Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 18 (1968)
Heft: 3

Artikel: Étude critique : psychologie et théologie
Autor: Rumpf, Louis
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380900

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

PSYCHOLOGIE ET THÉOLOGIE [1]

Un ouvrage portant sur les relations de la psychologie et de la théologie vient à coup sûr à son heure ; ces relations sont aujourd'hui en pleine évolution, comme le remarque l'auteur dans son Avant-propos ; après un temps de jugements polémiques, un mouvement de retrait s'est produit ; les psychologues ont préféré s'adonner à des études partielles qu'à de grandes théories et, d'autre part, la religion a commencé à utiliser à ses fins propres les techniques de la psychologie. Mais la théologie peut souhaiter aujourd'hui recevoir de cette interlocutrice bien davantage ; il s'agit pour elle de prendre conscience d'un fait : l'expérience que l'homme croyant et des communautés croyantes font d'eux-mêmes « se trouve modifiée par les données nouvelles des sciences psychologiques » et « il deviendra impossible de permettre à la foi de se comprendre elle-même sans passer par les chemins que suit l'humanité dans sa connaissance d'elle-même » (p. 11-12).

Sera-t-on déçu en constatant que le champ de recherche de l'auteur ne recouvre pas tout ce que semblait promettre le titre ? Je ne le pense pas. En effet, en réunissant dans cet ouvrage des contributions diverses plutôt que de tenter un exposé systématique et abstrait, le Père Pohier a adopté un cheminement plus sûr ; par différentes voies, le lecteur se trouve amené à découvrir qu'il y a une méthode applicable à la rencontre de la psychologie avec la dogmatique aussi bien qu'avec l'éthique et la pastorale. Ces diverses approches ont d'ailleurs plus qu'une similitude de méthode : elles convergent vers un thème commun à la psychologie de l'intelligence comme à l'expérience religieuse : celui de la « décentration ».

Ce terme est emprunté aux catégories élaborées par Jean Piaget, auxquelles se réfère le premier et principal exposé de ce volume ; on

[1] J.-M. POHIER : *Psychologie et théologie*, Paris, Editions du Cerf, 1967, 387 p. Cogitatio fidei 25.

y trouve l'essentiel de la thèse de doctorat que l'auteur a soutenue à la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal.

Laissant de côté l'ouvrage consacré par le psychologue genevois au jugement moral de l'enfant — ouvrage qui suffirait à lui seul à fournir le point de départ d'une autre publication — Pohier retient ici les recherches de Piaget sur la psychologie de l'intelligence et sur la cosmologie enfantine.

Il rappelle donc tout d'abord la distinction, essentielle chez Piaget, entre la pensée formelle et ce qu'il a appelé la pensée préformelle, caractéristique de l'enfant qui, entre 4 et 7 ans, passe par une phase où il se représente le monde d'une manière animiste, finaliste et magique, bref dans une perspective que l'on peut aussi nommer « précausale ». Cette précausalité est fonction d'un « égocentrisme épistémique » en ce sens que « la centration initiale des perspectives est toujours relative à la situation et à l'action du sujet ». Cela se manifeste dans le caractère syncrétique des jugements de l'enfant (il procède par schémas globaux) et dans la juxtaposition de ses notions (il sait combien il a de frères et sœurs, mais il ne peut dire combien son frère en a) [1]. La conquête d'une pensée formelle, de type logico-mathématique, se fait par la socialisation, l'enfant apprenant peu à peu à tenir compte de l'expérience des autres, à « décentrer » ainsi son jugement pour le soumettre à des lois objectives.

Or, n'y a-t-il pas une analogie entre la situation du croyant par rapport à Dieu et la situation de l'enfant par rapport au monde adulte ? Dans l'un et l'autre cas, il y a inégalité dans la relation à la source de vérité. Dans l'un et l'autre cas, les événements sont expliqués dans une perspective finaliste et par des motivations psychologiques. Dans l'un et l'autre cas, on observe une absence de concaténation dans l'activité mentale, le recours à la verticalité dispensant l'homme religieux de chercher l'enchaînement horizontal pour s'en tenir à un « parce que Dieu l'a voulu ainsi ». Dans l'un et l'autre cas enfin, ces « explications » verticales sont en outre colorées par l'expérience mentale du sujet qui les énonce, l'égocentrisme épistémique se traduisant ici notamment par le fanatisme ou par le « Gott mit uns » ; de même que l'enfant dessine non ce qu'il voit, mais ce qu'il conçoit, de même, le fait que personne n'a jamais vu Dieu favorise le maintien de l'image projetée sur lui à partir des désirs

[1] Pohier donne aussi un autre exemple : l'enfant, écrit-il (p. 93), « sait que Genève est dans le canton de Vaud... » Nous arrêtons ici cette citation, pensant que notre revue peut rendre service à l'auteur en lui signalant une erreur à éviter dans une éventuelle réédition : qu'il le sache, les enfants de Suisse romande apprennent très tôt à distinguer la République et Canton de Genève de son voisin vaudois, même si, vue de Montréal, la distinction paraît négligeable !

ou des peurs de l'homme. Il y a donc quelque chose de vrai, concède Pohier, dans la thèse positiviste selon laquelle la connaissance religieuse serait une connaissance inférieure à la connaissance scientifique : l'objet de la connaissance religieuse est plus éloigné, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il soit moins essentiel à connaître ni qu'une évolution de la pensée religieuse soit impossible. Elle se heurte certes à des difficultés que l'enfant ne rencontre pas dans sa découverte progressive de la pensée formelle : par exemple, le croyant ne peut mettre en question la source de la vérité comme l'enfant le fait à l'égard de l'adulte qu'il apprend à « déprécier » en devenant son égal ; au contraire, le croyant progressera par une prise de conscience toujours meilleure de la transcendance de Dieu ; par une différenciation des voies de Dieu d'avec les nôtres. Il y a néanmoins une analogie entre ces deux évolutions, en ce qu'elles comportent l'une et l'autre une « décentration » de l'intelligence, axée, en ce qui concerne le croyant, sur une fidélité à l'objet de foi.

Pohier étudie en particulier cette évolution nécessaire en ce qui concerne la notion de création. La cosmologie religieuse a indéniablement des traits communs avec la cosmologie enfantine, son finalisme psycho-moral, ses catégories artificialistes : la soumission des créatures à Dieu est imaginée à l'aide de schémas que l'homme tire de ses relations avec le monde, de sa civilisation, agraire ou artisanale. Au lieu que la pensée religieuse aboutisse, comme la création de Dieu elle-même, à la différenciation de causes secondes, elle les résorbe dans la cause première, s'interdisant ainsi une intellection intrinsèque de la réalité. La finalité de la création contenue dans la notion de providence reste engluée dans un subjectivisme égocentrique ; la prière, le rite, le sacrement sont conçus comme des moyens d'agir sur un levier divin dont l'homme disposerait pour son bénéfice personnel. Certes, la causalité magique ne peut avoir de place dans une mentalité proprement religieuse, car si, pour cette dernière, les choses sont indifférenciées, c'est par rapport au Créateur et non entre elles. Mais encore faut-il que la notion de Créateur soit dégagée de la précausalité ou même des catégories de la causalité physique. C'est à ce dégagement que conduit la notion de « l'analogie de l'être », qui évite justement l'assimilation d'un plan de la réalité à un autre, estime l'auteur à la suite de saint Thomas. Il s'exprime d'ailleurs aussi en des termes plus familiers à la théologie réformée : « C'est en écoutant toujours mieux la Parole par laquelle Dieu dit ce qu'il est » et « en s'intégrant toujours mieux à la communauté » que la « décentration » en face de Dieu pourra s'opérer, analogue à celle qui résulte, selon Piaget, de la socialisation de l'enfant. En conséquence, une pensée religieuse adulte apprendra aussi à considérer le « par-soi » des créatures, le respect qui leur est dû et qui implique, au-delà de

l'animisme, une connaissance des êtres dans leur matérialité ; la maîtrise de l'homme sur l'univers est alors conçue comme son insertion dans un ordre dont il n'est pas lui-même le principe premier.

Reprenant la question de l'infériorité dans laquelle on tient la connaissance religieuse, Pohier conclut donc qu'il sera toujours utile de situer cette dernière par rapport à la connaissance scientifique, mais non de la jauger par cette pensée. Entre ces deux modes du connaître, il faut établir une analogie de proportionnalité, et cette analogie, encore une fois, porte sur la décentration.

La réserve que nous formulerons à l'égard de cette première partie de l'ouvrage, c'est qu'elle nous paraît encore trop tributaire d'une conception intellectualiste de la révélation, conçue comme une communication de vérités dont Dieu se porte garant. Sans doute est-ce là surtout le fait du cadre dans lequel l'auteur se meut et dont il fait d'ailleurs la critique : le « croire à Dieu » et le « croire Dieu » doivent être dépassés par un « croire en Dieu ». Néanmoins on souhaiterait une révision dogmatique plus nette, marquant mieux le personnalisme de la révélation, ce qui entraînerait du même coup une révision pédagogique, une présentation de la révélation à l'enfant comme à l'adulte en termes d'alliance et de dialogue [1].

Cela dit, reconnaissons que bien des constatations faites par l'auteur en milieu catholique pourraient également s'appliquer dans une certaine mesure à des milieux de formation protestante, où l'on retrouverait des formes d'infantilisme dans les conceptions religieuses, d'égocentrisme dans la prière et dans la participation au sacrement, de juxtaposition des croyances entre elles et par rapport au monde logico-mathématique dans lequel par ailleurs on poursuit son existence. Ce sont là des obstacles que le pasteur rencontre dans sa catéchèse aussi bien que le prêtre. Il nous importe donc beaucoup d'examiner autour de quel pivot doit se faire l'évolution — et, le cas échéant, la révolution — que comporte l'accès à une foi adulte.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée aux relations de la psychologie de l'affectivité avec la morale théologale. Dans un premier chapitre, l'auteur examine les structures affectives de la

[1] Le récent ouvrage d'ANTOINE VERGOTE : *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Editions Dessart, 1966, 338 p., collection Psychologie et sciences humaines, nous paraît mieux répondre à cette exigence ; il comporte notamment une analyse phénoménologique de la foi comme « certitude sans garantie » et de ses rapports avec la « foi dogmatique ». D'autre part, on trouvera dans ce volume un important exposé (p. 155-212) sur le « désir religieux » d'une part — avec le symbole maternel qu'il comporte — et la religion du Père d'autre part ; le P. Vergote met bien lumière, en regard de la notion freudienne du père-tyran, l'image paternelle telle qu'elle est conçue dans la spiritualité judéo-chrétienne authentique, où elle comporte une triple fonction de loi, de modèle et de promesse.

connaissance de Dieu. A cause de la collusion des représentations que nous nous faisons de lui avec nos expériences, Israël a été appelé à rejeter les images taillées, mais d'autre part Dieu n'a pas hésité à se compromettre avec l'imaginaire de l'homme, dans son incarnation. Il a entrepris toute une rééducation de cet imaginaire par une « pédagogie de mort et de résurrection » : d'où la transformation par Jésus des notions de Messie, de Royaume, à travers son enseignement parabolique, dans lequel s'opère, ici aussi, une décentration.

Dans le chapitre suivant, l'auteur propose une réflexion sur la pénitence. Souvent discréditée aujourd'hui au nom des vertus théologales, elle doit être spécifiée et définie à nouveau en rapports étroits avec la justification, de manière à faire comprendre comment, la grâce étant suffisante, la pénitence est néanmoins nécessaire. Si radical que soit le pardon de Dieu, il ne dispense pas l'homme de faire son métier d'homme, c'est-à-dire de répondre librement à ce que Dieu a fait, avec le concours d'une grâce qui est alors non plus seulement opérante, mais coopérante.

La notion de « satisfaction » ne doit nullement être écartée, aux yeux de l'auteur. Il s'agit seulement de bien dégager cette vertu de pénitence des conditionnements historiques qui en ont obscurci la notion, comme d'ailleurs son équivalent, l'emendatio (ce dernier a été en effet à tort rapproché de emenda, l'amende, alors qu'il vient de menda, la correction, et désigne la volonté de réparer). Cette volonté apparaît alors comme un talent que Dieu nous confie, un privilège de l'homme qui peut rendre un sens à son comportement. Il faut se garder de dénier à l'homme ce privilège, comme s'il était moins libre après le pardon qu'avant ; c'est tomber dans un surnaturalisme excessif, insoutenable théologiquement et psychologiquement ; si l'homme en effet est privé de satisfaire à sa culpabilité selon ce qui lui revient de droit et de fait, cette culpabilité est condamnée à devenir folle.

Ce plaidoyer serait valable s'il se bornait à montrer l'importance de la volonté de réparer comme fruit du pardon reçu. Mais il aboutit à des formules inadmissibles à nos yeux, comme « la collaboration de l'homme à son rachat » ou bien « sa tâche dans l'acquittement de la faute ». Ces formules répondent-elles à des « besoins religieux » ? Peut-être bien. Mais doit-on se laisser imposer par ces besoins le critère de la vérité ? N'est-ce pas aboutir à voiler le paradoxe de l'Evangile ? Y a-t-il une autre voie que celle de la grâce seule pour assurer ce que Calvin appelait « la paix des pôvres consciences » ? Cette expression du réformateur l'indique bien, il y a en définitive non seulement des motifs dogmatiques, mais aussi de bonnes raisons psychologiques de rejeter tout synergisme en matière de justification.

Ce qui est vrai, c'est que le pardon n'est pas tout le salut et qu'il appelle l'homme à réparer, autant qu'il est en lui.

« Le pardon se trouve auprès de toi, afin que l'on te craigne », dit le psalmiste. La crainte est donc à certains égards inclue dans le pardon ; sur ce point, nous sommes très attentifs aux mises en garde judicieuses de Pohier contre un surnaturalisme abusif qui rejette massivement la crainte, ou tout au moins « la crainte servile ». Si en effet on traduit cette expression classique en termes de psychologie moderne, si on y voit la crainte humaine de perdre l'objet de l'amour ou, ce qui revient au même, d'aller au-devant de l'anéantissement, il est juste de considérer cette angoisse comme partie intégrante de la condition humaine au lieu de faire peser sur elle une réprobation presque inévitable quand on lui oppose toujours « la crainte filiale ». Ici aussi, la clef de l'expérience authentique de la repentance, c'est une décentration qui situe la culpabilité dans un système ouvert à Dieu au lieu de la laisser s'enfermer en elle-même.

Cette étude sur la pénitence n'épuise pas la richesse de cet ouvrage, qui s'augmente encore d'un chapitre sur le célibat sacerdotal. C'est l'occasion d'une réflexion sur la sexualité, menée du double point de vue de la théologie et de la psychologie. L'une et l'autre en reconnaissent l'importance. Elle est susceptible néanmoins de trouver sa réalisation dans des états de vie différents. Quelque chose d'essentiel au Royaume ne serait pas manifesté si des hommes et des femmes ne le vivaient pas dans l'usage concret de la sexualité, mais d'autre part l'obscurcissement du péché rend aussi nécessaire que la réalité du Royaume soit vécue sous la forme particulièrement prégnante du célibat, consacré ou non.

L'auteur rappelle la position romaine quant au rapport du célibat avec le sacerdoce : ce rapport est non de nécessité, mais de convenance ; seulement, c'est à l'Eglise comme institution qu'il incombe de juger de cette convenance. Cette présupposition appelle évidemment des réserves chez le lecteur de confession réformée, pour qui le célibat ne saurait être érigé en condition du ministère que s'il constitue l'obéissance à une vocation toute personnelle ; néanmoins il n'y a pas lieu de s'attarder à cette divergence, le propos de l'auteur se situant ailleurs : il s'interroge sur les équivoques possibles entre cette vocation à une vie sacerdotale dans le célibat et d'autre part le complexe de castration, tel que la psychologie freudienne le décrit.

Il constate en effet que l'on rencontre chez les clercs des comportements étrangers à la vertu authentique de chasteté, laquelle suppose une intégration de la sexualité à l'ensemble de la personnalité et d'autre part une différenciation qui évite de laisser envahir les relations avec autrui par une sexualité inconsciente. Au lieu de cela, on constate trop souvent une triple ambivalence dans le clergé

à l'égard de la femme, tantôt idéalisée, tantôt méprisée, à l'égard du mariage, à la fois surestimé et sous-estimé, et à l'égard de l'autorité, soumission et indépendance étant alternativement surinvesties. Ce sont là des symptômes d'un célibat conçu comme une automutilation. Or il ne s'agit pas que les passions soient anéanties, mais bien qu'elles vivent dans une vocation qui comporte l'engendrement des hommes au Royaume. Tout le problème est de trouver une pédagogie qui conduise à la maturité, indispensable d'ailleurs au mariage chrétien comme au célibat, mais avec cette difficulté supplémentaire pour le second qu'il doit structurer un état de vie qui, pour n'être pas normal, n'en est pas moins exceptionnel. Et l'on rejoint ici le thème de la « décentration » qui permet seule à une vocation de s'épanouir dans son authenticité.

On le voit, si divers que soient les chemins suivis à partir de Piaget, de Freud ou de saint Thomas, ils conduisent l'auteur à un même carrefour ; c'est en cela que réside le grand intérêt et la remarquable unité de cet ouvrage.

LOUIS RUMPF.