

Transcription d'un entretien avec Antoine Vergote diffusé par la RTBF-Namur à l'occasion de la sortie de son livre *Religion, foi, incroyance*, Mardaga, 1983

Transcription réalisée par Jean-Baptiste Lecuit, qui a ajouté les intertitres.
 Les mots ou lettres entre crochets ont été ajoutés ou substitués pour corriger certaines imperfections du discours oral.
 Certaines expressions purement orales ont été supprimées.
 Quelques mots superflus ont été barrés.
 Les chiffres entre crochets indiquent les minutes et secondes écoulées depuis le début de l'enregistrement.
 Les questions et remarques du journaliste sont en italiques.

[0:31]

1. La psychologie ne peut pas expliquer la religion

Antoine Vergote, je voudrais d'abord vous demander pourquoi vous avez choisi de ne pas intituler votre travail sous le titre d'« Études de psychologie de la religion », parce que je crois que c'est quand même ce titre qui est l'intitulé de votre enseignement.

En effet, j'ai délibérément choisi de ne pas intituler mon ouvrage de cette manière-là parce que ce titre est chargé d'un lourd héritage. Notamment, la psychologie de la religion (comme on dit), au départ, avait l'ambition d'expliquer psychologiquement la religion. Vous savez d'ailleurs que les sciences humaines (sociologie ou psychologie) ont toujours eu au départ (c'était leur mythologie) la prétention d'expliquer les phénomènes humains comme le langage, comme l'art. On est bien au-delà, et je crois qu'il ne faut même pas se référer à la critique qu'a faite Michel Foucault dans *Les mots et les choses*, où il a dénoncé justement cette fausse conception des sciences humaines, pour être d'accord avec lui. Il est évident que la religion est une réalité qui existe dans la culture indépendamment de la psychologie de l'homme. Elle vient avec l'homme, comme le langage. Je crois que l'idée de psychologie de la religion comme théorie explicative de la religion est aussi dans la poursuite de toute une tradition qui a commencé avec le siècle des Lumières, où on pensait justement expliquer ; et expliquer veut dire ramener à autre chose, montrer comment c'est une création de l'homme. Je peux

citer Marx qui disait : « ce n'est pas la religion qui fait l'homme, c'est l'homme qui fait la religion ».

[2:20]

2. L'énigme du langage, de la culture, de la religion

Vous refusez les théories explicatives de la religion comme production humaine ?

Je les refuse parce que, du point de vue scientifique, je ne vois nulle part une théorie qui ait pu arriver... qui ait pu accomplir ce projet. On voit que les lacunes sont si énormes, quand déjà on est éveillé à la question du sens d'une telle entreprise. Alors, en réfléchissant et en comparant (par exemple [avec un] phénomène comme le langage) je me suis dit : le langage vient avec l'homme, ce n'est pas l'homme qui fait le langage ; cela n'a aucun sens. De la même manière il m'est apparu clairement qu'il n'y a pas d'homme qui soit religieux en dehors d'un contexte culturel de référence religieuse. Alors la question de l'origine de la religion, pour moi, est une énigme, comme la question de l'origine de la culture tout court. Cela vient avec l'homme, mais aucune théorie ne permet de dire que c'est l'homme qui le produit, parce que tout ce qu'on observe c'est que l'homme tel qu'il est, réellement, est aussi une production de la culture et de l'effet d'humanisation qu'a la culture sur lui.

[3:30]

3. Définition de la religion

Alors de quelle définition de la religion partez-vous, quelle option avez vous prise dans ce travail ?

J'ai pris l'option de prendre une définition plutôt restrictive, parce que sinon on ne sait plus de quoi on parle. Il m'a semblé qu'il y a tout de même une attestation dans la culture qui nous fait voir qu'il y a toujours, dans ce qu'on appelle la religion, une référence à des puissances qu'on peut appeler surnaturelles, avec notre langage occidental, c'est-à-dire : [des] puissances qui ne sont pas cosmiques et qui ne sont pas non plus humaines, qui sont d'au-delà du monde, qu'on appelle alors avec un langage philosophique, transcendant[e]s. Ainsi on peut

discuter par exemple si le bouddhisme est une religion. J'entends bien le bouddhisme original, par le bouddhisme zen tel qu'il a été fort élaboré ensuite (il y a même parfois une certaine divinisation du Bouddha), parce que c'est une sagesse qui fait la critique de la religion de la religion et des représentations religieuses. Alors je ne vois pas pourquoi l'appeler religion.

[4:40]

4. Les compétences du psychologue au sujet de la religion et de l'incroyance

Mais en tant que psychologue vous ne vous prononcez pas dans votre travail sur la réalité ou non du phénomène surnaturel, ou du dieu...

Ah, sûrement pas. C'est ce que j'affirme très clairement. Un psychologue n'a pas la compétence, en tant que psychologue, pour se prononcer. Et il n'a pas non plus la compétence pour se prononcer sur l'incroyance, en tant que position raisonnée. C'est sûr.

Mais si ce n'est pas une psychologie de la religion... qu'est-ce que c'est alors, comme approche psychologique, votre travail ?

[5:10]

C'est l'étude de tout ce qui, de la part du psychisme humain, va au devant de la religion, dispose l'homme à être religieux, fait que l'homme entre en conflit avec le message religieux. Une religion est toujours un message qui est présent en des signes, en des symboles, en des personnages, dans un langage particulier, et qui sollicite l'intérêt humain, qui propose, en ce sens, qui cause même, si l'on peut dire, le désir religieux (s'il existe). Alors ce qu'étudie la psychologie c'est ce qui au sens général, descriptif, n'est pas la raison comme telle. Tout homme a ses raisons pour être croyant de cette manière ou être incroyant. Mais il est évident que l'homme n'est pas un être que de raison. Il y a en lui toutes sortes d'idées, représentations, désirs, craintes, mouvements de défense, schémas imaginaires, qui vont au devant de la rencontre avec autrui, avec ce que la religion présente comme le divin, comme Dieu. Et c'est cet inter-jeu entre le psychisme humain et l'ensemble de la religion comme fait culturel, qu'étudie la psychologie.

[6:44]

5. Pas de traits de personnalité caractéristiques de l'homme religieux

Mais il n'y a pas, selon vous, des traits psychologiques, des traits de personnalité qui caractériseraient l'homme religieux en tant que tel ?

Ah, je n'ai jamais pu l'observer ! Et toutes les études qui ont été faites ont abouti à un échec. Et (~~pour~~) qui connaît un petit peu une religion du dedans, en tout cas en occident, doit tout de même constater qu'il y a tant de types religieux, même à l'intérieur d'une même religion... C'est d'ailleurs une des parties de mon ouvrage d'analyser ce que j'appelle la religion plurielle, même à l'intérieur d'une même religion. On voit que les personnalités différentes impriment leur sceau à la sélection préférentielle que les personnes font de certains éléments que la religion leur propose.

[7:34]

6. Le christianisme, religion de la foi... et de l'incroyance

Votre livre s'appelle « Religion, foi, incroyance ». Le fait que dans ce titre il y ait le mot « foi », ça signifie, étant donné quand même que la foi implique une relation assez spécifique à la croyance, cela implique quand même que dans votre livre il y ait une référence privilégiée qui est faite au christianisme.

Oui ; on ne peut pas étudier scientifiquement la religion. C'est une abstraction. Il y a des religions. Un anthropologue va étudier quelques religions en Asie ou en Afrique. Il n'étudie pas non plus la religion. Moi, en tant que psychologue, j'ai préféré (et) étudier celle que je peux connaître et celle où je peux tout de même étudier des populations avec des instruments psychologiques, c'est-à-dire ceux qui appartiennent au contexte chrétien. Et il est évident que dans le contexte chrétien il y a cet élément tout à fait particulier qu'on appelle la foi. Il n'y a aucune religion, par exemple, qui a cet énoncé qui est capital dans le christianisme : « je crois en Dieu ». Il faudrait étudier comment, quel [en] est le sens, et pourquoi c'est un phénomène unique. Dans le royaume des religions, j'esquisse, un petit peu, ce contexte culturel proprement religieux. Alors il m'a paru que c'est précisément dans cette religion qu'on rencontre également le pendant de la foi qu'est l'incroyance. La sollicitation de consentir à la révélation historique par consentement de foi, qui rend alors opératoire ce que Dieu propose comme action divine, cette sollicitation elle-même place l'homme devant un choix, et

surtout dans le contexte culturel où il y a tant de conceptions différentes, dans une société comme la nôtre, depuis – disons – trois siècles. C'est évidemment un engagement dans lequel la s'implique, tel qu'on ne le trouve pas par exemple dans des religions de communauté naturelle comme les religions africaines. Alors il m'a semblé assez naturel de proposer comme étude, comme objet d'étude, non seulement la religion, tous ses aspects, mais aussi ce qui est je dirais même l'axe fondamental dans la religion chrétienne : la foi, et par ailleurs aussi, l'attitude négative envers ce message religieux. Non seulement ce sont deux options contraires devant un même message, mais ces deux options ne sont pas non plus absolument opposées, parce que tout croyant passe par des interrogations, par des doutes, par des crises (ce qu'on appelle des crises de foi), et je suppose qu'un incroyant qui est honnête s'interroge aussi de temps à autre. Alors les deux s'impliquent mutuellement et on ne peut pas étudier l'un sans l'autre. L'incroyance n'est pas sans plus l'absence de question, c'est aussi un engagement, et un engagement qui n'a de sens (le mot, le négatif « incroyance » le dit) que par rapport à un message qui sollicite l'homme en lui proposant la réalité ultime, le sens ultime de la vie.

[11:12]

7. La question de l'indifférence

Mais l'incroyance, comme indifférence à la question posée par la religion chrétienne n'entre pas dans le champ de votre étude, alors ?

La question de l'indifférence est une question très compliquée. Je pense à ce que dit Freud : que l'indifférence est finalement le résultat, on pourrait dire, d'un refus refroidi. Et je crois que ça peut s'étendre... cette formation d'une indifférence peut s'étendre sur plusieurs générations, ou bien peut s'installer dans une vie. Et je conçois très bien qu'il y a une totale indifférence, tout comme, on pourrait dire, il y a une indifférence chez certaines personnes pour ce qui est expression artistique. Je le conçois. Mais alors, il faut étudier la dimension historique de cette indifférence, telle qu'elle s'est formée. Et je pense qu'elle n'est jamais tout à fait pure, même. Parce que dès que les gens sont devant la question, ils réagissent tout de même ; et ils réagissent – assez d'enquêtes l'ont prouvé – en donnant tous leurs arguments, qui ont aussi toujours un fond psychologique.

[12:35]

8. Les motivations religieuses (détresse, éthique, désir d'une conception du monde) et les fonctions de la religion

Un des premiers biais par lequel vous approchez le phénomène religieux, ce sont les motivations. C'est un terme classique de la psychologie (les motivations). Dans quel sens l'entendez-vous ?

J'entends par motivation tous les intérêts humains qui sont, si vous voulez, des forces, qui s'enracinent évidemment dans la vie pulsionnelle de l'homme, et qui poussent l'homme à s'adresser... vers un Dieu pour, justement, des raisons assez humaines ; ce qui est normal. L'angoisse devant la mort est souvent citée ; le sens de l'insécurité (en fait, tout ce que Freud a analysé dans *L'avenir d'une illusion*) ; la détresse humaine. Je crois que c'est une réalité. C'est ce que souvent les sociologues étudient quand ils parlent des *fonctions* de la religion qui, d'après les sociologues, ont largement disparu, parce qu'on fait appel maintenant à l'agronomie pour la réussite des moissons, et pas aux grâces célestes. En ce sens il y a beaucoup de fonctions de la religion qui ont disparu. Ce que moi je veux montrer, c'est qu'il ne s'agit pas simplement des fonctions au sens social du terme, mais également des fonctions qui s'enracinent dans la vie pulsionnelle, dans l'économie pulsionnelle de l'homme qui désire se protéger, qui désire tout de même réaliser ses désirs. Il y a là (ce que dit Freud) une force des désirs qui donne à la croyance dans une providence conçue de cette manière-là, sa puissance de conviction

[14:16]

Oui, vous distinguez trois lieux de motivation...

Oui, je distingue la détresse, pour autant qu'elle se rapporte au désir de vie (se protéger contre la maladie, contre la misère), et puis il y a aussi évidemment l'angoisse de mort.

Deuxièmement, je distingue l'éthique, pour autant qu'il y a dans l'homme, tout de même, un désir de vivre dans une société qui garantisse la sécurité, et qui pour cela est motivé à se mettre d'accord sur une certaine morale, et qui peut alors, à partir de ce moment-là, demander, comme dit Freud, à la religion ou à Dieu, comme la cour céleste suprême, une garantie de cette morale. Ce qui peut produire, alors, comme je l'ai analysé, certaines formes d'intolérance, qu'on

peut observer dans d'autres groupes, mais qu'on observe aussi dans certains groupes religieux chez qui cette motivation sociale, éthique, est très forte, surtout dans des milieux assez fermés.

Il y a une troisième motivation que j'examine : le désir d'avoir une conception du monde. On dit assez classiquement que la religion présente comme un *Guide bleu* pour la vie, donne une orientation en expliquant le sens de la vie, l'origine, le destin ultime. Je crois que la prédilection que pas mal de théories (pas anthropologiques, mais [pas ?] théoriques, plutôt philosophiques) ont eu pour cet élément-là : la religion vient d'une tendance rationaliste de notre époque qui veut faire de tout une théorie. Alors je critique assez fort cette conception, en me basant d'ailleurs sur des données. Je crois que ce que ces gens ne voient pas, c'est que **la religion ajoute autant de mystère à la vie qu'elle ne donne des réponses**. Elle donne un sens, mais ce sens est en même temps si plein de mystère qu'on ne voit pas très bien, déjà pour cette raison-là, que c'est la raison qui cherche une théorie qui pourrait donner son consentement à la religion.

[16:44]

9. La religion n'est pas une réponse à l'angoisse de mort

Il y a un point qui assez surprenant dans cette partie de votre livre (qui approche la religion provoquée par un sentiment de détresse), c'est quand vous nous montrez qu'on croit finalement beaucoup moins aujourd'hui en la survie qu'en Dieu.

Ah oui, ça c'est évident. Et en tout cas, ça détruit une petite explication, très populaire, que la religion est essentiellement une réponse à l'angoisse de la mort. Et je crois que si on examine un peu ce que signifie la mort, on voit très bien qu'elle est tout de même un lieu de contradiction pour l'homme. Et de toute évidence, il y a autant, disons, de refoulement de la mort que de la sexualité, et sans doute plus. D'ailleurs Freud disait déjà qu'il y a des névroses aussi qui ont leur source dans le refoulement de la mort. Je crois que la mort est infiniment plus douloureuse à envisager et que toute religion annonce aussi la mort. Ça, il ne faut pas [l']oublier. La religion lie étroitement le caractère mortel que l'homme ne peut pas oublier, et alors la promesse de l'au-delà passe par une acceptation très, très réaliste de la mort. Et on pourrait dire : c'est un fonds commun à toutes les religions, qu'alors le christianisme a développé [à] sa manière. Tout rite d'initiation est aussi une mort symbolique, et imprime à l'homme cette

conviction qu'il est un être mortel (c'était la définition, d'ailleurs, des grecs, et à Delphes *le* message était : « connais-toi toi-même, que tu es un mortel, et non pas un dieu »). Je crois que le refus de la mort, finalement, ou l'occultation de la mort, rejoint un fantasme très profond dans l'inconscient de l'homme, qu'Ernest Jones, un disciple de Freud, qui n'avait rien d'un croyant, à très bien dit, bien exprimé, en disant : « il y a en tout homme un complexe divin »

[19:05]

10. Les motivations n'expliquent pas la religion, et à un certain moment se retournent contre elle.

Pour vous, Antoine Vergote, les motivations ne sont pas une explication de la religion, elles ne sont pas les sources de la religion

Je ne pense vraiment pas, parce que toutes ces motivations, *primo*, ne pousseraient pas l'homme à s'adresser à un dieu, à un être divin, s'il n'y avait pas déjà de la part des références culturelles la promesse qu'il y a cet être assez extraordinaire, invisible, qu'on n'a jamais perçu et qui répondrait, qui, au-delà de l'abîme qui nous sépare de lui, écouterait l'homme. Il faut tout de même dire : il y a là quelque chose de sidérant, que l'homme puisse croire qu'il y a cet être-là qui écoute avec bienveillance. Alors, ce n'est pas à partir des détresses humaines qui pourraient monter, disons, jusqu'à cette conception-là... Elle se développe, évidemment, du moment qu'il y a cette idée ; alors une telle tendance qui s'appuie sur les motivations se développe, c'est sûr, et se heurte aussi régulièrement, alors, à des déceptions. Et je crois qu'une part importante de ce que j'ai écrit là montre bien comment toutes les motivations, à un certain moment, se retournent contre la religion. L'appel à une providence dans la détresse amène à la déception de la demande, à la révolte (nous l'avons souvent constaté), produit un phénomène qui, devant une raison raisonnable, est tout de même très énigmatique : la haine de Dieu. Haine de Dieu qui finalement se comprend comme une imputation à Dieu, comme le mal, du mal dont l'homme souffre. Si vous voulez, c'est le schéma paranoïaque : on impute à l'autre le mal dont on souffre (je ne dis pas que pour cela ils sont paranoïaques). **Toute motivation, à un certain moment, se détourne contre la religion qu'elle avait motivée et je crois que c'est un des moments où la foi, si vous voulez, où la croyance religieuse est mise à l'épreuve et est provoquée à se mettre dans sa vérité ; et par exemple à**

accepter que Dieu n'a pas fait le monde le meilleur possible, c'est-à-dire le monde tel que l'homme le rêve, et que Dieu n'est pas cet être tel que l'homme le rêve par sa nostalgie d'un paradis terrestre.

[21:46]

11. L'expérience religieuse comme vérification du contenu de ce qui est cru

Alors si on suit le cheminement de votre livre, on arrive à un deuxième biais pour parler des phénomènes religieux, c'est ce qu'on appelle l'expérience religieuse, dont on parle de plus en plus et qui a pris une place plus centrale dans le phénomène religieux, disons, ces dernières décennies. Mais l'expérience, ce n'est pas un concept psychologique classique.

Non. Maintenant, dans ce qu'on appelle la psychologie cognitive et dans certains courants, évidemment, de psychologie clinique, on fait place à l'expérience, mais ce n'est pas un concept, si vous voulez, de la psychologie académique. Ça se comprend : l'expérience comme telle n'est pas un objet d'observation. Il faut écouter. C'est évidemment l'expérience clinique qui a fait écouter les gens qui parlent de leur expérience : d'angoisse, ou d'amour, ou de désir. Alors, moi j'ai pris le parti pris de prendre au sérieux ... je trouve que ça fait partie essentiellement de la vie humaine, ces expériences qu'on dit affectives ; et bien, et je trouve significatif... oui, je me méfie de la rhétorique sur l'expérience religieuse. Je trouve qu'il faut aussi analyser psychologiquement ce que signifie maintenant, disons, cette marée de discours vagues, plus ou moins romantiques, sur l'expérience religieuse. Il est très significatif que dans l'Église catholique elle a envahi le milieu, de manière très rhétorique justement, au moment où l'Église était, dans sa dogmatique par exemple, ou dans ses institutions, en crise. Et je crois que tout le discours sur l'expérience religieuse et les recherches, au départ, ont commencé lorsque des intellectuels étaient en rupture de ban avec la religion qui était celle d'occident, avec le christianisme. Alors des gens comme James, par exemple, cherchaient l'essence de la religion dans le cœur de l'homme, dans l'expérience très intense. Alors il commet encore l'impair de dire que la foi dépend de l'intensité de l'expérience affective, alors que les mystiques disent justement le contraire ! Mais il dit ça en citant les mystiques, par exemple. Ce qui montre la confusion de tout cela. Alors mon idée est que l'expérience est très importante et qu'elle n'est pas si mystérieuse que cela, qu'on peut l'analyser

psychologiquement. Elle est très importante parce que l'expérience, pour moi, c'est la vérification du contenu et de la réalité de ce qu'on confesse, de ce à quoi on croit. L'expérience, je dirais, c'est... j'appellerais cela la naturalisation du transcendant à l'intérieur de la vie humaine, dans les sentiments, dans la perception des choses. C'est-à-dire : l'expérience suppose un langage religieux qui donne sens aux réalités du monde. Mais l'expérience consiste alors dans ce fait (entre autres ; c'est un type d'expérience) que des signes du monde se remplissent d'un surplus de sens et que ce qu'on perçoit et ce qu'on vit affectivement par rapport au monde donne sa réalité existentielle au langage religieux que par ailleurs on confesse. C'est cet échange entre croyance et expérience (de la nature, d'autrui, de sa propre existence) c'est cet échange qui pour moi est l'expérience. C'est la conjonction du langage religieux et de la perception (mais alors, investie affectivement) de la réalité du monde qui est pour moi une des formes, et peut-être la première, de l'expérience religieuse.

[25:52]

12. Le sens du sacré dans la civilisation technicienne

Vous parlez d'ailleurs à ce propos d'expérience du sacré, alors qu'actuellement on dit plutôt qu'avec la civilisation technicienne, le sacré s'évanouit, le sens du sacré s'évanouit

Oui, ça c'est encore des slogans, hein ! Oui. Je ne crois pas du tout. Et j'analyse pour quel motif on dit cela. De toute façon, des recherches que j'ai pu mener, avec test photo et tout cela, montrent très bien que cela n'est pas vrai. Vous savez, on a voulu expliquer le déclin de la religion, pour autant qu'il y a une certaine déchristianisation en occident, par le fait que nous sommes dans une culture technicienne et que la culture technicienne perd le sens du sacré. Je crois que tout cela est une théorie qui vient d'une certaine conception romantique, mais que des recherches que nous avons pu mener montrent très bien que des gens qui sont impliqués dans un travail hautement technologique peuvent aussi avoir un sens du sacré et certainement autant que ceux qui appartiennent à une culture qui n'est pas du tout technologique. D'ailleurs l'exemple du Japon, qui a préservé son style de rite et de sens de l'harmonie dans l'existence, et qui a pu le préserver à l'intérieur d'une civilisation hautement technologique, prouve très bien qu'il n'y a pas en cela un développement unilinéaire de la civilisation. Je

crois que cette conception, c'est aussi un héritage du mythe du progrès. Comme si l'homme, parce qu'il développe de plus en plus son emprise savante, scientifique sur la réalité, qu'il perd d'autres dimensions de lui-même. Comme s'il était incapable de jouir esthétiquement à ce moment-là.

[27:50]

13. Le conflit et l'asymétrie entre foi et incroyance. La conversion comme mort symbolique

Antoine Vergote, on en arrive peut-être au chapitre central de votre livre, qui est le chapitre sur foi et incroyance. Qu'est-ce que la psychologie peut bien dire sur les conflits de la foi ? C'est assez surprenant...

Vous trouvez ? Eh bien, il est assez évident que... en tout cas, il n'y a à peu près pas d'homme appartenant à notre culture, dans un milieu un peu intellectuel ou étant en échange avec beaucoup d'idées, qui ne s'interroge pas, et sur lequel l'interrogation n'est pas à ce point critique qu'elle produit de très forts doutes. Et ce qui me paraît très significatif c'est ce que j'ai appelé l'asymétrie entre l'incroyance et la foi. C'est-à-dire qu'à certains moments, chez le croyant qui s'ouvre à ces questions, la foi peut paraître une diminution de l'homme. À bien y penser, ce n'est pas si étonnant, lorsqu'on voit que tout un courant de philosophie critique de la religion a toujours, depuis deux siècles, justement, eu pour thème de montrer comment la religion aliène l'homme, le diminue dans son autonomie. On peut bien dire que la pensée philosophique exprime aussi une tendance psychologique, là. Elle apporte ses concepts, mais elle interpelle aussi les désirs profonds de l'homme. Alors cette asymétrie a donc pour moi ces deux aspects : à certains moments on se pose la question du leurre possible, ou illusion de la foi religieuse, et en même temps on éprouve, en tout cas au moins comme une menace de perte d'humanité. Et là, ce n'est pas par hasard non plus, que d'autres qui refusent, parce qu'ils trouvent qu'il y a plus de dignité à rejeter la religion, se posent en tant qu'humanistes, avec un humanisme qui pense être opposé à la foi religieuse. Tout cela montre très bien que là, il y a, bien sûr, une certaine attirance, un certain désir qui répond à la promesse, mais aussi un puissant contre-désir en l'homme, parce que le contre-désir qui consiste justement à se sentir blessé par la dépendance... enfin c'est assez clair quand même chez les convertis. Je crois que ceux qui n'en ont pas l'expérience, de cette réalité, ne

savent pas à quel point une conversion est, je dirais, comme le démantèlement de la personnalité et sa restructuration, aussi intensément qu'une psychothérapie. Freud disait déjà qu'on tient à sa maladie, qu'on l'aime, même si on désire en être libéré. Et bien je crois que celui qui est interpellé, disons, par ce qui lui paraît être une vérité religieuse, il tient aussi à son incroyance, et qu'il lui faut vraiment consacrer le prix ; il y a un prix à payer pour lui, un prix qui après-coup ne semble plus une perte, mais après-coup seulement. Il faut d'abord qu'il ait fait le passage, si vous voulez, une initiation, on pourrait dire, par une certaine mort symbolique. Vous avez là tout le thème illustré déjà par le christianisme antique, repris souvent par les mystiques : à certains moments la foi paraît être une folie, une folie au sens, oui, d'une perte de réalité humaine

[32:18]

14. Foi et croyance. La spécificité de la foi chrétienne.

Et pour vous qu'est-ce qui distingue la foi chrétienne d'une autre croyance religieuse ? C'est une relation très spécifique à la croyance, que la foi ?

Oui, je crois que là, même quelqu'un qui est incroyant peut accepter cette réalité historique que le christianisme, dans le prolongement de la religion biblique, se présente comme une religion révélée. Toute religion se présente de quelque manière comme révélée, mais seule la religion biblique se présente comme une religion révélée par un acte historique de Dieu, par une intervention, une initiative historique. Si vous voulez, Dieu devient alors beaucoup plus un dieu personnel, parce que personnel, cela veut dire : qui adresse la parole personnellement à quelqu'un d'autre. Est personne celui qui est dans un rapport dialogal, intersubjectif. Alors, **ce qui est fondamental dans la religion biblique, et alors encore plus nettement dans le christianisme, c'est précisément que Dieu s'introduit lui-même dans ce rapport directement dialogal**, au point que vous avez toutes sortes d'expression qui montrent très bien cette unicité du christianisme. Un grec ne dirait jamais « mon Zeus », mais quand le Christ dit « mon Dieu sera aussi votre Dieu »... Ce qui montre très bien le rapport très personnel. C'est d'ailleurs ce que souligne aussi Jean-Pierre Vernant, par exemple dans ses études sur la religion grecque (je crois que c'est un fait que tout le monde peut observer qu'il considère un peu objectivement les réalités). Mais c'est justement cette religion très personnelle [qui] détache la religion de son insertion dans la

communauté humaine. Le christianisme n'est pas une religion de la cité. Ce n'est pas non plus une religion (comme la plupart des religions africaines, peut-être toutes) d'une communauté naturelle, d'un clan. À la fois **c'est une religion universelle, qui s'adresse à toute l'humanité, parce que justement elle est personnelle, parce qu'elle s'adresse à l'homme en tant qu'homme, et pas en tant que citoyen d'Athènes, ou de Rome, ni en tant qu'appartenant à tel clan, ayant tel rite et tel langage, ni telle nationalité**, même comme les juifs (il faut [se dire] : ça c'était la grande crise, la grande séparation, déjà évidemment préfigurée par les prophètes, grande crise qui a séparé le christianisme du judaïsme

[34:58]

15. Les évolutions du christianisme

Mais, au cours de l'histoire, des formes particulières de la foi sont privilégiées. Certaines déclinent, d'autres prédominent.

Oui. Je crois qu'il est assez naturel que (justement parce que tout de même appartenant à l'homme, être culturel avec son propre imaginaire, ses propres représentations) que le christianisme suive aussi le développement des cultures. Il me paraît par exemple tout à fait certain que tout le développement du langage de l'amour au XII^e siècle - XIII^e siècle, ce siècle qui comme disait Henri Marrou a inventé l'amour, ce langage a fortement imprégné le christianisme et a produit ce phénomène très particulier qu'on appelle la mystique affective, qui n'existait pas avant. Alors on a connu évidemment une époque où l'accent était fortement porté sur le devoir religieux. Là c'était un phénomène, probablement... je ne connais pas d'étude là-dessus, mais moi je pense que c'est un phénomène très propre à ce qu'on pourrait appeler une certaine bourgeoisie éclairée, c'est-à-dire pour qui le travail, l'honneur du travail, les prestations, étaient les valeurs suprêmes, enfin, de très grandes valeurs culturelles, ce qui nous a donné évidemment quand même aussi certains avantages. Alors, le christianisme participait à cela. Nous avons maintenant, récemment, une réaction (ce qui est assez normal) contre ce type de culture, avec une explosion de tout ce qui est irrationnel, une certaine recherche à libérer les formes expressives (déjà dans le vêtement, on est plus libre), et il est assez évident que le christianisme participe à cela et retrouve, si vous voulez, dans son trésor, d'autres possibilités qui se développent alors. Je ne sais pas ce que donnera l'avenir. Il n'y a qu'à voir l'iconographie. Ce serait

une étude passionnante à voir comment les types d'homme se manifestent dans les différentes manières de présenter, de faire l'iconographie religieuse.

[37:27]

16. L'actualisation de la foi dans les actes religieux

Antoine Vergote, dans la dernière partie de votre livre, vous ne vous contentez pas de faire une psychologie de la foi, vous nous parlez aussi de la manière dont la foi s'actualise dans ses pratiques, dans ses conduites.

Oui, cela m'a toujours étonné que l'anthropologie culturelle, qui étudie les religions, décrit, analyse les rites, les formules de prière, et que la psychologie, quand elle s'occupe de ces phénomènes, semble laisser cela à ce qu'on appelle la psychologie pastorale, c'est-à-dire pédagogique. Alors il m'a semblé que c'est là, dans ces actes religieux (qui sont ce que j'appelle la prière, le culte et puis l'éthique) que se manifeste justement l'homme religieux, même, je dirais, plus complètement que dans des enquêtes ou des recherches qu'on peut faire avec des instruments. Et comme vous le dites très bien, ce sont des actes par lesquels l'homme *actualise* sa religion. Ce sont des actes qui expriment ce qu'il croit, et en même temps rendent pour lui-même effecti[ve] sa religion. On ne peut pas les considérer simplement comme des conséquences. Justement parce que la religion est une vie (c'est en sens-là qu'elle est aussi une réalité psychologique), elle est une disposition, mais une disposition qui meurt si elle ne s'actualise pas. Si vous voulez, c'est comme l'amitié ou l'amour humain : il faut que... l'expression est toujours aussi une actualisation, une manière de faire revivre une disposition qu'on a. Alors je crois qu'il est important pour la psychologie, alors, d'étudier comment ça se présente. Et je dirais aussi ce que cela signifie, quels sont alors les obstacles, parce qu'en toute chose j'analyse autant les éléments conflictuels que les désirs.