

LA FONCTION OPERATIVE DU NOM DE DIEU

Antoine Vergote

En psychologie comme en sociologie, "comprendre" la religion veut souvent dire: mettre à nu, dévoiler les facteurs qui produisent ou qui, du moins, influencent la représentation du divin ou de Dieu. A l'origine, on s'acharnait à dégager les causes auxquelles on pourrait attribuer l'origine de la représentation de Dieu. Par la suite, on a cru pouvoir déduire la foi¹ en Dieu de l'expérience du divin ou du sacré.

Nous doutons de la validité de telles démarches. Il nous semble que les difficultés qu'elles soulèvent ne tiennent pas seulement à la complexité des phénomènes. Nous croyons que ces théories explicatives de la religion méconnaissent une donnée essentielle: *la fonction opérative du langage religieux.*

Un examen critique de ce que l'on entreprend en prétendant élaborer une théorie de la religion, tout comme le thème du divin ou du sacré, nous conduit d'abord sur le terrain de l'anthropologie culturelle. L'idée de Dieu et du divin vient de très loin. Aussi, aucune théorie de la religion ne peut-elle se croire dispensée de faire appel aux données de l'anthropologie culturelle. Celle-ci nous fournit l'occasion d'accéder à un autre domaine que celui de

¹ Pour caractériser l'assentiment religieux, nous utilisons le terme "foi" plutôt que celui de croyance, parce que ce dernier peut aussi bien signifier l'opinion, le soupçon ou la vague conscience de quelque chose, alors que "foi" connote une adhésion convaincue dans laquelle on s'implique. En adoptant ainsi une catégorie spécifiquement chrétienne pour caractériser la croyance religieuse, nous voulons situer celle-ci dans sa différence d'avec le savoir théorique et d'avec l'expérience religieuse.

notre culture, de délaisser notre point de vue de croyant ou d'incroyant, de regarder la religion en quelque sorte de l'extérieur et dès lors de procéder avec plus d'objectivité. Cependant ce serait une erreur de croire que l'anthropologie culturelle suffise à nous défaire des conceptions que nous possédions antérieurement touchant la religion. L'histoire de l'anthropologie culturelle est là pour attester au contraire qu'on introduit toujours sa propre complexion de croyant ou d'incroyant dans l'interprétation qu'on propose. A cet égard, E.E. Evans-Pritchard a, mieux que quiconque, dénoncé l'illusion d'attendre de l'anthropologie culturelle qu'elle ménage une parfaite et complète objectivité. Pour s'en convaincre, il n'est que de citer le témoignage par lequel il conclut ses "Theories of Primitive Religion", cette oeuvre où il se répand en considérations critiques au sujet de toutes les théories psychologiques et sociologiques qui sont avancées pour expliquer l'origine des religions. "Je dirai, pour conclure, que les différentes théories que nous avons examinées, isolément ou dans leur ensemble, ne nous apportent guère que des conjectures de bon sens et, pour la plupart d'entre elles, n'atteignent pas leur but" (Evans-Pritchard 1965: 142). Et l'anthropologue britannique développe encore la même idée à un autre endroit: "... je soutiens que la recherche des origines - qu'on ne parvient pas à trouver - n'est pas une bonne méthode scientifique. Origines et essences ne concernent pas la science qui s'occupe de relations" (*Ibid.*:131).

Ainsi E.Evans-Pritchard part de l'idée que la religion fait partie de la culture, que nous sommes à même d'observer comment elle fonctionne et que, pour la comprendre, nous devons mettre toutes les données culturelles en relation les unes avec les autres pour découvrir les connexions qu'elles présentent ainsi que les influences qu'elles exercent et subissent. Mais il n'y a à vrai dire aucun sens à s'interroger sur les origines de la religion, parce que l'anthropologue n'est jamais en mesure d'établir une origine première. Aussi ne peut-on, en ce sens, parler d'une essence de la religion qui serait dérivée d'un autre fait. En notre qualité de psychologue, nous nous voyons dans l'obligation d'adopter le même point de vue que l'anthropologue. En effet, dans la psychologie de l'homme, une fonction n'a pas la moindre signification qui ne provienne déjà de la culture.

Pour réaliser à quel point il est erroné de s'interroger sur l'explication et l'origine de la religion, - une interrogation qui n'a laissé en repos ni les anthropologues ni les psychologues -, replaçons cette orientation de recherche dans l'histoire de la philosophie, qui fut à l'origine de pareilles représentations. C'est au Siècle des Lumières que la philosophie a entrepris, sous la dénomination de philosophie de la religion, d'expliquer la religion. Or, en philosophie, on parle d'une explication lorsqu'on décerne un statut à un phénomène déterminé par rapport à la raison théorique. Qu'il nous soit permis de reprendre ici quelques idées que nous avons eu l'occasion de développer à Rome, au Colloque Castelli, dont les travaux ont paru sous le titre "Herméneutique de la philosophie de la religion". Comme Kant l'a excellemment démontré dans ses "Critiques" de la raison, une partie seulement de la réalité humaine est accessible à la raison théorique, à la raison qui veut comprendre. C'est dire que cette dernière ne permet pas d'appréhender tout ce qui revêt un sens pour l'homme. Or, précisément la catégorie "foi", qui est fondamentale pour la religion, ne tombe pas sous la raison théorique. Pour la raison théorique, "foi" a une connotation négative; au regard de la science et de la philosophie, la foi constitue notamment une attitude qu'il y a lieu de ramener à autre chose, à ce qui est établi. On en vient ainsi à se demander pour quelle raison en fin de compte les hommes croient. Le terme "foi", qui est spécifique à la religion, n'a pas de statut en science ni en philosophie, du moins jusqu'il y a peu.

On serait fondé à formuler une objection en soutenant que l'utilisation du terme foi, - que nous employons pour caractériser la religion -, est un anachronisme. De fait, en dehors de la Bible, le mot *croire* n'est pas employé comme une expression pour caractériser la relation religieuse. C'est le message monothéiste d'Israël qui a donné naissance au terme *foi* comme la notion qui y correspond de manière spécifique; parole et *foi* correspondent. Dans le christianisme, la catégorie de la *foi* est centrale comme l'attitude qui se trouve en accord avec la révélation. Dans aucune autre religion, le terme foi ne s'est vu octroyer une place aussi centrale. Dans le christianisme, il devient un mot-clé,

parce qu'il signifie la connaissance confiante du Dieu qui entre dans l'histoire par l'avènement de Jésus-Christ. Dans les religions primitives, on ne connaît pas de mot pour désigner l'acte mental qui pose l'existence du divin, des dieux ou de Dieu, et qui affirme et articule par ailleurs leur action. Même les Grecs n'avaient pas conscience de croire en leurs dieux; ils les "reconnaissaient" et de la sorte s'acquittaient d'un devoir de piété. Ce serait donc une erreur de rétroprojecter notre catégorie de foi, qui est à vrai dire singulière et constitue un solécisme dans le langage religieux, sur d'autres formes de la conscience religieuse. Si nous tenons quand même à établir l'identité de la religion, et si nous voulons établir comment elle se distingue de tout ce qui est pensée, pensée réflexive, théorie, alors nous nous trouvons dans l'obligation de remonter au langage, qui doit sa forme à l'évolution de la culture et de la religion, pour trancher le débat entre deux modalités de la conscience: croire et savoir. Lorsque nous considérons la conscience religieuse non-biblique comme une "foi", nous empruntons la voie de l'interprétation. Cette conscience religieuse était encore en partie inachevée, en attendant un terme qui la verbaliserait dans sa spécificité. Ceci ne veut cependant pas dire que la réalité comme telle faisait défaut. La conscience religieuse, qui ne renfermait pas encore une réponse de foi qui fût expresse, est un état d'esprit difficile à saisir. Dans son ouvrage: "Belief, Language and Experience", Needham a traité cette question avec, nous semble-t-il, une grande compétence.

La notion du sacré ou du divin relève fondamentalement de la question méthodologique que nous venons de soulever. L'ambiguïté de la conscience religieuse, qui ne s'identifie pas encore elle-même, ressortit effectivement à la façon dont est perçu le numineux. Promenons-nous en imagination dans quelques cités antiques, comme Rome, Athènes, Ségeste ... et comparons nos impressions avec ce que l'anthropologie culturelle nous enseigne, à savoir, que les primitifs appréhendent quelque chose de sacré dans des phénomènes étranges, tels que la naissance de jumeaux ... Ce sont des phénomènes insolites, des événements imprévisibles, des signes énigmatiques ou retentissants où se manifeste quelque chose de divin, que l'on peut appeler depuis Otto le numineux. Les hommes ont fixé le souvenir de ces expériences dans des monuments comme des temples ou des statues.

Ainsi les dieux demeurent dans la proximité des hommes, ils apparaissent dans leur monde, alors qu'ils n'y appartiennent pas. Ils se trouvent aux frontières de l'existence, qu'ils traversent sans doute, tout en étant cependant quelque part ailleurs. Certes le divin fait l'objet de célébrations, d'invocations et de conjurations, mais il dépasse l'univers qui peut être représenté par une démarche conceptuelle. Le divin n'est jamais l'objet d'une connaissance qui édicte ses lois. Il se fait valoir comme une donnée irréductible.

Il en va naturellement tout autrement dans la tradition biblique, où Dieu se fait connaître comme celui qui est entré dans ce monde à la faveur de certains événements. Le crédo chrétien, en sa qualité de récit-mémorial, garde la conscience thématique que Dieu, comme événement originel, est entré dans ce monde, venant de l'extérieur. Quoi qu'il en soit, ce qui est spécifique pour la religion est le fait qu'il est question d'une connaissance de Dieu qui n'est pas théorique, ni davantage affective, et que nous ne pouvons désigner que par une catégorie spéciale: celle de la foi. Il nous paraît qu'il est tout indiqué d'adopter cela comme point de départ pour nos réflexions.

D'un point de vue religieux, la foi est une connaissance spéciale, à savoir cette connaissance qui est tout entière conforme à son objet, Dieu ou le divin. Que l'on se souvienne de cette parole de Saint Paul: "Je sais en qui je crois". Dans la religion, croire est une manière non théorique de connaître. On ne peut toutefois affirmer qu'elle est irrationnelle, mais elle n'appartient pas à l'ordre de la raison théorique. Que ceci vaille également pour les religions primitives, ressort de la constatation dont E.E.Evans-Pritchard fait état dans son ouvrage: "Nuer Religion" (Evans-Pritchard 1956:9). Il signale une locution qu'il a régulièrement entendue: "Dieu ou l'Esprit est". Lorsque le Nuer se trouve en difficulté ou se heurte à quelque chose d'énigmatique, il dit: Dieu est. Evans-Pritchard fait observer avec insistance qu'il n'y aurait aucun sens à rendre cette locution par une expression comme: "Dieu existe"; car cette dernière parole est théorique. Elle n'aurait pour les Nuer aucune signification, puisque, pour eux, il va de soi que Dieu existe. On ne profère pas des choses qui sont évidentes;

on ne dit que ce qui trouve un sens à être dit. Une interprétation, qui tient compte du fait dans son propre contexte, nous force à comprendre l'affirmation "Dieu est" dans le sens que le mot *croire* avait à l'origine dans la Bible: j'ai confiance en Dieu. Croire, chez les Nuer, n'a pas la signification que le terme a reçue actuellement sous l'influence de la Bible. Ils ne prétendent pas croire en Dieu à cause de Ses manifestations historiques, pas plus qu'ils ne donnent leur assentiment à Ses manifestations à travers certains événements. Ils expriment simplement un acte de confiance croyante.

La philosophie et les sciences humaines - quel que soit le sens où on les entend et quelles qu'elles soient - qui s'attachent à comprendre la religion, sont toujours portées à rechercher l'origine de cette réaction spécifique qu'est la foi. Et elles s'emploient à construire un système théorique où l'on pourrait situer Dieu. Le propos de Feuerbach dans "Das Wesen des Christentums" est caractéristique à cet égard: Dieu est le *principe* qui supplée à la *carence* de la théorie. C'est là un point de vue très moderne et, singulièrement, celui de théories qui veulent expliquer la religion comme une espèce de connaissance théorique. On essaie d'élaborer une théorie de la société ainsi qu'une théorie psychologique de l'homme et l'on soutient que, lorsque le système est en défaut sur l'un ou l'autre point, l'homme fait intervenir Dieu comme une clef qui doit rendre toute la construction compréhensible. C'est là une entreprise que nous trouvons inappropriée, parce qu'elle aboutit à déformer la signification du terme Dieu. Les considérations qui prennent la raison critique comme point de référence, que ce soit celle de Kant ou de Feuerbach, aboutissent précisément à nier ce Dieu qui devrait servir de clef à une explication théorique. Nous voudrions aller plus loin encore: si c'est une erreur de prétendre que Dieu peut intervenir comme un argument d'explication théorique, alors nous sommes tentés d'affirmer que c'est une illusion de vouloir interpréter la religion en théorie.

Celui qui s'efforce de trouver une explication théorique supporte mal qu'un maillon fasse défaut dans son raisonnement. C'est un trait caractéristique de celui qui a une mentalité scientifique et positive, de vouloir rester maître des choses, infléchir les significants à sa convenance, assigner à tous les phénomènes leur place exacte

à l'intérieur d'un contexte compréhensible et permettant d'identifier un système totalisant à l'intérieur duquel les choses trouvent leur signification. Or, il appartient à l'essence de toute religion qu'une place demeure inoccupée, qu'il soit question d'une réalité qui échappe par essence à un système compréhensible. Des études concernant les religions africaines renseignent qu'un Africain, lorsqu'il s'avise de donner une explication de quelque chose qu'il ignore (par exemple du fait que les tortues ont telles pattes) déclarera: *Dieu le sait*. Il est important de réfléchir à cette expression. L'homme vient-il d'observer quelque chose de mystérieux, d'étrange ou d'insolite, quelque chose qui n'entre pas dans son système, c'est précisément alors qu'il laisse une place inoccupée du point de vue de l'explication et qu'il suppose Dieu. Est-ce à dire qu'il fait appel à Dieu comme explication ? On forcerait la locution "Dieu le sait", pour l'annexer à notre mentalité théorique. L'Africain se contente de dire qu'il y a quelque part un sens aux choses. Dieu ne fournit pas d'explication, il est le lieu caché de la signification, une réserve de signification. Ainsi l'homme affirme en même temps que les choses ont un sens et que l'on ne le trouve pas dans un système théorique.

Si l'on se soucie de situer la religion comme foi dans un ensemble plus vaste, on découvre alors ce que Husserl a été le premier à thématiser en philosophie et ce que Merleau-Ponty a repris, à savoir que la raison théorique est précédée et enveloppée par la foi. Pourquoi sommes-nous préoccupés de comprendre ? D'où vient cette passion de trouver des explications ? De la conviction initiale que les choses ont un sens. C'est dire qu'il y a un a priori qui fait partie de notre structure mentale et qui est essentiel pour notre existence: la foi dans le sens du monde. Il s'agit en l'occurrence d'une foi originelle, d'une *Urglaube*. C'est précisément cette foi qui anime et informe la raison théorique. La foi originelle n'est pas encore la foi religieuse. Mais il est important de constater que, dans son évolution, la raison théorique se fonde sur quelque chose qui est plus originel encore, à savoir la certitude confiante que les choses ont un sens. C'est là que se situe le point d'ancrage où la foi religieuse peut acquérir une signification. Et lorsque les hommes croient en un sens religieux, c'est parce

qu'ils sont soutenus par une foi originelle, dont la foi religieuse est à la fois la poursuite et l'accomplissement.

D'où vient donc cette foi originelle, primitive ? C'est là une question cruciale et la réponse qui sera donnée sera déterminante pour l'orientation d'une théorie de la religion. Y a-t-il en vérité une explication psychologique ou sociologique de la foi ? Nous ne trouvons pour notre part qu'une seule réponse décisive à la question de l'origine de la "foi": la foi primitive nous est donnée en même temps que le langage lui-même. Pour peu qu'on s'engage dans le langage, on s'attend à ce que les choses aient un sens. Le langage comme tel a un pouvoir oraculaire. C'est là que réside en dernière analyse la source des intuitions concernant le divin, des énoncés oraculaires et de la foi religieuse. Grâce à cette foi confiante, qui nous est donnée en même temps que le langage, et par lui, nous sommes à même de comprendre et de situer la foi religieuse. Le langage implique la remarquable conviction que rien n'est dénué de signification. Celui qui suppose qu'il y a des choses qui n'ont pas de sens n'est pas en mesure de parler. Un deuxième a priori du langage soutient que parler renferme une référence implicite à un autre sujet, à un *tu*. Sitôt qu'il parle l'homme se place au sein d'une relation intersubjective. Que l'on se souvienne de l'étude de Benveniste sur ce point: il constate que tous les langages sont caractérisés par un certain nombre de structures fondamentales, entre autres par celle des trois pronoms personnels: je, tu, il. Celui qui parle s'affirme comme sujet de langage en acte, dans une référence à un *tu*. L'autre personne est une donnée irréductible, inhérente au pouvoir de parler. Lorsque celui qui parle se pose en sujet, il entre, en vertu de la structure du langage, dans une relation à un *tu*, avec lequel il peut changer de place en devenant son interlocuteur. Celui qui prend la parole se situe d'emblée dans un rapport dialogal. En réunissant ces deux implications fondamentales du langage, on y trouvera peut-être l'origine de la foi religieuse.

Quelque chose n'a de sens que pour quelqu'un. Et lorsque les hommes sont confrontés avec le fait que l'attribution humaine d'un sens par l'homme est insuffisante, ils n'en continuent pas moins d'admettre que les choses ont un sens pour quelqu'un. Sitôt qu'aux yeux de l'homme quelque chose dans l'ordre du sens fait défaut, cette

constatation lui fait prendre conscience qu'il y a une signification cachée. Puisque l'on suppose un autre sujet locuteur, du seul fait qu'on accomplit l'acte de la parole à la première personne, on est en droit de considérer que ce sens caché est spontanément mis sur le compte de quelqu'un qui n'est sans doute pas humain, mais qui appartient néanmoins à l'ordre du langage et à celui de ce qui est chargé de sens.

On pourrait se demander si la psychologie du développement ne permet pas de mieux comprendre comment on en vient à découvrir l'autre. Elle nous apprend en effet en vertu de quelles lois l'enfant ne cesse de mieux appréhender la réalité de l'autre. Mais l'autre est toujours déjà supposé du fait que l'enfant dit *je*. C'est le signifiant du *tu*, impliqué dans le *je*, qui conduit le développement psychologique. Ce serait donc une erreur de vouloir interpréter la reconnaissance de l'autre par le seul biais des lois de la psychologie du développement. Ce que néanmoins la psychologie peut montrer, c'est que la reconnaissance de l'autre, - dont la présence est déjà donnée par le langage même -, impose certaines conditions. La psychologie, et singulièrement la psychanalyse, ont décrit jusqu'à quel point la reconnaissance de l'autre est favorisée et développée par le besoin qu'a l'enfant de sa mère, par l'échange de dons comme le sein maternel, par le développement du corps comme objet de libido, par la frustration qui engendre l'individualisation ... Mais l'autre est présent dès l'origine et ce que l'enfant découvre c'est la vraie position de cet autre. L'autre est donné comme signifiant irréductible. Mais le développement psychologique entraîne une évolution selon laquelle le signifiant se remplit de signification personnelle. Ce n'est pas la présence de l'autre qui est découverte, mais le *signifiant* qu'est l'autre qui se remplit de *signifiés*.

La même distinction s'impose touchant la foi, où la place de l'autre est occupée par le divin ou par Dieu. Comme signifiant, Dieu ou le divin dépasse toujours ce que l'homme peut se représenter consciemment. Nous ne savons pas d'où vient cette idée de Dieu qui est le signifiant. Comme nous l'avons suggéré plus haut, nous inclinons à penser qu'elle a été donnée avec le langage, comme une réserve de sens, compensant l'incapacité humaine à donner un sens à

tout. Il nous paraît en tout cas erroné de vouloir expliquer la genèse de ce signifiant. Aussi les théories qui sont essentiellement orientées vers l'explication de l'idée de Dieu nous paraissent-elles tout aussi peu pertinentes que la psychologie génétique qui prétend expliquer la situation de l'autre dans l'intersubjectivité.

Il est remarquable que la foi est présente avant toute théorie, avant la pensée systématique, et même avant l'expérience. Que nous enseignent donc les religions ? Que l'homme entre en contact avec une sphère divine ou un Dieu, par ses rites, par son attitude fondamentale de confiance, par ses conduites éthiques. Nous hésiterions même à avancer que Dieu est, en première instance, donné dans une expérience. Il y a une tendance positiviste à en appeler à l'expérience comme origine de la foi religieuse. Cependant, avant même qu'il soit question de quelque expérience affective que ce soit, il y a le sens qui repose dans une présence donnée à l'intérieur d'une sorte de relation *je-tu* et cette relation, structurellement parlant, précède toutes les significations que l'homme peut découvrir dans l'autre. Ce que Dieu est pour l'homme, on ne peut dès lors le savoir que si on analyse d'abord les rites, par exemple, les rites de purification ou le sacrifice religieux. Ce qui importe, ce n'est pas tant ce que les hommes en disent, que ce qu'ils mettent en pratique. Pour illustrer et étayer cette idée, nous nous référons à l'ouvrage de Mary Douglas, "De la souillure", où elle fait remarquer avec à propos qu'il est bien connu que les Juifs ne savent pas consciemment pourquoi tel ou tel animal est impur. Nous avons un jour eu l'occasion de poser la question à un philosophe juif,* qui nous a donné cette réponse étonnante, "Pour nous, est tabou tout ce qui grouille, par exemple, des anguilles ou un porc". Il s'agit ici à l'évidence d'une sensation affective, qui présuppose déjà l'idée d'impur et l'inclut dans le verbe "grouiller" comme une connotation. Sur la base de sa minutieuse analyse du Lévitique, Mary Douglas démontre que le porc n'est pas impur parce qu'il patauge dans la boue, mais parce qu'il est un animal hybride, qui a les pattes fendues mais n'est pas un ruminant. Le porc est donc impur et tabou parce qu'il ne se classe pas dans la structure que la civilisation juive discernait dans le cosmos. C'est un monstre, parce qu'il n'occupe pas une place dans le système classificatoire qui donne un sens au monde. A l'instar des enfants

difformes chez nous, ces bâtards font naître une sorte de répulsion dégoûtée pour la corruption; or la souillure est ce qui trouble l'ordre et laisse entrer le chaos. C'est l'inconscient culturel collectif qui classifie les choses et leur assigne un sens et décèle ce qui est impur et difforme ou contrefait. Comme habitant de ce langage culturel, l'homme observe les choses et il les structure, mais sans pouvoir justifier pour autant pourquoi il se les représente de telle manière. Le juif évite le contact avec des êtres qui sont en contradiction avec l'ordre du créateur, car ils représentent la pénétration du démoniaque. Positivement, la reconnaissance d'un ordre dans le cosmos est une louange quotidienne du Créateur. L'observation des tabous fait partie de cette grande liturgie.

Ainsi donc l'homme est entouré d'un système de *signifiants* qu'il remplit plus ou moins de *signifiés* qu'il peut se représenter. Une étude systématique des cultures est nécessaire, si l'on s'enquiert de mettre au jour les structures qui leur confèrent un sens. Le sens est mis en pratique et vécu par les tenants de ces cultures, mais ils sont peu à même de la verbaliser de manière consciente.

C'est dans cette perspective que nous souhaiterions présenter ici une définition de la religion, qui est inspirée par Clifford Geertz²: la religion est un système symbolique de foi, qui est pratiqué dans les rites, et qui se trouve à l'origine de

²Voici comment Clifford Geertz définit la religion: "La religion est: 1) un système de symboles, 2) qui est actif en éveillant chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, 3) en formulant des conceptions de caractère général sur l'existence et 4) en prêtant à ces conceptions une telle apparence de réalité que 5) ces motivations et ces dispositions paraissent ne se fonder que sur la réalité". "La religion comme système culturel", in *Essais d'anthropologie religieuse*. Paris, Gallimard, 1972, 23. (Traduction de *Anthropological Approaches to the Study of Religion*).

certaines expériences. Les expériences affectives n'en sont pas la première donnée: elles sont éveillées par un système de symboles qui est dans une grande mesure inconscient. C'est de la sorte que le Juif éprouve un sentiment d'impureté et de répulsion à l'endroit des animaux interdits. Sur ce point, nous ne pouvons nous rallier aux vues de René Girard dans *Le Sacré et la violence*: il nous est d'avis que la violence n'est jamais la première donnée, mais qu'elle vient toujours en second lieu, lorsqu'il s'agit d'un système de symboles. Certes, le système de symboles exprime une certaine violence, mais d'un autre ordre: le système symbolique plonge ses racines dans la psychologie humaine et suscite des expériences dont l'homme n'entend pas tout à fait le sens. Comme tel, il oriente le comportement qui échappe en grande partie à la prise de conscience.

En nous fondant sur ces considérations, nous souhaiterions donner une signification nouvelle à l'idée thomiste qui se formule comme suit: "Nous savons que Dieu est mais non ce qu'il est". Ce qu'Il est, cela veut dire: ce que nous pouvons nous représenter. Cette thèse thomiste cependant n'implique en aucune manière qu'il n'y aurait aucun sens à affirmer Dieu. Le sens de Dieu-qui-est, l'homme le découvre essentiellement à travers toute une relation structurée à lui. Aussi de nombreuses enquêtes concernant la foi des hommes sont-elles dépourvues de tout fondement, parce qu'on y est d'abord attentif à ce que les hommes pensent expressément, alors que les hommes vivent le sens de leur foi et le mettent en pratique dans le système de symboles qu'est le culte. Le sens de leur foi va bien au-delà de ce qu'ils peuvent dire de Dieu tel qu'Il se présente à eux. Le Dieu, pour qui croit savoir que *Dieu est*, est présent dans la relation symbolique que les hommes pratiquent entre autres dans le rite. Nous n'avons qu'à penser aux nombreux gestes symboliques que nous accomplissons, mais dont nous ne parvenons à formuler le sens que d'une manière défectueuse, par exemple, serrer la main à quelqu'un. Les hommes en éprouvent et vivent le sens, mais ils ignorent que le geste de la poignée de mains signifie qu'on laisse son arme au vestiaire, qu'on laisse prise à l'autre sur une main nue et que ce geste de contact constitue l'expression symbolique d'une confiance qui dépasse l'agressivité. Nombre d'exemples empruntés à l'anthropologie se présentent à nous. Lorsqu'un nègre propose un poulet, il lui arrive de dire: chair humaine.

Il ne sait pas pourquoi, mais il expérimente et vit ce propos dans un système significatif. On peut, au moyen d'une analyse anthropologique et psychanalytique, comprendre que le poulet signifie le contraire du cannibalisme, qui est l'acte d'agression le plus fondamental et dont on assure du reste que les sorciers le commettent et s'y complaisent. Lorsqu'il se trouve ainsi quelqu'un qui donne un poulet en disant: chair humaine, il offre en réalité une victime de remplacement, qui signifie le triomphe sur l'agressivité destructrice. Cependant, il ne se rend pas compte de la complexité qui accompagne ce propos.

Une longue expérience en matière de psychologie religieuse nous a convaincu que si la psychologie veut être scientifique, elle doit renoncer à prétendre expliquer génétiquement l'idée de Dieu. Nous ramenons donc l'explication à un domaine subalterne. Il s'opère une interaction entre, d'une part, Dieu comme le signifiant et celui auquel réfère la foi, et, d'autre part, des éléments psychologiques qui déterminent ce que l'homme pense, se représente consciemment et vit effectivement. Interaction veut dire qu'il y a une influence réciproque, à l'instar de ce qui se passe lorsque l'enfant découvre l'autre. D'un point de vue religieux, le développement psychologique est également, par essence, régi par le langage. Le langage sur Dieu, et déjà rien que le signifiant Dieu, orientent pour une grande partie le développement psychologique de l'homme. Nous n'excluons pas de la sorte tout ce que la genèse de la personne, qui représente un déroulement compliqué, peut entraîner de modifications dans les représentations de Dieu et l'expérience vécue des relations religieuses. Rien qu'en introduisant dans le langage le mot *Dieu* comme signifiant avec un référent, l'homme se situe dans un contexte et cela fait surgir pour lui toute une série de questions existentielles. Car, en ce que le mot Dieu se détache des autres signifiants, il exerce une certaine puissance, voire une certaine violence sur la psychologie de l'homme. Le langage lui-même émet ainsi des prétentions à référer à une réalité. La prise de position critique ou négative vient toujours en seconde instance, en combattant ce qui fut d'abord introduit par le langage lui-même. Le mot *Dieu* suppose donc toujours quelque chose qui dépasse tout ce qui est susceptible de représentation, mais qui, en cette qualité,

est noté comme une réalité, bien plus, une réalité qui s'élève au-dessus de ce que l'homme peut exprimer par des mots. Et c'est sur la base de la relation du signifiant au référent que le langage nous invite à développer les signifiés du signifiant Dieu, par l'application métaphorique de ce que nous observons et dont nous faisons l'expérience dans le monde.

Tournons-nous à présent vers la relation entre Dieu, le sacré et le divin. Nous sommes arrivés, pour notre compte, à la conviction que nous ne disposons d'aucun argument pour admettre que le sacré et Dieu se formaliseraient en une certaine séquence, un certain ordre. Aucune enquête ne permet de soutenir que le sacré précède Dieu ou que Dieu devance le sacré. Un élément ne peut expliquer l'autre. Nous avons le sentiment que l'idée de Dieu a eu une certaine influence sur la perception du sacré et qu'à son tour la perception de la force diffuse du sacré ou du divin remplit le *signifiant Dieu* de signifiés susceptibles d'être représentés. Aussi sommes-nous convaincus que ce que nous appelons le divin représente effectivement une réalité dont l'homme peut faire l'expérience et qui contribue à donner au terme Dieu son sens. Dieu est l'objet d'une foi fondamentale; le sacré ou le divin est l'objet d'expériences. Le sacré ne nous fournit pas l'explication de la religion comme on l'a cru. Le sacré a été conçu comme une substance unique, polyvalente, diffuse, pure et impure, divine et démoniaque, accessible par la magie en tant que technique imaginaire qui consisterait à manipuler le sacré. Cette histoire anthropologique a débuté avec Frazer et fut ensuite l'objet de développements dans de nombreuses études sur les religions, même celles de Mircea Eliade. Freud a adopté la même position. La phénoménologie de la religion a repris et remanié cette idée (Otto, van der Leeuw). C'est un schéma d'explication simple, car il fait appel à une seule donnée, qui appartiendrait soit à l'ordre causal (le sacré serait par exemple susceptible d'une explication psychologique), soit à l'ordre de la simple intuition (le sacré serait alors, comme le soutient Rudolf Otto, une catégorie affective). Si l'on ramenait la religion à son unique élément primitif, lequel serait le sacré, on pourrait interpréter les rites comme une manipulation du sacré ou comme un système de défense contre celui-ci. Mais surtout, on

disposerait d'un phénomène original qui pourrait être expliqué à son tour par la psychologie ou par la sociologie. C'est une thèse qu'on rencontre chez Makarius, dans son livre "Le sacré et les interdits". A l'en croire, le sacré trouverait son origine dans le sentiment ambivalent à l'égard du sang - c'est-à-dire, dans une donnée physiologique - sentiment ambivalent qui serait à la base du système social. Mais ne va-t-il pas de soi que la donnée physiologique du sang est déjà surdéterminée de significations, avant de pouvoir être appréhendée comme sacrée à l'intérieur d'une relation structurelle ?

C'est par les expériences du sacré, qu'elles soient esthétiques ou métaphysiques, que l'homme développe les signifiés qui donnent au signifiant Dieu une part de son contenu. En ce sens le sacré jette un pont entre l'humain et Dieu. Mais Dieu entre dans l'univers humain parce qu'il y est introduit par le langage qui le nomme. A cela, nous ne trouvons pas d'explication génétique. Mais ce qui peut recevoir une explication génétique, c'est la manière dont l'homme remplit cette signification.

L'anthropologie culturelle doit, comme nous l'avons dit, étudier les relations qui existent entre la religion et les différents facteurs dont est composée la vie d'une communauté culturelle. De son côté, la psychologie examine les relations entre la religion et les facteurs dont est composé l'être humain comme sujet de représentations, de désirs et d'expériences. Il existe entre le milieu culturel et l'homme psychique une causalité réciproque. La société est un système ouvert; l'individu psychique l'est tout autant. Les deux se répondent et se trouvent en interaction. L'anthropologie culturelle usera de concepts psychologiques, et la psychologie étudie l'homme comme quelqu'un qui est déjà immédiatement sujet de sa culture. Le signifiant Dieu n'est pas en premier lieu une donnée psychologique ou anthropologique, en ce sens qu'il dépendrait d'une explication fournie par la psychologie ou l'anthropologie. Mais ce signifiant fonctionne bien à l'intérieur des systèmes que décrivent l'anthropologie et la psychologie. Les rites et le verbe parlé lui donnent un contenu vécu, dans la conduite et l'organisation de la société. Et l'expérience du sacré en fournit en partie le contenu vécu dans la psychologie des sujets, et ainsi elle remplit aussi

les rites. Toutefois le sens du sacré dépend aussi de tout le contexte culturel.

L'expérience du sacré est un élément de la foi religieuse. Mais cette foi est aussi une relation. Dès l'instant où l'homme s'en réfère à un Dieu, la psychologie peut étudier tout ce dont cette relation est constituée. Par quels vecteurs cette relation est-elle définie ? Dans quelle mesure peut-on trouver ces vecteurs chez différents sujets ? Quels sont les rapports avec d'autres données psychologiques comme l'âge, la structure de la personnalité ou le milieu culturel ? Mais qu'on y prenne bien garde: les calculs de corrélation qu'établit la psychologie ne légitiment que très rarement, peut-être même jamais, la conclusion qu'il existe une relation causale en une seule direction. Nous nous proposons d'éclairer ceci au moyen d'un exemple. Sur la base de recherches empiriques (Hutsebaut 1976) nous pouvons distinguer dans la relation religieuse les sept vecteurs essentiels suivants: la *dépendance* (une relation fondée sur des besoins: l'homme a besoin de l'aide de Dieu); la *révolte* (Dieu ne répond pas à certaines attentes de l'homme); la *faute* (l'homme se sait et s'éprouve coupable et exposé au jugement de Dieu); l'*identification* (on s'identifie avec celui qui est considéré par la religion comme modèle de conduite); la *socialité* (l'orientation sur Dieu est médiatisée par la relation avec les hommes); la *norme éthique* (Dieu est la norme finale du comportement éthique). Ces sept vecteurs de la relation vécue n'épuisent pas la relation de foi. Le concept de la présence comme telle constitue un élément extrêmement important, de même que l'idée que Dieu donne un sens à l'existence ainsi qu'à ce que l'homme entreprend (Vercruyse 1972/3:347-364). Mais les vecteurs nommés sont au sens propre du terme de nature psychologique: l'aspiration à être aidé, avec son contraire, l'affirmation d'indépendance, la déception à cause de certains désirs qui ont été frustrés, etc...

On ne peut prétendre que ces éléments psychologiques fournissent l'explication de la relation de foi ou de la foi en Dieu, mais bien que le psychisme humain est mis en mouvement vers Dieu et cela parce que le contexte culturel-religieux suppose Dieu. Le psychisme avec ses désirs, sa quête de modèles, son sentiment de

culpabilité et son intériorisation des normes éthiques procure à la relation religieuse son contenu humain. Or il se fait que nous constatons une corrélation positive entre la foi comme relation englobante, d'une part, et la structure des vecteurs psychiques, d'autre part. La dépendance, l'identification et la socialité sont plus accentuées selon que le sujet appartient au groupe plus croyant. Par contre, l'insistance sur l'autonomie et la révolte (opposition, insubordination) différencie les groupes de foi en sens inverse.

On pourrait interpréter ces données comme suit: le besoin de Dieu conduit à une foi plus solide. Mais nous pouvons tout aussi bien avancer qu'à mesure que la foi est plus forte, l'homme confiera plus facilement ses demandes à Dieu. Nous pouvons, par ailleurs, tout aussi bien déclarer que des demandes non satisfaites par Dieu entraînent une diminution de la foi, tout comme nous pouvons soutenir qu'une foi moins entière rend l'homme intolérant à l'égard des déceptions et lui fournit l'occasion de se révolter. Les interprétations restent vraies toutes les deux.

On rencontre sans cesse pareille causalité réciproque dans la psychologie clinique. L'homme qui souffre d'angoisse et de culpabilité se représente Dieu comme un juge terrible, même lorsqu'il sait - en pure théorie, il est vrai - que la religion représente Dieu comme un juge clément et miséricordieux. On ne peut établir laquelle des deux a précédé l'autre: l'idée de Dieu ou l'angoisse de la faute. En réalité, elles sont nées en même temps, en interaction.

Concluons. La religion appartient à un champ culturel et psychologique où toutes les données sont en interaction. Ce champ culturel est caractérisé par un système de symboles religieux, pour lequel aucun facteur ne peut fournir une explication, ni psychologique, ni sociologique, ni rationnelle: la religion ne s'explique pas en recourant à la raison théorique. L'anthropologie culturelle est instructive à cet égard. Comme le dit E.E.Evans-Pritchard, l'étude de la religion dans d'autres cultures fait apparaître que la science doit renoncer à prétendre expliquer la religion, c'est-à-dire, la ramener à une causalité psychologique ou sociologique. Les sciences humaines par contre peuvent étudier les facteurs qui définissent de manière caractérisée selon quelles modalités l'on vit la relation religieuse, les facteurs qui impriment au dévelop-

pement religieux un certain cours, ou qui l'entravent comme un obstacle, ou qui le font dévier. Et ce sont toujours, en même temps, des facteurs psychologiques et sociologiques, tandis qu'ils appartiennent également à ce que nous voudrions appeler le discours, c'est-à-dire, ce que l'on dit de la religion et de Dieu.

REFERENCES

- BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale.* Paris, Gallimard, 1968
- DOUGLAS, M. *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou.* Paris, Maspero, 1971.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Nuer Religion.* Oxford, Clarendon Press, 1956.
- HUTSEBAUT, D. "Geloven als geleefde relatie. Een psychologisch onderzoek naar haar componenten en structuur", thèse de doctorat. Katholieke Universiteit Leuven, Faculté de Psychologie, 1976.
- NEEDHAM, R. *Belief, Language and Experience.* Oxford, Blackwell, 1972.
- VERCRUYSSSE, G. "The Meaning of God: A Factoranalytic Study", in *Social Compass* XIX (1972/3), 347-364.
- VERGOTE, A. "La religion comme épreuve paradoxale pour la philosophie", in Castelli, E.: *L'herméneutique de la philosophie de la religion.* Paris, Aubier, 1977, 21-35.