

Vergote, Antoine, « Analyse psychologique du phénomène de l'athéisme », dans Girardi (J.) et Six (J. F.), (dir.), *Des chrétiens interrogent l'athéisme*, t. I, *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, vol. 1, Paris, Desclée, 1967, pp. 213-252. [Trad. : « Analisi psicologica del fenomeno dell'ateismo », dans J. Girardi et J.F. Six (eds.), *L'ateismo contemporaneo*, I, Torino, Società editrice inter-nazionale, 1967, pp. 165-196].

1/2me 4

## CHAPITRE I

### ANALYSE PSYCHOLOGIQUE DU PHÉNOMÈNE DE L'ATHÉISME

*par*

ANTOINE VERGOTE

*professeur de philosophie et de psychologie à l'Université de Louvain*

I. *Questions préliminaires* : A. L'athéisme comme objet de l'étude psychologique; B. L'athéisme : position vraie ou religion méconnue? C. Conception dynamique de la psychologie et de l'athéisme; D. Liens entre les motifs psychologiques et les critiques psychologiques de la religion. II. *Les processus psychologiques impliqués dans l'athéisme* : A. Peur et fuite du Sacré; B. Défense contre le Sacré identifié au magique; C. Désacralisation du monde et mystique terrestre; D. Méfiance envers l'expérience religieuse interne; E. La raison en conflit avec l'assentiment religieux; F. Conflit entre la suffisance du bonheur et du plaisir, et l'espérance du salut; G. La Providence mise en cause par le mal et la souffrance; H. Critiques de la religion du père. *Conclusion.*

## I

## QUESTIONS PRÉLIMINAIRES

A. — *L'athéisme comme objet de l'étude psychologique*

Dès la naissance de la psychologie scientifique, la psychologie de la religion s'est constituée en science, au même titre que la psychologie de la perception, de la sexualité, de la volonté, etc. ... Rarement pourtant, on a élaboré une « psychologie de l'athéisme », qui ferait le pendant de la psychologie de la religion <sup>1</sup>.

Pour examiner les questions psychologiques de l'athéisme, il faut d'abord se rappeler cette situation, et essayer de l'interpréter.

Nous devons noter en premier lieu que, par lui-même, l'athéisme ne détermine pas un domaine de recherches psychologiques. Comment le pourrait-il, puisqu'il se définit comme absence de religion? On n'élabore pas la science d'un phénomène négatif. Une étude psychologique de l'athéisme n'est possible qu'en fonction de ses éléments positifs. En première instance, ce sont toutes les tendances humaines que l'athée entend promouvoir. Mais, de ce point de vue, l'athée ne se différencie pas nécessairement du croyant : il prône un humanisme dont il partage l'idéal avec un grand nombre d'hommes religieux, et la psychologie de son humanisme coïncide avec la psychologie générale de la personnalité. Aussi longtemps que l'athéisme se cantonne dans un humanisme positif, et reste neutre ou indifférent à l'égard de la question religieuse, cette pure absence de religion n'offre aucune matière à la recherche psychologique. Bien sûr, l'indifférence religieuse fait problème pour le croyant. Le psychologue, tout comme le sociologue ou l'historien, peut la constater et la mesurer. Mais elle ne donne matière à une recherche et à une explication psychologiques que si elle se confronte au discours religieux, et lui oppose un refus motivé. Dans ce cas, l'athéisme sort de son indifférence et se mue en antithéisme. Ce deuxième élément, qui différencie l'athéisme d'avec un humanisme général, offre un objet spécifique à l'exploration psycholo-

<sup>1</sup> Nous ne connaissons aucun ouvrage s'appuyant sur des données positives. Nous pouvons signaler un ouvrage proprement psychologique, de tendance descriptive et clinique : H. C. RUMKE, *Karakter en aanleg in verband met het Ongeloof* 3, Amsterdam, Ten Have, 1949; trad. anglaise : *The Psychology of Unbelief*, Londres, Racliff, 1952.

gique. L'antithéisme détermine donc le champ propre d'une psychologie de l'athéisme.

Encore cet athéisme n'est-il objet de la psychologie que dans la mesure où il est lui-même de nature psychologique. Par athéisme psychologique, nous entendons l'attitude de celui qui critique et refuse la position religieuse pour des motifs humains, et non seulement pour des raisons purement logiques ou métaphysiques. La négation métaphysique et le rejet logique du concept de Dieu ne s'accompagnent pas nécessairement d'une critique existentielle de l'attitude religieuse, même si la plupart du temps la métaphysique pense ses arguments en se référant à l'homme concret. Seule, en tout cas, la contestation existentielle de la position religieuse appartient au domaine de la psychologie.

L'athéisme psychologique se trouve donc en dialogue avec la religion. Il est la démarche de l'homme qui poursuit son accomplissement humain à l'encontre de l'attitude religieuse. L'athéisme psychologique se définit par rapport à l'homme religieux.

B. — *L'athéisme : position vraie ou religion méconnue?*

Cette délimitation de l'athéisme psychologique nous définit les principes directifs de notre recherche. Nous avons d'abord à prendre l'athéisme au sérieux, et à écarter les raccourcis philosophiques et théologiques qui l'interprètent soit comme une religion inconsciente d'elle-même, soit comme une « religion de fuite ». Les « mystiques » humanitaires, tels les mouvements nationaux, sociaux, tels l'éthique rationaliste ou le marxisme, ne sauraient être qualifiés de religion qu'en vertu d'une extension illégitime de ce terme. Certes, ces mouvements s'apparentent à la religion; ils proposent un idéal de l'homme et de la société, ils présentent des principes d'interprétation de l'histoire et des sociétés, ils demandent à leurs adeptes un dévouement, voire même une obéissance et une abnégation qui ne vont pas sans rappeler les exigences manifestées par les diverses religions. A la suite du sociologue Yinger <sup>2</sup>, on peut appeler ces mouvements les « Voies contemporaines vers le salut ». Comme lui, on peut même dresser un véritable parallélisme entre les institutions religieuses et les formes sociales dans lesquelles s'organisent ces mouvements mystiques. Mais ceux-ci sont animés par une intention explicite qui nous interdit d'y reconnaître des formes de religion larvée. En effet, pour autant

<sup>2</sup> J. M. YINGER, *Religion Society and the Individual : an Introduction to the Sociology of Religion*, New York, Macmillan, 1957, p. 95.

qu'ils sont proprement athées, ils entendent promouvoir l'humanité de l'homme, non seulement sans Dieu, mais contre la religion elle-même. Ils veulent réaliser l'homme pour lui-même et *par lui-même*. S'ils considèrent l'attitude religieuse comme une réduction de l'humanité, c'est justement parce que l'homme religieux confesse sa dépendance, et son impuissance à réaliser lui-même son propre salut, et qu'il attend de l'Autre sa perfection, son bonheur et son amour. Bien sûr, il nous est loisible de critiquer une telle position, et de montrer qu'elle se méprend sur les termes mêmes du salut et de l'espérance religieuse. L'homme religieux peut différencier les domaines et répondre à l'athée que sur le plan humain il a la même possibilité que lui d'être humaniste. L'histoire occidentale nous fait certainement connaître autant de chrétiens humanistes que des chrétiens antihumanistes. Et parmi les incroyants, il en est qui sont aussi peu humanistes que le fut certain nombre de chrétiens. Il reste que de nombreux athées justifient existentiellement et philosophiquement leur position au nom d'un humanisme radical qu'ils opposent à l'attitude religieuse. Sur ce point précis, rien ne nous permet d'identifier leur humanisme athée et militant à une religion oubliée d'elle-même. Et c'est ce moment précis d'opposition à l'homme religieux qui s'offre à l'interrogation psychologique.

A plus forte raison, devons-nous refuser d'adopter comme principe d'intellection psychologique la thèse de G. Van der Leeuw, affirmant que *la religion de la fuite, c'est l'athéisme*. « Ils peuvent passer de Dieu au diable, mais le diable aussi — dans le langage de la phénoménologie — est une manière de « Dieu ». Ils peuvent revenir de Dieu à l'homme ou à l'humanité, mais cette fuite les ramène simplement à la potentialité originelle<sup>3</sup>. » Nous contesterions le jugement de Van der Leeuw au niveau même où il entend se situer : celui d'une phénoménologie de la religion. Mais en tout cas, au regard du psychologue, rien ne justifie l'adéquation de l'humanisme athée, non moins que de la religion manifeste, à l'expression d'une même potentialité originelle. Quand, en vertu de ses principes humanistes, l'athée refuse l'attitude religieuse, c'est vers une finalité exclusivement humaine qu'il entend orienter ses opérations et ses intérêts. Sans doute, le phénoménologue peut-il déchiffrer à l'origine de toute quête humaniste un appel religieux, une potentialité religieuse originelle. Mais l'homme est l'être qui se fait par la manière dont il porte à leur réalisation ses capacités originaires. Quand il accomplit son essence selon l'axe d'un humanisme résolument athée, il n'y a plus de sens à parler d'un

<sup>3</sup> *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1948, p. 582.

déploiement de ses potentialités religieuses. Ce qu'il importe de saisir, c'est la manière dont l'homme assume et réalise effectivement son être. Or, en s'engageant dans un rapport exclusif au monde et à l'humanité, la personnalité humaine se structure et s'effectue autrement que dans le rapport au Transcendant. La réalité humaine de l'athéisme ne se présente donc pas comme une religiosité originaire et latente sous les dehors de la méconnaissance. D'une attitude à l'autre, les potentialités mises en œuvre ne sont plus réellement les mêmes.

### C. — Conception dynamique de la psychologie et de l'athéisme

La question psychologique de l'athéisme doit donc être posée de façon précise : pour quels motifs humains l'athée refuse-t-il l'attitude religieuse ? Les motifs s'expriment sous forme idéologique : l'homme justifie ses prises de position devant sa raison. Mais les motifs engagent des processus psychologiques, puisqu'il s'agit de forces qui meuvent et polarisent l'existence. En eux se déploient et s'accomplissent les puissances qui composent l'être humain. Nous ne désirons pas entrer dans la discussion technique des termes psychologiques de motifs et de motivations<sup>4</sup> ; il nous suffit de constater le lien qui existe entre les motifs idéologiques de l'athéisme et ses motifs psychologiques. Ce lien détermine l'optique de notre étude. Dans une étude psychopathologique de la religion on peut déceler les motifs inconscients qui déterminent la position athée, à l'insu même du sujet. Dans certains cas, en effet, des processus psychologiques inconnus du sujet, commandés par un refoulement pathologique, peuvent déterminer ou conditionner des motifs idéologiques qui leur empruntent leur force persuasive, tout comme, d'ailleurs, la foi religieuse pathologique peut, elle aussi, tirer sa conviction secrète de certaines tendances psychiques sous-jacentes. Laissant à d'autres le soin de présenter l'athéisme pathologique, nous nous attacherons à l'examen des motifs psychiques ouverts, librement assumés, et s'exprimant dans des formes d'athéisme qui se justifient elles-mêmes au niveau de la conscience vécue. Non pas que ces motifs soient toujours clairement présents à la conscience du sujet. Bien au contraire, ils ne s'éclairent souvent que du clair-obscur des passions et des désirs. Malgré cela, cependant, ces mouvements affectifs appartiennent encore au sujet lui-même qui les vit comme ses passions et

<sup>4</sup> Cf. la synthèse de cette problématique de HANS THOMAE, *Einführung*, dans *Die Motivation menschliches Handelns*, herausgegeben von H. Thomas, Berlin-Cologne, Kiepenheuer à Witsch, 1955, pp. 13-14.

ses désirs. Dans les formes pathologiques d'athéisme, par contre, les motifs n'appartiennent plus au sujet lui-même; ils le travaillent à son insu, et exercent sur lui leur influence déterminante, à partir d'un inconscient refoulé.

Puisqu'ils se manifestent comme des façons de contester l'homme religieux, ces athéismes ne se comprennent psychologiquement que par la psychologie religieuse. Pour le psychologue, l'homme n'est pas religieux « par nature »; s'il le devient, c'est progressivement, au cours d'une évolution psychologique qui structure sa personnalité en la différenciant : de la même manière que se forme en lui le pouvoir d'aimer l'autre, ou la conscience morale. Il faut donc comprendre l'athéisme psychologique à la lumière d'une conception dynamique, évolutive, de la psychologie aussi bien que de la religion. A chaque étape de la formation religieuse, l'homme peut éprouver la religion comme une donnée conflictuelle. L'instauration de l'attitude religieuse consiste dans le dépassement des conflits par l'intégration des éléments conflictuels. Le devenir athée se comprend comme le dépassement des conflits par l'exclusion du pôle religieux, éprouvé, au moment du conflit, comme non assimilable à l'humanité qui se déploie. Les différents moments du conflit déterminent ainsi les différentes formes d'athéisme. C'est ce que nous allons essayer de montrer.

Dans l'optique d'une psychologie dynamique un certain nombre de questions se trouvent dépassées quant à leur formulation. Nous pensons, entre autres, à la façon dont certains envisageaient autrefois des « tempéraments » disposés à l'athéisme, des tempéraments laïcs. Une telle conception relève d'une psychologie statique, selon laquelle l'homme naît avec une structure toute faite. Nul doute que des facteurs physiologiques, et donc permanents, ne déterminent la personnalité. Mais nous avouons ne plus comprendre ce que pourrait signifier un « tempérament athée ». La psychologie nous apprend comment l'homme, dans son existence concrète, se fait, se structure progressivement, selon les vicissitudes de son devenir humain. Ce caractère résulte de la constante interaction des différents facteurs qui composent la situation de l'homme : structures psychologiques, échanges affectifs avec les parents et la famille, climat culturel. Il n'existe donc de tempérament athée que dans la mesure où l'homme se structure dans cette ligne au cours d'une évolution dont la psychologie génétique marque les étapes. Notons d'ailleurs qu'à cette évolution psychologique correspond également une évolution religieuse, dont la psychologie génétique nous révèle les stades de façon analogue. Pour cette même raison, nous ne tenterons pas d'élaborer une typologie des athées. La seule typologie psychologique qu'il nous soit possible de dresser, la seule qui ait un fondement réellement psychologique, est celle qui se base sur

les motifs vécus qui se font jour au cours de la formation personnelle.

Une conception dynamique de la personnalité psychologique et de son attitude religieuse pose d'une façon nouvelle, et pour la première fois sans doute, dans des termes adéquats, la difficile question de la coexistence de la foi et de l'incroyance. En même temps qu'elle est un assentiment qui résout un conflit, la foi implique un moment d'athéisme dépassé. Au terme de son accomplissement, elle apparaît comme une intégration supérieure d'éléments conflictuels. Mais qu'on la considère plutôt au moment de sa formation, et l'on devra bien reconnaître que le sujet porte en lui deux possibilités : il peut également opter pour la foi ou pour une certaine forme d'athéisme. A ce moment de conflit vécu, le sujet peut être qualifié, à la fois de croyant et d'incroyant. Il ne refuse pas formellement la foi, et n'est donc pas athée. Mais une ou plusieurs instances de la personnalité s'y opposent, de même que d'autres instances l'inclinent à donner son assentiment. Du fait que sa volonté participe aux tendances en conflit, l'adhésion de foi reste compromise par une certaine part d'incroyance.

Ce jugement qui résulte de l'analyse psychologique d'un acte de foi en train de s'instaurer, n'est pas une abstraction théorique. Il correspond à l'expérience vécue de nombreux croyants, qui n'osent décider si leur attitude est celle de la foi ou celle de l'incroyance. Si donc la frontière entre foi et athéisme est souvent flottante, ce n'est pas en raison d'une confusion dans l'analyse de l'essence de la religion et de l'athéisme, mais bien à cause de l'état conflictuel dans lequel les deux attitudes peuvent coexister à certains moments de la formation de la personnalité. Aussi, l'ambiguïté même de la foi et de l'athéisme nous obligera à signaler des formes d'existence qui ne sont pas radicalement athées, mais où le sujet s'engage déjà sur la voie du refus de la foi religieuse. Nous retrouverons d'ailleurs cette ambiguïté dans les théories psychologiques qui critiquent la religion.

#### *D. — Liens entre les motifs psychologiques et les critiques psychologiques de la religion*

Les mêmes motifs psychologiques qui animent la position athée se déploient et se thématisent dans les théories psychologiques qui critiquent le théisme, et dont nous traiterons dans la II<sup>e</sup> section, chap. VII de ce volume, sous le titre de *l'interprétation psychologique du phénomène religieux dans l'athéisme contemporain*. Nous aurons l'occasion d'y montrer comment les théories psychologiques scientifiques reprennent consciem-

ment des tendances fondamentales de l'homme pour les élaborer en anthropologies explicites. A son tour, cette mise en forme consciente des motifs psychologiques leur confère un pouvoir accru. Car un motif psychologique n'est pas une puissance, une entéléchie, qui éclôt et mûrit de façon autonome, à l'instar d'une force biologique. Étant psychique, il est à la fois un vecteur actif qui oriente le sujet, et qui se laisse former par lui et par le milieu conscient dans lequel il se manifeste. Un milieu culturel plus ou moins athée renforcera donc les motifs qui opposent l'homme à la religion. La peur psychologique de s'aliéner dans une illusion religieuse par exemple, sera d'autant plus forte que le climat culturel ambiant accentue l'exigence de démythifier l'homme et sa religion. C'est dire qu'athéisme personnel et critique psychologique de la religion se confirment l'un l'autre.

Nos deux études sur l'athéisme sont d'autant plus indissociables que nous sommes dans l'impossibilité de documenter notre analyse des motifs psychologiques de l'athéisme autant que nous le voudrions. Nous manquons presque totalement d'études proprement psychologiques sur l'athéisme<sup>5</sup>. Ce n'est d'ailleurs pas étonnant. Les vrais athées ne constituent jamais qu'une population assez restreinte, et plus hétérogène que le groupe des croyants. Surtout, leur position même en rend l'observation difficile. En effet, nous nous en sommes déjà expliqués, ils ne se prêtent à une recherche psychologique spécifique que dans la mesure où un élément positif différencie leur attitude de la personnalité générale, telle que l'étudie la psychologie de la personnalité. Cet élément, nous l'avons reconnu dans leur contestation de l'homme religieux. Une entente psychologique sur cet athéisme militant doit donc se faire du seul point de vue de la psychologie de la religion. Ce qui suppose qu'un psychologue de la religion puisse observer et interroger des populations qui s'avouent athées. Autant dire qu'il n'y a pas d'étude psychologique plus délicate, plus complexe, et dont les conditions matérielles soient plus difficiles à réussir.

Notre recherche dans le présent chapitre portera essentiellement sur les moments conflictuels que le croyant traverse, et où l'on voit s'ouvrir les voies qui mènent aux athéismes motivés. Ces athéismes, on les voit se déployer et se thématiser dans les différents systèmes philosophiques et psychologiques.

Dans ses structures psychologiques, l'athéisme est étroitement soli-

<sup>5</sup> Les études existantes sont des rapports d'observation, des réflexions philosophiques et théologiques, mais elles n'interprètent pas les phénomènes analysés à la lumière de la psychologie de la personnalité. Citons en guise d'exemple de telles analyses qui ne sont psychologiques qu'au sens très large du terme : I. LEPP, *Psychanalyse de l'athéisme moderne*, Paris, Grasset, 1961.

taire du devenir culturel de l'homme : l'avènement et l'orientation des sciences humaines sont tout à la fois l'une de leurs expressions les plus éclatantes et l'un de leurs moteurs les plus puissants. L'histoire de la culture met en œuvre les dynamismes psychologiques de l'homme. La science psychologique n'a pas pour objet quelques structures atemporelles. Elle étudie l'homme concret, tel qu'il se fait et se structure en échange avec le monde et la culture. L'athéisme, qui est le grand fait culturel de notre époque, trouve ses assises concrètes dans les dynamismes psychologiques ; mais ces dynamismes psychologiques se forment et se font valoir dans l'horizon culturel particulier que nous esquisserons dans le premier paragraphe de II 7. L'analyse des dynamismes psychologiques présents dans l'athéisme doit donc être située par cette double référence : d'une part, référence à la philosophie athée qui est sous-jacente à l'avènement des sciences anthropologiques ; et référence, d'autre part, aux écoles psychologiques qui, à des degrés variables, réduisent la religion au niveau des simples réalités humaines.

## II

## PROCESSUS PSYCHOLOGIQUES ENGAGÉS DANS L'ATHÉISME

A. — *Peur et fuite du sacré*

L'ambivalence du sacré a toujours suscité chez l'homme une ambivalence affective. Rappelons la phénoménologie du sacré élaborée par R. Otto<sup>6</sup> : le sacré se présente comme la coïncidence des pôles opposés que sont le *tremendum* et le *fascinosum*, l'effrayant et l'attrayant. Les sentiments humains qui lui correspondent sont la frayeur et la joie confiante. Quand le sacré, le Tout-Autre, fait irruption dans la sphère familière de l'homme, il fait peur et il attire. Et les deux sentiments ne se juxtaposent pas. L'autre est effrayant dans la mesure même où il attire. Étant séparé du profane, il exige que l'homme se garde à distance de lui. De nos jours encore on peut le constater : un homme ou un objet sacrés seront spontanément mis à part par les hommes<sup>7</sup>.

Cette qualité propre au sacré d'être séparé du profane peut donner lieu à une attitude de défense qui exclut le sacré du profane. En conclusion de son ouvrage sur le sacré comme hiérophanie, Mircea Éliade fait observer que dès les anciennes religions, l'effroi devant le sacré amenait parfois l'homme à se protéger de lui en rompant avec lui<sup>8</sup>. Ainsi devenait-il irrégulier par peur d'un sacré ressenti comme menaçant. L'effroi n'est donc pas un sentiment simple. Impliquée dans la fascination par le Tout Autre, la peur peut se convertir en confiance. On constate effectivement que le mouvement de confiance et de joie marque un temps second dans l'approche du Sacré : il est comme la victoire sur la peur<sup>9</sup>. Mais l'homme peut également suivre l'invitation à la fuite que toute peur implique.

Le tabou avait d'ailleurs la double fonction de rendre présent le

sacré et de protéger l'homme<sup>10</sup>. Le tabou délimitait le sacré dans un espace et dans un temps propres, séparés de l'espace et du temps profanes. Mais en même temps il maintenait le sacré à proximité de l'homme. Ainsi les fêtes religieuses étaient-elles une transgression du tabou, permise et convoitée à certaines époques, quoique interdite en temps normal<sup>11</sup>. Cette délimitation du tabou, et la restriction de sa transgression, permettaient à l'homme de préserver son statut propre. Étant en effet d'un « autre niveau ontologique », le tabou ou le sacré menacent de détruire l'homme qui s'en approcherait illégalement.

Nous n'hésitons pas à croire que, chez maints contemporains, la religion provoque encore ce mouvement de défense qui finit par mettre Dieu à l'écart de la vie réelle. L'homme se sent menacé par Dieu de multiples façons, et tous nos paragraphes suivants consisteront à détailler les différentes expériences du danger que l'homme ressent à l'approche au divin. Mais avant d'aborder des expériences de peur plus orientées, d'un contenu plus explicite, nous tenons à signaler cet effroi global face au sacré. Il peut inciter l'homme à éviter spontanément l'appel religieux, l'amenant ainsi à une sorte de déisme, d'athéisme pratique, d'indifférence religieuse.

B. — *Défense contre le sacré identifié au magique*

La sphère du magique apparaît comme une étrangeté inquiétante. S. Freud l'a fortement souligné dans une belle étude sur le sentiment de l'« *Unheimliches* » (l'inquiétante étrangeté)<sup>12</sup>. Il a montré que tout ce qui touche à la magie trouble l'homme intensément, parce que les désirs et les pensées magiques font parties d'un stade psychologique que l'homme a dû refouler violemment, pour construire son moi sur le principe de réalité. Dans son inconscient, l'homme reste de connivence avec la magie. Il garde en lui le vœu secret d'effacer à nouveau la frontière qui sépare le réel et l'imaginaire, et de réaliser ses aspirations à la toute-puissance du désir et de la pensée<sup>13</sup>. Aussi, chaque fois qu'il est confronté à la manifes-

<sup>6</sup> R. OTTO, *Das Heilige*, Munich, Biederstein, 1917; trad. française : *Le Sacré*, Paris, Payot, 1929.

<sup>7</sup> Cf. les exemples concrets donnés par A. BRIEN, *L'Expérience du Sacré*, dans *Bulletin Saint-Jean-Baptiste, (Crise du Sacré)*, V, 8 juin-juillet 1965, pp. 355-362.

<sup>8</sup> Cf. *Traité de l'Histoire des religions. Morphologie du Sacré*, Paris, Payot, 1948, p. 492.

<sup>9</sup> Sur l'éveil et la signification psychologique de l'ambivalence du sacré, on pourra consulter : Ch. VAN. BUNNEN, *Le Buisson ardent : ses implications symboliques chez des enfants de 5 à 12 ans*, dans *Lumen Vitæ*, Bruxelles, XIX, 2, 1964, pp. 349-352.

<sup>10</sup> Cf. E. ÉLIADE, *op. cit.*, pp. 15 ss.

<sup>11</sup> Cf. Th. REIK, *Problem der Religionspsychologie*, t. I, *Das Ritual*, Vienne, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923, pp. 59 ss.; R. CAILLOIS; *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 125, 168.

<sup>12</sup> *Das Unheimliche*, *Gesammelte Werke XII*, pp. 229-268; trad. : *L'inquiétante étrangeté*, dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1933, pp. 163, 211.

<sup>13</sup> Pour une interprétation psychologique de la magie, cf. H. AUBIN, *L'homme et sa magie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952. Sur les concepts et théories psychanalytiques, on pourra consulter : W. HUBER, H. PIRON, A. VERGOTE, *La psychanalyse science de l'homme*, Bruxelles, Dessart, 1964.

tation de désirs et de pensées magiques, il réagit par une angoisse. A l'approche de ce monde qu'il éprouve tout à la fois comme étranger et comme le sollicitant, il ressent une menace pour sa personnalité structurée. La peur apparaît ici comme une angoisse caractéristique en face des désirs qui ont été refoulés et qui risquent de faire irruption et de détruire la personnalité.

Nous sommes convaincus que certains refus de la religion trouvent leur motif secret dans cette peur et cette fuite devant la magie. A certains de nos contemporains, le « surnaturel <sup>14</sup> » se présume comme un ensemble de forces de caractère magique. Il leur apparaît comme une puissance miraculeuse qui dérange les lois de l'univers, de l'histoire et de la psychologie humaine. La nature magique de maintes croyances religieuses manifeste d'ailleurs elle aussi la proximité psychologique de la religion et de la magie <sup>15</sup>. Et la psychologie génétique nous a montré que nécessairement l'enfant passe par une période d'interprétation plus ou moins magique des rites. De son côté la psychologie clinique nous révèle l'orientation magique des sentiments de culpabilité <sup>16</sup>. Il n'est donc pas étonnant que certains hommes assimilent spontanément le surnaturel au magique. Or, la magie qui fascine, qui attire, est aussi ressentie comme une menace pour l'homme qui s'est constitué en être raisonnable, en refoulant justement ses tendances magiques. La peur devant la religion comme magie est d'autant plus intense à notre époque, que toute la culture a favorisé le réalisme de la raison. Dans la mesure où il s'est identifié à un idéal de rationalité, l'homme contemporain se sent plus menacé par la présence d'un « surnaturel » compris comme destructeur de la raison et de sa légalité. Nous ne disposons pas d'études positives sur cette attitude de défense, mais nous pouvons attirer l'attention sur les réflexions *affectives* que la religion déclenche chez certains en raison de tout ce qui en elle dépasse la *nature* rationalisée : les miracles, l'efficacité surnaturelle, la résurrection, la providence... Si une juste critique théologique ne parvient pas à dissiper la confusion qui peut régner entre la religion et la magie, si elle ne renverse pas les obstacles que des incroyants dressent devant le discours religieux éclairé, c'est que le refus de l'athée tire sa force des couches affectives profondes, là où l'imaginaire magique et le surnaturel se confondent.

<sup>14</sup> Pour se sensibiliser à tout ce que le terme de surnaturel peut « évoquer » on peut utilement consulter L. LEVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, P.U.F., 1931.

<sup>15</sup> Cf. H. AUBIN, *op. cit.*

<sup>16</sup> Cf. A. HESNARD, *L'Univers morbide de la faute*, Paris, P.U.F., 1949, pp. 51 ss.

### C. — Désacralisation du monde et mystique terrestre

On l'a souvent fait observer : la désacralisation actuelle du monde favorise l'avènement d'un humanisme athée. Certains voient même dans cette désacralisation l'effet des philosophies athées. Mais nous estimons qu'un processus fondamental de désacralisation précède et sous-entend toute prise de position explicitement athée. C'est là un phénomène essentiel qui marque l'ensemble de la civilisation occidentale contemporaine, et qui l'accompagne partout où elle est en train d'investir les autres régions culturelles. Considérée en elle-même, cette désacralisation est neutre par rapport à la foi religieuse. Mais pratiquement, en raison de la situation actuelle religieuse de l'humanité, elle provoque une crise qui, dans un premier temps tout au moins, risque d'éloigner l'homme de la religion.

La phénoménologie et l'histoire des religions <sup>17</sup> nous ont révélé une humanité extraordinairement religieuse. Jusqu'à l'époque moderne, le cosmos, la nature, la vie, l'éthique, le pouvoir civil et judiciaire étaient entourés ou remplis d'un sacré par lequel l'homme se trouvait rapporté au divin, source de vie, de pouvoir et de droit. La chose est suffisamment établie pour que nous puissions renvoyer aux ouvrages désormais classiques qui s'y consacrent *ex professo*.

Le christianisme médiéval avait su intégrer cette hiérophanie universelle dans une théologie et dans une vision du monde théocratique qui ont été désignées sous le terme de christianisme constantinien.

Mais l'étude des témoignages littéraires, l'expérience pastorale et les enquêtes psychologiques nous montrent que dans les temps modernes, l'univers s'est laïcisé. Les sciences de la nature, celles de l'homme et de la société ont collaboré dans un effort continu en vue de conquérir l'univers, l'homme et la société sur le domaine du sacré antique. Il n'est pas bien aisé de saisir le sens de ce vaste mouvement. Trop de polémiques religieuses et antireligieuses en ont obscurci la signification. Il nous faut essayer de le comprendre positivement, en le restituant dans le devenir de l'homme tel qu'il se poursuit à travers tout l'effort de la civilisation occidentale.

Une brève évocation du sacré antique peut nous aider. Les religions anciennes présentent des structures et des phénomènes si divers que certains spécialistes écartent tout essai de généralisation comme abstraction

<sup>17</sup> Consulter les ouvrages classiques : G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948; M. ÉLIADÉ, *Traité de l'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949.

arbitraire<sup>18</sup>. Nous voyons cependant que les anciennes religions se caractérisent par un lien qui les rattache directement au mystère de la vie<sup>19</sup>, et que celui-ci rendait le sacré immédiatement présent à l'homme. Ce lien direct peut être rendu par le terme de participation<sup>20</sup>, qui dit l'unité psychologique de l'homme, tout à la fois avec le cosmos et avec le mystère de la vie. La « mentalité de participation » ne représente pas, comme Lévy-Bruhl l'avait cru tout d'abord, un stade prélogique de la pensée. Mais le terme de participation dit bien que, même parvenus à un niveau de raison logique très élaborée, les hommes s'éprouvaient comme organiquement insérés dans un mystère englobant. Or une telle expérience englobante de la vie impliquait une référence immédiate à l'Auteur de la vie : Dieu ou les dieux. Par cette insertion vitale dans le sacré, la nature et la société présentaient une valeur symbolique<sup>21</sup>; elles évoquaient spontanément le monde divin.

Il est à remarquer que deux tensions travaillaient déjà les anciennes religions, et que toutes deux elles les orientaient vers un déisme pratique. Dans certaines cultures, les spéculations mythologiques ouraniennes éloignaient Dieu dans une transcendance en rupture avec le monde vital de l'homme. Dans les cultures agraires, par contre, le développement de la participation cosmo-vitaliste tendait à immerger le divin dans une totalité de vie terrestre<sup>22</sup>.

A l'époque moderne, les mêmes tendances fondamentales restent toujours à l'œuvre au sein de la civilisation occidentale, mais en raison de l'anthropocentrisme déterminant de la culture contemporaine; elles y sont parfois affectées d'un coefficient d'athéisme très net. De nombreux philosophes ont fait la critique de la religion et même du concept de Dieu. Il ne nous appartient pas de les étudier ici. Mais pour le psychologue, il est significatif que ces critiques procèdent d'une prise de conscience toujours plus aiguë de la condition originale de l'homme comme être fini.

<sup>18</sup> C'est la position de K. GOLDAMMER, *Die Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart, Kröner, 1960, pp. 19-31.

<sup>19</sup> Cf. J. GOETZ, *Les religions des primitifs*, dans F. M. BERGOUNIOUX et J. GOETZ, *Les religions des préhistoriques et des primitifs* (Coll. Je sais, Je crois), Paris, Fayard, 1958, p. 113.

<sup>20</sup> Cf. le très bon aperçu sur la question de la mentalité participative dans H. M. M. FORTMANN, *Als ziende de Onzienlijke*, Hilversum - Antwerpen, P. Brand, 1964, 2<sup>e</sup> vol., pp. 170-241.

<sup>21</sup> R. GUARDINI s'est particulièrement signalé pour ses études sur la perception symbolique du divin, et sur l'évanescence d'une telle perception à l'époque moderne. Cf. e.c. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg, Werkbund Verlag, 1950; *Religion und Offenbarung*, *ibid.*, 1958.

<sup>22</sup> Cf. M. ÉLIADÉ, *Traité de l'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949.

Citons, en guise d'exemple, la critique Kantienne : c'est parce qu'il a voulu établir le mode propre d'une connaissance humaine radicalement limitée, mais valable dans le monde humain, que Kant a conclu à l'impossibilité de la connaissance métaphysique de Dieu. Nous retrouvons une démarche analogue dans de nombreuses attitudes athées : l'exploration et l'affirmation de la condition humaine rompt le lien de parenté ou de proximité que l'homme entretenait avec Dieu. L'homme se découvre comme être-au-monde et, par le fait même, il ne se reconnaît souvent plus comme être à Dieu. Il faut souligner ici que la révélation chrétienne a exercé une profonde influence tout à la fois sur la question religieuse et sur la formation de la condition humaine. Radicalement personnel, le Dieu de la révélation est nécessairement l'absolument Autre; Il rompt le lien de la participation naturelle, pour lui substituer la grâce et la parole. De ce fait, l'homme se trouve détaché d'un lien trop immédiat, et libéré pour une prise de conscience accrue de sa propre condition.

De tous ces éléments culturels, résulte souvent une attitude humaniste qui ressent Dieu comme un être étranger à la vie humaine. L'intitulé d'un cahier de 1951, *Dieu pourquoi faire?*<sup>23</sup> est l'expression que nous avons maintes fois entendu prononcer par des jeunes intellectuels. Sur la fin de leurs études, ils découvrent que toute la vie humaine, professionnelle, éthique, familiale, est possible sans Dieu, et qu'au plan humain, ils n'ont rien à changer à leurs principes et à leur mode de vie s'ils en viennent à abandonner leur foi. Mais par son absence même de vie réelle, Dieu leur devient facilement un être hostile. En effet, l'étranger qui n'apporte pas de sens à la vie concrète, mais qui n'en impose pas moins ses exigences de reconnaissance et de culte, prend facilement la figure d'un intrus, d'un importun. Nous assistons ainsi à la genèse d'une démarche athée, qui, partie du déisme va s'achever dans l'antithéisme. Entre les positions extrêmes, plusieurs attitudes sont possibles, qui sont autant de manières de résoudre le conflit. Certains, tel J. Jaurès<sup>24</sup>, retrouvent un principe divin dans la nature et dans l'humanité en évolution que nous font découvrir les sciences. Mais ils s'opposent à tout principe divin qui serait hétéronome par rapport à ce devenir terrestre, et en particulier au Dieu de la révélation qui y ferait irruption et y introduirait des principes hétérogènes. Cette attitude vaguement théiste, nous l'avons souvent rencontrée et, nous le savons d'expérience, des chrétiens aussi peuvent chercher à sauver leur foi par cette intégration de Dieu au mouvement d'une humanité en expansion.

<sup>23</sup> *Jeunesse de l'Église*, Paris 1951.

<sup>24</sup> Cf. notre contribution dans II, 7.

Récapitulons notre analyse, et essayons de dégager les processus psychologiques qui y sont impliqués. L'exercice même des sciences, la mise en œuvre de la technique, l'exploration esthétique ou érotique des sentiments, tous les vecteurs de la culture contemporaine accentuent chez l'homme la prise en possession de ses propres moyens. Le monde où il les déploie, tout en représentant, d'une certaine façon, un mystère englobant, s'affirme comme un monde de l'homme. Par le fait même, la référence à Dieu s'y estompe. Le lien vital avec Dieu se distend, et Dieu devient souvent un être étranger, irréel, hostile même. Les incroyants affirment souvent ne pas croire parce qu'ils n'ont pas fait une expérience religieuse. Le mystère de la vie et du monde leur est devenu un englobant terrestre, religieusement neutre. De leur côté, les croyants, intellectuels surtout, s'interrogent souvent sur la réalité du Dieu que le discours religieux leur a présenté, parce qu'eux non plus ne connaissent pas d'« expérience religieuse ». Des intellectuels croyants, que nous avons interviewés de façon approfondie, ont dénié toute valeur à l'« expérience religieuse »; ni la nature, ni la vie professionnelle ne leur rappellent Dieu. La plupart, cependant, reconnaissent que certaines données les renvoient à un Autre (le monde par exemple attend un achèvement; le souci éthique d'autrui apparaît comme inspiré et porté par un Autre<sup>26</sup>). Mais ils se refusent à qualifier d'expérience religieuse ces indices, parce qu'ils n'y reconnaissent pas vraiment une présence de Dieu. Pour cette raison, nous préférons parler d'expériences préreligieuses. Le monde contient encore des références à un Autre : mais nos sujets ont de la peine à identifier le Dieu de la foi à cet Autre que l'expérience préreligieuse évoque pour eux. Dans leur interrogation et leur doute, on reconnaît la même rupture entre la nature, la vie, le monde, et d'autre part, le Dieu de la religion. On peut donc à bon droit parler d'une désacralisation du monde, qui est l'effet de l'évolution culturelle. Elle est la raison de nombreux abandons de la foi religieuse. Et de la part des croyants, cette situation de rupture exige une conversion religieuse profonde, axée sur la révélation dans le Christ.

Ce type d'athéisme que nous venons d'analyser n'engage pas de processus psychologiques particuliers. Mais il exprime une évolution générale de la personnalité humaine qui va de la dépendance participative première vers une acquisition positive de l'autonomie personnelle; cette évolution, nous pouvons la caractériser comme l'avènement de la personnalité adulte. La psychologie génétique nous apprend que l'enfant est spontanément religieux, mais que les doutes religieux accompagnent

<sup>26</sup> On trouvera les détails sur cette enquête dans notre ouvrage : *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Dessart, 1966, I<sup>re</sup> Partie, chapitre II.

l'émergence de la conscience du moi. La même évolution s'est accomplie, de façon irréversible, dans l'histoire de la civilisation. Elle permet une foi religieuse plus libre, plus personnelle, plus transcendante. Mais elle favorise aussi l'évolution athée, qui est le grand fait de la civilisation contemporaine.

À titre de représentants d'un anthropocentrisme athée de ce genre, nous pouvons signaler Feuerbach, Nietzsche, Freud, Spranger, et, à certains égards, J. Jaurès; nous exposerons leurs conceptions dans la deuxième section, chap. 7.

Nous trouvons une confirmation de notre analyse, dans l'attitude hostile que l'Église Catholique a opposée à tous les grands courants de la civilisation moderne. Les sciences astronomiques, médicales, psychologiques, l'évolutionisme, la démocratie politique, la morale laïque, tous ces phénomènes déterminants ont été condamnés ou suspectés au moment de leur apparition. L'Église y a reconnu l'affirmation d'une autonomie humaine qu'elle jugeait incompatible avec la foi religieuse. Ces malentendus résultent du conflit profond qui travaille l'homme moderne, et qui peut le conduire à un surnaturalisme qui méconnaît les pouvoirs et la légalité propre de la nature humaine, aussi bien qu'à un humanisme en rupture avec la foi.

Dans les paragraphes suivants, nous nous attacherons à l'analyse de quelques mouvements psychologiques plus déterminés, qui accentuent l'avènement de l'autonomie humaine, dans un secteur particulier, et qui opposent l'humanisme et la foi religieuse pour des motifs psychologiques bien déterminés.

#### *D. — Méfiance envers l'expérience religieuse intérieure*

Nous avons plusieurs fois entendu des athées affirmer ne pas croire, parce qu'ils n'ont pas connu d'expérience religieuse. Pour eux, l'homme religieux est celui qui, par cette expérience, est entré en contact avec le divin; il croit, pensent-ils, parce que la présence divine s'est imposée irrésistiblement. Par contre, les croyants intellectuels que nous avons interviewés à ce sujet, expriment leur méfiance envers l'idée d'une expérience religieuse, tout en reconnaissant que l'absence d'expérience religieuse rend la foi particulièrement difficile. Au fond les deux séries de témoignage s'accordent donc à lier la nature problématique de la foi à l'absence d'une expérience religieuse.

Dans le paragraphe précédent, nous avons montré comment, par la désacralisation du monde contemporain, l'expérience religieuse symbo-

lique à l'intérieur du monde tend à se faire plus rare et perd sa charge de référence explicite à Dieu. Face à un univers qui se fait plus muet sur Dieu, l'homme peut recourir à une expérience intérieure, où, dans l'immanence subjective de son affectivité, il aurait l'impression vivante d'une présence divine. F. Schleiermacher a cru reconnaître dans cette expérience intérieure le cœur même de la religion (voir II, 7, l'interprétation psychologique).

L'intériorité humaine est essentiellement une présence affective à soi et à autrui<sup>26</sup>. Schleiermacher ne s'y est pas trompé quand il identifiait religion intérieure et sentiment<sup>27</sup>. Les intellectuels que nous avons interviewés qualifient eux aussi l'expérience intérieure comme étant de nature affective. Mais ils s'en méfient justement pour cette raison. En matière de religion au moins ils rejettent le sentiment. Le terme « mystique » leur suggère le même type d'expérience intensément affective, où l'homme a l'impression que la présence divine immédiate la rend évidente au cœur sensible. Les termes d'expérience et de mystique évoquent une immédiateté, une union intuitive qui ne peut se réaliser que par l'affectivité.

Quatre raisons motivent la méfiance de nos adultes envers l'expérience religieuse intérieure.

1<sup>o</sup> Par toute sa formation intellectuelle l'homme contemporain a appris à faire la critique de l'affectivité et de l'intériorité. Si l'époque moderne se caractérise par la découverte de l'irrationnel<sup>28</sup>, elle a finalement pour but de le décanter, de la maîtriser et de l'intégrer dans la raison. La psychanalyse a fait la critique la plus corrosive de la conscience; jamais avant elle, on n'avait soupçonné à quel point la conscience s'enracine dans les pulsions, y adhère, se trouve transie par elles, et en une large mesure débordée et obscurcie. Mais loin d'être un procès et une dénigration de la conscience, cette exploration de l'inconscient a pour but de restituer à la conscience une lucidité et un pouvoir accrus; le projet freudien est d'amener l'homme à « écouter la voix discrète de la raison<sup>29</sup> ». La phénoménologie elle aussi, a décrit le caractère ambigu et quasi-magique de l'affectivité<sup>30</sup>. L'émotion est tout à la fois révélation

<sup>26</sup> Cette thèse est largement exposée et justifiée par M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963.

<sup>27</sup> Cf. notre contribution dans II, 7.

<sup>28</sup> Cf. A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain, Publications universitaires, 1951, pp. 53 ss.

<sup>29</sup> Cf. W. HUBER, etc., *op. cit.*

<sup>30</sup> Sur le problème de l'affectivité cf. l'étude très complète de M. ARNOLD, *Emotion and Personality*, New York, Columbia University Press, 1960; SARTRE *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1948, a fortement insisté sur la tromperie magique des sentiments.

de la totalité, et leurre sur nous mêmes. Les multiples recherches sur l'affectivité ont introduit dans notre climat culturel une lucidité nouvelle et un esprit critique; leur large diffusion devait infirmer la confiance en une expérience religieuse intérieure.

2<sup>o</sup> Cette méfiance se renforce de l'opposition entre l'intériorité religieuse et le monde désacralisé. Pour l'homme orienté vers la praxie efficiente, le monde intérieur se présente comme le critère de la réalité. On sait que la phénoménologie a défendu la thèse du caractère radicalement intentionnel de la conscience, et qu'elle affirme l'impossibilité de tout accès direct à l'intériorité<sup>31</sup>. On peut reconnaître dans cette philosophie l'expression théorique d'une conception générale, affirmant que l'homme n'est réel que dans et par l'action qu'il réalise dans le monde. N'oublions pas que cette thèse est issue de la critique Kantienne du *Cogito*, établie sur une analyse de la connaissance scientifique du monde. Toute l'aire moderne amène l'homme à se décentrer de lui-même et à se tourner vers le monde. Or ce monde s'est fait très silencieux sur Dieu. Dès lors il semble témoigner contre l'expérience intérieure. De plus, plusieurs théories qui dénoncent dans la religion son illusion ou son aliénation affective ou sociologique, viennent confirmer le soupçon d'irréalité dont la discordance entre intériorité et monde réel affecte la religion.

3<sup>o</sup> Nos interviews des intellectuels nous suggèrent que le souvenir des expériences religieuses intérieures, qui marquaient l'adolescence, renforcent la méfiance envers ces expériences. Il est frappant, en effet, que plusieurs de nos sujets avouent avoir connu de telles expériences durant l'adolescence. Ils les identifient avec une psychologie typiquement adolescente, et les désavouent pour cette raison. Nos observations contredisent donc ainsi celles d'Allport, affirmant qu'un nombre important de sujets croyants qu'il a interrogés, s'appuient sur une expérience « mystique » antérieure<sup>32</sup>.

Les enquêtes que nous avons menées auprès de centaines d'adolescents<sup>33</sup>, nous montrent l'importance qu'ils accordent à une telle expérience intérieure. De nombreux sujets affirment que leur certitude de l'existence de Dieu se fonde sur l'expérience intérieure et immédiate de sa présence. A bien considérer leurs témoignages, on constate que ce

<sup>31</sup> Cf. p. ex. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1955, p. v; G. GUSDORF, *La découverte de soi*, Paris, P.U.F., 1948, pp. 98, 100, 158; M. HENRY (*op. cit.*) réagit contre cette thèse.

<sup>32</sup> Cf. *The Individual and his Religion, A Psychological Interpretation*, New York, Macmillan, 1953, p. 39. Allport a observé chez 17 % des sujets une telle expérience qui garde sa valeur révélatrice.

<sup>33</sup> Cf. notre ouvrage *Psychologie religieuse*, I<sup>re</sup> partie, chapitre II.

sentiment de la présence divine répond à leur besoin d'une présence amicale, consolatrice et compréhensive. Ce sentiment est solidaire de leur solitude et détresse affective. Dès lors, on comprend bien que l'adulte, ayant en grande partie dépassé aussi bien ces besoins affectifs que l'émerveillement de l'impression religieuse, s'en détourne avec méfiance. La psychologie, en effet, nous apprend que la réaction affective contre un stade psychologique antérieur est une loi essentielle du devenir humain.

D'ailleurs chez les adolescents, l'expérience de l'amitié divine décline sensiblement de 16 à 19 ans. N'est-ce pas un indice que ladite expérience mystique relève d'un état émotionnel typiquement adolescent ? Le passage de l'adolescence à l'âge adulte s'accomplit précisément par le dépassement d'un certain narcissisme affectif, et par l'insertion active et progressive dans une société marquée par la *praxis*. Les adultes se montrent d'autant plus allergiques à tout ce qui leur rappelle le narcissisme affectif de leur adolescence, qu'ils en gardent le souvenir préconscient comme d'un stade qu'il leur a fallu surmonter et même refouler pour devenir adulte.

4° Nos intellectuels interviewés opposent foi et expérience religieuse intérieure. Dans les milieux chrétiens, Dieu est nettement conçu comme une personne, même si les sujets avouent leur immense difficulté à intégrer dans leur religion vécue cette foi dans le mystère personnel de Dieu. Or, un Dieu personnel apparaît difficilement à l'expérience affective immédiate, puisque la personne divine reste en dehors du sensible, et ne se manifeste qu'en des signes ou en des paroles. Les croyants qui opposent foi et expérience estiment spontanément que le vrai Dieu, le Dieu de leur conviction croyante, ne peut pas se donner dans la subjectivité intérieure.

A ces traits fondamentaux de l'homme contemporain, on peut en ajouter d'autres, plus secondaires et plus contingents. Le réalisme technique et même matérialiste de notre époque peut étouffer les valeurs d'intériorité. Une enquête récente<sup>34</sup> nous a révélé que les jeunes de 16 à 24 ans en France sont extraordinairement « réalistes ». Se méfiant même de l'amour-passion ils posent comme trois premières valeurs : la santé, l'argent et l'amour. Il n'est pas étonnant qu'avec une mentalité pareille, la religion n'arrive qu'en dernier rang. Gardons-nous cependant d'attribuer à ce réalisme la responsabilité déterminante d'une méfiance généralisée à l'égard de l'expérience religieuse intérieure. Cette méfiance se rencontre tout aussi bien chez des sujets demeurés libres de toute mentalité matérialiste ; chez eux, elle se comprend à la lumière des caractéristiques psychologiques générales de l'adulte, telles que nous les avons décrites.

<sup>34</sup> *Les 16-24 ans*, Paris, Le Centurion, 1963, pp. 211 ss.

L'absence ou le rejet de l'expérience religieuse, au sens où nous l'avons décrit, en nous référant aux témoignages cités, rend problématique la foi religieuse. Tous nos sujets interviewés présentent comme la difficulté majeure de la foi, le décalage entre foi et expérience. Les vérités de la foi, qu'on ne peut pas éprouver à travers une expérience, leur paraissent, pour une très large part, des constructions conceptuelles, des vérités non intégrées à la vie. Et même s'ils se reprochent de ne pas suffisamment réfléchir sur leur foi, ils ajoutent leur crainte que la réflexion systématique ne les égare dans des constructions notionnelles, sans valeur de réalité.

La croyance religieuse apparaît ainsi dominée par une double méfiance, dont l'antinomie détermine la spécificité de la foi, et explique, croyons-nous, de nombreuses attitudes athées.

La défiance envers l'expérience religieuse intérieure ne produit pas nécessairement l'athéisme. Tout comme l'évanescence du sacré, elle est ambivalente par rapport à la foi religieuse. Mais il lui arrive souvent de donner naissance à un athéisme pratique ou même militant. En effet, si l'on a identifié la religion avec un type d'expérience contestable, on sera nécessairement amené à lui dénier toute valeur de réalité, voire même à la juger comme une forme d'existence aliénée. La dignité de l'homme une fois engagée dans la *praxis* affective, et la vie religieuse enfermée dans une intériorité illusoire, la religion prend le signe négatif d'une attitude trompeuse, narcissique, qui coupe l'homme d'avec la société des adultes humanistes. Le mépris dans lequel certains incroyants tiennent toute vie contemplative ou mystique, exprime ce refus de l'intériorité religieuse considérée comme une sorte d'opium.

Ici encore les frontières qui séparent l'athéisme militant de la foi religieuse demeurent flottantes. Maints croyants essayent de résoudre le conflit en réduisant la religion à une éthique évangélique. La traditionnelle « vie théologale » leur apparaît comme un surnaturalisme purement conceptuel, sans impact sur la vie réelle, ou comme une mystique affective encore bien proche de l'adolescence. Nous sommes convaincu que la disparition de « désir de Dieu », autrefois prévalant dans la contemplation chrétienne, est due pour une large part à cette méfiance à l'égard de l'intériorité.

#### E. — La raison en conflit avec l'assentiment religieux

On sait comment, poussé par les méthodes des sciences positives, l'esprit critique peut détruire le sens du symbolisme, indispensable à

l'éveil et au progrès de l'attitude religieuse, et comment ces exigences de vérification positive peuvent faire obstacle à un abandon aux mystères religieux qui relèvent d'un autre type d'intelligibilité. On a même l'habitude d'insister sur les effets athées de ce conflit entre science et foi. Nous croyons cependant qu'on exagère l'influence du rationalisme épistémologique. Des enquêtes nous ont appris qu'actuellement tout au moins, les croyants ont dépassé le débat de la science et de la religion. Ce conflit appartient déjà à une époque révolue, où, affronté à un certain obscurantisme religieux, un totalitarisme naïf des sciences opposait brutalement la science à la foi. D'autres enquêtes nous montrent que les doutes et les abandons de foi sont plus fréquents, non dans les milieux des sciences positives, mais chez les spécialistes des sciences humaines : psychologie, sociologie, philosophie, histoire.

Dans le texte qui suit, nous voudrions mettre en lumière l'attitude d'esprit qui anime la recherche scientifique et qui peut la mettre en opposition avec la foi. Il ne nous appartient d'ailleurs pas de réfléchir sur les épistémologies respectives des sciences et de la foi, ce problème étant d'ordre proprement philosophique et théologique.

Des enquêtes nous font croire qu'actuellement, les croyants tout au moins, ont dépassé le débat de la science et de la foi. Une enquête menée par Allport en 1948, révèle que 70 % des étudiants de *College* croient à l'accord possible entre science et foi<sup>35</sup>. Dans l'enquête menée par l'I.F.O.P. en France, en 1958, 14 % seulement des sujets entre 18 et 30 ans jugent que la foi est contredite par la science moderne<sup>36</sup>. D'après une enquête menée par l'hebdomadaire *Arts*, auprès des étudiants universitaires de Paris, en 1957, « la majorité (de ces étudiants) estiment que le conflit science-religion est aujourd'hui dépassé<sup>37</sup> ».

Deux enquêtes américaines nous donnent des informations sur les rapports des scientifiques à la foi. Riggs<sup>38</sup> étudie le concept de Dieu chez différentes catégories de scientifiques. Il établit trois échelles d'*items*, exprimant trois conceptions de Dieu : la conception naturaliste-humaniste, celle du libéralisme religieux, et celle de l'orthodoxie traditionnelle. Sur les 707 sujets interrogés, 42 % seulement ont répondu. 4 % se déclarent athées, 29 % agnostiques, et 67 % théistes. La majorité se qualifient de

« libéraux ». Deux groupes sont cependant à distinguer. Chez les physiciens et les biologistes, la conception libérale ou orthodoxe de Dieu l'emporte nettement. Les sociologues et les psychologues sont hésitants et prennent moins clairement position envers les trois conceptions; leurs réponses négatives sur la conception naturaliste-humaniste sont plus fréquentes que les réponses positives, mais, d'autre part, il y a peu de différence entre réponses positives et négatives sur la conception libérale. Quant aux sources de leur conception de Dieu, la majorité de tous les scientifiques attribue une influence prépondérante aux parents. En outre, les physiciens et les biologistes accentuent les sources proprement religieuses; les psychologues, celles qui ne sont pas religieuses; les sociologues ne se prononcent pas clairement.

De cette enquête nous ne pouvons tirer que quelques indices hypothétiques pour une psychologie de l'athéisme. D'abord, les manières de formuler les conceptions de Dieu sont insatisfaisantes; leur insuffisance a d'ailleurs suscité un nombre impressionnant de protestations, provoquant des refus de réponse.

La nette différence entre le groupe des sciences de la nature et celui des sciences humaines, nous suggère cependant que ce n'est pas l'esprit scientifique comme tel qui importe, mais bien le type de science. Les sciences humaines semblent conduire l'homme à considérer attentivement les sources non religieuses du concept de Dieu, et à ramener la religion à une dimension humaniste.

L'enquête de Mayer<sup>39</sup> sur l'attitude religieuse des « scientifiques éminents » aboutit à la conclusion que ces sujets ont tendance à ne pas croire en un Dieu personnel. Cette conclusion nous semble cependant très discutable, parce que Mayer conçoit le Dieu personnel selon la définition de Leuba; or, la conception de Dieu, proposée par Leuba, nous paraît viciée par un élément de croyance quasi-magique<sup>40</sup>. Il est néanmoins intéressant de constater que cette conception différencie les groupes des scientifiques. Les « scientifiques éminents » croient moins en Dieu que les *graduates* ou les *undergraduates*. Ici encore, on peut se demander si la différence n'est pas due à des influences historiques et sociologiques. Notons que d'après cette enquête également, ceux qui pratiquent les sciences humaines sont moins croyants que les physiciens et les biolo-

<sup>35</sup> *The Religion of the Post-War College Students, Journal of Psychology*, XXV (1948), pp. 3-33.

<sup>36</sup> Cf. *Sondages*, Paris, 1959, (n° 3), p. 19.

<sup>37</sup> N° 610 (13 mars 1957), p. 74.

<sup>38</sup> M. D. RIGGS, *An Exploratory Study of the Concepts of God Reported by Selected Sample of Physical Scientists, Biologists, Psychologists and Sociologists*, Southern Calif. Univ. 1959 (Thèse; microfilm).

<sup>39</sup> R. MAYER, *Religious Attitudes of Scientists*, Ohio State Univ., 1959 (Thèse; microfilm).

<sup>40</sup> Voici la définition de J. LEUBA : Je crois en un Dieu que l'on peut prier dans l'attente de recevoir une réponse. Par « réponse », j'entends plus qu'un effet naturel, subjectif, psychologique, de la prière. — Cf. : *The Belief in God and Immortality*, Chicago, Open Court Publ. Co., 1926.

gistes. Sur ce point, Mayer confirme les résultats obtenus par Riggs, et, pour la France, par l'hebdomadaire *Arts*.

De ces enquêtes se dégagent deux données certaines : 1<sup>o</sup> le conflit science-religion tend à disparaître; 2<sup>o</sup> les sciences humaines, par le fait qu'elles mettent explicitement en question l'homme et toutes ses expressions culturelles, développent un esprit critique à l'égard des croyances et des activités religieuses. Dans le II, 7 de ce volume, nous aurons l'occasion d'approfondir cette source spécifique d'incroyance. Comme elle relève directement de la méthode et de l'objet proprement scientifique de la psychologie ou de la sociologie, il serait hors de propos d'introduire ces motifs d'athéisme dans une étude psychologique.

Nos conclusions appellent encore une nuance. L'optique est certainement différente d'après les milieux; il ne fait pas de doute que les incroyants voient plus souvent une opposition entre religion et science. Dans ces milieux, une certaine image de la religion antiscientifique ou antihumaniste se maintient plus longtemps; la permanence des stéréotypes sociaux est un phénomène maintes fois observé par la psychologie sociale, dans les rapports entre groupes différents. Le stéréotype de la religion antiscientifique s'est d'ailleurs nourri d'une longue histoire de malentendus entre foi et progrès scientifiques. Plus que les sciences, c'est son propre passé qui témoigne actuellement contre la religion.

Ayant situé le conflit foi-science dans ses limites, nous pouvons à présent approfondir le dynamisme psychologique de ce conflit. Les études que nous connaissons, et que nous avons citées, nous renseignent malheureusement très peu sur les vecteurs proprement psychologiques qui sous-tendent cette tension; elles se situent au niveau d'une enquête sociologique, ou se limitent aux questions épistémologiques. Les considérations qui suivent doivent tout à nos conversations avec des athées, et aux témoignages de croyants qui ont passé par le débat intérieur entre science et foi. D'après nous, la multiplication d'enquêtes approfondies dans les milieux incroyants qui opposent science et foi, nous apprendrait que pour eux aussi, ce dont il s'agit en fin de compte, c'est de sauvegarder l'esprit scientifique qu'ils estiment menacé par la religion. Le conflit essentiel se situe au niveau de l'image que l'on se fait de l'homme, au plan de l'anthropologie sous-jacente à l'exercice de la raison telle qu'elle se déploie dans l'ère scientifique.

Partons du témoignage de Taine, représentant typique de ce rationalisme des 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles, qui entendait libérer la raison de toute subordination à d'autres lois que les siennes propres, en vue de la restaurer dans son autonomie. « La raison apparut en moi comme une lumière... Ce qui tomba d'abord devant cet esprit d'examen, ce fut ma foi religieuse...

j'estimai trop ma raison, pour croire à une autre autorité que la sienne; je ne voulus tenir que de moi, la règle de mes mœurs et la conduite de ma pensée. L'orgueil et l'amour de ma liberté m'avaient affranchi<sup>41</sup>. » Ce texte exprime clairement le puissant motif psychologique qui anime le « rationalisme » : la liberté de l'intelligence ne paraît entière que dans le refus de toute soumission à des normes qui lui échappent par définition, celles du mystère religieux.

Pour bien cerner le conflit qui oppose la raison et la foi il faut s'interdire tout jugement moralisateur dénonçant dans la critique l'orgueil et la fausse liberté. Il faut commencer par entrer dans la dynamique même de la raison, et se laisser saisir par son intentionalité propre. C'est d'ailleurs à cette seule condition qu'on pourra situer dans la vérité l'acte de foi. Dans la poursuite de la vérité scientifique, la raison est tout à la fois humble dans le respect de l'objet qui se révèle, et soucieuse de le pénétrer de part en part. Son « orgueil » réside dans sa soumission même. Par sa constante critique d'elle-même, et par l'exploration continue de l'objet auquel elle se mesure, elle déploie le plus pleinement possible sa tendance innée à posséder la vérité. Mais l'adhésion aux mystères religieux lui paraît constituer une aliénation de l'esprit en même temps qu'une attitude d'orgueil mythique. La raison n'est pas faite, lui semble-t-il, pour la possession des vérités absolues, et se laissant aller à y croire, elle ne peut que se déposséder de ses pouvoirs réels.

Le conflit de la raison et de la foi, si difficile à saisir exactement dans son ambivalence d'orgueil et d'humilité, se manifeste surtout dans les trois reproches que l'esprit du « libre examen » adresse à la foi religieuse. Le croyant est convaincu que l'assentiment au *mystère* religieux libère sa raison, l'ouvre à l'Autre, et lui fait découvrir en profondeur la condition de l'homme. Par contre, le « rationaliste » considère l'acceptation du mystère divin tout à la fois comme une capitulation de la raison devant des vérités inaccessibles *a priori*, et comme une injustifiable présomption de la part de l'homme. En second lieu, les vérités religieuses qui se donnent pour des vérités éternelles, lui paraissent de ce fait comme disproportionnées par rapport à la démarche discursive et temporelle de la raison, toujours interrogative de par sa nature même. Enfin, les dogmes chrétiens, en tant que messages émanant d'un au-delà du monde humain, heurtent de front la tendance innée de la raison à se réaliser elle-même dans la révélation du monde auquel elle appartient.

Nous pouvons résumer cet affrontement entre raison et foi, en disant que la première trouve sa liberté et sa plénitude dans le mouvement

<sup>41</sup> Dans son écrit autobiographique *De la destinée humaine*.

même d'une recherche contingente et sans cesse en progrès. En face du mystère de la foi, elle craint d'avoir à se figer dans une immobilité passive qui serait sa mort<sup>42</sup>, et à se laisser déposséder par l'accueil de vérités extrinsèques qui lui enlèveraient tout espoir d'initiatives créatrices.

Aux yeux des athées, l'histoire de la pensée scientifique justifie leur crainte que la religion n'étouffe l'esprit de recherche. En effet, les premiers âges de la pensée religieuse, comme ceux de la pensée scientifique, ont été marqués par un syncrétisme où la théologie se mêlait à la science mythique. D'où le reproche que l'athéisme adresse à la religion, d'être mythe et projection, et, par ce fait même, de paralyser l'esprit de recherche. Dans le mythe et dans la projection, en effet, la raison vit à l'extérieur d'elle-même, dans les objets sur lesquels elle a reporté son propre contenu<sup>43</sup>. Il lui importait donc de récupérer ce qu'elle avait légué au monde symbolique. Souvenons-nous de l'explication du mal psychique ou biologique par l'influence d'une puissance démoniaque : ne faut-il pas y voir « la projection » d'expériences intérieures et psychologiques sur les structures du monde? L'avènement des sciences physiques et des sciences humaines devait tout à la fois inaugurer l'étude des lois de la nature et opérer la critique des projections mythiques. On comprend qu'en toute pensée religieuse les athées puissent soupçonner la persistance d'un tel obscurcissement de l'intelligence. Le fait même d'accepter des mystères religieux peut donner l'impression que la raison renonce d'emblée à comprendre, et que ce qu'elle poursuit dans une pensée symbolique, c'est l'espoir d'un mode de compréhension apparemment supérieure, mais en fait, illusoire et stérile. A l'opposé d'une mentalité de participation qui se livre à la totalité pour se laisser envahir par elle, un milieu de culture formé à la raison critique accuse le conflit dans la mesure même où, chez l'homme, il met l'accent sur la tendance à posséder et à maîtriser. Souligné par notre culture, ce conflit est cependant éternel; il est au cœur même de l'acte de foi. La foi est en effet, obéissance de l'esprit, accueil d'une parole de grâce que nous adresse l'Autre.

Un durcissement théologique et la dogmatisation de vérités contingentes, qu'elles soient d'ordre philosophique ou moral, ont souvent faussé le rapport entre raison et foi en les empêchant de se confronter dans la vérité. Mais ce conflit est le lieu même où doit surgir l'assentiment de foi. Dès qu'elle y a consenti, la raison voit son horizon s'élargir à une nouvelle

<sup>42</sup> Cf. les affirmations de M. MERLEAU-PONTY à ce sujet, dans *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 191.

<sup>43</sup> C. G. JUNG a fortement analysé la psychologie de cette projection et de cette identité archaïque; cf. e.a. *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich, Rascher, 1954, pp. 67 ss., 86 ss.

dimension de la vérité, en découvrant d'ailleurs qu'elle n'a perdu aucun de ses privilèges. Bien au contraire, la vraie foi en un Dieu transcendant libère la raison scientifique et philosophique pour elle-même; en principe, la foi doit démythologiser la raison. Mais parce que, précisément, la réalité de Dieu ne se révèle qu'à celui qui y consent, Dieu n'apparaît, dans le temps qui précède l'assentiment de foi, que comme une réalité plus ou moins mythique, un obscur principe d'explication pseudo-scientifique du monde. Et la raison qui se méprend encore sur la nature du Dieu véritable ressent l'adhésion de la foi comme un renoncement illégitime et comme une aliénation injustifiable. Il lui faut d'abord s'en remettre aux indices de Dieu, et renoncer à son autonomie dans un geste d'accueil, pour découvrir que, loin de l'appauvrir et de l'aliéner, la vraie foi la restitue à elle-même d'une façon renouvelée. Mais le moment de conflit et d'assentiment, que nous avons ici contracté en un seul instant, se représente en fait à diverses reprises au cours du cheminement religieux.

#### F. — Conflit entre la suffisance du bonheur et du plaisir et l'espérance du salut

D'après des enquêtes que nous avons menées auprès de centaines d'adolescents, au sujet de l'expérience et de l'attitude religieuse, les sujets pensent à Dieu, surtout dans la détresse affective, morale ou matérielle. Par contre, ils avouent très souvent ne pas penser à Dieu dans les moments de joie. Assurément certains vrais croyants réussissent à intégrer joie et plaisir dans leur intention religieuse, et leur prière est essentiellement louange, action de grâce et bénédiction. Encore faut-il noter que dans la plupart des cas où nous avons recueilli de tels témoignages religieux, l'action de grâce se rapportait à une expérience heureuse où le sujet venait d'échapper à un danger ou à une souffrance<sup>44</sup>.

Que la joie, au contraire de la détresse, ne fasse guère penser à Dieu, cela demande un examen psychologique approfondi. A un stade psychologique encore assez peu différencié, nous y reconnaitrons l'indice d'un conflit inhérent à l'acte de foi, et l'un des motifs psychologiques de l'athéisme.

Le même phénomène se reproduit, avec une intensité accrue, dans l'expérience du plaisir, qui culmine dans la jouissance érotique. Laissons la parole à Simone de Beauvoir, témoin de ce conflit entre plaisir et foi :

<sup>44</sup> Cf. les informations plus détaillées dans notre ouvrage *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Dessart, 1965.

J'avais passé ma journée à manger des pommes interdites et à lire, dans un Balzac prohibé, l'étrange idylle d'un homme et d'une panthère; avant de m'endormir, j'allais me raconter de drôles d'histoires, qui me mettraient dans de drôles d'états. « Ce sont des péchés », me dis-je... je compris que rien ne me ferait renoncer aux joies terrestres... « Je ne crois plus en Dieu », me dis-je, sans grand étonnement... J'avais toujours pensé qu'au prix de l'éternité ce monde comptait pour rien; il comptait, puisque je l'aimais, et c'était Dieu soudain qui ne faisait pas le poids : il fallait que son nom ne recouvrit plus qu'un mirage<sup>45</sup>.

Ce texte pourrait provoquer des propos moralisateurs, qui en voilent la portée psychologique sous des termes tels que celui de divertissement ou d'hédonisme. Sans méconnaître les exigences éthiques en cause, nous entendons nous laisser d'abord instruire par ce témoignage. Car il nous introduit à l'un des conflits de foi les plus obscurs, dont il incombe à tout croyant de chercher la solution sous peine de se réfugier dans une solution de compromis honteux.

La joie évacue le besoin de Dieu. Le plaisir a tendance à l'exclure. Dans la joie l'homme se satisfait de lui-même. La joie est, en effet, un moment de plénitude intérieure; en elle la totalité de l'être vient à la rencontre de l'homme pour acquiescer à ses désirs. La joie est une expérience de totalité dans laquelle l'existence humaine se sauve de l'ennui et de l'insuffisance; à elle-même, elle n'ouvre aucune faille d'où pourrait surgir un appel vers l'Autre, vers Dieu. Dans la jouissance sexuelle cette expérience de plénitude atteint son intensité suprême, non seulement parce que l'émotion retentit dans le corps tout entier, mais surtout parce qu'elle met en œuvre tous les schèmes imaginaires d'unité, de totalité et de durée. La jouissance sexuelle constitue le modèle même de l'expérience de sommet, qui suspend imaginativement et affectivement le temps, abolit l'espace, supprime la séparation, et efface la distinction entre le bien et le mal<sup>46</sup>. A l'homme, être incarné, marqué par la nostalgie du bonheur, la sexualité promet le salut dans une plénitude exhaustive<sup>47</sup>.

Il est normal, dès lors, que l'éveil de la sexualité semble placer l'homme devant l'alternative qui oppose deux plénitudes, et qu'au regard

<sup>45</sup> *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, pp. 137-138.

<sup>46</sup> Cf. l'analyse psychologique que A. H. MASLOW a donnée de « l'expérience du sommet », dont le prototype paraît bien avoir été, pour les sujets, l'union sexuelle : *Cognition of Being in the Peak Experiences*, *Journal of Genetic Psychology*, 1959.

<sup>47</sup> L'on sait les vertus mystiques de plénitude quasi-divine que PLATON a reconnues à l'éros (cf. *Le Banquet*). Tout un courant littéraire moderne a développé le thème de la mystique païenne contenue dans l'érotisme. Cf. p. ex. G. BATAILLE, *L'érotisme*, Paris, éd. de Minuit, 1957.

de l'intensité de jouissance, Dieu ne semble pas « faire le poids ». Nous avons souvent observé que dans leurs profondeurs affectives, les adolescents ressentent la sexualité comme un absolu de bonheur auquel l'absolu divin semble s'opposer irréductiblement.

A notre conviction, la réticence et la méfiance qu'une longue tradition chrétienne a entretenue envers la jouissance érotique tout particulièrement, s'explique par cette intuition obscure de l'Église selon laquelle la jouissance est de soi marquée par une note de suffisance païenne. C'est ce qui peut expliquer l'effort poursuivi par l'Église en vue de dompter, d'humaniser et de christianiser la jouissance érotique, en la subordonnant à la loi de la vie et au service social. Il n'est d'ailleurs que de réfléchir un instant à la signification proprement religieuse du vœu de chasteté. L'abstinence sexuelle y est justifiée comme une option radicale pour la foi en Dieu, seul vrai salut de l'homme. Cela ne montre-t-il pas, de façon éclatante, le germe de paganisme athée que recèle la promesse érotique d'un bonheur en plénitude? Loin de nous de durcir le conflit en un dualisme abrupt. Mais il faut reconnaître que ce conflit de foi, ressenti au moment de l'éveil sexuel, éclaire la méfiance séculaire manifestée par le christianisme à l'égard de la sexualité.

Nous pouvons encore étayer notre analyse psychologique de ce conflit en rappelant l'une des thèses majeures de la psychanalyse freudienne<sup>48</sup>. Freud affirme la nécessité du complexe d'Œdipe pour que l'enfant achève le passage du principe du plaisir au principe de la réalité. Or, l'Œdipe implique à son tour, le complexe de castration; l'enfant doit renoncer au plaisir d'une satisfaction sexuelle immédiate, et à toute la plénitude imaginaire qu'elle comporte, pour pouvoir entrer dans la société caractérisée par l'engagement éthique, par le travail, et par la maîtrise de l'esprit sur les sens. Dès lors, il n'est pas étonnant que Freud rattache la formation de la conscience morale, de la civilisation et de la religion, à ce moment de structuration personnelle qu'il désigne du nom de complexe d'Œdipe.

Ce qu'on appelle communément divertissement ou esprit de jouissance, et où l'on reconnaît l'une des sources possibles de l'athéisme, relève donc d'un conflit essentiel à la formation de la foi religieuse. Ici de nouveau, divers facteurs sociologiques peuvent aggraver le conflit. Ce peut être, d'une part, un climat d'érotisation trop insistante, et d'autre part, un moralisme vétillaux qui empêche la formation sexuelle, en la

<sup>48</sup> Nous nous sommes longuement expliqué sur ce sujet dans W. HUBER, H. PIRON, A. VERGOTE, *La Psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles, Dessart, 1964, pp. 194-208, 223-254.

chargeant d'une culpabilité religieuse disproportionnée par rapport à son stade psychologique. Certaines attitudes athées reflètent la réaction brutale d'un homme qui se cherche, qui éprouve le besoin de se libérer des interdits religieux pour pouvoir accomplir son épanouissement affectif. D'autres sujets, au contraire, subordonnent radicalement leur humanité à la loi divine, pour devenir des « scrupuleux ». Dans une évolution normale, l'adolescent, et parfois même l'adulte, garde quelque temps l'impression que toute jouissance l'écarte de l'espérance en un salut divin. Plusieurs témoins nous ont dit qu'à diverses reprises, ils ressentaient toute jouissance comme volée à Dieu. Dans leur affectivité, ils revivent le drame de Prométhée. Mais à mesure que leur affectivité s'affine, et que leur foi s'approfondit, ils trouvent à dépasser le conflit, en acceptant la jouissance comme un don et comme un signe d'un salut religieux. C'est ainsi que, pour certains sujets de nos enquêtes, l'amour reçu et l'amour donné leur rappellent Dieu. Dans l'échange amoureux, l'homme éprouve en effet, un bonheur et une bonté dont il découvre qu'il n'est pas lui-même la source. Le cercle de la suffisance s'est rompu, et la jouissance qui s'éprouve dans la tendresse enchantée évoque, en sa plénitude même, une grâce divine. Celui qui donne l'amour, le sent en lui comme une force de bien qui ne lui appartient pas : et celui qui le reçoit, fait l'expérience d'un bonheur qui lui advient comme une grâce.

La jouissance et le bonheur sont donc ambigus par rapport à la foi, pour plus d'une raison. Si la religion est naturelle et fruste, la jouissance et le bonheur éloignent de Dieu, pour autant que le Dieu de cette religion vécue est un Dieu consolateur et providence dans la détresse. Par eux-mêmes, plaisir et bonheur constituent des états de plénitude qui accentuent la suffisance humaine, tendent à rejeter l'homme sur lui-même, et à l'opposer à Dieu comme à un intrus hostile. A mesure que la religion est méfiante envers tout plaisir humain, l'homme inclinera d'autant plus à chercher le sens de son existence dans les joies terrestres. Mais l'expérience de l'amour-tendresse peut ouvrir l'homme à la grâce divine. Et dans une attitude véritable de foi, toute joie peut être reconnue comme un don divin.

La doctrine religieuse sur le péché peut singulièrement poser sur le conflit entre bonheur humain et espérance religieuse. Nous basant sur divers témoignages d'athées<sup>49</sup>, nous estimons que cette doctrine, mal comprise, est une source importante d'athéisme. Les athées ont en effet souvent l'impression que le christianisme méprise l'homme et le monde,

<sup>49</sup> De cette critique on trouvera un exemple éloquent dans A. HESNARD, *Morale sans péché*, Paris, P.U.F., 1954.

et ne lui reconnaît aucun pouvoir de faire le bien par lui-même. Dans la conception chrétienne, d'après eux, l'homme est par nature orienté vers une jouissance qui serait brutalement égoïste. La doctrine du péché consisterait à condamner toute recherche de jouissance. Or, ils estiment la jouissance comme un élément du bonheur, sans pour autant réduire le bonheur à la jouissance. Une religion centrée sur la rédemption du péché, leur paraît donc foncièrement antihumaniste.

Une enquête réalisée par Jahoda sur l'abandon de foi<sup>50</sup> confirme notre expérience. Les athées y sont nombreux à citer, parmi les motifs importants de leur athéisme, des souvenirs désagréables du pessimisme religieux.

### G. — La Providence mise en cause par le mal et la souffrance

D'après nos enquêtes<sup>51</sup>, l'existence du mal et de la souffrance est la raison principale des doutes de foi et de la révolte contre Dieu. Sur 75 adolescents d'humanités anciennes, 35 % doutent de la bonté de Dieu, et sur 100 adolescents, 62 % affirment avoir éprouvé, pour ce motif, un sentiment de révolte contre Dieu. Sur 80 adolescents d'écoles techniques, 29 % avouent éprouver des difficultés à croire en Dieu, à cause du problème de la souffrance. D'après une recherche menée à l'aide d'une échelle d'attitude religieuse, sur une population représentative de 500 adolescents, ceux des écoles techniques présentent un taux de révolte significativement supérieur à celui qu'on observe dans les humanités classiques.

Ce n'est pas le problème théorique du mal qui éloigne l'homme de la foi en Dieu; c'est l'expérience de la souffrance qui dresse l'homme contre Dieu, en raison d'un processus psychologique qui est solidaire d'une certaine attitude religieuse. Deux témoignages d'ouvrières interviewées nous l'attestent clairement. Une jeune femme de 20 ans raconte l'échec de ses fiançailles et conclut : « Je ne crois pas... L'expérience ne m'a jamais fait croire que Dieu existe... Est-ce possible qu'Il ne m'écoute pas? » Dans ce cas, la prière de demande non exaucée provoque le rejet de l'existence de Dieu. On aurait tort de ne voir là qu'un très mauvais raisonnement, ou une conception religieuse par trop naïve... Cet athéisme par déception correspond exactement à la croyance dans un Dieu providence, telle que peut la susciter le besoin de secours dans une détresse.

<sup>50</sup> G. JAHODA, *The Genesis of Non Belief. A Study in the Social Psychology of Religion*, pro manuscripto, pp. 5 ss.

<sup>51</sup> N'ayant pas trouvé d'autres études sur ce thème, nous ne pouvons que rapporter nos propres enquêtes sur ce sujet.

Or, nous savons que chez un très grand nombre de croyants les frustrations humaines réveillent intensément la foi en un Père tout-puissant et protecteur, et l'espoir qu'il vienne sauver l'homme de sa misère<sup>52</sup>. Comme S. Freud l'a bien montré<sup>53</sup>, cette croyance est portée par une structure psychologique dont l'enfance a laissé en tout homme le souvenir actif. Dans la détresse, l'homme, désirant un bonheur humain absolu, retrouve en lui l'image d'un père protecteur, et la transpose sur Dieu. Il n'est pas étonnant, dès lors, que la déception le conduise à la révolte, ou mieux, au refus de l'image d'un Dieu père protecteur. Certes, une telle démarche religieuse ou athée, témoigne d'une croyance encore bien magique. En effet, une telle croyance est portée par le refus passionnel de la frustration et par la conviction affective que les désirs humains se réalisent automatiquement. Dans la détresse, l'homme délègue spontanément à un Père tout-puissant et bon le pouvoir de réaliser ses désirs frustrés. En fait, chez beaucoup de croyants, les comportements religieux trouvent leur source dans cette croyance magique. Il faut une grande purification religieuse pour que l'homme dépasse cette religiosité naturelle et très affective. Dans cette perspective on comprend l'importance religieuse que peut revêtir la question de la souffrance.

La disposition psychologique du sujet aussi bien que les circonstances de la vie influencent fortement la solution que l'homme donne au problème de la souffrance. Trop de misère ou un état psychologique dépressif orientent la lecture du monde vers ses éléments de chaos et vers les échecs, et effacent tous les indices d'une présence divine. L'expérience de la souffrance envahit tout, et plus rien ne vient contredire l'interprétation affective, affirmant soit que Dieu n'existe pas, soit qu'il ne s'occupe pas des hommes. Il est à noter que souvent des adolescents ou même des post-adolescents passent par une crise religieuse, lors d'un grave conflit avec les parents. Touchés dans leurs liens affectifs les plus profonds, ils voient en plus se défaire l'image symbolique des parents comme médiatrice de Dieu.

Au processus que nous venons d'analyser, un second témoignage ajoute un élément d'interprétation caractéristique d'une mentalité magique. Une ouvrière de 24 ans nous dit : « Pour moi, les difficultés sont nombreuses et grandes. La mort de mon frère m'a fait douter de Dieu ;

<sup>52</sup> Nous avons rapporté de nombreuses observations et données statistiques dans notre ouvrage *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Dessart, 1966, I<sup>re</sup> Partie, chapitre II.

<sup>53</sup> Cf. notre présentation de la critique freudienne dans II, 7. Nous avons étudié en profondeur ces questions dans *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Dessart, 1966, I<sup>re</sup> Partie, chapitre II, III et IV.

nous n'avons pas mérité cela. Dieu n'existe pas... » Illogique du point de vue théologique, cet énoncé obéit à une logique proprement psychologique, que nous révèle le mot « mérité ». Le sujet s'attend à ce que le Dieu providence acquiesce à ses demandes et intervienne dans la vie quotidienne. Pour la croyance plus ou moins magique, telle qu'elle émane des désirs de bonheur et de toute-puissance, les événements de la vie sont produits par une force agissante dans le monde. Tel pauvre qui trouve un billet de 100 fr., peut interpréter cet heureux hasard comme un effet du Dieu protecteur. Mais, de la même façon, notre sujet interprète spontanément la mort du frère comme un acte méchant, par lequel une force « surnaturelle » l'afflige. L'expression « nous n'avons pas mérité cela », constitue un vague début d'interprétation magique, qui attribue le malheur à quelque intervention divine. Dans les délires d'ailleurs, nous voyons les sujets se révolter contre un Dieu conçu comme essentiellement méchant. Seulement le sentiment de la méchanceté divine contredit l'idée qu'on s'est faite du Dieu protecteur. Seule la conclusion que Dieu n'existe pas peut alors résoudre la contradiction.

Une culpabilité névrotique peut renforcer cette impression affective du Dieu méchant. Gravement perturbé dans les bases affectives de sa conscience morale, l'homme a tendance à interpréter tout échec et toute souffrance comme une punition d'un Dieu exigeant et jaloux, qui ne lui accorde aucune liberté et aucune jouissance.

Le problème du mal et de la souffrance revêt une telle importance dans le doute religieux et dans l'ignorance, parce qu'il contredit la demande de bonheur, où nous reconnaissons une des sources principales d'une religiosité spontanée et affective.

## H. — Critique de la religion du Père

Tous les conflits qui peuvent opposer l'homme à la religion trouvent leur centre de gravité dans le concept de Dieu-Père, parce que ce concept est le symbole suprême de la relation humaine au Dieu personnel. Aussi a-t-on vu plusieurs philosophes et psychologues faire la critique systématique de la religion du Père, pour lui substituer la dignité humaniste du fils des hommes. En ce sens, on peut caractériser l'athéisme humaniste comme la révolte des fils arrivés à l'autonomie et à la pleine disposition de leurs pouvoirs. Même si la critique du Père n'ajoute aucun argument nouveau à notre psychologie de l'athéisme, il nous faut analyser quels conflits peuvent se cristalliser autour du symbole paternel, parce qu'il

appartient aux structures psychologiques fondamentales de l'homme aussi bien que du théisme.

En psychologie, Freud a fait la critique la plus incisive de la religion du Père; dans II, 7, nous exposerons largement ses idées. Au niveau de la pensée philosophique, nous rencontrons une critique analogue. S'inspirant des schèmes de pensée hégélienne, elle entend achever le christianisme par le dépassement de la religion du Père dans une éthique de liberté et d'amour, sous le signe de l'Esprit. Ainsi, selon Merleau-Ponty, les chrétiens n'auraient pas compris « qu'ils adoraient le Fils dans l'esprit de la religion du Père. Ils n'avaient pas encore compris que Dieu était avec eux pour toujours. La Pentecôte signifie que la religion du Père et la religion du Fils doivent s'accomplir dans la religion de l'Esprit, que Dieu n'est plus au Ciel, qu'Il est dans la société et dans la communication des hommes... Le catholicisme arrête et fige ce développement de la religion : la Trinité n'est pas un mouvement dialectique, les trois Personnes sont coéternelles. Le Père n'est pas dépassé par l'Esprit, la religion du Père demeure dans la religion de l'Esprit, la peur de Dieu, la Loi, n'est pas éliminée par l'Amour. Dieu n'est pas tout entier avec nous. En arrière de l'Esprit incarné, demeure ce Regard infini devant lequel nous sommes sans secret, mais aussi sans liberté, sans désir, sans avenir, réduit à la condition de *choses visibles*. » Et encore : « l'ambiguïté politique du Christianisme se comprend. Dans la ligne de l'Incarnation, il peut être révolutionnaire. Mais la religion du Père est conservatrice<sup>64</sup> ». Francis Jeanson fait écho à Merleau-Ponty quand il dénonce dans le christianisme une foi hybride. Elle retient ce qui est caractéristique de la « religion » : « croyance passive en la puissance absolue de la Divinité, tentatives magiques de participation à cette puissance, règne du sacré sous les espèces de la Loi ». Mais la foi chrétienne contient également d'après Jeanson, « l'action de la foi-conscience *et...* la gratitude de la foi-croyance : c'est un appel à la liberté humaine, au nom de ce qu'il lui faut précisément récuser pour parvenir à déployer ses véritables ressources; c'est la négation du Sacré et la consécration de la Grâce... » La foi chrétienne est donc « l'indication pédagogique du dépassement de la religion — qui est *respect de l'Autre* — vers la *reconnaissance des autres*<sup>65</sup> ».

Ces longues citations expriment fortement l'opposition fondamentale que certains de nos contemporains estiment reconnaître entre la foi en Dieu-Père et l'humanisation de l'homme. Le Père serait la loi absolue, qui détruit la liberté créatrice de l'homme, et le détermine à une incapa-

<sup>64</sup> *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, pp. 361-362.

<sup>65</sup> *La foi d'un incroyant*, Paris, éd. du Seuil, 1963, p. 123.

cité irrémédiable d'assumer sa propre existence. Le Père serait le regard qui juge implacablement les inévitables imperfections humaines. Il marquerait nécessairement l'existence humaine d'une culpabilité qui la dés-humanise et la fige sur son passé. Le Père condamnerait l'homme à l'impossibilité de l'amour, puisque au regard d'un amour absolu plus aucun amour incomplet ne conserverait encore quelque valeur. En résumé : là où s'introduit le culte du Père, il n'y aurait plus d'espace pour l'homme qui se fait. Le message du Fils viserait à nous délivrer du Père, à nous arracher à son culte, pour nous restituer la capacité d'aimer l'homme et de construire progressivement un monde humain. Mais le Fils, s'il est unique, nous tiendrait encore captifs dans la religion, dans le culte du Père, il faut donc dépasser la religion du Fils, pour vivre dans l'Esprit, qui est Dieu en tout homme tel qu'il se fait par l'amour et la création en liberté.

Des sociologues de leur côté, ont émis la même exigence de construire une société sans Père, dans le but de la libérer de tout asservissement, et de l'humaniser pleinement. Tel le psychanalyste et sociologue A. Mitscherlich<sup>66</sup>. L'auteur décrit la disparition progressive, dans notre milieu culturel, des facteurs paternels : tradition, autorité, obéissance, identification au modèle. Il ne voudrait pas entièrement éliminer le Père, mais le dépasser, par la formation d'une personnalité plus autonome. Grâce à cette émancipation, la nouvelle société sera à même d'éliminer de la personnalité tout ce qui la diminue, par suite d'un lien de type paternaliste : culpabilité, angoisse, sadisme et masochisme, tous les éléments perturbateurs qui dérivent de l'introjection précoce de l'image paternelle. Après l'évacuation de toutes les contraintes intérieures et extérieures, l'auteur veut promouvoir l'humanité par la seule « compulsion de lucidité ». Pour tout ces motifs psychologiques, Mitscherlich entend également achever, au plan religieux, le mouvement protestant, par l'élimination de l'autorité et du sacrifice de l'intelligence, inhérents à la religion du Père.

Dans ces critiques de la religion du Père, nous retrouvons les conflits entre humanisme athée et religion, que nous avons passés en revue dans les paragraphes précédents : opposition entre raison et foi, entre jouissance et Dieu, entre culpabilité religieuse et bonheur humain. Mais les théories qui entendent détruire la religion du Père centrent consciemment leurs attaques sur l'opposition irréductible qu'ils mettent entre la foi dans le Père et la liberté humaine.

Au psychologue la question se pose : comment l'homme peut-il res-

<sup>66</sup> *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, Munich, Piper, 1963.

sentir le culte du Père comme destructeur de la liberté qui est le cœur même de son humanité, alors que le christianisme entend libérer l'homme, en l'amenant à la reconnaissance de Celui qui fonde sa liberté?

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le conflit est constitutif de l'homme et de sa religion. Et s'il est seulement arrivé, dans les temps modernes, à son explicitation consciente, il sous-tend la religion depuis les temps archaïques. De nombreuses mythologies mettent en effet en scène la figure démiurge du fils rebelle, tuant le père tyrannique, afin de se rendre maître du monde et de ses puissances. Le mythe célèbre de Prométhée, symbolisant l'homme héros, qui dérobe aux dieux jaloux leur pouvoir, n'en est qu'un épisode. Tous ces mythes expriment le désir humain de se substituer au Père, pour l'évincer et se faire son égal. La vérité profonde qu'ils recèlent, Freud l'a dévoilée quand il désignait comme le désir le plus secret de l'homme, celui de devenir son propre père, de se fonder en soi-même, de ne dépendre que de soi-même, dans ses pouvoirs et dans son bonheur. Pour bien comprendre ce puissant désir, il faut se rappeler que, selon l'expérience psychanalytique, l'homme s'humanise nécessairement par le complexe d'Œdipe. Or l'Œdipe met en œuvre le désir de l'enfant de se substituer au père. En effet, lors de son émergence, l'identification, qui est un des moments structurants de l'Œdipe, implique nécessairement la lutte pour l'impossible égalité, jusqu'au moment où l'enfant renonce à la démesure de son désir, et trouve l'égalité dans l'assentiment à la filiation. Cette structuration positive de l'Œdipe est rendue possible du fait que le père n'est pas seulement la loi, mais également le modèle et celui qui reconnaît le fils comme le sien. Ici encore, comme nous l'avons noté à plusieurs reprises, au moment du conflit que l'enfant vit dans la profondeur de sa conscience affective, le père paraît un obstacle à son devenir autonome. Au temps de la tension, il prend la figure du tyran absolu. Car l'enfant projette sur lui le négatif de ses propres désirs de tout être et de tout avoir.

Ce même conflit, avec la même projection mythique sur le Père, resurgit quand l'homme prend conscience de sa liberté et s'affronte à Dieu. Comme nous le témoignent les textes cités, à certains moments, face à Dieu, l'homme a la même impression que la Loi exclut la liberté, et que l'amour absolu ne lui laisse plus l'espace pour aimer l'homme. Rien de plus révélateur de cette transformation mythique de Dieu-Père, que l'interprétation freudienne du christianisme; pour Freud il est la religion de la révolte larvée du fils contre le Père.

Que cet extraordinaire désir de disposer de soi-même en vérité puisse amener l'homme à l'athéisme, un témoignage de J. Rivière, précédant de peu sa conversation, nous l'atteste :

J'ai assez avec moi. Ce m'est assez que de ma vie, même si elle me doit une interminable souffrance. J'aime mieux souffrir que de consentir à une domination, ne dût-elle durer qu'un instant « et me donner l'éternelle béatitude » ... Je refuse seulement de préférer Dieu à moi, je ne crois pas qu'il nous demande autre chose que le parfait et intégral développement de nous-mêmes<sup>57</sup>.

Le théologien ne contestera pas la dernière phrase; seulement, il ajoutera que ce désir d'humanisation intégrale correspond au désir du Père lui-même, en tant qu'il est celui qui reconnaît ses fils comme siens. L'athée se situe au moment de l'émergence de la liberté, là où elle croit ne pouvoir se fonder qu'en elle-même.

Certaines formes de religion servile donnent des apparences de vérité au sentiment d'opposition entre foi et liberté. Il est un fait que régulièrement les croyants s'attachent moins aux causes humaines<sup>58</sup> parce qu'ils ne mettent pas suffisamment leur dignité d'homme dans leurs initiatives créatrices. L'impression que la religion s'oppose au bonheur humain peut d'ailleurs se prévaloir de certaines attitudes des églises chrétiennes au cours de leur histoire<sup>59</sup>. Mais c'est la dépendance servile d'un Père protecteur dans la détresse, que l'homme, conscient de sa liberté, ressent comme particulièrement dégradante. Dans les religions, rien de plus naturel que le cri au secours adressé au Père tout-puissant en bienveillant; tel est bien le motif prévalent de nombreux comportements religieux. Mais justement parce qu'ils relèvent des besoins religieux naturels, l'athée n'a souvent d'autre expérience personnelle de la religion que celle de ces mouvements spontanés, dont il dénonce la vanité et le caractère magique. Dès lors, il sera tenté d'identifier le Père avec cet être créé par des besoins un peu infantiles.

<sup>57</sup> J. RIVIÈRE et P. CLAUDEL, *Correspondance*, Paris, Plon, 1963, pp. 65 et 67.

<sup>58</sup> H. A. MURRAY et C. D. MORGAN, *A Clinical Study of Sentiments, Genetic Psychological Monographs*, 32 (1945), pp. 3-311 observe : « The fact that an intense interest in radical social ideologies is apt to wean a man from religious doctrine is suggested by the negative correlation (rho-52) that we obtained between radical political sentiments and religion » (p. 206). Par contre, « ...Our religion subjects are not much interested in politics and social issues » (p. 204). « La corrélation négative (rho-52) que nous avons obtenue entre sentiments politiques radicaux et religion, nous suggère qu'un intérêt intense pour des idéologies sociales radicales est capable de priver l'homme d'une doctrine religieuse » (p. 206). Par contre, « nos sujets ne sont pas très intéressés dans la politique et dans les questions sociales » (p. 204).

<sup>59</sup> L'enquête menée en France en 1957, prouve cependant qu'aux yeux des jeunes, la religion n'est pas hostile au bonheur ici-bas, et qu'elle ne s'oppose pas au progrès social. Pour le bonheur ici-bas : 53 %; contre : 7 %; opposés au progrès social : 14 %; non : 62 %; *Sondages*, 21 (1959, 3), 42.

Mais ces déficiences religieuses ne prennent leur importance que pour autant qu'elles raniment le désir qui est au cœur même de tout homme : de ne dépendre que de lui, de faire lui-même son bonheur et son salut <sup>60</sup>.

Le vrai débat entre la grâce et la liberté n'est donc pas d'abord d'ordre théologique. Il relève des dynamismes psychologiques qui portent le devenir humain. L'athéisme, au fond, est le refus de la grâce divine, au moment où l'homme ne sait pas encore accéder à une attitude de filiation, pour reconnaître que la grâce fonde et élargit la liberté.

#### CONCLUSION

L'indifférence religieuse ne pose pas de problème spécifiquement psychologique. Il en poserait, si l'on parlait de l'existence en l'homme de « besoins religieux », que l'homme aurait à satisfaire sous peine de se diminuer dans son humanité. Mais le terme de « besoins religieux » est un des plus ambigus qui soient. Le « besoin » de Dieu, en effet, n'existe qu'au niveau d'une religiosité naturelle et primaire, là où l'homme invoque Dieu pour qu'il lève des frustrations proprement humaines.

L'antithéisme par contre, relève de la psychologie. Il est toujours une manière de résoudre un conflit entre foi et humanisme, par l'exclusion du pôle divin, qui, au moment de l'opposition, semble destructeur au pôle humain. La foi véritable résout le conflit par une intégration des deux pôles. La solution s'effectue par une conversion religieuse, qui s'inspire du discours religieux pour reconnaître le vrai Dieu derrière la figure mythique projectée, et pour modifier en même temps le processus psychique qui s'opposait à l'assentiment religieux.

Pendant, le croyant peut également réduire la tension vécue, en sacrifiant une part de son humanité à une foi mal comprise. Dans ce cas, le contre-témoignage d'une foi qui est évasion fournira à l'athée un argument en faveur de l'opposition qu'il croit dénoncer de bon droit entre humanisme et religion.

<sup>60</sup> FR. RIEMANN, *Grundformen der Angst*, Basel, Reinhardt, 1961, met en lumière que la psychologie de l'homme est travaillée par la polarité fondamentale : se fermer sur soi-même — s'ouvrir à l'autre. C'est cette polarité qui se manifeste dans la tension liberté-assentiment de foi.

#### BIBLIOGRAPHIE

Pour les détails de notre aperçu des concepts et processus psychologiques de la personne, en rapport avec les critiques de la religion, nous renvoyons le lecteur aux notes bibliographiques de notre exposé historique (II, c. 7). Nous signalons seulement quelques ouvrages qui présentent des éléments de synthèse pour une psychologie de la personne :

On trouvera les présentations les plus complètes des différentes perspectives psychologiques sur la personnalité dans :

HALL, C. S., and LINDZEY, G., *Theories of Personality*, New York, Wiley, 1954.

CARY, J. L. MC., *Psychology of Personality*, New York, Greve, 1956 (Différentes théories de la personnalité, par L. BELLAK, R. B. CATTOL, G. KLEIN, M. HEAD, M. SANFORD, et un essai de synthèse par D. MC. MELLAND).

LERSCH, Ph., et THOMAE, H., *Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeits-theorie* (Handbuch der Psychologie IV), Göttingen, Hegrefe, 1960 (avec de nombreux collaborateurs; l'ouvrage le plus complet en la matière).

FRAISSE, P., et PIAGET, J., *Motivation, Émotion et Personnalité* (Traité de psychologie expérimentale, V), Paris, P.U.F., 1963 (volume rédigé par J. Nuttin, P. Fraisse et R. Mertilti). — L'ouvrage se limite assez strictement à la psychologie expérimentale.

Parmi les essais d'intégrer dans une anthropologie complète et dynamique, les différentes données de la psychologie positive, de la psychologie des profondeurs et de la philosophie, signalons :

LERSCH, P., *Aufbau der Person*, Munich, J. A. Barth, 1952.

NUTTIN, J., *Psychoanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Louvain, De Standaard, 1953.

ALLPORT, G. W., *Pattern and Growth in Personality*, New York, Holt, 1961.

ARNOLD, W., *Person, Charakter, Persönlichkeit*, Göttingen, Hogrefe, 1962.

Parmi les ouvrages qui sont une reprise philosophique de données anthropologiques, l'on pourra utilement avoir recours à :

RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté*, t. I : *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1949; t. II, vol. 1 : *Finitude et culpabilité, l'homme faillible*, *ibid.*, 1960.

KELLER, W., *Psychologie und Philosophie des Willens*, Bâle, E. Reinhardt, 1954.

L'on trouvera d'excellents exposés critiques sur les méthodes et les concepts opératoires de la psychologie dans :

STRASSER, S., *Fenomonologie en empirische menskunde*, Arnhem, Van Loghum Slaterus, 1962 (Traduction anglaise en préparation).

LINDSCHOTEN, J., *Idolen van de psychologie*, Utrecht, Bijleveld, 1964.

Il existe peu d'ouvrages qui donnent une étude psychologique englobante de la personnalité religieuse. Les synthèses, qui sont informées par les différentes psychologies et par les sciences religieuses, restent à faire. Celles existantes présentent pour la plupart, de graves lacunes par rapport à ces deux exigences.

THOULESS, R. H., *Introduction to the Psychology of Religion*, Londres, Cambridge Univ. Press., 1925.

JOHNSON, P. E., *Psychology of Religion*, New York, Abingdon, 1948 (tentative, peu technique, de confronter les phénomènes religieux et les concepts et lois d'une psychologie dynamique de la personne).

ALLPORT, G., *The Individual and her Religion*, New York, Macmillan, 1950. (Jusqu'à ce jour, l'ouvrage encore le plus technique; voir notre jugement dans la section historique : I, III, 2.)

GRUEHN, W., *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Munster, Asschendorffs Verlagbuchhandlung, 1956 (ouvrage dans la ligne de Girgensohn sans contact avec la psychologie contemporaine).

CLARK, W. H., *The Psychology of Religion, An Introduction to Religious Experience and Behaviour*, New York, Macmillan, 1959 (rassemble de nombreuses données positives; inspiré par la psychologie de W. James).

STRUMK, O., JR., *Readings in The Psychology of Religion*, New York, Abingdon 1959.

Nous nous permettons de signaler notre ouvrage : *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Dessart, 1966, 2<sup>e</sup> éd. 1967,

## CHAPITRE II

### LA PSYCHANALYSE ET L'ATHÉISME

par

LOUIS BEIRNAERT

rédacteur aux "Études". Paris

INTRODUCTION — I. *Freud et la découverte de l'inconscient*. II. *Le discours analytique de Freud sur le discours religieux*. III. *Les athéismes du psychanalyste* : a. Athéisme méthodologique; b. Le psychanalyste athée; c. Transformation de l'attitude méthodologique en absolu. IV. *La question de l'athéisme après Freud*. Bibliographie.