UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN

FACULTE DE THEOLOGIE

"Apories du langage religieux dans l'ordre de la manifestation de l'humain" chez Antoine Vergote : pour une approche psycho-pastorale des phénomènes religieux

Par

BOU Thia Marius

Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de Master en théologie à finalité approfondie.

Sous la direction du professeur Arnaud JOIN-LAMBERT

Louvain-la-Neuve
Juin 2010

DÉDICACE

À mon père et ma mère qui m’ont tant apporté.

REMERCIEMENTS

« L'homme n'est homme qu'à condition de ne pas se prendre pour un Dieu »

Antoine Vergote, *interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, 1974, p. 129.

Nous voulons exprimer toute notre reconnaissance à Monseigneur Maurice Konan Kouassi Évêque du diocèse de Daloa (Côte d'Ivoire) qui nous a donné la possibilité d'approfondir nos connaissances.

Notre profonde gratitude à notre promoteur, le Professeur Arnaud Join-Lambert. Sa disponibilité, ses encouragements et ses précieux conseils n'ont cessé d'éclairer notre lanterne tout au long de ce travail. Nous voulons également remercier les Professeurs Éric Gaziaux et James Day pour leurs conseils avisés.

Notre reconnaissance s'adresse enfin aux pères Paul PAGEAUD et Mathias KINDA, ainsi qu'aux parents, amis et connaissances dont le soutien ne nous a jamais fait défaut.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans la vie quotidienne, il y a parfois des faits anodins ou désormais trop habituels de notre vie qui, après une observation critique nous apparaissent tout à coup différents. Nous les appréhendons d'une manière tout à fait nouvelle, si bien qu'ils nous obligent à revisiter certaines de nos pratiques en les questionnant. Parfois amené à pratiquer de l'accompagnement spirituel auprès des jeunes, nous avons été souvent marqué par certaines formulations ou considérations qui en ressortent. Aussi, pour poursuivre notre formation en théologie, nous avons choisi de travailler dans l'axe pratique la question de l'accompagnement spirituel en nous intéressant à la question spécifique du langage religieux.

1. Intérêt et but du sujet

La volonté de comprendre le réel et de se comprendre soi-même a toujours guidé l'homme. Mais porté vers l'infini, il est comme enfermé dans « un système de croyance et de pratique, relatives à un *nescio quid* (un non-savoir), impénétrable aux sens et à la raison »[1]. Sa vie est sans cesse traversée par des phénomènes qui le dépassent. Dans le domaine religieux, des expériences spirituelles et/ou religieuses se multiplient aussi bien au niveau individuel que collectif. Il y a comme un « regain de spiritualité – certes "bricolé'' à partir et hors des grandes traditions religieuses »[2]. C'est un phénomène typique de ce qu'on qualifie aujourd'hui de postmodernité dont Etienne Grieu, dans un article publié en 2008 identifiait assez clairement les grandes caractéristiques : la montée en puissance d'un christianisme dit "de conversion'' ; le développement d'une quête spirituelle personnelle menée hors des institutions traditionnelles de la foi et une perte de confiance dans les grandes Églises historiques[3].

De récentes études parlent d'un réenchantement du monde. La célèbre phrase attribuée à l'écrivain français Georges André Malraux vient souvent à propos : « le XXI^{e} sera

[1] Max MÜLLER, *Origine et développement de la religion*, Paris, 1879, p. 21, cité par Émile DURKHEIM, *"De la définition des phénomènes religieux''*, dans *Année sociologique*, 2 (1897-1898), p. 3.
[2] Arnaud JOIN-LAMBERT (éd.), *Enseignement de la religion et expérience spirituelle* (Haubans, 2), Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p. 7.
[3] Cf. Etienne GRIEU, *Réinventer la grande Église*, dans *Études*, 409 (novembre 2008), p. 495-505.

religieux ou ne sera pas »[4]. Interrogation, affirmation ou simple exclamation, cette phrase un peu ampoulée nous invite à nous prononcer. De prime abord, on est tenté de dire non, il ne l'est pas[5]. Or, L'homme d'aujourd'hui comme celui d'hier croit son monde habité et partagé par des réalités surnaturelles. Qu'il le nomme esprit, démon ou d'un autre nom, l'homme se sait interpelé par quelque chose qui déborde toutes ses évidences et les contrarie parfois ; quelque chose qui se manifeste comme le signe d'un ailleurs. Pouvoir nommer ces choses afin d'en prendre le contrôle, trouver une explication cohérente à ces diverses manifestations, telle est la préoccupation habituelle et incessante de l'homme. Dans ce sens, la religion lui a toujours fourni des éléments d'interprétation. Max Müller ne définit-il pas la religion elle-même comme « une faculté de l'esprit qui rend l'homme capable de saisir l'infini sous des noms différents et des déguisements changeants »[6] ? De ce point de vue, il semble bien évident que la religion s'est souvent rendu complice de l'homme pour promouvoir des considérations parfois trop simplistes.

De nos jours, les sciences modernes proposent de nouveaux outils qui favorisent une nouvelle intelligence de l'homme et des réalités qui l'entourent. La théologie elle-même, comprise comme effort de rationalisation du discours sur les choses divines[7] pourrait-elle ignorer ces données nouvelles des autres sciences ? Ne doit-elle pas plutôt se servir de toutes les sources historiques et herméneutiques pour étudier le discours religieux et l'œuvre du divin dans l'humain[8]? Autrement dit, quel intérêt pourrait-on accorder aujourd'hui au donné traditionnel qui ne serait pas capable de se renouveler au niveau de ses affirmations ? Quelle crédibilité reconnaître à un discours théologique qui ne ferait place à aucune rationalité critique susceptible d'affronter le nouveau monde de la science ?

---

[4] Cette phrase est citée comme telle par Coralie BRUXANT, *Pourquoi se retour vers le religieux ? Des besoins affectifs au désir d'expansion de soi*, dans *Revue théologique de Louvain*, 40, 2009, p. 41-65. Mais son authenticité semble quelque peu contestée. Voir commentaire sur http://www.info-sectes.ch/malraux.htm, consulté le 30/04/2010.

[5] Cf. Coralie BRUXANT, *Pourquoi se retour vers le religieux ? Des besoins affectifs au désir d'expansion de soi*, dans *Revue théologique de Louvain*, p. 41.

[6] Max MÜLLER, *Origine et développement de la religion*, p. 3.

[7] Cf. Jean-Yves LACOSTE, *Théologie*, dans LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier, *Dictionnaire critique de théologie* (troisième édition revue et augmentée), Paris, QUADRIGE/PUF, 2007, 1377-1384.

[8] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, 1974, p. 8.

À l'ère de la pluralité et du multiculturalisme la rencontre interdisciplinaire ne s'impose-t-elle passe comme un passage obligé ? Cela semble de plus en plus une exigence irrémédiable dans la quête de l'universel[9]. Mais à quel prix ? En effet, dans la perspective ouverte par la psychanalyse freudienne, mais aussi dans celle des écrits de Jacques Derrida, plusieurs auteurs de tendances néoromantiques témoignent d'un certain « scepticisme généralisé », voir d'un cynisme à l'égard de la religion et des affirmations religieuses : toutes les affirmations religieuses sont considérées comme illusoires, comme des formes de récit et de la littérature ou comme de simples mythes[10].

On est donc tenté de se demander si les phénomènes religieux ne seraient alors que pures inventions ou imagination de l'esprit humain en complicité avec la religion ? Des hommes et des femmes témoignant de leurs réalités psychiques disent pourtant avoir fait l'expérience de Dieu, de l'esprit ou d'une quelconque réalité surnaturelle. D'autre part, dans le christianisme, le langage théologique de la foi et du salut montre que « la présence divine entend habiter le désir humain »[11]. Dieu ne se révèle comme Dieu de notre salut que dans ce que nous disons de Lui. On ne peut donc poser la subsistance du langage chrétien en lui-même sans faire preuve de fondamentalisme.

Le problème fondamental qui se pose dès lors, et qui motive notre réflexion est celui de la spécificité du langage religieux. Porte-t-il réellement la voix d'un au-delà de ce monde comme certains récits d'expériences religieuses en témoignent ? A-t-on vraiment accès à Dieu, aux anges ou aux esprits au sens physique du terme ? Même sous une forme non visible et non tangible, peut-on envisager une action surnaturelle qui s'impose de l'extérieur à la nature humaine ? Toutes les réflexions et les découvertes des sciences modernes évoluent quasiment à contre-courant d'une telle conception. Tout semble en effet confirmer l'hypothèse d'une clôture radicale du monde : la vérité réside dans une nouvelle intelligence de la nature humaine et des lois propres de son univers. Devrait-on conclure alors d'un "non-sens" ou d'une "non-vérité" du langage religieux ?

---

[9] Le professeur Benoît BOURGINE le souligne avec force dans son article intitulé, *Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien*, dans, *Revue théologique de Louvain*, 40 (2009), p. 78-94.
[10] Cf. Antoine VERGOTE, *Monde clos et entrouvert*, dans Patrick DONDELINGER (éd.), *« Faut-il croire au merveilleux ? »*. *Actes du colloque de Metz*, Paris, Cerf / Université de Metz, 2003, p. 83-100.
[11] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 8.

Une telle conclusion serait trop hâtive et peut soucieuse de la complexité même de la nature humaine. La question qui se pose ici est aussi celle du sens ; question bien trop sérieuse qui ne peut être abandonné à une seule science[12].

Le langage religieux semble en effet marqué d'une profonde aporie ; et face aux manifestations du religieux, psychologues et accompagnateurs spirituels se trouvent sans cesse confrontés à un problème d'interprétation. Chacun opère selon des méthodes tout à fait différentes. Mais du côté religieux, on assiste bien des fois à des scènes de mystification ou mythification tout azimut du religieux ; les moindres faits et gestes sont perçus sous le signe de l'Esprit-Saint ou du démon. Au niveau psychologique, les fréquentes frustrations et le sentiment d'incompréhension à l'issu de certaine séances d'analyse montrent toute la complexité du problème. Il y a comme une méconnaissance de l'être humain dans son rapport au divin. De telles attitudes nous situent sur l'importance et l'urgence d'une réflexion théologique.

C'est pourquoi, nous voudrions d'une part nous interroger avec Vergote sur la nature du langage religieux. Ne contient-il pas quelque chose d'immaitrisable, susceptible de fausser notre approche de l'homme et notre compréhension des phénomènes religieux ? Autrement dit, une sérieuse investigation des sciences humaines, notamment la psychologie, ne permettrait-elle pas d'éclairer bien des phénomènes « où la religion vient au contact des désirs, des peurs et des mécanismes de défense, des expériences de la vie et du monde »[13] ? D'autre part, nous restons convaincus que la théologie est capable de se renouveler à partir de ses propres sources. Cependant, pour gagner davantage en crédibilité et en efficacité, les accompagnateurs spirituels ne gagneraient-ils pas aujourd'hui à s'ouvrir aux propositions de la psychologie et de la psychanalyse ?

Notre objectif principal est d'envisager une théologie pastorale à la lumière de la psychologie et de montrer comment l'œuvre d'Antoine Vergote peut contribuer à élargir l'horizon de la pastorale en matière d'accompagnement spirituel.

---

[12] Cf. Bernard FELTZ, *Théorie de l'évolution, religions et modernités*, dans *Éducation comparée/nouvelle série*, 1 (2008), p. 33-45.

[13] Cf. Antoine VERGOTE, *religion, foi, incroyance : étude psychologique* (psychologie et sciences humaines), Bruxelles, Pierre Mardaga, 1983, p. 5.

2. Brève présentation de Vergote

Né le 8 décembre 1921 à Courtrai (Belgique Flandre), Antoine Vergote est un prêtre de l'Église catholique, ordonné en 1947 dans le diocèse de Bruges a fait des études de théologie, de philosophie et de psychologie. En 1951 il obtient un doctorat en théologie avec une thèse sur *L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile*. En 1954 il obtient un autre doctorat en philosophie avec *Dissertation sur le désir et la volonté chez Aristote et Thomas d'Aquin* comme sujet de thèse.

Chargé de mettre au point un programme de psychologie de la religion à Louvain, Vergote entreprend de 1954 à 1958, une formation psychanalytique à Paris, au sein de la Société Française de Psychanalyse (SFP) fondée en 1953. Il assiste à différents séminaires et enseignements ; notamment les enseignements de Lacan (pendant trois ans), et ceux de Françoise Dolto, Merleau-Ponty, Koyré, Lévi-Strauss, Piaget, Gustave Guillaume.

En 1959, il commence à enseigner la psychologie de la religion à Louvain, au sein de l'Institut de Psychologie. Il enseigne aussi l'anthropologie philosophique et la philosophie de la religion. En 1960, avec d'autres anciens membres de la Société Française de Psychanalyse : Jacques Schotte et Alphonse de Waelhens, il fonde l'École Belge de Psychanalyse (EBP). En 1962, Vergote devient directeur du Centre de Psychologie de la Religion qui comporte une section néerlandophone et une section francophone.

Sa grande carrière dans l'enseignement a véritablement commencé en 1959 à Louvain en tant que professeur de la psychologie de la religion. En 1971 il est professeur invité à la *Fordham University* de New York et en 1972, professeur extraordinaire à l'Institut Catholique de Paris. En 1987 il devient professeur émérite de la *Katholieke Universiteit Leuven* (KUL) et de l'Université Catholique de Louvain (UCL) où il a enseigné la psychologie de la religion, l'anthropologie philosophique et la philosophie religieuse.

Devenu émérite, Vergote cesse d'être directeur de mémoire ou thèse à l'UCL, mais pas à la KUL. Au regard des données de la *Biografia* de Vergote reprise par Jean-Baptiste Lecuit, « le résultat de son magistère comme directeur de recherche est considérable :

environ trois cents mémoires de licence et soixante-huit doctorats, tant en psychologie qu'en théologie et philosophie, dans les facultés néerlandophones et francophones » [14]. Vergote a reçu le doctorat honoris causa des universités de Nimègue, Lima, Arequipa et Salamanque[15].

Pendant environ un demi-siècle, Vergote a réalisé d'abondantes productions sur une thématique variée[16]. Ses champs d'investigation sont : la psychanalyse, la philosophie, la psychologie de la religion et la théologie. Son œuvre impressionnante couvre donc ces quatre disciplines et « compte environ 130 articles de revue et 160 contributions à des ouvrages collectifs, sans compter les traductions »[17]. Il a également écrit huit livres dont deux en psychologie religieuse[18], un en psychanalyse[19], deux en théologie[20] et trois pluridisciplinaires[21]. En outre, sept compilations[22] regroupent une partie de ses articles tandis que d'autres « demeurent difficiles d'accès, notamment parce que publiés à l'étranger, et parfois seulement en néerlandais »[23].

3. Raisons du choix de Vergote

Familier des grands philosophes et de la phénoménologie à cause d'une étude poussée, mais surtout influencé par le néo-thomisme, Vergote est très sensible à la question de « l'autonomie de la raison en science et en philosophie »[24]. En outre, il a joué un rôle important pour faire entrer la psychanalyse dans le monde catholique de l'université de

---

[14] Jean-Baptiste LECUIT, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote* (Cogitatio Fidei, 259), Paris, Cerf, 2007, p. 18-31.

[15] Les éléments biographiques énumérés ici sont repris de la thèse de Jean Baptiste LECUIT, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse*, p. 18-19. Ainsi que le site : http://theo-psy.net/BiographieVergote.aspx, consulté le 27/18/09.

[16] Les informations que nous transmettons ici dépendent également essentiellement des recherches de Jean-Baptiste LECUIT, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse*, p. 21-22.

[17] Jean-Baptiste LECUIT, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse*, p. 21.

[18] *Psychologie religieuse (*paru en 1996 et traduit en cinq langues : néerlandais, italien, anglais, espagnol et allemand) et *Religion, foi, incroyance* (paru en 1983 et traduit en quatre langues : néerlandais, italien, anglais et turc).

[19] *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, (paru en 1997 et traduit en néerlandais).

[20] *« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu… »*, (Paru en 1997 et traduit en néerlandais et en espagnol) et *Humanité de l'homme, divinité de Dieu* (paru en 2006dont la première partie est philosophique.

[21] *Dette et désir* (paru en 1978 et traduit en néerlandais, anglais et espagnol) ; *Cultuur, religie, geloof* (paru en 1989) et *Modernité et christianisme* (paru 1999 et traduit en catalan et néerlandais).

[22] Il s'agir de : *Interprétation du langage religieux* (paru en 1974 et traduit en italien) ; *Het huis is nooit af* (1974) ; *Liberare Dio, liberare l'uomo* (1977) ; *Het meerstemmige leven* (1987) ; *Exploration de l'espace théologique* (1990) ; *In Search of Philosophycal Anthropology* (1996) ; *Psychoanalysis, Phenomenological and Religion* (1998).

[23] Jean-Baptiste LECUIT, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse*, p. 21.

[24] Jean-Baptiste LECUIT, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse*, p. 19.

Louvain. En raison de son caractère pionnier, de son ampleur, de sa qualité, et de la pluri-compétence exceptionnelle de son auteur, l'œuvre d'Antoine Vergote est d'une importance primordiale dans l'étude des rapports entre théologie, foi et psychanalyse. Sur ce thème, il a publié de nombreux articles et plusieurs ouvrages.

Mais sur cette thématique, Vergote est loin d'être le seul à avoir travaillé. En effet, parler du rapport entre la théologie et les sciences humaines, plus particulièrement parler du rapport entre la psychanalyse et la théologie revient dans une certaine mesure à se positionner par rapport à Freud en tant que "père de la psychanalyse''. Or bien des auteurs se sont déjà aussi largement investis dans une telle réflexion. Pour des auteurs croyants, ce positionnement s'opère souvent « dans le sillage de Lacan, à plus ou moins grande distance de lui »[25]. Jacques Lacan est le psychanalyste français qui, au XXème siècle, permet un véritable retour à Freud. Il estime que la psychanalyse américaine de l'époque influencée par la psychologie de l'égo, a beaucoup trahi la pensée de Freud. Aussi, recommande-t-il un nécessaire "retour à Freud'', mais un retour qui n'aboutisse pas non plus à un enfermement dans « l'orthodoxie freudienne » [26]. C'est pourquoi il épouse cette orthodoxie en y opérant une critique aiguë afin d'en repérer les aspects « authentiquement freudien ». Comme le dit bien Charles Melman, « Lacan s'est intéressé en premier lieu à souligner ce que Freud n'a pas pu ou osé faire, à savoir montrer combien le langage est ce qui ordonne aussi bien notre rapport au monde qu'à nous-mêmes[27]. Ainsi, ce "retour à Freud'' se fait par le biais du langage. Car pour Lacan, l'être humain se caractérise fondamentalement par la parole ; c'est un « parlêtre » dont l'inconscient est structuré comme un langage ; « un langage qui a ses lois, sa syntaxe et ses caractéristiques intrinsèques » [28] qu'il faut connaître. C'est précisément à ce niveau que se dessinent les raisons de notre choix de Vergote.

En effet, ancien élève de Jacques Lacan, « Antoine Vergote est de ceux qui, tout en reconnaissant son importance et en se l'appropriant pour une part, prennent nettement leur distance avec lui sur nombre de points. (…) Il présente l'avantage d'attirer

---

[25] Jean-Baptiste LECUIT, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse*, p. 17.
[26] Paul BERCHERIE, *Wilhelm Reich et L'orthodoxie Freudienne* (Examen Des Fondements De La Psychanalyse), Paris, Harmattan, 2004, p. 75.
[27] Cf. DIDIER-WEILL Alain, WEISS Emil et GRAVAS Florence (éd.), *Quartier Lacan. Témoignages sur Jacques Lacan* (L'Espace Analytique), Paris, Denoël, 2001.
[28] Cf. http://users.skynet.be/reves/lacan.htm, consulté le 28-10-2009.

l'attention des théologiens sur les enjeux de la référence positive ou négative de la pensée de Lacan, et sur le risque d'identifier à leur insu la psychanalyse aux formes qu'elle prend dans tel ou tel courant »[29]. Dans un premier temps, un tel positionnement donne l'avantage de rester critique dans plusieurs domaines du savoir. Dans un second temps, son intérêt pour la linguistique dans le sillage de Lacan, lui permet de considérer les phénomènes religieux sous un autre angle qui est celui du langage.

Car pour Vergote, dans la corrélation foi chrétienne et pensée humaine, il n'est plus possible aujourd'hui de vouloir « désintriquer ce qui serait pure expression de la raison autonome et ce qui, dans la philosophie, viendrait de la religion»[30]. Toute pensée a des antécédents culturels et tout discours religieux prend appui sur la psychanalyse et s'éclaire par elle. La doctrine chrétienne et la psychanalyse ne peuvent nullement être confrontées comme différentes « visions du monde » parce « qu'aucune des deux ne prétend à la complétude et que toutes deux entendent démystifier toute idéologie désireuse de boucler le savoir ». [31]

Vergote se propose donc de faire une « archéologie mythique du langage religieux »[32]; c'est-à-dire, aller droit aux réalités qui appartiennent aussi bien à la psychanalyse qu'au discours religieux.[33] Il s'agit concrètement pour lui de saisir le langage religieux dans toute sa complexité : ses «apories », afin de mieux appréhender l'homme dans son rapport avec le divin. Pour notre part, nous essayerons de le suivre dans cette démarche, afin de tenter avec lui une approche psycho-pastorale des phénomènes religieux.

4. Structure du travail

Notre étude sera structurée en trois temps. Comme nous venons de l'évoquer, parler d'approche psycho-pastorale, c'est se situer à l'intervalle de deux disciplines, deux sciences, deux domaines différents, à savoir la psychologie et la pastorale ; les sciences humaines et les sciences théologiques. Ce sont là deux domaines avec des visées, des méthodes et des champs d'investigations spécifiques dont l'interconnexion a pourtant inspiré beaucoup d'auteurs. C'est pourquoi, dans un premier temps, nous allons voir

---

[29] Jean-Baptiste LECUIT, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse*, p. 18.
[30] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, 1974, p. 17.
[31] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 18.
[32] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 17.
[33] Cf. Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 17-19.

quelques auteurs qui se sont intéressés à cette interconnexion. Mais pour mieux cerner notre sujet, nous limiterons notre investigation à l'espace francophone.

Dans un deuxième temps, nous verrons la question du langage religieux telle qu'elle apparaît dans la pensée et l'œuvre de notre auteur. À ce propos, nous analyserons prioritairement sa compilation d'articles sur l'étude du langage religieux : *Interprétation du langage religieux*, qui nous donne accès à l'essentiel de sa pensée sur la question.

Dans un dernier temps, nous essayerons de voir, comment cette conception vergotienne du langage religieux peut favoriser une meilleure approche des phénomènes religieux.

PREMIER CHAPITRE

1. ÉTAT DE LA QUESTION DE L'OUVERTURE DE LA THÉOLOGIE AUX SCIENCES HUMAINES, EN PARTICULIER LES SCIENCES DES PROFONDEURS : PSYCHOLOGIE ET PSYCHANALYSE

Dans ce chapitre, nous essayerons d'aborder brièvement dans un premier temps la question autour de l'ouverture de la théologie aux sciences humaines, ou plus précisément de l'utilisation des données psychologiques en théologie pastorale. Ensuite, nous ferons un résumé succinct d'éventuels travaux déjà réalisés dans ce domaine. Mais évoluant nous-mêmes dans un milieu francophone, et dans le souci de mieux circonscrire notre travail, nous limiterons notre investigation à des auteurs francophones représentatifs d'orientations différentes, des auteurs plus ou moins connus dans ce milieu.

1.1. Le rapport entre sciences théologiques et sciences humaines, entre théologie pastorale et psychologie

Dans l'opinion commune, le rapport entre foi et raison, sciences et croyance religieuse, sciences humaines et sciences théologiques est souvent pensé sous le mode d'exclusion mutuelle ou de réduction d'un domaine à l'autre. La plus grande préoccupation a souvent été de savoir s'il ne faut pas choisir l'une ou l'autre, voire l'une contre l'autre. Les positions parfois trop rigides et tranchées ont souvent donné lieu à de regrettables attitudes qui ont fait plus de mal que de bien ; notamment la condamnation de Galilée en 1633.

En 2008, dans un article publié dans *Les Sacrements, révélation de l'humanité de Dieu*, le professeur Jean-Louis Souletie en dressant un état du rapport des sciences humaines et de la théologie chrétienne après Louis-Marie Chauvet, affirmait que « c'est loin de la religion et volontairement à distance d'elle que s'élaborent les sciences humaines »[34]. D'après son analyse, trois moments caractérisent cette élaboration des sciences

[34] Jean-Louis SOULETIE, *Sciences humaines et théologie chrétienne après Chauvet*, dans Philippe BORDEYNE et Bruce T. MORRILL, *Les Sacrements, révélation de l'humanité de Dieu* (Cogitatio Fidei, 263), Paris, Cerf, 2008, p. 211.

humaines : le premier moment se situe entre 1730 et 1775, avec l'affirmation des théories sociales de Montesquieu et de Jean-Jacques Rousseau qui diffèrent totalement des visions religieuses et unitaires des communautés humaines. Entre 1775 et 1814, la découverte de l'empirisme marque le deuxième moment de cette élaboration : les rapports sociaux ne sont plus simplement régis par la raison seule. Ils doivent aussi subir "l'épreuve de l'observation empirique''. Le troisième moment est quant à lui dominé par la figure d'Auguste Comte. Il part de 1814 à la deuxième moitié du XIXème siècle. Pendant cette période, les théories sociales s'intensifient, les points de vue commencent à se diversifier. Pour Souletie, c'est à partir de cet instant que les théories psychologiques prennent congé de la religion. Avec son œuvre *Avenir d'illusion*, Freud stigmatise bien cette tendance[35].

Cependant, dès la deuxième moitié du XXème siècle, les théologiens se mettent à chercher dans les sciences humaines, « une ressource qui secourait l'abandon de la métaphysique aristotélicienne »[36], ouvrant ainsi une nouvelle ère entre sciences humaines et théologie ; relation basée sur l'ouverture et l'échange mutuel. Dans son analyse du sujet des pratiques rituelles et liturgiques à partir des sciences humaines, Louis-Marie Chauvet en donne une parfaite illustration[37]. En effet, comme l'explique Souletie, par sa nouvelle approche de la théologie sacramentaire, Chauvet a montré comment entretenir une féconde conversation entre ces deux domaines tout en respectant la spécificité propre à chacun. Toutefois, il ne s'agit pas d' « une conversation à partir d'une position de totale hétérogénéité »[38]. Car en effet, entre sciences humaines et théologie, il y a une parenté qui mérite d'être reconnue : D'abord, comme domaine de connaissance, chaque science possède une conception particulière de la réalité, une vision propre du monde et de l'homme ; au total une certaine croyance. Ensuite, elles partagent une commune dimension herméneutique ; parce qu'elles présupposent toutes une intelligibilité qui leur vient d'une compréhension historique des objets de leurs divers champs d'investigations. Aussi, cette dimension herméneutique est-elle différemment exploitée ou maniée, d'où la divergence et la diversité des

[35] Jean-Louis SOULETIE, *Sciences humaines et théologie chrétienne après Chauvet*, p. 211.
[36] Jean-Louis SOULETIE, *Sciences humaines et théologie chrétienne après Chauvet*, p. 211-112.
[37] Cf. Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement, une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Cogitatio fidei, 144), Paris, Cerf, 2008.
[38] Jean-Louis SOULETIE, *Sciences humaines et théologie chrétienne après Chauvet*, p. 213.

épistémologies et des méthodologies. Enfin, « théologie et 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 »[39]. Dans sa synthèse proposée dans le *Précis de théologie pratique*, en soulignant l'herméneutique comme la dimension commune de la théologie et des sciences humaines, Jean Joncheray faisait remarquer comment celle-ci pouvait favoriser le travail en commun entre ces différentes sciences[40]. Pour Souletie, cette parenté épistémologique n'a pas toujours été clairement envisagée. C'est pourquoi, « 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 »[41].

En définitive, Souletie note que « 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. (Mais aujourd'hui) dans sa reconstruction théologique des sacrements à partir du symbole, Louis-Marie 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 »[42].

Ainsi, depuis l'affaire Galilée, la situation entre science et foi a bien évolué. En 1996, lors d'une conférence publique à l'Université Laval de Québec, le cardinal Paul Poupard, président du conseil pontifical de la culture affirmait pour sa part que « foi et science ne s'excluent pas, mais se complètent, en une symbiose féconde pour les deux domaines »[43]. En donnant un bref aperçu de la position du magistère officiel de l'Église à ce propos, il souligne l'important tournant qui s'opère avec Vatican II. En effet, allant

---

[39] Jean-Louis SOULETIE, *Sciences humaines et théologie chrétienne après Chauvet*, p. 213.
[40] Cf. Jean JONCHERAY, *Théologie et sciences humaines*, dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (éd.), *Précis de théologie pratique* (Théologie pratique), Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p. 174.
[41] Jean-Louis SOULETIE, *Sciences humaines et théologie chrétienne après Chauvet*, p. 213.
[42] Jean-Louis SOULETIE, *Sciences humaines et théologie chrétienne après Chauvet*, p. 228.
[43] Paul POUPARD, *Science et foi : pour un nouveau dialogue*, dans *Laval théologique et philosophique*, 52, 3 (1996), p. 762.

plus loin que Vatican I qui reconnaissait déjà l'impossibilité théorique d'un désaccord entre la foi et la raison[44], le deuxième concile du Vatican développe une réelle confiance envers les chercheurs eux-mêmes en affirmant que ceux-ci « sont conduits par la main de Dieu dans leur effort humble et persévérant pour pénétrer les secrets des choses »[45]. Déjà en 1880, en ouvrant les archives du Vatican, le Pape Léon XIII disait ceci : « N'affirmez rien de faux ; ne passez sous silence rien de vrai»[46].

Après Vatican II, nombre de déclarations et d'écrits montrent ce grand souci de l'Église de restituer à chaque domaine du savoir sa spécificité et son autonomie propre, tout en leur créant un espace de libre échange. Notamment, le Catéchisme de l'Église Catholique affirme clairement que même si la foi est au-dessus de la raison, il ne pourra jamais y avoir contradiction entre la foi et la science. Parce que l'une et l'autre ont Dieu pour origine, c'est Dieu lui-même qui donne à l'homme la lumière de la raison et la foi[47]. Ce qui nous manque souvent, ce sont les clefs d'interprétation. C'est pourquoi, en reprenant l'idée de Saint Augustin, Paul Poupard fait remarquer que, « s'il arrive que l'autorité des Écritures soit en opposition avec une raison certaine, cela veut dire que celui qui interprète l'Écriture ne la comprend pas correctement »[48]. Pour Jean-Paul II, la foi et la raison sont comme deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité[49]. Car en effet pour lui, « la théologie implique la comparaison continuelle de la vérité que Dieu nous a révélée avec la connaissance fournie par la recherche scientifique » [50].

De nos jours, science et foi ne peuvent s'ignorer, ni se rejeter mutuellement. Elles doivent tendre vers un dialogue interdisciplinaire persévérant. Un dialogue qui selon Poupard, doit être entretenu à partir de deux critères, à savoir : reconnaissance de la

---

[44] Cf. *Gaudium et Spes*, n° 36-59.
[45] *Gaudium et Spes*, n° 32 §2.
[46] LÉON XIII, cité par Paul POUPARD, *Science et foi : pour un nouveau dialogue*, dans *Laval théologique et philosophique*, p. 765.
[47] Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, 159.
[48] AUGUSTIN (Saint), cité par Paul Poupard, *Science et foi : pour un nouveau dialogue*, dans *Laval théologique et philosophique*, p. 766.
[49] Cf. JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique fides et ratio sur la relation entre la foi et la raison*, 14 septembre 1998.
[50] JEAN-PAUL II, cité par Paul POUPARD, *Science et foi : pour un nouveau dialogue*, dans *Laval théologique et philosophique*, p. 767.

transcendance de la personne humaine, et la recherche de la vérité dans la pluralité des divers ordres de connaissance, qui convergent dans une synthèse harmonieuse unique, fondée sur l'homme en quête de vérité et d'amour[51]. Pour exprimer l'idée autrement, nous pouvons dire à nouveau avec Joncheray que la théologie peut s'attacher les services des sciences humaines comme celui d'un expert ou d'un conseillé. Mais au-delà de tout, ce qu'il faut, c'est plutôt un véritable partenariat dans une réelle confrontation des points de vue ; partenariat dans laquelle personne ne peut ignorer l'existence de l'autre. Il s'agit de favoriser une véritable interdisciplinarité ; ce qui « suppose que chacun accepte de transgresser quelque peu les limites de sa discipline pour se considérer comme partenaire du projet commun, sans perdre pour autant ce qui fait l'originalité de son approche propre. Ce qui s'opère alors c'est un continuel va et vient, une mise en relation, un enrichissement, une critique mutuelle »[52]. Convaincu de la nécessité de ce rapprochement, plusieurs auteurs chrétiens ou non ont tenté d'apporter leurs contributions pour un meilleur échange entre théologie et psychologie ou psychanalyse. Nous n'en retenons ici que trois.

1.2. Quelques auteurs de l'espace francophone

D'importants travaux ont déjà été réalisés autour du thème de la rencontre entre Théologie et sciences humaines, notamment entre la Théologie et les sciences des profondeurs : psychologie ou psychanalyse. Car en effet, en dehors de Vergote que nous voulons suivre dans son approche du langage religieux, d'autres auteurs se sont prononcés sur cette question. Mais sous quel angle ? Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, pour mieux cerner notre sujet nous nous limiterons à quelques auteurs clés de l'espace francophone.

1.2.1. Jean-François Catalan

Prêtre de la Compagnie de Jésus, Jean-François Catalan est professeur émérite de psychologie au Centre Sèvres à Paris. Auteur de plusieurs productions, il s'intéresse

[51] Cf. Paul POUPARD, *Science et foi : pour un nouveau dialogue*, dans *Laval théologique et philosophique*, p. 770-776.
[52] Cf. Jean JONCHERAY, *Théologie et sciences humaines*, dans Gilles Routhier et Marcel Viau (éd.), *Précis de théologie pratique*, p. 176.

depuis près de deux décennies à la question de la rencontre entre sciences humaines et religion. Dans son ouvrage, *L'homme et sa religion, approche psychologique*[53], parue en 1994, Catalan tente de montrer la psychologie et l'expérience religieuse comme deux domaines certes différents, mais parfaitement complémentaires pour une meilleure approche de l'homme.

- **L'homme et sa religion**

Catalan part d'un constat : dans le monde contemporain que l'on dit sécularisé, nombres de personnes continuent d'être croyantes, tandis que d'autres s'en détournent carrément. C'est un état de fait qui pour sa part interroge autant les pasteurs, les théologiens que les spécialistes des sciences humaines, à savoir les psychologues et les sociologues. En soulignant les réflexions déjà menées autour de cette question, Il fait remarquer qu'il n'y a qu'une trentaine d'année seulement que des psychologues chrétiens (parfois prêtres et religieux) ont repris de fond en comble la question et ont tenté d'apporter des réponses fondées sur une étude sérieuse et objective. André Godin, Antoine Vergote et Louis Beirnaert en constituent les figures de proue.

S'inspirant des importants travaux réalisés par ces derniers, le propos de Catalan est de présenter les principales questions auxquelles, dans le domaine religieux, les psychologues sont confrontés, les essais d'explication qu'ils proposent et les réflexions critiques qu'ils sont amenés à formuler. Pour l'auteur en effet, quelles qu'en soient les formes d'expression, l'expérience religieuse est toujours une expérience humaine. Car, la rencontre la plus authentique de Dieu se fait dans la trame d'une existence humaine. L'itinéraire spirituel est marqué par des traits psychologiques qui sont de l'ordre du conscient, mais aussi de l'inconscient. Qu'il s'agisse d'un itinéraire spirituel personnel ou des expressions collectives, il y a toujours une part de psychologique dans le fait religieux[54].

---

[53] Jean-François CATALAN, *L'homme et sa religion. Approche psychologique* (Petite encyclopédie moderne du christianisme), Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
[54] Jean-François CATALAN, *L'homme et sa religion*, p. 14-17.

Pour notre auteur, toute réalité humaine doit être certes soumise à l'analyse scientifique. Mais l'ère du scientisme tel que prôné par Freud est désormais révolue. Le terme de science couvre aujourd'hui des réalités diverses. Chaque science a besoin d'être défini en son objet. Car plus aucun objet d'étude ne va de soi ; tout est équivoque. Dès lors, la psychologie comme *science de l'homme* devient elle aussi équivoque, parce que l'homme qui est objet d'étude est complexe. C'est un sujet, et c'est à ce titre que la psychologie qui l'étudie doit placer au premier plan la question de sens. Un sens qui n'est pas toujours clairement perçu ni compris. « L'homme est au plus profond de lui-même en quête de sens. Il est toujours déjà orienté et tendu vers quelque chose qui n'est pas lui-même »[55]. De ce point de vue, la psychologie se fait anthropologie. Car dans leur quête de sens, nombre de personnes adhèrent à des croyances et pratiques religieuses. De ce fait, la religion devient pour le psychologue un champ d'investigation incontournable. Car « la religion est sans contredit une des manifestations les plus anciennes et les plus générales de l'âme humaine ; il est évident, par conséquent, que toute psychologie préoccupée de la structure psychique de la personne humaine se devra à tout le moins de reconnaître que la religion n'est pas uniquement un phénomène social ou historique, mais qu'elle constitue aussi pour bien des humains, une importante question personnelle »[56]. Il s'agit donc d'étudier les comportements religieux et la religion comme tout objet de la psychologie. Mais pour cela, il faut définir ce que l'on entend par religieux et religion.

À l'instar d'Antoine Vergote, Catalan, affirme que la religion est « un ensemble de comportements, un système de croyances et de sentiments, à travers lesquels s'exprime une relation vécue et pratiquée avec un ou des êtres considérés comme supra-humain, avec un Dieu ou des dieux (…). Nous appelons religion la position du sujet devant la relation ou l'activité du divin, reconnu dans son altérité par rapport à l'univers humain »[57].

---

[55] C'est une phrase de Gustave JUNG reprise par Viktor. Frankl, *La psychothérapie et son visage de l'homme,* Paris, 1970, p. 145, cité par Jean-François CATALAN, *L'homme et sa religion*, p. 17.
[56] Carl Gustave JUNG, *Psychologie et religion*, Buchet-Castel, Paris, 1958, cité par Jean-François CATALAN, *L'homme et sa religion*, p. 18.
[57] Antoine VERGOTE, *Psychologie religieuse*, Dessart, Bruxelles, 1996, cité par Jean-François CATALAN, *L'homme et sa religion*, p. 20.

Aussi affirme-t-il que le psychologue doit être un observateur impartial des faits religieux. Car la psychologie religieuse n'est pas une suppression ou une négation de la religion. L'homme ne doit être coupé de son intention religieuse. Malheureusement, certains psychologues tentent cette césure, notamment Freud considère la religion comme un rêve d'enfants, comme une attitude infantile où prévaut le désir de voir satisfaits ses besoins très humains : besoin de sécurité, besoin d'amour, de vie, etc. toutefois, pour Catalan, cette façon de voir n'est pas totalement fausse, parce que la religion rejoint l'homme dans ce qu'il y a de plus profond dans son désir ; un désir qui, loin de le refermer sur lui-même l'ouvre à un au-delà. Car, «loin d'être un univers clos sur lui-même, le psychisme humain est essentiellement appel à l'autre, désir de l'autre »[58]. C'est pourquoi, Catalan estime que le concept freudien de pulsion autorise un dépassement. Il ne se limite pas à la satisfaction immédiate des besoins élémentaires. C'est d'ailleurs à ce niveau que s'inscrit la dimension religieuse de l'existence humaine.

Mais à quelle condition le désir humain peut-il se présenter comme authentiquement religieux ? À quelle condition peut être reconnue la vérité psychologique d'une attitude religieuse ? Pour Catalan, le psychologue qui n'est ni théologien ni philosophe ne peut que s'interroger (interroger) sur la cohérence des attitudes, la signification donnée par le croyant aux ''vérités'' religieuses qu'il professe, aux rites qu'il pratique[59]. Car dit-il, si le psychologue sait demeurer dans son champ propre, la religion y gagnerait beaucoup en vérités humaines et pourrait mieux servir la cause du croyant.

Ensuite, Catalan propose quelques pistes pour réussir cette approche psychologique des faits religieux. Pour lui en effet le psychologue doit éviter de ramener la religion à un seul fait religieux. Pour cela, il doit s'intéresser en premier à l'expérience religieuse ; c'est-à-dire à la religion telle que vécue et non telle que affirmée dogmatiquement. Cela nécessite qu'il définisse en premier ce qu'on entend par « expérience ». Il doit être attentif aux suggestions des autres sciences telles que la sociologie religieuse, l'anthropologie culturelle et l'histoire qui s'intéressent aussi au fait religieux et apportent dans ce domaine de précieuses contributions. Il ne doit épargner aucune

[58] Une citation de Jacques LACAN reprise par Jean-François CATALAN, *L'homme et sa religion*, p. 23.
[59] Jean-François CATALAN, *L'homme et sa religion*, p. 25.

question ni expérience. Les diverses manifestations religieuses à travers les mouvements religieux, les sectes et les communautés nouvelles [60]; les doutes et les incroyances ; les différentes quêtes mystiques ; la ritualité et toutes les questions autour de la guérison ; le sens donné à l'évolution des conduites religieuses…

Enfin, l'auteur propose quelques éléments de réflexion sur ce qu'on peut entendre par expériences religieuses et quelques faits qui devraient être pris en compte dans l'expérience religieuse pour une bonne approche et compréhension de l'homme dans l'espace religieux. Il s'agit notamment de la psychologie collective et des mouvements religieux ; des besoins de l'homme et son désir de Dieu ; de la foi, la croyance et l'incroyance ; de la notion même de religion et de la vie mystique ; des questions de culpabilité ; de prières ; de rites ; des sacrifices ; de guérison ; de salut et des étapes du développement religieux.

Ainsi, nous pouvons dire que notre auteur donne un exemple de la nécessaire collaboration entre sciences humaines et sciences théologiques. Avec lui se trace le canevas dans lequel nous souhaitons mener ce travail, à savoir une étude théologique des phénomènes religieux à la lumière de la psychologie. En d'autres termes, la rencontre entre la théologie pastorale et la psychologie. Ce travail de Catalan ne fournit nullement l'exhaustivité de la réflexion sur la question. Cependant, il nous permet « de tracer quelques pistes, de baliser la route, d'offrir quelques points de repères »[61]. En clair, il nous donne une idée des travaux déjà effectués dans ce domaine et permet de mieux distinguer le champ et la méthode d'action du psychologue de ceux du théologien tout en situant la possibilité d'emprunt et d'échange mutuels pour ces deux disciplines.

[60] Pour l'auteur, qu'elles soient de types individuels ou collectifs, toutes les expériences religieuses doivent passer au crible du questionnement du psychologue : pourquoi tous ces groupes et ces mouvements ? Pourquoi l'homme à-t-il besoin de s'accrocher à quelque chose ?
[61] Jean-François CATALAN, *L'homme et sa religion*, p. 8.

1.2.2. Jean-François Noel

Né en 1956, Jean-François Noel est prêtre dans le diocèse d'Aix-en-Provence : il fait partie de la Fraternité des moines apostoliques de Saint-Blaise dans la paroisse Saint-Jean-de-Malte. Depuis quelques années, il exerce le métier de psychanalyste.

1.2.2.1. La théorie du point aveugle

En l'an 2000, dans un petit ouvrage de 136 pages paru aux éditions du Cerf, Noel se pose la question de la vérité de l'analyse psychanalyste[62]. Mieux il pose la question de la psychanalyse dans son processus d'élaboration comme science analytique et surtout la question de son rapport avec la foi : y'a-t-il une psychanalyse chrétienne ? La question a-t-elle un sens ? Pour protéger sa foi, un croyant peut-il ou doit-il s'assurer que son psychanalyste est lui-même croyant ?

Selon Noel, il y a en nous ce qui échappe à notre conscience ou plutôt ce que notre conscient refuse de reconnaître comme une part de nous-mêmes, et qui apparaît tout de suite comme évident à ceux qui nous voient. Il s'agit d'un ensemble de choses que nous considérons comme banales et qui tissent pourtant la trame de notre histoire personnelle ; elles constituent l'énigme de notre personne, la marque de notre identité. C'est cette espèce « de point focal à partir duquel toute notre vie s'est tissée et continue de l'être »[63], que notre auteur appelle le "point aveugle". Ce point aveugle, constitue la part d'aveuglement sur soi-même à laquelle personne ne saurait échapper. Aussi, toute étude qui vise à analyser l'homme ne peut que le recréer à ses dépends. Il est à l'origine et à la fin de notre vie. Il constitue la marque de la transcendance en tout homme. Ce point, dit-il relie la double vocation de singularité et d'universalité, dont tout homme fait l'expérience dans sa vie[64]. Après une analyse soignée du processus analytique, l'auteur découvre dans ce point aveugle quelque chose d'intrinsèque au travail analytique, quelque chose complètement ignoré et du thérapeute et du patient. Quelque chose qui « n'a aucune couleur religieuse en soi, mais qui reste une ouverture

[62] Jean-François NOEL, *Le point aveugle. L'intention imprévue de la psychanalyse*, Paris, Cerf, 2000.
[63] Jean-François NOEL, *Le point aveugle*, p. 5.
[64] Cf. Jean-François NOEL, *Le point aveugle*, p. 5-6.

provoquée par le remaniement psychique de l'analyse »[65]. C'est dans cette ouverture que semble se creuser la question de sens qui se pose à tout être humain. Et c'est sans doute ce qui explique la *résistance* du patient croyant face à toute psychanalyse qui tenterait d'ignorer cette question de sens ou d'en occulter certains aspects[66].

Mais alors faut-il parler d'une psychanalyse chrétienne ? Ou encore est-il important que le psychanalyste soit lui-même chrétien pour espérer intégrer toutes les dimensions de cette question de sens qui se pose à l'individu ? Sur cette question l'auteur est formel : « parler de psychanalyse chrétienne n'a en soi aucun sens… et il n'est pas nécessaire que le psychanalyste soit expressément chrétien, mais il suffit qu'il soit sensible à cette ouverture »[67]. Toutefois, s'inspirant de sa propre expérience en tant que prêtre et psychanalyste, l'auteur estime que le prêtre qui est au service de la relation entre Dieu et l'homme, peut être beaucoup plus sensible à cette question que le psychologue. Il « est au service de la découverte toujours menacée de l'altérité »[68]. Cependant, « le prêtre comme le psychanalyste ont à construire une relation pastorale pour le premier, thérapeutique pour le second dans laquelle ils sont appelés à laisser ouverte la place future d'une altérité qui s'est trouvée en quelque sorte défigurée, voire congédiée. Ils ont l'un et l'autre, à signifier par une position symbolique vivante cet autre mis hors du champ de la vie du patient ou du croyant »[69]. Car en effet, il n'y a qu'une seule psychanalyse qui théoriquement devrait prendre en compte cette donnée fondamentale ; c'est précisément ce qui différencie le travail analytique des autres thérapies qui occultent la question même de l'homme : « De quel homme parlons-nous ? »[70] En clair, toute analyse doit donner au sujet, « l'occasion de passer d'un destin à une destinée »[71].

A travers cette œuvre, Jean-François Noel s'est donc efforcé de montrer que psychanalyse et religion ne s'opposent pas. Mais au contraire tout travail analytique fait apparaître quelque chose d'imprévu, d'immaîtrisable qui est pourtant le lieu de la vérité

---

[65] Jean-François NOEL, *Le point aveugle*, p. 118.
[66] Cf. Jean-François NOEL, *Le point aveugle*, p. 118-120.
[67] Jean-François NOEL, *Le point aveugle*, p. 120.
[68] Cf. Jean-François NOEL, *Le point aveugle*, p. 121-123.
[69] Jean-François NOEL, *Le point aveugle*, p. 123-125.
[70] Jean-François NOEL, *Le point aveugle*, p. 125.
[71] Jean-François NOEL, *Le point aveugle*, p.126.

de l'analysé. Dès lors, qu'il soit chrétien, croyant ou non, il appartient à l'analyste d'accepter cet imprévu et de l'intégrer comme voie possible de réalisation de l'individu. Mais comment cette nouveauté se présente-t-elle ? Et comment l'inconscient et le spirituel peuvent-ils être conjugués pour conduire à la pleine réalisation de l'homme ? L'auteur tente de répondre à ces questions dans un autre ouvrage beaucoup plus récent paru en 2008[72].

1.2.2.2. Le désir inconscient de Dieu

Qu'est ce qui se passe dans l'esprit humain lorsque l'homme se met à parler de Dieu ? Telle est la question qui préoccupe Jean-François dans cet ouvrage. Pour lui en effet, « il est difficile de penser théologiquement Dieu, sans qu'une image plus subjective vienne parasiter celui-ci »[73]. C'est un risque auquel tout le monde est exposé, parce que l'effet que le mot Dieu exerce sur le psychisme humain déborde la raison et la conscience de l'homme. En fonction de nos opinions et croyances, de nos angoisses, de nos doutes et de nos attentes, chacun de nous forge en soi ou pour soi un "dieu domestique'' ou "psychique'' qui vient répondre à tous nos besoins. Pour Jean-François, ce dieu ne correspond pas à ce qu'est le vrai Dieu, mais une telle croyance est déjà un pas vers la foi. Il y a comme en l'homme un besoin naturel de croire. Or, l'héritage freudien a souvent donné lieu à l'illusion de penser que l'homme peut dépasser ce besoin de croire. Jean-François qualifie une telle vision d'illusoire parce que pour lui, « l'attente croyante intervient comme une nécessité de survie pour le bébé, et continue de structurer tout rapport à l'autre »[74]. Aussi, estime t-il « qu'en privant l'homme de toute perspective de croire en un absolu de quelque forme qu'il soit, on le mutile sévèrement. En le renvoyant à lui-même, et en l'obligeant à ne se référer qu'à sa subjectivité, on le condamne à une autonomie illusoire, qui le désespère, le vulnérabilise et à terme peut le rendre fou »[75].

---

[72] Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, Paris, Desclée De Brouwer, 2008.
[73] Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, p. 7.
[74] Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, p. 9.
[75] Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, p. 11.

L'hypothèse de l'auteur est que le besoin de croire et le désir même de Dieu sont inconscients. Sans vouloir nullement confondre le psychique et le spirituel, son souci est plutôt de deviner comment l'inconscient peut ou non contribuer à leur articulation. Son but essentiel est donc de savoir « si ce qui est inconscient oppose le psychique au spirituel et les place en rivalité ou, au contraire, s'il permet de trouver une forme de collaboration qui honorerait l'un et l'autre, donc à terme, de comprendre l'homme en sa totalité »[76]. Pour lui en effet, les questions autour de la connaissance de soi et de l'inconscient ne sont pas propres à notre époque. Déjà dans l'antiquité, la pensée hellénistique les avait formulées sous le thème du "souci de soi''. C'est pourquoi il trouve que la question de l'inconscient n'est pas une nouveauté freudienne et la psychanalyse n'est pas non plus le passage obligé. Cependant, elle à contribué de façon admirable à mettre en lumière « ce qui fait le souci du souci de soi »[77], à savoir que l'accession à la vérité de soi est au prix du détour par autrui. Ce que les découvertes de Freud ont apporté de neuf à l'homme, c'est la conscience nouvelle de l'inconscient non plus comme une force extérieur à l'homme, mais comme des « bienveillantes »[78] qui règnent désormais à l'intérieur de nous comme une force de négation qui à la fois inquiète, effraie et attire. Mais c'est précisément ce qui fait son tourment que l'auteur décrit comme le malaise de l'homme d'aujourd'hui. Désormais, par la prise de conscience de la présence de l'inconscient, le moi se trouve menacé de l'intérieur et n'est plus le maître en son logis. Il est rendu vulnérable. Cependant, contrairement aux théories freudiennes, l'auteur estime pour sa part que l'inconscient n'est pas que le siège de nos pulsions. Il est aussi l'instance de ''modération ou d'évacuation'' au cœur de l'appareil psychique; parce qu'il permet à l'homme d'échapper un tant soit peu au contrôle de soi tout en restant soi : « être soi et ne pas être que soi, être sans se nier ni s'en lasser »[79]. En analysant de près les instances du psychisme humain telles que énoncées par Freud: le moi, le ça, le surmoi et le monde, l'auteur découvre dans l'inconscient la place de ce qu'il appelle "l'autre en moi''. Car dit-il, le je ou la vérité

---

[76] Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, p. 9-10.
[77] Jean-François NOEL *Le désir inconscient de Dieu*, p. 27.
[78] *Les Bienveillantes*, c'est le titre d'un imposant roman de l'écrivain américain d'expression françaiseJonathan LITTELL, paru aux éditions Gallimard, Paris, 2006. Ce titre renvoie à l'Orestie d'Eschyle de la mythologie grecque (env. 525-456 av. J.-C.), dans laquelle les Érinyes, déesses vengeresses qui persécutaient les hommes coupables de parricide ou de matricide, se transforment finalement en Euménides apaisées qu'on nomme aussi, «bienveillantes'', "vénérables'' ou "gracieuses''.
[79] Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, p. 36.

de mon être et non ce que je crois être n'est que la résultante entre le moi et les autres. L'homme est donc le fruit d'une interaction avec l'autre. Aussi l'auteur réaffirme-t-il l'impossibilité pour tout sujet humain d'atteindre la vérité de son être sans le concours de l'autre. L'inconscient n'est donc plus à percevoir comme le siège des pulsions ni cette force négative qui nous contrarie et nous effraie. Il est « la mémoire enfouie, bien que totalement fantasmatique, de l'histoire de ce moi qui prend conscience de sa singularité et qui ne le peut que parce qu'il y a déjà l'autre… l'inconscient, c'est déjà l'autre en moi »[80].

Mais Noel distingue deux sortes d'inconscient : il y a l'inconscient qui nous révèle toute notre humanité au contact des autres, et celui qui garde le relevé de nos rencontres avec le divin. C'est l'inconscient spirituel. Car pour lui, l'homme est fait pour se tourner vers Dieu. « C'est un animal religieux incroyablement têtu »[81] qui a toujours besoin de quelqu'un ou de quelque chose qui lui vient d'ailleurs, de quelque part ; quelque chose qui est en dehors de lui, qui le précède, lui succède ou l'excède. L'homme pressent intimement Dieu. Mais par peur de se perdre dans une relation avec un au-delà de lui, il s'enferme dans un processus de refoulements qui le rendent finalement sourd à tout appel à l'ouverture venant de son inconscient. Or chez tout sujet, l'inconscient s'active aussi bien dans tout contact avec un autre homme qu'avec Dieu comme le Tout-Autre[82].

En outre, l'auteur découvre que c'est à cette vérité de l'être humain qui passe par le détour de l'autre que conduisent les théories freudiennes de la sexualité. Pour lui en effet, qu'elle soit latente ou manifeste, la sexualité aussi diverse que variée constitue dans son ensemble le langage que le sujet au niveau interne ou au niveau externe adresse à l'autre. Car dit-il, « le sexuel reste le langage propre de l'inconscient »[83] ; un langage qui s'élabore dans une ‘‘grammaire’’ variée de la sexualité. Il s'agit de tout mettre en œuvre pour accueillir l'autre dans toute son altérité et les contrariétés qu'il m'apporte[84]. De cette ouverture à l'autre par les voies du sexuel, se dégagent la voie du

[80] Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, p. 100.
[81] Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, p. 117.
[82] Cf. Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, p. 100-123.
[83] Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, p. 126.
[84] Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, p. 125-156.

besoin et celle du désir : le besoin est lié au psychique. S'appuyant sur l'imaginaire, il constitue le réseau de croyance propre à chaque individu. Tandis que le désir est la voie qui, s'ouvrant au spirituel et s'appuyant sur le symbolique, inaugure le régime possible de la foi[85]. Ainsi, le passage de la croyance à la foi se fait par le truchement de l'autre aux travers du sexuel.

Enfin, en dernière analyse, l'auteur retient que l'homme n'est jamais fermé sur lui-même. Quelque soient ses orientations psychiques et ses choix de vie (qu'il se dise croyant ou non), la parole reste en lui la marque d'un appel à un plus, à une altérité. La question fondamentale qui se pose à l'homme d'aujourd'hui, porte sur le souci de soi. Mais cette question ne peut être réellement prise en compte que si l'on arrive à établir un juste rapport avec la culture contemporaine qui « est le fruit d'une prodigieuse rencontre entre plusieurs "mondes'' et de grandes traditions »[86]. Dans une annexe qui fait le point sur l'état actuel du débat autour du rapport entre psychologie et religion, notre auteur retient que pour Freud la religion est liée à un phénomène névrotique obsessionnel. Tandis que pour Jung, « la fonction religieuse est aussi naturelle, aussi innée, aussi fondamentale que l'instinct sexuel. Elle n'en constitue ni un refoulement, ni une sublimation »[87]. A ce stade du débat, Jean-François trouve que les préoccupations des auteurs sont tournées vers la psychopathologie et leur référence à Dieu reste encore très générale. Dans une sorte de conciliation des deux positions, il découvre l'inconscient spirituel telle qu'énoncée par Guy Larcher[88] comme une nouveauté qui mérite d'être approfondie. Un important travail est encore à faire du côté du langage religieux.

Au total, cette contribution de Jean-François Noel nous propose une nouvelle lecture des théories freudiennes qui donne la possibilité d'un nouvel échange entre le psychique et le spirituel. Ce qui est inconscient ne s'oppose pas forcement au spirituel. Il y a un effort de compréhension et un travail de dépassement à faire.

---

[85] Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, p. 257.
[86] Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, p. 239.
[87] Jean-François NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, p. 247.
[88] Jean-Claude LARCHER, *L'inconscient spirituel* (Théologie), Paris, Cerf, 2005.

Ces deux auteurs dont nous venons d'exposer les pensées sont certes, universitaires de renom pour le premier, et psychanalyse confirmé pour le second. Mais tous les deux ont en commun d'être chrétiens et homme d'Église[89]. Par ce simple fait, leur position par rapport à la psychanalyse ne pourrait-elle pas être suspectée d'être l'expression de leur foi personnelle. C'est pourquoi, il nous apparaît important d'invoquer le témoignage d'un autre auteur libre de toute obédience religieuse.

1.2.3. Marc-Alain Deschamps

Directeur de l'Institut de psychologie "Transpersonnelle'' Marc-Alain Deschamps n'est ni universitaire ni religieux. D'ailleurs, nulle part ailleurs, il ne se présente comme croyant. Comme psychanalyste, il se tient dans une position quasi impartiale[90]. Dans son livre intitulé *La psychanalyse spiritualiste*[91] paru aux éditions Desclée De Brouwer en 2004, Marc-Alain tente d'élargir ce champ de la psychanalyse en exploitant d'une tout autre façon ce point aveugle. En effet, le concept qu'il développe nous semble aller dans le sens du « point aveugle » dont parle Jean-François Noel. Cependant, ses propos ont une connotation tout à fait particulière. Sensible aux nouvelles formes et pratiques psychanalytiques, et orienté vers une psychanalyse très peu classique, Marc-Alain Deschamps ne demeure pas moins important.

- **La psychanalyse spiritualiste**

Au moment où les problèmes psycho-spirituels deviennent fréquents, nombres de personnes vivent de réelles expériences non ordinaires. Devant une telle situation, la psychanalyse comme science de l'âme est mise en demeure de répondre plus adéquatement aux nombreuses sollicitations des hommes. Mais pour ce faire, elle doit se libérer de ses aprioris matérialistes en se détachant des « couches les plus basses et les plus profondes de l'être humain » qui depuis plus d'un siècle ont constituées son terreau de prédilection. La psychanalyse doit pouvoir oser enfin scruter ce qu'il y a de plus haut en l'homme[92]. D'où l'idée de la "psychanalyse spiritualiste''. C'est une

[89] Nous voulons désigner par cette appellation les prêtres et les religieux.
[90] Disons plutôt que nous ne savons rien de son obédience religieuse.
[91] Cf. Marc-Alain DESCHAMPS, *La psychanalyse spiritualiste*, Paris, Desclée De Brouwer, 2004.
[92] Cf. Marc-Alain DESCHAMPS, *La psychanalyse spiritualiste*, la quatrième de couverture.

psychanalyse qui se veut ouverte et intégrale, parce qu'elle reprend non seulement tous les acquis de la psychanalyse depuis Freud jusqu'à maintenant, mais aussi et surtout parce qu' « elle s'adresse à tous les niveaux de l'être (des plus bas aux plus élevés) et à tous les systèmes de croyance, matérialiste comme spiritualiste »[93]. La psychanalyse telle que généralement pratiquée s'enferme trop souvent dans des présupposés proches de l'athéisme et du matérialisme hérités de Freud. De ce fait, toute propension à la foi, toute ouverture du patient vers un idéal est qualifiée d'idéalisme, de moralisme ou d'irrationalisme ; une telle ouverture est vue comme la manifestation d'une névrose qu'il faut nécessairement analyser et réduire. A cet égard, la psychanalyse spiritualiste dont parle Marc-Alain se situe dans une logique tout à fait différente. Elle se veut plutôt "ouverte et non interventionniste''. Car en effet, comme l'évoquait déjà Jean-François Noel dans *Le point aveugle*, pour notre auteur, dans la psychanalyse spiritualiste, ni l'analyste, ni le patient ne conduisent la cure. Tout relève de l'inconscient thérapeutique. Pendant la cure, dit-il, cet inconscient finit toujours par se manifester ; « et si on le respecte et l'écoute, c'est lui qui, dès lors accomplira l'évolution selon sa logique propre et le travail possible à ce moment-là »[94].

L'enjeu de la psychanalyse spiritualiste, c'est de pouvoir concilier deux domaines : la psychanalyse et la spiritualité. Pour l'auteur, la psychanalyse dans sa forme traditionnelle est presque limitée, voire handicapée ; car en effet, née d'une déception[95] de Freud, la psychanalyse ne saurait être adéquatement au service de l'homme si elle n'est pas capable d'intégrer toutes les dimensions de son être. Tout en conservant les acquis et le bénéfice de l'analyse de l'inconscient et des structures profondes, l'auteur voudrait par la psychanalyse spiritualiste, élargir le champ de la psychanalyse « vers le psycho-spirituel, la sublimation et la psychanalyse des hauteurs »[96]. Mais de quelle spiritualité s'agit-il ?

---

[93] Marc-Alain DESCHAMPS, *La psychanalyse spiritualiste*, p. 7-8.
[94] Marc-Alain DESCHAMPS, *La psychanalyse spiritualiste*, p. 8.
[95] Marc-Alain explique lui-même que Freud « n'a exploré les bas-fonds de la libido, de la violence et de l'instinct de mort, que faute de pouvoir atteindre aux mécanismes de transformation spirituelle. L'auteur reprend d'ailleurs cette citation de Freud extraite de *L'interprétation des rêves* post datée en 1900 qui dit : « si je ne puis fléchir les dieux, je retournerai les enfers ». Cf. Marc-Alain DESCHAMPS, *La psychanalyse spiritualiste*, p.12.
[96] Marc-Alain DESCHAMPS, *La psychanalyse spiritualiste*, p. 12.

Dans le dictionnaire *Le Robert,* le terme spiritualité est défini comme le caractère de ce qui est spirituel, indépendant de la matière. Au niveau religieux elle désigne les croyances et pratiques qui concernent la vie de l'âme, la vie de l'esprit ou toute aspiration aux valeurs morales[97]. Par contre, le *dictionnaire critique de la théologie* le définit à partir du terme spirituel qui se réfère soit à l'Esprit Saint, et désigne le rapport vital avec lui ; soit plus directement à une dimension de l'être humain qui s'appelle "cœur'', et qui désigne l'âme, l'intériorité, ou la capacité d'entrer en relation avec Dieu[98]. Aujourd'hui, la spiritualité est devenue un terme très équivoque. Mais en l'employant, Marc-Alain entend signifier que le monde n'est pas absurde, que la vie a un sens, et que chaque être humain a une vocation que le travail analytique doit contribuer à faire découvrir. Par ce terme, il voudrait énoncer l'idée de ceux qui croient en un au-delà, en une vie après la mort et en une pensée suréminente qui nous guide. Cependant il n'entend ainsi confesser aucune foi, ni en un dieu révélé, ni en une religion particulière ; il n'entend surtout partager aucun dogme. Il se situe plutôt dans le cadre d'un spiritualisme qui considère l'esprit comme une réalité indépendante et supérieure[99]. Aussi l'exprime-t-il clairement : « ce spiritualisme est indépendant de toute religion et libre de toute superstition. Il n'impose la croyance en aucun dogme, présupposé ou préjugé »[100]. Cependant, il les intègre toutes et tend à les valoriser comme l'ouverture de l'être humain vers un plus être.

Pour Marc-Alain, la psychanalyse spiritualiste, qui se propose de jeter un pont entre les bas-fonds et les "hauteurs'' de l'être humain, permet de distinguer dans les questions de paranormal et de parapsychologie, ce qui relève de la psychologie ou de la psychiatrie. Car, bien d'histoires lamentables « auraient pu être facilement évitées si une analyse psycho-spiritualiste avait pu être entreprise à temps »[101]. Qu'il s'agisse de phénomènes d'hallucination, de délires, de vraies ou fausses mystiques, aucun cas ne doit être réfuté pendant une cure. Mais chaque cas doit être abordé avec attention.

---

[97] Cf. *Spiritualité*, dans Le *Robert, dictionnaire pratique de la langue française*, Paris, France loisirs, 2003.
[98] André LOUTH, *Spiritualité*, dans Jean-Yves LACOSTE et Olivier RIAUDEL, *Dictionnaire critique de théologie* (troisième édition revue et augmentée), Paris, QUADRIGE/PUF, 2007, p. 1344-1348.
[99] Cf. *Spiritualisme*, dans Le *Robert, dictionnaire pratique de la langue française*, Paris, France loisirs, 2003.
[100] Marc-Alain DESCHAMPS, *La psychanalyse spiritualiste*, p. 13-15.
[101] Marc-Alain DESCHAMPS, *La psychanalyse spiritualiste*, p. 176

Marc-Alain reconnaît que « bien des auteurs ont tenté d'explorer la psychanalyse des hauteurs – par exemple Viktor Frankl – mais, en prenant de la hauteur, ils ont perdu de vue l'inconscient, la non-directivité et la psychanalyse. Or il faut soigner les deux à la fois, le haut et le bas, sans les dissocier ni les opposer »[102]. Très souvent on opère de fâcheuses séparations entre les processus psychologiques et les états spirituels, entre la psychanalyse et la mystique. Or selon notre auteur, nombres de techniques de la spiritualité peuvent aider à comprendre les processus psychologiques, d'où l'importance de reprendre l'étude des mystiques. En mettant au service de l'analyste tous les outils de la psychanalyse traditionnelle et de la spiritualité, la psychanalyse spiritualiste propose à l'homme d'aujourd'hui les moyens de sa pleine réalisation en passant par différents processus de transformation et de transaction[103].

En définitive, à travers *La psychanalyse spiritualiste*, Marc-Alain Deschamps nous donne le regard et le point de vue d'un psychologue non chrétien sur le rapport entre la psychanalyse et la religion. En allant dans le même sens que les auteurs mentionnés plus haut, il ne nous dit pas seulement que notre champ d'investigation n'est pas du tout vierge, mais qu'il y a aussi et surtout encore beaucoup à faire. En effet, dans un premier temps nous découvrons que la psychanalyse comme "science de l'âme'' reste incontournable pour une connaissance toujours plus profonde de l'homme. Mais pour plus d'efficacité, elle a à chercher son complément du coté de la religion. Dans un second temps, nous apercevons que *La psychanalyse spiritualiste*, quoi que éclairante pour notre sujet, reste un peu trop générale pour ce qui touche le divin ; plus exactement pour ce qui se passe en l'homme quand il entre en contact avec le divin.

CONCLUSION PARTIELLE

Notre propos dans ce chapitre était d'étudier la problématique du rapport entre théologie et sciences humaines, puis de voir comment des auteurs francophones ont essayé de penser ce rapprochement. Pour le premier aspect, la synthèse théologique de deux théologiens catholiques nous ont permis de faire le point : Gilles Routhier (professeurs à

[102] Marc-Alain DESCHAMPS, *La psychanalyse spiritualiste*, p. 183.
[103] Marc-Alain DESCHAMPS, *La psychanalyse spiritualiste*, p. 183-200.

la faculté de théologie de l'Université de Laval) qui a écrit sur le sujet en 2007 dans le *Précis de théologie pratique*, et Jean-Louis Souletie Professeur de théologie dogmatique et fondamentale à la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses de l'Institut Catholique de Paris qui a lui aussi proposé en 2008 une synthèse dans le volume offert à Louis-Marie Chauvet. Nous nous sommes plus largement inspiré de l'article de ce dernier. À travers ces deux synthèses, nous avons donc compris que le rapport entre théologie et sciences humaines n'a toujours été bien compris. Parfois conflictuel ce rapport tant cependant à s'imposer aujourd'hui comme nécessaire, voire incontournable. C'est le sens de la pluridisciplinarité qui est de plus en plus souhaité par tous. Beaucoup d'auteurs y ont consacré du temps et continuent de le faire encore. Nous en avons retenu trois : Jean-François Catalan, Jean-François Noel et Marc-Alain Deschamps. Avec ces trois auteurs, nous avons vu d'abord dans quel canevas doit être pensé ce type de rapprochement et quels sont les éventuels problèmes auxquels le psychologue peut être confronté lorsqu'il s'ouvre au domaine religieux. Ensuite au niveau pratique dans le cadre analytique, comment se situer par rapport au psychologique et au religieux ? Telle a été la perspective développée par Jean-François Noel. Enfin, avec Marc-Alain Deschamps, nous avons tenté d'explorer un autre type de réflexion profondément tributaire d'une psychothérapie en vogue de nos jours, et qui s'intéresse à la dimension transcendantale de l'homme. Au-delà de la tendance naturelle de l'homme à aller vers un plus, n'y a-t-il pas une forme particulière d'expression de l'humain dans son rapport avec le divin ? Autrement dit, dans quel langage se manifeste le religieux ? C'est sur ce dernier aspect de la problématique que nous voulons interroger le philosophe, psychanalyste et théologien Antoine Vergote. Mais avant, il paraît important de mieux définir ce que nous entendons par langage religieux.

DEUXIEME CHAPITRE

2. LE LANGAGE RELIGIEUX DANS LA PENSÉE DE VERGOTE

Dans cette investigation, notre visée principale est de parler des apories du langage religieux telles qu'elles apparaissent dans la pensée de Vergote. Mais pour éviter tout préjugé, tout danger d' « obscurantisme paresseux »[104] ou tout risque de simplification à outrance, il nous paraît important de clarifier ce que nous entendons par « langage » en général, et par « langage religieux » en particulier.

2.1. Approche notionnelle du langage

2.1.1. Définition générale

Dans la langue française, le langage désigne la fonction d'expression de la pensée et de communication entre les humains, mise en œuvre par la parole ou par l'écriture[105]. Le langage désigne un système de signes vocaux (verbaux) ou non verbaux, ou encore de signes graphiques. S'identifiant au système lui-même, on peut donc parler de langage verbal ou non verbal (gestuel) ; de langage administratif, rationnel, artistique ou informatique[106]. Le dictionnaire de l'Académie française définit le langage comme l'emploi que l'homme fait des sons et des articulations de la voix pour exprimer ses pensées et ses sentiments. C'est la manière de s'exprimer, soit par rapport aux mots qu'on emploie, soit par rapport au sens de ce qui est. Par extension, le langage désigne des cris, du chant, etc., dont les animaux se servent pour se faire entendre. Il désigne également, mais figurément, tout ce qui sert à exprimer des idées et des sensations[107]. La science qui étudie le langage humain s'appelle la linguistique. Apparue comme

---

[104] Nous faisons ici allusion au point de départ de l'étude d'Austin. Notamment la préoccupation qui le conduisit à ses recherches sur le langage : « Austin reprochait à la philosophie un certain "obscurantisme paresseux'', des préjugés dus à ce qu'on n'a pas cherché "tous les aspects'' des faits problématiques, et la tendance à présenter des solutions ou théories qui "simplifient outrageusement'' le réel (sans d'ailleurs contribuer, de façon significative, à le faire comprendre). Il fallait donc remédier à cette situation déplorable et "redécouvrir'' aujourd'hui la philosophie, telle qu'elle avait été inventée "partiellement'' à Athènes ». Cf. John Langshaw AUSTIN, *Quand dire, c'est faire. How to do things with words* (L'ordre philosophique), trad. et commentaire par Gilles LANES, Paris, Seuil, 1962, p. 8-11.

[105] *Le Robert. Dictionnaire pratique de la langue française*, Paris, France Loisirs, 2003.

[106] Cf. *Le petit Larousse illustré*, Paris, Montréal, Larousse / HER, 1999.

[107] Cf. *Dictionnaire de l'Académie française*, 8e édition.

science au XVIIe siècle, la linguistique envisage d'aller au-delà de la grammaire qui se limite à la description du fonctionnement d'une langue donnée. Comme le disait de Saussure, « la linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle »[108].

Notre intérêt n'étant pas de débattre de la linguistique comme telle, nous nous garderons ici d'ouvrir une étude spécifique sur ce thème. Nous nous attèlerons par contre à voir très brièvement à partir de quelques philosophes, les éléments philosophiques susceptibles d'éclairer et d'orienter notre réflexion autour du langage religieux.

2.1.2. Approche philosophique du langage

Dans cette approche, nous nous limiterons aux contributions de Curzio Chiesa, Hans-Georg Gadamer et Paul Ricœur. Bien d'autres philosophes auraient sans doute permis d'entrer dans cette approche, mais pour rester dans le vif de notre sujet, nous avons opté pour ceux-ci.

En effet, pour un thème aussi important que le langage qui traverse la quasi-totalité des sciences modernes, et qui a connu de nombreuses mutations sémantiques et épistémologiques à travers l'histoire, nous estimons qu'il ne peut être compris sans un aperçu minimum de son histoire. C'est une telle synthèse épistémologique du langage que nous propose le premier auteur : Curzio Chiesa.

2.1.2.1. La contribution de Curzio Chiesa

Curzio Chiesa est un philosophe suisse, chercheur au Département de philosophie à l'Université de Genève. Il est également membre de l'académie suisse des sciences humaines et sociales, et membre du comité international de la S.H.E.S.L (Société d'Histoire Épistémologique des Sciences du Langage). Dans son article sur les

[108] Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, 1995, cité dans la définition du mot linguistique, dans *Le Robert. Dictionnaire pratique de la langue française.*

problèmes du langage publié en 1992[109], Chiesa propose une reconstruction de la tradition conceptuelle qui fait de la pensée un langage intérieur. De Platon à la synthèse du néoplatonicien Porphyre de Tyr (235-305), il a essayé de montrer comment à travers diverses transformations conceptuelles, l'hypothèse platonicienne traditionnelle qui fait de la pensée un dialogue intérieur de l'âme avec elle-même, a servi de base au schème médiéval des trois états du discours : écrit, oral et mental ; il montre par la suite la spécificité des linguistes moderne par rapport à ce schème initial.

Selon le professeur Chiesa, la tradition philosophique rattachant la notion du langage à celle de la pensée, remonte généralement à Platon. « Notamment dans la définition qu'il propose de la pensée (*dianoia*) comme dialogue de l'âme avec elle-même et dans la thèse complémentaire de l'identité, suivant laquelle la pensée et le langage, c'est la même chose »[110]. Comme point de départ ou point de repère de la philosophie du langage, plusieurs philosophes et linguistes vont se positionner par rapport à cette doctrine platonicienne. Curzio, détermine quatre étapes majeures dans l'évolution du concept de langage selon la tradition philosophique. La première étape est celle de la définition platonicienne du langage, avec l'idée essentielle que la pensée est un logos, un discours interne et silencieux que l'âme entretient avec elle-même. La deuxième étape qui marque d'ailleurs la transformation la plus importante de ce concept se fonde dans le schème tripartite d'Aristote. En effet, pour Aristote, « les sons de la voix sont les symboles des états dans l'âme et les caractères écrits sont les symboles des sons de la voix : l'écriture symbolise le langage oral et celui-ci symbolise les contenus psychiques »[111]. La troisième étape est quant à elle marquée par la dichotomie opérée par les stoïciens dans la doctrine platonicienne en définissant le langage interne comme *logos endiathétos*, c'est-à-dire le discours dans sa disposition ; par opposition au *logos prophorikos* qui désigne le discours dans sa profération. La dernière étape est celle de la synthèse effectuée par Porphyre de Tyr néoplatonicien et disciple de Plotin. Cette synthèse « greffe la doctrine platonicienne sur la dichotomie stoïcienne du discours

[109] Curzio CHIESA, *Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre*, dans *Histoire Épistémologie Langage*, 14, 2 (1992), p. 15-30.
[110] Curzio CHIESA, *Le problème du langage intérieur*, dans *la philosophie antique de Platon à Porphyre*, p. 15.
[111] Curzio CHIESA, *Le problème du langage intérieur*, dans *la philosophie antique de Platon à Porphyre*, p. 15.

interne et du discours proféré ainsi que sur la dichotomie aristotélicienne des lettres écrites, des sons de la voix et des affections de l'âme »[112]. Selon Curzio, c'est cette synthèse qui, par l'intermédiaire de Boèce (470-525), détermine et représente l'origine philosophique du schème médiéval des discours : écrit, oral et mental[113].

Ainsi, la plupart des linguistes, notamment de Saussure (1857-1913), Wittgenstein (1889-1951) et Hjelmslev (1899-1965) (pour n'en citer que trois) partent de Platon pour élaborer leurs propres théories du langage.

Pour Wittgenstein, la pensée n'est pas une sorte de langage. C'est un concept qui est « catégoriellement » différent de celui de « parler ». La pensée n'est pas non plus un accompagnement du langage. Car à son avis, une telle idée fait du langage une sorte de mythologie de la pensée. Wittgenstein estime plutôt qu'il convient d' « envisager la pensée comme une activité qui opère avec des signes en général et des signes linguistiques en particulier ; ces derniers ne sont plus des objets internes que la pensée est supposée vivifier, mais deviennent véritablement les moyens et les instruments de la pensée : « le langage lui-même est véhicule de la pensée »[114]. À l'instar de Wittgenstein, nombre d'auteurs pensent que le rapport que Platon établit entre *logos* et *dianoia* désigne simplement le rapport de l'expression au contenu. Hjelmslev y voit pour sa part, une reprise de la conception linguistique traditionnelle selon laquelle, « le signe est l'expression d'un contenu extérieur au signe lui-même »[115]. De cette conception traditionnelle, Hjelmslev sépare dans le signe, l'expression et le contenu. Par contre, Ferdinand de Saussure considère pour sa part, que le signe est un tout formé par une expression et un contenu. Aussi, définit-il le langage comme « la faculté générale de

---

[112] Curzio CHIESA, *Le problème du langage intérieur*, dans *la philosophie antique de Platon à Porphyre*, p. 15.
[113] Curzio CHIESA, *Le problème du langage intérieur*, dans *la philosophie antique de Platon à Porphyre* p. 16.
[114] Cf. Ludwig Josef Johann WITTGENSTEIN cité par Curzio CHIESA, *Le problème du langage intérieur* dans *la philosophie antique de Platon à Porphyre*, p. 19.
[115] Louis HJELMSLEV, cité par Curzio CHIESA, *Le problème du langage intérieur*, dans *la philosophie antique de Platon à Porphyre*, p. 21.

pouvoir s'exprimer au moyen des signes. Cette faculté n'est pas propre aux langage naturels, mais elle caractérise toute forme de communication humaine »[116].

On pourrait donc affirmer avec Chiesa qu'au niveau philosophique, « la tradition du langage coïncide dans une large mesure avec l'histoire du mot "logos'' qui est scandée par des transformations sémantiques et conceptuelles cruciales »[117]. C'est sans doute ce qui a permis à Gadamer de proposer dans les années quatre vingt une autre compréhension de la dimension herméneutique de l'homme et du langage à partir de la théorie platonicienne du *logos*.

2.1.2.2. Hans-Georg Gadamer

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) est un philosophe allemand. Grand disciple de Heidegger il est également bon connaisseur de Platon. Même s'ils sont contemporains, Gadamer n'a pas eu d'influence directe sur Vergote ; de notre connaissance très imparfaite et limitée de la riche bibliographie de ce dernier, nous nous risquons à croire qu'il ne fait pas de références explicites à l'œuvre de Gadamer comme c'est le cas chez Habermas[118]. Cependant, tous les deux semblent se rencontrer sur le terrain de la critique de la philosophie heideggérienne de « l'oubli de l'être ». L'influence heideggérienne se traduit chez eux en effet par un intérêt tout à fait particulier pour l'herméneutique et les sciences humaines. Avec des accents certes différents, tous les deux privilégient la question du langage. Depuis la parution de *Vérité et méthode* en 1960, durant sa longue carrière universitaire, Gadamer s'est montré attentif à « la dimension langagière de la pensée »[119]. N'est-il pas le père de l'herméneutique moderne ? Comme le soulignait si bien le philosophe enseignant et écrivain français Christian Ruby, Gadamer est le premier philosophe à avoir utilisé le terme « herméneutique » d'un point de vue non-dogmatique c'est-à-dire sans « autoritarisme

---

[116] Ferdinand de SAUSSURE, cité par Curzio CHIESA, *Le problème du langage intérieur*, dans *la philosophie antique de Platon à Porphyre*,
[117] Curzio CHIESA, *Le problème du langage intérieur*, dans *la philosophie antique de Platon à Porphyre*, p. 17.
[118] http://www.ulaval.ca/phares/vol2-ete02/texte01.html, consulté le 04/02/10.
[119] Marie-Andrée RICARD, *Herméneutique contemporaine. Le verbe au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer*, dans *Laval théologie et philosophie*, 57, 2 (juin 2001), p. 251.

ni référence institutionnelle »[120], mais plus précisément dans le sens de l'« herméneuien » grec. Abordant également la question du langage à partir du *logos* platonicien[121], sa philosophie herméneutique nous paraît d'une importante capitale pour tenir le fil évolutif de la pensée du langage.

L'homme vaut-il autre chose que l'idée qu'on a de lui ; autre chose que le savoir qu'on s'en fait[122] ? Telle est la question fondamentale à laquelle Gadamer tente de trouver une réponse. Les sciences nous disent-elles vraiment tout ? La méthode donne-t-elle l'accès à l'authenticité, à la vérité de l'existence humaine ? Dans la société moderne, Gadamer constate que la quête de l'expertise, de la spécialisation et de l' « encyclopédisme » scientifique ont conduit à une espèce d'exode de l'homme moderne hors de lui-même. Tandis que Heidegger parle de « l'oubli de l'être » Gadamer pour sa part parle d'une « aliénation de l'être » ; parce que pour lui, la conscience de soi de l'époque et de chacun se trouve comme placée hors de soi-même ; nous sommes aliénés, c'est-à-dire séparés de nous-mêmes, médiatisés par des méthodes et des techniques qui nous éloignent de nous et vouent nos existences à « l'utile »[123].

Aussi, dans *Vérité et méthode*, ainsi que la plupart de ses publications[124], essaie-t-il de montrer qu'il est plus que jamais important de passer d'une « fausse connaissance » du monde et de nous-mêmes à partir de la science et de la technique, à une « vraie connaissance » de soi, à une expérience « authentique » basée sur l'herméneutique philosophique[125]. Il faut chercher à désaliéner les hommes, c'est-à-dire, chercher à « ressaisir si possible une puissance de lien, une puissance intrinsèque de solidarité entre

---

[120] Cf. Christian RUBY, *Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique*, dans *EspacesTemps.net*, 16 (octobre 2002), (http://www.espacestemps.net/document355.html, consulté le 04/02/10).
[121] Cf. Christian RUBY, *Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique*, dans *EspacesTemps.net*, 16 (octobre 2002).
[122] Marie-Andrée RICARD, *Herméneutique contemporaine. Le verbe au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer*
[123] Cf. Christian RUBY, *Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique*, dans *EspacesTemps.net*, 16 (octobre 2002).
[124] Notre propos n'étant pas d'exposer toute l'œuvre et la pensée de Gadamer, nous nous contenterons ici de citer quelques extraits de *Vérité et méthode* et de son article sur *L'homme et le langage* paru en 1986 au numéro 118 de la *Revue de théologie et de philosophie*. Nous devons aussi notre analyse critique aux contributions de Christian RUBY et Marie-Andrée RICARD que nous citons par ailleurs.
[125] Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 511.

les hommes, une sorte de vertu sociale de contact et de signification non formels. Cette puissance de lien et de signification, l'herméneutique de Gadamer pense la découvrir dans le langage »[126].

Car en effet, pour Gadamer, « l'homme n'est pas avant tout animal rational, mais *zôonlogonéchon*, pas avant tout le vivant doté de cette trop célèbre et pourtant méconnue raison, mais le vivant qui possède le langage, qui le possède non comme un instrument disponible et déposable, mais comme une habitation »[127]. Le langage n'est donc pas à considérer comme un outil dont l'homme disposerait en toute conscience. Car l'une de ses caractéristiques, c'est que nous n'en soyons pas conscients ; parce que « nous sommes bien plutôt toujours et déjà, dans tout savoir sur nous-mêmes et dans tout savoir sur le monde, encerclés par le langage qui est nôtre (…). Nous sommes toujours déjà chez nous dans le langage, comme dans le monde »[128]. Le langage nous détermine en tout : aussi bien dans notre pensée que dans notre conscience. Pour Gadamer, grandir dans le monde, c'est nécessairement et inévitablement grandir dans une *interprétation langagière* du monde. Car dit-il, « le langage est la propre trace de notre finitude. Il nous a toujours déjà dépassés »[129].

Gadamer distingue trois caractéristiques du langage : il y a d'abord l'oubli de soi qui se manifeste dans le fonctionnement du langage ; c'est-à-dire que lorsque nous parlons, nous n'avons pas toujours conscience de la structure grammaticale et syntaxique de ce que nous disons. Ensuite, le langage n'est pas lié à un "je''. Il n'est significatif que dans la sphère du "nous''. Enfin, le langage est universel, en ce sens qu'il couvre la totalité de ce qui peut être exprimé par la pensée.

Ainsi Gadamer tient la parole et la pensée pour inséparable. Et notre rapport au monde est tout entier médiatisé par le « mot » : il est langagier. Le langage est constitutif de la

---

[126] Christian RUBY, *Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique*, dans *EspacesTemps.net*, 16 (octobre 2002).
[127] Hans-Georg GADAMER, *L'homme et le langage*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, (traduit de l'allemand par Jacques SCHOUWEY) 118 (1986), p. 11.
[128] Hans-Georg GADAMER, *L'homme et le langage*, p. 14.
[129] Hans-Georg GADAMER, *L'homme et le langage*, p. 15.

nature humaine. Il est « le véritable milieu de l'homme »[130]. C'est le mode fondamental d'accomplissement de notre être-dans-le-monde, la forme qui englobe le tout de la constitution du monde. Comme le soutient bien le professeur Ruby, « le point de vue ouvert par Gadamer sur le langage est très éloigné des préoccupations habituelles (linguistiques) »[131]. Il n'envisage pas la pensée dans un rapport à elle-même et à ses objets propres, mais dans un rapport du logos au monde. Dans ce sens, la langue apparaît non pas comme une des facultés dont dispose l'homme au monde, mais c'est plutôt sur elle que repose notre appartenance au monde[132].

La pointe de son idée, Gadamer la trouve bien spécifiée dans la doctrine chrétienne de l'incarnation où l'énigme du langage permet de rendre compte de la « coprésence de Dieu dans le Verbe »[133]. Toutefois, cette fascination de Gadamer pour la théorie chrétienne du Verbe ne dit encore rien de la spécificité du langage religieux comme tel. Mais notre intérêt était plutôt de définir le langage religieux. Existe-t-il à proprement parler un langage religieux qui se distingue de quelques manières des autres types de langage ? C'est pour tenter de répondre à cette question que nous abordons à présent la contribution d'un autre ténor de l'herméneutique : Paul Ricœur.

2.1.2.3. Paul Ricœur

Né à Valence en France à la veille de la première guerre mondiale, Paul Ricœur (1913-2005) est l'un des plus grands philosophes français du XXème siècle. Devenu très tôt orphelin, Ricœur est élevé par ses grands-parents protestants. De cette éducation religieuse, il gardera une profonde fascination de la Parole et une foi dont il ne manquera jamais de témoigner ; dans sa préface à la troisième édition de *Histoire et vérité*, il se dira lui-même « auditeur de la parole »[134]. Comme l'affirme François-

---

[130] Hans-Georg GADAMER, *l'homme et le langage*, p. 19.
[131] Christian RUBY, *Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique*, dans *EspacesTemps.net*, 16 (octobre 2002), (http://www.espacestemps.net/document355.html, consulté le 04/02/10.
[132] Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 467, cité par Christian RUBY, *Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique*. Cf. http://www.espacestemps.net/document355.html, consulté le 04/02/10.
[133] Marie-Andrée RICARD, *Herméneutique contemporaine. Le verbe au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer*, p. 258.
[134]Paul RICŒUR, *Histoire et vérité, (*3ème édition augmentée), Paris, Seuil, 1967, p. 10.

Xavier Amherdt dans sa présentation de *l'herméneutique biblique* de Paul Ricœur, ce dernier conçoit en effet sa vie comme une "extension de la parole'', car dit-il la parole est son Royaume. Il témoigne d'ailleurs de quelques activités de celui-ci comme prédicateur occasionnel, notamment à la chapelle de Rockefeller de l'Université de Chicago[135].

Mais ce n'est pas en tant que « philosophe chrétien » que nous nous intéressons à Ricœur dans ce travail. D'ailleurs il se défend lui-même d'une telle appellation : « si je défends mes écrits philosophiques contre l'accusation de crypto-théologien, je me garde, avec une vigilance égale, d'assigner à la foi biblique une fonction crypto-philosophique »[136]. En ce qui le concerne, il préfère plutôt parler d' « un christianisme de philosophe ». Notre intérêt pour son œuvre s'explique par trois raisons principales. D'abord contemporain lui aussi de notre auteur (Vergote), il y a dans son œuvre une allusion explicite à ses recherches. Ensuite, dans la perspective de la recherche herméneutique moderne, il se présente comme un incontournable qui se détache de l'herméneutique philosophique de Gadamer en développant son propre courant qui est celui de l'herméneutique littéraire. Enfin, distinguant le philosophique du religieux, Ricœur considère que la question religieuse a du sens ; le discours religieux n'est pas pure évasion ni expression pure et simple d'un imaginaire sans fondement. Il est le philosophe qui s'intéresse de façon particulière à la spécificité du langage religieux. De cette façon, il a su jeter le pont entre philosophie et religion.

En effet, dans son herméneutique biblique, Ricœur s'emploie à analyser les catégories structurales des différentes formes de discours présentes dans les Écritures ; à savoir : les formes narrative, prophétique, prescriptive, sapientielle et hymnique. Pour lui, loin d'être de simples cadres théoriques de discours pour un message caché, chacune d'elles correspond à un style particulier de confession de foi. Ainsi Ricœur découvre dans les Écritures, une polyphonie de formes littéraires, à partir desquelles il développe une « grammaire générative » qui lui permet de « montrer comment le contenu des discours

[135] Cf. Paul RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, François-Xavier AMHERDT (Ed.) (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2005, p. 11.
[136] Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, p. 37

religieux est déterminé par la forme littéraire employée »[137]. En outre, Ricœur étudie le cas spécifique des paraboles. En analysant ces récits, il y décèle comme caractéristique essentielle, une certaine « extravagance » qui subvertit la structure même du langage ordinaire. Mais par une observation de l'ensemble des catégories littéraires, il conclue que « ce trait d'extravagance, les paraboles le partagent avec d'autres modalités du langage de l'Écriture »[138]. En se référant au professeur Ian Thomas Ramsey pour qui il existe dans le langage théologique des « qualificateurs » capables de susciter un dépassement du modèle explicatif ordinaire[139], Ricœur considère que ces extravagances ne sont rien d'autre que des « expressions limites (qui) font éclater le cadre habituel du langage dans ces modèles de "redescription'' de la réalité que sont les paraboles, les proclamations eschatologiques ou les formules proverbiales »[140]. Ainsi, pour Ricœur, ce sont précisément ces « expressions limites » qui constituent la spécificité du langage religieux ; elles « suscitent une forme de rupture dans la conception coutumière de l'existence qui bouscule le lecteur dans son projet de faire de sa vie un tout cohérent » [141]. Car par elles, le langage religieux est capable de reconfigurer le réel.

En définitive, nous pouvons retenir que Ricœur a essayé de démontrer à partir d'une herméneutique philosophique appliquée aux discours religieux qui émanent de la foi biblique que : d'une part il est possible d'identifier une foi religieuse sur la base de son langage, ou plus exactement, comme une modalité particulière du discours. Et que d'autre part, il existe un langage religieux pourvu "sensé'', ne serait-ce que pour la communauté de foi qui en use soit pour se comprendre elle-même, soit pour être comprise des autres[142].

Ricœur ne nous livre pas non plus une définition explicite du langage religieux. Cependant, son approche herméneutique de la foi biblique nous fait découvrir deux

---

[137] Paul RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, François-Xavier AMHERDT (éd.), p. 38.
[138] Paul RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, François-XavierAMHERDT (éd.), p. 42.
[139] Ian Thomas RAMSEY(1913-1972) était professeur de philosophie de la religion à l'Université de Oxford et Évêque du diocèse de Durham dans la province de New York de 1966 à 1972. En 1957, il publie *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*; ouvrage dans lequel il réfléchit sur le langage théologique en termes de "modèle" et de "qualificateurs.
[140] Paul RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, François-XavierAmherdt (éd.), p. 43.
[141] Paul RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, François-XavierAmherdt (éd.), p. 43.
[142] Cf. Paul RICŒUR, *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 55, 1 (1975), p. 13-26.

choses essentielles. D'une part, que l'expérience de foi s'articule toujours dans un langage. D'autre part, qu'il existe en dehors des discours scientifiques et poétiques, un autre type de discours sensé qui a ses modalités propres[143].

Ainsi, Ricœur nous oriente vers une spécificité de l'expression de la foi. Mais c'est précisément ce système spécifique dans lequel se manifeste le religieux qu'il convient d'appeler langage religieux. C'est bien cette spécificité que nous allons à présent tenter d'observer avec Vergote.

2.2. La conception vergotienne du langage religieux

Comme nous l'avons mentionné plus haut, en tant que disciple de Lacan, Vergote accorde une importance particulière à la question du langage. On ne peut prétendre à la compréhension de l'être humain, si on ignore le langage même qui l'articule et par lequel il se manifeste. Cependant, pour accéder à cette compréhension, certaines données semblent importantes : notamment le processus d'élaboration de la pensée humaine sous le mode d'une idéologie, la question fondamentale de l'origine et la passion de l'homme pour l'originaire, les éventuelles apories du langage religieux.

Vergote se propose donc de faire une « archéologie mythique » du langage religieux ; c'est-à-dire, aller droit aux réalités qui appartiennent aussi bien à la psychanalyse qu'au discours religieux[144]. Il s'agit concrètement pour lui de saisir le langage religieux dans toute sa complexité : ses « apories », afin de mieux appréhender l'homme dans son rapport avec le divin. Pour notre part, nous essayerons de le suivre dans cette approche en analysant prioritairement sa compilation d'articles sur l'étude du langage religieux : *Interprétation du langage religieux*, qui nous donne accès à l'essentiel de sa pensée sur la question[145].

---

[143] Cf. Paul RICŒUR, *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, p. 25.
[144] Cf. Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 17-19.
[145] Dans notre recherche matérielle des sources, nous avons été au contact de bon nombre de ces articles, mais sans avoir à les spécifier dans le corpus en notre possession ; Vergote ne le fait pas non plus.

2.2.1. Idéologie et vérité religieuses

Il est bon de signaler que Vergote connaît très bien le grand débat du début du XXème siècle autour de la correspondance de l'humain et du fait chrétien. D'ailleurs dans sa préface de *Interprétation du langage religieux*, il mentionne brièvement les limites de la théologie de la corrélation de Paul Tillich, ainsi que le risque d'enfermement que la « démythisation » de Bultmann fait encourir à la théologie en s'appuyant sur la philosophie existentiale du premier Heidegger. Sans citer explicitement les courants herméneutiques ouverts par Gadamer et Ricœur, Vergote salue toutes les sciences[146] qui ont contribué à faire émerger une compréhension nouvelle de l'homme comme être de langage et de communication ; favorisant ainsi ce qu'il pense être « l'événement de vérité » par excellence de notre temps, à savoir « un décentrage de l'homme par rapport à sa fausse subjectivité centrale »[147].

Pour lui, en effet, l'homme est déjà inséré tout entier dans des réseaux symboliques. Il n'existe pas de vérité humaine au sens pur du terme ; vérité qui ne soit pas déjà conditionnée, surdéterminée. Parce que « toute pensée a eu sa terre natale en des civilisations pleines de références religieuses »[148]. Dès lors, on ne peut accéder à la vérité de l'homme qu'en élucidant les discours qui l'enveloppent et dans lesquels il se situe. Aussi Vergote propose-t-il de commencer son entreprise d'une « archéologie mythique du langage religieux »[149] par la notion d'idéologie susceptible de faire une première lumière sur le fonctionnement même de l'esprit humain.

À partir de la tradition marxienne, Vergote définit l'idéologie comme « un processus de pensée accompli par une conscience qui est fausse dans la mesure même où les ''forces motrices'' des constructions idéelles lui restent inconnues »[150]. En effet, l'idéologie est suscitée par un dynamisme d'intérêts appelé « forces motrices » qui portent et

---

[146] Il cite particulièrement le second Heidegger, les sciences du langage, la psychanalyse, les analyses structurales des textes, des civilisations ou des religions. Cf. Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 16.
[147] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 16.
[148] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 17.
[149] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 17.
[150] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 23.

produisent tout à la fois des idées marquées d'un double aspect de vérité et de méconnaissance.

Ainsi, l'idéologie n'est pas pure fiction, ni totale déconnexion d'avec le réel. Car toute idéologie couvre un aspect important de la vie politique concrète. Elle est donc une vérité partielle poussée à l'extrême, c'est-à-dire radicalisée, mais une vérité qui, à l'aide d'une herméneutique critique peut être conduite à sa propre vérité. C'est pourquoi Vergote estime que « le concept d'idéologie radicalisé établit un régime d'interprétation qui va nous permettre d'examiner l'insertion de la religion dans le circuit des forces productrices de significations »[151]. Il existe entre religion et idéologie une parenté qui mérite d'être observée. En effet dans la religion, les réalités évoquées sont comme surdéterminées, chargées d'un surplus de sens. Les affirmations ne se limitent jamais sinon très peu au sens obvie des choses. Ne parle-t-on pas souvent « d'idéologies religieuses » ? Religion et idéologie manifestent toutes deux un désir d'autoconservation, qui se manifeste sous la forme d'une « passion de l'origine », mieux, d'« une quête de l'originaire »[152].

Pour Vergote, cette manifestation de la proximité-parenté entre religion et idéologie s'avère fondamentale pour comprendre le mode propre d'élaboration du langage religieux. Toute sa complexité s'articule autour de ces deux notions clés : origine et originaire. Aussi toute la pensée de Vergote autour du langage se joue-t-elle entre la compréhension de l'origine comme telle, la passion de l'originaire qui anime l'être humain et la dissociation ou mise à distance possible de l'origine et l'originaire.

2.2.2. L'origine et la quête de l'originaire

Vergote se situe certes à un niveau psychologique de l'observation du quotidien de l'homme. Mais il part d'un regard tout à fait simple de la façon dont l'être humain se

---

[151] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 25.
[152] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 27. Ce texte est avant tout article paru en 1973 sous le titre de *Passion de l'origine et quête de l'originaire. Idéologie et vérité religieuses* dans Enrico CASTELLI (éd.), *Démythisation et idéologie. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humaines et par l'Institut d'études philosophiques de Rome*, Paris, Aubier, 1973, p. 294-324.

donne à voir dans divers domaines de la vie quotidienne : son rapport au travail, ses relations souvent conflictuelles avec les autres, et avec le Tout Autre, sa démarche psychologique. Vergote intègre aussi toute l'histoire même de la pensée. Il constate que la vie humaine est faite de tension entre clôture et ouverture, rassemblement et dissémination, identité et altérité, entre prise et don, maîtrise et spontanéité. Il existe en l'homme quelque chose comme un désir d'authenticité, c'est-à-dire, un désir d'être à soi, d'atteindre sa propre vérité et celle des choses. Or parler d'authenticité, c'est parler de source (origine). Il s'agit en fait d'une quête de l'originaire ; d'une passion viscérale par laquelle l'homme exprime toute sa fascination pour l'origine[153]. Mais que faut-il entendre par origine et originaire ? Avant d'aller plus loin, Vergote prend le soin d'énoncer très brièvement sa compréhension des notions d'origine et d'originaire.

2.2.2.1. L'originaire

De façon très générale, l'originaire, c'est soit ce qui tire son origine de quelque chose, ce qui vient de quelque chose d'autre ou d'autre part. Ainsi on pourrait le dire d'un homme ou d'une chose qu'il ou elle est « originaire de » pour faire allusion à sa provenance. Originaire désigne aussi ce qui apparaît à l'origine ; qui se confond parfois avec originel ou inné[154]. Se laissant guider par la sémantique du terme, Vergote définit originaire dans ce second sens « comme ce qui est à la source, ce qui constitue un commencement et ne dérive de rien d'antérieur, ce qui, pour cette raison, revêt la noblesse d'authenticité »[155]. Par ce choix sémantique, Vergote exclue ainsi le premier sens du mot qui renferme l'idée de dérivation, de contrefaçon ou du succédané. Il prend donc originaire au sens de ce qui n'est pas entaché de doute ; en son sens, originaire oriente vers l'idée d'une réalité native, non étrangère. De cette façon, originaire se trouve en lien étroit avec origine.

[153] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 29.
[154] Cf. *Le Robert, Dictionnaire de la langue française*.
[155] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 28.

2.2.2.2. L'origine

En effet, l'origine renferme aussi l'idée de milieu social ou d'époque d'où quelqu'un est issu ; mais de façon fondamentale, l'origine désigne le point de départ, le commencement, la première apparition ou manifestation de quelque chose. C'est ce qui explique l'apparition ou la formation de quelque chose[156]. Dans ce sens, Vergote définit l'origine comme ce qui « aurait le pouvoir de nous révéler l'être des choses »[157]. Origine et originaire semblent ainsi se rejoindre dans un même nœud sémantique. C'est pourquoi Vergote estime que toute réflexion sur l'originaire doit se faire comme une archéologie, c'est-à-dire comme l'exploration du logos en tant que principe même de toutes constructions et de toutes dérivations ultérieures. Car dit-il, « ce que l'homme vit et pense lui paraît dérivé, amoindri, inauthentique, falsifié par la dégradation du temps qui coule et qui sépare de la source d'où jaillit le sens premier. L'homme cherche dès lors à remonter à la source »[158].

Cependant, Vergote fait tout de suite remarquer que si origine et originaire se trouvent ainsi mêlés, ce lien sémantique est toujours très ambigu. Pour tenter d'élucider ce rapport, il part de trois observations critiques : la première se situe au niveau de la réflexion philosophique, la deuxième au niveau de la psychanalyse à propos de ce qu'il appelle « l'intérêt pour la folie » et la troisième concerne les recherches sémantiques.

2.2.3. La question de l'origine et la quête de l'originaire dans la réflexion philosophique

Dans un premier temps, Vergote situe comme point de départ de son observation critique « la question de la réflexion » qu'il appréhende comme un lieu commun de la philosophie moderne. En analysant de façon globale le projet philosophique depuis Platon jusqu'à Heidegger, il entrevoit comment suivant la méthode réflexive, les penseurs ont cherché au travers de certaines manifestations concrètes de la conscience, l'acte originaire du Moi qui soit orienté vers la valeur et qui serve également de

[156] Cf. *Le Robert, Dictionnaire de la langue française*.
[157] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 29.
[158] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 29.

fondement métaphysique de notre existence[159]. « Par la réflexion l'esprit tend à être présent à soi dans ses perceptions et dans ses actes de pensée »[160]. L'ego est considéré comme perdu dans toutes ses expressions, ses représentations et ses désirs. Pour retrouver sa souveraineté, il lui faut donc coïncider avec lui-même en se situant à sa propre origine.

Pour illustrer cette idée, Vergote recourt à deux grands penseurs de l'époque moderne : Henry Bergson et Martin Heidegger. Célèbre philosophe français de la fin du XIXème siècle, Henry Bergson (1859-1941) est bien connu pour ses théories sur la durée, la conscience et le temps. Pour lui en effet, le réel, dans son origine, est connaissable. Mais pour cela, la pensée doit pouvoir retourner à elle-même, c'est-à-dire se prendre « elle-même pour objet, spectatrice et actrice, spontanée et réfléchie »[161]. Heidegger soutient pour sa part qu'au fil de l'histoire de la pensée, il s'est opéré un "oubli de l'être''. Aussi, considère t-il que la vérité des choses et de l'être ne peut être atteinte que par une remontée aux « origines historiques ». Les mots n'ont vraiment de sens qu'étymologiquement, que dans un dire originel. Avec ces philosophes et bien d'autres encore, se trouve ainsi bien marqué de façon particulière ce qui fait le fondement même de la pensée archétypique qui a gouverné à travers toutes les époques les grandes visions du monde[162]. En effet, qu'il s'agisse de la théorie du mal originel, du retour à l'Un dans la philosophie néo-platonicienne, de la synthèse thomisme ou encore de l'oubli destinal de l'être de Heidegger, l'idée de l'archétype est toujours présente. L'archétype, n'est rien d'autre que « l'originaire condensé dans l'origine »[163]. Tel est le danger ou le piège auquel s'expose la philosophie réflexive, qui vise à tout ramener à soi, au « je ». Par une sorte d'« autoposition », c'est-à-dire par une projection d'elle-même à l'origine de ses propres actes et à sa propre origine, elle entend tout récupérer en elle-même en faisant coïncider l'esprit avec lui-même. Comme autre lieu

---

[159] Vergote ne le cite pas explicitement, mais ce fut une idée chère au philosophe français Gabriel MADINIER (1895-1958). Cf. Gabriel MADINIER, Conscience et mouvement, étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson, Paris, PUF, 1953.

[160] Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, cité par Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 30.

[161] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 30.

[162] Cf. Antoine VERGOTE, *Passion de l'origine et quête de l'originaire. Idéologie et vérité religieuses* dans Enrico CASTELLI (éd.), *Démythisation et idéologie*, p. 296-302.

[163] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 38.

d'observation de cette quête de l'originaire, Vergote évoque le terrain de la psychanalyse.

2.2.4. L'intérêt pour la folie comme quête de l'originaire : un point de vue psychanalytique

Par une observation psychologique de la vie du fou, du schizophrène ou celle de toute autre personne victime d'une quelconque pathologie de ce genre, il est possible de noter dans la vie d'un homme une certaine "fascination de la folie''. En effet, la folie qui désigne tout ce qui se passe en dehors du champ de la raison a souvent suscité la peur chez les hommes. Elle est perte du vrai, « démaîtrise » et dépouillement total de toute aptitude, de toute capacité à conduire les choses par soi-même, par la force de la raison. Mais, avec l'aide de la psychanalyse, il est de plus en plus reconnu qu'il y a en l'homme comme un attrait, une certaine fascination de la folie. À ce propos, notre auteur trouve cette idée de Blaise Pascal très éclairante : « les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou »[164]. Car en effet, pour beaucoup, plus que les rêves, la folie semble permettre un libre accès à tout ce que la raison nous refuse. « Mais plus profondément encore on croit percevoir dans la folie l'emblème d'un contact avec l'origine renaissant. Le fou semble faire le voyage au pays des métaphores que la raison aurait perdues »[165]. Mais comment comprendre cette quête de l'originaire. Est-il vraiment possible à l'homme d'atteindre son origine et de coïncider vraiment avec elle, ne fut-ce que par la parole ou d'une quelconque manière ? Pour Vergote, un tel projet n'est qu'un leurre. Pour le dire, il s'appuie sur « les recherches sémantiques »[166].

2.2.5. Les apports de la recherche sémantique

Comme il l'avait déjà souligné dans la préface d'*Interprétation du langage* religieux, Vergote considère que de nos jours, les sciences du langage, la psychanalyse, et tous les

---

[164] Blaise PASCAL cité par Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 34.
[165] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 36.
[166] Dans ce contexte précis, Vergote entend par recherches sémantiques toutes les sciences modernes qui s'intéressent à la question du sens. De façon spécifique, il s'intéresse à la linguistique, à la philosophie du langage, à la phénoménologie ainsi qu'aux sciences anthropologiques telles que la psychologie et la psychanalyse.

courants de pensée qui émanent des sciences analytiques fournissent mieux que la métaphysique ou la philosophie une conception neuve de la vérité et de la subjectivité humaine. Pour lui, « l'idée d'une pure immanence philosophique n'est qu'un avatar d'un rationalisme étroit »[167]. Aussi en s'appuyant sur la phénoménologie de Merleau-Ponty et la linguistique saussurienne, objecte-t-il que cette idée de « coïncidence dans l'origine » n'est qu'un leurre. Car en effet, « la conscience est toujours déjà emportée dans le flux du temps. (…) et au plus intime d'elle-même la conscience est toujours précédée par le monde qui l'habite »[168]. Son idée est que la folie ne peut pas être l'originaire. Parce que, de même que la folie nous dit quelque chose de particulier, en elle l'homme cesse d'être totalement à lui-même ; son propre parler fait place au « ça »[169]. En elle, l'homme est certes arraché à toute limite, mais il perd également par ce fait même le "Je'' par lequel il était capable de se poser comme sujet parlant.

L'originaire se présente donc comme le « souvenir perdu d'une intégrité première (tandis que) l'origine n'a de valeur que d'être le signe de possibilités actuelles toujours ouvertes. L'origine est le paradigme d'un sens à instaurer, mais non pas d'un sens à restaurer. (…) Assimilé à l'origine, l'originaire que l'homme recherche se vide de sens. Ce n'est que par un renoncement à l'originel que l'homme peut gagner l'originaire. Il doit se laisser surprendre par la survenue de l'autre qui ne répète pas l'origine. Il doit perdre une certitude première, lâcher prise, se laisser séparer de lui-même, entrer dans la discorde de la diachronie. C'est là le message que nous apporte entre autre, la psychanalyse»[170].

La psychanalyse se présente en apparence comme une science au service de cette quête de l'originaire, du retour à l'origine. Parce que à travers le dialogue qui s'instaure entre l'analyste et l'analysant, ce dernier est invité à se remémorer les signifiants non signifiés de son existence afin d'advenir à sa propre vérité. Mais toute la différence est que cette remémoration n'est pas la reprise d'une vérité perdue. Dans la psychanalyse, il n'y a ni

---

[167] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 17.
[168] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 31.
[169] Il est ici question du « ça » psychanalytique. Selon les instances psychiques définies par Freud, le ça est la pulsionnelle, le pôle de l'instinctif et du biologique rebelle aux règles, et temps, à l'espace et aux interdits.
[170] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 38-40.

alpha, ni oméga de la vérité. Le ressouvenir n'est que « la reprise, en première personne, d'un non-dit, (et la vérité s'y manifeste) comme corollaire du dessaisissement de lui-même par lequel le sujet lâche prise, parle à partir de sa faiblesse, pour assumer en première personne ce qui parle en lui »[171]. La vérité n'est donc pas du déjà-là. Elle n'est pas donnée, mais plutôt à faire. C'est pourquoi, Vergote affirme que la psychanalyse n'offre pas au sujet sa vérité, mais elle le met plutôt en route pour « une marche découvrant ». Car pour lui, « depuis que de Saussure a promu la conception structurale du langage, il n'est plus possible aujourd'hui de prendre le langage pour le miroir où se reflète le monde »[172]. C'est l'acte de la parole qui procure aux choses une signification nouvelle.

Tout comme Lacan, Vergote n'oppose pas inconscient et conscient comme si l'un était le « le magasin » où l'autre irait chercher la vérité qui lui échappe. Il les considère tous deux dans un même processus de signifiance qu'il appelle « métaphorisation ». Les choses se présentent pour l'analysant comme une « métaphore signifiante ».

De cette approche du rapport entre l'origine et la quête de l'originaire, Vergote en arrive à l'explication du type de parenté suggérée plus haut entre religion et idéologie. C'est une parenté fondée sur la pensée archétypique. En effet, « présentifiant aux temps présents l'origine qui en demeure cependant séparée, la religion est habitée par la tentation de récupérer pour la pensée l'origine divine forclose. Ce faisant, elle prend la figure d'une idéologie qui abolit l'historicité et contracte toute signification dans la répétition d'un absolu compact »[173]. Or pour notre auteur, tout comme en psychanalyse, le langage de la révélation n'est pas non plus donné. Il est lui aussi métaphorique. C'est un langage dans lequel s'exprime à travers des métaphores signifiantes, un « je suis qui invoque au pacte à instaurer et à restaurer »[174]. Car dit-il, le propre de la religion, c'est de poser le divin comme cet Autre irrécupérable qui empêche en l'homme toute coïncidence avec lui-même. Cette place du divin au cœur même de la béance du langage religieux, scelle en quelque sorte celui-ci d'un « code » quasi-indéchiffrable ; d'où le

[171] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 45.
[172] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 34.
[173] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 56.
[174] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 56.

sens des *apories* qui, selon Vergote ne doivent pas être ignorées dans toute approche du langage religieux.

2.3. Les apories du symbolisme religieux selon Vergote

Une aporie est une contradiction insoluble, une difficulté indépassable[175]. Les apories du symbolisme religieux expriment au niveau de l'herméneutique les tensions qui habitent la perception symbolique. Le langage religieux définit un champ symbolique assez complexe, dans lequel la perception même du symbole est traversée d'une grave tension ; tension entre les signifiants et les signifiés, entre les mots et les choses qu'ils désignent, entre médiation et "immédiation''. Pour en rendre compte, Vergote recourt aux intuitions du « poète tragique allemand » Heinrich Von Kleist (1793-1811) pour qui les idées sont comme l'appétit qui vient en mangeant ; elles viennent en parlant. L'idée dit-il « ne préexiste pas au langage, mais elle se forme en lui et par lui »[176]. Les idées ne sont pas d'abord conçues avant d'être exprimées ; elles sont conçues au fur et à mesure que l'on parle. Comme Von Kleist, pour Vergote, il n'y a pas d'idée préexistante au langage. En lui, les mots et les choses se tiennent non pas dans un rapport « d'équivalence et de reflet » mais de réciprocité : les choses prennent leur forme dans les mots, et à travers les choses, les mots prennent figures et parlent en l'homme. « Le langage introduit donc dans le monde une négativité, qui conditionne sa manifestation »[177]. Il n'y a donc pas de symbole à l'état brut. Reconnaître un symbole, c'est déjà l'interpréter et s'engager dans une herméneutique. « Tout signe reçoit sa signification symbolique d'un discours, et l'herméneutique n'est que le discours qui prend conscience de ses visées »[178].

Or le plus souvent, l'homme est convaincu de percevoir objectivement et directement le monde, il pense que le langage ne vient qu'après coup pour exprimer fidèlement ce qui a déjà été imprimé en nous[179]. La tendance commune est donc de penser que les choses sont « hiérophantiques » en elles-mêmes ; il y a comme un désir d'échapper à la

[175] *Le Robert, Dictionnaire pratique de la langue française.*
[176] Heinrich VON KLEIST, cité par Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 59.
[177] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 61.
[178] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 59.
[179] Cf. Edmond ORTIGUES, *Le discours et le symbole,* Aubier-Montaigne 1962, p. 13-14.

médiation du langage pour avoir un contact immédiat avec les choses. Telle est selon Vergote, la grande difficulté ou « l'aporie fondamentale » de tout symbolisme, et du symbolisme religieux en particulier. C'est ce qui entraîne dans l'herméneutique des symboles un double malentendu selon Vergote : d'une part, l'idéalisme linguistique (tendance à couper le discours des choses comme si les mots par eux-mêmes avaient le pouvoir de manifester les signifiants de l'existence) et d'autre part, le réalisme mystique (tendance à se défaire du corps articulé des mots pour adhérer à l'innocence plénière des choses)[180].

Pour mieux comprendre cette tension, Vergote propose de considérer le processus de symbolisation, notamment quelques modalités du symbole telles que l'ambivalence, la temporalité et la sémiologie à travers une étude du mythe, de la foi et de la croyance religieuse. Il observe aussi le désir et la notion de paternité comme des données non moins importantes.

2.4. Le symbole et le processus de symbolisation à travers mythe, foi et croyance

Le mythe, la foi et la croyance constituent une parfaite illustration de cette aporie du langage religieux. Le débat autour de la démythisation et de la sacralisation démontrent clairement que dans le kérygme chrétien, il y a quelque chose à expliquer : « le mythe aussi bien que le kérygme sont de l'ordre de la parole (…). Le mythe est un récit, et la foi est l'assentiment à une parole annoncée »[181].

Pour comprendre le kérygme chrétien et clarifier ce débat de la démythisation, Vergote propose d'examiner dans un premier temps la nature propre du discours mythique, ensuite le moment spécifique où ce discours se dégrade en croyance aliénée ; enfin, il tente de comparer la foi chrétienne au discours mythique et la croyance aliénée.

[180] A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 61-62.
[181] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 74.

2.4.1. Le mythe

Pour son entreprise de démythisation, Bultmann définit le mythe comme une vision du monde : vision préscientifique qui est vue comme une déchéance de la pensée dans la « substantification » de l'être, et une méconnaissance même du caractère événementiel et allocutif de la parole divine[182]. Vergote conteste une telle conception du mythe. Se situant dans la perspective du philosophe allemand Schelling (1775-1854)[183], il pense aussi comme Paul Ricœur et bien d'autres auteurs, que « le mythe est autonome et immédiat. Il signifie ce qu'il dit »[184]. Il le conçoit comme un récit qui raconte un événement originel, événement non contingent mais original. Cet événement n'est pas historique, mais il est pourtant apparenté à l'histoire, « en ce qu'il laisse le "passé'' se dire lui-même en troisième personne. Au contraire de l'histoire, dans le mythe, l'événement raconté n'est pas situé dans le temps, mais avant et au-dessus de lui »[185]. Le mythe raconte un événement à la fois passé et toujours opérant dans le présent. C'est pourquoi Vergote affirme que le mythe n'a pas de témoin ni d'auteur. Parce que les origines ne peuvent que se « présentifier » d'elles-mêmes à l'aide des signes[186].

Pour Vergote, le mythe n'a donc pas la fonction d'expliquer les choses, mais de favoriser leur manifestation en produisant en eux l'extériorité. Le mythe a une fonction plutôt ontologique qui est précisément une fonction de séparation du monde humain d'avec l'au-delà primordial qui le fonde ; d'où son appartenance au domaine religieux. Le mythe ne peut donc pas être appréhendé d'un point de vue purement rationnel. En s'appropriant une belle pensée d'Héraclite d'Éphèse à propos de l'oracle de Delphes,

---

[182] Cf. Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 76.
[183] Grand représentant de l'idéalisme allemand et proche du romantisme, Friedrich Wilhelm Joseph VON SCHELLING a mené une réflexion intéressante à propos de la mythologie. Il s'oppose à toutes interprétations réductrices de la mythologie ; c'est-à-dire à toute considération de la mythologie comme le fruit d'un pur acte arbitraire ou bien comme le déguisement ou instrumentalisation d'un fait historique ou d'un événement naturel, ou encore comme une simple manifestation primordiale de la conscience humaine. Pour lui, la clé de la compréhension de la mythologie réside non pas dans « l'allégorie », c'est-à-dire la recherche d'un sens conceptuel présupposé, mais plutôt dans ce qu'il appelle la « tautégorie », c'est-à-dire le sens qui émerge de son développement même. Cf. SCHELLING, dans *Encyclopédie de la philosophie* (Encyclopédies d'aujourd'hui/ La Pochothèque), Paris, Librairie générale de Française, 2002.
[184] Paul RICŒUR, *Finitude et culpabilité II : la symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 155, cité par Antoine Vergote, *Interprétation du langage religieux*, p. 78.
[185] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 78.
[186] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 80.

Vergote affirme que le mythe « ne parle pas sur le mode du logos, du langage intentionnel ; il ne parle pas non plus un langage mensonger ; Le mythe fait signe, il signifie »[187]. C'est pourquoi, lorsque le mythe ne se signifie plus lui-même, lorsqu'il se rapproche du monde pour lui ressembler, ce n'est plus un vrai mythe parce qu'il se dégrade finalement en aliénation ou en fétichisme religieux[188].

C'est ainsi que le mythe se mue en croyance altérée. Il ne pose plus un au-delà de la vie réelle, mais s'identifie à celui-ci. Dans ce cas, le mythe n'est plus expression du réel, il est le réel lui-même.

Pour Vergote, la démythisation ne consiste donc pas à adopter un point de vue opposé au discours mythique, mais plutôt à observer l'opposition entre manifestation et aliénation[189]. Observé de ce point de vue, le kérygme chrétien ne devrait-il pas être soumis à une démythisation ? Autrement dit, la parole de la révélation n'induirait-elle pas une quelconque aliénation du mythe ?

Vergote considère en effet qu'il existe une réelle parenté entre kérygme et mythe ; parce que dans les deux cas, un discours primordial advient à l'homme. « Tous deux déploient un espace-temps transcendantal où les choses du monde trouvent leur épiphanie »[190]. Mais mieux que le mythe, la parole du kérygme consacre les limites du discours humain. En elle, la divinité entre dans l'histoire, par un processus de personnalisation. Il s'agit d'un Dieu à la fois présent et absent. « Au contraire du discours mythique, la parole kérygmatique ne s'actualise pas dans le temps humain. Actuelle d'elle-même parce que origine de tout discours, elle s'introduit dans le temps humain, se fait histoire, mais en même temps, elle assume le temps humain dans l'histoire divine »[191]. C'est ici que Vergote situe l'importance capitale de la notion de distance dans toute approche du langage religieux.

---

[187] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 79.
[188] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p., 82.
[189] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p., 87.
[190] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 93.
[191] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 93.

2.4.2. La distance verticale

Pour aborder cette question de la distance qu'il appelle aussi « déhiscence » verticale, Vergote part d'une critique des théories de Bultmann ainsi que celles du théologien anglican John Robinson[192] à propos du discours mythologique de la transcendance et de l'immanence divine.

Pour parler de la relation entre divinité et humanité, la symbolique religieuse et tout le langage religieux fait souvent appel à la notion de verticalité, d'élévation ; il opère habituellement une démarcation entre ciel et terre, haut et bas, vertical et horizontal, couché et debout. Or selon Bultmann, la verticalité est une vision préscientifique et mythique par laquelle l'homme voudrait exprimer sa limite, sa finitude. Mais ce n'est pas un langage existentiel, parce qu'il pose le divin comme une réalité mondaine. Aussi, propose-t-il dans son projet de démythisation le rejet de toute « déhiscence verticale », c'est-à-dire, le rejet du schème vertical qu'il oppose au schème existential. Pour lui, tout discours sur Dieu dans le sens de cette dualité est vide de sens. En effet, la vérité comme telle ne manifeste pas Dieu à la pensée de l'homme. Elle l'interpelle. Car dit-il, si autrefois, le discours mythologique a utilement permis de parler de Dieu, aujourd'hui, il n'est plus adéquat. Ainsi, pour Bultmann, le schème vertical est « faussement religieux »[193].

En s'inspirant de ce projet de « démythisation » et de « démythologisation » bultmannien, Robinson pense aussi que dans la religion, c'est le schème vertical qui favorise l'athéisme. Aussi affirme-t-il que « si l'homme en arrive à se détourner de la religion, c'est parce que celle-ci pose Dieu au-dessus de l'univers, et donc extérieur au monde humain »[194]. Pour lui, Dieu n'est pas à concevoir hors du monde dans une transcendance radicale comme le veut le déisme. Il n'est pas non plus à poser dans le

---

[192] John Arthur Thomas ROBINSON (1919-1983) est théologien et évêque anglican Suffragant de Woolwich. En 1963 il publie *Honest to God* où il propose l'idée d'un Dieu non plus « là-bas » dans un au-delà du monde, mais un Dieu qui, des profondeurs de l'existence humaine advient sans-cesse à l'homme. http://www.encyclopedia.com/doc/1O95-RobinsonJohnArthurThomas.html, consulté le 13/03/2010.
[193] Cf. Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 95-97.
[194] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 97.

monde dans l'absolue négation de son altérité comme le prône le panthéisme. Mais il pense pour sa part qu'il faut, dans la perspective du théisme, tenir ensemble la relation vitale avec Dieu et la reconnaissance de son altérité. Cependant, Robinson trouve que de nos jours, au fil de l'évolution culturelle et en s'appuyant sur la fameuse antinomie du haut et du bas, le théisme a lui aussi fini par se muer en une « cosmogonie mythologique ». Le théisme s'est donc transformé en un déisme. En critiquant ce théisme, il pense que pour comprendre Dieu, il faut partir de l'expérience religieuse existentielle. Il s'agit alors de la relation du « Tu divin » qui vient au contact de l'homme. Car dit-il « Dieu n'est point à notre disposition. Il advient inconditionnellement à notre existence »[195]. La critique de Robinson est d'ordre linguistique et religieux, et sa proposition va dans le sens du modèle théologique de Paul Tillich, à savoir la topographie symbolique de la profondeur : Dieu advient à l'homme dans les explications du monde, il sort des profondeurs mêmes de l'existence[196]. Robinson pense Dieu en rapport aux expériences de l'existence humaine ; un Dieu qui émerge des profondeurs même de l'existence.

Vergote trouve ce modèle assez exemplaire. Cependant, il pense que ce dernier n'échappe pas non plus à la question du dépassement. Car en effet, comment passer des profondeurs à une relation existentielle, du "je'' au "Tu'' sans opérer ce dépassement qu'implique la verticalité ? Tel est selon Vergote, le vrai problème dans le langage religieux : le paradoxe de la distance et de la proximité, de l'immanence et de la transcendance. Il s'agit de trouver un entre-deux. Mais ce paradoxe ne se comprend clairement que dans la topographie symbolique.

Vergote définit la topographie symbolique comme « l'axe autour duquel sans cesse gravitent, de nos jours, bien des considérations sur le problème de Dieu »[197]. Le défit réel est de pouvoir articuler verticalité et horizontalité dans la question de Dieu. Il ne s'agit pas d'une simple option, mais cette articulation revêt pour l'homme une profonde signification aussi bien ontologique qu'anthropologique. Car en effet, d'une part, le

---

[195] John Arthur Thomas ROBINSON, *Exploration into God*, 1967, cité par Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 99.
[196] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 97.
[197] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 102.

monde et les choses n'ont de sens pour l'homme que dans la séparation et la rencontre entre Haut et Bas, Ciel et Terre, horizontal et vertical, sacré et profane tel que le traduit le discours mythique. Toutefois, cette différenciation ne signifie pas une séparation radicale. « La séparation va toujours de paire avec le symbole du centre du monde, où le monde se concentre et se relie à l'activité divine »[198]. D'autre part, la « station-debout » apparaît dans l'existence humaine comme « un nœud de tensions par lequel la verticalité et l'horizontalité l'insèrent dans la texture du monde, tout en l'orientant vers son dépassement »[199]. La vérité de l'homme se trouve entre ces deux pôles. C'est pourquoi, Vergote estime que le schème vertical ne peut être banni du langage religieux. La verticalité crée pour l'homme un espace nécessaire à son avènement comme être et sujet au monde. Car, « pour qu'il soit lui-même comme existant, il faut que son intériorité soit traversée d'extériorité ? Il se veut distant de soi, ouverture, libération, mais il se veut pareillement hébergé et enveloppé »[200].

Cette notion de distance verticale représente pour Vergote un des concepts clés pour une bonne intelligence du langage religieux. En affirmant l'hétéronomie verticale de Dieu, elle situe l'homme dans un ordre purement symbolique et crée les conditions pour le dialogue et la communication. La pensée de l'altérité et de la différenciation, arrache l'homme à ses propres représentations imaginaires et l'ouvre à l'*entre-deux* du monde, à l'échange interpersonnel. Avant de clore ce chapitre, il convient de voir également dans le cadre global de cette topographie symbolique, une autre notion non négligeable dans l'approche vergotienne du langage religieux : le nom du Père.

2.5. L'importance du nom du père et de "l'écart de la topographie symbolique'' dans le langage religieux

Dans la société humaine, le nom a pour fonction essentielle de désigner la personne humaine en la posant comme l'autre, c'est-à-dire un "Je'' dans sa singulière transcendance. Le nom se reçoit ; il nous est donné par un autre (le Père). C'est une marque de reconnaissance qui insère l'homme dans une structure institutionnelle et

[198] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 106.
[199] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 108.
[200] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 112.

dialogale. Pour Vergote, le nom en lui-même ne signifie rien. Il permet de s'identifier. Mais par rapport à Dieu il en va autrement. Contrairement aux hommes, Dieu ne reçoit pas de nom. Il se nomme et se révèle. Dieu se fait connaître comme Père. Mais ce nom ne peut être compris que dans un langage religieux. Car, dit-il, « le propre du langage religieux est de nommer Dieu d'un nom qui ne lui est pas attribué par composition intellectuelle. Le discours religieux, en le nommant, ne parle pas de Lui mais le parle »[201].

Le concept de Père est presque commun à toutes les religions où l'on cherche à palier aux limites de la paternité humaine en postulant une paternité absolue. Mais le nom du Père ne démontre rien ; il n'a pas de signification précise. Lié à d'innombrables signifiés, il vise simplement à fonder un dialogue. « Le Père n'est pas non plus un archétype, une image primordiale pour l'âme en quête de son accomplissement »[202]. Il est cependant indissociable du « Ciel ». Dans le langage religieux, c'est une façon d'exprimer la transcendance ainsi que l'immanence de Dieu. « La tradition a toujours associé Dieu à la verticalité, dans une double direction : profondeur qui dit source et immanence, hauteur qui désigne séparation par altérité ontologique »[203]. C'est pourquoi, Vergote explique que le ciel n'est pas à comprendre dans le sens de ce qui surplombe l'homme. À divers endroits, Vergote utilisera cette catégorie du Père comme le paradigme de la manifestation de l'humain aussi bien au niveau psychologique que religieux.

CONCLUSION PARTIELLE

À travers ce chapitre, notre intérêt était d'étudier la conception vergotienne du langage religieux. Après une définition du langage, nous avons essayé dans un premier temps, à l'aide de quelques philosophes, de faire une approche philosophique succincte du langage. La contribution du professeur Curzio Chiesa nous a permis de brosser à grand trait la tradition conceptuelle de la pensée comme un langage intérieur. Avec Gadamer,

[201] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 123.
[202] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 129.
[203] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, p. 128.

nous avons essayé de montrer comment se profile une nouvelle herméneutique à partir même du logos platonicien : la parole et la pensée doivent être vus comme indissociables l'un de l'autre. Elles constituent ensemble le langage qui n'est pas non plus une faculté que l'homme possède au monde, mais au contraire, c'est en elle et sur elle que repose notre être-au-monde. Cet apport de Gadamer, même s'il ne pose pas la question plus spécifique du langage religieux, a le mérite de situer le cadre philosophique globale dans lequel s'enracine la conception du langage de notre auteur. C'est avec Paul Ricœur que nous avons bordé cette question de la spécificité du langage religieux. Ricœur ne définit pas le langage religieux en tant que tel. Mais il reconnaît que la foi s'exprime dans un langage, et que ce langage comme tout autre langage, recèle d'une cohérence interne : il est sensé.

Dans un second temps, nous avons tenté d'exposer ce que Vergote dit du langage religieux. Pour lui, il existe bel et bien un langage spécifiquement religieux. Mais comment se présente concrètement cette spécificité ? Autrement dit, comment s'élabore le discours religieux ? S'il existe une vérité religieuse, comment doit-elle se comprendre ? Notre recherche sur le langage religieux dans la pensée et l'œuvre de Vergote s'est basée particulièrement sur sa compilation d'articles parue en 1974.

Il nous a donc été donné de voir comment les recherches de Vergote sur le langage en général et le langage religieux en particulier sont tributaires de la linguistique, des nouveaux courants herméneutiques et des sciences analytiques, notamment la psychanalyse. Pour lui, ces sciences semblent plus adéquates pour faire émerger un nouveau sens des choses et nous ouvrir à une nouvelle compréhension des réalités qui nous entourent et qui nous tiennent. Elles permettent – depuis le second Heidegger – d'éviter les égarements de la métaphysique traditionnelle par laquelle nous sommes toujours comme en route vers un au-delà des choses, vers une vérité perdue ; vérité qui ne peut s'acquérir que dans un retour aux sources. Nous sommes continuellement partagés entre un "ici'' et un "ailleurs''.

Tout comme Gadamer et les grands tenants de la linguistique moderne (Austin, Wittgenstein, et Benveniste) à qui il fait par endroit référence, Vergote comprend en effet le langage non pas comme une un instrument en notre possession qui nous fait

accéder à une vérité cachée. Mais en lui et par lui, l'homme se fait. Comme on pourrait le dire, l'homme est son langage. Au plan religieux, Vergote trouve que le langage est beaucoup plus complexe, parce qu'il a une réelle parenté avec l'idéologie. Comme dans une idéologie, la vérité religieuse est marquée à la fois d'un savoir et d'un non savoir. Pour reprendre les termes de Paul Ricœur, nous dirons qu'il y dans le langage religieux une sorte « d'extravagance » qui fait exploser les limites du parler ordinaire. Mais cette extravagance ne signifie pas pour autant mensonge.

En effet, pour Vergote, l'homme ne s'est jamais totalement débarrassé de son souci de l'origine, d'où sa passion pour l'originaire. Cependant, cette quête ne signifie pas qu'il existe réellement ailleurs une vérité à faire, à atteindre. Elle est constitutive même de sa propre vérité. La prise de conscience de cette aspiration profonde à l'« exode » nous amène à comprendre la spécificité de l'univers religieux : le langage religieux s'inscrit dans un univers symbolique. L'exploration d'un tel univers implique une mise à distance critique de toutes les réalités. Cette idée de distance dont sont imprégnés le sens de la paternité divine et le nom même du Père est aussi une donnée fondamentale du langage religieux.

Pour faire bref, nous nous sommes gardés d'aborder ici la question du désir qui est tout aussi important dans l'analyse de Vergote. Dans son étude de l'anthropologie théologique, Jean-Baptiste Lecuit y consacre tout son sixième chapitre. Le désir intervient dans la pensée de Vergote comme une autre explicitation de la quête passionnelle de l'originaire. En le mettant en lien avec le couple langage-parole, Vergote y base son approfondissement psychologique de la question du langage[204]. Telles sont selon Vergote, les apories qui minent le langage religieux. Telles sont les complexités qu'il faut pouvoir démêler avec délicatesse pour atteindre la vérité proprement religieuse.

Son souci n'est pas de les résoudre, mais d'en faire prendre conscience, afin de contribuer à une approche plus équilibrée des phénomènes religieux que l'on rencontre

[204] Cf. Jean-Baptiste Lecuit, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse*, p. 225-266.

généralement dans la pastorale et l'accompagnement des personnes. Cette conception du langage religieux nous semble également importante comme clé de lecture pour une nouvelle intelligence théologique.

TROISIEME CHAPITRE

3. LANGAGE RELIGIEUX ET PASTORALE CHRÉTIENNE. POUR UNE INTELLIGENCE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

Nous venons de voir la conception vergotienne du langage religieux. Son approche nous semble fournir un éclairage suffisant de la réalité concrète de l'homme aussi bien dans son rapport au monde qu'à la transcendance divine. La question qui se pose à nous à présent est de savoir comment en faire un outil à l'usage des accompagnateurs spirituels. Même si la dimension psychologique reste très présente dans ce travail, notre intérêt est d'ordre théologique et pastoral. Quelle application concrète possible d'une telle clé de lecture peut favoriser une meilleure approche des phénomènes religieux ? Tel est l'objet de ce troisième chapitre.

Mais avant de répondre à cette préoccupation, il nous paraît utile d'élucider une autre question qui se profile à l'arrière fond de notre exposé : pourquoi l'idée d'une clé de lecture pour comprendre les phénomènes religieux ? Les guérisons miraculeuses, les transes ou extases mystiques, les délires mystiques ou possessions, les visions, les apparitions ou les songes ont toujours fait partie de la vie des hommes ; et les accompagnateurs y ont fait face de diverses façons. Mais pourquoi la question doit-elle encore aujourd'hui retenir notre attention ? C'est pour tenter de faire cette précision que nous allons ouvrir ce chapitre par un regard d'ensemble sur la croyance religieuse dans la société contemporaine ; notamment sur ce qu'on considère aujourd'hui comme un « retour du merveilleux ».

3.1. Société contemporaine et croyance religieuse : un retour du religieux ?

Tous les hommes partagent le même monde. Mais les expériences vécues et les réalités de leur existence quotidienne se présentent assez diversement d'une civilisation à l'autre. Si dans la société occidentale actuelle fort sécularisée il est possible de parler d'un retour du religieux, ce n'est pas tout à fait le cas ailleurs dans d'autres sociétés. En effet, dans les sociétés où le christianisme avait partie liée avec la société civile, il est

évident que les oscillations de la pratique religieuse au fil de l'histoire peuvent faire parler de retour ou non du religieux. C'est le philosophe allemand Friedrich Nietzsche qui, le premier, annonça la mort de Dieu[205]. À sa suite, bien des « sociologues, historiens et philosophes, de Max Weber à Marcel Gauchet s'accordaient sur le diagnostic de "désenchantement du monde'', sur l'éclipse irrévocable de la présence divine dans le monde contemporain »[206]. Mais à propos de la croyance religieuse elle-même, faut-il parler d'un retour du religieux ? Autrement dit, le merveilleux a-t-il jamais quitté le monde ? Tout porte à croire que non, et de nos jours, les sociologues semblent quasiment unanimes.

Pour ce qui nous concerne, il ne s'agit pas pour nous de faire ici une sociologie de la religion. Mais en partant des recherches de quelques sociologues, philosophes ou théologiens, nous voulons simplement montrer d'une part, la prégnance de la religion et du merveilleux dans le monde contemporain, et d'autre part comment cela se présente-t-il de façon plus spécifique dans l'Église.

3.1.1. "Le retour du religieux dans la société contemporaine, un phénomène mondial''

Après le physicien Galilée à la fin du XVIème siècle et le biologiste Darwin au XVIIIème siècle qui ont remis en cause l'autorité de la religion sur la rationalité humaine, c'est le philosophe allemand Nietzsche qui le premier, annonce la mort de Dieu : « Dieu est mort »[207]. Cette affirmation, quoique amplement au-delà d'une simple observation empirique, semble formaliser en elle tout le travail de l'époque des Lumières. La modernité scientifique semble plus que jamais incompatible avec les

---

[205] Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Patrick WOTLING (éd.), Paris, Garnier-Flammarion, 1997.

[206] Laurent TESTOT et Jean-François DORTIER, *Le retour du religieux, un phénomène mondial*, dans Laurent TESTOT et Jean-François DORTIER e.a, *La religion : unité et diversité*, Auxerre, Sciences Humaines, 2005, p. 153-160. Laurent TESTOT et Jean-François DORTIER travaillent tous les deux au magazine *Sciences Humaines*. Le premier est journaliste scientifique et le second rédacteur en chef. Sans être entièrement dépendant de l'ouvrage du philosophe, sociologue et historien des religions Fréderic Lenoir : *Les métamorphoses de Dieu*, Paris, Plon, 2003, leur article nous en donne les grandes articulations. En outre, il nous donne en quelque sorte une synthèse des débats sur la question de la croyance religieuse de nos jours.

[207] Selon Yves LEDURE cette affirmation apparaît dans son œuvre de Nietzsche entre 1880 et 1881. Mais de façon explicite, c'est en 1882 qu'elle apparaît dans *Le gai savoir*. Cf. Yves LEDURE, *Mort de Dieu et volonté de puissance*, dans http://leportique.revues.org/index126.html, Consulté le 24 mars 2010.

croyances religieuses. La religion n'a plus sa place dans la cité. Avec une pointe d'humour, Bultmann disait : « on ne peut pas faire usage de lumière électrique et d'appareil radio, avoir recours à la médecine moderne, et croire en même temps au monde des esprits et des miracles du nouveau testament »[208]. Bultmann considère en effet que dans une société où, mieux que les rites, la technologie rend l'homme capable de maîtriser davantage le monde, les esprits et les dieux perdent toute crédibilité. Aussi considère-t-il que, « pour continuer à garantir la crédibilité du Dieu chrétien, l'Église doit donc démythifier son kérygme, afin de baser sa foi sur des données qui ne soient pas en contradiction avec la science expérimentale, comme c'est le cas dans le monde des esprits et des miracles »[209].

Ainsi, comme le souligne bien Frédéric Lenoir, pendant près de deux siècles, la fin inéluctable de la religion a été l'un des thèmes récurrents de la pensée européenne. Dans ce sens l'histoire retient les diverses condamnations de la religion comme aliénation intellectuelle par Auguste Comte, comme aliénation anthropologique par Ludwig Feuerbach, psychique par Sigmund Freud, économique par Karl Marx. La religion est vue comme un obstacle au progrès individuel et collectif des sociétés. Aussi, poursuit Frédéric Lenoir, « dans une telle perspective, on est convaincu que le déploiement de la science, de la raison critique, de la conscience de soi, de la justice sociale, conduiront l'humanité vers un monde meilleur et libéreront l'homme de l'illusion religieuse »[210]. Avec la laïcisation progressive des sociétés occidentales et la baisse incessante de la participation religieuse, la condamnation de la religion à réclusion semblait désormais effective. C'est précisément là que l'affirmation nietzschéenne traduit le grand "désenchantement du monde''[211] : « n'entendons-nous rien encore du vacarme des

---

[208] Rudolf BULTMANN, cité par Patrick DONDELINGER, *Retour du merveilleux dans l'Église*, dans Patrick DONDELINGER (éd.) *Faut-il croire au merveilleux ?* Actes du colloque de Metz, Paris, Cerf / Université de Metz, 2003, p. 12.

[209] Patrick DONDELINGER, *Retour du merveilleux*, p. 12.

[210] Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu*, Paris, Plon, 2003, p. 8-9.

[211] C'est le titre d'un ouvrage paru en 1985 : Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985. En 2004, aux éditions de l'Atelier, le même auteur publie un autre ouvrage sous un titre semblable : *Un Monde désenchanté ?* Dans ce second ouvrage, l'auteur propose une relecture du premier, mais en tant que sociologue et philosophe des religions, il mène d'une part une réflexion sur la religion. Mais il s'y intéresse d'autre part à l'histoire de l'homme démocratique, depuis ses origines jusqu'à ses doutes, afin d'en saisir les caractéristiques. Cf. http://assr.revues.org/index3947.html, Consulté le 25 mars 2010.

fossoyeurs qui ensevelissent Dieu ? Ne sentons-nous rien encore de la putréfaction divine ? Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué »[212].

Cependant, tandis qu'on le croyait totalement vaincu, bouté définitivement hors du monde et irrémédiablement remplacé par la politique, on assiste de nos jours à une sorte de nouvelle invasion du merveilleux. Dans son introduction à *Les métamorphoses de Dieu*, Frédéric Lenoir explique bien la situation :

> « depuis une trentaine d'années, de nombreux indices viennent ébranler le paradigme, qui semblait bien établi, de la fin de la religion dans le monde moderne : floraison de nouveaux mouvements religieux et de groupes sectaires, développement spectaculaire de pentecôtisme protestant et du renouveau charismatique catholique, essor de nouvelles communautés religieuses et succès des grands rassemblements autour du pape, nombreuses manifestations de réaffirmation identitaire et communautaire au sein des trois monothéismes, essor des fondamentalismes et réveil des religions sur la scène politique mondiale, implantation du bouddhisme en Occident et attrait des spiritualités orientales, regain d'intérêt pour la mystique, la spiritualité et la sagesse philosophiques anciennes, prolifération de croyances parallèles et succès grandissant des thématiques de la mouvance New Age, développement de la pensée magique, de l'astrologie, de pratiques de divination (Tarot, numérologie, Yi King), etc. »[213].

Frédéric Lenoir traduit ainsi le constat général des sociologues et philosophes de la religion ; un constat qui reste valable jusqu'à ce jour. En effet, bon nombre de spécialistes se sont rendus à l'évidence qu'ils s'étaient trompés[214] ; ce qui à donné lieu à de nombreux mea-culpa : déjà en 1991, le politologue français Gilles Kepel annonçait « la revanche de Dieu »[215] en 1999, dans un collectif publié sur la "désécularisation'' du monde[216], Peter Berger avoue qu'en fin de compte, le monde d'aujourd'hui est « aussi furieusement religieux qu'il l'a toujours été ; il l'est même davantage dans certains endroits »[217]. Cette conception semble de loin la plus partagée aujourd'hui. Pour

---

[212] Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir*, §125.
[213] Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu*, p. 10.
[214] Laurent TESTOT et Jean-François DORTIER, *Le retour du religieux, un phénomène mondial*, p. 153.
[215] C'est le titre de son deuxième livre paru à Paris en 1991 aux éditions du Seuil.
[216] Ce collectif intitulé *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, est également publié en 2001 en France sous la direction de Peter Ludwig BERGER avec comme titre : *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.
[217] Peter Ludwig BERGER, cite par Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu*, p. 10.

beaucoup de spécialistes, tels que Frédéric Lenoir, Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, il est désormais évident que le religieux n'a jamais disparu dans la modernité. Il s'est seulement transformé au contact de celle-ci, tout comme il a d'ailleurs contribué à la façonner[218]. C'est pourquoi, le dominicain Ignace Berten, pense pour sa part qu'il faut parler, non pas du retour du religieux, mais plutôt du retour de la spiritualité. Parce que dit-il, ce qu'on appelle aujourd'hui « retour du religieux » ne conduit pas nécessairement à l'Église[219]. Ce qui importe dans ce "renouveau religieux'', ce n'est pas l'adhésion aux grandes Églises institutionnelles, mais plutôt les croyances éphémères et les expériences personnelles. Désormais, c'est chacun qui se compose son propre menu spirituel : « un zeste de bouddhisme, un soupçon d'ésotérisme, une référence à Jésus pour lier la sauce. Ce religieux-là, "à la carte'' est dit de tendant "soft'' »[220].

De cette étude succincte, nous retenons que dans le fond, la prétendue sécularisation est un leurre. Le monde est encore bel et bien religieux. Mais c'est une religiosité de type nouveau, présente dans toutes les sociétés, et qui appauvrit pourtant cependant les religions traditionnelles. Toutefois, notre intérêt n'était pas de nous satisfaire d'un éveil religieux de nos sociétés. Mais d'observer l'emprise quasi-permanente du merveilleux. À présent, il nous importe d'analyser les manifestations de ce retour du merveilleux dans l'Église elle-même. Autrement dit, comment le merveilleux se manifeste-t-il aujourd'hui dans l'Église ? Pour être plus précis, nous voulons voir comment aujourd'hui, en dépit de la modernité, les accompagnateurs spirituels eux-mêmes appréhendent-ils ce merveilleux ? Et quels types d'accompagnements proposent-ils couramment aux fidèles ?

À vouloir parler de la religion et du religieux, nous voici au cœur du merveilleux. Avant d'aller plus loin, il nous semble important de nous en expliquer assez brièvement, c'est-à-dire de préciser ce que nous entendons par « merveilleux » et par ce « religieux » que l'on dit être de retour.

---

[218] Frédéric LENOIR, *Les métaphores de Dieu*, p. 11.

219Cf.http://www.centremaximilienkolbe.be/Documents_site/laicite_religion_foi_mr_berten.doc, consulté le 25/03/10.

[220] Laurent TESTOT et Jean-François DORTIER, *Le retour du religieux, un phénomène mondial*, p. 160.

3.1.2. Merveilleux ou religieux ? Une approche notionnelle

Dans son article intitulé, *Le retour du religieux : un mea culpa et une question*[221], Alain Houziaux propose une définition du "religieux'' qui traduit bien notre propre compréhension du "religieux'' :

> « Le "religieux'', c'est la "religion naturelle'', la religiosité, le "sentiment religieux'', et aussi la spiritualité. Ce n'est pas à proprement parler une confession de foi, c'est-à-dire un "credo'' s'inscrivant dans des normes traditionnelles. C'est plutôt une quête et une pulsion vers le sacré, le surnaturel et le mystère. Cette religiosité s'exprime souvent sous forme de superstitions et de craintes, par un goût de fantastique, de l'irrationnel, du sacrificiel et de l'exaltation. Mais elle s'exprime aussi par des recherches ésotériques, cabalistiques, astrologiques, initiatiques héritées de vieilles traditions païennes. C'est ce "religieux'' qui s'exprime par le New Age, l'astrologie, l'ésotérisme et aussi par l'attirance que suscitent les religions orientales. Et c'est aussi lui qui s'exprime dans les mouvements charismatiques et aussi quelquefois dans les courants intégristes »[222].

Défini de cette façon, ce religieux peut aisément prendre le sens du "merveilleux''. Car en effet, le "merveilleux'', selon la définition aristotélicienne que propose Vergote au colloque de Metz en 2000, c'est le *thaumaston,* c'est-à-dire « ce qui est étonnant, qui surprend et qui suscite un élan d'admiration élevant l'esprit et l'affectivité vers ce qui surpasse l'ordinaire et qui est admirable »[223]. Ainsi, pour Vergote, ce *thaumaston* aristotélicien rejoint et explicite le sens même du merveilleux, parce qu'il fait tourner l'esprit humain vers une intervention divine lorsque l'homme est aux prises avec des faits pour lesquels il ne trouve pas d'autre explication.

Tel est à notre avis, le type de "religieux'' qui est en vogue de nos jours. Un "religieux'' qui se développe cependant hors de la religion traditionnelle et constitue en quelque

---

[221] Alain HOUZIAUX, *Le retour du religieux : un mea culpa et une question*, dans http://evangile-et-liberte.net/elements/archives/092.html, consulté le 28/03/10. Docteur en théologie et en philosophie, Alain HOUZIAUX est un pasteur de l'Église réformée de France. Il appartient au courant du protestantisme libéral.

[222] Cf. Alain HOUZIAUX, *Le retour du religieux : un mea culpa et une question*, dans http://evangile-et-liberte.net/elements/archives/092.html, consulté le 28/03/10.

[223] Antoine VERGOTE, *Monde clos et entrouvert*, dans Patrick DONDELINGER (éd.), *« Faut-il croire au merveilleux ? ». Actes du colloque de Metz*, p. 84.

sorte une forme de sécularisation, de sacralisation et de désenchantement de celle-ci. Toutefois, les Églises et leurs pasteurs ne sont pas non plus restés indifférents à ce retour du "religieux''. Car en effet, comme l'affirme Houziaux, après un temps d'inquiétude et de surprise, « depuis peu, les Églises essaient, (…) de réparer les pots cassés en tentant de faire une place à la "religion'' et à la religiosité. Elles tentent de faire un travail de "récupération''. On joue de la guitare dans les offices, on pratique de nouveau des pèlerinages à la vierge et les exorcistes de l'Église catholique sont de nouveau en fonction »[224].

Cette récupération du "religieux'' dans l'Église, nous essayerons de la situer à deux niveaux : ce qui se fait dans l'Église Catholique d'une part, et d'autre part ce qui se fait dans les *pentecôtismes africains*.

3.1.3. Le merveilleux dans l'Église Catholique à l'ère de la modernité

Au colloque de Metz[225] que nous avons déjà cité plus haut, en réfléchissant sur le retour du merveilleux dans l'Église, Patrick Dondelinger à énuméré quelques faits marquants qui illustrent bien la réaction et la pratique de l'Église catholique vis-à-vis du merveilleux. Aussi voulons-nous en reprendre ici quelques uns.

Entre les années soixante et septante, avec l'ère de la modernité, et après le deuxième concile du Vatican, l'on croyait le "merveilleux'' disparu et banni de l'Église. Aussi Karl Rahner affirma-t-il que « parce que l'Église d'aujourd'hui sait très bien vivre sans la croyance aux sorcières, elle saura aussi très bien vivre sans rituel d'exorcisme »[226]. Mais peut-être a-t-il eu tord de l'affirmer aussi prématurément ? Car en janvier 1999, la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements publie à Rome un nouveau rituel d'exorcisme pour tous les catholiques de rite latin. Un nouveau rituel qui cependant n'abroge pas totale l'usage de l'ancien. Dondelinger le note d'ailleurs comme « fait inouï pour la réforme liturgique, sur autorisation spéciale du Saint-Siège, les

[224] Alain HOUZIAUX, *Le retour du religieux : un mea culpa et une question*.
[225] Ce colloque date déjà d'une dizaine d'années, mais les réflexions qui y ont été consacrées au thème du « merveilleux » nous paraissent encore d'une actualité exceptionnelle.
[226] Karl RAHNER, *Besessenheit und Exorzismus*, cité par Patrick DONDELINGER, *« Faut-il croire au merveilleux ? »*, p. 15.

exorcistes peuvent même continuer à se servir du rituel préconciliaire »[227]. De cette façon, les croyances au diable ou démon, aux esprits et à leurs actions supposées bonnes ou mauvaises auprès des humains, tel que le Moyen Age nous en livre d'abondants récits, se trouvent à nouveau relancées ; et les pasteurs peuvent à nouveau pratiquer les exorcismes sur des "possédés'', prier pour que le Ciel opère un miracle en faveur de la communauté croyante ou des fidèles pris individuellement comme Jésus l'aurait lui-même fait de son vivant en Palestine[228]. Comme le souligne Dondelinger, le Pape Jean-Paul II aurait lui-même pratiqué des exorcismes au Vatican et fait des affirmations qui corroborent ou renforcent cette croyance au merveilleux[229].

L'exorcisme est la manifestation la plus spectaculaire de la croyance au merveilleux. Il est ordinairement célébré par un prêtre officiellement reconnu et nommé par l'ordinaire de chaque diocèse[230]. Mais devant le nombre sans cesse croissant des fidèles qui sollicitent ce ministère — parce que se jugeant eux-mêmes sous la possession d'un esprit démoniaque, ou reconnu comme tel par leur entourage ou leur accompagnateur — il arrive maintenant de voir à travers certaines paroisses, des exorcistes improvisés. En septembre 2000, mesurant sans doute l'ampleur de la situation, la Congrégation pour la doctrine de la foi édicte et publie une instruction pour tenter de réguler les prières pour obtenir de Dieu la guérison[231].

En effet, dans l'introduction de cette instruction, la Congrégation fait remarquer que les prières de demande pour la guérison des fidèles malades n'est pas une nouveauté de notre époque. Cependant, elle reconnaît qu'il y a de nos jours une certaine exagération : « c'est la multiplication des réunions de prière, parfois liées à des célébrations liturgiques, visant à obtenir de Dieu la guérison. Dans de nombreux cas, pas toujours

---

[227] Patrick DONDELINGER (éd.), *« Faut-il croire au merveilleux ? »*, p. 16. DONDELINGER cite à ce propos CONGRGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Notificatio de ritu* exorcismi, die 27 mensis ianurarii 1999 (lettre envoyée aux évêques en accompagnement du rituel) qui le stipule bien.

[228] Les évangiles témoignent d'un impressionnant ministère de guérison et d'exorcisme de Jésus : Mt 8,1-4 ; 8,14-18 ; 8,28-34 ; 9,1-8 ; 9,18-34 ; Mc 4,35-45 ; Lc 14-6 ; 17,11-19 ; Jn 6,1-21 ;

[229] Cf. Patrick DONDELINGER, *Retour du merveilleux*, dans Patrick DONDELINGER (éd.), *« Faut-il croire au merveilleux ? »*, p. 15-31.

[230] Cf. *Code de droit canonique* (bilingue et annoté, 3ème édition enrichie et mis à jour), Montréal, Wilson/Lafleur, 2007, *Canon* 1172

[231] Cf. CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction sur les prières pour obtenir de Dieu la guérison*, Rome, 14 septembre 2000.

occasionnels, on proclame que des guérisons y ont eu lieu, et l'on suscite l'attente du même phénomène dans d'autres réunions du même genre. Dans un tel contexte, on évoque parfois un prétendu charisme de guérison »[232]. Sans les mentionner de façon explicite, la Congrégation semble préoccupée par de graves et fréquentes situations d'abus en matière liturgique et pastorale : les distinctions entre prêtres charismatiques et prêtres non charismatiques sont devenues de plus en plus courantes ; des célébrations eucharistiques et des séances d'adoration du Saint Sacrement sont parfois le théâtre de la chasse aux démons et lieux de tortures des personnes dites possédées ; les prières contenues dans les livres liturgiques paraissent désormais inefficaces. Pour susciter l'intervention des puissances divines, certains célébrants insèrent dans la liturgie des extrapolations et se servent d'un langage mythique, du moins mystifiant fondé sur des paroles quasiment inaudibles.

Ces insistances et interpellations de la Congrégation à propos des charismes et de diverses célébrations trouvent ici leur origine. À propos du « charisme de guérison », la Congrégation précise bien qu'il ne s'improvise pas, mais se reçoit de Dieu dans une communauté et pour le bien de celle-ci. Ce charisme n'est pas non plus réservé à une classe déterminée de fidèles, et ne doit pas non plus être utilisé dans un sens déterminé : « on ne saurait mettre au premier plan le désir d'obtenir la guérison des malades (…). On ne peut attribuer le "charisme de guérison'' à une classe déterminée de fidèles »[233].

3.1.4. Dans les pentecôtismes africains

> « Pasteur, Je vous prie de bien vouloir intercéder tous les jours jusqu'à la fin de l'année pour la délivrance de ma famille de la malédiction de mort. La santé de ma mère, tout ce qui bouge dans son corps, tout ce qui est intime, que Satan a placé dans son corps provenant de la sorcellerie et des esprits, […] la délivrance des membres de la famille de l'esprit de la mort et du programme de la sorcellerie »[234].

---

[232] CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction sur les prières pour obtenir de Dieu la guérison*.
[233] CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction sur les prières pour obtenir de Dieu la guérison*.
[234] Extrait de la correspondance d'un fidèle de Williamsville (un quartier d'Abidjan, la capitale économique de la Côte d'Ivoire) avec son accompagner (un pasteur protestant) en 2002, cité par Sandra

C'est par cette citation que, dans un article publié en 2008, Sandra Francello[235] commence sa réflexion sur les mouvements pentecôtistes et leurs pratiques en Afrique. Ce petit extrait à lui seul traduit toute la place du merveilleux dans l'imaginaire et le christianisme en contexte africain.

Le pentecôtisme se défini comme un mouvement de renouveau protestant qui date de 1906. Basé fondamentalement sur l'expérience du « baptême dans l'esprit », il se caractérise par un parler en langue appelé « glossolalie » ou par des prières dites en langues inconnues ou étrangères. Le dictionnaire critique de théologie distingue deux formes de pentecôtisme : le pentecôtisme classique issu du protestantisme, et qui constitue d'ailleurs aujourd'hui la plus importante des Églises protestantes et le renouveau charismatique au sein du catholicisme[236]. Nous nous garderons ici de faire l'historique du mouvement pentecôtiste. Nous voulons simplement voir comment celui-ci se situe dans le christianisme en Afrique et plus précisément comment il influence les pratiques pastorales[237].

Comme nous avons pu le constater dans le contexte pré-moderne des sociétés occidentales[238], le merveilleux occupe une place importante encore aujourd'hui dans les sociétés africaines. Les ancêtres, les esprits, les génies et les sorciers peuplent l'imaginaire populaire et constituent et forgent une dimension importante de la croyance religieuse africaine. Si dès son arrivée en Afrique le christianisme ne leur avait pas opposé une guerre ouverte, aujourd'hui le front semble désormais ouvert. En effet,

---

FRANCELLO, *Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains*, dans *Cahiers d'études africaines* (Territoires sorciers), 189-190 (2008), p. 161.

[235] Sandra FRANCELLO est Anthropologue chargée de recherche au Centre d'Études des Mondes Africains (CEMAF). En 2008, elle publie *Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains*, dans *Cahiers d'études africaines* (Territoires sorciers), 189-190 (2008), p. 161-183.

[236] Cf. George HOBSON, *Pentecôtisme*, dans Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 1069-1071.

[237] Il ya aujourd'hui une littérature abondante pour parler du « merveilleux en contexte Africain. Mais ceci n'étant pas l'objet premier de notre étude, nous avons choisi de nous limiter aux articles deux articles : l'article déjà cité de Sandra FRANCELLO et celui d'André MARY, *Le pentecôtisme brésilien en terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu,* dans *Cahiers d'études africaines*, 167 (2008), p.463-478, qui, sans être exhaustif, nous donne un point de vue global de ce qui se fait en Afrique de l'Ouest. Originaire nous-mêmes de cette partie de l'Afriques, les réalités qu'elle décrit .son article nous sont beaucoup plus familières.

[238] Les auteurs que nous avons cité dans le premier point de ce chapitre (Frédéric LENOIR, Patrick DONDELINGER, Laurent TESTOT et Jean-François DORTIER), ainsi que l'histoire général des religions nous le disent.

depuis les années quatre vingt, avec l'arrivée des mouvements pentecôtistes en Afrique, la protection des individus (et/ou la lutte) contre les « forces invisibles » qui constituaient la manne des guérisseurs traditionnels, est devenue un vaste marché de la guérison pour tous ceux qui parlent de Dieu. Car de plus en plus pullulent en Afrique des camps de délivrance et des assemblées de prière où sont pratiquées délivrances, exorcismes et prières de guérison[239]. Comme l'affirme bien Francello, cette pratique et son succès reposent « sur une vision dichotomique du monde perçu comme le terrain d'affrontement de la puissance divine contre les forces du mal. La délivrance est étroitement associée à la guérison divine par le biais de la lutte contre les génies, esprits et démons considérés comme responsables des maux physiques et "spirituels'' ainsi que la "maladie'', même si cette notion est centrée sur une série limitée de maux »[240].

Les « forces invisibles sont considérées comme présentes et agissantes dans le monde des humains. Appelées génies, esprits des morts, puissance des ténèbres, démons diables ou d'un quelconque nom du même genre, ces forces peuvent solliciter les hommes, pactiser avec eux, les posséder pour nuire à leur santé physique ou psychique, et au besoin les tuer. Mais dans ces contextes, la délivrance peut signifier au plan individuel l'exorcisme ou la promesse de guérison, ou au plan collectif, elle peut être associée à la "guerre spirituelle'' comprise une offensive pour la libération des forces maléfiques[241]. Dans ces séances de délivrance, « l'exorcisme proprement dit (la fuite des démons) passe par l'imposition des mains et parfois une lutte au corps à corps avec le « possédé », associés à un usage pragmatique d'extraits bibliques, choisis en fonction de la maladie »[242]. À ce propos, la description d'André Mary semble beaucoup plus éloquente : « les démons se "manifestent'' essentiellement par la médiation du langage des corps qui tremblent, crient, hurlent, se tordent et s'affaissent sur le sol, jusqu'à ce qu'ils soient chassés par les injonctions et l'imposition ferme des mains du pasteur agissant "au nom de Jésus'' »[243]. Comme l'explique Mary, il s'agit donc d'une liturgie

---

[239] Cf. Sandra FRANCELLO, *Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains,* dans *Cahiers d'études africaines* (Territoires sorciers), 189-190 (2008), p. 161-162.
[240] Sandra FRANCELLO, *Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains*, p. 162.
[241] André MARY, *Le pentecôtisme brésilien en terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu*, p. 470.
[242] Sandra FRANCELLO, *Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains*, p. 167.
[243] André MARY, *Le pentecôtisme brésilien en terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu*, p. 470.

qui mobilise « tout un imaginaire millénariste d'inspiration biblique qui est aussi un instrument de fidélisation des miraculés et des baptisés »[244].

Le pentecôtisme tel que nous l'avons défini plus haut est un courant qui travers aussi bien le protestantisme que le catholicisme. Les auteurs qui nous ont servi d'appui ici s'intéressent davantage aux pratiques constatées dans les milieux protestants et les sectes chrétiennes. Francello souligne par ailleurs la méfiance des Églises traditionnelles (protestant classique et catholique) vis-à-vis des ces pratiques[245]. Cependant il est bon de reconnaître que quelques fois, certains prêtres s'adonnent à de telles pratiques. Le livre du camerounais Hebga[246] nous fait dire que déjà depuis les années quatre vingt des prêtres s'intéressaient à ce phénomène et s'y investissaient. Autant que les pratiques, les approches de ce phénomène sont aussi diverses que variées. Mais entre hésitation, méfiance, prise en compte ou rejet, les accompagnateurs spirituels se trouvent – de gré ou par ignorance – contraints d'alimenter et d'habiller l'imaginaire populaire en proposant à leurs fidèles un accompagnement qui n'est au fond que l'enrichissement d'un héritage des religions traditionnelles.

Notre intérêt dans ce chapitre était de faire découvrir d'une part qu'en dépit de la modernité, le merveilleux n'a jamais quitté notre monde. D'autre part, il nous importait de montrer que la croyance au merveilleux revêtant des formes toujours diversifiées, ne cesse de modifier notre approche des phénomènes religieux en l'inclinant dans un sens qui ne favorise pas toujours (sinon peu) l'épanouissement et la croissance de la vie chrétienne. Il nous semble en effet que certaines approches pastorales, plutôt que de libérer le chrétien de ses peurs et angoisses, l'avilissent au contraire. C'est précisément dans ce sens que la conception vergotienne du langage religieux nous paraît fournir une clé de lecture utile pour un meilleur positionnement du pasteur devant les phénomènes religieux.

---

[244] André MARY, *Le pentecôtisme brésilien en terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu*, p. 472.
[245] Sandra FRANCELLO, *Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains*, p. 164.
[246] Meinrad Pierre HEBGA, *Sorcellerie et prière de délivrance*, Abidjan, Présence africaine/INADES, 1982.

3.2. Une herméneutique des phénomènes religieux selon la conception vergotienne du langage religieux

Le merveilleux est bel et bien présent dans notre monde, nous venons de le voir. Faut-il croire ou ne pas croire ? L'ignorer, le mépriser ou le rejeter ? Ou alors faut-il l'approcher, l'intégrer et le dompter ? Mais de quelle manière peut-il être intégré, et à quel prix ? Il est aujourd'hui évident que sous de diverses formes et de diverses manières, le merveilleux s'impose à nous. Il s'impose d'une façon sans cesse nouvelle à la rationalité critique de notre époque, ainsi qu'à la pratique pastorale dans nos Églises, les questionnant en permanence.

Le champ de ce questionnement est vaste et la série des phénomènes qui se prêtent à un tel questionnement est longue. À y voir de près, c'est toute la théologie qui semble ainsi sollicitée. Pour ce qui nous concerne, nous nous limiterons dans un premier temps à voir, dans la perspective d'une critique de la démonologie et de l'angélologie, la question du merveilleux selon le regard de Vergote. Dans un seconde temps, nous verrons la question des visions-apparitions, des possessions et de l'action de l'Esprit.

3.2.1. Une critique de la démonologie et de l'angélologie : la croyance au merveilleux

3.2.1.1. Les anges et les démons dans la Bible et la théologie classique

Notre intérêt n'étant pas de faire un traité d'angélologie ou de démonologie, nous nous contenterons ici de donner un bref aperçu de la conception générale des anges, des esprits et des démons, telle qu'elle se présente dans la Bible et la théologie classique de l'Église Catholique. En janvier 1968, l'Alliance mondiale des religions a organisé un colloque sur le thème *Anges, démons et êtres intermédiaires*. Au cours de ce colloque, dans sa conférence sur *L'ange selon la doctrine*, le cardinal Jean Daniélou a énuméré six principaux points de la doctrine catholique sur les anges en particulier et les

éventuelles questions que ce donné traditionnel pose à la conscience critique de la modernité[247].

Selon Daniélou, l'angélologie chrétienne s'enracine dans la tradition biblique. Dans la Bible, la doctrine des anges a un développement très tardif. C'est à partir de la période iranienne, c'est-à-dire à l'époque où Israël est influencé par la culture de l'Iran, que s'est opéré dans l'apocalyptique juive un grand développement de l'angélologie. Car dit-il, c'est à ce moment précis qu'apparaissent dans le livre de Tobie la figure de l'ange Raphaël, ainsi que celle de Gabriel et Michel dans le livre de Daniel. C'est à cette époque que la doctrine juive adopte l'idée des sept archanges qui se tiennent devant le trône divin. Deux fonctions essentielles leur sont attribuées : ils glorifient Dieu dans la liturgie céleste et ils constituent les messagers par lesquels Dieu gouverne le cosmos et l'histoire. Le Nouveau Testament leur accorde une place prépondérante, et les pères de l'Église y consacrent plus tard une littérature abondante. Ainsi, Origène considère que les hommes et les anges partagent la même nature. Parce que « tous les êtres intelligents ont été créés originellement à l'état d'esprits purs ; les hommes, les anges et les démons correspondent, à des degrés de chute différents »[248]. Entre les hommes et les anges, il n'y aurait donc qu'une différence de degré ; les anges occupant le degré supérieur de la hiérarchie des êtres intelligents[249]. Daniélou cite également Denys l'aréopagite et Thomas d'Aquin dont la théorie sur les anges dépend de ce dernier. Mais c'est le Moyen Age qui développera le plus cette doctrine. À travers tout ce développement qui n'a d'ailleurs pas beaucoup évolué depuis[250], les anges sont présentés suivant divers considérations. Daniélou en énumère six.

Selon la première considération, les anges interviennent dans la vie des hommes comme envoyés (αγγέλειν) ou selon des traditions plus anciennes, sous le nom de *malak-Yahvé*

---

[247]Cette petite synthèse que nous proposons ici est entièrement tributaire de cet exposé de Jean DANIÉLOU, ainsi que des traités sur les anges et les démons dans le *Dictionnaire critique de théologie* que nous avons déjà cité plus haut.

[248] Jean DANIÉLOU, *L'ange selon la doctrine*, dans *Anges, démons, être intermédiaires. Alliance mondiale des religions, colloque des 13 et 14 janviers 1968*, Paris, Labergerie, 1969, p. 38.

[249] L'apocatastase d'Origène ou l'origénisme qui postulait le repentir final du démon sera condamnée en 543 au synode de Constantinople. Cf. Édouard-Henri WÉBER *Démons*, dans Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 375-377.

[250] Cf. Édouard-Henri WÉBER *Démons*, dans Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 376.

(ange de Yahvé). Pour Daniélou, cette dernière expression est très ambiguë parce qu'elle ne permet pas de savoir dans les récits où elle est employée, si l'expression désigne vraiment un ange de Dieu ou Dieu lui-même en tant que se manifestant. Ainsi en est-il de l'épisode de l'apparition à Abraham aux chênes de Mambré (Genèse 18,1-16). De même, est-ce Gabriel qui apparaît à Marie comme le dit l'Évangile de Luc, ou bien est-ce l'ange de Dieu qui intervient auprès de Joseph ? Comme le souligne Daniélou, pour certains judéo-chrétiens, il s'agirait dans les deux cas de l'ange du Seigneur qui n'est autre que le Verbe même de Dieu qui prend chair en Marie. Ainsi, dans la théologie judéo-chrétienne, « le vocabulaire de l'angélologie sert très souvent à désigner ou le Saint-Esprit ou le Verbe lui-même »[251]. À ce propos, le discours théologique reste donc très ambigu.

Selon la deuxième considération, « les anges donnent aux événements leur caractère cosmique, leur caractère d'universalité, en manifestant qu'ils intéressent la totalité de la création »[252]. En effet, selon le théologien allemand Éric Peterson (1890-1960), dans la Bible, «la présence de l'ange donne à un épisode un caractère officiel. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une intervention de Dieu concernant la totalité »[253].

Les troisièmes et quatrièmes points du donné traditionnel ont trait à la hiérarchie des mondes. L'on identifie en général trois mondes : un monde des esprits purs auquel appartiendraient les anges, un monde des animaux qui serait tout en bas, et celui des hommes qui se situe entre les deux ; le monde des hommes appartiendrait en fait aux deux. Situé donc au niveau supérieur dans la hiérarchie, « le monde des anges apparaît comme une sorte d'archétype du monde des hommes »[254]. D'où l'idée des anges gardiens (parce que à chaque homme correspond un ange) et de l'ange protecteur de

[251] Jean DANIÉLOU, *L'ange selon la doctrine*, dans *Anges, démons, être intermédiaires*, p. 40.
[252] Jean DANIÉLOU, *L'ange selon la doctrine*, dans *Anges, démons, être intermédiaires*, p. 40.
[253] Éric PETERSON, *le Livres des Anges*, cité par Jean DANIÉLOU, *L'ange selon la doctrine*, dans *Anges, démons, être intermédiaires*, p. 41.
[254] Jean DANIÉLOU, *L'ange selon la doctrine*, dans *Anges, démons, être intermédiaires*, p. 42.

chaque nation. Aussi, Origène dira que c'est en particulier chaque ange « qui communique aux nations païennes sa science propre »[255].

Dans les points cinq et six, l'ange apparaît d'une part comme le garant de la transcendance divine et celui qui dispense Dieu des tâches inférieures. D'autre part, il apparaît comme une sorte d'irradiation de la gloire de Dieu ; une sorte d'épiphanie du Dieu transcendant.

Dans son intervention, Daniélou ne s'intéresse pas spécifiquement aux démons, cependant il prend le soin de noter dans sa finale que, dans la théologie chrétienne qui est de nature non dualiste, à l'instar des anges, les démons sont aussi considérés comme des créatures de Dieu. Aussi précise-t-il que « l'existence du démon suppose rigoureusement, en théologie chrétienne, l'existence de l'ange »[256]. Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédant, aujourd'hui encore, l'exorcisme est bel et bien pratiqué dans l'Église Catholique. Aussi bien dans la liturgie baptismale que dans le rituel codifié pour les cas de possessions diaboliques[257]. Or, comme l'affirme à juste titre Daniélou, « il est absolument impossible de maintenir le démon, si on ne pose pas d'abord l'existence d'un monde de l'ange »[258].

Daniélou, se dit certain que la réalité des anges et des démons est plus que jamais un domaine du réel absolument constitutif que l'intelligence humaine ne peut s'empêcher d'explorer. Cependant, pour lui, la question fondamentale est de savoir à quelle réalité spécifique correspond ce domaine ? La croyance aux démons et aux anges implique-t-elle nécessairement l'existence d'êtres personnels[259] ? À ce propos, Daniélou pose le problème d'intelligibilité (*νοετόν*) et d'intelligence (*νοερόν*): il reconnaît en effet que le monde n'est pas vide. Il semble pénétré d'intelligence. Mais est-ce vraiment d'intelligence qu'il est aussi pénétré ou seulement d'intelligibilité ? Le monde des anges

---

[255] Origène cité par Jean DANIÉLOU, *L'ange selon la doctrine*, dans *Anges, démons, être intermédiaires*, p. 44.
[256] Jean DANIÉLOU, *L'ange selon la doctrine*, dans *Anges, démons, être intermédiaires*, p. 47.
[257] Cf. Édouard-Henri WÉBER, *Démons*, dans Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 375.
[258] Jean DANIÉLOU, *L'ange selon la doctrine*, dans *Anges, démons, être intermédiaires*, p. 47.
[259] Jean DANIÉLOU, *L'ange selon la doctrine*, dans *Anges, démons, être intermédiaires*, p. 37-40.

correspond-il à un monde d'esprits personnels existants, distincts des hommes et de Dieu[260] ?

Sans prétendre résoudre la question, Daniélou entendait simplement provoquer la réflexion. En reprenant de façon succincte mais explicite les divers problèmes que cette croyance pose à la rationalité critique de notre époque, il relance le débat par un questionnement :

> « Il y a entre le Dieu transcendant et le monde contingent un certain univers archétypes qui apparaît comme quelque chose qui s'impose. Est-ce que cet univers d'archétypes représente simplement la pensée divine, comme le pensaient les platoniciens ? Est-ce qu'il existe, mais qu'est-ce qu'un monde d'idées existant en soi ? Est-ce qu'il doit, comme le pensait Aristote, être réduit à un aspect formel, en sorte que ce soit simplement une espèce d'abstraction ? Ou est-ce que, comme le pensait précisément le pseudo-Denys, il correspond à un certain monde existant et qui représente en quelque sorte la réalisation exemplaire, mais exemplaire sous une forme personnelle, des réalités qui se déploient ensuite dans la contingence et dans la multiplicité de ce monde. Le problème, ici, est celui de l'absence de vérifications expérimentales possibles. Quels sont les points d'appui sur lesquels nous pouvons nous appuyer pour affirmer ? »[261].

Depuis la célèbre synthèse sur la démonologie et l'angélologie proposée par le jésuite Francisco Suarez (1548-1617), la théologie catholique n'a plus connu de nouveau développement en matière de démonologie et d'angélologie. Cependant, la modernité qui a peine à considérer plus sérieusement cette croyance, n'hésite pas à la taxer de vaine superstition mythologique[262]. C'est pourquoi Daniélou affirmait que « aujourd'hui, le donné traditionnel ne peut pas se justifier, s'il ne se renouvelle au niveau d'une affirmation qui soit susceptible d'affronter le monde de la science »[263]. Nous pensons pour notre part qu'en explorant la pensée de Vergote sur cette question du merveilleux nous serons sans doute conduit sur le chemin de ce renouveau.

---

[260] Jean DANIÉLOU, *L'ange selon la doctrine*, dans *Anges, démons, être intermédiaires*, p. 46.
[261] Jean DANIÉLOU, *L'ange selon la doctrine*, dans *Anges, démons, être intermédiaires*, p. 46-47.
[262] Cf. Édouard-Henri WÉBER, *Démons*, dans Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 376.
[263] Jean DANIÉLOU, *L'ange selon la doctrine*, dans *Anges, démons, être intermédiaires*, p. 36.

3.2.1.2. Le merveilleux selon Vergote

Dans notre société actuellement enclin au pragmatisme cartésien et au positivisme scientifique, les démons et les anges se conçoivent difficilement ; et les passions idéologiques qui émanent d'une telle croyance ne favorisent pas non plus une bonne lecture des phénomènes dans lesquels ceux-ci se manifestent. En analysant la question, Vergote découvre que le flux et reflux du religieux a donné lieu à deux positions extrêmes : l'exclusion et l'enveloppement ou absorption. Vergote considère en effet qu'il y a d'un côté ceux qui, avec l'émergence des sciences psychologiques et psychopathologiques se méfient de la religion, la rejettent hors du réel, la jugent totalement néfaste pour le psychisme ; il y a également ceux qui la considèrent simplement comme une illusion, parce qu'elle serait une émanation des désirs humains ou la manifestation de la « nostalgie du père ». Pour ceux-ci, « il n'y a croyance qu'à partir du moment où il n'y a plus d'objet en lequel croire. Le Dieu auquel elle croit est fait de l'élimination de tout autre chose que Dieu, c'est-à-dire de toute chose. La croyance ainsi définie (…) constitue exactement un "symptôme'' au sens clinique»[264]. Telle est la position de Freud et bien d'autres psychologues et psychanalystes qui a provoqué des enfermements et réticences dans le cercle religieux ; notamment pour certains chrétiens de "tendance intégriste''[265], la psychologie et la psychanalyse ne peuvent pas favoriser une pleine et totale guérison de l'homme ; parce qu'ils « estiment que les maladies de l'âme sont religieuses à leur racine et que la grâce divine peut faire plus que la technique psychologique. (…) l'intervention divine doit être opérante dans la guérison »[266]. Aussi des analystes favorables à cette hypothèse, tout en adoptant l'esprit scientifique, restaient cependant « convaincus de la nécessité d'élaborer une psychiatrie proprement chrétienne »[267].

---

[264] Clément ROSSET, *Assurance sans risque*, cité par Antoine VERGOTE, *Religion, pathologie, guérison*, dans *Revue théologique de Louvain*, 26 (1995), p. 4.

[265] VERGOTE ne les cite pas explicitement, mais on penser aux traditionalistes et aux chrétiens issus des milieux pentecôtistes.

[266] Antoine VERGOTE, *Religion, pathologie, guérison*, dans *Revue théologique de Louvain*, 26 (1995), p. 6.

[267] Antoine VERGOTE, *Religion, pathologie, guérison*, dans *Revue théologique de Louvain*, 26 (1995), p. 6. Pour Vergote, c'était une illusion nourrie par des calvinistes. D'ailleurs il fait remarquer que ce projet a été abandonné. Parce qu'il n'existe pas de psychiatrie chrétienne.

D'un autre côté, se trouvent donc ceux qui prônent « la recherche de nouvelles formes d'intégration des différentes dimensions de l'existence »[268]. Pour ceux-ci en effet, l'occident a perdu l'indispensable lien entre l'homme et son milieu, entre le monde technique et la nature, entre la famille nucléaire et la société, entre le religieux et le profane. Nostalgiques de cette unité perdue ils proposent dès lors les voies de l'intégration. Cependant, cette intégration recherchée prend malheureusement souvent l'allure d'une simple phagocytose du psychologique par le religieux ou vice-versa. Dans ce sens, Vergote dénonce la psychanalyse agnostique de Jung, le *pastoral counseling* d'Anton Boisen et la théologie psychologique d'Eugen Drewermann[269]. Selon la critique de Vergote, ces trois auteurs commettent tous l'erreur d'une intégration trop massive qui ne tient aucun compte de la spécificité de chaque domaine[270].

Ainsi donc, piégée dans un tel antagonisme, la question du merveilleux ne peut être clairement élucidée. Pour Vergote, toute pratique pastorale inspirée de l'une ou l'autre de ces deux conceptions ne peut qu'aboutir soit à une psychologisation des phénomènes religieux, soit à une spiritualisation simpliste de tout problème psychologique. Pour lui en effet, il faut plutôt repartir de la définition même du « merveilleux » et de la façon concrète dont l'homme l'appréhende[271].

Aussi, se réfère-t-il dans un premier temps à l'origine même de la religion. À la base de la religion, Vergote identifie deux données essentielles : le langage d'une part et d'autre part, une certaine perception du monde. En effet pour Vergote, le langage religieux – tel

---

[268] Antoine VERGOTE, *Religion, pathologie, guérison*, dans *Revue théologique de Louvain*, 26 (1995), p. 8.

[269] D'ailleurs BOISEN et DREWERMANN subissent l'influence de Jung. Pour celui-ci en effet, le clivage produit dans la civilisation occidentale entre la raison et l'âme à favorisé le rejet du subconscient avec tout ce qui s'y trouve. Or Dieu, le diable ou la Vierge Marie, c'est-à-dire toutes les puissances symboliques des archétypes appartiennent au subconscient. Dès lors, c'est en se laissant saisir par l'expérience religieuse qui émane du subconscient que l'homme peut réaliser son intégration. Pour Jung, le concept de Dieu doit être complété par l'archétype du démon comme une quatrième dimension. Il ne sera donc plus question de Trinité, mais de Quaternité. C'est pourquoi, Vergote considère la psychologie analytique de Jung comme une sorte "d'hybridation'' qui joint à une certaine métaphysique inspirée de Freud les anciennes gnoses. Cf. Antoine Vergote, *Religion, pathologie, guérison*, dans *Revue théologique de Louvain*, 26 (1995), p. 9-10.

[270] Antoine VERGOTE, *Religion, pathologie, guérison*, dans *Revue théologique de Louvain*, 26 (1995), p. 6-15.

[271] Telle est l'approche du merveilleux qu'il propose au colloque de Metz que nous avons déjà cité plus haut.

que nous l'avons déjà analysé dans la deuxième partie de ce travail – présente une tendance innée à former des mythes ; de plus, il y a chez les hommes une certaine vision du monde qui fait souvent place au surnaturel au sens de ce qui est au-delà de l'immédiat naturel. Ainsi, né de cette combinaison du langage voué à la mythologisation et d'une conception du monde ouvert au surnaturel, la religion apparaît comme le terreau par excellence du merveilleux. De cette façon, le merveilleux a donc partie liée avec la religion. Dans la société d'hier comme dans celle d'aujourd'hui, il n'a cessé d'alimenter la religion en s'y manifestant de façon toujours variable. Les manifestations d'hier ne sont pas celle d'aujourd'hui. C'est pourquoi Vergote détermine deux étapes ou temps spécifiques du merveilleux : dans la société prémoderne d'une part, et dans le monde clos de la modernité d'autre part[272].

Pour tenter d'expliquer le premier temps, Vergote s'appuie sur le *thaumaston* aristotélicien. En effet, dans sa Poétique (32, a.4-6), Aristote désigne par le mot *thaumaston* tout « ce qui est étonnant, qui surprend et suscite un élan d'admiration élevant l'esprit et l'affectivité vers ce qui surpasse l'ordinaire et qui est admirable »[273]. Ainsi, le *thaumaston* d'Aristote traduit tout le sens du merveilleux, dans la mesure où il fait tourner l'esprit humain vers une intervention divine lorsque l'homme est aux prises avec des faits pour lesquels il ne trouve pas d'autres explications. De cette façon, Aristote interprète le merveilleux comme une manifestation de l'invisible dans le visible ; manifestation des dieux dans le monde visible. À une époque où on croit à l'existence des dieux, Aristote pense également qu'« il est vraisemblable qu'il se produise de l'invraisemblable »[274].

C'est pourquoi Vergote ajoute que dans un tel contexte, il est possible que le merveilleux soit perçu comme un geste divin évident. Les dieux ne deviennent pas pour autant visibles. Les dieux sont certes toujours invisibles, mais leurs interventions dans le

---

[272] Cf. Antoine VERGOTE, *Monde clos et entrouvert*, dans Patrick DONDELINGER, *« Faut-il croire au merveilleux ? »*, p. 83-100.
[273] Antoine VERGOTE, *Monde clos et entrouvert*, dans Patrick DONDELINGER (éd), *« Faut-il croire au merveilleux ? »*, p. 84.
[274] ARISTOTE, *Poétique* 61 b, 15 cité par Antoine VERGOTE, *Monde clos et entrouvert*, dans Patrick DONDELINGER (éd), *« Faut-il croire au merveilleux ? »*, p. 84.

monde visible sont perceptibles à travers le merveilleux qui les personnifie[275]. De cette façon, il est possible de découvrir comme vraisemblable ce qui ne l'était pas.

À partir de cette théorie aristotélicienne, Vergote établit un lien entre le merveilleux et la croyance religieuse. Il en dégage un processus à quatre temps : pour lui en effet, l'homme a d'abord des idées ordinairement établies des dieux et de leurs actions dans le monde[276]. Dans l'étonnement, l'esprit humain va ensuite puiser dans cette base de données traditionnelle des éléments explicatifs grâce auxquels il arrive dans un troisième temps à théoriser cette expérience inédite. L'expérience ainsi théorisée va être enfin mémorisée pour servir de paradigme historique pour l'interprétation de d'autres faits. Pour Vergote, ce processus de la croyance religieuse est classique et propre à toutes les civilisations prémodernes ou modernes. Cependant, certaines personnes sembles plus douées que d'autres pour faire de telles expériences, parce que les dispositions naturelles ne sont pas toujours les mêmes. En fonction du mode de vie ou de la formation propre à chaque individu, cette disposition peut être développée ou simplement étouffée. En clair, dans ce type d'expérience, « des événements particuliers et impressionnants, heureux ou néfastes, peuvent prendre le sens d'interventions surnaturelles particulières, soit en réponse au désir confiant des hommes, soit pour punir un comportement contraire aux dieux, soit encore parce que les exploits humains suggèrent une orgueilleuse rivalité avec les dieux jaloux »[277].

Mais de plus en plus, il s'opère une scission entre cette conception des choses plus en vogue dans les civilisations prémodernes, et le mode d'appréhension de ces mêmes réalités dans les sociétés modernes. Car en effet, « les sciences de la modernité s'établissent sur la conviction qu'une armature rationnelle est déposée dans les choses du monde »[278]. Cependant, pour Vergote, l'opposition entre vision prémoderne du monde et modernité philosophico-scientifique n'est qu'apparente. Parce que toutes les

---

[275] Antoine VERGOTE, *Monde clos et entrouvert*, dans Patrick DONDELINGER (éd), *« Faut-il croire au merveilleux ? »*, p. 84.
[276] Comment naissent ces idées ? C'est ce que nous avions essayé d'analyser en scrutant le langage religieux dans la pensée de Vergote au chapitre deux.
[277] Antoine VERGOTE, *Monde clos et monde entrouvert*, dans Patrick DONDELINGER (éd), *« Faut-il croire au merveilleux ? »*, p. 85.
[278] Antoine VERGOTE, *Monde clos et monde entrouvert*, dans Patrick DONDELINGER (éd), *« Faut-il croire au merveilleux ? »*, p. 90.

deux se retrouvent sur le terrain de la rationalité. En situant les causes du merveilleux dans des êtres surnaturels, les religions ne cherchaient qu'à trouver une explication rationnelle qui définisse un ordre normal des choses. Or la modernité ne fait que montrer que cet ordre normal reste caché à la perception directe ; il se profile plutôt dans l'agencement des lois propres de l'univers. Aussi, Vergote affirme-t-il qu' « en posant et en argumentant la clôture rationnelle du monde, elle (la modernité) a poursuivi une œuvre de lumière »[279]. C'est toujours le même monde qui est perçu selon deux angles différents : pour ceux qui ont reçu très peu l'influence de la critique moderne, le monde est sans cesse entrouvert pour produire du sens dans les réalités ici-bas. Par contre, pour ceux qui n'ont plus l'influence des dieux, le monde est comme fermé à toute invasion du ciel. Il recèle des lois propres que les sciences modernes peuvent permettre de comprendre. Il reste donc à savoir comment l'homme moderne peut se situer concrètement face au merveilleux. Par exemple comment comprendre les visions et apparitions, les possessions diaboliques et les cas de guérisons spirituelles. C'est en fait toute l'attitude pastorale convenable dans de pareilles situations qu'il nous plaît de rechercher ici avec Vergote.

3.2.2. Les visions-apparitions, les possessions et la puissance salvifique de l'Esprit. Vers une proposition d'attitudes pastorales

Après avoir analysé le mode de manifestation du merveilleux selon la perspective vergotienne, il nous paraît essentiel à présent de voir la façon dont il applique cette analyse générale à des cas plus concrets. À travers l'œuvre de Vergote, les champs d'application de cette analyse sont multiples : dans *Dette et désir*, il se penche sur la question des visions et des voix venus d'ailleurs (d'un être transcendant) que des gens disent souvent avoir entendues, les hallucinations, la question des apparitions et des possessions diaboliques[280] ; dans *Religion, foi, incroyance,* il s'intéresse également aux prières dites charismatiques de certains mouvements religieux[281] ; dans une compilation

[279] Antoine VERGOTE, *Monde clos et monde entrouvert*, dans Patrick DONDELINGER (éd), *« Faut-il croire au merveilleux ? »*, p. 92.
[280] Cf. Antoine VERGOTE, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978.
[281] Cf. Antoine VERGOTE, *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique* (2e édition), Bruxelles, Pierre Mardaga, 1983, p. 271-278.

d'articles publiée en 1990 : *Explorations de l'espace théologique*, il reprend dans les points dix et trente et un, deux articles respectivement publiés en 1975 *L'Esprit, puissance de salut et de santé spirituelle* et en 1986 *Visions surnaturelles et apparitions*[282]. Nous ne pouvons pas rendre compte de toutes ces données ici, nous voulons simplement étayer nos propos à l'aide de quelques considérations qui émanent de ces articles.

3.2.2.1. Les visions et apparitions

La Bible recèle d'abondants récits de visions : visions prophétiques ou d'un autre genre ; ainsi que des récits d'apparitions. Dans le Nouveau Testament, les Apôtres témoignent avoir vu le Christ Ressuscité. À travers de nombreuses religions, il est aussi souvent question de visions ou d'apparitions d'un esprit ou d'un quelconque être surnaturel. Devant tous ces récits, la psychologie et la religion elle-même proposent des explications différentes. À partir de considérations tout à fait terrestres et humaines, en considérant des complexités psychiques de l'être humain, la psychologie ne voit guère dans les visions et apparitions qu'un pur phénomène de production de l'esprit humain. Par contre l'explication religieuse y a toujours identifié « une trouée » du ciel ; une manifestation surnaturelle. Il est vrai que des études exégétiques ont fait évoluer cette interprétation religieuse. Par exemple pour Xavier Léon-Dufour que cite notre auteur, les "apparitions'' du Ressuscité doivent être comprises comme des « visions christophaniques » que les disciples ont essayé de traduire en recourant à « la médiation du langage ambiant »[283]. Pour Vergote, l'alternative de ces deux positions doit être désormais dépassée. Parce que, quelque soit le point de vue adopté, il est de plus en plus certains que ces phénomènes ont une valeur religieuse. La question est donc de savoir,

---

[282] Cf. Antoine VERGOTE, *L'Esprit, puissance de salut et de santé spirituelle*, dans *L'expérience de l'Esprit. Mélanges Edward Schillebeckx* (Le point théologique, 18), Paris, Beauchesne, 1975, p. 209-223 et Antoine VERGOTE, *Visions surnaturelles et apparitions*, dans René Ernest Victor STUIP et Cornelis VELLEKOOP, *visioenen*, Utrecht/Hes, 1986, p. 226-239. C'est deux articles sont repris dans Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*. *Études de théologie et de philosophie de la religion*, Leuven, Universiy press, 1990, p. 199-210. 597-615.

[283] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*. *Études de théologie et de philosophie de la religion*, Leuven, Universiy press, 1990, p. 599.

« comment alors concevoir l'intervention divine qui semble gratifier aussi bien les païens que le peuple de la vraie religion »[284] ?

Vergote définit alors la vision comme « un mode de perception d'images, parfois accompagnées de paroles entendues, dont le visionnaire sait qu'en raison de leur contenu elles n'appartiennent pas au monde commun de la perception, mais dont il a aussi conscience de ne pas se les imaginer, mais de les recevoir comme données à sa perception intérieure »[285]. La vision est donc intérieure au visionnaire et lui fournit des informations inconnues et qui ne peuvent se comprendre autrement que dans un sens surnaturel. Par contre, l'apparition est une perception dans l'extériorité, toutefois, le bénéficiaire de l'apparition a lui aussi conscience de ne pas être dans l'ordre habituel de la perception. Vergote identifie cinq grands types de visions : les visions de tentations qu'on trouve dans les évangiles au début du ministère public de Jésus. Elles mettent en avant « l'avidité de satisfaction immédiate, le désir passionnel de puissance dominatrice et la main-mise autoritaire et magique sur le pouvoir de Dieu »[286] ; les visions apocalyptiques ou de conversion. Plus alarmantes, celles-ci visent à provoquer la conversion au christianisme. Il y a ensuite les visions de mission. Moins nombreuses, elles surviennent dans des contextes politico-religieux pour une mission particulière. Notre auteur cite le cas de Jeanne d'Arc. Il y a en outre les visions mystiques qui sont beaucoup plus nombreuses dans la tradition chrétienne. Les expériences de Thérèse d' Avila et de Jean de la Croix en témoignent. Ce sont des visions qui ravissent l'être tout entier du bénéficiaire. Il y a enfin des visions qui constituent en fait une deuxième catégorie des visions mystiques. Ce sont celles qui s'accompagnent à certains moments de la stigmatisation comme dans le cas de Thérèse Neumann[287].

---

[284] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 5598.
[285] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 599.
[286] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 600.
[287] Thérèse Neumann (1898- 1962) est une mystique et stigmatisée catholique de Konnersreuth en Bavière (Allemagne), atteinte de différentes paralysies, suite à des chutes, et de différentes maladies qui guérirent spontanément. À la fin de sa vie, elle ne se nourrissait plus que d'hosties humectées d'eau et ne dormait que deux heures par nuit. Elle dit avoir des stigmates et des visions de la résurrection du Christ. Lors de certaines de ses visions, il lui arrivait de parler des langues qui lui étaient inconnues comme l'araméen (phénomène de glossolalie). Cf. http://www.thereseneumann.de/theresefrench/main/stigmatisierung.htm, consulté le 13/04/10. C'est un cas que Vergote analyse dans *Dette et désir*. p. 250-251.

D'un point de vue psychologique, Vergote pense que les visions peuvent être analysées sous le même mode que les rêves tel que le fait Freud. Pour lui en effet, les trois grandes caractéristiques du rêve énoncées par Freud présentent une grande similitude avec les visions[288]. Après les avoir passé en revue, Vergote résume ces caractéristiques comme suit :

> Le rêve selon Freud « est la satisfaction de désirs anciens qui ont pris corps en des représentations inconscientes et qui font retour en se glissant pour donner des figures perceptibles, dans les souvenirs de perceptions récentes et plus innocentes. Ces trois éléments font que la scène du rêve prend la valeur d'une réalité vécue. Cette impression peut même persister lors de l'éveil, au point de faire douter un moment s'il s'agissait d'une expérience réelle ou d'un rêve. (…) A bon droit il en tire la conclusion que la théorie du rêve contient des éléments essentiels pour l'explication des hallucinations caractéristiques de certaines graves pathologies mentales. Est hallucinatoire la mise en perceptions de représentations intérieures qui ne résultent pas de perceptions actuelles »[289].

Ainsi pour Freud, le rêve et l'hallucination présentent presque les mêmes caractéristiques. Il ne considère pas l'hallucination comme un phénomène uniquement pathologique. Cette définition psychologique freudienne du rêve et de l'hallucination permet à notre auteur d'étendre ce paradigme d'interprétation aux visions religieuses. L'observation de quelques cas de visions lui permet de l'attester et d'affirmer qu'à l'instar des rêves, « les visions empruntent leur contenu aux idées prévalentes dans leur contexte culturel et religieux. (…) les figures vues dans les visions sont évidemment involontairement choisies pour leur affinité avec la motivation affective. Elles font d'ailleurs partie de l'imaginaire dont se sert le langage religieux et auxquels l'iconographie donne des formes lisibles »[290].

Toutefois, au-delà de cette similitude avérée, Vergote reconnaît à chaque phénomène une certaine spécificité : le rêve se fait en état de sommeil ou de somnolence (rêverie). Il est un moyen de contournement de la conscience pour accéder aux choses refoulées

---

[288] Pour faire bref, nous évitons de reprendre tout le détail de l'argumentation de Vergote sur ce point. Nous nous contentons donc des conclusions de son développement.
[289] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 606-607.
[290] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 609.

dans l'inconscient afin de leur donner vie à travers un déguisement. Tandis que « la vision s'impose à la conscience éveillée et la plupart du temps le tableau qu'elle donne à voir est simple, cohérent et directement lisible »[291]. Elle ne met pas non plus en scène les représentations refoulées dans l'inconscient, mais elle les puise plutôt dans l'imagination même du sujet. La vision est donc de ce point de vue différent du rêve, et se rapproche davantage de l'hallucination. Cependant, l'auteur précise que même si elles sont toutes assimilables parce que qu'elles se produisent dans la conscience éveillée, la vision ne peut pas être assimilée à l'hallucination délirante. Parce que dit-il, ce qui se manifeste dans le délire, ce ne sont pas simplement des représentations refoulées dans l'inconscient. Ce sont plutôt des représentations de choses qui sont comme radicalement exclues de la conscience, si bien « qu'avec violence, elles font retour, comme du dehors, sur le sujet éveillé, au point de l'aliéner à lui-même »[292].

À partir de ces considérations d'ordre psychologique, l'auteur conclue qu'il est possible de parler de visions surnaturelles ; non pas au sens d'une manifestation concrète d'êtres surnaturels. Mais pour lui, la seule conviction qu'au moyen de la vision, des êtres surnaturels peuvent aisément et librement entrer en communication directe avec une personne, peut favoriser chez celle-ci le processus visionnaire. Aussi, affirme-t-il être « convaincu que cette croyance non seulement stimule le désir, mais contribue aussi à donner aux visions leur caractère d'un vrai voir et d'un véritable entendre en dehors des communes perceptions »[293]. Selon cette analyse de Vergote, on peut donc affirmer que les visions n'ont pas une réalité au sens scientifique du terme. Elles sont l'expression de la réalité propre de l'homme aux prises avec sa culture spécifique, ses croyances et son univers religieux. Il ne veut cependant pas nier une éventuelle intervention divine à travers les visions. Mais pour lui, celle-ci ne peut s'opérer que dans le sillage du processus psychologique tel qu'énoncé plus haut. Aussi affirme-t-il qu' « en tant que mise en perception hallucinatoire, la vision est de part en part un fait psychologique, au point qu'on ne saurait toucher du doigt l'action manifeste d'un doigt surnaturel qui

[291] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 609.
[292] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 610.
[293] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 611.

interviendrait »[294]. Vergote met donc ainsi en doute, non pas l'intervention divine par ou dans les visions, mais plutôt son évidence empirique.

À vouloir parler ici des visions et apparitions, nous nous sommes limité finalement à ne parler que des visions. Mais pour notre auteur, cette analyse des visions peut également aider à comprendre les récits d'apparitions. Car pour lui, la foi des apôtres dans le Christ ressuscité ne signifie pas que ceux-ci aient cru réellement « que Dieu a animé le corps d'un mort et le montre pour garantir expérimentalement la foi »[295]. Il situe plutôt la vérité de ces récits du côté du langage religieux dans et par lequel les apôtres ont tenté d'exprimer après de longues années, une expérience fondamentale vécue. Cette vérité vaut sans doute aussi pour les possessions que nous nous proposons d'analyser en deuxième lieu.

3.2.2.2. Les possessions démoniaques

Les démons sont-ils des pures productions de l'imagination de l'homme ou bien existent-ils réellement comme des êtres extra-terrestres ? Quelques soient les arguments explicatifs que l'on pourrait avancer tel que nous avons tenté de le voir dans le premier point de ce chapitre, les réponses resteront toujours insatisfaisantes. Comme Vergote et avec lui, nous voulons partir du fait qu'ils appartiennent à la réalité psychique de certaines populations. Des hommes et des femmes croient aux démons et se sentent influencés, voir possédés par eux. Dans nos sociétés, les chamans, les exorcistes ou les psychanalystes se proposent, selon diverses pratiques ou méthodes, aux soins des possédés ; leur proposant la libération du mal. Nous en avons déjà parlé plus haut. Nous nous contenterons de voir se qui se passe plus spécifiquement dans le christianisme.

Devant le phénomène du démon, les chrétiens recourent plus souvent à la puissance de l'Esprit Saint en lui demandant « de guérir ce qui est blessé, de redresser ce qui est

[294] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 611.
[295] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 615. Nous devons cependant reconnaître que cette affirmation est beaucoup plus délicate, parce qu'il est ici question d'extériorité.

distordu, de rendre fécond ce qui est stérile »[296]. Ainsi, comme le dit Vergote, dans son article *L'Esprit, puissance de salut et de santé spirituelle*, le croyant au fond de lui-même est convaincu d'être « perméable à une inspiration et à une puissance d'être qui peut le régénérer, l'unifier et lui communiquer un élan pour le porter au-delà de ses possibilités actuelles »[297]. Mais la Bible elle-même semble fournir la matrice à cette croyance et aux pratiques subséquentes. En effet, dans le Nouveau Testament, il n'est pas rare de voir Jésus lui-même s'adresser au nom du Père avec une autorité déstabilisante pour chasser les démons (Marc 1,21-28), rendre la santé à des lépreux ou paralytiques (Marc 1,40-45 ; 2,1-12) et donner mission à ses disciples de guérir par la force de la foi et la puissance de la prière toute maladie et toute infirmité (Mt 10,1).

Aujourd'hui encore, tout comme en témoignait Vergote dans les années septante[298], on assiste à une floraison de groupes charismatique qui se font l'écho de cette consigne du Christ[299]. Mais la question fondamentale pour Vergote était de savoir « comment l'Esprit, donné pour la divinisation de l'homme, s'insère efficacement dans la vie de l'esprit, le transforme et l'accomplit pour son propre bien-être, sans en supprimer le sens propre »[300] ? Car pour lui, Dieu agit certes librement et efficacement comme puissance immanente au monde. Cependant, il ne peut concevoir que Dieu agisse au mépris des lois propres de l'humain, du corps psychique. Dieu ne peut pas agir à contrario du langage humain et du corps social. Mais « bien au contraire, si l'Esprit est une puissance de salut, il faut poser en principe qu'il s'intègre dans les virtualités de l'homme et les libère de l'intériorité, à partir d'elle-même et selon les possibilités qui y sont inscrites »[301].

Dès lors, pour Vergote, tel qu'il s'est manifesté à travers tout le ministère public de Jésus en Israël, l'Esprit divin continu d'agir efficacement encore aujourd'hui dans l'existence des hommes. L'Esprit continue sans cesse de sauver l'être humain, c'est-à-

---

[296] Extrait de la séquence à l'Esprit Saint dans la liturgie de la pentecôte cité par Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 199-200.
[297] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 200.
[298] Comme nous l'avons déjà signifié, la plupart des publications de ce sens se situent entre les années 70 et 80.
[299] Antoine VERGOTE, *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, p. 271.
[300] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 1999.
[301] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 202.

dire de restaurer son existence dans ses capacités proprement humaines, dans ses pouvoir. Tel est, selon Vergote, le sens profond du salut[302]. Pour lui, l'Esprit de Dieu ne peut pas agir en dehors de l'esprit humain, mais en se joignant à lui. De cette façon, il semble indiscutable de penser que l'efficacité de l'Esprit peut être conditionné, voire limitée par les réalités humaines. Car pour Vergote, ce qui est en jeu, c'est toute la question théologique de la liberté humaine qui se détache sur le fond de cette problématique de l'action efficace de l'Esprit. Il s'agit d'une liberté qui, dans la perspective du salut, doit être comprise en un double sens de la libération : libération d'une part de ce qui diminue l'homme, et d'autre part libération pour ce qui l'agrandit.

Pour parler de l'efficacité de l'Esprit dans l'existence humaine, Vergote met donc en présence l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme ; ce dernier étant compris comme « le pouvoir humain de s'introduire dans l'univers symbolique des signes et par leur médiation, de s'ouvrir aux possibilités et à l'avenir à faire, et de rencontrer autrui en vérité »[303]. Ainsi pour Vergote, le salut de l'homme, sinon sa santé spirituelle ou l'efficacité de la puissance spirituelle en l'homme n'est rien d'autre que l'intégrité de ce pouvoir spirituel humain.

En définitive, nous pouvons dire que pour Vergote, les visions tout comme les possessions ne sont pas une simple fiction de l'imagination des hommes. Leur vérité est incontestable. Cependant, cette vérité n'est pas non plus à rechercher dans des preuves tangibles. Mais plutôt du côté du langage religieux qui n'est pas un simple parler, mais un mode de manifestation spécifique de l'humain. C'est un langage miné par de nombreuses apories qu'il faut constamment avoir devant les yeux. Le langage théologique lui-même « tend à rendre exclusivement surnaturel ce qui germe dans la nature et ce que l'Esprit assume, oriente et remplit de sens chrétien. Or, le surnaturalisme dualiste risque toujours d'aboutir à la convulsion chaotique ou au spiritualisme répressif »[304]. Une telle conception des phénomènes religieux modifie nécessairement l'approche pastorale des accompagnateurs.

---

[302] Il analyse ici l'étymologie latine du mot salut : *salvus*.
[303] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 205.
[304] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 210.

3.2.3. Quelques attitudes pastorales concrètes

Le but principal des analyses critiques de Vergote est de préparer une mise au point des principes susceptibles de guider la praxis des accompagnateurs[305]. Car en effet, une mauvaise compréhension de l'action de Dieu dans l'existence humaine peut nuire fatalement à la santé physique, psychique ou spirituelle des personnes qu'on veut aider.

Pour Vergote, la foi chrétienne en la puissance salvifique de l'Esprit de Dieu est vraiment essentielle pour la santé spirituelle du croyant. Dans ce sens, les mouvements charismatiques favorisent un climat de confiance qui dispose le fidèle à l'action de l'Esprit[306]. Cependant, pour lui, l'Esprit ne peut nullement se substituer miraculeusement à l'ordre psychique. La foi en l'Esprit entend tout simplement signifier « qu'intérieur à l'homme, Dieu parle et agit aussi dans la spontanéité du psychisme. Dans le savoir que nous croyons posséder, la spontanéité psychique opère des figures par où de nouvelles significations font irruption »[307]. Pour Vergote, il y a une spécificité du langage religieux qui clive le message de la foi et structure d'une façon nouvelle l'être même du croyant. Il considère pour sa part que le message chrétien vise plutôt à convoquer le fidèle pour une relation personnelle avec le Dieu de Jésus-Christ :

> « De soi, cette religion n'entend guérir que de l'ignorance sur Dieu et de la maladie morale-religieuse qu'est le péché, faute face à Dieu, contre Dieu et contre les humains avec lesquels Il se fait solidaire. La prière fondamentale du chrétien, celle qu'a léguée Jésus, ne comporte même pas de demande de guérison, mais de pardon. N'étant pas l'agent des maladies, Dieu ne l'est pas non plus des guérisons, si ce n'est éventuellement par une action gracieuse qui intervient de manière particulière dans l'ordre des réalités terrestres. Mobiliser les personnes pour que par et dans la religion chrétienne elles obtiennent la guérison serait donc contraire à l'intention même de la religion. Dévier la religion chrétienne vers la pratique d'une religion de guérison en ferait un simulacre de la foi, car, on ne met pas intentionnellement l'adoration du Dieu de Jésus-Christ au service d'un but utile pour l'homme. La guérison ne peut toujours advenir que par surcroît.

[305] Cf. Antoine VERGOTE, *Religion, pathologie, guérison*, p. 3.
[306] Cf. Antoine VERGOTE, *Religion, pathologie, guérison*, p. 28-30.
[307] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 208.

> Le croyant peut seulement la demander, ce qui présuppose la confiance de la foi adressée au Dieu personnel de Jésus-Christ »[308].

À travers cette formulation simple et précise, Vergote résume en quelque sorte toute sa vision de l'action de Dieu dans l'existence humaine, et y fonde les justifications de ses propositions pastorales[309]. Pour lui en effet, les accompagnateurs doivent pouvoir bien spécifier leurs méthodes d'aide : religieuse ou psychologique. Il préconise que ces méthodes soient bien spécifiées afin d'éviter « une mésalliance entre religion et psychologie »[310].

Contrairement à Drewermann qui pensait que tout prêtre devrait être thérapeute, et le thérapeute, prêtre, Vergote pense pour sa part qu'il s'agit là de deux fonctions bien distinctes. Il est certes possible qu'une personne cumule les deux. D'ailleurs, dans certains cas comme la possession, l'auteur pense qu'il est possible de faire recours aux deux méthodes sans pour autant les confondre. Car dit-il, le thérapeute qui se sert de la religion pour guérir ne fait qu'induire « chez son patient un esprit de calcul qui ne guérit en tout cas pas la véritable pathologie, mais qui fausse la foi religieuse »[311].

Dans un article beaucoup plus récent paru en 2002 sur la psychologie ou la psychanalyse et l'accompagnement spirituel[312], Vergote est beaucoup plus concret et partage sa propre expérience de prêtre et de thérapeute. Dans cet article il propose quelques attitudes pratiques. Devant une demande d'aide spirituelle ou thérapeutique, Vergote propose de prime abord à tout accompagnateur de prendre le temps d'aider le demandeur à bien discerner son problème. S'il est avéré qu'il s'agit bien d'une souffrance pathologique, il juge vraiment fondamental que le conseiller signifie à la personne la nécessité d'une thérapie technique sans pour autant la lui imposer. Le

---

[308] Antoine VERGOTE, *Religion, pathologie, guérison*, p. 17.
[309] Cette affirmation de Vergote, si elle prend ici un air d'inédit, n'est au font qu'une parfaite explicitation de la doctrine officielle toujours un peut nuancée, parfois galvaudée, ignorée et transgressée. C'est la doctrine récemment rappelée par la Congrégation pour la doctrine de la foi telle que nous l'avons déjà mentionné plus haut à propos des prières pour obtenir de Dieu la guérison.
[310] Antoine VERGOTE, *Religion, pathologie, guérison*, p. 19-20.
[311] Antoine VERGOTE, *Religion, pathologie, guérison*, p. 23.
[312] Antoine VERGOTE, *Psychologie after the recognition of the distinctive psychic and divine realities, Psyche en Geloof*, dans *Tijdschrift van de Christelijke Vereniging voor Psychiaters, Psychologen en Psychotherapeuten*, 13, 2 (2002), p. 62-73, (traduction de Jean-Baptiste Lecuit).

demandeur doit en effet être libre d'accepter la proposition ou de la refuser. Même s'il se juge lui-même compétent en la matière, le conseiller doit toujours favoriser le libre choix du demandeur. En outre, dans les cas ou le client refuse l'idée d'une psychopathologie, Vergote estime que, au risque de faire un mauvais accompagnement spirituel, le conseiller doit être lui-même en mesure de refuser de se prêter à une telle aide. Car en effet, il reste « convaincu que ni Dieu ni le démon ne cause de pathologie et donc n'interviennent pas de manière extra-normale dans le processus thérapeutique »[313].

Comme psychologue, Vergote ignore l'hypothèse Dieu dans sa démarche scientifique sans pour autant ignorer le facteur psychologique qui sous-tend la foi religieuse ou même la « non-foi ». Il peut cependant comme thérapeute chrétien prier pour le patient, parce qu'il croit que l'Esprit de Dieu est capable d'éclairer son travail technique et de soutenir le patient dans ses moments difficiles.

Ainsi, pour Vergote, le thérapeute peut bien être croyant, mais il lui faut absolument éviter d'imposer à ses clients ses convictions religieuses ou non religieuses ou même ses propres valeurs morales personnelles. C'est la neutralité qui est ainsi requise chez le thérapeute ou l'accompagnateur spirituel. Toutefois, il considère que cette neutralité ne pourrait être pleinement observée que si les concernés ont les ressources suffisantes en matière de religion ou psychologie. Parce que dit-il, « malheureusement, beaucoup n'en ont pas et trop d'entre eux sont disposés trop négativement envers la religion pour être conscients de leur manque de compétence »[314]. Pour Vergote, l'attitude pastorale doit être sans cesse guidée par l'idée que l'accompagnement spirituel est différent de la psychothérapie. Il faut sans cesse se garder du danger d'une psychologisation de la religion et d'une spiritualisation de la psychologie.

Depuis les années soixante - où Vergote a commencé à s'intéresser à cette question de l'accompagnement spirituel en lien avec la psychologie et la psychanalyse - jusqu'à nos jours, plusieurs auteurs ont essayé, avec des accents peut-être différents, d'y apporter

---

[313] Cf. Antoine VERGOTE, *Psychologie after the recognition of the distinctive psychic and divine realities, Psyche en Geloof*, p. 67.
[314] Antoine VERGOTE, *Psychologie after the recognition of the distinctive psychic and divine realities, Psyche en Geloof*, p. 69.

leurs contributions. Il nous est totalement impossible de rendre compte de tous les travaux réalisés dans ce sens. Mais nous voulons simplement en proposer un bref aperçu en donnant les points de vue de deux auteurs : l'un contemporain de Vergote et l'autre beaucoup plus récent.

3.3. Points de vue complémentaires : Louis Beirnaert et Franck Janin

3.3.1. Louis Beirnaert

Prêtre de la compagnie de Jésus, professeur de théologie et psychanalyste, Louis Beirnaert (1906-1985) est membre des sociétés psychanalystes lacaniennes dès 1953[315]. À ce titre, il est l'un de ceux qui ont défriché le terrain du dialogue entre psychanalyse et éthique chrétienne. Bon connaisseur de Freud et de Lacan, Louis Beirnaert propose une réflexion qui part de la relation d'aide pastorale pour aboutir à une systématisation plus grande (métapsychologie)[316]. Son ouvrage majeur connu dans ce sens est un recueil de ses textes qu'il a rassemblés en 1964 sous le titre *Expérience chrétienne et psychologie*[317].

Dans cette réflexion, Beirnaert part du constat que la société moderne traverse une véritable crise traditionnelle[318] ; pas seulement au niveau des mœurs mais au niveau même de la conscience morale. On assiste de plus en plus à une réelle mutation sociale provoquée par l'évolution de la culture elle-même et à la conception contemporaine de l'homme. Car en effet, selon Beirnaert, la conception de l'homme est aussi diversifiée que les cultures qui la proposent. Dans la société moderne, les valeurs morales et les préoccupations profondes de l'homme ne sont plus tout à fait les-mêmes que celles dont

---

[315] Cf. Louis BEIRNAERT, dans *Dictionnaire des théologiens*, Paris, Bayard, 1997, p. 56

[316] Cf. Régis MARION-VEYRON, *Jésuites et psychanalyse. Une acculturation contemporaine ?*, dans *Choisir*, (mai 2005), p. 18-19.

[317] Louis BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris, Éditions de l'Epi, 1964.

[318] Entendu que nous sommes aujourd'hui dans la postmodernité, nous entendons ici par société moderne toute la civilisation occidentale de la fin du 19ème siècle à la deuxième moitié du 20ème siècle. Les écrits des années soixante, dont ceux de Beirnaert font donc partie de cette période marquée par le modernisme. Comme prêtre jésuite et psychanalyste, mais aussi comme aumônier des étudiants en droit pendant la seconde guerre mondiale, Beirnaert est parfaitement imprégné des réalités de son époque. Ayant lui-même participé à un réseau de résistance, son témoignage est éclairant pour connaître les différentes mutations de cette époque qui couvre les deux guerres. Cf. http://www.answers.com/topic/beirnaert-louis, consulté le 28/02/10.

témoignait la société traditionnelle : « être reconnu et traité comme un sujet, c'est-à-dire d'abord comme un partenaire dans un dialogue. Pouvoir dire ce que l'on pense, et ce que l'on veut, être consulté, écouté et entendu, ne pas être traité comme une chose dont on dispose, même pour son bien, c'est là une requête morale d'aujourd'hui »[319].

Devant une telle situation, l'enseignement de l'Église qui tend à rappeler la morale traditionnelle n'est plus entendu. En outre, avec l'avènement des sciences humaines, l'homme d'aujourd'hui est tenté de remettre en cause l'intervention de l'Église en matière morale. C'est pourquoi, Beirnaert pense qu' « il serait aujourd'hui déraisonnable de juger des actes humains et de se prononcer en matière morale comme si les sciences humaines n'existaient pas »[320]. Pour lui en effet, afin d'être à la fois crédible et audible, les pasteurs et directeurs de conscience doivent savoir entrer en dialogue avec l'homme de leur temps. C'est-à-dire, accepter de l'écouter, l'aider à formuler ses difficultés et ses révoltes en discours audibles, et à discerner ses sentiments ainsi que ses requêtes. Il s'agit pour les pasteurs de renoncer à la tentation courante de défendre la vérité ou de s'ériger en détenteurs infaillibles de la norme de tout agir moral ; éviter de condamner, juger ou rassurer. Mais au contraire, ils doivent pour accueillir tout homme, tenter de le comprendre, afin de l'aider à exprimer clairement ce qu'il balbutie[321]. Pour ce faire, ils doivent s'ouvrir aux données de la psychologie analytique.

Mais tout comme Vergote, Beirnaert pense également qu'il faut bien spécifier les champs d'investigations : « la direction spirituelle est une chose, la psychanalyse en est une autre »[322]. La direction spirituelle ne saurait donc nullement se muer en une cure analytique. Cependant, pour lui, un bon directeur « a toujours été un fin psychologue, bon connaisseur de la nature masculine ou féminine, apte à discerner les illusions et à tenir compte des possibilités du caractère et du tempérament »[323]. C'est à juste titre qu'il cite le médecin psychanalyste américain Franz Gabriel Alexander qui affirmait que, « la

[319] Louis BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*, p. 43.
[320] Louis BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*, p. 45.
[321] Cf. Louis BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*, p. 47.
[322] Louis BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*, p. 74.
[323] Louis BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*, p. 75.

psychanalyse est un raffinement des méthodes du sens commun pour comprendre les motivations et les actes d'autrui »[324]. Il s'agit concrètement pour les directeurs de conscience de devenir non pas des spécialistes de la psychanalyse, mais d'en avoir juste l'initiation. En plus, il serait également souhaitable qu'ils vérifient leur propre maturité psychologique en se soumettant si nécessaire à une cure analytique.

Enfin, devant des cas de sujets déjà analysés, le directeur doit faire preuve d'une grande délicatesse et faire appel à un minimum de connaissances psychanalytiques afin de déceler l'état psychique déterminé par l'analyse. Car en effet, pour Louis Beirnaert, « la direction est un art, et comme tout art elle requiert un apprentissage. (…) aujourd'hui, cet apprentissage ne peut, somme toute, en vue de certains cas complexes, se dispenser de tenir compte des données de la psychologie analytique »[325].

C'est cette compénétration, ce dialogue incessant entre études psychanalytiques et aide pastorale qui marquera toute l'œuvre de Louis Beirnaert. Il situe certes le lieu propre de la psychanalyse, mais ne manque pas cependant de rencontrer et d'interroger à l'éclairage de celle-ci les formations religieuses, éthiques et spirituelles.

Nous n'avons pas trouvé chez Vergote des références explicites à l'œuvre de Beirnaert. Cependant, étant tous les deux contemporains, et appartenant au courant lacanien, il nous serait difficile d'en conclure qu'ils ne se sont pas connus ou qu'ils s'ignorent.

Si Vergote et Beirnaert abordent la question de l'accompagnement spirituel sous l'angle de la rencontre entre théologie et psychologie ou psychanalyse, il n'en est pas de même pour tous les auteurs.

---

[324] Franz ALEXANDER, *The Evolution and present trends of psychoanalysis*, *Paris*, 1950, p. 5, cité par Louis BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*, p. 80.
[325] Louis BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*, p. 94.

3.3.2. Franck Janin

Si Vergote et Beirnaert sont à la fois prêtres, thérapeutes, théologiens et universitaires de renom, Janin semble pour sa part moins connu en milieu universitaire. Prêtre lui aussi de la compagnie de Jésus, il est directeur du Centre spirituel ignatien de La Pairelle (Wépion) en Belgique dans le diocèse de Namur. Pleinement engagé dans la pastorale de l'accompagnement spirituel, il s'intéresse à la spécificité de l'accompagnement spirituel. Dans un article publié en 2004 dans la revue *Vies consacrée*, il se penche sur le caractère propre de l'accompagnement spirituel en lien avec les questions de blessure intérieure et de guérison spirituelle[326].

Avec le développement des sciences humaines, on assiste de nos jours à une floraison de propositions, d'approches ou de méthodes d'accompagnement. En matière spirituelle, les accompagnateurs semblent rivaliser de plus en plus d'ingéniosité en puisant pratiquement à toutes les sources pour se composer un "cocktail de pratiques'' susceptible de répondre à la forte demande de la "clientèle''. Dès lors, se multiplient sans cesse des pratiques déviationnistes qui mêlent sans hésitation le religieux et le psychologique. Devant une telle situation, pour Janin, afin de se prémunir contre toutes ces dérives de la modernité et garantir « le meilleur service », il convient de dégager des critères qui permettront à tout accompagnateur de pouvoir « mieux cerner la spécificité de chacune de ces approches »[327].

Aussi, commence-t-il par définir l'accompagnement spirituel : « l'accompagnement spirituel a pour but d'aider l'accompagné à développer une relation personnelle consciente et affective avec Dieu »[328]. En termes de définition, cette proposition de Janin paraît un peu trop simple et moins élaborée. D'ailleurs il le souligne lui-même : « rien de très particulier à première vue »[329]. Cependant, elle lui permet d'énoncer

[326] Cf. Franck JANIN, *Spécificité de l'accompagnement spirituel. Blessure et guérison*, dans *Vies consacrées*, 76, 4 (2004), p. 241-253.
[327] Franck JANIN, *Spécificité de l'accompagnement spirituel. Blessure et guérison*, p. 241.
[328] Franck JANIN, *Spécificité de l'accompagnement spirituel. Blessure et guérison*, p. 242.
[329] Franck JANIN, *Spécificité de l'accompagnement spirituel. Blessure et guérison*, p. 242.

implicitement ce que l'accompagnement n'est pas, tout en précisant ce qui en constitue l'élément fondamental, à savoir le but.

De cette définition, Janin retient donc que l'accompagnement spirituel vise avant tout la relation à Dieu. C'est son but essentiel. Car dit-il, « l'accompagnement spirituel n'a pas pour but d'améliorer la vie morale de l'accompagné, de résoudre ses problèmes, de le faire progresser dans ses connaissances théologiques, de l'aider à faire des choix, à être plus heureux, à se sentir bien… à être guéri »[330]. Tout accompagnement qui se préoccuperait prioritairement de ces éléments ne serait pas à proprement parler un accompagnement spirituel. Ainsi, Janin identifie quelques balises de l'accompagnement spirituel.

Pour lui, dans l'accompagnement spirituel, l'accompagnateur doit plutôt se focaliser sur la relation de l'accompagné avec son Dieu et non se substituer à celui-ci. Il doit l'aider à développer « une relation personnelle consciente et affective avec Dieu »[331]. C'est-à-dire, une relation où l'individu est invité à nommer personnellement les choses et à exprimer ses sentiments et ses émotions. En outre, Janin souligne qu'il est important de reconnaître que dans un chemin spirituel, « la guérison n'est pas le but »[332]. Aussi, précise-t-il qu'il n'est pas du tout nécessaire de vouloir guérir de tout. La guérison n'étant pas le but de l'accompagnement, il n'y a à la rechercher à tout prix. Lorsque dans l'accompagnement, quelqu'un se trouve confronté à des blessures susceptibles d'empêcher la rencontre souhaitée avec Dieu, ou qu'il présente des signes de sérieuses dépressions ou de graves dérives pathologiques, il est important de le recentrer dans la voix du libre abandon à Dieu ou de se tourner vers des compétences psychologiques qui pourraient mieux l'aider. Pour lui, l'accompagnement ne vise pas la santé, mais la sainteté. C'est pourquoi, il affirme que « Dieu n'attend pas que nous soyons sains, en santé, pour nous aimer. Même souffrants, limités, nous sommes capables d'aimer »[333].

---

[330] Franck JANIN, *Spécificité de l'accompagnement spirituel. Blessure et guérison*, p. 242-243.
[331] Franck JANIN, *Spécificité de l'accompagnement spirituel. Blessure et guérison*, p. 245.
[332] Franck JANIN, *Spécificité de l'accompagnement spirituel. Blessure et guérison*, p. 246.
[333] Franck JANIN, *Spécificité de l'accompagnement spirituel. Blessure et guérison*, p. 248.

En cela, Janin rejoint Vergote qui affirmait lui aussi qu' « il ne faut pas être sain pour être saint »[334].

Cependant, tout comme Vergote, Janin ne nie pas non plus l'efficacité de la prière et les chances d'une guérison spirituelle ou même physique par la prière dans l'accompagnement spirituel. Mais il estime que le désir de guérir est le plus souvent élevé chez les personnes plus que chez Dieu lui-même. Aussi, pense-t-il que « la véritable guérison que Dieu désire toujours nous offrir et qu'il offre toujours est de nous aider à accepter de le recevoir tels que nous sommes et non pas tels que nous rêvons d'être »[335].

Franck Janin n'est pas un universitaire, nous l'avons déjà souligné. Familier dans la pratique de l'accompagnement spirituel, son discours très simple mais d'une richesse impressionnante laisse découvrir son souci pastoral. N'étant pas non plus psychologue, Janin s'exprime à partir de son expérience personnelle en témoignant du chemin qu'il a dû lui-même parcourir pour parvenir aux mêmes conclusions que Vergote et Beirnaert. Les affirmations de Janin dans cet article, représentent en quelque sorte un résumé des idées de Vergote[336]. Mais c'est précisément dans ce sens que nous avons trouvé intéressante son approche. Car en effet, considérant le caractère novateur des affirmations de Vergote à propos de l'idée de Dieu et de son action dans la vie de l'homme, son statut d'analyste peut faire douter les esprits trop religieux de sa crédibilité, et amener ainsi à le reléguer sans appel au rang des incroyants. C'est pourquoi, nous avons jugé utile d'entendre un écho de ses énoncés dans la bouche d'un habitué de l'accompagnement spirituel qui ne soit pas psychologue.

---

[334] Antoine VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, p. 203.
[335] Franck JANIN, *Spécificité de l'accompagnement spirituel. Blessure et guérison*, p. 248.
[336] JANIN dans cite pas Vergote dans son article. Cependant, vue l'envergure de Vergote surtout dans la recherche de la spécificité de l'accompagnement par rapport à la psychologie comme le fait Janin, il ne serait étonnant qu'il n'ait pas subit son influence.

CONCLUSION PARTIELLE

À travers ce chapitre, nous avons pu voir que le Merveilleux est bel et bien présent dans notre monde. À l'ère de la modernité, certains sociologues et historiens de la religion l'ont tout de suite donné pour mort, banni. Mais avec l'émergence des nouvelles formes de religiosité et l'éveil de nombreux mouvements religieux, on a annoncé leur retour. Mais en réalité, le merveilleux n'a jamais quitté la scène du monde. Il prend plutôt des vêtements toujours différents en fonction des époques et des cultures.

Pour Vergote, il est évident que « la modernité ne surprime pas le merveilleux, mais en le restaurant au monde, elle lui enlève l'évidence du surnaturel divin »[337]. Pour lui, le merveilleux ne fait pas irruption dans le monde comme venant d'ailleurs. Il a partie liée avec le psychisme humain. Sa conception s'enracine dans une disposition naturelle de l'homme ; laquelle disposition peut être toujours active ou étouffée en fonction de la culture et du milieu de chaque individu. Ainsi, « dans l'antiquité, le merveilleux, en tant qu'étonnant et séduisant, donnait à croire aux mythes religieux et, en retour, ceux-ci donnaient au merveilleux le sens d'une intervention surnaturelle à laquelle on croyait »[338]. Il en est de même dans le monothéisme biblique et le christianisme surtout médiéval : bien des réalités étaient ainsi comprises. Toutefois, pour Vergote, que le merveilleux (qui se manifestant sous la forme de l'ange, du démon ou d'un quelconque esprit ; ou qui se conçoit à travers les rêves, visions, apparitions ou possessions spirituelles) ne jouisse pas d'une existence surnaturelle de fait, ne détruit en rien l'essentiel de la foi chrétienne. Car ces diverses manifestations peuvent être dorénavant comprises « comme consentement à la parole divine qui fait sens, la foi donne l'éclat de la présence divine au merveilleux du monde, toutefois sans faire de ce merveilleux lui-même l'objet de la croyance »[339].

Une telle conception des choses modifie profondément la pratique pastorale elle-même. Le pasteur doit être en effet éveillé aux apories du langage religieux. Il doit pouvoir

---

[337] Antoine VERGOTE, *Monde clos et entrouvert*, p. 96.
[338] Antoine VERGOTE, *Monde clos et entrouvert*, p. 96.
[339] Antoine VERGOTE, *Monde clos et entrouvert*, p. 96.

désormais distinguer dans ses diverses approches pastorales, ce qui est de son ressort en tant qu'accompagnateur spirituel et ce qui dans l'ordre psychologique peut lui échapper.

Les points de vue de Louis Beirnaert et Franck Janin abondant dans le même sens nous ont permis d'entendre les mêmes éléments de voix différentes et selon divers procédés.

CONCLUSION GENERALE

Étudier la nature du langage religieux avec Antoine Vergote, afin de tenter avec lui une approche psycho-pastorale des phénomènes religieux ; telle était l'entreprise à laquelle nous nous sommes engagé dans ce travail. Mais dès l'entame, beaucoup de questionnements nous invitaient à situer notre intérêt, à préciser notre objet et à baliser le chemin pour notre parcours. En effet, parler d'approche psycho-pastorale, c'est se situer à l'intervalle de deux disciplines, deux sciences, deux domaines différents, à savoir la psychologie et la pastorale ; les sciences humaines et les sciences théologiques. Ce sont là deux domaines avec des visées, des méthodes et des champs d'investigations spécifiques dont l'interconnexion a pourtant été déjà étudiée par de nombreux auteurs et continue de l'être encore aujourd'hui. Mais pourquoi avoir choisi Vergote pour conduire notre réflexion ? C'est parce que dans le sillage de Lacan, Vergote a une façon plus spécifique d'entrer dans ce type de positionnement par la porte de la linguistique. En se situant par rapport à Thomas d'Aquin, Louis-Marie Chauvet se désignait plutôt comme « thomasien et non thomiste »[340]. Pour Vergote, on pourrait aussi dire qu'il est "lacanien'' et non "lacaniste''[341].

Dans le premier chapitre, nous avons essayé de voir quelques auteurs de l'espace francophone. Certains auteurs des milieux anglophones ou autres, auraient sans doute été d'un apport précieux sur la question qui est la nôtre. Mais par souci de concision, nous avons limité cette étude à l'espace francophone. Dans ce chapitre, nous avons d'abord proposé une synthèse presque historique du dialogue entre sciences théologiques et sciences humaines. Si le rapport entre ces différentes disciplines scientifiques ou l'interdisciplinarité semble aujourd'hui évidente et nécessaire pour la majorité des chercheurs, nous avons pu remarquer qu'il n'en a pas toujours été ainsi. En effet, l'histoire de cette rencontre décrit une longue courbe en "dents de scie''. Elle est souvent faite de rejet ou d'exclusion mutuelle, de risques d'absorption des unes par les autres, ou alors de bienveillantes sollicitations ou sollicitudes mutuelles empruntes de

---

[340] Louis-Marie CHAUVET, *Parole et sacrement*, dans *Recherches de science religieuse*, 91, 2 (2003), p. 219.

[341] Le terme lacaniste est très peu connu. Il est presque inexistant dans le dictionnaire. Il existe comme un néologisme forgé à partir du nom Lacan. Il a plutôt un emploi très marginal par rapport l'adjectif lacanien qui désigne un adepte de la psychanalyse de Jacques Lacan. Nous désignons par lacaniste ici celui qui fait un usage inconditionnel des théories de Lacan ; ce qui n'est pas le cas de Vergote.

respect, d'ouverture et d'une saine collaboration. Dans son article *Théologie et sciences humaines*, Jean Joncheray rend bien compte de ce débat ancien mais toujours d'actualité[342]. Mais pour notre propos, nous nous sommes plus largement inspiré de l'article de Jean-Louis Souletie, paru en 2008, c'est-à-dire une année après celui de Joncheray[343].

Ensuite nous avons vu la manière dont quelques auteurs francophones analysent la question, mais spécifiquement pour ce qui concerne le rapport entre religion ou théologie et les sciences analytiques[344]. Nous avons limité notre investigation à trois auteurs : Jean-François Catalan, Jean-François Noël et Marc-Alain Deschamps.

Catalan est prêtre de la compagnie de Jésus et professeur émérite de psychologie au Centre Sèvre à Paris. À travers l'analyse succinct de son ouvrage principal sur la question : *L'homme et sa religion, approche psychologique*[345], paru en 1994, nous avons pu comprendre la reprise certes tardive, mais intéressante de cette problématique par des religieux en milieu universitaire. Sans chercher vraiment à les résoudre, Catalan essaie de présenter les principales questions auxquelles les psychologues sont souvent confrontés dans le domaine religieux. Son intérêt a été de montrer qu'en dépit des formes multiples de son expression, l'expérience religieuse reste toujours une expérience humaine qui doit nécessairement être entièrement prise en compte dans l'accompagnement psychologique ou la démarche analytique. Parce qu'il y a toujours une part de psychologique dans le fait religieux, le psychologue se doit d'étudier les comportements religieux et la religion comme tout objet de la psychologie. Il doit cependant se garder du scientisme comme le fait Freud, mais chercher simplement à se tenir comme un observateur impartial des faits religieux. Mais comment gagner le pari de cette impartialité qui garantirait au psychologue l'efficacité de son approche ? Catalan propose de s'intéresser davantage à l'expérience religieuse en elle-même plutôt qu'aux faits. En clair, Catalan nous montre le type de collaboration souhaitée entre

---

[342] Cf. Jean JONCHERAY, *Théologie et sciences humaines*, dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU, *Précis de théologie pratique*, p. 167-178.
[343] Cf. Jean-Louis SOULETIE, *Sciences humaines et théologie chrétienne après Chauvet*, dans Philippe BORDEYNE et Bruce T. MORRILL, *Les Sacrements, révélation de l'humanité de Dieu* (Cogitatio Fidei, 236), Paris, Cerf, 2008.
[344] Nous appelons ainsi la psychologie et la psychanalyse.
[345] Jean-François CATALAN, *L'homme et sa religion. Approche psychologique* (Petite encyclopédie moderne du christianisme), Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

théologie et psychologie, et fournit un cadre pour notre réflexion. Il nous donne également une idée des travaux déjà réalisés dans ce domaine, et permet de distinguer entre les méthodes de la psychologie et ceux de la pastorale, tout en soulignant les possibilités d'échanges et d'emprunts mutuels.

Jean-François Noel est lui aussi prêtre, mais psychanalyste praticien. Son analyse est largement imprégnée de ses expériences cliniques avec ses patients. À la suite de Catalan, il se pose aussi la question de la rencontre entre sciences humaines et sciences théologiques. Mais en tant que prêtre et analyste, il s'intéresse davantage à l'éventualité d'une psychanalyse chrétienne. À huit années d'intervalle, il publie deux ouvrages qui livrent l'essentiel de sa pensée : *Le point aveugle. L'intention imprévue de la psychanalyse*, et *Le désir inconscient de Dieu*. En les parcourant, nous avons pu comprendre que pour lui, la psychanalyse et la religion ne s'opposent pas. Il n'est pas non plus nécessaire qu'un analyste soit croyant pour suivre un croyant. Mais tout travail analytique doit découvrir en chaque homme quelque chose d'imprévu et d'immaitrisable qui est pourtant le lieu de sa vérité profonde. C'est ce que Noel a appelé « le point aveugle ». Qu'il soit chrétien, croyant ou non, il appartient donc à tout analyste d'accepter cet imprévu et de l'intégrer comme voie possible de réalisation de l'individu. Dans sa démarche explicative, l'auteur essaie de tenir ensemble le psychique et le spirituel. Il ne cherche pas à confondre les deux, mais tente plutôt de voir comment l'inconscient peut contribuer à les tenir ensemble. En définitive, nous avons compris que l'auteur propose une nouvelle herméneutique des théories freudiennes pour favoriser un nouvel échange entre le psychique et le spirituel. Parce que pour lui, ce qui est inconscient ne s'oppose pas nécessairement au spirituel en l'homme.

À la différence des deux premiers auteurs cités, Marc-Alain Deschamps n'est ni universitaire, ni religieux. Directeur d'un Institut de Psychologie Transpersonnelle, il s'est davantage investi dans le domaine de la psychothérapie. D'un point de vue académique il paraît plutôt marginal. Cependant, nous nous sommes intéressé à son écrit, *La psychanalyse spiritualiste*, pour tenter de mettre en lumière le type de discours qui se développe à distance du monde universitaire et des religions institutionnelles mais qui trouve pourtant un écho remarquable du côté populaire.

C'est dans le deuxième chapitre que nous avons abordé la question du langage religieux tel qu'il apparaît dans la pensée de notre auteur. Dans un premier temps, nous avons

essayé de faire une approche définitionnelle du langage. En nous aidant de la contribution de quelques philosophes, notamment Curzio Chiesa, Hans-Georg Gadamer et Paul Ricœur, nous avons tenté de voir non seulement une brève histoire philosophique de la pensée du langage, mais aussi et surtout s'il est possible de parler de la spécificité du langage religieux. Dans un second temps, nous avons vu comment Vergote l'entrevoit.

Interprétation du langage religieux, qui est une compilation de ses articles où il livre l'essentiel de sa pensée sur le langage religieux. Il utilise en abondance les sources des sciences humaines. En effet il considère que ces sciences sont plus adéquates pour faire émerger un nouveau sens des choses et nous ouvrir à une nouvelle compréhension des réalités qui nous entourent et qui nous tiennent. De cette étude il retient que l'être humain semble continuellement partagé entre un "ici'' et un "ailleurs''. Il est comme fondamentalement porté vers une vérité qui lui échappe sans cesse dans l'origine des choses. Une vérité qui qu'il croit pouvoir atteindre par un retour aux origines, d'où sa quête de l'originaire. Mais pour Vergote c'est tout simplement parce que l'homme est articulé dans le langage et par le langage.

À l'instar des philosophes et linguistes, Vergote considère en effet le langage comme ce qui constitue l'homme, et ce par quoi il se fait. Le langage est complexe. Et au plan religieux, il est d'autant plus complexe qu'il présente une réelle parenté avec l'idéologie. Le langage religieux fonctionne comme une idéologie qui est à la fois marquée d'un savoir et d'un non savoir. En outre, il est marqué d'une sorte « d'extravagance » qui lui permet de s'émanciper du parler ordinaire, en en dépassant les limites. Savoir, non-savoir et extravagance du langage religieux n'en font pas cependant un mensonge. Il s'agit en clair des apories qui minent le langage religieux. C'est toute la marque de la spécificité du langage religieux qui fonde en l'homme le désir incessant d'un ailleurs, et sa passion pour l'originaire. Pour Vergote on ne peut pas s'en défaire. Il faut tout simplement en prendre conscience pour arriver à une mise à distance critique de toutes les réalités, et une approche équilibrée des phénomènes religieux que l'on rencontre généralement dans la pastorale et l'accompagnement des personnes.

La troisième partie, a été le lieu pour nous de juger de l'applicabilité de la conception vergotienne du langage dans le champ pastoral. Nous nous sommes particulièrement

intéressé au domaine de l'accompagnement spirituel en y accédant par la question du merveilleux. Alors que la modernité critique pensait l'avoir bouté hors du monde, nous avons compris avec plusieurs théoriciens de la société et de la religion, que le merveilleux n'a en réalité jamais quitté le monde. De nos jours, il semble d'ailleurs l'assaillir avec force. Mais selon l'analyse de Vergote, il ne peut même pas quitter le monde, parce qu'il n'a pas d'ailleurs où retourner. Il ne vient pas d'ailleurs mais s'inscrit dans le psychisme humain et s'y enracine comme une disposition naturelle de l'homme. La modernité ne fait que « lui enlever l'évidence du surnaturel divin » [346]. En considérant son étude des questions de visions-apparitions et des possessions diaboliques, nous avons vu que pour Vergote, l'existence humaine donne souvent lieu d'expérimenter l'action de quelques êtres ou puissances surnaturelles. Il ne les nie pas. Cependant il estime qu'on ne doit en conclure aucunement qu'ils ont une existence surnaturelle de fait. Toutefois, une telle conception des réalités surnaturelles ne contredit en rien la foi chrétienne, parce qu'il croit aussi à l'efficacité de l'action de l'Esprit Saint dans la vie des hommes. Mais il la situe dans le psychisme humain comme déploiement du dynamisme propre de l'esprit humain. De là, Vergote fait une critique de l'accompagnement spirituel. Il considère que le pasteur doit être en effet éveillé aux apories du langage religieux afin de pouvoir distinguer dans ses diverses approches pastorales, ce qui est de son essor en tant qu'accompagnateur spirituel et ce qui dans l'ordre psychologique peut lui échapper.

Pour ce qui nous concerne, nous pouvons dire que ce n'est pas sans appréhension que nous nous sommes engagé dans cette entreprise. Parce qu'allier dans le cadre d'un même travail deux domaines de la recherche scientifique nous paraissait très peu évident. Le caractère parfois hardi de la pensée de l'auteur et sa pluridisciplinarité nous ont amené parfois à douter de notre compréhension de ses textes. C'est pourquoi nous ne pouvons prétendre en avoir perçu toutes ses nuances et ses complexités. Notre objectif principal était d'envisager avec Vergote une théologie pastorale à la lumière de la psychologie ; aussi, pouvons-nous affirmer sur la base de ce qu'il nous a été donné de comprendre, que la conception vergotienne du langage religieux peut constituer aujourd'hui à bien des égards un outil indispensable pour redynamiser l'Église et sa

[346] Antoine VERGOTE, *Monde clos et entrouvert*, p. 96.

mission dans le monde. Ici, nous nous sommes intéressé particulièrement à l'aspect de l'accompagnement spirituel. Hier le prêtre en était quasiment "l'expert'' ; aujourd'hui, le champ de l'accompagnement s'est étendu et diversifié et celui-ci semble de moins en moins outillé pour répondre adéquatement aux sollicitations des fidèles. C'est pourquoi nous avons privilégié cet aspect de la pastorale.

Toutefois, nous sommes bien conscient des insuffisances et limites de notre travail. Par exemple, dans l'Église Catholique, cette année est décrétée « année du prêtre ». Pour certains auteurs comme Gilles Routhier, c'est « une occasion de revisiter l'enseignement de Vatican II sur le ministère presbytéral »[347]. Or, aborder la question de l'accompagnement spirituel sous l'angle qui est le notre revient à poser implicitement celle du prêtre dans l'espace public. Nous aurions pu prolonger notre réflexion dans ce sens.

En outre, en considérant toujours la conception vergotienne du langage, on pourrait également envisager ce travail sous l'angle de la théologie systématique en s'intéressant à la question de l'autorité dans l'Église. En effet, c'est l'Esprit Saint qui fonde l'Église comme peuple constitué ; il est également la source de son dynamisme (Acte 2). Comme le rappelait l'Apôtre Paul aux Romains, toute autorité vient de Dieu qui la confère par l'Esprit. L'Esprit est donc donné pour la stabilité et le gouvernement du peuple de Dieu. Mais comme le dit Vergote, si le chrétien ne vit pas consciemment de cette présence intérieure de l'Esprit, sa foi est tronquée. C'est ce qu'il appelle « l'oubli de l'Esprit ». Un tel oubli conduit nécessairement à un régime religieux autoritaire, dogmatique et ritualiste[348]. Dans un article publié dans *Lumière et vie*, en 1996, Louis-Marie Chauvet mettait en garde contre la tentation d'une autorité abuse et invitait à une juste compréhension de l'autorité dans l'Église[349]. Une telle investigation aurait aussi une pertinence. Les questions du nom du Père, de l'horizontalité et de la verticalité que Vergote débat à divers endroits de son œuvre permettraient aisément de s'y aventurer.

---

[347] Gilles ROUTHIER, *L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle*, dans *Revue théologique de Louvain*, 41 (2010), p. 86-112.
[348] Antoine VERGOTE, *Esprit, puissance de salut et de santé spirituelle*, dans *L'expérience de l'Esprit*, p. 207.
[349] Louis-Marie CHAUVET, *Le fondement de l'autorité dans l'Église*, dans *Lumière et vie*, 229 (1996), p. 67-80.

La réflexion est donc loin d'être terminée. En partant du langage religieux tel que Vergote le conçoit, nous pensons qu'il reste encore un vaste champ à explorer. Selon diverses orientations, la pastorale peut y gagner un réel resourcement.

Pour ce qui nous concerne, si nous avions à poursuivre ce travail, nous nous intéresserions davantage à la question de la formation des agents pastoraux en général et des prêtres en particulier. Plusieurs textes officiels de l'Église nous y invitent clairement[350]. Le plus récent émane de la Congrégation pour l'éducation catholique qui a publié en 2008 des *Orientations pour l'utilisation de la psychologie dans l'admission et la formation des candidats au sacerdoce*[351]. Mais s'il est vrai qu'on ne peut utiliser la psychologie a des fins spirituelles ni l'inverse, comment envisager une telle formation sans faire du prêtre un être hybride ? Quels aspects de la psychologie pourraient aider adéquatement le prêtre ? Et comment planifier une telle formation ? Il nous semble en effet que la consigne est certes donnée, et la possibilité désormais offerte, mais ce travail d'aménagement reste encore à faire.

Pour finir, nous voulons signaler que Vergote s'intéresse particulièrement au monde occidental. Mais ayant nous-mêmes l'expérience d'une autre culture, nous sommes convaincu que ce type de réflexion pourrait également aider à éclairer beaucoup de phénomènes religieux qui sont souvent rencontrés dans d'autres traditions culturelles notamment en Afrique.

[350] On peut citer *Optatam totuis* de Paul VI sur la formation des prêtres paru en 1965, la *Ratio fondamentalis institionis sacerdotalis* de la SACRÉE CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE en 1970 et *Pastores Dabo Vobis* de Jean-Paul II en 1992.

[351] CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *Orientations pour l'utilisation de la psychologie dans l'admission et la formation des candidats au sacerdoce*, Rome, (juin 2008).

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

1. Documents du magistère

CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Paris, Centurion / Cerf / Fleurus-Mame / CECC, 1998.

CODE DE DROIT CANONIQUE (bilingue et annoté, 3ème édition enrichie et mis à jour), Montréal, Wilson/Lafleur, 2007.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Paris, Éditions du Centurion, 1967.

CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *Orientations pour l'utilisation de la psychologie dans l'admission et la formation des candidats au sacerdoce*, Rome, juin 2008.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction sur les prières pour obtenir de Dieu la guérison*, Rome, 14 septembre 2000.

JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique fides et ratio sur la relation entre la foi et la raison*, Rome, 14 septembre 1998.

JEAN-PAUL II, *Pastores Dabo Vobis. Exhortation apostolique post-synodale sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles*, Rome, 25 mars 1992.

PAUL VI, *Optatam totius, sur la formation des prêtres*, Rome, 28 octobre 1965.

SACRÉE CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *Ratio fondamentalis institutionis sacerdotalis. Normes fondamentales pour la formation sacerdotale*, Rome, 6 janvier 1970.

2. Dictionnaires

LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier (éd.), *Dictionnaire critique de théologie* (troisième édition revue et augmentée), Paris, QUADRIGE/PUF, 2007.

Le petit Larousse illustré, Paris, Montréal, Larousse / HER, 1999.

Le Robert. Dictionnaire pratique de la langue française, Paris, France Loisirs, 2003.

REYNAL Gérard (éd.), *Dictionnaire des théologiens et de la théologie catholique*, Paris, Bayard, 1998.

3. Principales Sources de Vergote

a) Livres

VERGOTE Antoine, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978.

VERGOTE Antoine, *Explorations de l'espace théologique*. *Études de théologie et de philosophie de la religion*, Leuven, University Press, 1990.

VERGOTE Antoine, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, 1974.

VERGOTE Antoine, *Modernité et christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Paris, Cerf, 1999.

VERGOTE Antoine, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Dessart, 1996.

VERGOTE Antoine, *Religion, foi, incroyance : étude psychologique* (psychologie et sciences humaines), Bruxelles, Pierre Mardaga, 1983.

a) Articles

VERGOTE Antoine, *Esprit, puissance de salut et de santé spirituelle*, dans *L'expérience de l'Esprit. Mélanges Edward Schillebeeckx* (Le point théologique, 18), Paris, Beauchesne, 1975, p. 209-223.

VERGOTE Antoine, *Exorcisme et prière de délivrance. Point de vue de vue de la psychologie religieuse*, dans *La Maison-Dieu*, 183-184 (1990), p. 175-191.

VERGOTE Antoine, *Monde clos et entrouvert*, dans DONDELINGER Patrick (éd.), *« Faut-il croire au merveilleux ? »*. *Actes du colloque de Metz*, Paris, Cerf / Université de Metz, 2003, p. 83-100.

VERGOTE Antoine, *Passion de l'origine et quête de l'originaire. Idéologie et vérité religieuses* dans CASTELLI Enrico (éd.), *Démythisation et idéologie*, Paris, Aubier, p. 293-324.

VERGOTE Antoine, *Psychologie after the recognition of the distinctive psychic and divine realities, Psyche en Geloof*, dans DE CHRISTELIJKE *Tijdschrift van, Vereniging voor Psychiaters, Psychologen en Psychotherapeuten*, 13, 2 (2002), p. 62-73, (traduction de LECUIT Jean-Baptiste).

VERGOTE Antoine, *Religion, pathologie, guérison*, dans *Revue théologique de Louvain*, 26 (1995), p. 3-30.

VERGOTE Antoine, *Visions surnaturelles et apparitions*, dans STUIP René Ernest Victor et VELLEKOOP Cornelis, *visioenen*, Utrecht/Hes, 1986, p. 226-239.

4. Littérature secondaire

a) Monographies et ouvrages collectifs

AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire. How to do things with words* (L'ordre philosophique), trad. et commentaire par Gilles LANES, Paris, Seuil, 1962.

BEIRNAERT Louis, *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris, Éditions de l'Epi, 1964.

BERCHERIE Paul, *Wilhelm Reich et L'orthodoxie freudienne* (Examen des fondements de la psychanalyse), Paris, Harmattan, 2004.

BERGER Peter Ludwig, *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.

CATALAN Jean-François, *L'homme et sa religion. Approche psychologique* (Petite encyclopédie moderne du christianisme), Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

CHAUVET Louis-Marie, *Symbole et sacrement, une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Cogitatio fidei, 144), Paris, Cerf, 2008.

DE SAUSSURE Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, BALLY Charles (éd.), Paris, Payot, 1995.

DESCHAMPS Marc-Alain, *La psychanalyse spiritualiste*, (Psychologie), Paris, Desclée De Brouwer, 2004.

DIDIER-WEILL Alain, WEISS Emil et GRAVAS Florence (éd.), *Quartier Lacan. Témoignages sur Jacques Lacan* (L'Espace Analytique), Paris, Denoël, 2001.

DONDELINGER Patrick (éd.) *Faut-il croire au merveilleux ? Actes du colloque de Metz*, Paris, Cerf / Université de Metz, 2003.

HEBGA Meinrad Pierre, *Sorcellerie et prière de délivrance*, Abidjan, Présence africaine/INADES, 1982.

JOIN-LAMBERT Arnaud (éd.), *Enseignement de la religion et expérience spirituelle* (Haubans, 2), Bruxelles, Lumen Vitae, 2007.

JUNG Carl Gustave, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet-Castel, 1958.

LARCHER Jean-Claude, *L'inconscient spirituel* (Théologies), Paris, Cerf, 2005.

LECUIT Jean-Baptiste, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote* (Cogitatio Fidei, 259), Paris, Cerf, 2007.

LENOIR Frédéric, *Les métamorphoses de Dieu*, Paris, Plon, 2003.

NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai Savoir*, WOTLING Patrick (éd.), Paris, Garnier-Flammarion, 1997.

NOEL Jean-François, *Le désir inconscient de Dieu*, Paris, Desclée De Brouwer, 2008.

NOEL Jean-François, *Le point aveugle. L'intention imprévue de la psychanalyse*, Paris, Cerf, 2000.

ORTIGUES Edmond, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962.

RICŒUR Paul, *Histoire et vérité (*3ème édition augmentée), Paris, Seuil, 1967.

RICŒUR Paul, *L'herméneutique biblique* (La nuit surveillée), AMHERDT François-Xavier (Ed.), Paris, Cerf, 2005.

RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté* 2. *Finitude et culpabilité 2 : la symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

TESTOT Laurent et DORTIER Jean-François (éd.), *La religion : unité et diversité*, Auxerre, Sciences Humaines, 2005.

b) Articles

BOURGINE Benoît, *Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien*, dans, *Revue théologique de Louvain*, 40 (2009), p. 78-94.

BRUXANT Coralie, *Pourquoi se retour vers le religieux ? Des besoins affectifs au désir d'expansion de soi*, dans *Revue théologique de Louvain*, 40 (2009), p. 41-65.

CHAUVET Louis-Marie, *Le fondement de l'autorité dans l'Église*, dans *Lumière et vie*, 229 (1996), p. 67-80.

CHAUVET Louis-Marie, *Parole et sacrement*, dans *Recherches de science religieuse*, 91, 2 (2003), p. 203-222.

CHIESA Curzio, *Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre*, dans *Histoire Épistémologie Langage*, 14, 2 (1992), p. 15-30.

DANIÉLOU Jean, *L'ange selon la doctrine*, dans *Anges, démons, être intermédiaires. Alliance mondiale des religions, colloque des 13 et 14 janviers* 1968, Paris, Labergerie, 1969, p. 35-48.

DURKHEIM Émile, *"De la définition des phénomènes religieux''*, dans *Année sociologique*, 2 (1897-1898), p. 1-18.

FELTZ Bernard, *Théorie de l'évolution, religions et modernités*, dans *Éducation comparée/nouvelle série*, 1 (2008), p. 33-45.

FRANCELLO Sandra, *Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains*, dans *Cahiers d'études africaines* (Territoires sorciers), 189-190 (2008), p. 161-183.

GADAMER Hans-Georg, *L'homme et le langage*, dans *Revue de théologie et de philosophie* (traduit de l'allemand par SCHOUWEY Jacques), 118 (1986), p. 11-19.

GRIEU Etienne, *Réinventer la grande Église*, dans *Études*, 409 (novembre 2008), p. 495-505.

HOBSON George, *Pentecôtisme*, dans Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie* (troisième édition revue et corrigée par RIAUDEL Olivier et LACOSTE Jean-Yves), Paris, Quadrige/PUF, 2007, p. 1069-1071.

JANIN Franck, *Spécificité de l'accompagnement spirituel. Blessure et guérison*, dans *Vies consacrées*, 76, 4 (2004), p. 241-253.

JONCHERAY Jean, *Théologie et sciences humaines*, dans ROUTHIER Gilles et VIAU Marcel (éd.), *Précis de théologie pratique* (Théologie pratique), Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p. 167-178.

MARION-VEYRON Régis, *Jésuites et psychanalyse. Une acculturation contemporaine ?*, dans *Choisir*, (mai 2005), p. 18-19.

MARY André, *Le pentecôtisme brésilien en terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu*, dans *Cahiers d'études africaines*, 167 (2008), p. 465-478.

POUPARD Paul, *Science et foi : pour un nouveau dialogue*, dans *Laval théologique et philosophique*, 52, 3 (1996), p. 761-776.

RICARD Marie-Andrée, *Herméneutique contemporaine. Le verbe au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer*, dans *Laval théologique et philosophique*, 57, 2 (juin 2001), p. 251.

RICŒUR Paul, *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 55, 1 (1975), p. 13-26.

ROUTHIER Gilles, *L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle*, dans *Revue théologique de Louvain*, 41 (2010), p. 86-112.

RUBY Christian, *Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique*, dans *Espaces Temps.net*, 16 (octobre 2002).

SOULETIE Jean-Louis, *Sciences humaines et théologie chrétienne après Chauvet*, dans BORDEYNE Philippe et MORRILL Bruce T. (éd.), *Les sacrements, révélation de l'humanité de Dieu* (Cogitatio Fidei, 263), Paris, Cerf, 2008, p. 211-229.

5. Sites internet

http://assr.revues.org/index3947.html, Consulté le 25/03/2010.

http://evangile-et-liberte.net/elements/archives/092.html, consulté le 28/03/10.

http://leportique.revues.org/index126.html, Consulté le 24/03/2010.

http://theo-psy.net/BiographieVergote.aspx, consulté le 27/18/09.

http://users.skynet.be/reves/lacan.htm, consulté le 28/10/2009.

http://www.answers.com/topic/beirnaert-louis, consulté le 28/02/10.

http://www.centremaximilienkolbe.be/Documents_site/laicite_religion_foi_mr_berten.doc, consulté le 25/03/10.

http://www.encyclopedia.com/doc/1O95-RobinsonJohnArthurThomas.html, consulté le 13/03/2010.

http://www.espacestemps.net/document355.html, consulté le 04/02/10.

http://www.info-sectes.ch/malraux.htm, consulté le 30/04/2010.

http://www.thereseneumann.de/theresefrench/main/stigmatisierung.htm, consulté le 13/04/10.

http://www.ulaval.ca/phares/vol2-ete02/texte01.html, consulté le 04/02/10.

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE 2
REMERCIEMENTS 3

INTRODUCTION GÉNÉRALE 4

1. Intérêt et but du sujet 4
2. Brève présentation de Vergote 8
3. Raisons du choix de Vergote 9
4. Structure du travail 11

1. ÉTAT DE LA QUESTION DE L'OUVERTURE DE LA THÉOLOGIE AUX SCIENCES HUMAINES, EN PARTICULIER LES SCIENCES DES PROFONDEURS : PSYCHOLOGIE ET PSYCHANALYSE 13

1.1. Le rapport entre sciences théologiques et sciences humaines, entre théologie pastorale et psychologie 13
1.2. Quelques auteurs de l'espace francophone 17
1.2.1. Jean-François Catalan 17
1.2.2. Jean-François Noel 22
1.2.2.1. La théorie du point aveugle 22
1.2.2.2. Le désir inconscient de Dieu 24
1.2.3. Marc-Alain Deschamps 28
CONCLUSION PARTIELLE 31

2. LE LANGAGE RELIGIEUX DANS LA PENSÉE DE VERGOTE 33

2.1. Approche notionnelle du langage 33
2.1.1. Définition générale 33
2.1.2. Approche philosophique du langage 34
2.1.2.1. La contribution de Curzio Chiesa 34
2.1.2.2. Hans-Georg Gadamer 37
2.1.2.3. Paul Ricœur 40
2.2. La conception vergotienne du langage religieux 43
2.2.1. Idéologie et vérité religieuses 44
2.2.2. L'origine et la quête de l'originaire 45
2.2.2.1. L'originaire 46

2.2.2.2. L'origine 47
2.2.3. La question de l'origine et la quête de l'originaire dans la réflexion philosophique 47
2.2.4. L'intérêt pour la folie comme quête de l'originaire : un point de vue psychanalytique 49
2.2.5. Les apports de la recherche sémantique 49
2.3. Les apories du symbolisme religieux selon Vergote 52
2.4. Le symbole et le processus de symbolisation à travers mythe, foi et croyance 53
2.4.1. Le mythe 54
2.4.2. La distance verticale 56
2.5. L'importance du nom du père et de "l'écart de la topographie symbolique'' dans le langage religieux 58
CONCLUSION PARTIELLE 59

3. LANGAGE RELIGIEUX ET PASTORALE CHRÉTIENNE. POUR UNE INTELLIGENCE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX 63

3.1. Société contemporaine et croyance religieuse : un retour du religieux ? 63
3.1.1. "Le retour du religieux dans la société contemporaine, un phénomène mondial'' 64
3.1.2. Merveilleux ou religieux ? Une approche notionnelle 68
3.1.3. Le merveilleux dans l'Église Catholique à l'ère de la modernité 69
3.1.4. Dans les pentecôtismes africains 71
3.2. Une herméneutique des phénomènes religieux selon la conception vergotienne du langage religieux 75
3.2.1. Une critique de la démonologie et de l'angélologie : la croyance au merveilleux 75
3.2.1.1. Les anges et les démons dans la Bible et la théologie classique 75
3.2.1.2. Le merveilleux selon Vergote 80
3.2.2. Les visions-apparitions, les possessions et la puissance salvifique de l'Esprit. Vers une proposition d'attitudes pastorales 84
3.2.2.1. Les visions et apparitions 85
3.2.2.2. Les possessions démoniaques 89
3.2.3. Quelques attitudes pastorales concrètes 92
3.3. Points de vue complémentaires : Louis Beirnaert et Franck Janin 95
3.3.1. Louis Beirnaert 95
3.3.2. Franck Janin 98

CONCLUSION PARTIELLE 101
CONCLUSION GENERALE 103

BIBLIOGRAPHIE GENERALE 110

1. Documents du magistère 110
2. Dictionnaires 110
3. Principales Sources de Vergote 111
   a) Livres 111
   a) Articles 111
4. Littérature secondaire 112
   a) Monographies et ouvrages collectifs 112
   b) Articles 113
5. Sites internet 115

TABLE DES MATIÈRES 116