

# Théologie et Sciences Sociales

par Patrick C. Goujon et Dominique Iogna-Prat

**E**ncore ?, se plaindront certains. Enfin !, soupireront d'autres. S'interroger sur les rapports entre la théologie et les sciences sociales ne cesse d'ouvrir de nouveaux débats, à moins que ce ne soit le même qui se poursuite. La crise moderniste toujours recommencée ? Ce trouble pourrait bien être le symptôme d'une indécision chronique de la théologie, du moins dans le catholicisme romain, à prendre parti pour l'historicité de la foi. Il faudrait alors expliciter les raisons pour lesquelles la théologie ne pourrait se décider quant aux relations qu'elle entretient avec les savoirs qui constituent les sciences de l'homme et de la société, quels que soient les qualificatifs retenus : sciences « humaines », à la française, ou sciences « sociales », à l'anglaise. La théologie ne ferait qu'instrumentaliser les sciences sociales, tirant profit ici ou là de données qu'elle emprunte à la sociologie, à l'histoire ou à l'anthropologie. À moins qu'elle ne recycle certains de ses concepts. Mais au fond, rien ne ferait bouger la théologie, science pérenne de la vérité dite une fois pour toute. Les sciences sociales n'ont pourtant pas de mal à montrer que la théologie s'est élaborée, et continue de le faire, dans des contextes variés qui ont marqué ses énoncés. Les notions d'orthodoxie et d'hétérodoxie n'échappent pas aux jeux de pouvoir qu'instaura l'Église ni à ceux dans lesquels elle se trouvait prise. L'histoire des dogmes ne peut se réduire au développement linéaire d'une tradition inchangée. Les énoncés christologiques de Chalcedoine ont dessiné un espace géopolitique toujours à vif. Les dialogues œcuméniques actuels qui négligeraient ce donné tournent court.

## **Théologie, sciences sociales du religieux, science religieuse ? Quelques repères**

Les sciences sociales exercent sur la théologie un regard critique. N'est-ce là que le geste propre aux sciences sociales de déconstruire, plus ou moins inspiré par une volonté de nuire ? On l'entend parfois dire dans les sacristies, pire dans les facultés de théologie, un peu perdues devant des savoirs le plus souvent ignorés, quand ils ne sont pas tout bonnement caricaturés. De vieille date, l'institution ecclésiale a su réunir sous un seul chef les théories dont elle ne voulait pas, les présentant comme ennemis ligüés contre elle. Le syndrome obsidional n'a cessé de s'accroître, et si autrefois la citadelle se trouvait à Rome, on ne compte plus les bastions qui s'alignent sur les anciennes terres de mission devenues de véritables blocs opposés aux dialogues avec toute forme de savoir critique. Le nouveau *limes* de la défense de la vérité catholique suit les fronts politiques les plus conservateurs. L'Église sert alors à protéger des formes de culture ou des forces en présence qui n'ont souvent cure de la foi de l'Évangile. Il faudrait être naïf pour ne pas voir que M. Trump et ses soutiens religieux n'ont pas leurs semblables dans le catholicisme, même en France.

Les *RSR* ont fait un autre choix quant aux sciences sociales, et ce de longue date. Ce dossier s'arrêtera sur la naissance de la revue en 1910 au sein de la Compagnie de Jésus à un moment délicat de l'histoire du « conflit des facultés », grâce à Alain Rauwel. L'Église était depositrice de sciences ecclésiastiques et revendiquait un magistère sur la vérité, dont pourtant ni la société ni les Églises ne tenaient plus compte depuis un large siècle. L'épistémè souveraine de la vérité catholique n'était plus soutenue que par un pouvoir ecclésial déjà effrité, malgré la restauration de ses appareils et son appareil liturgique au courant du dix-neuvième siècle. En France, et dans quelques autres pays, les universités interdirent la théologie sans que pour autant les « sciences religieuses » en soient bannies. Apparurent alors, institutionnellement, des savoirs du religieux qui se déclaraient non théologiques. Une approche critique de ces nouveaux savoirs du religieux ne manque pas pourtant d'interroger aujourd'hui non seulement les ascendances théologiques des sciences sociales, en particulier de certaines écoles de sociologie, mais aussi leur impensé théologique. La question viendra dans le dossier. Elle se posait au début du vingtième siècle avec force : comment se situer face à ces savoirs non théologiques du religieux ? Les *RSR* décidèrent à leur fondation de ne rien ajouter au conflit moderniste, les jésuites constatant d'une part l'intérêt théologique de ces savoirs, tout en étant conscients du risque, ecclésial, qu'une telle reconnaissance leur faisait courir et des

difficultés, épistémologiques, que ces nouvelles approches soulevaient. En pratique, la revue des Études, fondée en 1856 par les jésuites français, décida de détacher les questions religieuses pour les traiter dans une nouvelle publication. Les premiers articles de 1910 en donnent un aperçu : une approche historique des dogmes christologiques par Jules Lebreton, sj, tirée d'un livre à paraître chez Beauchesne puis une étude intitulée « Qoran et tradition », portant sur la rédaction de la vie de Mahomet, par le jésuite belge Henri Lammens, orientaliste. Ces deux articles sont suivis d'une section de « notes et mélanges », commençant par trois notes d'exégèse philologique sur des versets ou expressions difficiles des Écritures, puis des « notes d'épigraphie chrétienne », une autre sur Apollonius de Tyane, par le jésuite anglais Martindale, un des premiers catholiques à avoir été reconnu par l'Université d'Oxford, peu portée à compter en ses rangs des prêtres catholiques. Suit encore une étude de la position de Bellarmin sur la bible de Sixte-Quint, par l'historien de la Compagnie, Le Bachelet, alors réfugié à Hastings. La première livraison de la revue se concluait par des bulletins bibliographiques, dont le premier était consacré à l'histoire comparée des religions, annonçant qu'il porterait surtout sur les questions de méthode. Ce bulletin commençait, non sans ironie, comme un contrepoint aux enseignements de Loisy, qui venait l'année précédente de prononcer sa leçon inaugurale au Collège de France. Le positionnement théorique de la revue restait cependant discret. Le liminaire, signé par le jésuite Léonce de Grandmaison, éclaire le positionnement, mais n'entre pas dans le développement des thèses de théologie fondamentale qu'il suppose. Il lui suffit de déclarer « son esprit d'entière soumission aux enseignements autorisés de l'Église, et, en même temps, d'exacte fidélité aux bonnes méthodes scientifiques ». Pour justifier la conciliation de la science et de la loyauté à l'Église, Grandmaison orne son manifeste des figures du jésuite Petau, érudit philologue de la Renaissance, du mauriste Mabillon, expert en sources documentaires, et de son disciple Le Nain de Tillemont, insigne historien janséniste des premiers temps de l'Église. La théologie ecclésiale n'est pas l'ennemi de la science, semble dire Grandmaison tant aux détracteurs internes de tout savoir critique qu'aux érudits laïcs qui pensent que la théologie n'a jamais fait que baigner dans l'obscurantisme. Il fallait aux *RSR* se glisser entre la Fille aînée de l'Église intransigeante et la Nation qui se voyait être le giron de la laïcité. Comme l'écrivit le Cardinal Baudrillard, dans ses épais carnets, plein d'admiration pour le premier rédacteur en chef des *RSR* : « Il hésite ; il ne tranche pas ». Grandmaison reconnaissait, dès le second paragraphe, « l'autonomie relative et indispensable aux sciences religieuses comme aux autres ». « Autant que personne, nous croyons à la nécessité de ne pas brouiller les méthodes ». Il poursuivait ainsi :

« Tranquilles sur le résultat final d'investigations loyalement conduites, nous espérons servir à la fois, par nos *Recherches*, la cause des sciences religieuses, et celle de l'Église du Christ ». Avec le sens de la formule propre à cette génération rompue à la rhétorique, il concluait : « En cette Église, nous reconnaissons, selon la force du mot apostolique, "la colonne et le soutien de la Vérité" »<sup>1</sup>. Un siècle plus tard, Joseph Moingt, qui dirigea la revue pendant quatre décennies, se serait retrouvé sans peine dans cette profession de foi. L'Église ne saurait renoncer à la quête de la vérité.

« L'affrontement aux critères de vérité va jouer énormément dans les années qui viennent pour la crédibilité du discours de l'Église. C'est une question qui, pour moi, reste toujours prégnante dans mes travaux théologiques, parce que j'ai bien conscience que la théologie sera finalement jugée sur son souci de la vérité – une seule et même vérité pour tous – plus que sur son souci de la vérité de l'orthodoxie. Et s'il y a conflit entre les deux, alors c'est très grave. Pour moi, c'est toute la crédibilité du discours de l'Église qui est engagée. Il faudrait que tous les jeunes qui font de la théologie s'en rendent compte. Il ne faudrait pas que l'on confonde la sécurité et la vérité »<sup>2</sup>.

## Des théologies dans l'Église ? Un pluriel très singulier

L'accent critique de Moingt sonne davantage que dans le compromis de Grandmaison. Ne le fallait-il pas ? Entre temps, il est vrai, après un épuisement de la crise moderniste, la préparation du Concile avait permis des pas en avant, puis une réelle ouverture de la théologie aux sciences humaines. Elle fut dès l'abord néanmoins contestée non seulement par les forces qui s'organisaient alors autour de Mgr Lefebvre, mais plus efficacement encore par la coalescence de courants réunis, dès les années 1980, autour de Henri de Lubac puis de Joseph Ratzinger, et en quelque mesure par la revue *Communio*. Cependant témoignent, en francophonie, du renouvellement par les sciences humaines, l'exégèse et surtout la christologie, et des signatures comme celles de Moingt, Beauchamp, Chauvet, Gisel, Marguerat, Theobald, Wénin, chacun

---

1. Léonce de Grandmaison, liminaire, *RSR*, tome 1, 1er numéro, 1910, p. 1-2. La revue, de 1910 à 2000, est consultable en ligne sur le site Gallica. Les numéros ultérieurs sont accessibles sur le site Cairn, gratuitement sauf pour les trois derniers tomes et celui en cours.

2. Joseph MOINGT, « Le métier de théologien », entretien avec Patrick Goujon et Élodie Maurot, *Études* (avril 2016), p. 61-71. L'article avait été publié à l'occasion des 100 ans de Joseph Moingt. Moingt confiait plus loin que la revue ne fut pourtant jamais inquiétée officiellement. Le fait est à remarquer tout autant que la liberté de la recherche, et ce en comptant avec l'intériorisation du processus de censure.

prenant en réalité des positions théologiques différentes, et un rapport aux sciences humaines tout aussi diversifié<sup>3</sup>. On ne saurait non plus négliger le mouvement d'exil hors de la théologie qu'encouragèrent les sciences humaines, dans des configurations toujours singulières et, parfois, irréconciliables. Certes, même si des théologiens peuvent en revendiquer l'héritage, quitta le sol de la théologie, qu'il trouvait misérable, tout en acceptant de rester au comité de rédaction des *RSR*, non sans « inquiéter » la théologie, comme le dit Moingt. Roustang quitta l'Église. Jossua s'inventa une forme *sui generis* de critique littéraire pour offrir une voie alternative à la théologie, tout en demeurant un collaborateur de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, l'ainée dominicaine de trois ans des *RSR*. De l'après concile jusqu'à nos jours, le positionnement des théologiens face aux sciences humaines n'a cessé d'être l'objet de négociation avec les réévaluations, loin d'être uniformes, du rôle des théologiens dans l'Église, d'abord par le pape Jean-Paul II et son préfet de la foi, puis par le Pape François. Notre dossier en traitera à partir de l'appartenance ecclésiale des théologiens (Christoph Theobald), mais aussi à travers l'histoire des modes selon lesquelles l'Église pense l'appartenance de ses fidèles (Jean-Marie Donegani et Philippe Portier).

Plus d'un siècle après la fondation des *RSR*, la double question du rapport de l'Église à la pluralité interne des discours théologiques comme celui de son rapport à la multiplicité des regards sur le religieux est loin d'être résolue. La subtilité du titre des *RSR*, *Recherches*, au pluriel, *de Science Religieuse*, au singulier, aménageait pour un temps la possibilité d'un passage entre les sciences ecclésiastiques, sous le contrôle des facultés canoniques, et les sciences religieuses, affiliées à des universités organisées autour d'un principe de neutralité confessionnelle. La différence se jouerait-elle dans la subordination de la vérification des résultats des travaux, soit à la conformité à des méthodes et des présupposés épistémologiques disciplinaires soit à l'orthodoxie ecclésiale ? L'importance accordée aux méthodes dans le propos liminaire de Grandmaison le laisse penser, mais l'orthodoxie est une notion en réalité plus floue que

3. Il serait très enrichissant de confronter le rapport de Moingt et de Beauchamp, collaborateur sur une longue période au sein des *RSR*, aux sciences humaines, l'un via son rapport à l'histoire, en particulier, via sa christologie, l'autre au regard de la psychanalyse et des sciences littéraires. On s'apercevrait non seulement des modalités contrastées de leur rapport à ces sciences extérieures à la théologie mais aussi au positionnement de leur théologie respective quant à la question du rapport critique aux énoncés dogmatiques. Leur différend ne fait pas mystère, mais peut-être moins dans les termes d'une opposition « conservateur/progressiste », comme le sous-entend lui-même Moingt en renvoyant finalement à une lecture politique de la théologie, dans l'entretien déjà cité, qu'en raison d'une conception de l'unité, et des relations de l'Un avec l'altérité radicalement différente. On ne pourrait en effet nier que Beauchamp ait été à sa manière « progressiste », en faisant entrer le loup de la psychanalyse dans la bergerie de l'exégèse.

l'on ne le pense car bien dépendante des moments dans lesquels l'institution ecclésiale se tient<sup>4</sup>.

Aujourd'hui, la question du rapport entre sciences sociales et théologie ne s'est-elle pas cependant déplacée en raison de la transformation de nos sociétés? On peut d'abord évoquer l'effondrement du catholicisme et de ses institutions de savoir. Certes, en France, il existe bien toujours des facultés de théologie catholique, elles ont même vu leur nombre augmenter puis amorcer une baisse. La chute des effectifs du clergé parmi les étudiants et les enseignants n'est pas pour rien dans cette fragilisation de l'ensemble (recrutement des corps professoraux, financement, fréquentation). L'entrée dans la carrière théologique de laïcs, femmes davantage qu'hommes, quand l'accès aux diplômes canoniques leur est accordé, n'a pas enrayé l'affaiblissement des disciplines théologiques. Le phénomène ne peut s'analyser seulement en termes d'effectifs ni de redistribution des rôles entre clercs et laïcs quant à l'exercice de la théologie. Il touche profondément au statut de la foi et des manières de se reconnaître appartenir à l'Église catholique dans nos sociétés. Mais, il faudrait surtout noter la transformation de la nature du débat entre sciences sociales et théologie.

## Le renouveau de la question religieuse dans nos sociétés sécularisées

Le « religieux » n'occupe plus la même place dans nos sociétés qu'au début du vingtième siècle, cela va de soi, mais non plus qu'au tournant des années 1970-1980, quand la théologie a tenté d'emprunter concepts et méthodes aux sciences sociales. Certes, l'anthropologie, l'ethnologie et l'histoire se sont toujours intéressées à d'autres religions que le christianisme, mais elles opéraient sur d'autres terrains que l'Occident modelé par lui. Mais aujourd'hui, traiter du « religieux » en Occident, c'est s'intéresser à la reconfiguration, floue et labile, du religieux. Certes, on peut toujours traiter de ce que deviennent les communautés ou les individus se reconnaissant comme confessant telle foi, mais en réalité, même l'affiliation à une communauté religieuse (qu'elle soit chrétienne ou non) ne suffit pas à décrire les formes sociales que prend la dimension religieuse dans la vie sociale et individuelle. Le « religieux » s'est souvent exilé hors des religions (on préfère alors parfois parler de « spiritualités »,

---

4. Il nous faudrait une histoire de la censure théologique depuis Vatican II, conçue selon les règles de l'historiographie contemporaine. On se reportera aux travaux de Bruno Neveu consacrés d'abord à Le Nain de Thillemont et à la manière dont censure religieuse et politique s'entretissent, mais aussi à son histoire des facultés de théologie en France au XIX<sup>e</sup> siècle : Bruno Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Albin Michel, Paris, 1993 ; *Les facultés de théologie de l'Université de France (1808-1885)*, Klincksieck, Paris, 1998.

mais le terme n'est pas moins ambigu et insuffisant à décrire les réalités qu'il recouvre). Si, par ailleurs, l'affiliation à une communauté ou à une religion instituée reste affirmée, elle peut tout à fait se combiner à des croyances, des pratiques et des modes de vie qui ne relèvent pas du périmètre de ladite religion. Les catholiques sont aujourd'hui faiblement pratiquants, peu croient en la Résurrection, beaucoup pratiquent la méditation de « pleine conscience », et rares sont ceux qui conforment leur pratique sexuelle, même dans le mariage hétérosexuel, aux prescriptions que continue d'afficher le *Catéchisme de l'Église catholique*. Des questions semblables pourraient se poser à propos de la persistance, dans d'autres cultures, de la polygamie pour bon nombre d'hommes mariés sacramentellement, sans parler, pour d'autres encore, de l'ignorance absolue de la doctrine sociale de l'Église quant au partage de ses richesses. Bref, non seulement les chrétiens vivent dans une société où le religieux est bricolé, mais la foi catholique, et parfois même des plus fervents, n'échappe pas à cette recomposition globalisée du religieux. S'il est évident que ces phénomènes mobilisent l'attention des sciences sociales, on peut se demander ce qu'en fait la théologie, mais on peut aussi s'interroger sur la demande qui est adressée aux théologiens, ou non, de se pencher sur cette reconfiguration du religieux, et par qui la question pourrait leur être posée.

La théologie, ou les savoirs théologiques sont-ils qualifiés pour traiter des transformations du religieux qui affectent non seulement les sociétés dans leur ensemble, mais aussi l'Église catholique de l'intérieur (notion qui pose le délicat problème ecclésiologique de la délimitation du corps ecclésial), Église qui se retrouve dès lors confrontée à une question qu'elle a longtemps traitée sous le seul mode de la condamnation pour hérésie, ou le déni de ses différences internes. On découvre là un véritable chantier qu'il faudrait méthodiquement explorer : se tourne-t-on vers la théologie (les théologiennes et les théologiens) pour traiter de l'évolution des formes religieuses dans nos sociétés contemporaines ? Si on ne peut pas répondre « non » trop vite – qu'on pense par exemple aux propositions de former les imams à l'Institut Catholique de Paris, dès les années 2010, ou récemment à la composition de la Commission Indépendante sur les Abus dans l'Église, qui, dès sa mise en place en 2019, compta des théologiens dans ses rangs, les conclusions desquelles furent parfois contestées par l'institution ecclésiale par la voix de la Conférence épiscopale, ou de certains évêques –, on ne saurait pour autant conclure que la théologie catholique est socialement autorisée à traiter de cette question. Alors qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'Église contestait à d'autres le droit de s'intéresser au religieux (alors compris comme domaine réservé à la théologie), il semblerait, dans un incroyable retournement, que la discussion universitaire et publique disqualifie, sinon par principe, du

moins en pratique, la théologie de participer à ses débats. Il faut signaler cependant l'exception des questions éthiques : les comités d'éthique comptent un certain nombre de représentants des différentes religions ; ainsi en est-il aussi de certains débats parlementaires. Que la théologie, en particulier en France, ne soit pas considérée comme une discipline universitaire n'est pas nouveau, mais qu'elle semble disqualifiée dans les débats sur les religieux reste d'une part à évaluer, mais devrait aussi constituer une question pour la théologie et l'Église elle-même, au-delà d'alimenter son ressentiment envers la société. En ce sens, la publication récente du *Dictionnaire critique de l'Église*<sup>5</sup> apporte un élément nouveau : mené selon les perspectives des sciences sociales et à l'intérieur d'institutions universitaires françaises, le *Dictionnaire* n'en a pas moins été élaboré en dialogue avec des théologiens. Mais cette remarque soulève une question : faire appel à des théologiens, est-ce recourir à la théologie, ou nouer un dialogue avec des experts, qui par leur compétence, mais aussi leur positionnement au sein de leur discipline, rendent possible un dialogue qui ne s'entend pas d'abord comme dialogue entre disciplines, mais entre confrères travaillant aux questions religieuses ? La remarque est loin d'être oiseuse, si l'on se permet cette autojustification. On en lira dans le dossier les raisons sous la plume de Christoph Theobald.

On l'aura compris, au fil de cette première introduction, la question du rapport entre théologie et sciences sociales ne peut se traiter abstraitement en dehors du moment dans lequel nous sommes quant à la redéfinition du religieux dans nos sociétés. Dès lors, c'est la définition même de ce en quoi consiste la théologie qui est de nouveau posée, surtout si l'intérêt qu'elle semblait se réserver pour le « religieux » lui est aujourd'hui retiré. Quelle est la nature de l'acte théologique ? On voit bien que le jeu de mots, en apparence tout jésuite, entre le pluriel des *Recherches* et le singulier de « science religieuse » garde toute sa pertinence si le singulier signifie la quête d'une possible saisie unitaire des savoirs à solliciter dans autant de « recherches ».

## Théologie et sciences sociales en modernité

Resserrons encore la focale sur la tension entre théologie et sciences sociales, afin d'introduire à ce dossier qui se déploiera en trois temps : ce numéro préparatoire, le colloque des *RSR*, des 14 au 16 novembre à Paris, suivi par la publication des actes dans notre revue.



« Théologie » et « sciences sociales » sont en tension féconde. D'une part, faire de la théologie aujourd'hui suppose, d'une façon ou d'une autre, de se situer à l'horizon des sciences sociales. S'intéresser à l'« aujourd'hui » de l'acte théologique, plutôt qu'à « la théologie » permet d'échapper à l'illusion d'une science pérenne et sans histoire, et revient à postuler une modernité et une actualité de la théologie. Confronter le « théologisé », c'est-à-dire le champ large de l'acte, aux sciences sociales implique de se pencher largement sur la genèse de nos façons de penser en faisant toute sa place à l'histoire de la théologie dans la construction des sciences en charge de l'homme et de la société – sciences morales, sciences humaines, sciences sociales – dans leur diversité disciplinaire et dans leur quête problématique d'unité synthétique. Mais, d'autre part, cette tension permet de se demander dans quelle mesure la théologie et les sciences sociales contribuent à faire du « commun », et comment, au sein de ce commun, la théologie parvient à se renouveler tout en restant fidèle à son objet. C'est en somme un point de jonction qu'il s'agit d'interroger. Comment, en cherchant à penser en tant que tel le Dieu de la Révélation chrétienne, la théologie rencontre-t-elle la question du social ? Comment, en sens inverse, les sciences du social pensent-elles le religieux, étant entendu que, comme l'écrivaient les premiers théoriciens français de la sociologie (de Comte à Durkheim), la Cité est affaire de « lien » – ce lien dont la « religion » est étymologiquement porteuse – et que la sociologie est constitutivement une « religiologie » difficile à envisager historiquement hors de l'ombre portée de la théologie.

La question abordée dans le projet d'ensemble que forme ce numéro des *Recherches de science religieuse* et le colloque à suivre suppose de considérer les deux termes « théologie » et « sciences sociales » en relation dynamique. En quoi la théologie est-elle porteuse des sciences sociales, en quoi les sciences sociales sont-elles redevables, dans leur genèse, de la théologie, et, dans la logique de ces deux premières interrogations, en quoi théologie et sciences sociales sont-elles aujourd'hui en situation de partage ? En bref, doit-on penser avec Edmond Ortigues que « la théologie est une science sociale », qu'elle a toujours été une science sociale déclinée au singulier ? Mais quid de cette singularité ? En pensant Dieu comme son objet constitutif (*Sache*), la théologie ne peut pas ne pas en venir au social comme situation dans l'Histoire (*Lage*), ce qui suppose, en contexte épistémologique de modernité avancée, de s'articuler à d'autres savoirs, lesquels se situent de façon agnostique par rapport à la question religieuse. Dès lors, comment penser, de l'intérieur de la théologie, l'ouverture à des savoirs dont les analyses ne reconnaissent pas comme tels ce qui est le cœur et la finalité de la discipline ? En s'interrogeant sur la fonction de médiation de la théologie, en se demandant dans quelle mesure, dans l'articulation des savoirs aujourd'hui, la théologie peut

occuper une place, ce qui suppose qu'elle ait clarifié sa manière de faire place à d'autres savoirs qui sont souvent en position critique vis-à-vis de la théologie.

### Une discipline incertaine jusque dans ses qualifications

Une part essentielle de la démarche proposée vise à cerner le problème des incertitudes disciplinaires de la théologie, science de l'accommodement à l'air du temps, et ce depuis les origines. La théologie est une discipline de sagesse bien antérieure au christianisme dont elle marque ensuite profondément l'histoire<sup>6</sup>. Dès l'âge des Pères de l'Église, le théologien est un nécessaire *grammaticus*, et, depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, au moment universitaire où la théologie se définit comme science (voire comme « reine des sciences »), on ne peut devenir un maître théologien qu'après être passé par la faculté des arts, au point qu'on puisse se demander si, depuis lors, la théologie n'est pas fondamentalement un fait universitaire, mais un fait en tension dans la mesure où les savoirs de l'Université sont divers et d'une diversité pourvoyeuse de disputes, telles les passes d'armes fréquentes entre théologiens et juristes souvent opposés dans leurs façons de concevoir les fondements et les finalités du magistère de l'Église.

Science déclinée au singulier, la théologie a-t-elle la faculté synthétique de s'organiser en ensemble dans le traitement des savoirs ? Et dans quels buts ? La transcendance ? Mais n'a-t-on pas pu soutenir que la sociologie, cette discipline aux perspectives bien humaines, est en quête de la transcendance fondatrice du social ? Que la société des sociologues (durkheimiens pour le moins) est une « sur-société » qu'on ne manque pas de comparer à la « surnature » des théologiens<sup>7</sup> ? Que, comme telle, elle est fondée à se revendiquer comme espace de synthèse, comme si, à l'instar des théologiens, les sociologues en quête d'horizon général à proposer à l'humanité nécessitaient un « tiers » pour penser le commun ?

La théologie comme science synthétique oblige à se pencher sur la question de l'architectonique aristotélo-thomiste, c'est-à-dire sur la logique des *Sommes*, sur l'organisation interne de cette science et, au terme d'évolutions souvent difficiles à expliciter, sur les agencements disciplinaires qui permettent de parler de « théologie interdisciplinaire » et de concevoir « la » théologie au singulier comme un système d'ensemble organisateur d'un arbre des connaissances. Encore tard dans la modernité catholique, on n'a pas manqué de croire en l'appétit de la théologie à répondre aux demandes d'une vraie totalité,

---

6. Olivier Boulnois, *Le Désir de vérité. Vie et destin de la théologie comme science d'Aristote à Galilée*, PUF, Paris, 2022.

7. Henri Desroche, « Introduction » à Henri de Saint-Simon, *Le Nouveau christianisme et les écrits sur la religion*, Seuil, Paris, 1969, p. 42.

en opposant aux sciences soi-disant « humaines » une offre d'Église supérieure quand il s'agit de fournir une vision globale de l'homme et de l'humanité<sup>8</sup>. C'est poursuivre la logique ancienne qu'exprimait par exemple Érasme (*Complainte de la paix*) quand il faisait dire à la paix : « ...je me réfugierai chez les savants. Les sciences, les lettres, les rendent vraiment hommes ; la philosophie en fait des surhommes ; la théologie les rend divins ». Mais si l'offre est si totale, comment expliquer que les instruments pour saisir cette totalité soient si rares, que les encyclopédies proprement théologiques soient devenues un genre largement délaissé depuis des décennies (en gros depuis celle de Gerhard Ebeling, 1975<sup>9</sup>) et qu'elles tendent à laisser la place à des dictionnaires qui sont en bonne partie des produits d'acculturation aux sciences sociales, tel le *Dictionnaire critique de théologie* dirigé par Jean-Yves Lacoste ? Est-ce à dire qu'à l'âge des sciences sociales prévaut une logique de dispersion disciplinaire qui amène à parler de la théologie de ceci ou de cela – théologie négative, théologie spirituelle, théologie politique, théologie de l'écologie... – sans véritable préoccupation architectonique ? Faut-il voir dans la dispersion théologique le résultat d'une évolution de la discipline par contamination de sciences sociales modernes déclinées au pluriel ? Faut-il y voir, non pas au contraire, mais de façon complémentaire, une évolution interne à la théologie qui amène les théologiens en contexte moderne à abandonner la référence aux Sommes et à l'architectonique dogmatique de la scolastique pour se plonger dans les profondeurs de l'herméneutique scripturaire, dans les structures de sens étagées, si proches au fond des aventures sémiologiques des sciences laïques du langage, comme l'enseigne l'histoire des cheminements partagés puis divergents de Lubac et Certeau<sup>10</sup> ? Inversement, les sciences sociales au pluriel peuvent-elles se passer d'unité synthétique ? N'y a-t-il pas un rêve inavoué d'architectonique théologique au cœur de l'activité d'anthropologues, d'historiens, de philosophes, de sociologues fata-

8. Lettre apostolique de Paul VI au cardinal Roy (*Octogesima adveniens*), 14 mai 1971 : « ...la nécessité méthodologique et l'a priori idéologique les [= sciences humaines] conduisent souvent à isoler, à travers les situations variées, certains aspects de l'homme et à leur donner pourtant une explication qui prétend être globale, ou du moins une interprétation qui se voudrait totalisante à partir d'un point de vue purement quantitatif ou phénoménologiste. Cette réduction "scientifique" trahit une prétention dangereuse. Privilégier ainsi tel aspect de l'analyse, c'est mutiler l'homme et, sous les apparences d'un processus scientifique, se rendre incapable de le comprendre dans sa totalité [...] Le soupçon des sciences humaines atteint le chrétien plus que d'autres, mais ne le trouve pas désarmé. Car nous l'écrivions nous-mêmes dans *Populorum progressio* [...] l'Église leur propose ce qu'elle possède en propre : une vision globale de l'homme et de l'humanité. »

9. Gerhard Ebeling, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung* [1975], Mohr Siebeck, Tübingen, 2012 ; sur Ebeling : Albrecht Beutel, *Gerhard Ebeling. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012.

10. Carlos Alvarez, *Henri de Lubac et Michel de Certeau. Le débat entre théologie et sciences humaines au regard de la mystique et de l'histoire*, Éd. du Cerf, Paris, 2024.

lement en quête de cohérences d'ensemble sur l'homme et la société, à moins qu'ils ne limitent leurs activités à de mini-problèmes érudits et culturalistes ? On touche là à autant de questions qu'il convient de traiter dans l'évolution : après la légitimité des Sommes, la modernité séculière des savoirs comme ouverture d'un temps de l'éclatement, de l'accommodement nécessaire aux aires disciplinaires déterminées par l'émergence et le développement des sciences sociales, lesquelles n'en conservent pas moins quelque chose de la quête d'un savoir d'ensemble, de la nécessité d'un grand récit commun.

### **Théologie et question des savoirs**

Théologie *et* sciences sociales. Le « et » qui permet d'examiner la théologie en regard des sciences sociales, et inversement, suppose de se placer sur le terrain des rapports entre théologie et sciences sociales : rapports de confrontation assumés ou rapports d'inconnaissance ?

L'examen se réfère pour commencer à ce que Kant a pu qualifier de « conflit des facultés ». « Facultés » est à entendre dans les deux sens du terme : la faculté qui doit être laissée à chaque homme de penser en conscience, mais aussi les dispositifs institutionnels qui encadrent les libertés de penser et de débattre. En réponse aux remontrances qui lui ont été adressées après la publication de *La religion dans les limites de la raison* (1793), Kant compose un petit traité, *Le Conflit des facultés* (1798), dans lequel il discute des rapports entre « faculté inférieure » (philosophie) et « facultés supérieures » (théologie, droit et médecine), revendiquant une séparation des sphères telle que les philosophes puissent participer au débat public pour expliciter les vérités nécessaires au bien commun. Dans la sphère même de la théologie, il fait droit au philosophe de soumettre la religion à la critique de la raison. Une pareille tension entre facultés en dit long sur les reclassements épistémologiques en cours à l'Âge classique, au monde des pasteurs confrontés aux philosophes à l'exemple de Luther<sup>11</sup>, non seulement dans la distinction entre théologie et philosophie, mais plus largement entre théologie et sciences de la société alors que commencent à se définir les sciences morales ancêtres de nos sciences sociales<sup>12</sup>. C'est dans le déni de la toute-puissance arbitrale de la théologie que les sciences morales puis sociales ont pu s'affirmer au fil de confrontations qui sont autant de conflits de savoirs et de prérogatives d'autorité : la condamnation de 1277, l'affaire Galilée, la théorie de

---

11. Yves Congar, « "Novo et miro vocabulo et theologico". Luther réformateur de la théologie », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 63/1-2 (janv.-juin 1983), p. 7-15 ; Philippe Büttgen, *Luther et la philosophie*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2011.

12. Sur la préhistoire morale et politique des sciences sociales : Julien Vincent, « Les "sciences morales" : de la gloire à l'oubli ? Savoirs et politique en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle », *La Revue pour l'histoire du CNRS* 18 (2007) : <https://histoire-cnrs.revues.org/4551>

l'évolution<sup>13</sup>. Une lecture optimiste de l'histoire moderne des sciences pourrait laisser penser qu'à force d'accommodements, les oppositions sont désormais dépassées. Mais ne reste-t-il pas chez les théologiens un petit fond de nostalgie d'immanence pour penser, comme le faisait jadis Maritain (un « jadis » pas si lointain : 1927), que la présence de l'Église est nécessaire à la vie de la Cité et que, du coup, la théologie est « une science politique intégrale »<sup>14</sup> ? Et puis que dire du mouvement inverse de retrait d'un certain nombre de théologiens « radicaux » persuadés que la matière chrétienne n'a pas à s'acculturer, qu'elle dispose des ressources propres à traiter les problèmes de toujours que posent l'homme et la société, qu'elle peut, en somme, vivre hors Histoire et hors sol ?

Dans cette logique, on serait donc passé de rapports de confrontation à des rapports d'inconnaissance ; cela de part et d'autre : aux théologiens plus ou moins radicaux répond la tout aussi radicale inconnaissance des chercheurs tenants de sciences sociales purement laïques coupées d'une histoire de la théologie pourtant à la genèse de leurs pratiques disciplinaires et des définitions de leur outillage conceptuel. Mais peut-on raisonnablement penser qu'en un temps qui n'est plus celui de l'apologie et des oppositions frontales, la théologie pratique peut se passer des sciences sociales, que l'exégèse ne s'inscrit pas dans la problématique large de l'herméneutique, et que les sciences sociales peuvent faire fi du fonds conceptuel des Pères de l'Église et des maîtres scolastiques ? N'avons-nous pas, au contraire, à écrire l'histoire commune des sciences mise en place par le *Studium* universitaire au XIII<sup>e</sup> siècle, creuset d'une modernité scientifique sans laquelle nous ne serions pas ce que nous sommes dans notre approche critique des savoirs ? Nous sommes ainsi condamnés par la logique d'une histoire commune du *Studium* à valoriser les recoupements, voire les recouvrements théologie/sciences sociales, dont on propose de traiter de trois points de vue.

Le premier est celui de l'institution, l'Église, pour le moins l'Église latine, pouvant être considérée comme le paradigme de l'institution. Le « croire » chrétien est-il concevable hors institution ? Les théologiens (à l'exemple de Rahner<sup>15</sup>) comme les sociologues (tel Lagroye<sup>16</sup>)

13. Pour une approche synthétique de cette question de confrontation des savoirs : Marc Vial, « Savoirs », dans Frédéric Gabriel, Dominique Iogna-Prat, Alain Rauwel (dir.), *Dictionnaire critique de l'Église*, op. cit., p. 977-987.

14. Jacques et Raïssa MARITAIN, Œuvres complètes, IV, Éditions Saint-Paul/Éditions universitaires, Paris/Fribourg, 1984, p. 750-751 et 763-764.

15. Karl Rahner, « L'appartenance à l'Église d'après la doctrine de l'encyclique *Mystici corporis Christi* » [1947], dans Id., *L'Église face aux défis de notre temps. Études sur l'ecclésiologie et l'existence ecclésiale*, éd. Christoph Theobald, Œuvres 10, Éd. du Cerf, Paris, 2016 p. 39-134 ; « L'interprétation théologique de la situation du chrétien dans le monde moderne » [1954], *ibid.*, p. 357-394

16. Jacques Lagroye, *Appartenir à une institution. Catholique en France aujourd'hui*, Economica, Paris, 2009.

et les juristes ont beaucoup à dire sur la question de l'affiliation et de l'appartenance. En s'emparant de l'objet « religion », la sociologie s'est en quelque sorte placée au carrefour des sciences sociales naissantes dans une posture englobante apparentée à celle de la théologie, science principale de l'architecture scolastique longtemps en vigueur dans le monde catholique. Dans cette logique concurrentielle, la sociologie durkheimienne détourne en la sécularisant la notion d'Église pour qualifier la communauté morale qu'est la société<sup>17</sup>. Dès lors, s'instaure autour de l'Église-société un durable chassé-croisé disciplinaire entre théologie, sociologie et droit à fin d'explicitier ce qu'est le fait institué tout autant que le fait d'instituer. Faut-il, avec la sociologie durkheimienne, définir l'institution comme ce qui s'impose sous la forme d'un tout donné d'emblée, soit un « ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux »<sup>18</sup>? Dans cette logique, point de geste ni de temps fondateur, point de mécanisme instaurateur hétéronome. Faut-il plutôt, avec la théologie, selon la formule de Thomas d'Aquin – « *Jesus Christus instituit Ecclesiam* –, tableur sur un acte instituant qui a donné vie et voix à une bonne parole à diffuser sous l'autorité de ministres ordonnés? Faut-il, enfin, avec le droit, concevoir l'institution comme une construction par définition hétéronome supposant l'intervention d'un *fiat* fondateur, mais d'une hétéronomie purement juridique référée à l'arbitraire de règles fondatrices qui ne nécessitent pas forcément de référent divin? Les effets de ces disputes disciplinaires sur l'ecclésiologie ne sont pas minces si l'on en juge par la fortune de la conception d'une ère post-constantinienne propre à introduire de l'eschatologie dans une théologie de l'institution travaillée depuis toujours par la plénitude du sens qui ne sera révélé qu'à la fin de l'Histoire.

Le deuxième point de vue est celui de la logique qui amène les théologiens sur le terrain des sciences sociales. On ne pense pas simplement à la façon dont les Lubac et Hauptmann ont cherché à faire face aux sciences sociales naissantes dans le traitement intéressé et quelque peu orienté des œuvres de Comte et de Proudhon, comme si l'histoire de cette genèse pouvait permettre à la théologie catholique de se recharger au miroir de systèmes réformateurs, eux-mêmes saturés de références chrétiennes<sup>19</sup>. On cherchera surtout à s'intéresser à des cas originaux

17. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Œuvres I, éd. Miron Achimastos, Paris, 2015, p. 91.

18. Marcel Mauss et Paul Fauconnet, « La sociologie, objet et méthode », dans Marcellin Berthelot et alii (dir.), *La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné de sciences, des lettres et des arts*, 30, Paris, 1901, p. 165-176 (p. 168).

19. Henri de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Éd. du Cerf, Paris, 1945 ; Id., *Le Drame de l'humanisme athée* [1944], Œuvres complètes II, 2e partie « Auguste Comte et le christianisme », Éd. du Cerf, Paris, 1998 ; pour une première approche de la vie et de l'œuvre peu étudiées d'Haupt-

de passage entre théologie et sciences sociales, sans véritable rupture de fond, dont on peut, sur le terrain français, citer deux exemples paradigmatiques : Michel de Certeau et Edmond Ortigues<sup>20</sup>.

Le troisième et dernier point de vue retenu est celui des pratiques de l'étude de cas. Cas de partage catégoriel, tout d'abord, à l'exemple du « charisme », catégorie endogène au christianisme (c'est le côté Paul), exogène (c'est le côté Sohm et Weber) ou mixte<sup>21</sup> ? Cas de collusion disciplinaire aussi, à l'exemple des affinités électives entre ecclésiologie et sociologie, à l'enseigne de la religiologie de Durkheim dans laquelle François-André Isambert voyait à juste titre un « implicite du catholicisme »<sup>22</sup>. Au titre des concurrences catégorielles qui sont au cœur des tensions entre théologie et sciences sociales, le colloque de novembre permettra d'aborder d'autres voies transdisciplinaires. Dans la perspective des formes de confrontations des sciences de la cité à la théologie, on s'intéressera à l'ecclésiologie comme impensé des sciences politiques et on tentera de mesurer l'impact des questions de société sur les renouvellements des façons de faire de la théologie en matière d'éthique et d'anthropologie.

## Présentation du numéro

Il est plus que temps d'entrer dans le vif du dossier. Comme tel, il se propose d'introduire au colloque, qui déploiera les trois dimensions que l'on vient d'exposer, la dimension institutionnelle de la théologie, le mouvement qui porte l'une vers les autres, et des études de cas traitant de catégories communes, ou des collusions. Sans vouloir s'enfermer dans cette scansion, ce numéro en pose la dynamique à travers quatre articles. Alain Rauwel, professeur d'histoire du Moyen Âge et membre du Centre d'études en sciences sociales du religieux (CéSoR, EHESS-CNRS), viendra ancrer les dénominations des savoirs du religieux dans

---

mann, entre ses nombreuses études sur Proudhon et son engagement conciliaire : Philippe Bordeyne, « Mgr Pierre Hauptmann (1912-1971) : un théologien de la communication de la foi », *Transversalités* 116/4 (2010), p. 127-149.

20. Carlos ALVAREZ, *Henri de Lubac et Michel de Certeau, op. cit.* ; on trouvera une bonne introduction à ce passeur de frontières qu'a été Edmond Ortigues dans les *Archives de sciences sociales des religions* 173 (2016).

21. Rudolph SOHM, *Kirchenrecht*, Leipzig, 1892 ; Max WEBER, *Économie et société*, I. Les catégories de la sociologie [1922], Paris 2003 [*Soziologie. Max Webers Gesamtausgabe*, I/23, Tübingen 2013] ; Agnès DESMAZIÈRES, « L'immédiateté de Dieu dans l'ordinaire de la vie chrétienne : les charismes au service d'une Église synodale », *RSR* 110/2 (2022), p. 235-253.

22. François-André ISAMBERT, *Le Sens du sacré. Fête et religion populaire*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1982, p. 266-270 (p. 267) ; sur les rapports ecclésiologie/sociologie, nous nous permettons de renvoyer à Dominique IOGNA-PRAT, « Un Moyen Âge de modernes : ecclésiologie et sociologie », *Le Moyen Âge des sciences sociales, Revue d'histoire des sciences humaines* 43 (2023), p. 49-67.

l'histoire du modernisme. Il permettra de revenir sur les conflits de définition de la scientificité au sein de la théologie catholique à l'heure de la naissance des *RSR*. On verra ainsi s'énoncer des critères pour des savoirs critiques du religieux dans notre contexte. Un second article, coécrit par les sociologues et historiens du catholicisme Jean-Marie Donegani et Philippe Portier, se devait de venir clarifier les modes d'appartenance à l'Église, non seulement dans leur développement historique, mais en vue de donner à lire l'évolution, au sein même de l'Église, de la compréhension qu'elle se donne elle-même de son périmètre. Ce parcours est non seulement un antidote à l'illusion de la pérennité des définitions que l'Église donne à ce qui définit l'identité de ses membres, mais il permet de comprendre à partir de quelle position dans la société elle entend, ou non, entrer en dialogue avec les sciences sociales. Quand le régime de chrétienté n'est plus pertinent pour définir la place de l'Église dans la société, ou comme société, et lorsque la sociologie met à jour ce qui s'expérimente dans la vie concrète de l'Église – pastoralement, dira-t-on – comme pluralisation interne du catholicisme, quels sont les modèles dont l'Église dispose, ceux qu'elle se forge, pour proposer (ou défendre) son rapport à la vérité, et ses modalités d'affiliation ? Le lecteur renouera sa réflexion à ce que les *RSR* ont déjà proposé à de multiples reprises, à partir de la situation de diaspora du christianisme en régime de postmodernité<sup>23</sup>.

Jean-Pascal Gay, historien de l'époque moderne, et membre de la Faculté de théologie et études religieuses de l'Université catholique de Louvain, soulève la question de l'irrésolution des débats sur la place des sciences sociales en théologie. L'hypothèse soumise au débat, dans un article aux arêtes saillantes, est que la permanence de ce débat et l'impossibilité d'en sortir tiennent en bonne partie au déficit de prise en compte par la théologie de sa propre socialité et de son historicité. Si la théologie catholique entrerait délibérément dans une démarche critique vis-à-vis de sa propre histoire, ne la limitant pas à l'étude de son autocompréhension, mais à l'étude de ce qu'elle est, la pratique de la théologie pourrait en être transformée. Les récits d'histoire de l'Église et de la théologie informent la pratique actuelle de la théologie, dans le choix de ses questions et de ses corpus, et aveuglent les théologiens sur les dynamiques qui, dans cette histoire, ne relèvent pas de la confrontation des idées théologiques. En analysant la théologie en tant qu'elle est écrite par un groupe social déterminé, on se donnerait les moyens d'en mesurer les effets sociaux. En se déportant vers d'autres traditions

---

23. Une réflexion s'était ainsi nouée entre la sociologue Danièle Hervieu-Léger et le théologien Christoph Theobald, en 2019, à partir du texte de Karl Rahner de 1954, introduisant la référence à une « Église en diaspora ». Voir le dossier *Faire de la théologie dans un christianisme diasporique*, *RSR* 107/3 (2019).



théologiques que celles de la francophonie, l'article a le mérite de mettre à nu des questions et d'ouvrir aux débats.

Enfin, avant d'en venir pendant le colloque à l'interrogation sur l'acte théologique en lui-même et son rapport aux sciences sociales, il fallait encore interroger ce qu'on pourrait appeler la nature institutionnelle de la théologie. En quoi n'est-elle pas que science ecclésiastique, ou discours d'intellectuels organiques ? La réponse est loin d'aller de soi, comme le montrent les tentatives, plus ou moins récentes, du magistère romain de limiter les possibilités de recherches de la théologie. C'est à ce moment que réapparaît dans notre enquête le premier terme du titre de notre revue. Que signifie ce pluriel et comment le penser au sein de la théologie ? Pour répondre à cette question, Christoph Theobald choisit de nous reconduire au moment conciliaire de recadrage de la théologie sur son objet principal, la Révélation comme venue du Règne de Dieu, Celui-ci étant entendu d'abord comme sujet, et non comme l'objet d'une science. Cette opération décentre l'Église, la dessaisit de l'objet par lequel elle avait constitué son autorité, pour la faire atterrir dans l'histoire de la réception de cette « bonne nouvelle » de la venue de Dieu et de son attente eschatologique. Le gain de ce déplacement est de mettre au cœur de l'acte théologique l'historicité de la foi et la multiplicité de ses expressions à quoi rien de ce qui appartient à la vie ecclésiale ne peut échapper. La fonction du théologien se situe dès lors dans cette diversité au service de l'unité. Ainsi ce que sert le théologien n'est pas d'abord le maintien et la diffusion d'une doctrine toujours déjà unifiée, et anhistorique, mais bien ce qui permet, dans la multiplicité de l'histoire, de rassembler les croyants dans la confession d'un Unique Seigneur, dont l'événement salvifique se dessine dans le temps présent et l'avenir qu'il ouvre. C'est sur le fond de cette redéfinition de la « configuration architecturale de la doctrine » que le principe institutionnel de la théologie peut être clarifié et, partant, ses relations avec les sciences sociales. L'intérêt de la démarche de Theobald est de pointer, de l'intérieur de la théologie, les raisons qui poussent à s'ouvrir aux sciences sociales afin de mettre en lumière la gratuité de l'acte de foi, ne craignant plus dès lors les regards extérieurs sur ses représentations et ses rites, positions critiques qui fortifient la liberté de la foi qui ne peut se confondre ni avec ses représentations ni avec un savoir.

On voit donc l'importance que revêtent, dans chaque numéro, nos bulletins, ouverts aux sciences sociales du religieux, ici avec le bulletin d'histoire contemporaine du christianisme de Christian Sorrel, et celui d'ecclésiologie de Jean-François Chiron.

Assurément, ce premier dossier ne fait qu'ouvrir à d'autres explorations et aux débats que le colloque des 14, 15 et 16 novembre 2024 offrira.