGES, *Comprendre Jacques Lacan,* coll. *Pensée,* Toulouse, Privat, 1970.

21. G. GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines,* Université de Strasbourg, 1960 ; M. DUFRENNE, *Pour l'Homme,* Paris, Le Seuil, 1969.

22. G. PALMADE, *L'unité des sciences humaines,* Paris, Dunod, 1961.

23. P. RICOEUR, *De l'interprétation.* Essai sur Freud, Paris, Le Seuil, 1965, p. 446 ; M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969.

tive les sciences modernes de l'homme se caractérisent par un soupçon généralisé : « Si pouvoir il y a, c'est plutôt un pouvoir de subversion, un anti-pouvoir » [24]. Si démarche il y a, c'est celle d'une « traversée sans fin » des systèmes, des codes, des structures : sans fin, c'est-à-dire interminable et « en toutes directions sans but assignable » [25].

Dans ce contexte culturel, nous ressentons aussitôt le « procès » judiciaire de l'expérience chrétienne et de la théologie. « ... dans un Congrès international d'études sur l'avenir de l'Eglise (Bruxelles, 12-17 décembre 1970), on commence par s'interroger sur la fonction de la théologie ! (...) les 20-21 novembre 1971, à Rouen, dans une assemblée de « chrétiens engagés dans la lutte des classes », un certain nombre de participants prônaient, purement et simplement, la *mort de la théologie* » [26]. Erh. Güttgemanns n'y va pas par quatre chemins pour résorber la théologie dans une linguistique du discours religieux : « La théologie n'est une science moderne et capable de s'ériger en théorie qu'à la condition de se constituer et de s'expliquer au *plan du contenu comme grammaire* (...) au moyen d'une théorie grammaticale qui soit empiriquement contrôlable » [27]. Comment bâtir une théologie lorsque les sciences de l'homme viennent saper ce qui lui donnait des conditions ontologiques — ou, plus récemment, phénoménologiques, « existentielles » — de possibilité : le réel, le sujet humain, l'événement ?

Voici que le « procès »-progrès surgit aujourd'hui de la faille elle-même, de ce manque de sens et d'être... Globalement nous pouvons qualifier de pascalienne la situation d'une théologie qui repart après passage au crible des sciences de l'homme. Sous le coup d'une humiliation qui avait décentré la petite planète Terre (jusque-là maternelle et circonscrite) vis-à-vis de tout l'univers, Pascal retrouvait le mouvement de Foi non d'une grandiose admiration téléologique, mais du désarroi, du vertige procuré par la découverte des infinis. Humilié [28] dans ses attaches terrestres par la physique et l'astronomie modernes, humilié dans ses attaches vitales par l'hypothèse de l'évolution (le darwinisme), humilié dans sa conscience par la découverte de l'inconscient (le freudisme), l'homme d'aujourd'hui l'est

---

24. J. Gritti, *Foi et nouvelles sciences de l'homme.* Coll. *Rel. et sc. de l'h.*, 1972, p. 71.
25. *Ibid.*, p. 66.
26. L. Boisset, *La théologie en procès*, p. 11.
27. *Y a-t-il une grammaire du discours sur Dieu ?*, dans *Rech. sc. rel.* 61 (1973) 105. Souligné par nous dans le texte.
28. Sur ce thème de l'humiliation, cf. P. Ricœur, « La Psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine », dans S. Nacht, *Traité de Pychanalyse*, t. I, Paris, P.U.F., 1965, p. 79 ss.

dans son identité la plus profonde par la régression vers l'Autre toujours dérobé. En bref nous vivons le désarroi d'une ex-centration généralisée. Demain viendront peut-être les Teilhard de Chardin ressaisissant une finalité des sciences de l'homme. Aujourd'hui, répétons-le, la situation est pascalienne.

Une première tentative de « procès »-processus est celle de M. de Certeau, lequel accepte résolument l'altérité radicale, les discontinuités, le pluriel des différences, où nous plongent les sciences humaines d'aujourd'hui. Il recharge et revalorise la notion de « permission » (au contact de l'allemand *Lassen*), et retourne celle d'*inter-dit*. Au sortir d'un film de Jacques Tati, *Play Time*, « le spectateur se met (...) à remarquer l'humour des rues (...). Le film a *rendu possible* une observation humoristique qui, sans lui, ne se serait pas produite. Il en va de même pour la lecture d'un poème, la rencontre de quelqu'un, le remuement d'un groupe. Si le registre de la perception ou de la compréhension s'est trouvé modifié, c'est que l'événement a rendu possible et qu'en un sens très réel, il a *permis* cet autre type de rapport du monde » [29]. Ainsi l'événement Freud ou l'événement Marx — l'avènement des sciences modernes de l'homme — ont permis une nouvelle lecture du monde humain : un nouveau « continent » culturel, dirait Althusser.

Dans l'expérience et le discours chrétiens, cette notion de permission « indique la relation qui rattache à un événement fondateur les formes successives et différentes du christianisme (...) Toutes les élaborations chrétiennes (...) *présupposent* l'événement Jésus-Christ » [30]. La démarche se fait alors régression, remontée en amont vers l'origine. La « vérité » des origines se cache et se montre à la fois (à l'instar des apparitions de Jésus-Christ éducateur de Foi après la Résurrection, en attendant la Pentecôte). La permission, la présupposition, prennent une forme pudique, négative : le *pas sans* lui, sans Jésus-Christ. Nul n'est chrétien sans les *autres*, sans relations mutuelles, sans *inter*-relations. Nul groupe ne peut prétendre absorber la totalité de l'expérience et du discours évangéliques. Jésus-Christ est l'*Inter-dit*, celui *sans* qui toutes ces relations ne sont pas possibles.

Plus les relations vont se multipliant et se diversifiant et plus les différences s'accusent entre les élaborateurs, plus se creuse cette relation *pas sans* Jésus-Christ. Manque, « pauvreté » réciproques qui approfondissent la structure communautaire. Manque et « pauvreté » qui s'originent dans la « kénose » du Fils de Dieu : « Mourir pour Jésus, c'est « faire place » au Père en même temps que « faire place » à la communauté polyglotte de la Pentecôte et au pluriel des Ecritures (...), à la multiplicité des institutions ecclésiales et à l'invisibilité de l'Esprit » [31]. La structure d'un discours chrétien (théologique) ne serait plus alors celle de l'exclusion : « l'un *ou* l'autre ». Pas davantage celle des synthèses provisoires ou prématurées : « l'un *et* l'autre ». Mieux vaudrait la poser ainsi : « *ni* l'un *ni* l'autre » pour le renvoi à un Tiers *encore absent mais à venir* (Jésus-Christ Fondateur).

« Imprononçable » Jésus-Christ ? L'écriture de M. de Certeau glisse autour de ce terme qui caractérise la tradition métaphysique ou

29. *Art. cit.*, 1200.
30. *Ibid.*, 1201. **Au passage M. de Certeau fortifie sa notion de permission par celle, linguistique, de *présupposition* produite par Hjemslev et son école.**
31. *Ibid.* 1207.

mystique de la théologie négative. Précisément, vont s'exprimer en ce sens diverses recherches de chrétiens qui ont scruté, pratiqué longuement l'une ou l'autre des sciences de l'homme. G. Schiwy, dans un débat sur le structuralisme, ravive les thèmes de « silence » et de « contemplation » [32]. Berger détecte les échos de la « rumeur de Dieu » dans le monde moderne [33]. Pour ma part j'ai cru pouvoir — et devoir — évoquer la théologie « négative », pour un « surpassement » qu'appellent par analogie les sciences de l'homme : « Dans cette expérience toute élaboration humaine ou religieuse devient un moment ou l'autre intenable : les images, les représentations intellectuelles, les constructions volontaires, les désignations même de Dieu. Intenable et continuellement surpassable (...) Toujours dévorant, le mouvement spirituel de la théologie négative n'a pas d'orientation figurable dans l'espace. Et le plus humble des croyants le devine qui croit avoir affaire à un Dieu irréductible à ses prises. La théologie négative débusque partout les idoles possibles jusque dans les noms assignés à Dieu ou posés sur lui » [34].

Traversée sans fin des sciences modernes de l'homme et traversée sans fin de la théologie négative. La confrontation vaut par analogie, non bien entendu par homologie. Ce serait une homologie que de faire correspondre terme à terme de part et d'autre le sujet chercheur et l'interminable « objet » : l'Ineffable échappe précisément à la catégorie d'objet, alors que les sciences de l'homme poursuivent leur quête aussi longtemps qu'un discours cohérent sur objet est possible. L'analogie part d'un « surplus de signifiant » [35] qui sourd du caractère interminable de la démarche scientifique ; elle lui cherche par correspondance un surplus de signifié du côté de l'incessante démarche de théologie négative. Ce choix d'analogie — cette responsabilité spirituelle du chercheur — s'arc-boute au contexte culturel qui fait que les sciences humaines ne rendent pas compte des conditions de possibilité de leur démarche, qu'elles laissent flotter le surplus de leur quête.

Théologie négative : lancée de l'intérieur d'une pratique scientifique, l'idée va rencontrer la préoccupation théologique de L. Boisset. Délaissant la « mort de Dieu », faisant route un temps avec la théologie de P. Tillich, L. Boisset vient au théologien et au spirituel qui lui paraît relever le radical défi de l'épistémologie contemporaine surgie des sciences humaines : Grégoire de Nysse ! « La théorie de la connaissance de Dieu que nous propose Grégoire de Nysse et

---

32. *Structuralisme et Christianisme,* trad. P. KAMNITZER, Paris, Mame, 1973.
33. *La rumeur de Dieu.* Signes actuels du surnaturel, coll. *Rel. et sc. de l'h.,* 1972.
34. J. GRITTI, *op. cit.,* p. 72.
35. Locution librement reprise de Lévi-Strauss.

que nous allons maintenant analyser, sera aussi une prise de conscience d'une inconnaissance fondamentale » [36].

Au préalable l'auteur s'est mesuré notamment avec L. Althusser, lequel écrivait : « ... la décadence de la pensée théologique est manifeste et irrémédiable : ce ne sont pas les « théologies de la révolution » ou de la « violence » qui peuvent restaurer une *vraie pensée* théologique moribonde » [37]. Dans le contexte althussérien cette critique radicale émane de l'opposition entre « idéologies » et « théorie ». Une idéologie « croit avoir affaire au réel ». Elle écrase le rapport réel avec le rapport « imaginaire » ; elle baptise « vécu » ce qui est surdétermination du réel par l'imaginaire et de l'imaginaire par le réel. L'idéologie est inconsciente quant aux mécanismes qui la produisent, aux confusions qui la sécrètent. Elle méconnaît la pratique sociale qui la fonde : elle est « reconnaissance-méconnaissance », pseudo-connaissance. D'un trait de plume, Althusser élimine des récentes recherches théologiques à ses yeux idéologiques. Il voudrait avoir affaire à une « vraie pensée ». Une vraie pensée, c'est-à-dire une théorie productrice de connaissances neuves, cohérentes, susceptibles d'une généralité rationnelle. Mais à son tour cette hypothétique « vraie pensée » serait intenable parce que dérobée à sa pratique sociale (pratique de classe) sous-jacente [38].

La démarche de L. Boisset s'explique alors ainsi : idéologique serait en effet un discours sur Dieu — ancien ou moderne — qui ne ferait pas retour sur ses conditions de possibilité. L. Althusser a démasqué le caractère idéologique de théologies insuffisamment critiques. Mais lui-même dans sa rigueur critique parvient à une instance normative et non critique : la pratique sociale, l'ultime détermination (« en dernière instance ») par les processus économiques. « *L'instance mystique,* répond L. Boisset, *joue plutôt une fonction critique vis-à-vis de tout discours religieux qui prétendrait se figer dans ses affirmations,* vis-à-vis aussi de toute institution qui se reposerait sur la seule solidité de ses structures (...) *Ce que conteste la théorie mystique, ce n'est pas le mouvement de la raison, mais l'arrêt de ce mouvement sur une de ses acquisitions.* La raison est invitée à se dépasser, et c'est son dynamisme qui la conduit au-delà d'elle-même » [39].

La quête de Dieu par voie critique, voire hypercritique... L. Boisset découvre en même temps chez Grégoire de Nysse la présence centrale de l'Incarnation : « Dieu est l'illimité qui échappe à notre connaissance, il est aussi celui qui se révèle dans le Verbe incarné (...) mystère paradoxal du Dieu qui se révèle en l'homme Jésus » [40]. Et la révélation suprême s'opère sur la croix « théologienne ».

Volte-face dialectique ? La modeste recherche spirituelle du sociologue peut apporter son appui dans un essai personnel d'articulation entre le souci de rigueur hypercritique (analogue à la démarche de

36. *Op. cit.*, p. 189.
37. *Diagnostics,* dans *Lumière et Vie,* n° 93 (juin 1969) 29.
38. Sur Althusser, on lira avec profit J. C. FORQUIN, *Dialectique marxiste et pensée structurale,* dans *Les Cahiers du Centre d'études sociales,* février à mai 1968 ; J. B. FAGES, *Introduction à la diversité des marxismes,* Toulouse, Privat, 1973.
39. *La théologie en procès,* p. 187 s.
40. *Ibid.*, p. 188 s.

théologie négative) et la rencontre du Dieu fait proche en Jésus-Christ. Cette articulation n'est-elle pas *l'esprit d'enfance* ? L'enfant selon l'Evangile est celui qui ne connaît plus d'idoles (d'idéologies). Puisque le terrain est déblayé — y compris le terrain des discours culturels sur Dieu — sur la route qui conduit au Tout Autre, rien ne peut s'interposer pour le remplacer. L'anti-pouvoir, le soupçon hypercritique, la traversée sans fin des sciences actuelles de l'homme ont une fonction terriblement purificatrice. Cette interminable purification me fait entrevoir une purification plus radicale et simplificatrice : la simplicité de la Parole qui libère, à commencer par les « abaissements » du Fils de Dieu fait enfant.

F 75016 Paris
88, rue de l'Assomption
Jules GRITTI