

@

**RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE**



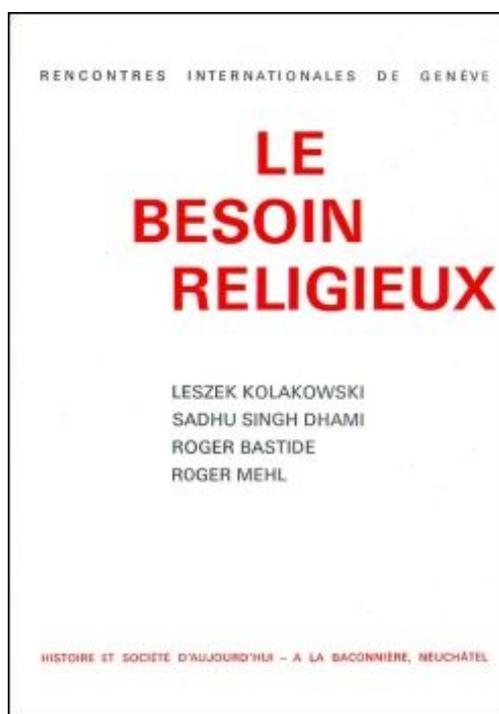
**TOME XXIV**  
(1973)

**LE BESOIN  
RELIGIEUX**

Leslek KOLAKOWSKI  
Sadhu SINGH Dhami  
Roger BASTIDE  
Roger MEHL

## Le besoin religieux

Édition électronique réalisée à partir du tome XXIV (1973) des Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1974, 216 pages. Collection : Histoire et société d'aujourd'hui.



Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève

# TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

[Avertissement](#) – [Introduction](#)

[Leszek KOLAKOWSKI](#) : [La revanche du sacré dans la culture profane](#). Conférence du 10 septembre.

PREMIER ENTRETIEN PUBLIC. Le 11 septembre.

[Sadhu Singh DHAMI](#) : [L'expérience intégrale](#). Conférence du 11 septembre.

DEUXIÈME ENTRETIEN PUBLIC. Le 12 septembre.

[TABLE RONDE](#) : [L'appel social et l'appel religieux](#). Le 12 septembre.

TROISIÈME ENTRETIEN PUBLIC. Le 13 septembre.

[Roger BASTIDE](#) : [Le sacré sauvage](#). Conférence du 13 septembre.

QUATRIÈME ENTRETIEN PUBLIC. Le 14 septembre.

[Roger MEHL](#) : [Recherche du sens et attente du salut](#). Conférence du 14 septembre.

CINQUIÈME ENTRETIEN PUBLIC. Le 15 septembre.

\*

[Index](#) : [Participants aux conférences et entretiens](#).

@

## Le besoin religieux

### AVERTISSEMENT

@

p.007 Les Rencontres Internationales de Genève ne prennent aucune résolution, ne lancent aucun message, ne définissent aucune revendication. Elles se sont attribuées un rôle plus modeste, mais néanmoins profondément humain : celui de mettre l'accent, aux moments décisifs, sur les véritables besoins des hommes. Il y a des thèmes qui appellent l'action ; encore doivent-ils être proclamés pour ne pas être oubliés.

C'est pourquoi les R.I.G., plus que jamais, jugent nécessaire de publier les conférences et les entretiens de leurs décades bisannuelles.

Les textes des conférences sont publiés ici *in extenso*. Ils sont suivis du compte rendu sténographique de tous les entretiens, allégés de certaines digressions et adaptés à une lecture suivie.

Dans l'index alphabétique placé à la fin du volume, le lecteur trouvera les noms des participants aux entretiens avec la référence de leurs interventions.

@

## **Le besoin religieux**

*Le Comité d'organisation des Rencontres Internationales de Genève est heureux de pouvoir exprimer ici sa gratitude à ceux dont l'appui généreux lui a permis d'assurer le succès de ces XXIV<sup>es</sup> R.I.G., et tout particulièrement aux autorités cantonales et municipales de Genève.*

# Le besoin religieux

## INTRODUCTION

@

p.009 Avec une lucidité rare, Nietzsche a prédit le « nihilisme européen », l'effondrement des valeurs traditionnelles. La « mort de Dieu » qu'il annonce, celle du Dieu de notre histoire, est le symbole de notre destinée. Elle exprime la disparition de toute référence existentielle à la transcendance, la désacralisation de la vie humaine, la perte de tout sens, de toute finalité essentielle.

En confirmation de la prophétie, la vie culturelle est depuis lors comme hantée par le sentiment de l'absurde et de l'irrationalité foncière de la condition humaine. Quant à l'humanité moyenne, elle paraît se résigner à vivre le moins mal possible une existence dépourvue de signification, anesthésiée par les opiums que lui dispensent à foison les systèmes de distraction ou de propagande. Pourtant, au sein de la confusion régnante, hérésies et révoltes ont pour dénominateur commun une profonde insatisfaction vitale : la répugnance à consacrer un monde où le souci de l'homme a cédé devant celui de l'efficacité et du rendement.

En proposant comme thème de leur session de 1973 *Le besoin religieux*, les Rencontres Internationales de Genève ont la conviction d'aller au cœur même de la crise actuelle, dont on peut douter que ses composantes soient d'ordre social et politique uniquement.

A ce propos, bien sûr, les avis divergeront. Il est toujours loisible de défendre l'idée marxiste de la religion comme superstructure qui disparaîtra avec les iniquités sociales, le jour où les conditions de la vie humaine s'exprimeront « en des rapports rationnels ».

Pourtant l'histoire contemporaine, loin d'annoncer un tel avenir, nous montre plutôt une sacralisation irrationnelle du fait politique. Les tendances qui se font jour dans les nouvelles générations, à l'intérieur même des nations les plus comblées, ne prouvent guère que la misère existentielle dépende des conditions économiques. Les statistiques p.010 des suicides, particulièrement nombreux dans les pays riches et bien administrés, sont significatives à cet égard.

La crise que traverse l'Occident n'est assurément pas la première de son histoire, mais sa gravité paraît sans précédent. Nombre d'esprits en sont

## Le besoin religieux

conscients ; ils se refusent à rationaliser le vide et s'accordent pour dénoncer la transformation de l'être humain en objet, le mythe économique-social de la croissance comme fin en soi. Or, la mise en question d'une telle finalité ne peut faire abstraction du besoin religieux, qui est peut-être à la racine de tous les idéaux humains.

Jean Rostand observait récemment que l'on n'a jamais autant parlé de Dieu que depuis qu'il est mort. Boutade si l'on veut, mais qui incite à réfléchir, et notamment à distinguer entre les images traditionnelles de Dieu et le besoin religieux comme moteur essentiel du comportement humain.

Les confessions traditionnelles n'ont-elles pas été trop sûres que la foi qu'elles enseignent est l'unique pour l'homme, les autres religions n'étant que des annonces ou des déviations de la seule vraie ? A cet égard, l'intérêt qui se manifeste dans de nombreux milieux, même ecclésiastiques, pour la pensée religieuse de l'Orient, est peut-être plus profond qu'un simple engouement passager.

On peut donc discerner les signes annonciateurs d'un renouveau spirituel et d'un approfondissement de la conscience religieuse. De fait, si la critique des expressions traditionnelles de l'homme en société se répercute forcément au sein des Eglises constituées, celles-ci, après s'être longtemps bornées à déplorer la déchristianisation du monde moderne, tendent aujourd'hui, devant la confuse nostalgie d'un retour au sacré dont témoignent certains mouvements marginaux, à parler plutôt d'une mutation.

Mais, si mutation il y a, sur quoi débouchera-t-elle ? Telle est la question, tant les signes à interpréter sont ambivalents. S'ouvrir au monde, sans se perdre, est pour l'instant le devoir de ceux qui pensent. Il se peut que la confrontation suscitée par le thème des R.I.G. contribue à lever certaines oppositions sclérosées, héritage des luttes religieuses d'antan. Dans la mesure où le besoin religieux est fondamentalement celui d'un cadre d'orientation et d'un but auquel se consacrer, nul n'y échappe ; poser ainsi le problème, c'est rendre caduque la critique de la <sup>p.011</sup> religion comme simple projection d'aspirations refoulées, ou comme réconfort illusoire pour la faiblesse humaine. Car l'essentiel devient alors, sur le plan culturel, de savoir quelle attitude exprime une religion, et quelle influence elle exerce sur l'être humain.

## **Le besoin religieux**

Mais le thème en question ouvre un champ si vaste que bien d'autres considérations, et d'un tout autre genre, pourraient lui servir d'introduction.

Il appartient au débat qui s'instaure d'en éclairer mieux les aspects.

Fernand-Lucien Mueller

@

## Le besoin religieux

**LESZEK KOLAKOWSKI** Né en 1927 à Radom (Pologne), M. Leszek Kolakowski a fait ses études de philosophie à l'Université de Lodz où il devint assistant de la chaire de logique de 1947 à 1949. Il se tourna ensuite vers l'histoire de la philosophie et de la religion et devint professeur, chef de la chaire d'histoire de la philosophie à l'Université de Varsovie ; toutefois, il perdit ce poste en mars 1968 pour des raisons politiques, accusé avec d'autres professeurs d'avoir semé la corruption idéologique et politique parmi les étudiants. Il avait déjà été expulsé en 1966 du Parti communiste dont il était membre depuis 1945.

Obligé de poursuivre sa carrière à l'étranger, il fut depuis lors « visiting professor » à l'Université de McGill (Montréal), puis à l'Université de Californie, Berkeley (1969-70), et il enseigne maintenant à Oxford.

Auteur de nombreux ouvrages qui font autorité : *Cours sur la philosophie médiévale*, Varsovie, PWN, 1956 ; *Individu et infinité. La Liberté et les antinomies de la liberté dans la philosophie de Spinoza*, Varsovie, PWN, 1958 ; *Chrétiens sans Eglise*, Varsovie, PWN, 1965, Paris, Gallimard, 1969 ; *La Philosophie positiviste : de Hume au Cercle de Vienne*, Varsovie, PWN, 1966, traduction anglaise : *The Alienation of Reason : A History of Positivist Thought*, New York, Doubleday, 1968 ; *La Présence du mythe*, Varsovie, 1966 ; *Culture et fétiches : une série d'essais*, Varsovie, PWN, 1967, etc. Il a également publié des œuvres de littérature et de théâtre (se référer à l'Aperçu bibliographique d'Henry Mottu, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, IV, 1973 et à la *Selective Bibliography*, de George L. Kline dans *TriQuarterly*, 22, 1971).

Leszek Kolakowski, qui écrit actuellement une histoire générale du marxisme, est en général considéré comme le plus éminent philosophe polonais contemporain.

## LA REVANCHE DU SACRÉ DANS LA CULTURE PROFANE <sup>1</sup>

@

p.013 Les statistiques sont, ou paraissent, indiscutables, quand elles démontrent le déclin de la religiosité et la montée de l'indifférentisme religieux qui accompagnent, presque partout, l'urbanisation et l'expansion de l'éducation générale. Le degré de religiosité est évalué, dans ces recherches, selon le degré de la participation aux rites (fréquentation des églises, mariages religieux, baptêmes, confirmations, funérailles, etc.) et selon la

---

<sup>1</sup> Conférence prononcée le 10 septembre 1973. J'exprime ma vive reconnaissance à M. Starobinski pour le travail de mise en forme qu'il a opéré sur le texte français de ma conférence.

## Le besoin religieux

distribution des réponses aux enquêtes concernant certaines croyances traditionnelles. C'est d'ailleurs la seule façon dont les phénomènes de la religiosité se laissent saisir sous une forme calculable. Rien de surprenant, pourtant, si nous désirons en savoir davantage : nous aimerions connaître le sens culturel de ces calculs et leur valeur prédictive. Ici, <sup>p.014</sup> cependant, nous sommes dans l'arbitraire, comme dans tous les cas où nous essayons de saisir la signification et de deviner l'avenir des processus globaux de la société humaine. Si modeste que soit le nombre des certitudes dont nous disposons dans les prévisions globales, une chose paraît assez sûre : c'est que la méthode la moins valable consiste dans l'extrapolation illimitée des courbes une fois dressées, et que chaque courbe se brise à un certain point — ceci dans tous les domaines de la vie. Il y a une quinzaine d'années, pendant l'explosion de l'enseignement universitaire, il était simple de calculer en quelle année le nombre des savants surpasserait celui des êtres humains. J'en conviens, c'est là un contre-exemple facile. De même, il est facile de prédire que la courbe actuelle de la croissance de la population n'atteindra pas le point où il y aura un homme pour chaque centimètre carré de la surface terrestre. Toutefois des exemples moins simplistes (mais aussi moins calculables) existent aussi en abondance. Au XIX<sup>e</sup> siècle, tous les motifs semblaient confirmer la conviction rationnelle selon laquelle les sentiments nationaux étaient en voie d'extinction rapide, évincés par les forces qui fatalement poussaient la culture humaine vers l'unification définitive et vers l'universalité. Bien sûr, lorsque la plate réalité défie ces prédictions rationnelles, lorsque nous nous retrouvons en face d'une croissance formidable des nationalismes à travers le monde, il ne nous faut que peu d'effort pour expliquer

## Le besoin religieux

ces phénomènes avec autant de conviction rationnelle que celle qui avait accompagné les prophéties exactement opposées d'autrefois. Rien de plus simple, en effet, que d'expliquer après coup la nécessité et la *raison* historique des événements ; mais la contingence de l'histoire se moque de nos prédictions. Les vicissitudes de la vie religieuse ont également leur place parmi les preuves — s'il en fallait encore — de notre maladresse prophétique ; elles contribuent fortement à nous convaincre que les mutations — imprévisibles par définition, mais facilement rationalisables dès qu'elles sont advenues — déterminent le cours des choses davantage que les lois prétendues. Lorsqu'on rassemble les statistiques de la fréquentation des messes, couvrant quelques dizaines d'années, et lorsqu'on s'efforce d'en forger une loi de l'histoire, suit-on une méthode scientifique ? En vérité, l'on reste <sup>p.015</sup> tributaire des préjugés philosophiques de l'évolutionnisme appliqué à la science des religions, préjugés hérités directement des clichés progressistes du siècle des lumières. Il est vrai que, dans la science contemporaine des religions, cet évolutionnisme est pratiquement abandonné ; il ne cesse pourtant d'influencer les esprits qui se veulent éclairés et qui, en la matière, façonnent dans une large mesure l'éducation publique. On peut lire très souvent, dans les journaux, que la politique a remplacé la religion, que le psychiatre a pris la place du prêtre, et que les utopies technologiques ont supplanté les rêves eschatologiques. Tout cela paraît plausible à première vue, et confirmé par l'observation quotidienne qui montre aux intellectuels que les intellectuels cherchent l'assistance spirituelle auprès du psychiatre plutôt qu'au confessionnal, qu'ils lisent davantage les grands hebdomadaires que les bulletins de paroisse, ou que plus

## Le besoin religieux

de gens regardent à la TV le lancement d'Apollo que les messes du dimanche. Cependant, pour élever ces observations au rang d'une loi de l'histoire, il faut admettre beaucoup plus que ce qu'elles autorisent à elles seules. Il faut avoir accepté ce cliché de l'évolutionnisme d'après lequel aussi bien la magie que la religion elle-même n'ont été et ne sont que des techniques inefficaces, comblant les lacunes de notre savoir et de nos pouvoirs pratiques. Toutefois, rien n'est moins sûr. S'il était vrai que la magie n'est qu'une technique fautive, appuyée sur des associations contingentes et sur des liaisons inexistantes dans la nature, sa persistance serait absolument inconcevable eu égard à son inefficacité : on pourrait y voir la preuve que notre système nerveux, régi par les lois des réflexes conditionnels, est inférieur à celui de tous les autres animaux puisqu'il n'est pas capable de réaliser l'abolition des réflexes basés sur des liaisons inexistantes. Si cette explication était vraie, la survie même de l'humanité serait un miracle incompréhensible, sans parler de ses performances technologiques extraordinaires. On peut en dire autant de l'idée selon laquelle les croyances proprement religieuses se réduisent à des instruments pratiques, dont les hommes se servent dans les domaines qui relèvent du hasard, lorsqu'ils ne sont pas capables de les maîtriser par d'autres moyens. Si la croyance religieuse procède d'un désir de maîtrise, on ne comprend pas pourquoi <sup>p.016</sup> et comment cette attitude purement technique a pu amener l'imagination de l'homme à une aberration telle que la recherche de significations latentes et techniquement inutilisables derrière les phénomènes empiriques, pourquoi et comment le sentiment du sacré s'est formé. Je n'essaie nullement de construire une théorie générale du sens de la religion ; je souligne seulement que les

## Le besoin religieux

prédictions concernant la disparition du phénomène religieux dans notre culture se basent moins sur des statistiques simples et davantage sur une certaine interprétation de ces statistiques, déduite à son tour d'une métaphysique arbitraire de la nature humaine. La situation est la même s'il s'agit d'une théorie qui conçoit la religion comme une technique appliquée aux phénomènes naturels, ou s'il s'agit d'une autre théorie qui voit en elle une technique d'adaptation aux institutions sociales ; la situation est donc la même si l'on applique à la religion une interprétation inspirée de Durkheim ou de Marx.

Il est incontestable — ai-je besoin d'y insister — qu'à une époque pas très éloignée de nous les catégories religieuses absorbaient presque toutes les autres ; que presque toutes les formes de la culture, tous les liens humains, les aspirations et les conflits, ont été doués d'une signification religieuse, et que beaucoup de cette universalité s'est perdu. On n'éprouve plus le besoin de chercher dans la tradition religieuse l'explication causale des phénomènes de la nature ou d'y puiser l'inspiration idéologique dans les conflits sociaux. L'applicabilité universelle des catégories et des sanctions religieuses paraît révolue. Le fait pourtant que les sentiments, les idées, les images et les valeurs religieuses se prêtaient à tous les usages, qu'ils pouvaient fonctionner en qualité d'instruments dans toutes les cristallisations de la vie sociale et dans toutes les formes de la communication, ce fait non seulement n'apporte pas la preuve de la théorie instrumentale du sacré, mais corrobore plutôt le contraire. Pour que les valeurs religieuses puissent être attribuées aux intérêts et aux aspirations « profanes », il faut que ces valeurs aient été reconnues comme telles, préalablement, et indépendamment de

## Le besoin religieux

ces intérêts et de ces aspirations. Pour qu'il soit possible de défendre n'importe quelle cause en disant « Dieu est de mon côté », il faut que l'autorité de Dieu soit déjà reconnue et non pas inventée *ad hoc* pour cette <sup>p.017</sup> cause. Le sacré doit être présent avant qu'il soit exploité : il est donc absurde de dire que le sacré n'est que l'instrument de tous les intérêts possibles qui l'ont mis à leur service. C'est l'illusion intellectualiste qui se cache dans l'interprétation instrumentaliste du sacré : le sens culturel d'une pioche peut être entièrement saisi dans l'usage qu'en fait le jardinier (ou un usage secondaire, vu qu'on peut s'en servir aussi pour assommer un homme) ; mais dire que les idéologies, les valeurs morales ou les valeurs religieuses sont intelligibles de la même façon, c'est non seulement méconnaître tout ce qui fait la distinction entre la culture humaine et l'effort immédiat de l'adaptation biologique, c'est rendre cette culture incompréhensible ; s'il y a eu passage d'un stade où les besoins humains s'exprimaient directement à un autre stade où ils commencèrent à invoquer la sanction du sacré pour s'exprimer, ou à chercher appui dans le « renversement idéologique », ce passage ne s'explique nullement par le contenu des besoins. Par conséquent ce qui devait recevoir explication reste aussi mystérieux qu'il l'était.

Ces considérations générales ne tendent pas à nier l'évidence du phénomène désigné couramment sous le nom de « sécularisation » : elles ont pour objet d'indiquer le simple fait que le sens de ce phénomène est loin d'être immédiatement intelligible, et que le terme prête à confusion, puisqu'il embrasse plusieurs processus qui ne vont pas généralement de pair. Si la « sécularisation » (dans le monde traditionnellement chrétien)

## Le besoin religieux

signifie la baisse de participation aux activités des organismes chrétiens traditionnels, elle est décelable avec certitude, quoiqu'il soit très exagéré de dire que ses raisons sont évidentes ; si elle suit invariablement les processus de l'industrialisation, les deux phénomènes ne marchent pas du tout du même pas, ou d'après une loi saisissable. Les sociétés les plus avancées industriellement sont loin d'être les plus « sécularisées » dans ce sens. Si, pourtant, on identifie ce processus de sécularisation au dépérissement du besoin religieux, la question devient beaucoup plus douteuse. Si l'on avançait que toutes les fonctions de la religiosité sont en train d'être irréversiblement accaparées par les institutions profanes, du coup tous les symptômes de renaissance religieuse, que nous connaissons bien, nous deviendraient incompréhensibles. Je ne p.018 pense pas seulement aux phénomènes de renaissance en marge ou en dehors du christianisme traditionnel, à toute l'extraordinaire prolifération de l'intérêt pour l'occulte, pour la magie et les arts hermétiques, à l'invasion des cultes et des croyances orientaux dans le monde chrétien, au pullulement des petites sectes ou groupes, plus ou moins éphémères, parfois bizarres, parfois grotesques ou extravagants. Je pense aussi au nombre remarquable des conversions à l'intérieur même du christianisme. Si l'appartenance à une communauté religieuse, si même une participation à sa vie peuvent être dues à la seule inertie de la tradition, ou s'expliquer par des circonstances sociales non religieuses, en revanche les conversions — dans n'importe quelle direction — confirment d'habitude la vitalité de la conscience religieuse au sens propre.

Toutes convaincantes que sont les recherches des sociologues montrant les corrélations entre le comportement religieux et un

## Le besoin religieux

grand nombre de variables sociales telles que l'âge, le sexe, l'occupation, la classe sociale, etc., il n'y a pas de méthodes infaillibles pour pénétrer les couches latentes, les souterrains de la culture, qui sont peu discernables dans les conditions habituelles, et dont la puissance se révèle au moment des crises ou des catastrophes sociales. La distribution des forces de tradition, sédimentées à travers des millénaires, ne se laisse pas saisir sous une forme quantitative, ce qui fait que les grandes éruptions historiques et leurs issues sont aussi peu prévisibles que le comportement des individus en face des crises violentes. La destinée de la foi religieuse ne fait pas exception, aussi bien sur le plan personnel que collectif. Dans les camps de concentration, il y a eu des croyants qui perdaient la foi, et des athées qui l'acquéraient. Les deux réactions nous sont intuitivement compréhensibles : aussi bien l'attitude où l'on déclare : « Si de telles atrocités sont possibles, il n'y a pas de Dieu », que l'autre, opposée : « En face de telles atrocités, Dieu seulement peut sauver le sens de la vie ». Les riches et les satisfaits peuvent devenir indifférents ou dévots parce qu'ils sont riches et satisfaits ; les pauvres et les humiliés peuvent devenir indifférents ou dévots parce qu'ils sont pauvres et humiliés ; et tout s'explique sans peine. Ceux qui connaissent bien la Russie ont des raisons de supposer qu'avec un minimum de liberté <sup>p.019</sup> religieuse dans ce pays, il faudrait s'attendre à une véritable explosion religieuse ; mais quant aux formes qu'elle prendrait, il est vain de spéculer sur la base des informations accessibles. Le désespoir peut marquer le tombeau de la foi religieuse, ou en annoncer le renouveau ; les guerres, l'oppression, les grands malheurs peuvent renforcer les sentiments religieux ou les atténuer, au gré de circonstances

## Le besoin religieux

multiples dont nous devinons l'influence, mais dont il est presque impossible d'anticiper les effets cumulés.

Assurément, nous souhaitons ne pas nous arrêter à ce que nous révèlent les corrélations constatées entre les comportements religieux et profane. Nous voulons en savoir plus. Il est une question qu'on ne peut s'interdire de poser, et c'est la suivante : à côté de toutes les fonctions « profanes » que la religion a pu remplir, à côté des mille liens qui, en la rendant inséparable de toutes les activités sociales et de tous les conflits, avaient fait dépendre ses destins de ceux de la société « séculière », persiste-t-il un résidu indestructible dans le phénomène religieux en tant que tel ? Fait-il partie, inaliénablement, de la culture ? Nous voudrions savoir si le besoin religieux est indissoluble et ne se laisse ni remplacer ni refouler par d'autres satisfactions.

Il n'y a pas, à ces questions, de réponse qui se laisse autoriser par des méthodes scientifiquement impeccables ; elles relèvent plutôt de la spéculation philosophique. Des suggestions — certainement pas des réponses définitives — peuvent néanmoins être fournies par la réflexion sur certains effets de la dégénérescence que le phénomène du sacré a subie dans nos sociétés.

On a appliqué le qualificatif de « sacré » à tout ce dont le toucher était punissable ; il s'est donc aussi étendu au pouvoir et à la propriété, à la vie humaine et à la loi. Le côté sacré du pouvoir a été aboli avec la disparition du charisme monarchique ; le côté sacré de la propriété, avec les mouvements socialistes. Ce sont là des formes du sacré dont la disparition n'est pas d'habitude regrettée. La question se pose cependant de savoir si la société est capable de survivre et de rendre la vie tolérable à ses membres,

## Le besoin religieux

au cas où le sentiment du sacré et le phénomène du sacré seraient écartés de partout. La question se pose de savoir si certaines valeurs, dont la vigueur est <sup>p.020</sup> nécessaire pour la durée même de la culture, peuvent survivre sans plonger leurs racines dans le royaume du sacré, au sens propre du terme.

Remarquons d'abord qu'il existe un autre sens encore (un troisième sens) du terme « sécularisation ». En ce dernier sens, la sécularisation n'implique pas le déclin de la religion institutionnalisée ; on l'observe également dans les Eglises et dans les doctrines religieuses : cette sécularisation se définit comme l'effacement de la frontière entre le sacré et le profane, comme la fin de leur séparation ; c'est la tendance qui consiste à attribuer un sens sacré à toutes choses. Universaliser le sacré veut dire : l'abolir. En effet, dire que tout est sacré, c'est dire que rien ne l'est, puisque les deux qualités — le sacré et le profane — ne sont intelligibles que dans l'opposition mutuelle, puisqu'on ne saisit l'une qu'en l'opposant à l'autre, puisque « toute détermination est négation », et que les attributs de la totalité sont ineffables.

La sécularisation du monde chrétien s'accomplit moins sous la forme directe de la négation du sacré, et davantage sous une forme médiatisée : elle s'accomplit par le biais de l'universalisation du sacré qui, en abolissant la distinction entre le sacré et le profane, mène au même résultat. C'est la chrétienté qui renonce à ses sources gnostiques, la chrétienté qui s'empresse de sanctifier d'avance toutes les formes de la vie profane, considérées comme autant de cristallisations de l'énergie divine ; la chrétienté sans le mal : la chrétienté de Teilhard de Chardin ; c'est la foi dans le salut universel de tout et de tous, la foi qui nous assure que, quoi que nous fassions, nous participons à l'œuvre du Créateur et nous

## Le besoin religieux

contribuons à la construction grandiose de l'harmonie future. C'est l'Eglise de ce mot bizarre : « aggiornamento », qui confond deux idées non seulement différentes mais, dans certaines interprétations, contradictoires : l'une, qui dit qu'être chrétien, c'est l'être non seulement en dehors du monde mais aussi dans le monde ; l'autre, qui dit qu'être chrétien, c'est n'être jamais contre le monde ; l'une, qui entend affirmer que l'Eglise doit assumer comme sienne la cause des pauvres et des opprimés ; l'autre, qui implique que l'Eglise ne peut pas lutter contre les formes dominantes de la culture, qu'elle doit par conséquent donner son <sup>p.021</sup> appui aux valeurs et aux modes qu'elle voit reconnues dans la société profane, donc finalement qu'elle doit être du côté des forts et des victorieux. Obsédée par la peur panique d'être de plus en plus réduite à la position d'une secte isolée, la chrétienté semble faire des efforts fous de mimétisme — réaction défensive en apparence, auto-destructrice en réalité — pour ne pas être dévorée par ses ennemis : elle semble se déguiser aux couleurs de son environnement dans l'espoir de se sauver ; en réalité, elle perd son identité, qui s'appuie précisément sur la distinction du sacré et du profane et sur l'idée du conflit, toujours possible et souvent inévitable, entre les deux.

Mais pourquoi se plaindre ? Pourquoi ne pas dire : « Si l'ordre imaginaire du sacré s'évapore de la conscience humaine, ceci ne peut que libérer plus d'énergie que les hommes pourront employer dans leurs efforts pratiques pour améliorer leur vie » ? Là est vraiment le nœud du problème. En laissant de côté la question insoluble (ou plutôt mal posée) du vrai ou du faux de la foi religieuse, demandons-nous si le besoin et la nécessité du sacré sont défendables d'un point de vue qui se limite à une philosophie

## Le besoin religieux

de la culture. Je crois que ce point de vue est légitime, et qu'il est important. J'essaierai d'exprimer ce qui, pour moi, est un soupçon plutôt qu'une certitude : l'existence d'un lien étroit entre le processus de la dissolution du sacré — dissolution favorisée dans nos sociétés aussi bien par les mouvements puissants au sein des Eglises que par leurs ennemis — et les phénomènes spirituels qui, je le crois, menacent notre culture et mènent à sa dégradation, sinon au suicide collectif.

Je pense aux phénomènes que l'on pourrait nommer très généralement l'amour de l'amorphie, le désir de l'homogénéité, l'illusion de la perfectibilité illimitée de la société humaine, les eschatologies immanentes, l'attitude instrumentale à l'égard de la vie individuelle. Je tâcherai de m'expliquer un peu mieux.

La fonction du phénomène du sacré dans notre culture consistait, entre autres, en ceci : toutes les distinctions fondamentales de la vie humaine, toutes les formes majeures de l'activité ont été affectées d'une signification additionnelle, impossible à justifier par la seule observation empirique. Le sens sacré a été attribué à la mort et à la naissance, au mariage et à la différence des sexes, à l'échelle des âges <sup>p.022</sup> et des générations, au travail et à l'art, à la guerre et à la paix, au crime et au châtement, aux professions. Inutile de spéculer maintenant sur ce que fut l'origine de cette signification additionnelle dont les formes fondamentales de la vie profane ont été pourvues. Quelle qu'en fut l'origine, le sacré a fourni à la société un système de signes destiné non simplement à identifier les phénomènes, mais à leur conférer une valeur, valeur propre à chacun de ces phénomènes, en les liant chacun à un ordre différent, inaccessible à la perception directe. Les signes du sacré ajoutaient, pour ainsi dire,

## Le besoin religieux

le poids de l'ineffable à chaque forme donnée de la vie sociale. Que le sacré ait ainsi joué un rôle conservateur, nul doute. L'ordre sacré, qui englobait les réalités profanes, n'avait cessé de produire, implicitement ou explicitement le message qui déclarait : « Il en est ainsi, et il ne peut en être autrement ». Il affirmait et stabilisait tout simplement la structure de la société, ses articulations, son système de formes, donc nécessairement aussi ses injustices, ses privilèges, ses instruments institutionnalisés d'oppression. Il est vain de se demander comment l'ordre sacré imposé à la vie profane peut être maintenu sans que soit maintenue sa force conservatrice. Cette force ne lui sera jamais ôtée. La question est plutôt de savoir comment la société humaine peut survivre sans la présence de forces conservatrices, c'est-à-dire sans la tension perpétuelle entre la structure et le développement. Cette tension est propre à la vie tout court, et si elle devait être une fois écartée, il y a tout lieu de croire que cela signifierait soit la mort par stagnation (au cas où seules les forces de conservation resteraient à l'œuvre) soit la mort par éclatement (au cas où les forces de transformation resteraient seules en jeu, dans le vide structurel).

C'est la façon la plus abstraite dont on peut poser la question du dépérissement du sacré. Nous vivons dans un monde où toutes les formes et toutes les distinctions héritées subissent des attaques violentes, au nom d'un idéal d'homogénéité totale, et par le moyen d'équations vagues d'après lesquelles toute différence veut dire hiérarchie, toute hiérarchie veut dire oppression — l'inverse exact, le pôle symétrique des vieilles équations conservatrices qui réduisaient l'oppression à la hiérarchie, et la hiérarchie à la différence. Nous avons parfois

## Le besoin religieux

l'impression que tous les signes et tous les mots qui p.023 formaient notre réseau conceptuel de base, et qui mettaient à notre disposition un système de distinctions rudimentaires, s'écroulent sous nos yeux : c'est comme si toutes les barrières entre les notions opposées s'effaçaient au fur et à mesure. Plus de distinction nette, dans la vie politique, entre la guerre et la paix, entre la souveraineté et la servitude, entre l'invasion et la libération, entre l'égalité et le despotisme ; plus de distinction incontestable entre le bourreau et la victime, entre l'homme et la femme, entre les générations, entre le crime et l'héroïsme, entre la loi et la violence arbitraire, entre la victoire et la défaite, entre la gauche et la droite, entre la raison et la folie, entre le médecin et le patient, entre le maître et le disciple, entre l'art et la bouffonnerie, entre la science et l'ignorance. D'un monde où tous ces mots dégageaient et identifiaient certains objets, certaines qualités et situations bien définis, groupés en paires opposées, nous sommes passés à un autre monde, où les oppositions et les classifications les plus importantes ont cessé d'avoir cours. Il est facile de citer les exemples précis de ce curieux éclatement des concepts ; ils existent d'ailleurs en abondance et sont universellement connus. Mentionnons, au hasard, dans certains courants de la psychiatrie, les efforts grotesques pour présenter le concept même de maladie mentale comme l'instrument d'une oppression épouvantable exercée par les médecins sur de prétendus malades ; mentionnons les efforts en vue de nier l'idée même de la profession médicale, considérée comme l'expression d'une hiérarchie intolérable ; ou la force avec laquelle l'effacement de l'identité de l'homme et de la femme est désespérément cherchée dans certaines formes du « mouvement

## Le besoin religieux

de libération des femmes » et dans les modes juvéniles ; ou les idéologies de la déscolarisation, visant non pas à la réforme de l'école mais à sa suppression globale, vu que la différence entre l'enseignant et l'enseigné n'est qu'une supercherie inventée par la société oppressive ; ou les mouvements se réclamant (à tort) du marxisme, qui prêchent le banditisme commun et le pillage des individus comme moyen de remédier aux inégalités sociales ; ou ceux qui se réclament (à plus juste titre) du marxisme pour constater que, puisque la guerre n'est que la continuation de la politique, la différence entre la politique de guerre et la politique de paix n'est qu'une différence <sup>p.024</sup> entre deux techniques auxquelles il serait ridicule d'attribuer des valeurs morales additionnelles ; argumentation qui se poursuit en déclarant que, puisque la loi n'est rien d'autre qu'un instrument d'oppression de classe, il n'y a pas de différence importante, sauf dans la technique, entre la légalité et la violence.

Je suis loin de maintenir que cette décomposition des concepts trouve sa source principale dans le domaine politique. Il y a plutôt lieu de croire que ce sont les idéologies politiques qui expriment, à leur façon, une tendance plus générale. La passion de détruire la forme et d'effacer les frontières s'est manifestée dans la peinture, la musique et la littérature, sans qu'on puisse lui attribuer une inspiration politique distincte, et sans rapport direct avec les tendances analogues qui se faisaient jour dans la philosophie, dans le comportement sexuel, dans les Eglises, dans la théologie, et dans les conduites vestimentaires. Bien sûr, je ne tiens pas à exagérer l'importance de tous ces mouvements ; certains d'entre eux ne sont que des extravagances passagères. Il convient toutefois d'y prêter attention, moins en raison de leurs dimensions

## Le besoin religieux

que de leur nombre, de la convergence des tendances, et de la faiblesse de la résistance qu'ils rencontrent.

C'est là un plaidoyer pour l'esprit conservateur, je suis loin de le nier. Mais — réserve importante — il s'agit d'un esprit conservateur sous condition, conscient non seulement de sa propre nécessité, mais aussi de la nécessité de ce qui s'oppose à lui. Il sait, par conséquent — ce que son adversaire est rarement prêt à reconnaître — que la tension entre la rigidité de la structure et les forces de transformation, entre la tradition et la critique, constitue la condition même de la vie humaine. Et ceci ne signifie nullement que nous sommes ou que nous serons jamais en possession d'une balance ou d'un instrument de synthèse qui nous permettrait de peser et de doser les forces opposées, donc finalement d'assurer leur harmonie et d'écarter la tension. Non, ces forces ne peuvent agir qu'en tant qu'opposées, dans le conflit et non dans la coopération.

L'esprit conservateur se réduirait à une satisfaction vaine et vide s'il n'était constamment soupçonneux envers soi-même, et s'il ne se rappelait à quel point il fut, il est, et il pourra toujours être p.025 utilisé pour l'auto-défense du privilège social irrationnel — et ceci non par suite de circonstances contingentes ou d'*abus* occasionnels, mais par la nature même de l'esprit conservateur. Nous parlons d'un esprit conservateur qui sait faire la différence entre le conservatisme des grands bureaucrates et celui des paysans, de même qu'il sait reconnaître la différence entre la révolte des affamés ou d'une nation en esclavage et le révolutionnarisme purement cérébral reflétant le vide émotionnel.

En effet, le sacré n'a pas pour seule fonction de stabiliser les distinctions fondamentales de la culture en les douant d'un sens

## Le besoin religieux

additionnel que l'on ne puise que dans l'autorité de la tradition. Faire la distinction entre le sacré et le profane, c'est déjà nier l'autonomie totale de l'ordre profane, et c'est reconnaître les limites de son perfectionnement. Le profane ayant été défini en opposition au sacré, son imperfection est reconnue comme intrinsèque et, dans une certaine mesure, comme incurable. Quand s'évapore le sens sacré des qualités de la culture, le sens tout court s'évapore. Avec la disparition du sacré, qui imposait des limites à la perfectibilité du profane, l'une des plus dangereuses illusions de notre civilisation ne tarde pas à se répandre : l'illusion que les transformations de la vie humaine ne connaissent pas de bornes, que la société est « en principe » parfaitement malléable et que nier cette malléabilité et cette perfectibilité, c'est nier l'autonomie totale de l'homme, donc nier l'homme même. Cette illusion est non seulement folle, mais ne peut se terminer que dans un désastreux désespoir. La chimère nietzschéenne ou sartrienne, tellement répandue parmi nous, selon laquelle l'homme peut se libérer totalement, se libérer de tout — de toute la tradition et de tout sens préexistant — et qui proclame que tout sens se laisse décréter selon une volonté ou un caprice arbitraires, cette chimère, loin d'ouvrir à l'homme la perspective de l'autoconstitution divine, le suspend dans la nuit. Or dans cette nuit où tout est également bon, tout est, aussi bien, également indifférent. Croire que je suis le créateur tout-puissant de tout sens possible, c'est croire que je n'ai aucune raison pour créer quoi que ce soit. Mais c'est une croyance qui ne se laisse pas admettre de bonne foi, et qui ne peut que produire une fuite enragée du néant vers le néant. Etre totalement libre <sup>p.027</sup> à l'égard du sens, être libre de toute pression de la tradition, c'est se situer dans le

## Le besoin religieux

vide, donc éclater tout simplement. Et le sens ne vient que du sacré, parce qu'aucune recherche empirique ne peut le produire. L'utopie de l'autonomie parfaite de l'homme et l'espoir de la perfectibilité illimitée sont peut-être les outils de suicide les plus efficaces que la culture humaine ait inventés. Refuser le sacré, c'est refuser les limites de l'homme et c'est aussi refuser le mal, puisque le sacré se découvre à travers le péché, l'imperfection, le mal, et que le mal, à son tour, ne s'identifie qu'à travers le sacré. Dire que le mal est contingent, c'est dire qu'il n'y a pas de mal, donc que nous n'avons pas besoin d'un sens qui s'impose en tant que sens déjà constitué, obligatoire. Mais dire ceci, c'est dire aussi que nous n'avons, pour décréter le sens, d'autres moyens que nos impulsions innées ; c'est donc ou bien partager la confiance enfantine des vieux anarchistes dans la bonté naturelle de l'homme, ou bien admettre que l'homme s'affirme seulement lorsqu'il redevient ce qu'il était avant la culture, par conséquent qu'il ne s'affirme que comme animal non domestiqué. Ainsi, le dernier mot de l'idéal de la libération totale, c'est la sanction apportée à la force et à la violence ; finalement donc, c'est le consentement au despotisme et à la destruction de la culture.

S'il est vrai que pour rendre la société plus tolérable, il faut croire qu'elle se laisse améliorer, il est vrai aussi qu'il faut qu'il y ait toujours des gens qui pensent au prix payé pour chaque pas accompli dans ce qu'on appelle le progrès. L'ordre du sacré, c'est aussi la sensibilité au mal — seul système de référence qui permette de révéler ce *prix à payer*, et qui oblige à se demander s'il n'est pas exorbitant.

La religion, c'est la façon dont l'homme accepte sa vie comme défaite inévitable. Qu'elle ne soit pas une défaite inévitable, on ne

## Le besoin religieux

peut le prétendre que de mauvaise foi. Il est possible, bien sûr, de disperser sa vie dans la contingence du jour ; mais, quand bien même on se livrerait à cette dispersion, la vie ne serait que le désir désespéré et incessant de vivre, et finalement le regret de ne pas avoir vécu. Accepter la vie, et en même temps l'accepter comme une défaite, cela n'est possible qu'à la condition d'admettre un sens qui <sup>p.027</sup> ne soit pas totalement immanent à l'histoire humaine, c'est-à-dire à la condition d'admettre l'ordre du sacré. Dans un monde hypothétique d'où le sacré aurait été balayé, il ne resterait que deux éventualités : ou bien le phantasme vain, et se connaissant comme tel, ou bien la satisfaction immédiate s'épuisant en elle-même. Il n'y aurait que le choix proposé par Baudelaire : les amants des prostituées et les amants des nuées ; ceux qui ne connaissent que la satisfaction du moment et sont, par conséquent, méprisables, — et ceux qui se perdent dans l'imagination oisive et sont, par conséquent, méprisables. Tout alors est méprisable, et voilà tout. Et la conscience affranchie du sacré le sait, même si elle se le cache à elle-même.

@

## Le besoin religieux

### PREMIER ENTRETIEN PUBLIC <sup>1</sup>

présidé par M. Henry Mottu

@

**LE PRÉSIDENT** : p.029 La séance consacrée à la conférence de M. Kolakowski est ouverte. Son intervention a été, à plusieurs égards, surprenante.

Notre première surprise provient du fait qu'au moment où beaucoup de théologiens d'Europe occidentale et d'Amérique latine recourent à la méthode marxiste pour mieux rendre compte des implications sociales de la foi, un philosophe de l'Europe de l'Est défend le sacré ! Nous assistons à un chassé-croisé assez déconcertant : alors que dans les pays prétendument chrétiens, beaucoup de théologiens deviennent marxistes, méthodologiquement en tout cas, en recourant à une méthode profane, dans les pays de l'Est, au contraire, beaucoup de penseurs semblent être habités par une sorte de nostalgie du sacré et de la religion perdus. Toute connaissance, en effet, s'inscrit dans un contexte historique déterminé : contre un marxisme officiel et étouffant, on utilisera des arguments éthiques, presque chrétiens ; contre un christianisme décadent et hypocrite, on en appellera à la critique marxiste. Lorsque l'on se trouve en butte à un système d'oppression, qu'il soit athée ou religieux, l'on se tourne généralement vers ce qui vient d'ailleurs — un ailleurs que l'on idéalise volontiers.

Il faudra donc nous pencher d'abord sur ce paradoxe et analyser notamment la critique qu'a faite le professeur Kolakowski de la notion de sécularisation. Ici il pourra y avoir débat entre Mme Sölle et M. Kolakowski.

Cette conférence a été, par un autre aspect, assez surprenante. Ceux qui s'attendaient à voir M. Kolakowski annoncer le dépérissement inévitable de la religion, ou, inversement, prophétiser un renouveau politico-religieux, ceux-là auront été déçus. Kolakowski n'est pas Roger Garaudy. Beaucoup moins optimiste, hégélien, eschatologique que ce dernier, Kolakowski a accentué, dans sa conférence, la constante éthique, kantienne de sa pensée. C'est au cœur

---

<sup>1</sup> Mardi 11 septembre 1973.

## Le besoin religieux

même de la pensée religieuse kantienne que Kolakowski s'est placé d'entrée de jeu. Contre un optimisme historique naïf, il a rappelé la permanence de ce que Kant appelait <sup>p.030</sup> le mal radical ; contre une uniformisation et une bagatellisation des conflits, où tous les chats sont gris et où tout se ressemble et s'équivaut, parce que tout nous est finalement égal et indifférent, Kolakowski a insisté sur la nécessité de la *différence*, pour que le sel de la vie garde sa saveur ; enfin, contre une notion plate du progrès, il nous a demandé de ne pas oublier de réfléchir au *prix à payer* « pour chaque pas accompli en direction de ce que l'on appelle le progrès ».

La deuxième série de questions pourra ainsi porter sur le sens à donner à ce kantisme religieux, sur la notion de sacré chez Kolakowski et, en particulier, sur la signification de la distinction qu'il n'a cessé de revendiquer entre le sacré et le profane. Peut-on, en effet, ne placer le sacré que dans une sphère de résistance au changement sans l'inscrire aussi au sein même d'une histoire, d'une aventure humaine, d'une espérance ?

Troisième sujet d'étonnement : Kolakowski a lui-même caractérisé sa conférence comme « un plaidoyer pour l'esprit conservateur » ; or, un pareil plaidoyer est assez surprenant de la part d'un philosophe qui dans son pays fut taxé de révisionniste, de révolutionnaire de gauche et de corrupteur de la jeunesse. N'oublions pas que ce fut à cause de ces accusations qu'il fut expulsé de l'Université de Varsovie avec quelques-uns de ses collègues en 1968. Nous chercherons donc ici le sens de son plaidoyer d'hier soir. Au fond, quel est l'homme, existentiellement, qui nous a parlé ? Qu'y a-t-il derrière tout ce qu'il nous a dit ? Quel est l'arrière-plan de sa pensée ?

Je donne la parole, pour commencer, à Madame Dorothee Sölle, professeur de théologie protestante aux Universités de Cologne et Mayence.

**Mme DOROTHEE SÖLLE** : La frontière entre le sacré et le profane doit être maintenue, dit M. Kolakowski, de même qu'elle doit être maintenue entre l'universalisation du sacré et son abolition. Mais l'Évangile nous enseigne que Jésus a précisément transgressé cette frontière, par exemple en guérissant un malade le jour du Sabbat, ou en permettant aux disciples de cueillir les épis le jour du Sabbat. Sa manière d'envisager les rapports entre le sacré et le profane l'opposa maintes fois aux Pharisiens. Le voile du Temple d'ailleurs,

## Le besoin religieux

symboliquement, se déchira quand Jésus est mort, marquant l'annihilation de cette frontière entre le sacré et le profane.

Je me rappelle une distinction que vous avez faite vous-même entre le prêtre et le bouffon. Dans l'essai en question, vous attribuez aux prêtres la fonction de surveiller, de maintenir la frontière entre le sacré et le profane, et aux bouffons — et je pense que Jésus, dans ce sens-là, est un bouffon — la fonction d'outrepasser cette frontière.

D'autre part, dans le contexte de la foi chrétienne, le problème de la sacralisation se pose d'une façon particulière : il est toujours question de la sacralisation de l'homme. Par exemple, Jésus prie son Père de sanctifier ses disciples. De même, dans la tradition chrétienne, la prière vise toujours une sanctification de la personne. Saint Ignace de Loyola priait ainsi : « Anima Christi, sanctifia me, Corpus Christi, salva me ; <sup>p.031</sup> Sanguis Christi, inebria me ; Aqua lateris Christi, lava me... ». Il ne s'agit donc pas de la sacralisation de n'importe quoi. Je crois, quant à moi, qu'il est presque blasphématoire de prétendre que la vie est quelque chose de profane.

Pour en venir au problème de la religion, la thèse de M. Kolakowski est que la religion est la façon dont l'homme accepte sa vie comme une défaite inévitable. La religion est, au contraire, le lieu qui permet à l'homme d'être sauvé. La religion est pour nous le lieu de notre libération, de l'émancipation de nos destins inévitables ; aussi, avec l'aveugle que guérit Jésus nous pouvons dire : « Nous étions aveugles, et maintenant nous voyons. »

**M. LESZEK KOLAKOWSKI** : Je comprends très bien votre réaction. Il faut pourtant faire une autre distinction entre cette nécessité de séparation entre le sacré et le profane que je viens d'utiliser et cette autre qui préconise le mépris de la vie, le mépris des choses terrestres. Je sais qu'il y a eu une tendance dans l'histoire du christianisme qui accentuait ce côté, qui sanctifiait l'hostilité à l'égard de la vie profane en se basant sur cette distinction. Ce n'est pas pourtant le sens que j'attribue à la séparation du sacré et du profane.

En effet le sacré n'est accessible qu'à travers les formes matérielles qu'il prend. Les gens qui croient que Dieu leur parle ne peuvent pas prétendre exprimer ses paroles autrement que dans une traduction humaine. Si Dieu a parlé à Moïse, même s'il a parlé en hébreu, il devait se traduire lui-même dans

## Le besoin religieux

un langage humain. Nous n'avons pas d'autre langage que le nôtre, et je crois que les chrétiens l'admettent. Tout ce qu'ils savent de Dieu, ils le savent sous une forme profane, c'est-à-dire sous la forme d'une traduction, dans les symboles.

S'il y a des gens qui prétendent avoir un contact direct avec le sacré, ils ne peuvent pas en communiquer le contenu autrement que dans une traduction. Il n'y a pas d'autre moyen. Dans ce sens, l'ordre du sacré, quand il entre dans la communication humaine, devient nécessairement un sacré sous forme profane. Il serait vain de croire que cette distinction puisse se faire comme si nous avions un accès direct à l'ordre sacré, comme si nous étions capables de communiquer à l'intérieur de cet ordre.

Ce qui m'inquiète dans le développement de la théologie chrétienne, c'est la tendance qui ressort à travers des œuvres comme celles de Teilhard de Chardin, de Robinson, et qui se retrouve aussi bien dans l'Église catholique que dans la pensée protestante. Ce qui m'inquiète, c'est la tendance à affirmer que, puisque le monde dans sa totalité est de vocation divine, puisque tout ce qui se passe dans le monde ne peut qu'être des ramifications diversifiées de la même énergie divine, tout, par définition, est également sacré. C'est l'idée du salut universel.

La raison de mon inquiétude est que dans cette façon de voir le sacré aucune distinction ne peut se faire, puisque tout est également sacré, puisque tout appartient également au divin. Le mal cesse d'exister. En p.032 fin de compte tous les efforts humains, quels qu'ils soient, contribuent à nous rapprocher du point Oméga de Teilhard de Chardin. Nous n'avons plus de raisons de croire dans les limites de l'activité humaine. Nous tombons dans toutes sortes d'utopies ou d'eschatologies immanentes, historiques, qui nous présentent la société ou la vie humaine comme, en principe, perfectible à l'infini, nous ne croyons plus qu'il peut y avoir de mal incurable dans le monde.

Nous sommes victimes d'illusions vertigineuses et posons le principe que nous sommes capables de tout faire. Bref, nous perdons les critères de distinction entre le bien et le mal, et finalement nous perdons tout système de valeurs, système sans lequel nous ne pouvons probablement pas survivre. C'est dans ce sens que cette évolution m'inquiète.

**LE PRÉSIDENT** : Ce n'est pas tellement la question des rapports entre le sacré

## Le besoin religieux

et le profane qui se pose ici, mais plutôt celle des rapports entre le bien et le mal.

**Mme DOROTHEE SÖLLE** : Je pense que la théologie ne néglige pas du tout le problème du mal ; mais qu'en sanctifiant la vie, en mettant l'accent sur la sécularisation, le mal sera combattu avec plus de lucidité et d'énergie.

**M. LESZEK KOLAKOWSKI** : C'est là l'opinion de Mme Sölle ; elle s'oppose à la mienne.

**LE PRÉSIDENT** : Revenons un instant sur le problème de la sécularisation. Nous traiterons ensuite du problème du sacré.

**M. CHRISTIAN LALIVE D'EPINAY** : On a parlé tout à l'heure de chassé-croisé entre les hommes de l'Est et de l'Ouest. Il y a un autre chassé-croisé, celui des théologiens qui reprennent la thèse de la sécularisation soutenue jusqu'à une période récente par des personnes non religieuses, intéressées par ce phénomène, qui annonçaient le déclin de la religion. Or, nombreux sont les sociologues qui, aujourd'hui, mettent en question cette affirmation, et certains parlent même de la sécularisation comme d'un mythe, d'une illusion.

Cette interrogation du sociologue est liée à une question de méthode : l'indicateur choisi — la pratique religieuse, par exemple — renvoyait-il toujours au phénomène que l'on visait à observer à travers l'indicateur ? Est-ce qu'en concluant au déclin de la religion on ne se laissait pas tromper par un signifiant, par un indicateur qui avait décollé de la réalité qu'il était chargé de nous traduire ? En d'autres termes : n'y a-t-il pas aujourd'hui non pas un déclin mais une extraordinaire mutation du phénomène religion ? C'est plutôt dans cette voie de la mutation que les sociologues, et je pense aussi les psychologues, s'interrogent sur le contenu qu'on pourrait donner à la sécularisation. Je pense que nous aurons l'occasion ces prochains soirs, de voir des sociologues — MM. Bastide et Balandier — pour qui la religion et l'évolution de la religion n'ont jamais été <sup>p.033</sup> interprétées en termes de dépérissement, mais en termes de transformation, voire de renouvellement.

J'aimerais poser deux questions à M. Kolakowski sur la troisième définition de la sécularisation, et sur ce qui m'apparaît contradictoire dans sa conférence.

## Le besoin religieux

Vous vous en êtes pris, M. Kolakowski, à tous ces mouvements qui mettent en question les distinctions fondamentales. Du fait de la convergence de ces distinctions, vous pensez que notre culture est menacée, que nous courons le risque d'un suicide collectif. Admettons que ces mouvements mettent en question les différences classiques admises. N'est-ce pas justement leur différence à eux qui les rend spécifiques et distincts à l'intérieur d'un ordre où les différences admises sont codifiées ?

J'essaie de reprendre votre propre problématique et d'affirmer que la valeur de ces tendances vient de ce qu'en manifestant une différence qui réside dans la mise en question des différences codifiées, elles menacent notre monde d'*éclatement*, mais lui évitent en tout cas de tomber dans l'autre piège, celui de la *stagnation*, selon vos propres termes. D'ailleurs, sont-ce des dissidences, ou sont-ce des ordres dominants, de qui provient le plus la menace de l'« amorphie », de l'homogénéité ? C'est une première question.

Ma deuxième question est celle-ci, si vous me permettez de vous retourner votre remarque sur le danger de l'extrapolation. Vous brandissez le danger du suicide collectif. Ne faites-vous pas là justement une extrapolation ? Qu'est-ce qui vous permet d'affirmer que ces mouvements ne sont pas justement en train de créer, de recréer différentes hiérarchies ?

Vous-même avez souligné la vitalisation du sacré en dehors des grandes Eglises. Vous avez souligné l'imprévisible de la mutation pour vous opposer à l'extrapolation des courbes de la pratique religieuse. Je tendrais à m'opposer à l'extrapolation que vous faites sur la base de données plus qualitatives. Si ces mouvements s'affirment aujourd'hui d'abord par leur critique des distinctions classiques, rien ne permet de conclure que cette critique conduira au chaos plutôt qu'à la mutation de la culture avec ses nouvelles hiérarchies, ou hiérarchies renouvelées, et peut-être à une mutation de ce que vous avez appelé « notre culture ». J'avoue avoir du mal à voir le contenu précis et le lieu exact de cette culture ? En bref, l'extrapolation que je propose ici est-elle moins valable que celle qui vous conduit à nous mettre en garde contre le danger du chaos ?

**M. LESZEK KOLAKOWSKI** : En ce qui concerne la première remarque, je ne peux que dire que je suis enclin à être d'accord avec vous. Je crois aussi à une

## Le besoin religieux

mutation plutôt qu'à un déclin, mais je ne prétends pas pouvoir en prédire les résultats.

En ce qui concerne votre deuxième question, il est vrai que pour saisir le sens de n'importe quel phénomène d'aujourd'hui il faut extrapoler, sinon nous ne serions pas en mesure de faire quelque évaluation que ce soit. Il est bien possible qu'à la fin, même les phénomènes qui nous p.034 paraissent le plus désastreux contribueront, un jour, à quelque chose que nous approuverons, le considérant comme valable. Mais nous ne pouvons pas penser de cette manière puisque, précisément, nous ne pouvons pas prévoir les effets globaux des phénomènes. La seule façon d'évaluer leur signification, c'est de se référer à des critères que notre culture nous a fournis. Nous n'en avons pas d'autres. Nous appartenons à cette culture : dire cela n'est pas porter un jugement de valeur, c'est un fait. Il y a d'autres cultures, réelles ou possibles ; il y a aussi des cultures mortes, que nous ne comprenons plus, ou très peu. Nous ne pouvons pas dire que les autres cultures sont inférieures ou moins valables ; nous n'avons aucun critère transcendantal pour les évaluer et dire que la nôtre est supérieure. Nous y appartenons, tout simplement, et nous sommes en droit de défendre ce qui nous permet de vivre dans cette culture, en droit de la continuer. Par conséquent, nous sommes justifiés d'employer les critères que nous avons hérités au sein de cette culture.

En ce qui concerne l'extrapolation, je me contenterai de vous retourner le reproche.

**R.P. ERNESTO BALDUCCI** : Je ne sais pas si j'arriverai à bien formuler mon propos, et je m'excuse pour mon mauvais français. J'ai écouté avec attention et émotion la conférence de M. Kolakowski, qui a été très positive pour moi, parce qu'il donne la légitimation théologique du monde tel qu'il est, tout en essayant de solliciter la recherche d'un sacré commun qui ne peut être éliminé de l'histoire sans que l'homme ne se perde lui-même.

Mais, par ailleurs, je suis convaincu que, quand M. Kolakowski parle du sacré, il en parle d'une manière équivoque, car le sacré dont il parle n'est pas une nécessité formelle de l'homme, mais une nécessité universelle qui a sa raison dans un certain contenu historique. Je suis persuadé que l'exigence du sacré reste transcendantale. Dans le sens sociologique, on parle du sacré dans

## Le besoin religieux

sa fonction sociale. M. Kolakowski a parlé du passé comme nécessaire dans le moment de transformation.

Je pense que cette légitimation du sacré est équivoque. Si c'est cela le sacré, alors je suis avec Marx, contre le sacré. Le sacré de l'idéologie n'est que la légitimation de la hiérarchie des relations traditionnelles. L'idéologie est et elle doit être critiquée : elle est contre l'homme. Sur ce point nous sommes d'accord avec Karl Marx. Le Christ aussi a condamné le sacré qui était contre l'homme. Il a dit « l'homme seul est sacré ». C'est la vérité bouleversante et permanente de l'Évangile.

Le sacré que nous devons récupérer est le sacré anthropologique de la transcendance de l'homme sur lui-même, de la supériorité permanente de l'homme sur la loi, sur la religion, sur l'institution. L'homme est sacré, il est la première valeur de la création. Il y a une dialectique à l'intérieur de l'homme, et dans l'exposé de M. Kolakowski on ne voit pas cette dialectique. Il y a dialectique entre le sacré historique et la nécessité de l'homme de dépasser le monde tel qu'il est, dans les Eglises, dans les lois, dans le sacré objectivé qui est la prison de l'homme,

**M. JEAN RUDHARDT** : p.035 Je crois que, dans un but très différent, je ferai cependant une remarque assez apparentée à celle du R. P. Balducci. Il ne me paraît pas tout à fait légitime de placer le sacré du côté de la structure et des forces de conservation. Je me demande si, en fait, cette tension entre les forces de transformation et les forces de conservation, entre le dynamisme et les structures, n'existe pas à l'intérieur du sacré lui-même.

M. Kolakowski oppose d'une façon schématique le sacré au profane. Je ne crois pas que cette opposition soit universelle et, dans la mesure où elle est limitée à notre temps, je me demande si elle est opportune et pertinente lorsqu'il faut juger de notre temps. Il y a des langues qui ne possèdent pas de mot signifiant « profane ». Ce concept leur est inconnu. En revanche, on y distingue des degrés différents de sacralité.

Je ne peux pas dire profane en grec ancien. Il existe, en revanche, plusieurs mots signifiant sacré. L'un de ces mots signifie « empreint d'une puissance soumise à un dynamisme », tandis qu'un autre de ces mots signifie « conforme à un ordre sacré ». Il n'y a pas lieu d'étudier ici ce vocabulaire ; je veux dire

## Le besoin religieux

seulement qu'il nous fournit l'indice d'une présence de la structure à l'intérieur du sacré.

M. Kolakowski dit avec raison que le sacré apporte un sens additionnel aux distinctions et aux qualités de la vie. Je suis un peu gêné lorsqu'il dit que ce sens est non empirique. En fait, dans tous les textes anciens où il est fait référence au sacré, la rencontre du sacré est présentée comme un événement vécu, comme expérience. C'est un donné empirique précisément. Cependant, cette expérience ne peut pas être décrite dans un langage discursif. Ce sens ne peut pas être défini en termes conceptuels. Tout se passe comme s'il y avait une part de notre expérience que l'intelligence conceptuelle est impropre à analyser, dont elle ne peut pas rendre compte, comme si ce type d'expérience trouvait en revanche l'un de ses moyens d'expression et l'un des instruments de son élucidation dans le mythe. Il me paraît que l'usage d'un langage mythique est solidaire d'une disposition de la pensée à déchiffrer les signes du sacré dans l'expérience et le signe d'un sens d'ailleurs ambigu dans l'événement, qu'il soit cosmique ou historique.

Or, je pense que le rejet de la pensée nous entraîne à abandonner cette attitude ; d'où il résulte une constante confusion entre la puissance sacrée et l'événement qui la manifeste, entre l'ordre sacré et l'ordre social ou l'ordre cosmique, qui peuvent l'un et l'autre le symboliser.

Ma conclusion est la suivante : si la crise que nous vivons est un effet de l'usage de certaines catégories de pensées qui sont des catégories proprement occidentales et modernes, je demande s'il est possible de l'analyser, s'il est possible de la comprendre en utilisant uniquement de tels instruments.

**M. LESZEK KOLAKOWSKI** : Je suis mal placé pour répondre au nom de la tradition chrétienne. Je ne méprise pas non plus les autres traditions religieuses. Je n'en parle pas, parce que je ne les connais pas suffisamment. J'utilise mon savoir modeste du monde chrétien et je crois avoir limité la portée de mon exposé dans ce sens.

<sup>p.036</sup> Vous contesterez aussi le concept de sens additionnel qui n'est pas empirique, quoiqu'il ne soit pas discursif non plus. Il est certain que les hommes n'ont accès au sacré qu'à travers les symboles, les signes, les objets matériels. N'importe quel objet peut assumer ce rôle selon les circonstances. Un symbole pourtant est

## Le besoin religieux

censé être non seulement le signe d'une réalité différente, comme les mots sont les signes des choses, mais encore une espèce de transmetteur du sacré ; il y participe réellement sans pourtant que la forme de cette participation soit empiriquement décelable. Si je dis « non empirique » je veux simplement signifier que la qualité de cette participation ou le sens additionnel — ajouté aux choses — ne peut se justifier par les observations et les raisonnements que les hommes utilisent dans les méthodes scientifiques ou techniques, ce qui paraît banal.

Je voudrais dire un mot bref au R. P. Balducci. Je ne suis pas sûr d'avoir bien saisi votre pensée. Voulez-vous dire que les mouvements religieux ont souvent joué un rôle politiquement réactionnaire ? Je suis loin de nier ce fait évident. Et j'ai souligné précisément, ce qui est bien connu, que les valeurs religieuses peuvent être mises au service de toutes les positions sociales et articuler tous les conflits, toutes les attitudes, révolutionnaires ou conservatrices. On peut trouver des sanctions religieuses partout et de tous les côtés dans les conflits sociaux et politiques. Dire ceci est banal. Je me suis demandé pourtant s'il y a dans le sacré en tant que tel une force naturellement conservatrice. Et le fait suivant m'a amené à croire qu'il y en a une. Nous n'avons pas d'autres moyens d'entrer dans le monde du sacré qu'à travers la tradition, parce que le monde du sacré n'est pas le monde de la technique ou de la science. Dans ce sens, notre participation au sacré présuppose notre croyance dans l'autorité de la tradition en tant que telle, mais non pas parce qu'elle est reconnue préalablement comme une bonne tradition. Par conséquent, cette participation implique une adhésion à l'élément conservateur contenu dans toute croyance en l'autorité de la tradition, la soumission à l'inertie de l'héritage spirituel : il est impossible d'entrer dans l'ordre du sacré sans vénérer certaines valeurs, tout simplement pour la raison qu'elles sont déjà là.

Mais je ne crois pas que les hommes puissent se passer d'une croyance dans l'autorité de la tradition, tout en connaissant les dangers que cela comporte, tout en sachant qu'il y a dans tout attachement à la tradition le danger constant que son autorité sanctifie les injustices sociales. Je ne crois pas, d'autre part, qu'il y ait une solution synthétique. Il y a les forces de conservation et les forces de transformation, et le monde ne peut vivre sans les unes et les autres. Il n'y a pas de moyen de les synthétiser, qui permette de les harmoniser ou d'éviter la lutte entre elles. Il n'y aura jamais de monde équilibré, de monde sans luttes, sans conflits, sans tensions.

## Le besoin religieux

**GRAND RABBIN ALEXANDRE SAFRAN** : Après avoir écouté avec un vif intérêt votre exposé, je me suis demandé, Monsieur Kolakowski, s'il était vraiment dans votre p.037 intention de valider le dualisme du profane et du sacré, du corps et de l'esprit, que le monde hellénique, pour ne pas dire parsi, a transmis au monde occidental, aussi bien chrétien que marxiste, l'un favorisant ce que vous appelez le sacré au détriment du profane, l'autre favorisant ce que vous appelez le profane au détriment du sacré.

Je crois cependant que vous ne consentiriez pas aisément à la confirmation d'un tel dualisme, auquel il manque l'équilibre, et qui a conduit le monde là où vous l'avez situé, avec tant de perspicacité, hier soir.

En effet, je pense que l'origine du malaise que vous avez diagnostiqué, se trouve en grande partie dans la fonction du sacré telle que vous l'avez décrite hier soir, c'est-à-dire comme une fonction qui est de donner un sens additionnel, non empirique, à toutes les qualités fondamentales de la vie profane, sociale et personnelle. Certes, dans cette vue du sacré, qui est chrétienne (sur ce point je rejoins le professeur Rudhardt), sacramentaire, le sacré s'ajoute, non pas d'une manière organique, mais superposée, à la réalité concrète de la vie quotidienne ; cette dernière reste distincte de ce qui forme, je dis bien forme, le symbole, le rite, pour ne pas dire la magie, du sacré.

Or, le sacré n'a pas dans toutes les religions, dans toutes les traditions, je dirai dans toutes les civilisations religieuses, la signification que vous lui attribuez. Dans le judaïsme notamment, le sacré ne s'ajoute pas au profane mais peut et doit en faire partie intégrante : il y croît, il en ressort. Le sacré n'est pas sacré en lui-même et pour lui-même : il n'y a ni un temps sacré, ni un espace sacré. Pour remplir sa fonction, le sacré peut et doit obligatoirement passer par ce que vous appelez profane, mais qui à l'origine n'est que neutre. Ce qui est neutre peut devenir profane, par la méprise de l'homme. En hébreu biblique, la racine du mot *kadoche*, « saint », éthique, est absolument la même que celle du mot *kadèche*, « anti-saint », anti-éthique. Ces deux mots antithétiques ne se distinguent que par la nuance de la ponctuation qui leur est donnée par la conduite de l'homme, par l'usage que l'homme en fait. C'est donc l'homme, par son action quotidienne religieuse-éthique, qui embrasse tous les domaines de sa vie personnelle et sociale, qui saisit ces domaines de la vie dans leurs détails apparemment les plus insignifiants, les plus « profanes », c'est

## Le besoin religieux

donc l'homme, dis-je, qui doit et peut transformer, à l'instar d'Abraham, le profane en sacré. Ce sacré n'a rien de sacramental ; il ne fait que témoigner du sens spirituel, éthique, que l'homme imprime volontairement à ce qui est neutre : il élève ainsi le neutre au degré du sacré ; c'est seulement en négligeant cette tâche, qui est la sienne, que ce qui a été voué à devenir sacré, tombe, par la faute de l'homme, dans le profane, dans l'anti-sacré. L'homme, qui est un, sanctifie ainsi toute sa vie. Il la sanctifie librement, en tant qu'être qui bénéficie, par la volonté de son Créateur, d'une autonomie qui, sans être absolue, est humainement perfectible, extensible, dans la mesure où elle se relie, chaque fois davantage, à la source de liberté absolue, qui est en Dieu. Oui, l'homme est à même de sanctifier tout, car tout ce que Dieu a créé est digne d'être sanctifié par l'homme. Ce dernier doit et peut sanctifier tout selon les normes, selon les « commandements », les *mitsvot* que lui prescrit p.038 Dieu qui, seul, est Saint en Lui-même. Lui, étant Saint en Lui-même, se trouve en dehors de nous, éloigné de nous ; mais en étant aussi Saint pour nous, il se trouve en nous-mêmes, tout près de nous, plus près de nous que nous-mêmes.

Voulez-vous apprendre un exemple pratique, immédiat de ce que doit être le sacré ? Le voici dans les trois premiers versets du chapitre 19 du Lévitique (de ce même chapitre qui au verset 18 contient le précepte de l'amour du prochain). La Bible hébraïque y dit : « L'Éternel parla à Moïse, en disant : Parle à toute l'assemblée des enfants d'Israël, et dis-leur : Soyez saints, car Je suis saint, Moi, l'Éternel, votre Dieu. Que chacun révère sa mère et son père, et observez Mes sabbats : Je suis l'Éternel, votre Dieu. »

Une remarque encore, à l'intention de Mme Sölle, à propos du sabbat. Les Pharisiens ont enseigné et établi dans le Talmud un principe fondamental de la loi religieuse juive ; il s'appelle *pikouah néphèche dohé chabbat*. Cela veut dire que lorsque quelqu'un est malade ou que sa vie est menacée, il est obligé de soigner sa santé et de veiller sur sa vie ; il est dispensé de respecter le sabbat.

**M. LESZEK KOLAKOWSKI** : Les paroles du Lévitique que vous venez de citer sont redoutables : « Soyez saints, car je suis saint. » Si Dieu dit : « Moi je suis saint, donc vous devez aussi être saints », cela me paraît redoutable. Nous vivons dans une tradition religieuse profondément pénétrée par l'idée que cela est tout à la fois impossible et commandé. Comme nous le savons, l'idée que Dieu nous donne des préceptes impossibles à remplir, qu'il demande

## Le besoin religieux

l'impossible, appartient au cœur de la pensée protestante. J'admets la grandeur de cette idée. Mais elle implique non seulement qu'entre Dieu qui nous parle et nous il y a un abîme, mais encore que notre imperfection est intrinsèque et non pas contingente. Cela forme la base de la distinction entre le sacré et le profane.

Je ne parlerai pas de ce que vous avez dit sur la tradition juïque que je ne connais que superficiellement. Je ne peux que vous remercier de vos remarques qui m'enrichissent.

**M. FRANÇOIS BONDY** : Ma question n'est pas une objection. Au fond, je vous ai compris. Si on connaît vos écrits, on sait combien votre conférence est abrupte et brève, et n'a pu dire qu'une partie de ce que vous pensez à ce sujet. Dans votre dernier livre, vous dites qu'il y a d'une part le besoin légitime du mythe et, d'autre part, le besoin légitime de nous défendre du mythe. Cette pensée est le point névralgique de notre civilisation.

On a l'impression que vous ne vous intéressez réellement ni au sacré ni au profane, mais à la tension qui permet au monde de rester différencié. Vous avez parlé de la lutte éternelle qui tend à maintenir les distinctions constamment menacées de s'effacer et qu'il faut à tout prix maintenir. En résumant, voilà ma question : est-ce que vous estimez que cette tension entre le sacré et le profane est quelque chose qui existe depuis p.039 toujours, qui doit continuer à exister et qui est menacé de quelque manière et qu'il faut nous attacher à conserver ? Ou bien, était-ce une constatation de fait ou un impératif éthique ?

**M. LESZEK KOLAKOWSKI** : Votre question est embarrassante et je dirais même malicieuse. Vous avez bien indiqué une difficulté : en effet, si l'on dit qu'il y a deux forces qui s'opposent l'une à l'autre et que toutes deux sont nécessaires à la culture, comment est-ce que je me situe moi-même dans cette lutte ? Or, il me paraît que si on arrive à une telle conclusion il faut faire l'impossible : il faut être en même temps aux deux extrêmes opposés. Puisque je ne crois pas qu'on soit capable, sans autodéception, d'aboutir à une synthèse des forces opposées, d'inventer un système où toutes les valeurs sont réconciliées, tous les intérêts harmonisés, tous les conflits abolis, puisque nous ne pouvons pas nous placer au-dessus du conflit, chacun de nous est, de cette manière, engagé, contraint à participer à ce conflit et ne peut trouver aucune bonne solution, si ce n'est de tâcher d'être aux deux extrêmes en même temps.

## Le besoin religieux

**M. BRONISLAW BACZKO** : Ce qui m'a frappé dans la conférence, c'est que tout le discours sur le sacré se passe sans aucune référence à Dieu. Je dirai que le sacré dont il a été parlé dans cette conférence, c'est un sacré profane. Mais, je ne le dirai pas, parce que je ne veux pas blesser mon ami Kolakowski. Puisque tu tiens à conserver les distinctions, je formulerai autrement mon propos en disant que tu parlais d'un sacré athée. Je ne plaisante pas !

Qu'est-ce que cela veut dire ? Que l'on a parlé d'un sacré qui se passe de Dieu et, j'irai même plus loin, d'un sacré qui refuse Dieu dans un double sens : Dieu comme créateur dans le sens global — mais on pourrait aussi bien attribuer ce rôle à l'univers ou à l'histoire — et Dieu comme Dieu médiateur entre le sacré et le profane, un Dieu qui aurait pu, ou pourrait s'incarner dans le profane.

Je me suis donc demandé ce qu'est ce sacré. Tout en ne cherchant pas à lui donner une définition, on arrive peut-être à le cerner en disant qu'il correspond exactement, qu'il s'identifie au domaine de valeurs de sens multiples, et je parle de sens au pluriel, de mythes, de tout ce domaine qui fait la possibilité, la positivité de notre existence, qui fait que nous sommes là, que nous vivons. L'existence individuelle, collective, deviennent pour nous objets d'interrogation, sources d'inquiétude, sinon d'angoisse, mais aussi sources d'obligations, de devoir.

Je dirai aussi que le besoin religieux, ou plutôt le besoin du sacré dont tu as parlé, avait pour moi une coloration nostalgique. C'était pour moi un témoignage, et pas seulement personnel, mais un témoignage commun à plusieurs de chez nous, de ce monde sans Dieu, ou, pour prendre les mots modernes, d'un monde où Dieu est mort.

Cependant ce témoignage, ce message, n'exprime pas pour autant la recherche d'un Dieu nouveau. Je crois que c'est un message qui cherche à faire ressusciter et revivre les dieux anciens. Je crois qu'il y a ici une nostalgie, je ne dirai pas une nostalgie de Dieu, mais une nostalgie d'un monde <sup>p.040</sup> où Dieu était présent, c'est-à-dire d'un monde où la foi était vivante, un monde où le bien était distingué du mal, du moins dans le sens qu'on savait toujours bien ce qu'on choisissait.

Il me semble que tout cela est aussi marqué par un mépris profond de toute recherche d'un sens global à donner à un monde qui dissémine le mal.

## Le besoin religieux

C'est un refus profond de toute théodicée. Je crois que dans cette perspective la recherche de M. Kolakowski se situe dans une tradition manichéenne. Ce qui m'inquiète, c'est que tout en refusant la théodicée il nous a montré une certaine sympathie pour des tendances conservatrices. On sait très bien que la théodicée a été exploitée par les tendances révolutionnaires. Il est également prouvé qu'il se trouve certaines sympathies de la pensée conservatrice pour la théodicée, parce qu'elle dissimule le mal en croyant que finalement il n'est que l'ombre du bien, parce qu'elle affirme l'ordre. J'ai été inquiet jusqu'au dernier moment ; puisque mon ami vient de dire qu'il faut vivre aux deux extrémités, j'ai le sentiment, maintenant, qu'il est au moment où il vit l'une de ces extrémités.

**M. JACQUES NANTET** : A vrai dire, M. Kolakowski, voilà une heure et quart que nous vous retournons sur le gril, après vous avoir entendu hier soir dans votre magnifique conférence. A mon sentiment, l'essentiel nous manque pourtant : de savoir qui vous êtes. Qui êtes-vous, M. Kolakowski ? Vous me direz que c'est une question indiscreète. La vérité est que les questions ne sont pas indiscreètes ; ce sont les réponses qu'on donne qui le sont parfois. Il vous appartient de nous répondre selon votre degré de discrétion. Il est clair que les réponses que vous donnerez éclaireront grandement toutes les questions qui vous sont posées depuis le début de cet entretien.

Je reprocherai amicalement au Président de vous avoir enfermé tout à l'heure dans un dilemme, en indiquant qu'il y avait des théologiens avancés de gauche, du type de Mme Sölle, qui utilisaient les méthodes marxistes, et qu'il y avait des marxistes qui avaient la nostalgie du passé. Vous ne nous avez dit à aucun moment, ni dans votre conférence, ni ici au cours de vos réponses, que vous étiez marxiste.

En dépit des questions insistantes, il n'a pas été éclairci non plus si pour vous le sacré était un sacré qui se rattachait d'une façon ou d'une autre à une foi, à une croyance, si vous êtes un homme de Dieu, quel que soit ce Dieu. C'est une question capitale, qui doit être au centre de toute l'explication que vous donnez. On a essayé, les uns et les autres, de vous annexer. L'exemple de mon ami Baczko à l'instant en est une illustration. On vous tire un peu par ici, on vous pousse un peu par là. On attend que vous nous donniez votre réponse personnellement. Je suis profondément libéral. C'est de vous que j'attends cette

## Le besoin religieux

réponse. M. Kolakowski, qui êtes-vous ? Un marxiste ? Un croyant ? L'un ou l'autre ou les deux ensemble ? — Répondez-nous !

**M. LESZEK KOLAKOWSKI :** Je dirai que mon ami Baczko m'a interprété d'excellente façon. Il ne me reste que peu de choses à dire. C'est parfaitement vrai que je suis attaché à une certaine <sup>p.041</sup> tradition dans l'histoire du christianisme, en opposition à une autre. Je trouve plus d'inspiration dans cette tradition chrétienne qui se rattache aux sources manichéennes du christianisme, et je suis plutôt méfiant à l'égard de la tradition panthéiste. Je suis manichéen, et c'est déjà une partie de la réponse.

Vous me posez votre question de façon un peu brutale. Je répondrai de la même façon. Ça ne m'intéresse pas du tout de savoir si je suis ou non un marxiste. Je serais évidemment un escroc si je prétendais que l'idée que je viens de proposer peut se situer à l'intérieur du marxisme. Certainement, j'ai subi l'influence de plusieurs courants de pensée, de plusieurs philosophies, dont le marxisme, évidemment, fait partie. Je ne nie pas que je suis, dans une certaine mesure, influencé par le marxisme, mais je ne le suis certainement pas dans ce sens que je tiens à être fidèle à la pensée de Marx. Je ne prétends pas continuer la tradition marxiste dans un sens qui pourrait être approuvé par Marx. Je suis conscient que beaucoup de ce que j'ai dit est contraire à la tradition marxiste. Si vous me demandez si je suis chrétien, ma réponse sera à peu près la même. Je ne crois pas qu'on puisse appartenir à notre culture en étant absolument non-chrétien. C'est presque impossible. Dans une certaine mesure, nous sommes tous chrétiens et marxistes en même temps. Mesurer les proportions de ces deux traditions dans ma propre pensée est une tâche trop difficile.

**M. ANDRÉ DE MURALT :** Je crois que les quelques derniers échanges de paroles ont bien précisé ce que nous voulions savoir. Peu à peu vous avez défini le « Hinterland » de votre pensée. Lorsque, après l'intervention de M. le Grand Rabbin vous avez dit « c'est commandé, mais c'est impossible », vous avez donné la réponse à la question que j'allais vous poser, c'est-à-dire : pourquoi, pour vous, la défaite de l'homme est-elle inévitable ? Car c'est bien là la chute de votre conférence, tout aussi bien témoignage que critique acerbe de certains phénomènes de notre société. Mais, s'il est vrai que ce qui est commandé est

## Le besoin religieux

impossible, je ne vois pas comment, même si vous essayez de vivre les extrêmes, vous pouvez ne pas vous y déchirer. C'est la première question, et je crois y avoir répondu. Je vous demanderai de me faire savoir si je vous ai bien compris.

J'ai été frappé par l'insistance avec laquelle vous avez montré que le sacré, qu'il soit puissance inspirante humaine ou influence divine, s'exprime toujours dans une « traduction » et que ceux qui prétendent avoir un contact direct avec l'au-delà l'exprimeront toujours dans un langage humain. Cette idée me paraît à la fois importante et évidente. Mais vous l'intégrez dans une argumentation que je ne suis pas sûr de comprendre. Quand vous dites que l'inspiration, la vie qui anime un corps social ou un être vivant quelconque, s'exprime dans un langage, c'est que vous admettez que ce langage la façonne, la forme et lui donne sa structure. Mais cette structure, cette forme, c'est le vivant lui-même qui se la donne dans sa liberté propre. Dès lors, comment pouvez-vous opposer avec tant de force l'évolution vivante et la forme structurante, p.042 puisque la structure est l'œuvre propre du vivant et de sa liberté constitutive. Certes, la forme peut se durcir, devenir un « en-soi », mais c'est qu'alors la vie s'est sclérosée et que la forme ne peut plus que chercher à se conserver, devenant ainsi facteur de stagnation et de mort. Il n'en reste pas moins que, normalement, la vie suscite la forme qui la structure et la parfait.

Un exemple historique me vient à l'esprit. Il est emprunté au cadre de la chrétienté auquel vous avez limité votre thème. L'Eglise, lorsqu'elle a eu à définir son propre objet de foi, l'a défini elle-même pour elle-même, déterminant ainsi elle-même sa règle de vie et son canon. Par là même, comme vous l'avez dit, elle a montré qu'elle est traductrice du message, mais traductrice d'un message dont elle constitue la valeur, la portée et les limites, manifestant ainsi son pouvoir régulateur et constitutif sur la vie même qui l'anime, c'est-à-dire sa part d'activité créatrice libre. Il faudrait donc dire que toute vie s'épanouit dans la forme qu'elle se donne, non pas pour se conserver au risque de se durcir mais pour se parfaire et se communiquer dans sa plénitude. C'est là le seul sens à donner à la notion de tradition.

**M. LESZEK KOLAKOWSKI** : En ce qui concerne votre première question, vous avez fait un simple résumé et je n'ai rien à ajouter. Pour la suite, j'ai eu des difficultés à saisir exactement ce que vous avez dit. Est-ce que je résume bien

## Le besoin religieux

votre pensée en disant que, puisque toutes les formes de la vie sociale sont créées par l'être humain, il n'y a pas de raison pour que la forme, en tant que telle, soit une force de stagnation ?

**M. ANDRÉ DE MURALT** : C'est cela. La forme résulte de la force créatrice humaine. Elle n'est donc pas impossible à réaliser. Si mon interprétation correspond bien à votre pensée, je vois là une difficulté.

**M. LESZEK KOLAKOWSKI** : Je crois, en effet, qu'il y a une tendance conservatrice dans toute forme.

**M. ANDRÉ DE MURALT** : A ce moment, c'est qu'elle n'est plus capable de promouvoir la vie à laquelle elle est destinée. Certaines formes peuvent être caduques, éphémères.

**M. NICOLAS TERTULIAN** : Je rejoins un peu le problème soulevé par M. Nantet, et M. Kolakowski y a répondu de façon très claire, en ce qui concerne le problème des rapports entre sa pensée et le marxisme. Mais, le fait même que dès le début il y a une ambiguïté, le fait que le Président de cette séance considérait la position de M. Kolakowski comme significative d'une nostalgie du marxisme envers le sacré me permet de reprendre le problème et de demander quels sont les rapports entre la démarche de pensée de M. Kolakowski et la pensée marxiste contemporaine.

p.043 Il dit de façon très claire qu'il ne tient pas absolument à être considéré comme marxiste, ou qu'il considère cela comme un défaut. On peut supposer qu'il considère que le marxisme contemporain a des faiblesses insignes, des fautes et des erreurs qui font qu'il est tout à fait insuffisant à donner une réponse à cette crise de la civilisation contemporaine qu'il a décrite hier dans des termes saisissants. La question que je me pose est de savoir où se trouve le clivage entre la pensée marxiste et la pensée de M. Kolakowski.

Celui-ci a défini le sacré de manière négative, alors que souvent c'est l'idée de transcendance qui est impliquée dans ce concept. On peut dire que, justement, le marxisme est une pensée fondée sur l'immanence, sur l'idée que les valeurs spirituelles, et pas seulement les valeurs empiriques ou techniques, politiques, juridiques, mais même les grandes valeurs annexées

## Le besoin religieux

traditionnellement à la sphère qu'on a pu appeler l'esprit absolu, sont des valeurs instituées par l'homme, comme des réponses à des problèmes que pose la vie socio-historique.

Il y a cependant un point où les routes divergent, c'est celui où le marxiste considère qu'il peut donner une réponse en instituant un sens par l'homme lui-même, sans faire appel à des instances qui transcendent l'homme, qui transcendent l'activité de la subjectivité humaine dans le processus historique. Ici, l'exclusion de la transcendance du sacré est provoquée dans le marxisme par le fait qu'il ne croit pas à l'idée de l'irréductibilité du mal. C'est une idée plutôt schopenhauerienne. On retrouve aussi la critique de Schopenhauer dans les idées exprimées hier soir, quant à l'irréductibilité du mal. Si l'on interprète le marxisme comme une théodicée ou comme une philosophie de l'histoire de type positif, on tombe dans une erreur symétrique. Car le marxisme n'offre a priori aucune garantie que les choses vont se passer de telle manière.

En ce qui concerne l'idée de l'irréductibilité du mal, vous avez développé une contradiction assez claire entre la pensée de Marx et la démarche de pensée que vous avez exposée. On peut donc même se demander s'il n'y a pas une expérience historique sous-jacente à votre pensée, et vous demander quelle est la philosophie de la vie sociale que vous proposez dans ces conditions.

Vous considérez que l'expérience du socialisme est tellement négative qu'elle justifie l'idée de l'irréductibilité du mal ; l'idée que le mal est une donnée inhérente à la condition humaine. Il y a, sur le plan pratique, une divergence entre les marxistes anti-staliniens et votre position. Eux croient quand même qu'une régénération du socialisme, à travers des difficultés certes considérables, est possible. Tandis que si l'on accepte l'idée que le mal est irréductible, que l'aliénation ou la culpabilité humaine sont irrémédiables, on est désarmé.

Je veux dire que le marxisme comporte dans sa définition l'idée qu'une amélioration de la condition humaine est possible. Dans ce sens, je pense qu'entre votre pessimisme historique presque absolu et la pensée marxiste conformiste il y a un clivage. J'ai ainsi essayé de tracer rapidement quelques points, qui ne me paraissent pas incompatibles entre la pensée marxiste et votre démarche de pensée.

**M. LESZEK KOLAKOWSKI** : p.044 Vous avez parfaitement raison de dire que ce

## Le besoin religieux

serait un effort perdu de ma part que de vouloir me situer au sein du marxisme. Il n'est pas possible d'ouvrir maintenant un débat sur l'interprétation globale de Marx. Je crois pourtant qu'il y a, dans la tradition marxiste, un espoir eschatologique, un espoir, voire une certitude, que toutes les racines des conflits sociaux peuvent être éliminées, que l'on peut effectivement détruire toutes les sources des antagonismes sociaux et du mal. Oui, je rejette cet espoir.

**M. NICOLAS TERTULIAN** : J'ai demandé à M. Kolakowski quelle est sa sociologie, quelle est la philosophie de sa vie sociale, son point de vue politique sur les événements. Des crises traversent le socialisme, je l'admets, et je me suis demandé si ce n'est pas la raison de son point de vue actuel. Je me suis demandé si c'est la déception née de cet état de fait qui a nourri sa philosophie, son pessimisme, ou si cela ne représente qu'une cause parmi beaucoup d'autres.

Je me permet de réitérer ma demande : croyez-vous vraiment, M. Kolakowski, que les maux du socialisme sont irréductibles, que le stalinisme n'est pas seulement une phase transitoire ou une malformation du socialisme, mais qu'il est inhérent au visage, à la physionomie du socialisme dans le monde actuel ? Ne pensez-vous pas qu'il y a quand même un pouvoir de régénération du socialisme dans le monde contemporain, ce que me paraissent infirmer les conclusions pessimistes de votre conférence ?

**M. LESZEK KOLAKOWSKI** : Puisque, évidemment, votre question est trop large pour qu'on puisse la discuter de façon raisonnable, je dirai simplement ceci : je ne crois pas que les idées socialistes soient absolument caduques ou qu'il soit impossible de travailler effectivement, intellectuellement ou pratiquement, en s'appuyant sur des valeurs socialistes traditionnelles, sur un socialisme viable et tolérable. D'autre part, en ce qui concerne les expériences du stalinisme, je dirai ceci : je crois que le stalinisme n'est pas seulement une contingence historique, le résultat de circonstances exceptionnelles en Russie, d'une situation extraordinaire, mais qu'il y a eu aussi, dans le développement du stalinisme, une part qui est enracinée dans la pensée marxiste elle-même. Et je pense surtout à l'idée de l'unité parfaite de la société, de l'abolition de la distinction entre la société civile et la société politique. Cette idée, je crois, ne peut se réaliser que sous une forme despotique.

## Le besoin religieux

**LE PRÉSIDENT** : Est-ce que vous acceptez la formule, utilisée par M. Tertulian, de pessimisme ? Est-ce que vous êtes pessimiste face à l'histoire ? Parce qu'il n'y a pas d'espoir historique dans votre conférence.

**M. LESZEK KOLAKOWSKI** : Je ne sais pas si je suis pessimiste ou non et cela ne me paraît pas important.

**M. NICOLAS TERTULIAN** : p.045 J'ai dit pessimiste dans le sens où l'on utilise ce mot pour caractériser la philosophie de Schopenhauer, en disant que le mal est ontologique, qu'il tient à la condition humaine elle-même, alors qu'il est lié par la pensée marxiste à des structures socio-historiques déterminées.

**M. ROBERT JUNOD** : Heureusement que j'ai préparé par écrit une question très courte à M. Kolakowski, ce qui lui permettra de répondre plus aisément. Je crois que les lois de l'hospitalité sont sacrées, et qu'il ne faut pas trop abuser de notre hôte. Je vous ai remis cette question mais je la lis pour que le public comprenne votre réponse, tout en m'excusant de ne pas la développer. Elle se comprend d'ailleurs d'elle-même :

« Si je vous ai bien compris, vous sacralisez des structures rigides, conservatrices, et vous tenez pour profanes, dépourvues de sens et même destructrices, les forces d'évolution. Ne craignez-vous pas ainsi de pétrifier la vie religieuse, ou de la tarir ?

D'autre part, quand vous utilisez l'expression très belle du « poids de l'ineffable », ne pensez-vous pas que *seul* est sacré cet ineffable, et que les formules, formes et rites qui nous servent à le désigner ne peuvent en être que le reflet relatif, et non pas l'équivalent : ce qui serait alors la vraie profanation ? La vraie profanation serait de coincer le sacré dans le formulable et non pas de le laisser dans cet ineffable, auquel vous avez très justement fait allusion dans votre conférence. »

**M. LESZEK KOLAKOWSKI** : Je crois que l'on a déjà parlé longuement de cette question. Les symboles ont ceci de spécifique qu'ils symbolisent de la même façon que les mots symbolisent les choses, mais sont censés participer énergétiquement à ce qu'ils symbolisent. Quant aux structures, elles ne sont

## Le besoin religieux

pas intrinsèquement des formes statiques, elles peuvent porter en elles-mêmes leur force de renouvellement.

**LE PRÉSIDENT** : Le temps est venu d'interrompre ici cet entretien, en remerciant les personnes qui ont bien voulu participer à ce débat. M. Kolakowski s'est montré, contrairement aux apparences, fidèle à lui-même, le déboulonneur d'idoles, l'iconoclaste. Comme le dit fort à propos un critique : « Sa philosophie est pleine de paradoxes : c'est un moraliste développant une éthique matérialiste sous les auspices de Jésus-Christ, un penseur laïc et rationaliste sans cesse hanté par les dilemmes du mysticisme, un amateur de doctrines mystiques qu'il dissèque avec le scalpel de la sémantique moderne ».

Mesdames, Messieurs, je vous remercie.

@

## Le besoin religieux

**SADHU SINGH DHAMI** a partagé presque également sa vie, son travail et ses études entre l'Inde, le continent américain et l'Europe. Aussi sa vision du monde a-t-elle subi l'influence des penseurs, des institutions et des cultures de l'Est aussi bien que de l'Ouest. Cette expérience enrichissante et peu commune n'a cependant pas été sans entraîner pour lui des problèmes, et il a été sans cesse aux prises avec des conflits intellectuels, affectifs et spirituels. Les exigences d'une vie active l'ont toutefois contraint à donner à ces conflits une sorte de solution pragmatique, consistant parfois en un pénible compromis où le sentiment dominant faisait taire les autres. Pourtant, après sa retraite du Bureau International du Travail, en 1966, il a consacré son temps à intégrer ses diverses expériences et à les comprendre en leur unité. Il a fait un séjour d'études à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry (Inde), séjour dont un livre en préparation, intitulé *L'Ancien monde et le Nouveau*, sera le résultat.

M. Dhami est né en 1906 au Penjab, en Inde, et a été élevé dans la religion Sikh. Sa première éducation a eu lieu au Penjab, mais, peu après l'effondrement du premier mouvement de non-coopération non violente du Mahatma Gandhi contre l'hégémonie britannique, il a quitté l'Inde pour gagner le Canada ; c'était en 1922.

Sur le continent américain, M. Dhami a passé par trois universités canadiennes (l'Université de la Colombie britannique, celle d'Alberta et celle de Toronto) et une université américaine (l'Université de Californie, Berkeley). Entre-temps, il a passé près de deux ans (1928-30) en Inde et étudié un certain temps à l'Université hindoue de Bénarès.

M. Dhami a obtenu son doctorat en philosophie à l'Université de Toronto en 1937 pour sa thèse : *The Philosophy of John Dewey, its Bearing on India*. Durant les années 1937-41, il a enseigné la philosophie et la psychologie dans le cadre de l'Association pour l'éducation ouvrière sous les auspices de l'Université de Toronto. Il a agi également comme écrivain indépendant et donné des conférences et des exposés à la radio, en particulier sur les penseurs de l'Est et de l'Ouest.

De 1942 à 1966, il a été fonctionnaire au Bureau International du Travail ; durant les cinq premières années à Montréal, puis à Genève. Son travail concernait principalement les conditions économiques et sociales des pays d'Asie et, après leur indépendance, le développement de leur économie. Il a donc été en mesure d'étudier les effets des vues religieuses et philosophiques sur le développement économique et social de ces pays.

M. Dhami a écrit des articles sur divers sujets pour des revues de l'Inde, du Royaume-Uni et du Canada. Ceux d'entre eux qui ont trait à des sujets philosophiques ont été publiés dans la *Dalhousie Review* (Université Dalhousie, Halifax) et le *Queen's Quarterly* (Université Queen's Kingston). Sa brochure, *La Religion des Sikhs — Une Lutte pour la démocratie*, livre l'essentiel des croyances sikhs.

## L'EXPÉRIENCE INTÉGRALE <sup>1</sup>

@

p.047 L'expérience comprend en elle tous les aspects de la vie.

---

<sup>1</sup> Conférence prononcée le 11 septembre 1973.

Les R.I.G. remercient le professeur Jean-Pierre Leyvraz d'avoir bien voulu établir le texte français de cette conférence, d'entente avec l'auteur.

## Le besoin religieux

Vos désirs et vos émotions, vos rêves et vos fantaisies, tout cela fait partie de votre expérience. Votre vie intellectuelle, votre besoin de création, votre soif des réalités spirituelles, ont leur source vive dans l'activité et les passions de l'expérience. C'est d'elle que surgissent tous vos problèmes et leur solution doit être soumise à son épreuve.

p.048 En outre, l'expérience est un processus dynamique. Elle modifie, si peu que ce soit, le cours des événements de la vie. Elle est essentiellement évolutive. Bien que l'expérience immédiate concerne le présent, elle emporte le passé avec elle, et l'avenir s'y trouve implicitement contenu. Nous sommes, tel l'Ulysse de Tennyson, une part de tout ce que nous avons rencontré et nous cherchons sans trêve « ce monde inexploré dont les bords s'estompent par-delà l'arche de l'expérience ».

De même que le succès et l'échec sont des événements importants dans la vie, ainsi l'espérance et la crainte sont les caractères dominants de l'expérience. Puisque les intérêts suprêmes des hommes consistent à réaliser le bien et à écarter le mal, l'action et la souffrance accompagnent à tout instant l'expérience. C'est elle qui est la matrice de toutes les valeurs, et la réflexion, aussi bien que le jugement, en proviennent. L'expérience est, par conséquent, la mère génératrice de la science et de la religion, de l'art et de la philosophie.

\*

Pourquoi, s'il en est ainsi, l'expérience devrait-elle être limitée d'un côté ou d'un autre ? Pourquoi l'expérience intellectuelle, facile à transmettre à autrui, devrait-elle être tenue pour la plus haute conquête de l'esprit humain, tandis que l'expérience du mystique

## Le besoin religieux

n'est pas reconnue, parce qu'elle est incommunicable ? Et pourtant, même les philosophes n'ont pas su envisager l'expérience dans son ensemble. Ils en ont souvent choisi une partie, celle qui convenait à leur système, et sur laquelle ils ont fait porter tout l'accent.

L'expérience intégrale, pourtant, prend sa revanche sur la partialité. A notre époque moderne de progrès scientifique, par exemple, connaissance signifie puissance, et la raison est le juge suprême. L'homme et son univers sont expliqués par la force et la matière, et ce qui peut encore demeurer de surnaturel est mis au compte des limites provisoires de nos connaissances. Et cependant, en dépit des grands progrès accomplis par la science et la technique, et de l'enrichissement matériel et mental qui en est résulté, les hommes, qui <sup>p.049</sup> veulent ramener le mystère sur la terre, se plaisent à tout ce qui surprend et émerveille. Il s'ensuit — ainsi raisonne Oswald Spengler — que les cultes réapparaissent pour remplir le vide intérieur, et que même les raffinés ont besoin d'un substitut de religion sous forme de « relaxation » ou de religion « pour rire ». Ainsi, pour diminuer la tension mentale, les gens cèdent à l'attrait du mythe, et cherchent à jouir « avec gaieté de cœur, des charmes de l'irrationnel, de l'artificiel, du répugnant et même, s'il le faut, de la pure et simple sottise » <sup>1</sup>. Cela expliquerait-il la culture « hippie » ?

La révolte contre un monde artificiel est aussi naturelle que celle du sauvage dans *Brave new world* d'Aldous Huxley. Ce n'est pas le confort que veut ce sauvage ; ce qu'il veut, c'est Dieu, la poésie, le danger réel, la bonté et le péché, le vrai, l'authentique

---

<sup>1</sup> Oswald Spengler, *The Decline of the West*, George Allen and Unwin, London 1959, p. 310.

## Le besoin religieux

péché. Il veut verser de vraies larmes et rire d'un vrai rire.

Le matérialisme, dit Spengler en une formule frappante, est « superficiel et honnête ; la pseudo-religion est superficielle et malhonnête ». L'apparition de cette pseudo-religion fait cependant pressentir un esprit authentique et nouveau de recherche dans la conscience « civilisée » qui s'éveille, esprit que Spengler appelle « la seconde religiosité ». Celle-ci naît, dans les masses, de la croyance naïve en une certaine constitution mystique de la réalité. Cette « seconde religiosité » est, cela va sans dire, très différente de la créativité religieuse qui, pour Spengler, est la matrice de toutes les cultures. Elle se produit lorsque la vie florissante de la culture se durcit dans les formes rigides de la civilisation ; ces formes étouffent alors la créativité religieuse dans des cités de ciment, de smog et d'abstraction, et conduisent lentement à la mort.

\*

Avant de parler des besoins religieux de l'homme d'aujourd'hui, considérons la notion d'expérience du point de vue historique.

Même dans les limites du monde occidental, l'importance accordée à l'expérience a varié avec le temps. Les philosophes grecs, par <sup>p.050</sup> exemple, ont placé la raison au-dessus de l'expérience. Pour eux, l'expérience signifiait la préservation du passé par la mémoire, tandis que la raison, qui existait pour elle-même dans un domaine propre à elle seule, était libre. C'était la raison, par conséquent, qui délivrait l'homme de sa sujétion au passé.

Francis Bacon, d'autre part, a considéré l'expérience comme une force de libération, et la raison comme le garde de corps chargé de préserver les notions générales. Les empiristes anglais

## **Le besoin religieux**

ont soutenu que la croyance à la raison pure avait fait obstacle au progrès des sciences.

Les penseurs allemands, à la suite de Kant, ont accepté la façon dont les empiristes anglais avaient rendu compte de l'expérience, mais ils ont introduit la raison comme un facteur a priori.

Avec le progrès des sciences, cependant, ce fut l'expérience de type proprement expérimental qui prit la première place. Elle jugeait de la vérité d'une théorie ou d'une hypothèse par les résultats escomptés. Elle regardait donc en avant, vers les conséquences, et non en arrière vers ce qui précédait. Elle se montra ainsi très féconde.

Les pragmatistes américains, en particulier John Dewey, s'emparèrent de ce concept fondamental de la science moderne, et ils l'appliquèrent à toute expérience. La pensée devint un caractère intrinsèque de l'expérience. La raison cessa d'être une faculté lointaine et idéale, comme elle l'était pour les penseurs allemands, pour devenir une activité productrice de significations nouvelles. Elle émergeait de l'expérience pour s'y replonger. L'expérience pragmatique n'était pas à la recherche de quelque être éternel, immuable et lointain ; elle avait pour objet la transformation dirigée et réglée de ce qui existe. Elle encourageait l'homme à se servir des résultats de l'expérience passée pour améliorer les fins et les méthodes de l'expérience nouvelle.

Et pourtant John Dewey lui-même, pour qui l'expérience s'étendait à l'ensemble du vaste monde des faits, des rêves, des événements, des désirs et de l'imagination, n'admit pas que l'expérience intuitive ou subjective fût une méthode valable de connaissance. L'homme a beaucoup gagné par la pensée, mais il

## Le besoin religieux

s'efforce maintenant de porter ses regards au-delà d'elle. Il y a lieu de penser que <sup>p.051</sup> l'homme est en train de passer de l'expérimentation intellectuelle à l'expérience intuitive et que, dans l'effort de ce dépassement, nombre de ses attaches passées se brisent. En outre, puisque la joie de la vision spirituelle est au-delà et au-dessus de la raison, l'expérience n'en est pas possible sans une rude discipline et un effort de développement. Mais la plupart des hommes ne sont pas disposés à payer un tel prix. Ils se laissent glisser sans effort jusqu'au-dessous du niveau rationnel afin de jouir de l'intimité de la vie, peu soucieux que cette intimité soit fruste, pourvu qu'elle réchauffe.

\*

En contraste avec l'Occident, la pensée philosophique indienne ne connaît pas l'opposition entre intelligence et intuition, pas davantage qu'entre les méthodes de recherche subjective et objective. En fait, ces deux méthodes se complètent. L'intelligence réduit le monde aux couples d'opposés : soi et non-soi, organisme et environnement, mais ne parvient pas à révéler l'unité finale en laquelle reposent ces termes relatifs. L'intuition, d'autre part, réconcilie les divers opposés, elle réalise, en fait, l'idéal de l'intelligence. S'il est important que nous nous ouvrons l'univers à nous-mêmes, il est tout aussi important que nous nous ouvrons nous-mêmes à cet univers.

Ce que nous connaissons par nos perceptions ou notre intelligence n'est pas faux ; cela est incomplet. Derrière le monde familier des sens et de l'intelligence, il existe une réalité spirituelle que la conscience humaine peut atteindre et posséder. Cette réalité forme, en fait, le but final de tout effort, et le processus évolutif tout entier travaille dans cette direction.

## Le besoin religieux

Du fait de ce concept de réalité spirituelle, la pensée hindoue ne voit aucune différence fondamentale entre la religion, l'art et la philosophie. Tous trois sont les expressions diverses d'une même réalité. Tous trois sont une reconstitution créatrice de l'expérience et cherchent à dévoiler la signification profonde des choses. Tous trois recherchent l'expression parfaite de l'Un à travers l'harmonie du multiple. Ce qui constitue la vérité en art, par exemple, ce n'est pas le nombre des faits, mais leur harmonie. C'est pourquoi une pure <sup>p.052</sup> et simple succession de notes n'est pas de la musique, ni une collection de pétales une rose. C'est pourquoi de simples vers rimés ne forment pas un poème lyrique, ni le simple sentiment ne suffit à composer un chant. Sans l'unité créatrice englobant la diversité du détail, nous n'avons point d'art. Et cette complétude de l'unité créatrice n'est point atteinte en ajoutant aux dimensions de ce qui est incomplet. Son mystère est en ceci, qu'elle n'a pas de dimensions. Tagore dévoile ce secret, que lorsque le chanteur est inspiré, il se transforme lui-même en deux êtres : l'un chante et l'autre écoute, et les auditeurs ne sont qu'une extension de cette intériorité du chanteur. Ainsi toutes choses cherchent leur plénitude dans le délice d'être unies à cela même dont elles sont une partie. Et la religion est un chemin pour atteindre cette plénitude.

\*

Toutes choses évoluent, et les créations de l'homme — religion, philosophie, science et art — doivent suivre l'évolution de l'esprit humain.

Bien qu'Aristote ait déjà affirmé, il y a plus de deux mille ans, que le gland a toutes les potentialités du chêne, *l'Origine des espèces* (1859) de Darwin a eu un effet saisissant sur le monde

## Le besoin religieux

fermé de l'Europe d'alors, ce monde créé en sept jours. Les religions révélées et autoritaires — le judaïsme, le christianisme et l'islam — furent scandalisées. Les religions fondées dans l'expérience, elles, tel l'hindouisme, n'eurent pas lieu d'en être troublées. Mais *l'Origine des espèces* ne fut pas qu'une révolution contre la *Genèse*. Elle permit d'étendre la méthode scientifique, jusqu'alors confinée au monde inorganique, à la vie sociale et morale de l'homme. Cet aspect de la théorie évolutionniste, sans provoquer de réaction violente, fut pourtant difficilement accepté, tant aux Indes qu'en Occident ; et plus difficilement aux Indes, où l'on trouve un plus fort attachement aux coutumes et un plus profond respect du passé.

De nos jours, le processus évolutif est largement accepté. Davantage, le concept lui-même d'évolution a évolué, et même à l'intérieur de cette célèbre famille : les Huxley. Thomas Huxley, prisonnier de <sup>p.053</sup> l'idée que la survivance du plus apte avait lieu sur la base de la force brutale et de la ruse, avait été conduit à la conclusion que l'œuvre de l'homme était ennemie de l'œuvre de nature ; les domaines de la culture et de la nature étaient antagonistes. Mais son petit-fils, Sir Julian Huxley, soutient que l'évolution a franchi, dans le passé, deux points critiques. Le premier fut le passage de la phase inorganique à la phase biologique, et le second de la phase biologique à la phase psychosociale ou idéologique ; et il pense qu'il est absolument nécessaire d'explorer le monde intérieur de l'homme. Nous sommes maintenant, selon lui, au seuil d'une troisième phase : nous nous préparons à franchir la limite qui sépare le psychosocial de la phase consciemment intentionnelle ou réfléchie (purposive) de l'évolution. Il s'attend donc à voir émerger « un nouveau

## Le besoin religieux

système ou schème global d'idées, de croyances et de principes directeurs qui soient généralement valables pour la communauté humaine tout entière » <sup>1</sup>. La science — pour le plus grand bénéfice de l'homme — a levé le voile de mystère qui enveloppait de nombreux phénomènes, mais, écrit Julian Huxley, « elle nous place devant un mystère fondamental et universel : le mystère de l'existence en général et de l'existence de l'intelligence en particulier » <sup>2</sup>.

L'idée que Huxley se fait de l'évolution est proche de l'idée que l'on trouve en Inde, et telle que l'expose Sri Aurobindo. Il existe cependant des différences essentielles entre les deux penseurs, car Huxley ne veut pas entendre parler d'une quelconque croyance en des Absolus qui, selon lui, créent « une formidable barrière empêchant le progrès et la possibilité d'une amélioration morale, rationnelle ou religieuse » <sup>3</sup>.

Sri Aurobindo, lui, admet le processus évolutif, mais il soutient que, derrière les changements évolutifs évidents, se trouve un fondement spirituel. L'évolution est, pour lui, un déploiement incessant de conscience. Comment une chose pourrait-elle se développer à p.054 partir d'une autre, si elle n'y avait déjà été enveloppée ? Ne se pourrait-il pas, alors, que la matière soit la forme d'une vie voilée, et la vie une forme de conscience voilée ? A moins que la nature ne doive s'arrêter brusquement à un certain palier d'évolution, la conscience humaine actuelle ne devrait-elle pas être considérée comme n'étant que le voile d'un état différent,

---

<sup>1</sup> Julian Huxley, *The Humanist Frame*, Allen and Unwin, London, 1965, p. 7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>3</sup> Julian Huxley, *Essays of a Humanist*, Penguin Books and Chatto Windus, Middlesex, England, 1964, p. 110.

## Le besoin religieux

au-delà de l'intelligence ? S'il en était ainsi, ne serait-il pas préférable d'élever le but que nous visons — et que la nature ne nous permettra pas de refuser — du niveau de l'intuition obscure et de l'aspiration hasardeuse où il se trouve, jusqu'au niveau où brille la raison et où se découvre une volonté capable de se diriger consciemment elle-même ? Cela est rendu possible par le besoin qu'a la conscience humaine de déborder ses propres limites. Sri Aurobindo soutient que l'Esprit est enveloppé dans la matière et que la nature apparente est un Dieu secret. La réalisation du divin en lui-même et dans la société est donc un idéal légitime de l'homme. Cette aspiration est à la fois innée et contraignante. Fruste chez le sauvage, corrompue chez le civilisé, elle existe en chacun de nous.

Il y a sans doute peu de chose en l'homme qui soit adorable, mais l'homme aime adorer, et ce qu'il adore le plus ardemment, ce sont les aspirations et les idéaux qui, si vaguement que ce soit, ont leur source dans son propre cœur. Et c'est en incarnant ces aspirations, qu'il investit ses héros de gloire et ses dieux de divinité.

Les dieux de l'homme, comme ses idéaux, sont les interprètes de son propre cœur ; ils lui dévoilent sa propre valeur. Ils le rendent capable d'atteindre l'universel qui, en supprimant ses limitations, est pour lui un gage de plus grande liberté. L'appel peut venir d'un buisson ardent comme il peut venir de la lumière intérieure, mais lorsqu'il est assez fort, l'homme est inspiré par une foi qui lui montre que ses possibilités latentes l'emportent sur le réseau de ses limites. Et lorsqu'il a mis tous ses pouvoirs au service de sa foi et qu'il est prêt à sacrifier beaucoup à la grande flamme de l'avenir, alors il est entré dans la bataille pour la liberté, qui est le salut.

## Le besoin religieux

\*

p.055 Quelles que soient les différences qu'on remarque entre Sir Julian Huxley et Sri Aurobindo dans l'idée qu'ils se font de l'évolution, les créations de l'homme — l'art, la religion, la philosophie — ne doivent pas se laisser distancer par le progrès des connaissances humaines. Certaines autorités religieuses nous assurent que ce fut le fruit de la connaissance qui conduisit l'homme à sa chute. Mais l'homme, ayant goûté à la connaissance, a appris à l'aimer. Et quelque prix qu'il faille payer, il désire en avoir davantage, et non pas moins. Il ne peut donc retourner à l'innocence du paradis terrestre.

Les prophètes aussi bien que les poètes ont été inspirés par les forces opposées de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal. Nous admirons avec William Blake la force mystérieuse de création qui a forgé la terrible symétrie et la terreur mortelle du *Tigre*. Mais Blake laisse sans réponse la question : « Est-ce Celui qui a créé l'agneau qui t'a créé ? » Et nous ne saurions retourner avec Blake aux *Chants de l'innocence* pour y trouver une solution satisfaisante. La réponse ne sera trouvée qu'en suivant plus avant le chemin de la connaissance, ou dans le silence d'une expérience plus profonde, lorsqu'un appel ténu s'entend, venant des hauteurs.

Prenons un autre exemple. La grandeur du *Paradis perdu* reste inchangée, mais les effets du temps ont marqué la théologie de Milton. Milton cherche à justifier les voies de Dieu envers l'homme ; il eût été bien suffisant de les dévoiler. Quant au *Prométhée déchaîné* de Shelley, incapable de ramener l'humanité à l'innocence première, c'est par la connaissance qu'il vainc le mal. L'idéal de Shelley est de rendre l'homme vertueux par la sagesse, et non, par l'innocence, de le rendre sans péché. Pour Sri

## Le besoin religieux

Aurobindo, qui a bâti sa philosophie sur l'expérience intégrale, l'homme, qui a développé l'intelligence et la volonté consciente, doit maintenant s'élever jusqu'à une conscience spirituelle et supramentale, progrès nécessaire pour que la vie manifeste la perfection. Il ne s'agit pourtant pas là d'une transformation magique ; un tel progrès implique un effort discipliné dans l'exercice du dépassement de soi : le yoga. Comme le confirme l'Andrea del Sarto de Browning : « A quoi bon le Ciel, si la portée de l'homme n'excède pas ce qu'il peut saisir ? » Le yoga, du reste, n'a <sup>p.056</sup> rien de mystérieux. N'importe quelle vie, consciemment ou subconsciemment, est engagée dans le yoga, qui est un processus d'accomplissement de soi. Mais seul l'homme est capable d'en faire un effort méthodique accompagné d'un exercice de la volonté.

Cependant, chaque homme recherchera cet accomplissement selon son tempérament et ses exigences, et choisira librement la méthode qu'il préfère. Cela doit varier avec le degré de développement de chaque individu et de la société où il se trouve. D'où résulte une diversité de religions, car celles-ci, comme le yoga, sont des méthodes de réalisation de soi. Leur fonction n'est pas tant d'informer l'homme que de le transformer. Les religions ne sont donc pas vraies ou fausses, elles sont meilleures ou moins bonnes. En outre, elles se modifient en cours de route, une fois sorties de leur berceau. D'un côté, elles absorbent des forces nouvelles et puissantes qu'elles rencontrent sur leur chemin ; de l'autre, elles sont contraintes à interpréter les enseignements de leur fondateur afin de s'adapter de façon satisfaisante aux exigences d'une société différente. La religion, dans sa pratique, est donc fortement liée à la culture d'un peuple. Ainsi le bouddhisme, le christianisme et l'islam, les trois religions qui se

## Le besoin religieux

sont largement répandues dans le monde, et ont été pratiquées dans différents types de société, ont été contraintes, pour diverses raisons, à se modifier en cours de route.

Avec le temps, l'esprit d'une religion peut être étouffé par ses formes, ou sa vérité solidifiée en une institution et mise au service de l'exploitation des faibles dans l'intérêt des forts. Une religion peut alors représenter, pour parler avec Karl Marx, « l'âme d'un monde qui n'a point de cœur » et peut être utilisée comme « l'opium du peuple ». Une telle situation appelle la révolte.

Il y a peu de raisons de s'enorgueillir de sa propre religion, car elle n'est pas un trophée que l'individu remporte en un exploit singulier, dans les Jeux Olympiques de la spiritualité. Votre religion, comme votre langage, est affaire de contingence historique, à moins que votre effort personnel pour nager dans les eaux du baptême ait dépassé les efforts qu'ont fournis vos parents. Mais dans la plupart des cas, l'homme croit comme il respire, sans effort. Et la crédulité <sup>p.057</sup> primitive n'a pas disparu avec l'homme primitif ; elle s'est, en fait, ranimée et a pris une vigueur surprenante chez les hommes civilisés, en dépit du doute cartésien et de la méthode scientifique dont ils sont si fiers. L'ennui, c'est qu'ils ne doutent pas assez.

John Dewey fait une distinction entre le terme « religion », qui « signifie un corps spécial de croyances et de pratiques ayant quelque forme d'organisation institutionnelle » et le terme « religieux », qui « dénote une attitude possible de dévotion envers un objet ou un idéal ». Toute activité, par conséquent, qu'un homme poursuit lorsqu'il agit par conviction et en vue d'un idéal, face à des obstacles et en dépit des pertes qu'il peut subir en sa personne, peut acquérir une qualité religieuse. Vu sous cet

## Le besoin religieux

angle, le communisme pourrait être considéré comme étant très religieux.

\*

Aussi bien Tagore que Santayana furent doués, à un haut degré, de la sensibilité propre à l'artiste, et tous deux répondirent ardemment à l'appel de la vérité. Tous deux, même dans leurs œuvres de prose, ont atteint la perfection de la poésie et, parfois, l'impact de la prophétie. Pourtant leurs attitudes étaient fondamentalement différentes, et cela reflète, dans une grande mesure, la différence entre l'Orient et l'Occident.

Tagore croyait que c'est la conscience de l'harmonie dans notre âme qui conduit à saisir la joie de l'esprit dans le monde extérieur. C'est de la joie que toutes choses naissent, c'est dans la joie qu'elles vivent. Et la manifestation joyeuse du Divin dans la nature et dans l'homme le remplit d'enthousiasme. A la grande quête qui implore : Où donc ? de partout vient, dans un flot de certitude, la réponse : Je suis ! Pour lui, toute colline est un temple, tout arbre une prière, et Dieu habite les bois. Pour lui, c'est la foi de l'homme en Dieu qui a créé tout ce qu'il y a de grand dans le monde humain. Privé de cette foi, Tagore eût cessé de chanter. Mais dire que Dieu existe, cela signifie que l'expérience spirituelle est à notre portée.

Pour Santayana, Dieu est devenu, très tôt dans sa vie, « un symbole littéraire flottant », la religion « un ensemble de douces illusions, p.0 moins douces que les franches illusions de l'art ». Nous n'ajoutons rien à la nature en l'appelant Dieu, croyait-il, car la nature est suffisamment poétique telle qu'elle est. Et pourtant, c'est à partir du cœur humain qu'il interprétait le monde, et la

## Le besoin religieux

tendresse enchâssée dans l'imagerie catholique — reçue dans l'enfance — anima toujours d'une douce chaleur l'esprit satirique et la délicate ironie de ses écrits. L'art, qui était pour lui la raison se propageant elle-même, ne pouvait pas plus être séparé du sujet, de l'occasion et de l'usage, que la grâce de la rose ne peut être arrachée à ses pétales.

La différence entre ces deux hommes est-elle une opposition, ou leurs vues du monde ne sont-elles pas plutôt complémentaires ?

Si nous ne posons en principe que l'esprit pur d'un côté, et de l'autre une substance ou une énergie mécanique et dépourvue d'intelligence, et que nous appelions l'un Dieu ou l'âme, et l'autre la nature, le résultat inévitable sera soit de nier l'existence de Dieu, soit de nous détourner de la nature. Tel a été, en fait, le clivage fondamental entre l'Orient et l'Occident. L'Inde, par exemple, dans une quête spirituelle qui toujours se transcende elle-même, a favorisé, parfois à un tel point, un ascétisme négateur de la vie, que les fondements sociaux, économiques et politiques de la société indienne en ont été ébranlés.

En Occident, d'autre part, le matérialisme rationaliste parvient, par un simple processus de négation de l'esprit, à un monisme de la matière ou de la force. Cette doctrine, assez convaincante, a conduit, en certains cas, à de bons résultats. Pendant deux siècles, l'Occident a rendu un culte à des divinités qui ne sont pas à mépriser — la raison, la science, le progrès, l'humanité. Mais pourquoi refuserait-il de pousser plus loin sa recherche ?

L'importance excessive accordée à un seul aspect de l'expérience a conduit, dans les deux cas, à de sérieuses

## Le besoin religieux

limitations. Si l'Occident a posé des limites à la vision intérieure et adore de simples machines, l'Orient a eu tendance à fuir dans le monde de l'imagination, et sa contemplation oisive a freiné son progrès matériel. Si l'Orient statique a défié les lois du changement, l'Occident a mesuré le progrès à la distance parcourue, sans aucune référence au but à atteindre. Si la maîtrise de soi, en Orient, n'a que peu favorisé la maîtrise de p.059 l'environnement, l'Occident, dans sa tendance à se répandre partout, n'a guère su se gouverner lui-même. Si l'absolutisme de l'Orient a ignoré la réalité concrète, la méthode scientifique occidentale a négligé l'art de vivre.

L'expérience intégrale englobe le sub-rationnel, le rationnel et le supra-rationnel. Elle inclut la pensée du philosophe — œuvre de discernement — l'observation analytique du savant, la vision colorée du poète et l'extase divine du mystique. Les exigences intellectuelles, les délices de l'émotion et la quête spirituelle ont toutes leur place en elle. Elles se corrigent et s'appuient les unes les autres à l'intérieur du processus de l'évolution. L'intuition mystique peut être soumise à l'analyse logique, et la vérité qui s'en dégage peut servir à illuminer les zones qui dépassent la portée de la raison.

L'expérience intégrale met l'accent aussi bien sur les fins spirituelles et la valeur de la vie que sur la recherche des structures matérielles et des conditions mentales nécessaires pour atteindre ces fins. La plénitude de la vie requiert à la fois le va-et-vient d'une vive activité et la tranquillité de la pensée, et le développement de l'homme veut aussi bien la lutte pour l'existence que la joie de l'abandon de soi.

En outre, l'expérience intégrale ne sépare pas la nature,

## Le besoin religieux

l'homme et Dieu. Non seulement l'homme ne fait qu'un avec la nature, mais Dieu ne fait qu'un avec l'homme, et le lieu de rencontre entre Dieu et l'homme est l'amour. L'amour est en effet la vie dans sa plénitude ; il est le plus haut idéal moral de l'homme et la véritable essence de la Divinité. L'amour est d'accès facile à tous, car il ne requiert, pour se réaliser, aucun effort considérable de l'intelligence. Aux époques critiques, les gens se tournent volontiers vers lui. La plupart des religions soulignent cette méthode de réalisation de soi. L'amour est l'élément central de l'enseignement du Christ.

Le concept d'expérience intégrale conduit à la tolérance face aux autres religions, même si elles n'ont pas atteint un haut degré de vérité et de bonté. Même les religions primitives sont une expression poétique des espoirs et des idéaux des gens simples et l'on doit les respecter. En Inde, par conséquent, les croyances religieuses <sup>p.060</sup> vont des formes frustes du culte jusqu'à la plus subtile métaphysique.

Cela conduit à une approche syncrétique de la religion. Puisque toute expérience est partielle, aucune expérience ne saurait réclamer pour elle un caractère définitif. L'impact des autres religions sur l'hindouisme a donc conduit, tout naturellement, à une approche nouvelle et éclectique ; le sikhisme apparut après l'impact de l'islam, et le Brahmo Samaj après celui du christianisme.

L'expérience intégrale ne craint pas la négation et n'encourage en rien la chasse à l'hérésie. Ceux qui prétendent connaître Dieu ne le connaissent pas complètement, et ceux qui nient son existence ne sont pas sans avoir quelque connaissance de Lui. Il y a donc plusieurs demeures dans la maison du Père, et chaque

## Le besoin religieux

demeure a sa lumière, pâle ou brillante. La différence n'est donc pas l'opposition, ni l'opposition l'hostilité. Bien que le problème de la vie soit essentiellement le problème de l'harmonie, la nature se développe à travers l'accord des opposés. Ainsi la vie se développe à partir de la matière, où la condition même de l'activité semble être l'inertie, et l'intelligence se développe à partir de la vie, laquelle est tout au plus capable d'une volonté mécanique et subconsciente. L'impulsion continue de l'homme vers l'accord d'opposés encore plus élevés serait donc la confirmation rationnelle et logique d'une règle et un effort qui semble enraciné dans la nature.

En outre, le naturel est le surnaturel. Il n'y a point de mystère au-delà du présent, car le présent est déjà suffisamment mystérieux. Entre l'homme et Dieu, il n'y a point de barrière infranchissable, car le monde n'est pas seulement fait par Dieu, mais fait de Dieu. L'homme peut donc être parfait, comme son Père qui est aux Cieux est parfait.

Tout cela ne veut pas dire, bien sûr, qu'il n'y a pas de charlatanisme religieux en Orient. Il y en a davantage en Orient qu'en Occident, où le progrès scientifique a inondé de lumière de nombreux coins sombres de l'esprit et a beaucoup contribué à écarter la malédiction d'Adam du front de l'homme. De plus, les subtilités des prêtres n'ont pas moins étouffé l'esprit religieux en Orient qu'en Occident, et l'argument du Brahmine selon lequel l'intouchable <sup>p.061</sup> expie les méfaits du passé est à peine plus sophistiqué que la défense de l'esclavage par le clergé du Sud, aux Etats-Unis, ou celle de l'apartheid par l'Eglise nationale d'Afrique du Sud sous prétexte que Noé a maudit Cham et sa descendance pour s'être moqué des délassements d'un vieillard ivre.

## Le besoin religieux

L'homme n'est qu'en partie, mais tout entier il espère être. Il est le fils de la terre et l'héritier du ciel. La terre, il en a besoin ; mais c'est le ciel que ses pensées désirent. Le contact du ciel, donc loin d'annuler la terre, lui donne son achèvement. Davantage, le ciel dans son extase, rêve d'une terre parfaite, et le cœur humain est contraint de prêter attention à l'appel du ciel même si les besoins terrestres attachent la masse humaine à la terre. L'homme a toujours eu besoin de Dieu, mais Dieu, lui aussi, a besoin des hommes. Il n'a pas besoin d'eux pour conquérir le ciel, mais pour délivrer la terre. L'homme ne doit donc pas se soumettre à l'obscur destinée, ni marcher dans les chaînes du déterminisme, car sa volonté, qui ne change pas, peut changer le destin. C'est seulement par l'émancipation de l'esprit qu'il peut continuer sans trêve à tendre vers une liberté et une perfection plus grandes, en lesquelles demeure son salut. Et cela exige que la vie soit saisie dans toute son étendue, et sans les réserves qui sont le signe de la faiblesse.

@

### DEUXIÈME ENTRETIEN PUBLIC <sup>1</sup>

présidé par M. Jean Rudhardt

@

**LE PRÉSIDENT :** p.063 Il était bon, il était nécessaire que, par la bouche éloquente de M. Sadhu Singh Dhama, un pont soit jeté entre l'Inde et l'Occident. M. Dhama a une profonde connaissance du pragmatisme anglo-saxon, et il a su intégrer l'évolutionnisme à la tradition hindoue. Cette tradition nous est cependant assez peu familière pour que son exposé ait pu déconcerter certains d'entre nous et heurter quelques-unes de nos habitudes intellectuelles ; cela explique peut-être que plusieurs aient hésité à participer à ce débat. Cette situation comporte néanmoins un avantage : il sera possible d'avoir, entre nous, à cette table, une conversation.

Mais, auparavant, M. Sadhu Singh Dhama a l'intention de dire quelques mots, pour lever certains malentendus consécutifs à sa conférence. Il parlera en anglais, car il manie mieux cette langue que le français. M. Jean-Pierre Leyvraz a bien voulu accepter de traduire, en la résumant, sa pensée :

**M. SADHU SINGH DHAMA :** J'ai prononcé hier ma conférence en français, et sans doute mal, parce que ce n'est pas ma langue maternelle ; mais j'ai fait de mon mieux. J'ai été frappé par les critiques que j'ai pu lire ou entendre ensuite, selon lesquelles mon exposé n'aurait rien apporté sur la lumière venant de l'Est.

Ces critiques m'ont un peu chagriné ; d'abord parce que je ne pense pas que le reproche soit justifié, et aussi parce qu'il me semble que ce qu'on tient pour la « lumière » de l'Est est souvent quelque chose d'assez faux ou d'inauthentique ; j'y reviendrai.

Qu'est-ce que l'Orient ? Qu'est-ce que l'Occident ? La civilisation occidentale est basée sur trois grandes traditions : l'hellénisme, l'hébraïsme et la méthode scientifique. Mais l'hébraïsme (judaïsme et christianisme) est-il oriental ou occidental ?

---

<sup>1</sup> Mercredi 12 septembre 1973.

## Le besoin religieux

L'Orient pour sa part est très diversifié. L'Inde de l'Antiquité, la Chine, la Perse, ont mis l'accent sur des valeurs de vie différentes suivant les époques. C'est donc une erreur de vouloir faire une distinction rigide <sup>p.064</sup> entre Orient et Occident. Il subsiste bien des différences à l'intérieur de ces deux blocs. Il existe aussi, communs à ces deux ensembles, des besoins vitaux et spirituels, des besoins qui ont cherché à se satisfaire par des moyens qui ont certes varié suivant les lieux, les conditions, les circonstances.

Je m'oppose résolument à la dénonciation arrogante du matérialisme occidental lancée par des gourous orientaux qui glorifient la grandeur spirituelle de l'Orient d'une façon démesurée. Pour que la vie spirituelle se développe, il est indispensable que l'homme jouisse d'un bon développement matériel. L'Occident a accédé à ce développement : il a fondé l'épanouissement spirituel de l'homme sur le double développement matériel et mental. C'est pourquoi j'ai dit que le besoin de satisfaction spirituel doit avoir pour base le rationalisme, la méthode scientifique et la démocratie.

Quel est le côté spirituel de la pauvreté et de la misère, des taudis, de l'insalubrité et du chômage démoralisant ? A de rares exceptions près, l'esprit de l'homme soumis à ces maux, loin d'aspirer à la lumière sublime, est opprimé et dégradé.

C'est sur ces considérations que j'ai essayé de fonder l'épanouissement spirituel de l'homme par « l'expérience intégrale », celle qui synthétise toutes les phases du développement (sensible, mental, spirituel), en la considérant comme « catégorie de base » de toute vie.

J'ai relevé un certain nombre de différences entre l'Orient et l'Occident et montré que la contribution du premier pouvait enrichir l'héritage occidental déjà pourvu d'une bonne assise matérielle et intellectuelle.

1. *La base matérielle de l'évolution* : J'ai marqué la contribution des évolutionnistes, de Darwin à Julian Huxley, mais en estimant que, derrière le processus évolutif évident, il y avait une force spirituelle qui cherchait à s'exprimer à différents niveaux. Cela produit un besoin irrépressible de satisfaction plus entière sur tous les plans ; l'homme seul, par un effort de volonté délibéré et par l'autodiscipline, peut parvenir à assouvir ce besoin. Le fait qu'il soit capable de l'assouvir justifie l'attitude optimiste.

## Le besoin religieux

2. *La méthode subjective et l'expérience intuitive* : La méthode scientifique et l'objectivité, hautement bénéfiques à l'homme, devraient être complétées par la recherche de la méthode subjective et de la voie de l'intuition. J'ai souhaité le démantèlement de toutes les barrières, afin que les résultats de ces diverses méthodes puissent être utilisés pour corriger réciproquement leurs erreurs, et pour que chacun puisse dépasser les limites qu'il s'était imposées.

3. En opposant Tagore (le représentant de la philosophie transcendante de l'Orient) et Santayana (le représentant du rationalisme hellénique), j'ai relevé d'autres différences entre l'Orient et l'Occident, qui s'expriment dans les religions, les philosophies et dans les arts.

4. Finalement, j'ai expliqué comment l'expérience intégrale, qui ne rejette rien des expériences humaines, pourrait transformer l'homme en le projetant au-delà de la raison.

p.065 Ceux qui, en Occident, refusent le progrès ainsi défini, sont ceux-là mêmes qui se laissent prendre par les mirages et les fausses présentations de l'Orient, qui ne veulent pas aller plus loin, manifestant ainsi une certaine dégénérescence de l'esprit et une volonté de fuir la rationalité ainsi élargie.

**LE PRÉSIDENT** : Je pense que cette mise au point était utile et bienvenue. Nous allons maintenant nous entretenir de différents problèmes, dont voici le premier. La conférence de M. Sadhu Singh Dharni était intitulée « l'expérience intégrale », laquelle englobe, totalise une grande diversité de types d'expériences. On peut s'interroger sur le caractère propre de chacun de ces types d'expériences, se demander à quel niveau se situe chacune d'elles : ces différentes sortes d'expériences sont-elles complémentaires, et de quelle façon se complètent-elles ?

Existe-t-il une expérience centrale qui les fonde toutes ou, au contraire, la clef se trouve-t-elle dans la totalité elle-même ? Voici le thème dont, pour un instant, nous allons tenter de débattre.

**R. P. DUBARLE** : M. Sadhu Singh Dharni vient de faire une mise au point lucide, qui montre comment il est possible de fonder une expérience intégrale sur l'acceptation de tout un ensemble de valeurs humaines modernes, spirituelles, pratiques. Cette puissance d'accueil forme la base de la

## Le besoin religieux

transformation de l'homme que réclame M. Sadhu Singh Dharni pour l'humanité qui vient.

Néanmoins, j'avoue que je reste encore un peu sur ma faim, que je me pose des questions à l'égard de la proposition, telle qu'elle a été faite, de cette expérience intégrale chargée de coordonner la totalité des valeurs humaines, telles qu'elles sont actuellement reconnues, telles qu'elles essaient de se développer, de s'épanouir dans notre humanité, difficilement, besogneusement. Nous en savons tous quelque chose, que ce soit sur le plan économique, social, sur le plan culturel, ou sur le plan politique. Peut-être, en savons-nous aussi quelque chose sur le plan religieux.

La question que je poserai à M. Sadhu Singh Dharni est la suivante : à quel facteur faut-il faire appel pour organiser en une totalité vivante, cohérente et dynamique une pareille immensité et variété de valeurs humaines qui toutes relèvent de l'expérience tantôt objective — l'*Erfahrung*, l'expérience qui permet d'organiser la scientificité précise, telle que précisée dans la méthode scientifique — tantôt subjective — l'*Erlebnis*, qui dit que l'expérience subjective ne doit pas être coupée de ce monde d'expériences objectives et scientifiques, sinon on aboutit à dissocier l'être en un homme de sentiments et un homme de pratique efficace ?

Car, l'essentiel pour l'homme, c'est précisément d'être capable de faire, lui, l'expérience intégrale. Est-ce qu'il y a dans la diversité, dans la variété, dans ce qui peut être apparemment le chaos et le pêle-mêle de la culture que nous vivons, quelque chose qui puisse jouer le rôle d'expérience fondamentale, à partir de laquelle tout puisse s'ordonner et <sup>p.066</sup> trouver une légitime possibilité d'épanouissement, ou bien faut-il, au contraire, renoncer à cet espoir et vivre dans une pluralité, attachante, fascinante, mais sans être capables, lorsque nous réfléchissons, lorsque nous essayons de prendre possession de nous-mêmes, de trouver quelque chose qui unifie cette diversité ?

C'est alors que je poserai une seconde question à M. Sadhu Singh Dharni : est-ce que l'expérience mystique, simple, authentique, n'est pas, dans l'homme, ce qui doit constituer le principe, le centre, le noyau qui intègre notre diversité ? Pourrait-on dire de l'expérience de la vie, de l'existence, que c'est autour d'elle que la totalité des expériences des valeurs humaines peut trouver son couronnement ? Je pense que c'est, pour une part, à cela que M. Sadhu Singh

## Le besoin religieux

Dhami a essayé de répondre, dans sa mise au point et, je crois, avec bonheur.

Mais ne reste-t-il rien de cette énigme ? Est-ce que pour nous, Occidentaux, si fortement impressionnés depuis trois siècles par les valeurs de la liberté personnelle, de la prise de conscience individuelle, par la valeur aussi de la connaissance scientifique et de tout ce qui peut en découler pour la transformation de la société et de la collectivité, il n'y a pas quelque chose à attendre de la part de ceux qui, à certains moments, négligeant tout le reste, faisant figure d'aristocrates ou de déclassés, ont essayé de cultiver une expérience fondamentale, de vivre une réponse unique, simple, mais totale à ce besoin de religion que l'homme a au cœur de lui-même ? Ne se trouve-t-il pas là également une richesse organisatrice, non pas morne et stérile, mais vivante ? Sur ce point, nous pourrions aussi interroger l'Est, et l'Inde en particulier, de manière à nous trouver aiguillés vers ce qui est pour nous, hommes, non pas seulement le quotidien, le banal, mais l'essentiel qui n'exclut pas la réalité quotidienne vécue au jour le jour, mais qui lui donne son sens et son prix.

J'aimerais que M. Sadhu Singh Dhami aille plus loin et nous donne quelques précisions supplémentaires sur cet élément nucléaire, fondamental, unificateur de l'expérience humaine. M. Kolakowski disait que, quand nous avons appris quelque chose, notre première réaction est de désirer en savoir davantage. Existe-t-il en Inde un principe de renouveau pour notre propre civilisation, ou, au contraire, devons-nous abandonner cette grande espérance ?

**M. SADHU SINGH DHAMI** : Je pense que vous posez la question parce que j'ai fait allusion à un certain charlatanisme, et vous vous demandez s'il ne serait pas utile pour nous de nous tourner vers une expérience semblable ?

**R. P. DUBARLE** : Je voudrais savoir dans quelle mesure l'Occident peut attendre de l'Inde un principe de renouvellement, une lumière d'émulation capable de réveiller certaines énergies qui quelquefois sont endormies dans l'âme occidentale. Je voudrais savoir s'il existe là une lumière.

**M. SADHU SINGH DHAMI** : <sup>p.067</sup> J'ai parlé d'abord de la multiplicité des types d'expériences, de celle du savant, de celle du mystique. Je ne vois pas de difficultés à accepter la multiplicité. J'ai parlé aussi de l'esprit comme de la

## Le besoin religieux

réalité ultime qui, seule, peut — comme on le voit dans tout acte créateur — donner à la multiplicité une unité créatrice.

La religion, la philosophie et l'art doivent constituer un standard de cette unité créatrice, le mot standard n'ayant pas un caractère péjoratif en anglais. L'esprit se manifeste dans l'unité créatrice, c'est la seule chose réellement existante, et cette seule chose est en quelque sorte présente dès l'origine.

En ce qui concerne la question sur la mystique orientale, j'ai l'impression que nous ne sommes pas sur la même longueur d'ondes. Car j'ai dit que la raison aussi a ses limitations, qu'elle est un outil, qu'elle conduit à de grands conflits plutôt qu'à une harmonie, qu'elle doit donc être dépassée : un rationalisme excessif ou mal dirigé entraîne de grands maux : l'idéal de la Révolution française a engendré le contraire de ce que voulaient ses initiateurs. La liberté (le laisser-faire) sans réserve a détruit la liberté d'une grande partie de l'humanité. Les communistes, eux, demandent l'égalité, mais sous les régimes communistes les principes égalitaires ont été ébranlés, car il est évident que quelques-uns s'y trouvent plus « égaux » que d'autres. Et l'ultime sanction du capitalisme (qui représente la liberté) et du communisme (l'égalité) est la violence. La fraternité est le but de l'anarchie et nul ne saurait dire si c'est un but réalisable, car il n'a été mis à l'épreuve que par des groupes restreints. C'est pourquoi j'estime qu'il faut développer une lumière plus intense, dépassant l'intelligence et la raison, afin de transformer l'homme.

C'est cette lumière qui est facteur de transformation et il faudrait mettre le terme entre guillemets lorsqu'elle ne transforme ni le monde ni l'individu.

**LE PRÉSIDENT** : Est-ce que ce principe d'unification de la totalité des expériences n'est pas en définitive l'expérience même de la convergence ou de l'unité de la totalité des expériences ? Et cette expérience de l'unité de la totalité, la qualifierez-vous d'expérience mystique, d'expérience simplement intérieure, ou bien la qualifierez-vous d'intuition et, dans ce cas, quel sens donnez-vous au mot intuition ?

**M. SADHU SINGH DHAMI** : En parlant d'unité, j'ai dit que le principe unificateur n'est pas du seul domaine de la raison. Je pense que l'unité est atteinte par le poète ou par l'homme possédé par un idéal qu'il poursuit au prix

## Le besoin religieux

de grands sacrifices et pour qui cette poursuite de l'idéal est un facteur d'intégration. Il en est de même dans la création artistique. Il y a donc un principe unificateur, lequel doit être compris d'une manière dynamique s'exerçant dans une action, dans un acte.

Ce qui est important, c'est que l'esprit est présent d'une certaine manière dans l'univers, que dans l'expérience mystique il se recherche p.068 lui-même. Dans cette quête, il s'agit moins d'identité logique que de retour à l'origine, fidèle à elle-même ; en cela réside l'expérience de l'unité dynamique.

**M. JEAN STAROBINSKI** : Le mot d'intégration exerce une très grande séduction, peut-être même une trop grande séduction. Je me demande si cette notion n'a pas besoin d'être tempérée par son contraire ; si, en même temps que le désir d'intégration, ne doit pas persister le sens des différences, le sens des langages distincts, la reconnaissance des séparations, le sens des domaines inintégrables ou inassimilables les uns aux autres, le sens des résidus qui ne peuvent pas se laisser prendre dans une harmonie, laquelle peut être riche mais peut être aussi toute verbale.

Je pense aussi que la différence est l'élément même du langage, et que, lorsque la différence se laisse dissoudre, il ne reste même plus de langage pour dire l'unité. Je fais donc un plaidoyer pour la pluralité, non pas celle du chaos, mais celle grâce à laquelle le monde reste un monde dans lequel il se passe encore quelque chose. Si l'unité est atteinte, il ne se passe plus rien, on est dans une plénitude qui n'est plus qu'immobile.

Si je voulais préciser encore un peu plus ma pensée, je dirais que, plutôt que l'unité, c'est la présence à la diversité qui me paraît souhaitable, mais une présence forte et responsable, qui pourrait se sentir débordée à tous moments. Cette présence c'est la présence de la conscience, c'est la présence de l'esprit, c'est la présence de l'homme agissant. Je n'arriverai pas à lui donner un autre nom que celui de présence. En somme, je me ferai un peu l'avocat de la pluralité contre l'unité et l'intégration, dont je ne voudrais tout de même pas dire trop de mal.

**M. SADHU SINGH DHAMI** se fait, lui aussi, l'avocat de la pluralité. Il parle de Hegel, pour souligner le fait que la nature cherche l'harmonie, mais la cherche à travers des conflits.

## Le besoin religieux

Je suis moi-même fasciné par la pluralité et je pense que le sens de l'unité ne détruit pas celui de la pluralité, car l'unité n'est ni uniformité ni immobilité. Il s'agit du sens d'être un, du sens d'être uni. Je vois plutôt dans la notion d'unité une unité créatrice, comme celle qui tient ensemble les différents éléments dont se sert le musicien pour composer une œuvre harmonieuse. C'est cette conception de l'unité qui devrait nous faire prendre conscience de l'unité de l'humanité, unité qui n'est pas l'uniformité qui vise à donner à chacun le même gouvernement, la même religion, et à raboter en somme le monde.

**RÉV. JEAN ÉRACLE** : Il conviendrait de savoir, quand nous nous servons du mot unité, si nous faisons référence à l'unification de l'être, laquelle débouche sur une religion universelle, ou s'il s'agit simplement d'une unité sur le plan social, d'une unité pratique, qui cherche à bien organiser le monde matériellement.

p.069 Il me semble qu'on peut distinguer plusieurs plans, qui devraient être précisés sous peine de rester dans une certaine confusion. En effet, pour vous dire mon idée, il me semble que l'expérience religieuse, ou mystique — si l'on veut utiliser ce mot — vise l'unité de l'être humain au premier chef, l'unité intérieure de l'homme. Et c'est parce que l'homme s'unifie intérieurement qu'il est capable de faire face à la diversité, et même de l'organiser dans tel ou tel domaine de son activité propre. Je ne sais pas si cette manière de voir correspond un peu à ce que veut dire M. Sadhu Singh Dhama.

**M. SADHU SINGH DHAMI** : Je suis d'accord avec cette manière de voir.

**LE PRÉSIDENT** : Si personne ne veut intervenir sur ce sujet, je suggère que nous passions à un autre thème.

L'exposé de M. Dhama nous a frappés par son ouverture, par son syncrétisme généreux. Cependant, quelques problèmes peuvent ici se poser concernant la pluralité des voies d'approche, la pluralité des points de vue et des doctrines.

En effet, tant en Occident qu'en Orient, plusieurs philosophies prennent appui sur un ou plusieurs types d'expériences analogues, et peuvent cependant nous paraître incompatibles entre elles. Dès lors, en présence de ces pluralités,

## Le besoin religieux

comment M. Sadhu Singh Dhama réagit-il ? Vous-même, lorsque vous évoquez ici l'expérience intégrale, vous développez en fait un système de croyances. Y a-t-il un critère de validité de l'expérience ? Y a-t-il des critères de validité d'une doctrine élaborée à partir d'expériences et, s'il existe de tels critères, comment plusieurs doctrines peuvent-elles être acceptées en même temps ?

**M. SADHU SINGH DHAMA :** La pluralité des doctrines tient au fait que les sociétés vivent à différents niveaux, et qu'elles acceptent les religions et philosophies qui répondent à leurs besoins. L'essentiel dans ces conditions est qu'une foi, une religion, une philosophie pratiquée ou simplement présente dans une région, accepte de se modifier au contact de pensées différentes, et que les critiques mutuelles soient possibles. Tous les systèmes se modifient ainsi eux-mêmes, en empruntant des idées les uns aux autres, et cela dans la tolérance.

Santayana a dit que les révolutions survivent en prenant elles-mêmes beaucoup de choses aux régimes ou aux causes contre lesquelles elles se sont insurgées. On peut donner comme exemple de syncrétisme dynamique la religion sikh, dans laquelle j'ai été élevé ; car elle est née après l'impact de l'islam sur l'Inde, et a pu fournir une foi, une manière d'être, un comportement religieux plus adaptés à cette période que la religion indienne.

**LE PRÉSIDENT :** Cette influence des pensées les unes sur les autres, cette capacité — qu'on constate également en Occident — d'intégrer dans son raisonnement les apports des penseurs antérieurs, ne nous paraît pas, en Occident, du syncrétisme. Il y a là réélaboration à p.070 partir d'une tradition, à partir d'une rencontre avec l'étranger, réélaboration qui débouche sur quelque chose d'original. Le syncrétisme est différent.

Nous avons longuement débattu précédemment de la recherche de l'unité, au-delà de la pluralité, de la multiplicité. Vous nous suggérez l'image d'une pluralité compatible avec une victoire de l'unité, ou d'un accord entre l'une et l'autre au sein d'une harmonie. Mais, si je suis bien informé, on trouve aussi dans la tradition hindoue une position très différente, qui consiste à rejeter la multiplicité au niveau de l'illusion, pour affirmer que l'unité est. L'un est ; c'est la seule réalité. Est-ce que vous admettez cela ?

**M. JEAN STAROBINSKI :** Je voudrais poser une question qui se greffe sur la

## Le besoin religieux

vôtre, et peut s'adresser aussi bien au R. P. Dubarle. N'y a-t-il pas une très grande différence entre les religions, dont certaines comportent des pratiques, des règles de conduite, peut-être un savoir dans lequel on peut être peu à peu éclairé et éclairer les autres, ou l'autre ? Je pense particulièrement au christianisme où il y a un acte essentiel et central, mais qui est un acte exclusif : l'acte de foi, le « je crois en ceci ». Dès lors, c'est ou bien, ou bien ! Il y a alternative.

Ce qu'on dit du syncrétisme de votre religion, n'est-ce pas le résultat du fait qu'elle n'est pas une religion de la foi, mais une religion de la sagesse et de la lumière progressive que l'individu peut acquérir, moyennant certaines règles de conduite ? Je ne prétends pas du tout en savoir très long à cet égard mais, le fait de « croire en » prend une fonction capitale. C'est une question que j'ajoute à celle de M. Rudhardt.

**M. SADHU SINGH DHAMI** : La distinction que fait M. Starobinski n'est pas mise en question par moi, sinon peut-être en ceci que l'on peut envisager le christianisme sous l'angle du dogme. On peut aussi l'envisager comme ayant servi différents systèmes, comme ayant été adapté à plusieurs systèmes de pluralité. Le monde industriel a lui aussi développé son contenu au contact d'expériences nouvelles. Mais il reste vrai que des religions comme l'islam, le christianisme, le judaïsme, sont des religions qui ont de la peine à absorber des forces différentes, alors que les religions de l'Inde peuvent le faire plus facilement. Je crois qu'il n'y a pas de différence d'opinion majeure ici.

**R. P. DUBARLE** : J'ai été pris à parti par M. Starobinski. Après avoir entendu la réponse de M. Dhami, je dirai que je récusé cette réponse, et je dirai à M. Starobinski que je récusé aussi sa question dans la mesure où elle admet une dichotomie mettant d'un côté les religions de la sagesse, et de l'autre les religions de la foi. Il est vrai que je suis un homme religieux. Il est vrai aussi que je suis un homme d'une religion de la foi.

Si j'avais à exprimer mon attitude religieuse fondamentale, je commencerais par dire que je crois en Dieu, et que je crois à sa parole. Ce sont les deux formes de croire qu'a déclinées M. Starobinski. Pourtant, je <sup>p.071</sup> refuse absolument de me laisser enfermer dans la catégorie séparée d'une religion de l'expérience et de la sagesse, au même titre que dans la catégorie de la religion de la foi et de la croyance.

## Le besoin religieux

A mes yeux, la foi, lorsqu'elle est vécue, est une expérience comportant plus que ce qu'on peut appeler classiquement les ombres et obscurités de la foi contre lesquelles se débattent les mystiques chrétiens. Une expérience authentique n'est pas seulement une adhésion extérieure à des propositions plus ou moins dogmatiques et dogmatisées par une société. Cette croyance est aussi quelque chose que l'être croyant s'efforce de vivre. C'est ce vécu qui doit normalement se traduire dans l'expression parlée, dans ce qui est dit et cru.

C'est donc au nom d'un vécu, d'une expérience intérieure portée par la foi, que cette expérience est liée à une tradition, à une invention. Cette expérience s'épanouit dans une certaine sagesse, dans une possibilité d'unité, dans la faculté d'accepter la diversité dans cette unité, et d'intérioriser dans la structure de l'homme la plénitude des valeurs qui sont reconnues dans l'humanité, même au-delà de l'humanité. De ce Dieu, en la parole de qui je crois, je suis aussi le fils et l'enfant, et dès ce moment il y a une sorte d'unité paradoxale.

Je pense que toute la vérité joyeuse de la foi, la nuit obscure des mystiques passés, consiste à vivre avec liberté ce paradoxe, et c'est précisément vivre une certaine sagesse humaine, dans une certaine adhésion à quelque chose qui dépasse l'homme, qui est la source de cette sagesse humaine.

**LE PRÉSIDENT** : Je ne pense pas, a priori, que quiconque refusera au christianisme ce caractère de sagesse et cette liaison de la sagesse et de la foi. Il subsiste cependant, entre les religions chrétienne, juive et islamique d'une part, et les religions de l'Inde, ou les religions de l'antiquité classique d'autre part, une différence fondamentale : les unes se basent sur une révélation, les autres se fondent sur une tradition inspirée, l'inspiration pouvant se développer et n'étant jamais considérée comme définitive ni complète. Dans le groupe de ces religions qui se fondent sur une tradition inspirée, l'inspiration se poursuivant au cours du temps, je crois effectivement que l'accueil d'autres formes de religion est beaucoup plus aisé, et c'est tout ce que l'on voulait dire ici.

**R. P. DUBARLE** : Je serais d'accord de penser qu'il y a là des différences plus ou moins profondes d'accentuation dans les divers thèmes de l'expérience et de la vie religieuse. Il semble simplement que, lorsqu'elles sont bien comprises, lorsqu'elles ne se cristallisent pas en traditions plus ou moins figées, lorsqu'elles

## Le besoin religieux

sont animées par l'expérience authentique d'une vie mystique, chacune des traditions est capable de comprendre et d'accueillir l'autre.

**RÉV. JEAN ÉRACLE** : Si vous le permettez, je voudrais apporter ici le point de vue de la tradition bouddhiste, puisque, actuellement, je me suis rattaché à cette tradition. Contrairement p.072 peut-être à ce que l'on pense souvent, la pensée bouddhique admet l'idée de foi, et on distingue à ce sujet trois types de connaissances, dans la marche vers la réalisation spirituelle il va sans dire.

Il y a d'abord la connaissance par la foi, ensuite la connaissance par la réflexion, et puis la connaissance par l'expérience. Ces trois connaissances représentent trois moments dans le développement de l'homme, et l'adhésion de foi consiste à écouter un enseignement, ou à le lire dans un livre, ou à suivre l'instruction directe d'un maître. Evidemment, dans ce type d'adhésion, il y a au départ quelque chose d'imparfait : la connaissance parvient à l'individu, mais par quelqu'un d'autre. Ensuite, et c'est le second stade de l'adhésion, le disciple doit réfléchir. Il doit approfondir ce que lui dit son maître, ce que lui dit la tradition, ce que lui disent les livres saints qu'il consulte, pour voir dans quelle mesure ces dires sont conformes à la réalité.

Le troisième point est d'arriver, par la culture et la méditation, à l'expérience de la cause, et à ce moment on atteint une connaissance encore plus profonde, beaucoup plus élevée et plus globale. C'est ici qu'intervient la question des foies multiples, du syncrétisme, du point de vue de la tradition bouddhique.

Il faut d'abord remarquer qu'elle est très proche de toute la tradition indienne en général, puisque le Bouddha était indien. On considère que tout être humain cherche la libération, cherche cette unité dont nous parlons tout à l'heure, cet équilibre, mais que chacun le cherche avec son point de vue, avec son état de développement intérieur, et utilise les méthodes qui lui paraissent lui convenir à un moment donné.

De ce point de vue-là, n'importe quelle foi est valable, n'importe quelle foi peut être un élément de progression, pourvu, évidemment, qu'on s'y engage d'une manière sincère. Ceci va même très loin, parce qu'on est capable d'accepter comme ayant une valeur réelle quelque chose qui relève de l'illusion et même du charlatanisme. On pourrait citer des exemples. Combien de personnes ont été introduites dans la pensée orientale, par exemple, en ayant lu

## Le besoin religieux

au point de départ des ouvrages absolument sans fondement, absolument farfelus même.

Mais, ce n'est pas une raison pour rejeter a priori ce que quelqu'un fait. On peut dire qu'on n'est pas d'accord avec un point de vue, que cela ne nous convient pas, mais il se peut que quelqu'un ait précisément besoin des voies que l'on rejette. C'est peut-être la manière d'intégrer tous les efforts de l'humanité vers un approfondissement spirituel.

**LE PRÉSIDENT** : Ce que vous venez de dire ne nous situe-t-il pas dans une sorte de pragmatisme, et ce pragmatisme ne rejoint-il pas tout à fait la démarche de M. Sadhu Singh Dhama, dans sa conférence, qui est parti du pragmatisme ?

**RÉV. JEAN ÉRACLE** : Je pense que c'est effectivement dans la même ligne. Certaines nuances viennent justement du fait que nous n'appartenons pas à la même tradition, mais, en fait, c'est bien le même esprit.

**LE PRÉSIDENT** : p.073 Mais alors, cela nous ramène à notre point de départ. Comment est-il possible de concilier non seulement plusieurs techniques de foi, plusieurs modes de libération, mais encore plusieurs doctrines différentes ? Est-ce que ces deux propositions : « l'unité et la multiplicité se concilient dans une harmonie » et, seconde proposition : « la pluralité est pure illusion, l'unité seule est », sont compatibles entre elles ?

**M. JAN LE WITT** : (Traduction) L'harmonie de l'art est une harmonie harmonieuse : elle est plus que l'unité. Un bloc de marbre a son unité, mais tant que l'artiste n'a pas lié ses parties de façon harmonieuse, cela n'est pas acceptable pour l'homme. La nature est, elle aussi, artiste. Certains objets naturels peuvent nous plaire, parce qu'ils possèdent cette harmonie. Un simple morceau de rocher a de l'unité mais pas d'harmonie, c'est pourquoi nous ne sommes pas attirés par lui.

**M. SADHU SINGH DHAMA** : Une raison pour laquelle il y a passablement de charlatanisme en Inde, c'est que la nature a été séparée trop radicalement de l'esprit, le fini de l'infini et parce qu'on a tellement fait porter l'accent sur l'esprit

## Le besoin religieux

qu'il s'est en quelque sorte subtilisé dans une illusion. Dans l'expérience intégrale, dont je parlais hier soir, le fini et l'infini, Dieu et la nature, ne peuvent pas être séparés. Le fini existe parfaitement, il n'est une illusion que si je crois que rien n'existe au-delà. Dire de quelque chose que rien n'existe en dehors de lui, voilà l'illusion.

**LE PRÉSIDENT** : Il me semble résulter de votre réponse que vous excluez ici une doctrine, et que votre syncrétisme a quelques limites. Je n'y vois d'ailleurs aucun mal.

**M. J.-P. LEYVRAZ** : Je me demande si M. Dhama ne doit pas répondre au Rév. Eracle qui a admis dans son intervention qu'il n'y a pas de charlatanisme, mais simplement certaines chose irrationnelles.

**M. SADHU SINGH DHAMI** : Je suis d'accord avec ce qu'a dit M. Eracle.

**LE PRÉSIDENT** : Nous avons touché, me semble-t-il, dans la dernière réponse de M. Sadhu Singh Dhama, un sujet que nous envisagions de traiter, et qui était précisément cette répercussion de l'expérience sur le plan social. Est-ce que, au cours de l'expérience, on s'avance vers une libération de l'individu, on débouche sur une action sociale ou, au contraire, on se cantonne dans une foi mystique ?

**M. ROBERT JUNOD** : Je crois que M. Rudhardt pose la question que je voulais poser à M. Dhama. Il me semble qu'il est bon de revenir sur terre ; je crois que nous trouverons le ciel plus facilement en revenant sur terre, que si nous le cherchons trop haut. Je vais être sévère. Vous me le permettrez, M. Dhama. J'ai remarqué une <sup>p.074</sup> omission qui m'a paru extrêmement curieuse, peut-être subconsciente dans la série des expériences que vous avez développée hier soir.

Il y a une expérience que je m'attendais à voir mentionnée, particulièrement de la part d'un Indien, c'est l'expérience morale, active, que j'appellerai aussi éthique ou civique, ou bien sociale, c'est-à-dire le rapport de communication, et même si possible de communion avec autrui. Or, s'il y a quelqu'un qui a tâché de jeter un pont entre la mystique qui quelquefois se perd, se dilue dans le ciel, et cette communion ou communication avec autrui, c'est bien un Indien, le mahatma Gandhi.

## Le besoin religieux

Il a parlé d'une expérience. Il emploie le mot expérience, comme vous. Son autobiographie est intitulée en anglais « History of my Experiments with Truth ». Est-ce que vous ne pensez pas que ce terme « experiment » est un terme qui se tourne vers l'objet, beaucoup plus qu'une expérience intérieure ? Est-ce que vous trouvez que la traduction anglaise est fidèle aux termes originaux employés par Gandhi : « Satyana praogo athva atmakatha » ?

Permettez-moi d'aller plus loin dans mon observation. Le fait que vous n'ayez pas parlé de ce type d'expérience, que vous ayez choisi l'expérience scientifique, rationnelle, artistique, religieuse ou mystique, et que vous ayez laissé de côté cette expérience éthique et sociale, me paraît grave. Il me paraît grave d'abord parce que Gandhi a eu de la mystique une conception non uniquement contemplative, mais absolument mêlée à l'action. Pour lui, l'expérience éthique était une expérience de réalisation.

Or, nous avons la propension de traduire l'idée de mystique en termes de contemplation, d'intériorité. Bien entendu, nous ajoutons tout de suite que saint Bernard de Clairvaux, par exemple, était en même temps un actif. Mais nous sommes toujours tentés d'oublier cette liaison, cette presque identité. Il faudrait trouver un troisième terme : contemplation-action.

Nous autres, dans notre monde capitaliste occidental, avons tellement perdu le sens communautaire, et sommes devenus tellement individualistes, que la mystique est devenue pour nous une sorte de recherche, presque de salut individuel.

Autre chose. Quand vous parlez de l'artiste, vous parlez d'un homme qui a certains dons, et il est vrai qu'il existe une certaine expérience d'union dans la création artistique. Quand vous parlez de l'homme de science, vous parlez aussi d'un homme qui a certains dons d'observation, de rationalité, etc... Quand on parle d'art, de science, de mystique, il me semble que l'on parle de quelque chose d'abstrait. Mais, ce qu'il y a dans l'expérience éthique, c'est qu'elle est pour tout le monde. C'est une expérience que tout le monde peut faire. C'est ce que vous avez dit en parlant de cœur. C'est l'union, le rapprochement qui renaît au moment des guerres.

Ce sur quoi j'insisterai, c'est sur l'humilité, sur cette base commune à tout le monde. Humilité veut dire que nous sommes tous au même niveau. C'est au même niveau que nous pouvons agir par une éthique qui est fondée sur la

## Le besoin religieux

mystique. Si nous sommes très faibles, c'est à cause p.075 de notre manque relatif de sens communautaire. La force momentanée des communistes, chinois ou russes, c'est qu'ils ont une éthique. Cette éthique n'est pas ancrée sur une vision, une contemplation profonde, elle tend à être plus collectiviste que communiant. Enfin je pense que dans l'Occident riche, ici en Suisse, et aux Indes aussi, notre absence de sens civique, pas seulement au niveau du politique mais au niveau de la fraternité avec autrui, cette absence est notre plus grave défaut. C'est pourquoi j'ai été chagriné qu'on ne fasse pas mention de cette expérience.

**M. SADHU SINGH DHAMI** : Je suis d'accord avec M. Junod. Je pensais avoir indiqué ces qualités morales en parlant de l'amour, car l'amour véritable débouche sur la mise en pratique. J'aurais sans doute dû développer davantage cet aspect dans ma conférence.

**LE PRÉSIDENT** : Nous arrivons à 19 heures, sans avoir pu traiter de tous les thèmes que nous nous proposons d'aborder. Je m'excuse auprès de M. Leyvraz — qui avait un thème intéressant à proposer — de mettre fin à cet entretien. Je remercie encore très chaleureusement M. Sadhu Sing Dhami pour tout ce qu'il nous a apporté cet après-midi ; je remercie aussi tous les participants à cet entretien, ainsi que le public pour la patience dont il a fait preuve.

@

# Le besoin religieux

## TABLE RONDE <sup>1</sup>

### L'APPEL SOCIAL ET L'APPEL RELIGIEUX

Présidence : Jean Starobinski

Georges Balandier — Cardinal Daniélou — Louis Leprince-Ringuet  
Dorothee Sölle — Rudolf Von Thadden

@

**LE PRÉSIDENT** : p.077 C'est un redoutable sujet qui a été proposé à cette table ronde : l'appel religieux et l'appel social. Nous avons eu une très grande ambition : d'une part de faire parler des représentants d'activités humaines et d'esprit très différents, de nationalité également différente et, d'autre part, d'accueillir des questions venues de groupes de jeunes.

Voici ces questions. J'en donne lecture sans les commenter. Il ne sera pas possible aujourd'hui de répondre point par point à chacune d'elles. Demain, ceux de ces jeunes gens qui voudraient demander une précision, viendront à l'entretien de 17 heures, qui est prévu comme une discussion avec le public.

#### I. UNE QUESTION DE DÉFINITION :

Qu'entendez-vous précisément par « besoin religieux » ?

— Doit-on entendre par « besoin religieux » cette aspiration à l'unité universelle, qui est la base fondamentale de la pensée religieuse, cette quête de l'absolu spirituel par rapport au relatif qui est purement humain ?

#### II. DEUX QUESTIONS, A L'OPPOSÉ L'UNE DE L'AUTRE !

---

<sup>1</sup> Mercredi 12 septembre 1973.

## Le besoin religieux

— N'est-ce pas un abus de langage d'appeler *religieux* ce qui devrait simplement s'appeler moral ? Le respect de la vie et l'amour de la liberté ne sont-ils pas concevables sans la religion ?

— La morale laïque a parfois feint d'ignorer la fonction sociale de la religion. Or, des similitudes, des identités même, ont fait qu'une morale sociale pouvait avoir des caractères religieux. Dans une morale sociale telle que le marxisme, qui fait abstraction dans sa doctrine de toute religion, ne trouve-t-on pas une certaine forme de religiosité ? p.078

### III. POINTS D'HISTOIRE

— Quelle(s) origine(s) peut-on attribuer à la religiosité, et sous quelle(s) forme(s) originelle(s) s'est-elle manifestée ?

— La magie, le fétichisme, le totémisme ont fait partie des sociétés et sont encore pratiqués dans certaines sociétés primitives. Peut-on dire que la magie, par exemple, est une expression d'un besoin religieux ?

— Peut-on attribuer certainement une source religieuse judéo-chrétienne au besoin d'égalité — économique, politique — qui anime les mouvements sociaux les plus actifs de notre temps ? Ou cette source doit-elle être cherchée dans une tradition intellectuelle différente : matérialiste, agnostique ou athée ?

### IV. LA RELIGION OU LES RELIGIONS ?

On parle toujours de la fonction de la religion dans la société. Ne devrait-on pas faire une distinction entre les sociétés à religion unique et contraignante, et les sociétés où l'Etat est confessionnellement neutre, et admet l'exercice de diverses religions ? Cette deuxième structure, qui sépare politique et religion, n'est-elle pas plus favorable à l'authentique « expérience religieuse » ?

— On a constaté que religion et société sont toujours allées de pair et que celle-ci n'existe pas et n'a jamais existé sans celle-là. Que

## Le besoin religieux

représente la religion dans la société, quel est son rôle et ses fonctions fondamentales ?

### V. RAISON ET RELIGION

— Le rationnel, l'intelligence, ont souvent été opposés au sentiment religieux. Quels sont les rapports qui régissent cette antinomie ; et le rationnel ne serait-il pas un danger, une menace pour la connaissance mystique ?

### VI. L'APPEL RELIGIEUX ET L'APPEL SOCIAL SONT-ILS CONCURRENTS, IDENTIQUES OU COMPLÉMENTAIRES ?

— L'appel religieux s'éteindrait-il une fois résolues les tensions sociales, comme le croit Marx ? Ou au contraire une humanité n'ayant plus à s'absorber dans des luttes matérielles, ne comportant plus de déshérités, verrait-elle surgir une nouvelle sorte d'appel religieux ?

### VII. L'ENGAGEMENT ET SES RISQUES

— Dans l'engagement des Eglises et des groupes religieux contre les injustices politiques et sociales — en principe contre toutes les injustices à travers le monde — ne se heurte-t-on pas au problème de l'information et des fraudes de l'information ? On proteste contre les injustices qui viennent à notre connaissance. Mais les systèmes d'oppression les plus perfectionnés sont ceux qui p.079 parviennent à bloquer ou à déformer l'information. L'engagement le plus sincère ne risque-t-il pas de se trouver ainsi « télécommandé » ou « manipulé » ? Comment faire pour que l'engagement contre telle ou telle forme de violence ne soit pas exploité par d'autres violents ?

Je ne sais pas s'il sera possible de répondre à toutes ces questions. J'ai simplement constaté qu'il y avait tout d'abord des problèmes de définition : qu'est-ce que le sentiment religieux ? C'est de là qu'il faudra partir. Ce sera l'affaire des théologiens. Un second aspect des questions, c'est le point de vue historique qui doit nécessairement intervenir. En troisième lieu se poseront toutes les questions d'actualité. Pour traiter du point de vue de l'histoire, nous avons un historien que je présenterai, et, pour parler des problèmes

## Le besoin religieux

d'actualité, c'est un physicien et un sociologue qui auront la parole.

Pour les questions de définition, je donne la parole au cardinal Daniélou.

**CARDINAL JEAN DANIELLOU** : Je pense qu'il est significatif que les Rencontres Internationales de Genève aient pris, cette année, comme thème de leurs travaux, le problème religieux dans le monde d'aujourd'hui.

Il me paraît qu'une telle question, un tel sujet, aurait paru, il y a encore une dizaine d'années, quelque peu inactuel. Nous étions à une époque où il était fréquemment question de la « mort de Dieu » et où, pour un certain nombre d'intellectuels de notre temps, le fait religieux apparaissait comme radicalement contesté. Contestée au niveau de la pensée scientifique, la religiosité apparaissait comme l'expression d'une mentalité quelque peu prélogique et devait être éliminée par la science ; la religion apparaissait aussi comme étant l'expression d'une humanité infantile, et on nous disait : l'homme devenu adulte est capable de prendre en main son destin et n'a plus besoin d'avoir recours à des dieux.

Et enfin, la société contemporaine elle-même, cette civilisation technique et scientifique, apparaissait comme rejetant l'élément du sacré, et c'est le phénomène que l'on a appelé le « sécularisme » : nous vivons, il faut en prendre notre parti, disait-on, dans un monde sécularisé où Dieu n'a plus de place dans la société.

Il faut reconnaître que les chrétiens ont été eux-mêmes impressionnés par cela. Certains se posaient la question de savoir ce qu'il resterait du christianisme dans un monde qui ne s'intéresserait plus à Dieu. Nous avons eu alors la conception « horizontaliste » du christianisme, pour parler un affreux jargon ; le christianisme qui avait autrefois deux idéaux : l'amour de Dieu et l'amour du prochain, tendait à n'en avoir plus qu'un, l'amour de Dieu n'intéressant plus personne. L'essence du christianisme se ramenait au service du prochain, ce service s'exprimant dans la lutte pour l'établissement d'une société terrestre plus juste et plus fraternelle, d'où une certaine politisation du christianisme.

<sup>p.080</sup> Eh bien ! en 1973, cette vision n'est plus vraie. Quelque chose a éclaté, éclaté partout. Quelque chose a éclaté parmi les grands responsables de la société contemporaine qui sont beaucoup moins optimistes sur les possibilités de la science et de la technique pour résoudre les problèmes de l'homme.

## Le besoin religieux

Quelque chose a éclaté chez les jeunes, d'une façon parfois extravagante mais cependant significative, par laquelle s'exprime un besoin profond de religiosité. Ce retour à Dieu s'exprime dans les sociétés de consommation, et spécialement aux Etats-Unis, mais il s'exprime aussi dans les pays communistes. Et il est impossible d'ouvrir un entretien comme celui-ci sans évoquer le nom de cet homme extraordinaire sur lequel le monde entier a actuellement les yeux : Soljenitsyne, qui mène un redoutable combat, presque seul, non pas comme un desperado pour faire figure de martyr, mais parce qu'il pense que la force de la foi est capable de renverser les situations historiques.

Donc, en 1973, il est impossible de ne pas prendre au sérieux le fait religieux. Il est présent, aujourd'hui, dans la vie du monde et à tous les niveaux, à une place exceptionnelle. Il faut donc le prendre au sérieux et le prendre au sérieux dans son contenu spécifique.

Et ici je réponds déjà à une des questions : pourquoi parler de religion et parler de Dieu ? Il y a dans l'homme trois dimensions fondamentales : il y a la maîtrise de l'univers — et c'est la science et la technique — il y a la communauté humaine — et c'est le domaine social — et il y a l'ouverture à la transcendance, et c'est à cela seul, si on emploie les mots dans un sens propre, qu'on doit réserver le mot de « religion ».

Cette dimension religieuse est coextensive à la totalité de l'histoire humaine. Les grands noms religieux de toutes religions : Orphée et Bouddha, Mahomet et Zoroastre, les prophètes et les saints chrétiens, représentent dans le patrimoine de l'humanité un domaine constitutif. Les tentatives réductrices, psychanalytiques ou sociologiques pour réduire ce fait religieux à quelque chose d'autre, apparaissent dérisoires. On ne réduit pas sainte Thérèse à de la psychanalyse, on ne réduit pas saint François d'Assise à de la sociologie. Il faut donc donner au fait religieux ses dimensions propres. Il s'exprime dans les grandes religions historiques. Et ces religions, dans le monde d'aujourd'hui, sont encore très importantes ; l'hindouisme est quelque chose d'important ; l'islam est quelque chose d'important ; les religions africaines sont quelque chose d'important. Tout ceci est vrai. Mais la religiosité ne s'exprime pas simplement dans les grandes religions historiques ; elle s'exprime aussi chez beaucoup d'hommes qui peuvent n'appartenir à aucune religion établie spécialement aujourd'hui, et dont il ne

## Le besoin religieux

faut cependant pas du tout dire que ce sont des athées, au sens d'une exclusion de Dieu.

J'ai souvent cité ce mot d'Emmanuel Berl : « Je n'ai jamais rencontré d'athées, mais j'ai rencontré souvent des hommes qui n'ont trouvé dans aucune religion le visage du Dieu qu'ils cherchent. » Et ceci est une formule qui me paraît exprimer en effet l'attitude de beaucoup d'hommes.

p.081 Par conséquent, le fait religieux nous intéresse non pas du tout seulement dans les religions historiques, mais particulièrement — et c'est là un point de vue qui me passionne — du point de vue de ce que sera la dimension religieuse de l'homme de demain, c'est-à-dire la dimension religieuse de l'homme de la civilisation technique. Il ne s'agit pas du tout de vouloir simplement maintenir des structures passées, il s'agit de ce que va être l'ouverture à Dieu de cette société et cette civilisation qui est en train de se construire. S'il y a une chose dont je suis sûr, c'est que ce monde aura une dimension religieuse.

Il y a longtemps que je dis à mes confrères dans le sacerdoce ou dans l'épiscopat : Vous faites une énorme erreur si vous voulez fonder la pastorale de demain sur l'idée d'un monde que Dieu n'intéresserait plus. Le problème que rencontrera demain le christianisme, ce n'est pas celui de l'athéisme, c'est celui de la « religiosité sauvage », c'est-à-dire des formes de religiosité diverses, aberrantes, multiples. Et notre problème à nous, représentants d'une Eglise, sera de montrer à des jeunes qui ne seront pas athées, mais qui auront cette « religiosité sauvage », que notre Eglise est la réponse à leurs questions. Et ce ne sera pas tellement facile !...

Cela dit, et puisque j'ai évoqué le christianisme, je veux dire ici un dernier mot : le christianisme n'apparaît pas — et il partage ceci avec le judaïsme et avec l'islam — comme étant simplement l'expression d'une dimension religieuse. Judaïsme, christianisme, islam portent essentiellement sur des interventions de Dieu dans l'histoire. Le problème n'est pas celui du sentiment religieux. Le problème est celui de la foi. La foi est quelque chose de tout à fait différent du sentiment religieux. Je connais des hommes qui sont de grands croyants et qui sont totalement dépourvus de sentiment religieux, et je connais des gens qui sont bourrés de sentiments religieux et qui ne sont pas du tout des croyants. Il faut donc distinguer les deux choses. Il y a un problème qui est un problème

## Le besoin religieux

spécifique du judéo-christianisme. Ce problème est essentiel, et je l'évoque en terminant.

Les religions nous montrent de grands hommes qui nous apportent des inspirations, des modèles et des exemples. Et ceci est appréciable. Mais est-ce qu'ils nous arrachent au mal radical ? Est-ce qu'ils détruisent la misère spirituelle ? Est-ce qu'ils détruisent la mort corporelle ? Si Jésus n'est qu'un grand homme religieux, si Jésus n'est qu'un maître de sagesse, un exemple de charité, je dirai à la limite qu'il ne m'intéresse pas, car il me laisse dans la misère de ma condition humaine. Jésus ne m'intéresse que s'il est Dieu. Et la foi chrétienne dans tout son paradoxe est foi en la divinité du Christ et en son action libératrice. Elle reste celle-là en 1973, comme elle l'a été dans le passé : un christianisme vidé de ses dogmes fondamentaux, de la foi dans la divinité du Christ et dans sa résurrection, ce christianisme-là est quelque chose d'assez fadasse et à quoi, pour ma part, je ne m'intéresse plus du tout. C'est donc dire de ce point de vue qu'à côté du problème religieux, au cours de cette soirée, pourra être évoqué ce problème de la foi.

J'en ai fini. Je tenais simplement à dire comment, pour moi, se pose aujourd'hui ce problème.

**LE PRÉSIDENT** : p.082 Sur ce point, M. Rudolf von Thadden va immédiatement prendre la parole, et je voudrais le présenter brièvement.

M. Rudolf von Thadden est né en 1932 en Poméranie. Il a été élève à la Châtaigneraie près de Coppet. Il connaît donc notre pays. Il est historien et théologien. Ses études l'ont mené à Tübingen, à Paris, à Göttingen. Il a fait partie du comité directeur du Deutsche Evangelische Kirchentag. Dès 1968, il est professeur ordinaire du département d'histoire de Göttingen et, dès 1973, membre du rectorat. Il a fait une thèse sur les prédicateurs de cour du Brandebourg aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Sa thèse d'habilitation étudie le problème du centralisme administratif en France à l'époque de la Restauration.

Rudolf von Thadden est très engagé dans les problèmes de l'université allemande d'aujourd'hui. Il porte donc son intérêt sur les problèmes politiques et institutionnels. Je lui donne immédiatement la parole.

**M. RUDOLF VON THADDEN** : Je dois dire pour commencer que cela fait vingt-

## Le besoin religieux

cinq ans que je suis allé à l'Ecole de la Châtaigneraie et je n'ai pas eu souvent, depuis, l'occasion de pratiquer mon français, mais j'espère pouvoir répondre à certaines des questions posées.

Je suis reconnaissant au cardinal Daniélou d'avoir commencé à traiter la question d'une manière historique. En effet, la question des rapports entre la dimension sociale et la dimension religieuse de la vie ne date pas d'aujourd'hui. Depuis que le christianisme marque le destin de l'Europe, il existe un partage entre le domaine religieux et spirituel, d'une part, et le domaine profane et temporel, d'autre part. Leur rapport mutuel est caractérisé par un changement répété : des époques de rapprochement de ces domaines alternent avec des époques de séparation. Ainsi, à la fin du Moyen Age, l'interpénétration étroite de l'Eglise et du monde provoqua la conception luthérienne des deux règnes, qui se prononça pour une plus forte indépendance de l'Etat face à l'Eglise. L'histoire européenne est caractérisée par la permanence d'une dichotomie et par le refus de laisser le monopole à l'un des deux domaines. Des tentatives d'absorber le monde par l'Eglise ou de conférer au monde toutes les fonctions de l'Eglise ont toujours soulevé des résistances.

Ceci m'amène à la constatation suivante :

La situation actuelle en Europe semble être dominée de nouveau par la tendance à rapprocher les deux domaines. Après une longue période libérale de réduction de la foi et de la religion au seul domaine privé, nous constatons depuis peu un besoin renouvelé de libérer la foi d'un ghetto, et ceci aussi bien sous les auspices d'un engagement progressiste que d'un engagement conservateur. C'est d'un engagement conservateur qu'est née l'aspiration des Eglises, après la dernière guerre, à un rôle public plus influent. C'est, en revanche, d'un engagement progressiste qu'est né l'appel de l'Eglise à se mettre davantage au service de la société, à répandre un « social gospel » et à accentuer la participation de l'Eglise <sup>p.083</sup> à l'action urgente de changer les structures sociales dans le monde. Dans les deux cas, on suppose tout naturellement que l'Eglise est là pour le monde. Mais il est légitime et même nécessaire de poser la question suivante : dans quelle mesure l'Eglise d'aujourd'hui est-elle encore à même de rendre ce service ? Ne se condamne-t-elle pas à une trop grande adaptation au monde et à ses structures — au point de perdre son identité ?

## Le besoin religieux

Et ceci m'amène au troisième point. Le Cardinal Daniélou a parlé de la différence entre l'intérêt religieux et la foi chrétienne. Je dirai, moi aussi : la renaissance de l'intérêt religieux que nous constatons aujourd'hui n'est pas forcément identique à une renaissance de la foi chrétienne. Parfois même on pourrait constater deux données bien distinctes : d'un côté, nous avons ce que le théologien allemand Dietrich Bonhoeffer a appelé « Religionsloses Christentum » : la découverte d'un christianisme et d'une vie chrétienne sans religion. Cela nous paraît un paradoxe, mais je pense que ce n'en est pas un. De l'autre côté, nous voyons une renaissance de l'intérêt religieux qui n'est pas forcément une renaissance d'un intérêt à la foi chrétienne.

Par conséquent, je formulerai la question suivante : tandis que les Eglises et les théologiens tendent de plus en plus à se solidariser ou même à s'identifier aux problèmes et aux souffrances du monde, on observe, indépendamment de cela, un renouveau d'intérêt des hommes pour les questions religieuses. Cet intérêt s'articule surtout en dehors de l'Eglise et naît d'expériences qui n'ont presque pas de rapports avec les discussions de l'Eglise. Ainsi, en subissant les contraintes du monde rationnel et technique, les hommes paraissent développer un besoin de compensation qui cherche à s'exprimer dans des formes parfois bizarres d'extase et de méditation. D'autre part, le monde technique, avec ses mécanismes souvent inhumains, engendre des craintes qui demandent à être vaincues par une nouvelle certitude et un nouveau réconfort. Est-ce le rôle de l'Eglise — c'est là ma question — de s'emparer de ces énergies flottant librement ?

**LE PRÉSIDENT** : A cette intervention s'enchaîne celle de Mme Sölle. Mme Sölle a été l'élève de Gogarten à Göttingen. Elle doit beaucoup à la démythologisation de Bultmann et à la critique marxiste de la religion. Elle est cependant théologienne. Son engagement concret s'est traduit par la participation au politische Nachtgebete de Cologne, où elle collabore avec Heinrich Böll. L'Allemagne de Hitler a éveillé en elle une conscience aiguë des rapports entre la théologie, la politique et les problèmes sociaux. Elle a pris une part active dans les débats qui entourent la guerre du Vietnam. Elle s'est rendue personnellement au Vietnam.

Pour elle, Dieu n'est pas situé hors du monde ; sa conception s'approche d'une anthropologie centrée sur Jésus qui est l'amour. Je citerai une phrase de

## Le besoin religieux

Mme Sölle : « Si Jésus vivait aujourd’hui, il serait athée »... Vous voyez que nous ne faisons pas l’économie des oppositions.

Je lui donne la parole.

**Mme DOROTHEE SÖLLE** <sup>1</sup> : p.084 J’ai conscience, en m’exprimant, que je viens après Freud et Marx, et j’ai l’impression que Monsieur le Cardinal se trouve dans un tout autre temps.

1. Le besoin religieux est le besoin d’un sens éprouvé et vécu, l’aspiration à une vérité promise et qui se rend visible. La religion est l’essai de ne rien accepter dans le monde qui soit étranger, hostile à l’homme, absurdement fatal ; c’est l’essai de transformer tout ce que l’on rencontre, et de l’inclure dans le monde propre de l’homme. Tout doit être interprété de manière à révéler ce que les choses sont « pour nous ». Tout ce qui est rigide doit être assoupli, tout ce qui est hasardeux et accidentel doit devenir nécessaire, tout ce qui apparaît absurde, dénué de sens, doit être ressaisi par la foi et la pensée, qui sauront y voir le vrai et le bien. La religion est l’essai de ne tolérer aucun nihilisme et de vivre une affirmation infinie de la vie — infinie parce que non réfutable de manière finie. En paraphrasant une déclaration de Freud : « Où était le *ça*, je dois advenir (Wo Es war, soli Ich werden) », on peut dire : « Où étaient l’étrangeté, le hasard et le néant, doivent advenir la patrie, l’identité et Dieu. »

2. Le sens total et complet de la vie ne peut être ni fixé ni mis en pleine évidence, fût-ce par des yeux que les larmes ne troublent pas. Aussi le besoin religieux ne cesse-t-il de renaître, du fait de ce qui nous manque, du fait de l’absence de certitude assurée. Le doute et l’aspiration inassouvie accompagnent l’expérience religieuse. Cette douleur ne peut être évitée qu’en renonçant à la religiosité elle-même, lorsque nous cédonc aux discours de ceux qui nous demandent de sacrifier le besoin religieux, lorsque nous nous accommodons de ce qui est étranger, hostile, fatal, lorsque nous acceptons nos propres limitations comme naturelles et que nous détruisons notre aptitude à la transcendance. « Heureux sont ceux qui ont le mal du pays, car ils retrouveront

---

<sup>1</sup> Le professeur Bernard Boeschstein a bien voulu traduire chaque fois pour l’auditoire les interventions de Mme Sölle, faites en allemand.

## Le besoin religieux

leur maison » (Jung - Stilling). La plus grande perfection de l'homme est son manque le plus profond : son besoin de Dieu.

3. Le *oui* infini de la foi inclut toutes les formes du vivant et crée l'unité parmi elles. Plus ce *oui* est large et compréhensif, plus est grande la proximité à l'égard de tous les hommes : la solidarité est l'expression la plus profonde de l'amour envers Dieu. La conséquence de l'amour le plus exigeant envers Dieu, c'est la lutte contre tout malheur faussement tenu pour inévitable et fatal, frappant un groupe, une race ou une classe déterminés. Nous serons des hommes, mais nous ne pouvons l'être que tous ensemble.

4. Le Christ est le symbole (propre à notre culture) de cette unité qui associe l'amour absolu de Dieu et la solidarité inconditionnelle. Vivre comme le Christ a vécu (« Que chacun soit en esprit tel qu'Il a été » *Phil.*, 2.5) signifie le refus conséquent, dans toutes les circonstances de la vie, de continuer à adorer le dieu *Fatum*, la Nécessité (« ainsi vont les choses, le monde n'a jamais été autrement »).

5. Se détourner de l'interprétation naturaliste de la vie, pour se tourner vers une interprétation à la fois religieuse et historique : c'est là ce qui rendra l'homme critique et créatif. p.085

Critique à l'égard :

- des idéologies de domination,
- des structures sociales d'oppression,
- de notre propre participation à ces formes de mutilation de la vie.

Créatif :

- pour un avenir ouvert à tous,
- pour le déploiement total de toutes nos aptitudes,
- pour la plus grande aptitude à aimer, qui inclut l'aptitude à souffrir.

**CARDINAL DANIÉLOU** : Je voudrais préciser un point à propos de l'exposé de M. von Thadden et de celui de Mme Sölle : c'est que je tiens qu'une action pour une transformation de la société est un aspect de la vocation du chrétien. Et ceci est très clair. Mais il y a grand danger à ce que le christianisme ne s'épuise dans

## Le besoin religieux

cette dimension. Pour moi, les dimensions de l'adoration, de l'union à Dieu, ce que représente, par exemple, un monastère de contemplatifs, sont aussi essentiels que l'action sociale. J'ai souvent cité La Pira, maire de Florence, disant que « la vraie cité repose sur deux bases : les logements ouvriers et les monastères contemplatifs ». Une cité où il y aurait des logements ouvriers, mais où il n'y aurait plus de monastères de contemplatifs, une ville sans églises est pour moi une ville inhumaine, parce qu'elle prive précisément l'humanité de quelque chose qui est pour elle aussi essentiel que d'avoir de bonnes conditions de vie matérielle.

Le religieux fait partie du social, il fait partie des biens du social. Je redoute beaucoup une certaine sécularisation qui éliminerait le sacré de la vie ordinaire. Pour moi, une ville sans églises, sans temples, sans synagogues ou sans mosquées, est une ville à qui il manque humainement quelque chose d'essentiel. Je n'ai pas besoin de préciser que je préfère qu'il y ait des églises catholiques, mais ceci est une autre question...

Bien sûr, je suis quelque peu en désaccord avec Mme Sölle, je n'ai pas besoin de le souligner. Il y a deux choses que je voudrais dire : d'abord, que je ne pense pas que Marx et Freud aient changé fondamentalement la condition humaine. Absolument pas. Je pense que de ce point de vue là ils ont apporté certains éléments positifs mais qu'ils en ont embrouillé beaucoup d'autres... De toute manière, après comme avant Freud, après comme avant Marx, j'ai le droit de penser avec Platon, avec saint Thomas d'Aquin, avec Descartes, avec Hegel ; je veux dire par là que dans le domaine philosophique, comme le disait Charles Péguy, ce n'est pas comme dans le domaine technique où le caoutchouc creux a remplacé le caoutchouc plein. Ni Freud ni Marx ne remplacent Aristote ou Descartes. L'idée d'une mutation totale de la pensée m'apparaît au point de vue philosophique radicalement fautive. Comme le disait Péguy, nous sommes aussi bêtes que saint Jean Chrysostome.

Enfin pour ce qui regarde le Christ, s'il n'est que le grand prophète de l'amour, comme je le disais tout à l'heure, et s'il n'est pas le fils de Dieu, il ne m'apporte pas l'essentiel et, à ce moment-là, il me laisse dans ma misère.

**Mme DOROTHEE SÖLLE** : p.086 Contrairement à ce que vous avez dit, je crois que Freud et Marx ont apporté une critique radicale dans des domaines

## Le besoin religieux

différents, et la théologie d'aujourd'hui doit répondre à cette critique.

Il n'est plus possible aujourd'hui d'accepter la bipartition trop simple : monde et au-delà du monde. L'amour est devenu quelque chose d'indivisible. Personnellement, je le découvre mieux en regardant comment on traite autour de moi les saisonniers plutôt qu'en comptant le nombre des églises d'une cité.

**M. RUDOLF VON THADDEN** : Je voudrais encore poser une question au cardinal Daniélou : quelle fonction les monastères dont vous avez parlé jouent-ils dans le service social ?

**CARDINAL DANIÉLOU** : Je pense qu'ils jouent dans le service social un rôle essentiel, dans la mesure où la société humaine repose, d'une part, sur ce qui lui donne des conditions matérielles de vie suffisantes, d'autre part, sur ce qui relève d'une communion fraternelle entre les hommes, mais aussi sur la présence au milieu d'elle de l'adoration, de la louange de Dieu, de ce qui l'ouvre au mystère. De même qu'il y a des hommes qui ont la fonction de remplir un service social, d'autres qui ont la fonction de faire progresser la technique, il y a des hommes dont la fonction est d'adorer ; et il n'y a qu'à voir la manière dont aujourd'hui les monastères attirent les jeunes plus que je ne sais quelles réunions où l'on parle indéfiniment sur les transformations de la société.

Je voudrais dire quelques mots par rapport à ce qu'a dit Mme Dorothee Sölle. On est tenu de répondre à une contestation quand cette contestation s'avère comme fondée. Je veux dire, par exemple, que la science pose à la foi de vrais problèmes. Mais lorsqu'une idéologie apparaît comme totalement dénuée de fondement, comme cela me paraît être le cas en particulier de l'idéologie marxiste, à ce moment-là, il n'y a pas à perdre de temps à chercher à la réfuter.

**LE PRÉSIDENT** : Puisqu'on vient de dire que la science pose des questions à la théologie, je vais donner la parole à M. Louis Leprince-Ringuet que je n'ai pas besoin de vous présenter.

**M. LOUIS LEPRINCE-RINGUET** : Y a-t-il un appel ou un besoin religieux et y a-t-il un appel ou un besoin social, en particulier chez les scientifiques ?

## Le besoin religieux

Je ne vous parlerai pas ce soir à titre personnel. Je vais vous dire ce que je sais de mes amis et collègues scientifiques dans ce domaine. D'abord, y a-t-il un besoin social ?

En science, il existe une méthode, un langage, qui sont communs à tous les scientifiques à travers le monde. J'ai quitté ce matin un congrès <sup>p.087</sup> de physique sur les particules fondamentales. Ce congrès se tenait à Aix-en-Provence ; c'était un grand congrès. S'étaient réunis, non seulement des Européens et tous les scientifiques qui participent à l'activité du CERN, quelle que soit leur ethnie d'origine, mais aussi des Chinois de Mao et des Soviétiques. On ne trouve pas tellement d'endroits où l'on puisse réunir en même temps, dans des conditions amicales, des Chinois de Mao, des Soviétiques, des Américains (actuellement, les Américains fréquentent tout le monde) et des Européens. Alors se manifeste une sorte d'universalité de la science qui crée une fraternité à l'intérieur de tout ce monde, et les scientifiques le perçoivent. Et l'on peut dire que le scientifique cherche à parvenir à une vérité, indubitable, méthodique, vérifiable, et qu'il considère cette attitude comme le principal remède à la division des hommes.

Et dès qu'on élève des barrières entre les hommes, avec certaines applications ultérieures des découvertes, comme dans le cas de la bombe atomique, lorsque le scientifique parle en scientifique et non pas en citoyen de son pays, il est contre l'instauration de ces barrières entre les hommes.

C'est un premier point qui montre une certaine forme de nécessité sociale que la vie scientifique permet de développer. Puis il y a aussi — et c'est presque le domaine religieux, puisque cela relie tous les hommes — une espérance qui n'a pas un caractère social, c'est la joie de connaître, c'est l'attente de la découverte. Ce n'est pas toujours très glorieux, mais cela donne à l'activité scientifique une transcendance : l'espérance de la connaissance, c'est peut-être une certaine forme du besoin religieux. La connaissance relie tous les hommes. Peut-on faire entrer cela dans la définition que vous avez donnée — Eminence, Madame et Monsieur le Recteur — du besoin religieux ?

Ceci, c'est le domaine de l'activité scientifique avec ses règles. C'est la méthode rationnelle, qui constitue l'outil intellectuel. Il n'y a ni dieu ni diable dans la méthode scientifique.

Ce domaine n'est pas du tout celui de nos choix personnels, qui s'effectuent

## Le besoin religieux

sans référence à la méthode scientifique. Nous avons, tout au long de la vie, à faire des choix qui reflètent notre caractère, notre évolution intérieure, notre attitude devant les problèmes auxquels nous sommes confrontés, nos réactions affectives. Aussi bien choisissons-nous nos amis, notre conjoint, notre orientation politique et syndicale, notre conception de l'existence, notre vision optimiste ou pessimiste de la vie. Nous pouvons adopter une foi religieuse qui donne un sens à notre vie : toutes ces options, pour lesquelles notre liberté n'est naturellement pas absolue, forme le réseau des choix personnels. Nous sommes loin de la méthode scientifique. Quelle est l'attitude des hommes de science devant ce second problème ? Elle est très diversifiée, comme on peut le penser.

Je vais vous donner quelques exemples. D'abord celui de Louis Pasteur, dont on vient de fêter le 150<sup>e</sup> anniversaire de la naissance, et qui avait été reçu à l'Académie française en 1882. Je vous parle donc d'événements qui, pour des scientifiques, sont quasi préhistoriques. Pasteur a succédé à Littré, principal disciple d'Auguste Comte, et donc positiviste. Il a été reçu à l'Académie française par Ernest Renan.

p.088 D'habitude, le récipiendaire — donc Pasteur — doit faire l'éloge de celui à qui il succède — Littré — et celui qui le reçoit — c'est-à-dire Ernest Renan — doit faire l'éloge de celui qui est reçu. Or, c'est le contraire qui s'est produit : Pasteur n'a pas du tout fait l'éloge de la pensée de son prédécesseur : Littré, proclama Pasteur, a voulu appliquer la méthode scientifique à autre chose que la science, ce qui est source de grossières erreurs. D'autre part, Ernest Renan, qui devait faire l'éloge de Pasteur, a peu parlé de ses découvertes. Pourtant, le savant avait déjà soixante ans et l'essentiel de son œuvre était déjà accompli. Il a longuement défendu le positivisme. Je vais vous lire quelques lignes du discours de Pasteur, très intéressantes, à propos de la méthode scientifique : « Admirable et souveraine méthode qui a pour guide et pour contrôle incessant l'observation et l'expérience, dégagée, comme la raison qui les met en œuvre, de tout préjugé métaphysique, méthode si féconde que les intelligences supérieures, éblouies par les conquêtes que lui doit l'esprit humain ont cru qu'elle pouvait résoudre tous les problèmes. » Et il ajoutait à l'adresse de Littré dont il devait prononcer l'éloge : « L'homme vénéré dont j'ai à vous entretenir partagea cette illusion... » — Ce n'était pas très chaud ! — « Le principe fondamental d'Auguste Comte est d'écarter toute recherche métaphysique sur

## Le besoin religieux

les causes premières et finales ; de ramener toutes les idées et toutes les théories à des faits et de n'attribuer un caractère de certitude qu'aux démonstrations d'expérience. »

Pasteur continue à attaquer vigoureusement le positivisme en disant : « MM. Littré et Auguste Comte croyaient et firent croire aux esprits superficiels... » — voyez comme il est perfide ! — « ... que leur système reposait sur les mêmes principes que la méthode scientifique. De là est venue l'illusion des esprits. A quelles erreurs ne peut pas conduire cette prétendue identité des deux méthodes ! »

C'est donc extrêmement clair de la part de Pasteur. La science a son domaine, elle a sa méthode et n'empiète pas sur le reste. Il ajoute aussi qu'il est un homme de science religieux : « Je suis le représentant de la science expérimentale, mais la notion et le respect de Dieu arrivent à mon esprit par des voies aussi sûres que celles qui nous conduisent à des vérités de l'ordre physique... » Pasteur avait le sens de l'infini. « La notion de l'infini, j'en vois partout l'inévitable expression ; le surnaturel est au fond de tous les cœurs ; l'idée de Dieu est une forme de l'idée de l'infini. Tant que le mystère de l'infini pèsera sur la pensée humaine, des temples seront élevés au culte de l'infini, que ce dieu s'appelle Brahma, Allah ou Jéhovah ou Jésus... »

Cette anecdote, quoique ancienne, est exemplaire et montre d'une façon nette la pensée d'un de nos plus grands savants du siècle dernier. Mais qu'en est-il aujourd'hui ? Jacques Monod parle, lui aussi, du besoin religieux de l'homme en face de la situation scientifique actuelle dans le monde, mais c'est en un autre langage. Il écrit, dans sa leçon inaugurale au Collège de France : « que l'homme n'ait aucune importance dans l'univers ; qu'il n'y pèse d'aucun poids et que même s'il a émergé, c'est par hasard, ce résultat de la science est aussi le plus inacceptable. » <sup>p.089</sup> Voilà le résultat scientifique d'après Monod qui ajoute : « Le recours à la transcendance permet d'assigner à notre humaine condition une origine supposée plus noble et plus signifiante. » C'est donc, de sa part, une reconnaissance du besoin religieux, mais non pas une acceptation des religions. Il exalte la connaissance scientifique.

Sa forme d'athéisme moderne devant les problèmes religieux s'exprime ainsi : « L'éthique de la connaissance objective doit être systématisée. Il faut en dégager les conséquences sociales, morales et politiques car, créatrice du

## Le besoin religieux

monde moderne, elle est seule compatible avec lui. » Je ne suis pas d'accord avec ce coup de balai très arrogant qui veut évacuer les problèmes et les inquiétudes profondes des hommes par des théories scientifiques toujours sujettes à des remises en question.

Déjà François Jacob a critiqué certains passages du raisonnement de Jacques Monod. Le physicien Alfred Kastler également : il ne semble pas qu'avec la durée limitée de l'univers, du système solaire, l'évolution puisse s'expliquer selon la thèse développée par Monod. Je cite ces réactions simplement pour vous indiquer qu'il y a là un problème, que tout ne semble pas assuré scientifiquement dans la construction extrême, peut-être « jusqu'au-boutiste » de Jacques Monod.

Parmi les savants, certains sont religieux, d'autres athées ou agnostiques, mais chez ces derniers la pensée est certainement très nuancée. Par exemple, sur le créateur, on voit des phrases comme celle-ci : « Vouloir admettre que le hasard a créé l'être vivant me paraît absurde. S'il y a un programme, je ne conçois pas de programme sans programmateur. Mais je ne peux m'en faire une image. »

C'est là une attitude très révélatrice. Je crois que cette proposition aura sans doute l'accord d'un très grand nombre de scientifiques. Le savant, dans sa discipline, se borne à la question : « comment ? » et ne cherche pas à répondre au « pourquoi ». D'ailleurs, en astronomie, le ciel est tellement compliqué, on a une telle difficulté à reconnaître ce qui se passe parmi les différents astres aux natures extrêmement diverses, qu'on est assez occupé à chercher le « comment » sans essayer de répondre au « pourquoi » par une formule nécessairement simpliste.

Beaucoup pensent que la science, qui a permis à l'homme de se rendre maître de l'univers, ne peut absolument pas répondre aux problèmes, aux besoins affectifs de l'humanité. Et là encore, le côté affectif, le côté connaissance passionnelle, est irréductible pour beaucoup de scientifiques. La science ne pourra jamais donner un contenu à l'aspect affectif de l'homme, et ne pourra jamais expliquer ce que peut ressentir un homme devant le sourire d'une femme (je cite François Jacob), devant un coucher de soleil ou un concerto de Bach. Et alors on ajoute : « Nous autres, savants, nous sommes dans une situation de stupeur et d'angoisse. Il faut que l'homme ait des raisons de vivre et de mourir qui ne sont pas celles que donne la science. »

## Le besoin religieux

Voilà donc un schéma de la pensée des savants.

Alors, on pressent bien, même chez les athées, un besoin religieux. Ils ne l'excluent pas. Le problème des raisons de vivre se pose chez tous. Pour les croyants, leur expérience religieuse a souvent été acquise avant <sup>p.090</sup> le début de leur carrière scientifique. Ils partagent volontiers une pensée voisine de celle de Pasteur.

Entrer dans un univers de foi qui procure une transcendance à l'existence, qui fournit un sens à la moindre de nos actions, qui relie les hommes dans la communion des vivants, qui donne l'amour entre les hommes, qui donne à cet amour une dimension surnaturelle, ce n'est pas incompatible pour les scientifiques chrétiens avec la pensée et les études scientifiques. Il s'agit de deux pôles, de deux espaces différents. L'un englobe la science, il est très dur, très défini, et l'autre englobe l'homme dans sa totalité. Mais il faut dire que le scientifique, même croyant, ne se sent pas à l'aise, ne sera pas à l'aise devant certaines présentations de la religion.

Par exemple, admettre que la Vérité avec un grand V ait été révélée de façon définitive à un moment déjà éloigné de l'histoire, cela le gêne ; la notion du corps et de l'âme provoque, chez les scientifiques chrétiens, des réactions, des interrogations ; tout suscite des discussions. Cela n'est pas facile. Mais cela n'empêche pas la foi de certains de se développer avec des interrogations, avec des fluctuations que nous connaissons tous. On ne croira pas à cause des miracles, mais *malgré* les miracles.

Je voudrais dire encore un dernier mot : c'est qu'en dehors des scientifiques, dans le monde des « beaucoup-plus-jeunes » et dans le monde qui n'est pas scientifique, on perçoit actuellement (et cela a été dit) une réaction confuse mais profonde contre notre construction rationnelle et contre la science, contre le rationnel qui a construit le monde dans lequel nous vivons et que décrit Jacques Monod. Et cela s'exprime par l'apparition de quantité de sectes, de communautés, de « Jesus' People », de « Jesus' Revolution » ; beaucoup de ces communautés se réclament de l'Évangile. Il est certain que des sociologues, des philosophes, des théologiens, des historiens se penchent sur ce phénomène considérable, mais chez certains d'entre nous il peut provoquer le sourire.

Ces manifestations, avec le refus d'autorité, avec le refus de structure verticale d'Église, avec un aspect parfois austère, parfois hystérique au

## Le besoin religieux

contraire, peuvent bien nous choquer ; mais je pose une question à mes voisins et je crois que cette question méritera d'être posée demain : ces manifestations ne sont-elles pas le signe d'un nouveau levain, et ces nouveaux missionnaires qui parlent en hurlant, sans complexe, la parole de Dieu, ne vont-ils pas apporter les éléments d'une fermentation nouvelle à leurs contemporains qui sont trop souvent des gens gavés ou résignés ou timides ? Alors, je ne me moque pas et je crois qu'il ne faut pas nous moquer. Le besoin religieux me semble être une des réalités majeures de notre temps malgré beaucoup d'apparences.

**M. RUDOLF VON THADDEN** : Je ne me sens pas en mesure de répondre à tous les problèmes qui ont été soulevés, mais j'aimerais au moins formuler une impression et savoir si vous la partagez.

A propos du mouvement des « Jesus' People », je constate aussi chez nous, en Allemagne, un mouvement dans une certaine mesure comparable à ceux que vous venez de décrire. Mais en y regardant de plus près, <sup>p.091</sup> je constate qu'il y a une certaine réaction chez ces gens, réaction contre l'activisme des dernières années, lequel a conduit à une certaine résignation ou, pour reprendre le terme à la mode, à une sorte de « frustration ». A partir de cette attitude de résignation — on ne peut pas tout obtenir au moyen de l'action — on se tourne de plus en plus vers une sorte de méditation et de contemplation qui s'exprime par de nouvelles formes d'extase. Est-ce que cela pourrait être une réponse à ce phénomène des « Jesus' People » ? Est-ce dans la frange que laisse encore libre la science expérimentale, à l'endroit précis où s'arrêtent pour le moment ses vérifications, que naissent de tels mouvements ?

**M. LOUIS LEPRINCE-RINGUET** : Oui, la science s'est développée, donnant naissance une cascade de technologies ; finalement, le monde devient de plus en plus gigantesque et les entreprises de plus en plus grégaires : l'homme s'y sent très peu de chose. Il se trouve que la situation des hommes est actuellement la suivante : on est alerté par la télévision, par d'innombrables moyens d'information, sur tout ce qui se passe dans le monde, sur tous les problèmes. Et comme les structures sont extrêmement vastes et qu'on est très petit dedans, qu'on ne peut rien changer, on se trouve alors devant une incapacité ; on n'a pas envie d'entrer dans ce monde, parce qu'on n'y voit pas

## Le besoin religieux

de but. On est entraîné de plus en plus vite. Vers quoi ? On n'en sait rien. C'est une réaction, je crois, contre cette forme d'existence dans laquelle il n'y en a que pour l'action. Une action qui débouche sur quoi ? On n'en sait rien. Et c'est contre cela qu'il y a maintenant une sorte de vague méditation.

Beaucoup de jeunes n'ont pas très envie de faire un métier qui leur demandera énormément de travail et de temps pour leur permettre de gravir les échelons sociaux. Ils peuvent vivre d'une façon assez agréable, beaucoup plus facile qu'autrefois, mais en méditant sur des valeurs spirituelles. Je suis persuadé qu'il y a là un désir d'absolu. Le monde actuel ne répond pas à une soif d'absolu. Il n'y a pas tellement d'éléments de dépassement. Il semble que cette réaction, qui est en principe très saine, se développe en faveur d'un absolu. Elle prend des formes qui choquent les vieux, dans la mesure où ils peuvent l'être. Ils feraient mieux de ne pas être choqués. C'est une réaction qui me paraît aller dans le sens de l'histoire et c'est une réaction religieuse.

Je ne sais pas si vous appelez cela une réaction religieuse, pour moi elle l'est ou s'y apparente puisqu'elle se préoccupe de la façon dont sont reliés ou doivent être reliés les hommes et veut remplacer actuellement la course à l'« American Way of life ».

**CARDINAL DANIELÉLOU** : Je suis tout à fait d'accord sur la remarque de M. von Thadden, mais je n'aime pas un mot qu'il a employé, à savoir celui de résignation. Je ne crois pas qu'il s'agisse de résignation de la part des jeunes. Je pense qu'il y a une désaffection vis-à-vis des théologies politiques qui leur faisaient prendre la politique comme une espèce d'absolu. Je crois qu'ils en viennent à une conception <sup>p.092</sup> qui paraît beaucoup plus vraie, c'est-à-dire qu'il ne faut pas demander à la politique plus qu'elle ne peut donner. Selon la définition de Jeanne Hersch dont je sais qu'elle est aimée dans ces Rencontres : « La politique ne crée rien, mais elle crée l'espace où quelque chose est possible. » Cette définition me paraît excellente. Je crois que les jeunes se rendent compte qu'on peut arriver à une amélioration politique mais que, si cette transformation politique n'est pas remplie par quelque chose, elle ne suffit pas à répondre à ce qu'ils cherchent profondément.

C'est pourquoi je crois que la réaction contre le politique n'est pas une réaction de « résignation », mais consiste à dire : attendons du politique ce que

## Le besoin religieux

le politique peut apporter, à savoir, résoudre un certain nombre de problèmes très concrets, mais ne demandons pas au politique ce qu'il ne peut pas apporter.

**M. RUDOLF VON THADDEN** : Vous donnez une interprétation relativement optimiste de ce phénomène. Je ne pourrais pas encore partager votre point de vue, parce que j'ai l'impression qu'il y a en ce qui concerne notre thème — le rapport entre l'appel social et l'appel religieux — malgré tout une certaine forme de résignation : on abandonne de plus en plus l'engagement social dans ces groupes.

**LE PRÉSIDENT** : La science expérimentale laisse prudemment sur son pourtour une marge, là où s'arrêtent les vérifications. Dans cette marge peuvent s'investir certaines possibilités religieuses. Mais n'est-ce pas dans cette marge que les sciences humaines s'avancent avec des méthodes empruntées aux sciences expérimentales ? Est-ce qu'elles n'essaient pas de prolonger leur processus de la connaissance en se tournant vers la psychologie et vers la sociologie ?

Nous avons la chance d'avoir ici, ce soir, un sociologue, chef de file des africanistes français, qui a joué un rôle décisif dans le développement de la sociologie africaine, je veux parler de Georges Balandier, à qui je donne maintenant la parole.

**M. GEORGES BALANDIER** : Je dois avouer d'entrée de jeu que je me sens dans la position la moins confortable. Tout d'abord, parce que j'apparais au terme du processus et que je peux sembler vouloir tirer en quelque sorte le débat dans le sens de mon argument, et parce que je me situe au terme d'une petite guerre d'escarmouches à laquelle nous venons d'assister, une guerre d'escarmouches que je vais peut-être reproduire puisque, ce soir, je donne, comme notre Président vient de le dire, le point de vue du sociologue et non pas le point de vue du croyant. En sociologue, je ferai apparaître un certain nombre de remarques relatives à notre thème : « L'appel social et l'appel religieux ». En notant incidemment qu'il est intéressant que les Rencontres aient employé la conjonction « et » et non pas « ou », ce qui nous lancerait dans une autre discussion...

## Le besoin religieux

Pour tenter d'aborder cet ensemble de questions, je retiendrai uniquement deux attaques. Je partirai tout d'abord du point de vue de la <sup>p.093</sup> coupure des nations inégales, et ensuite du point de vue de la coupure des générations, qui se situent différemment dans leur appréciation de la situation présente.

Il est bien certain que, lorsqu'on appartient à cet univers privilégié, à ce canton de l'humanité qu'est l'Europe ou l'Occident (ce terme canton n'est pas une allusion maligne à la terminologie politique ou administrative genevoise) on a tendance à voir les problèmes d'une manière un peu limitée, un peu bornée. Et pourtant on n'en est pas moins conduit à éprouver le sentiment qu'une crise intervient et qu'elle se localise aussi à l'intérieur des sociétés les plus avancées ; que la crise (si nous regardons les choses d'un peu près) est d'abord celle des nations riches, des nations industrielles de la première génération ; qu'elle est celle des sociétés qu'on dit de « consommation ».

Le « tiers monde » — et je reprends cette formule, puisque j'en ai été l'initiateur — connaît peu le mal de vivre qui nous est propre, mais il connaît le mal à vivre qui vient de la pauvreté et des dominations qu'il subit. Et c'est alors une autre Histoire qui se vit là et qui se fait là.

Mais venons-en à notre point de vue. Ce qui est éprouvé comme crise dans les sociétés qu'il faut bien dire « privilégiées », et que nous habitons, ce qui fait problème en dehors du dépaysement qui vient des changements rapides et cumulés, en dehors des incertitudes qui tiennent aux régimes économiques, ce qui s'impose, c'est le fait que nous découvrons que la seule puissance matérielle ne peut nous satisfaire ; la production et la croissance ne suffisent pas à donner un sens aux entreprises collectives et individuelles...

Derrière l'intitulé qui nous est proposé ce soir, il en est peut-être un autre qui se cache, ou qui serait formulable, c'est celui du sens et de la puissance, c'est celui qui ferait mention de la compatibilité ou de l'incompatibilité relative du sens donné aux aventures individuelles et collectives et de la puissance que recherchent les sociétés en tant que sociétés politiques, en tant que sociétés soumises à un Etat.

Si l'on s'en tient à cette interprétation, on peut très bien parvenir à une sorte de dichotomie simpliste, de partage élémentaire, qui serait de l'espèce suivante ; on dira, de manière schématique, que les nations, les sociétés, se répartissent en deux ensembles : d'un côté, celles qui ont la commande du

## Le besoin religieux

progrès matériel, l'avantage des privilèges dus à une technique avancée — et ce n'est pas mince — et qui souffrent maintenant d'un excès de modernité ; elles sont contraintes à la recherche de leur sens — sinon par tous leurs membres, du moins par quelques-uns, et sans doute par ceux d'entre eux qui sont les meilleurs et les plus conscients. Elles sont donc à la recherche de leur sens ; et cette quête peut être considérée du point de vue de l'individu comme exigence d'un dépassement, revendication de valeurs partagées — ce qui lui donne une dimension « religieuse » ou provoque une « sacralisation » des options prises à l'égard de la société et de son ordre. L'autre ensemble, c'est celui des sociétés en retard de développement et de modernité ; c'est l'ensemble des sociétés qui ont à créer les conditions matérielles et culturelles assurant une existence « humaine » à tous les hommes qui les constituent, ce qui <sup>p.094</sup> n'est pas réalisé jusqu'à maintenant ; dans ces sociétés l'appel social prend une force croissante. Il y devient, dans une large mesure — le mot n'a pas encore été dit, il faut pourtant le prononcer — appel révolutionnaire ; et la religion s'y politise comme le montrent assez les prélats, les prêtres qui sont les militants politiques de la reconnaissance de l'homme dans un tiers monde où la majorité reste encore humiliée.

Voilà donc une coupure qu'on ne peut pas nier. Voilà une coupure que l'humanisme abstrait, celui qui donne une définition a priori de l'homme et qui refuse de reconnaître les hommes concrets, historiques, les hommes des sociétés de ce temps, laisse de côté. Mais cette question centrale n'est pas la nôtre aujourd'hui.

Je vous ai dit que je présenterais mon argument à partir d'une autre coupure. Cette autre coupure nous concerne, nous les riches, quelles que soient les options que nous ayons prises, et quelles que soient les vertus que nous portions en nous. Cette coupure est celle qui commence à s'élargir entre les générations, à l'intérieur même de nos sociétés, les sociétés riches. Moins peut-être en Europe que ce n'est le cas en Amérique du Nord. Récemment, j'ai passé une année dans diverses universités américaines et je vous prie de croire que j'y ai reçu un enseignement alors que je croyais être parti pour être, moi, l'enseignant.

Comment poser les questions, comment faire apparaître les problèmes qui nous concernent et nous retiennent ?

## Le besoin religieux

Ce qui me semble remarquable, c'est que les générations actuelles — j'entends les générations jeunes, celles qui sont l'histoire d'aujourd'hui, alors que nous représentons (je parle pour moi et non pour vous, Madame [Sölle]) les générations déjà passées, ou presque — c'est que ces générations-là, par leur refus et leurs revendications, apparaissent comme les véritables révélateurs de la crise présente. Elles s'imposent peut-être plus comme « réactif » qu'en raison des expérimentations, des entreprises politiques, sociales, spirituelles qu'elles conduisent. Ce qui serait une première réponse à la question du recteur von Thadden.

Que nous disent-elles, ces générations ? Il me semble qu'elles formulent au moins trois ordres de questions :

— Tout d'abord elles rendent manifeste la difficulté d'être (et j'emploie la litote de conférence et de précaution) d'un ordre social fondé sur les valeurs matérielles, sur la réduction du plus grand nombre à l'état de machines à produire et à consommer ; indifférent à l'appauvrissement ou à la perversion des relations sociales, et établi sur la banalisation des sociétés. Certaines des révoltes et certains des refus, qui peuvent nous paraître déplacés, expriment une réaction vive et intransigeante contre la banalisation de l'univers où nous vivons, c'est-à-dire contre la désignification de l'univers privilégié où nous sommes insérés. Ce grand rejet est l'objet d'interprétations concurrentes. A « la » question qui le détermine, plusieurs réponses sont possibles. Celle de la violence qui est une façon de dire, par la pratique, que le non-sens est dans nos sociétés ; et que le sens doit être retrouvé, restitué au-delà de ce grand désordre, au-delà de cette ère tragique que Nietzsche annonçait. Les réponses peuvent être d'une autre sorte : ou d'allure politique et, pour une part, p.095 révolutionnaire, d'une révolution d'ailleurs chargée d'une certaine forme de religiosité ; ou elles prennent la forme de l'expérimentation sociale ; ou encore elles conduisent à ce « retraitisme » qu'évoquait le recteur von Thadden. Puisque le « monde » est aussi insignifiant, quittons-le et organisons autour de nous un univers voulu et préservé où nous réaliserons notre projet personnel. Voilà ce que certains des jeunes constituant la génération actuelle rendent apparent.

— Ces jeunes rendent manifeste, et je l'avoue avec beaucoup plus de gêne

## Le besoin religieux

en tant que sociologue et philosophe de naguère, la crise de la pensée sociale en présence d'événements tumultueux. Ils nous disent la crise de la pensée sociale face aux transformations généralisées et rapides qui engendrent de véritables mutations de la société et de la culture, si j'osais une comparaison de critique d'art, je dirais que le monde actuel me donne un peu l'impression d'un « collage » (au sens des papiers collés en peinture) dont les lois de composition restent mal connues.

Cette infirmité partielle de la pensée renforce aussi l'impression de non-sens, l'inquiétude individuelle, l'attente ou la recherche impatiente de certains des hommes d'aujourd'hui. Elle explique aussi l'attachement et souvent, il faut le dire, et le cardinal Daniélou me pardonnera l'expression, l'attachement dévôt — trop dévôt — à tout ce qui semble aider à reconstituer un sens, à ce qui paraît permettre une saisie globale ou en donne l'illusion. Et l'on pourrait ici, dans une sorte de bric-à-brac pour lequel je demande votre indulgence, évoquer aussi bien une certaine forme de marxisme déformé, torturé, qui semble s'organiser pour donner un sens total au projet présent et à l'histoire à venir, que des entreprises comme celles des « religions » marginales qui se multiplient et des « écoles » de mystique naturelle qui sont le fait de certains des jeunes, ou comme celles des amalgames religieux qui affirment qu'il n'est plus une Eglise qui puisse dire la foi. En ce cas, toutes les Eglises semblent exprimer une vérité partielle, et les nouveaux croyants, partant de plusieurs des grands enseignements religieux, font en quelque sorte un amalgame à leur mesure, à leur usage particulier.

Voilà des réponses globales, qui tentent de donner un sens, alors que la pensée sociale, toutes les pensées sociales formulées au cours du XIX<sup>e</sup> siècle et au début de ce siècle, sont découvertes infirmes à dire ce qui se passe en ce temps et ce que devient l'histoire qui nous engage demain.

— J'en viens maintenant au troisième point. Ce que les générations jeunes nous montrent aussi par leurs initiatives, leurs entreprises et leurs refus, c'est ce que nous savons déjà et que nous n'osons pas toujours reconnaître, c'est-à-dire une crise des Eglises et des religions historiques qu'elles transmettent et administrent. Pourquoi cela ? Je vous donnerai une réponse de sociologue. Dans la mesure même où ce que nous appelons par commodité d'expression — et nous avons tellement d'expressions qui nous permettent d'être paresseux

## Le besoin religieux

actuellement — « la crise moderne » touche toutes les institutions, elle affecte nécessairement les Eglises et non seulement les croyants, car les Eglises se définissent aussi comme telles, même si elles se différencient profondément des autres formes d'institutions. Ce processus porte une conséquence. On peut dire que le <sup>p.096</sup> sacré tend à ne plus être uniquement investi dans les corps institués, dans les « organisations » qui avaient jusqu'alors la charge de sa gestion ; car, au cours des siècles passés, une sorte de division du travail, matériel d'une part, symbolique et spirituel d'autre part, avait fait que les uns avaient la tâche de produire les choses, les autres d'administrer et de gérer les signes et les biens de salut. Dans la mesure où l'institution religieuse est mise en cause, on peut dire que le sacré se trouve aujourd'hui, et pour une large part, à l'état diffus, à l'« état sauvage ». Le sacré redevient en partie disponible pour de nouveaux usages.

Observons ce phénomène d'un peu plus près, bien que les contraintes de l'horaire obligent à être sommaire. Il s'agit d'un fait d'une importance extrême, que l'analyse marxiste conventionnelle a certes laissé de côté, et à tort. Le sacré, aujourd'hui, se dissocie des institutions établies pour se réinvestir partiellement dans les expériences qui se veulent génératrices de nouvelles formes de la société et de la culture ou d'une nouvelle définition de l'homme, ou d'une définition de l'homme, ancienne, mais « reprise », rénovée et revivifiée. Je vous laisse libre — car c'est affaire de croyance, de convictions personnelles — de choisir celle de ces trois interprétations qui vous paraît la plus pertinente. Je vous les livre parce que toutes trois me semblent possibles.

Dans ces conditions, ce sacré devenu diffus, redevenu disponible, se présente sous un double aspect, sous l'aspect du sacré de contestation et de rupture d'abord ; ce qui n'est pas pour surprendre, car il y a toujours eu une force de transgression incluse dans le sacré. Ce sacré de remise en cause se saisit à l'œuvre, par exemple dans les contre-cultures américaines que j'ai connues et qui sacralisent le refus — Marcuse dirait « le grand refus ». Ce sacré de contestation et de rupture se trouve dans les religions alternatives où il exprime, à un haut degré, le rejet de la définition de l'homme par les religions historiques appuyées sur les Eglises établies. Il s'appréhende aussi, de quelque manière, dans le recours à l'occulte et à ce que j'appellerai le « mysticisme de bricolage », dont il faut bien parler, car il est présent, en cette époque, et si fortement qu'il est même commercialisé. Ce sacré opérant dans le champ de

## Le besoin religieux

l'occulte, éprouvé dans le cadre des nouvelles « mystiques », sert cette fois à contrecarrer les cultures officielles. On le voit, sous ces diverses formes, se reconnaît un sacré de transgression, de rejet de l'ordre présent, qui appelle, qui agit et qu'il faut savoir reconnaître si l'on veut parler de l'état des choses religieuses dans les sociétés d'aujourd'hui.

Mais le sacré se présente aussi — et c'est un des éléments de sa définition dans la théorie sociologique qu'égratignait quelque peu notre ami, le cardinal Daniélou — le sacré se propose aussi comme sacré de validation des entreprises de refaçonnage de la société. Il est récupéré par les projets politiques, les expériences sociales, les novations culturelles qui appellent à de « nouveaux commencements », à de nouvelles définitions de la société et de la culture. Sous cet aspect — mais ce n'est que le point de vue des sociologues de la vieille école — il semble revenir à sa source, puisque aussi bien Emile Durkheim liait l'origine du sacré à l'« effervescence » accompagnant la genèse des sociétés et des civilisations. Le sacré p.097 est là où naît quelque chose par les projets collectifs des hommes. L'affirmation mérite d'être considérée : ce serait l'objet d'un grand débat. En tout cas, c'est là une formule qui exigerait d'être rappelée.

Voilà donc les trois grands ensembles de données, les trois registres d'arguments que je souhaitais soumettre à votre appréciation.

J'en viens maintenant, non pas à une péroraison, mais à une ébauche de conclusion. Il me semble que si nous tentons de retrouver le centre du thème définissant la table ronde d'aujourd'hui, il est un certain nombre de questions que nous ne pouvons éviter. Mon artifice de discours consiste à formuler des questions parallèles à celles qui nous ont été posées par la jeunesse genevoise. Elles sont au nombre de trois, et je ne serais pas à même, ni à cette heure, ni plus tard d'ailleurs, de leur donner les bonnes réponses.

Peut-on à cette époque, après que les philosophes ont annoncé « la mort de Dieu » durant un premier temps, puis la « mort de l'homme » dans un deuxième temps, peut-on faire comme si ces affirmations n'avaient pas été proclamées et comme si elles n'avaient pas été entendues par un certain nombre d'hommes ?

Partant de là, on en vient à deux autres interrogations qui me paraissent davantage liées aux préoccupations des sociologues. La première, je l'adresserai avec audace aux sociétés : que faites-vous, vous, sociétés d'aujourd'hui, de

## Le besoin religieux

l'homme ? C'est une question qui peut paraître rhétorique, mais je ne crois pas qu'on puisse éviter de la poser si l'on veut tenter de définir ce que sont l'appel social, l'appel du sens, l'appel religieux. Qu'est-ce que les sociétés présentes font de l'homme, non seulement à l'intérieur de leurs frontières, mais dans leurs rapports entre elles ?

Ma troisième question — et c'est sur ce point que je terminerai — déborde les deux premières ; elle me semble être l'interrogation cachée derrière l'intitulé du débat d'aujourd'hui, la voici : l'homme peut-il donner un sens à l'homme ? ou faut-il qu'il y ait un plus, ce plus jusqu'à présent nommé Dieu, pour que l'homme trouve un sens à l'homme ? Je crois que, dans les conditions actuelles, cette question doit être reformulée, et que des tentatives de réponse doivent être faites, en tenant compte de ce que nous savons du présent, et non pas en partant d'une définition a priori de l'homme.

**LE PRÉSIDENT** : Sans doute ne donnerons-nous pas de réponse définitive à vos trois questions, mais je crois qu'il ne faut pas les laisser sans réponse et je donne la parole au cardinal Daniélou.

**CARDINAL DANIÉLOU** : Nous avons tous quelques questions à poser à M. Balandier et je voudrais rapidement indiquer deux ou trois points.

Vous avez divisé le monde en sociétés de consommation et en tiers monde. Je crois que la situation dans les démocraties populaires pose un type de problème très particulier, et notamment dans ce qui représente le problème religieux. Ce sont peut-être des pays riches du point de vue des régimes économiques, mais, du point de vue de la structure <sup>p.098</sup> politique, ils sont tellement différents de nos pays libéraux que la relation du social et du religieux y diffère. Je crois que les aurores de la religion de demain, c'est en Russie qu'actuellement elles naissent.

**M. GEORGES BALANDIER** : Je voudrais, en m'excusant de vous interrompre, répondre à votre objection : comment situer les pays où l'on dit que le socialisme est réalisé ? Il faudrait nuancer. S'agit-il de la Chine, de l'URSS, des démocraties populaires de l'Europe orientale ? Les diversifications se multiplient. Mais si j'ai retenu la dichotomie pays riches/pays pauvres, c'est sans doute parce que je viens d'être impressionné par la récente Conférence d'Alger où,

## Le besoin religieux

toute différence de régime gommée, le thème dominant était celui de la séparation entre les « pauvres » et les « riches ». C'est sous cet effet d'une actualité toute récente que j'ai été conduit à ce partage qui s'accorde d'ailleurs très mal avec la formule que je proposais naguère, puisqu'elle désigne un « tiers » monde.

**CARDINAL DANIÉLOU** : Pour ce qui est de la question essentielle que vous avez posée, je suis parfaitement d'accord avec vous, nous l'avons tous été, sur l'existence de ces phénomènes de religiosité sauvage. J'ai dit moi-même que je pensais que le problème des religions établies serait demain le dialogue avec ces religiosités sauvages et j'ai précisé que ce problème ne serait pas facile.

Mais là où je ne suis pas d'accord avec vous, c'est que je ne crois pas que ces formes de religiosité sauvage seront récupérées par des mouvements politiques, parce qu'elles expriment une réaction contre les idéologies politiques dont on réalise actuellement qu'elles font le malheur du monde. Les véritables problèmes politiques sont des problèmes concrets, réalistes. Ils ont été empoisonnés par les idéologies. Et les jeunes s'en aperçoivent.

Je ne crois pas que ces disponibilités de religiosité seront récupérées par la politique ; ce serait revenir en arrière. Je crois qu'elles présentent quelque chose de nouveau, qui va être une dimension de la civilisation de demain. C'est dans la mesure où elles ont une spécificité, qu'il y aura dans une civilisation technique quelque chose de changé.

Vous avez posé la question de la crise des Eglises. Cette crise des Eglises est celle de toutes les institutions. Mais s'il ne s'agissait que de cela, ce ne serait pas grave. La crise de mon Eglise, de l'Eglise catholique n'est pas seulement une crise d'institution, elle est quelque chose de beaucoup plus grave dans les sociétés de consommation. Elle est une certaine diminution de densité intérieure, de densité spirituelle, à cause de cette société de consommation qui nous envahit. Elle est un défaitisme doctrinal où l'on se laisse impressionner par les idéologies du jour. C'est d'un effort de vitalité intérieure que les Eglises d'aujourd'hui ont principalement besoin, plus que de réformes extérieures.

Votre dernière question est tout à fait remarquable : est-ce que l'homme peut donner un sens ou est-ce que le sens doit être donné à l'homme ? C'est exactement la question. Je trouve que c'est p.099 admirablement la poser. Je

## Le besoin religieux

crois qu'en effet, ce n'est pas l'homme qui peut donner un sens, et heureusement, parce que, si l'homme donnait le sens, c'est finalement à l'homme que nous aurions ultimement à rendre compte. Pour moi, ce serait la définitive aliénation. L'aliénation n'est pas de dépendre de la transcendance. L'aliénation c'est l'exploitation de l'homme par l'homme. Et elle existe lorsque l'homme dépend ultimement d'autres hommes, quels qu'ils soient...

**M. RUDOLF VON THADDEN** : J'aurais quelques questions en ce qui concerne les sociétés de consommation.

Un problème caractéristique de notre époque est, à mon avis, la polarisation entre le temps vécu sous contrainte et le temps passé en dehors de toute contrainte. En s'habituant aux pressions exercées par les heures d'activité professionnelle dans un contexte de technicité extrême, l'individu se sent désemparé devant les intervalles de loisir qui lui sont offerts de plus en plus généreusement. Il n'a souvent d'autre issue que de les adapter, eux aussi, aux rythmes des périodes de travail. Exemple : le tourisme de masse.

La question qui se pose est de savoir si la division entre le temps mécanisé et vide du travail, et le temps libre, mais vide de sens, le temps des loisirs, peut être supprimée par l'éveil des forces créatrices de l'homme, éveil qui se traduirait sous une forme capable d'actualiser les besoins religieux secrets et inconscients. Et ceci sans retomber dans l'ancienne opposition entre le domaine profane du travail et le domaine faussement sacralisé d'un monde endimanché.

Est-ce qu'il y a un lieu précis où nous pouvons situer le besoin religieux, qui soit plus qu'un besoin religieux privé ?

**M. GEORGES BALANDIER** : Le recteur von Thadden semble me demander de voler à son secours, et je dois avouer mon embarras... jusqu'à un certain point. Je pense comme lui — à propos de la première partie de son intervention — que, dans une certaine mesure, les sociétés disent ce qu'elles sont à travers la manière dont elles assument le traitement du temps. Cela peut paraître très abstrait. Je crois que chaque société, chaque civilisation se « dit » à travers ses conceptions, ses pratiques et sa gestion du temps.

Si j'ai bien compris la question, elle se traduit ainsi : peut-on réduire la coupure entre temps de travail et temps libre ? Si l'on s'en tient à cette

## Le besoin religieux

séparation, où faut-il placer l'accent ? Du côté du temps libre, du repli sur soi, de la méditation, en situant la vie spirituelle dans le secteur du loisir ou du superflu ; ou bien cette exigence peut-elle se transférer du côté du temps de travail ? Ce qui alors voudrait dire que l'engagement spirituel et/ou religieux est un engagement complet dans la société, dans l'économie ? Sur ce point aussi, je suis bien prêt à suivre l'argument ; sans préjuger de la critique du théologien, je ne crois pas qu'il y ait aujourd'hui de salut individuel possible qui ne soit un salut enraciné dans les sociétés et les cultures de ce temps, dans leurs économies. Ceci implique donc un jugement, une appréciation, une participation et non pas un <sup>p.100</sup> abandon de la société à ceux qui se disent ses gestionnaires ou ses « compétents ».

Ces dernières considérations nous ont ramenés à ce qui était l'essentiel de cette table ronde : le caractère indissociable de ce qui a été désigné comme appel religieux et appel social, de ce que j'ai nommé, quant à moi, appel du sens et appel social.

**LE PRÉSIDENT** : Il ne me reste qu'un mot à dire : merci à tous les participants à cette table ronde.

@

### TROISIÈME ENTRETIEN PUBLIC <sup>1</sup>

présidé par M. André Chavanne

@

**LE PRÉSIDENT** : p.101 Je déclare ouvert ce débat public, qui sera consacré à la table ronde d'hier soir et au problème de l'appel social et de l'appel religieux. Je salue à cette table Madame Sölle, docteur en théologie, le professeur Leprince-Ringuet, physicien, Rudolf von Thadden, professeur d'histoire et membre du rectorat de Göttingen, le R. P. Dubarle, dominicain et physicien, et Georges Balandier, professeur à la Sorbonne.

Nous allons immédiatement aborder le problème par des questions ayant trait à l'appel social et l'appel religieux. Je pense qu'il importe, pour cet unique débat où intervient le public, de poser des problèmes précis, des problèmes de la vie courante, des problèmes qui vous intéressent de manière toute personnelle. L'engagement du sentiment religieux, ou areligieux, de la croyance ou de l'incroyance par rapport à nous et aux autres, est quelque chose qui nous touche tous au cœur.

On pourra aborder un grand nombre de sujets où le sentiment religieux trouve sa place et une place importante dans l'appréciation et dans la volonté d'action qui nous anime. Je laisserai donc, pendant une heure et demie, le débat se développer tout simplement. Je me permets, de la façon la plus expresse, de vous demander de poser des questions brèves.

A vos questions brèves, les personnes présentes à cette table essaieront de répondre rapidement. Si d'autres personnes dans la salle désirent répondre brièvement sur un sujet sur lequel ils ont réfléchi et qui leur tient à cœur, je leur donnerai la parole. C'est un exercice difficile, et il ne réussira que si tous ceux qui prennent la parole veulent bien s'engager à une forte discipline. Après ce début de type autoritaire, le débat peut commencer.

**M. JACQUES NANTET** : Je voudrais poser une question, précédée de deux

---

<sup>1</sup> Jeudi 13 septembre 1973.

## Le besoin religieux

réflexions. M. Louis Leprince-Ringuet nous a montré hier soir très brillamment comment les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles étaient passés d'un optimisme scientifique très assuré à une inquiétude qui s'est concrétisée dans l'ère atomique. Il nous a montré qu'au p.102 XIX<sup>e</sup> siècle la science était triomphante, et que seul parmi d'autres, minoritaire parmi les scientifiques, un Pasteur affirmait que l'on était sur la voie de recherches surnaturelles. Autour de lui, l'ensemble du monde scientifique était triomphant, disant que tout dépendait des solutions apportées par la science.

La situation, aujourd'hui, est différente. La contestation porte directement sur le progrès scientifique lui-même. D'autre part, notre ami Balandier, se fondant sur ce qu'il avait entendu au cours d'un récent voyage aux Etats-Unis, disait à quel point la contestation politique elle-même était générale. Nous sentons bien cela, d'ailleurs, et c'est ce qui a fait choisir le thème des Rencontres de cette année : le besoin religieux. Nous sentons bien que l'affirmation politique est d'un optimisme fondamental, comme la parousie marxiste et d'autres idéologies.

Voilà deux moteurs essentiels de la société dans laquelle vivait notre monde occidental depuis plusieurs siècles qui s'essouffent à la fois. Je crois que de là précisément ressort aujourd'hui une certaine nostalgie du sacré, nostalgie dont témoigne l'entretien sur la conférence de M. Kolakowski. Mais cette nostalgie du sacré, à laquelle je suis extrêmement sensible, est, dans une certaine mesure, conservatrice des formes. Elle ne représente peut-être pas un moteur. Or, notre société occidentale est essentiellement animée par l'idée de progrès : le progrès est ce qui a décidé du sort de la civilisation occidentale au cours des derniers siècles.

M. Balandier connaît très bien les civilisations africaines, voire mieux que quiconque ici. Ce qui différencie ces civilisations de nos sociétés poussées en avant dans un monde linéaire, c'est qu'elles vivent dans un temps circulaire, qui ne connaît pas la notion de progrès.

La question que je pose est la suivante : devant la détérioration et la modification des moteurs essentiels de notre société, où, quand et comment retrouverons-nous le moteur de progrès, qui, demain, doit prendre, dans notre civilisation, la relève de facteurs dynamiques essoufflés ?

## Le besoin religieux

**M. LOUIS LEPRINCE-RINGUET** : Je crois que les disciplines scientifiques ont été triomphalistes au siècle dernier. « Vous allez voir ce que vous allez voir, disaient-elles. Avec les synthèses chimiques nous ferons tout, tout ce dont vous n'avez pas idée. Cela procurera le bonheur. » Cette prédiction s'est révélée fautive. Actuellement on ne peut pas dire que la science, par son développement, engendre automatiquement le bonheur. La science porte en elle des possibilités ultérieures d'application, qui ne sont pas toujours prévisibles au moment où la science elle-même fait des découvertes. C'est à partir des possibilités d'application que l'on peut assouvir tous les désirs de l'humanité. En fait, beaucoup de désirs matériels ont été satisfaits de manière extraordinaire depuis cent ans. Toutes les disciplines qui se développent en période de croissance rapide sont plus ou moins triomphalistes. La biologie l'a été et l'est peut-être encore un peu ; la physique l'est beaucoup moins, parce qu'elle a gagné ses titres de noblesse et qu'elle est maintenant assez âgée.

p.103 Les scientifiques, dans les domaines des sciences qui existent depuis un certain temps, sont beaucoup plus modestes qu'ils ne l'étaient au début. D'autre part, il y a un certain nombre de disciplines nouvelles qui considèrent la méthode scientifique comme fondamentale et veulent l'appliquer à un domaine expérimental qui n'est pas très bien ou insuffisamment défini. Certaines d'entre elles : sciences de l'homme, structuralisme, sont un peu triomphalistes également.

Je vous l'ai dit hier : la science a son éthique en elle-même. Il faut bien distinguer la science avec sa méthode et son caractère propre, de ses applications ultérieures. Il y a une universalité de la science. Ainsi, toutes les parties de la physique : l'optique, les rayonnements, les courants faibles, la radioactivité, etc... sont utilisables et utilisées effectivement en médecine. Ce n'est pas parce que c'est la physique qui découvre les particules et les neutrons, qu'ultérieurement c'est uniquement en physique que les applications vont se développer. N'importe quelle branche de la science peut aider au progrès dans tous les domaines.

Les utilisations ne sont pas, en général, dépendantes de celui qui a effectué les découvertes. Il y a des ingénieurs scientifiques, par exemple, des ingénieurs d'armement qui s'occupent des problèmes d'armement, qui sont faits pour appliquer les sciences à l'armement, qui obéissent aux directives de leur

## Le besoin religieux

gouvernement. Les applications sont en général, pour les grandes sciences, du domaine du pouvoir. C'est le pouvoir qui peut préférer fabriquer des bombes atomiques ou des centrales nucléaires, avoir plus d'énergie électrique ou utiliser les centrales pour dessaler l'eau, ou encore développer les possibilités d'utilisation de la radioactivité artificielle. Ce ne sont pas les scientifiques.

Les scientifiques ont leur méthode, leur façon de voir les choses. D'autre part, ils ont une double appartenance : ils sont citoyens d'un pays et citoyens du monde. Ils sont citoyens du monde, à cause du caractère universel et international de la science, qui fait qu'un scientifique se trouve chez lui, avec un large dénominateur commun, au milieu des scientifiques chinois, russes ou américains. Ce caractère universel est très beau : il en a été question hier.

Il y a également le caractère universel de l'expérience scientifique. Tout cela forme un ensemble qui a une allure à la fois sociale et religieuse, dans le sens où le mot religieux signifie liaison, fraternité entre les hommes. Mais peut-on utiliser le mot religieux de cette manière en parlant des sciences ?

Un scientifique est aussi citoyen de son pays. Je vous parlais hier de ce congrès d'Aix-en-Provence où je devais être aujourd'hui. Le fait qu'il y ait des Chinois et des Russes ensemble est déjà un fait important. Ces Chinois ont pris aussi des options nationales. Ceux qui étaient avec nous ont fait des études théoriques en physique, certainement pour mettre au point la bombe atomique chinoise.

En Amérique, lorsqu'il s'est agi de faire la bombe à hydrogène, deux courants se sont heurtés. L'un, majoritaire, avec Oppenheimer, considérait que cette fabrication serait une source de dépenses considérables et créerait une tension supplémentaire dans le monde ; il a été suivi par un <sup>p.104</sup> grand nombre de scientifiques. L'autre comprenait des scientifiques dont l'argument était le suivant : « Nous sommes citoyens américains, et nous ne voulons pas que l'Amérique soit inférieure à la puissance soviétique dans le domaine de l'armement nucléaire. Donc, nous nous engageons dans le programme de recherches pour la bombe H. »

Dans la situation du scientifique, il faut faire intervenir plusieurs variables : le fait qu'il est scientifique, qu'il a un caractère d'homme, de citoyen du monde et le fait qu'il est homme de son pays. Dans ces conditions, il a une responsabilité particulière. Il prévoit certaines applications de ses découvertes.

## Le besoin religieux

Il ne doit pas taire ses inquiétudes. Ainsi Sakharov, dans un livre sorti vers 1969, parle de la bombe H en disant qu'elle a telle ou telle possibilité, et que, si une bombe H de quelques mégatonnes éclate, cela fait un vide complet sur un cercle de 100 km de rayon. Il faut le dire. Je me rappelle ce que Oppenheimer disait à la télévision quelques années avant sa mort — il était très ferme sur ce point — il disait que les hommes de science ont le devoir d'informer les gouvernements et le public.

Voilà l'attitude très schématiquement esquissée de l'homme de science devant la question du développement des sciences, de la satisfaction des appétits matériels, de la croissance, qui ne sont pas le domaine de la science. Je crois que la science, dans l'avenir, va continuer à se développer et qu'elle pourra apporter, avec ses nouvelles connaissances, des possibilités de solutions aux différents problèmes qui se poseront dans le monde d'ici vingt, trente ou cinquante ans.

Comme vous le dites, la locomotive du progrès s'essouffle, et on s'aperçoit qu'il ne faut pas gaspiller les ressources. On s'aperçoit que les dépenses militaires d'armement en Amérique et en Russie sont tellement énormes qu'il faut chercher un compromis pour ralentir ces dépenses, cesser de creuser ce gouffre d'argent. Les crédits alloués aux recherches spatiales sont aussi en train de diminuer. Je me souviens d'une conférence récente, à Lausanne, sur le thème : « Sciences et politique ». Je pense que dans les années qui viennent on va s'orienter davantage vers des applications de la science en liaison avec l'homme, la qualité de la vie : il y aura une autre forme de progrès, qui ne sera pas un progrès pour l'armement ou pour l'espace, mais un progrès qui tournera davantage autour de l'environnement et des possibilités pour l'homme de continuer à vivre sur la planète. Dans cette optique nouvelle, la science aura son rôle à jouer.

Les inquiétudes de notre époque ne sont pas les inquiétudes d'il y a cinquante ans. L'inquiétude de la bombe H n'existait pas il y a vingt-cinq ans ; la dépersonnification du travail humain, les ordinateurs n'existaient pas non plus. Beaucoup d'inquiétudes telle celle résultant de la spécialisation à outrance n'existaient pas. Il y a des inquiétudes spécifiques à chaque époque. Il y aura toujours des inquiétudes et nous ne serons jamais dans un monde où les choses seront simples et faciles, sans problème. C'est le lot de l'humanité.

## Le besoin religieux

**M. GEORGES BALANDIER** : Je me trouve en face d'une question bien embarrassante, puisqu'on me demande de dire <sup>p.105</sup> comment le progrès se poursuit lorsqu'il n'y a plus de croyance absolue dans le progrès, si j'ai bien interprété cette question, sans trop la solliciter. Comme toujours, quand on est dans l'incertitude, on répond à une question par une autre question. Je vous demanderai donc si vous êtes persuadé qu'il y a *un* progrès, ou s'il faut envisager *des* progrès possibles, des lignes de développement qui ne se recouvrent pas.

J'ai le sentiment que cette question est au centre de ce que vous avez à l'esprit, lorsque vous exprimez votre préoccupation comme vous venez de le faire. J'ai le sentiment que nous devons renoncer à la théorie du progrès au singulier, comme nous devons renoncer aux théories unilinéaires du devenir historique. Tout cela est beaucoup trop simple et, par conséquent, trompeur. Dans une époque comme celle-ci, qui est une époque dangereuse, l'interprétation « trompeuse » est singulièrement chargée de risques mortels.

Si nous envisageons le progrès dans les sociétés de technologie avancée, d'industrie complexe, nous nous apercevons qu'il en est d'elles comme des ordinateurs : elles se présentent avec des différences de « générations ». Ce sont celles qui se sont réalisées sous la poussée des progrès du XVIII<sup>e</sup> siècle qui ont fait paraître le capitalisme d'abord, et le néo-capitalisme ensuite. C'est là que nous en sommes : dans les sociétés de la première génération, initiatrices du progrès.

Ensuite sont venues les sociétés de la deuxième génération, construites selon une formule différente : celles qui ont utilisé le modèle socialiste (marxiste ?) pour assurer le développement de l'organisation économique, matérielle, culturelle, politique, etc... Ces sociétés de la deuxième « naissance » de l'industrie sont celles qui ont comme pilote l'U.R.S.S.

Peut-être sommes-nous maintenant en présence d'une troisième génération, celle qui, dans le tiers monde, tente de réaliser certains types de développement technique et industriel, en fonction d'une expérience historique, de données culturelles qui leur sont propres et qui tendent à marquer leur originalité. Il y a là, en puissance, des mécanismes du progrès qui sont d'une autre sorte que ceux que nous avons connus. Je ne suis pas un ambassadeur intellectuel des ressortissants du tiers monde ; il faudrait donc leur demander comment ils

## Le besoin religieux

conçoivent leur développement durant ce troisième mouvement que je viens de mentionner. C'est la constatation principale que je voulais vous rapporter.

Revenons à nous, en tant qu'hommes responsables de la société où nous habitons, avant de l'être des autres sociétés et de ceux qui les habitent. Pour ce qui nous concerne, il est bien évident que l'idée de progrès est en panne, comme en témoignent certaines critiques du positivisme et de la science, et la dénonciation de l'illusion triomphaliste que le savoir réalise nécessairement un mieux-être, un mieux social, un mieux-vivre. Notre ami, M. Leprince-Ringuet, vient de faire allusion à ce désenchantement. La désillusion affecte aussi l'idée de progrès par la volonté révolutionnaire. Pour l'instant, la révolution réalisée telle que nous la connaissons est remise en cause, parce qu'elle paraît exclusive d'un certain nombre de conditions du progrès ; et notamment de la libre opposition, de la libre confrontation des projets sociaux, des points de vue sur les <sup>p.106</sup> sociétés et les cultures. Ce doute à l'égard de ce qui pouvait apparaître comme l'interprétation scientifique marxiste-léniniste de la révolution, — de ce qui a été réalisé sous ce nom — a affecté nombre d'hommes de cette époque et déçu un certain nombre de leurs exigences.

Comment s'en sortir ? Comment provoquer la remise en mouvement du progrès ? Par le retraitisme dévot ? Avec des spiritualismes et des mystiques bricolées ? Ce ne sont évidemment pas des réponses ; elles n'ont de vertu qu'individuelle.

Il faut chercher ailleurs et reconnaître que toute idée de progrès implique une position politique. Je trouverais, pour ce qui me concerne, l'option politique liée à l'idée de progrès là où l'on affirme le droit de tous les ressortissants d'une nation, de toutes les classes, de tous les acteurs sociaux à être participants, sans discrimination, à la définition de ce qu'est cette nation et de ce que sera son avenir immédiat. Appelez cela comme vous voudrez : participation ou multigestion : c'est vers cette réalisation qu'il semble nécessaire d'aller. Ce n'est qu'en faisant de tous les sujets d'une nation des acteurs, et non des instruments, des machines à produire aliénées et des machines à consommer manipulées, qu'on pourra peut-être remettre en marche le véritable progrès. Ce n'est pas en faisant des citoyens et ressortissants d'une nation les instruments de la production et les subordonnés soumis des divers « appareils » qu'on répond à la question fondamentale que vous avez formulée.

## Le besoin religieux

Pour moi, il n'y a possibilité de progrès, dans les sociétés qui nous concernent, que dans la mesure où il y a participation de tous à la production de la société et à la définition des projets collectifs ; en bref, création par tous de la culture matérielle et spirituelle de la civilisation nouvelle.

**M. LAURENT PALLY** : Hier, lors de la table ronde, il n'a pas été fait mention d'un certain nombre de questions que je juge fondamentales pour une telle discussion. En effet, vous avez passé outre les problèmes de définition qui sont pourtant le point de départ de toute dialectique rigoureuse. Je me permettrai donc de vous demander notamment, ce que vous entendez précisément, par « besoin religieux ».

**Mme DOROTHEE SÖLLE** : Il est essentiel que la religion se charge de la mission de critiquer ce qu'on a appelé la raison instrumentale, celle qui se soumet aux impératifs du pur accroissement économique, et cela en prenant appui sur la Bible. Il s'agirait de la critique de la fausse vénération, du veau d'or, de tout ce qui est idolâtrie, ainsi que l'École de Francfort l'a montré.

Il s'agit de mettre tout l'accent sur la question du sens. Comment les hommes peuvent-ils vivre une vie féconde, fructueuse, sinon en cherchant toujours à donner une réponse, une nouvelle réponse à cette question du sens, ce qui engage un processus existentiel. C'est là, je crois, une expression du besoin religieux.

**M. RUDOLF VON THADDEN** : Pour moi, le terme religieux s'articulerait d'abord par une négation ou plutôt par <sup>p.107</sup> une crainte. Je crains que ceci ne soit en opposition avec ce que Dorothee Sölle vient de dire. Je crains que le besoin religieux ne se localise de plus en plus dans la vie privée et n'ait plus rien à faire avec la vie professionnelle. Je crains que le besoin religieux ne soit une sorte d'« ersatz », pour une rationalité qui arrive à son terme, et nous suggère toujours de proposer une solution là où nous serions obligés, au fond, de penser et de faire l'effort de penser.

Je pense que c'est un danger du XIX<sup>e</sup> siècle, qui existe encore au XX<sup>e</sup> siècle, et c'est pourquoi il me semble intéressant d'établir une relation, un rapport entre la vie privée, les temps de loisirs et la vie professionnelle.

## Le besoin religieux

**R. P. DUBARLE** : Il m'échoit la difficile tâche de répondre au nom du cardinal Daniélou. En fait, je ne puis parler qu'en mon nom propre. La première question est une très bonne question pour aujourd'hui. L'intitulé, « besoin religieux », ne me satisfait pas entièrement, et j'aime mieux le titre donné à la table ronde d'hier : « appel religieux ». Je voudrais essayer de dire brièvement comment il semble qu'il se présente pour moi.

C'est précisément, avec ses deux pôles de l'aspiration à l'unité universelle entre les êtres humains, et de la recherche d'une communion entre l'homme et l'univers, la quête d'un absolu spirituel situé par rapport à cela d'universel et d'humain vers quoi nous désirons aller. Ce besoin me semble inscrit profondément dans l'être humain. Lorsqu'on le prend avec cette généralité, il se présente, me semble-t-il, d'abord, au moins dans nos sociétés d'aujourd'hui et peut-être à l'inverse des sociétés anciennes et traditionnelles, par ce désir d'une union, d'une unité généreuse avec tout l'ensemble des hommes, et avec le sens qui peut bien monter à partir de l'univers où nous sommes.

C'est probablement cela, qui représente aujourd'hui le premier élément de communion humaine avec l'Être, et en même temps quelque chose que nous pouvons dire « appel religieux ». Cela me paraît tout à fait accordé à l'époque où, pour la première fois, l'humanité va se trouver au coude à coude, consciente d'avoir à régler son destin consciemment au sein de l'humanité terrestre tout entière. Autrefois, cela se faisait pays par pays. Aujourd'hui il est évident que ce particularisme des nations ne peut plus subsister tel quel. Il y a, au-delà de ce qu'étaient nos anciennes appartenances humaines, politiques et sociales, des aspirations d'un autre ordre que je reconnais comme de type religieux, en ce sens étymologique que l'on cherche à se relier de façon nouvelle à l'homme et à tout ce que l'homme possède en lui.

Je ne puis m'en tenir à cette première caractérisation de l'appel religieux qui vit et germe de nouveau parmi nous. Je me sens porteur d'une sorte de quête d'un absolu spirituel, qui donne son principe d'unité à cette aspiration humaine que je vis et à laquelle j'essaie de souscrire par les gestes de ma vie de tous les jours. Cette quête de l'absolu rejoint les quêtes de spirituel, dont les plus hauts appels religieux qui ont retenti au sein de l'humanité nous ont donné l'exemple.

<sup>p.108</sup> Ici, je me rattache à ma position et à ma foi chrétienne. Pour moi cet absolu a nom Dieu, et la quête de l'absolu a, pour l'homme que je suis, la

## Le besoin religieux

signification de la recherche du sens vivant que comporte pour moi cette affirmation de l'Évangile venue de très loin, déjà annoncée par les religions païennes, qu'il y a entre l'homme et Dieu une relation mystérieuse que, faute de mieux, nous désignons par des symboles : la paternité divine, la filiation de l'homme. C'est cela qui semble donner sa spécificité à l'appel religieux dont je suis traversé.

Il est possible, je pense, de trouver la réponse à l'appel religieux à la fois dans la volonté de réaliser un universalisme humain, c'est-à-dire de donner la plénitude de son sens au commandement d'Israël : « aime ton prochain comme toi-même », et repris en affirmant que le prochain c'est tout homme jusqu'aux antipodes, et dans la reconnaissance d'un absolu divin. Car, si tout homme est notre prochain, c'est dans tout homme que l'on est capable de reconnaître l'enfant de Dieu en puissance. Je dois m'incliner devant son propre destin à lui et voir avec lui quels peuvent être nos destins communs. Ici se trouvent enseignées les deux dimensions de ce qu'on peut appeler un appel religieux.

**M. LAURENT PALLY** : J'aurais voulu poser une question au cardinal Daniélou, dont je regrette l'absence. J'espère que l'on pourra me répondre et préciser sa pensée, ou, en tout cas, discuter de ce qu'il a dit lors de ses interventions. Il a déclaré que l'on pouvait avoir la foi sans posséder le sentiment religieux. Or, si l'on voit dans le sentiment religieux ce rapport entre l'homme et un pouvoir surnaturel, n'y a-t-il pas opposition, et même contradiction, dans cette expression, dans ce terme ?

**R. P. DUBARLE** : Je dois répondre au nom de mon éminent confrère. Je pense que le cardinal Daniélou voulait dire qu'il y a des hommes qui se réclament d'une appartenance religieuse en ne vivant plus que du vêtement extérieur de la religion, de ce qui s'est cristallisé et déposé dans un système sociologique. La lettre tue ; seul l'esprit vivifie. Si la foi n'était que cela, je pense qu'elle arriverait naturellement — comme toutes les choses qui ne sont plus que des retombées de la vie, du bois mort — à se défaire, s'effriter, se décomposer, et s'éliminer.

Il est nécessaire d'exprimer une foi dans un langage et de la soutenir par des expériences vécues. Il n'y a, à mon avis, de foi véritable que celle qui, au lieu d'être répétition de choses entendues de l'extérieur, est la manière de

## Le besoin religieux

proférer celles qui viennent de l'intérieur et d'exprimer cette espèce d'énergie sans nom qui ne peut se découvrir que dans l'œuvre. En ce sens, il peut y avoir des hommes qui répètent indéfiniment un certain nombre de choses plus ou moins dogmatiques, que ces choses viennent d'une Eglise, chrétienne ou autre, ou, au contraire, des hommes qui, peut-être sans être capables de proférer ce qu'ils ressentent et portent au fond d'eux-mêmes, sont capables de nous le faire sentir, non pas tellement par ce qu'ils affirment, mais par ce qu'ils nient, ce qu'ils refusent.

p.109 Pour ausculter la qualité spirituelle d'un être, il faut savoir ce qu'il prétend maintenir, ce qu'il prétend sanctifier, sacraliser, mais aussi ce contre quoi il s'insurge. Je pense qu'aujourd'hui l'une des plus grandes formes de remontée du besoin ou de l'appel religieux, c'est précisément cette espèce d'insurrection spirituelle qui refuse certaines choses, et qui refuse particulièrement que le pouvoir sur l'homme soit délégué à quelques autres hommes, qui désire prendre sa propre responsabilité, juger de son propre fait et trouver ensemble comment on peut faire quelque chose de grand.

**M. HENRY BABEL** : Il faut relever que l'on répond à côté des questions posées. Je ne voudrais pas vous raconter ma biographie mais qu'est-ce qu'un besoin ? Personnellement, je considère que manger est un besoin, comme boire et respirer. Si je ne trouve pas à boire, à me nourrir, si je ne trouve pas assez d'oxygène pour respirer, j'éprouve un sentiment de gêne, de souffrance, qui m'avertit que ma vie est menacée : ce qu'un biologiste appelle quantité d'énergie nécessaire au maintien de ma structure me fait défaut. L'histoire contemporaine, la situation contemporaine, montre que la satisfaction des seuls besoins physiques de l'homme : manger, boire, respirer, ne procure pas le bonheur, et qu'il reste un vide.

J'aimerais bien qu'on soit concret. Je rentre de Chine où j'ai passé cinq semaines. A partir du moment où l'on franchit la frontière de Mongolie, et jusqu'à Shanghai, on voit le portrait du président Mao. On lui voue un véritable culte. Lorsque vous pénétrez dans une commune populaire, que vous voyez les paysans chinois et leur demandez pourquoi ils ont un portrait de Mao Tsé-toung sur une sorte d'autel où autrefois il y avait Confucius, une sorte de petit oratoire avec des objets de piété, ils répondent : « parce qu'il a soulagé la souffrance du peuple chinois, parce qu'il a contribué à faire que notre vie se développe et

## Le besoin religieux

s'épanouisse, parce qu'il a répondu à un besoin profond des peuples ».

A propos du christianisme, des religions, la grande question est de savoir s'il y a des critères, des normes qui permettent de faire la différence entre les satisfactions que l'on pourrait appeler légitimes ou saines et les satisfactions qui le seraient moins, sans être totalement illégitimes, des besoins qu'on ne peut pas supprimer. J'ai dit, dimanche, que Lénine était béatifié depuis la frontière tchécoslovaque jusqu'à Vladivostok. C'est un fait patent : dès que l'on dit quoi que ce soit qui puisse ternir la réputation de Lénine, on a l'impression de commettre un sacrilège. Est-ce qu'il y a un critère qui permette de faire la différence entre satisfactions saines et satisfactions malsaines de ce besoin religieux qui existe aujourd'hui plus que jamais ?

**M. JEAN-FERNAND LAURENT** : Nous n'avancerons pas beaucoup tant que nous resterons prisonniers de ce terme de besoin. J'aime mieux qu'on parle d'appel ou d'attrait religieux. Si j'ai faim, je dois manger. C'est une nécessité contraignante. Si le besoin religieux était une nécessité contraignante, si la foi était un besoin de p.110 l'homme, fondamental, universel, les athées seraient des monstres. Ce ne seraient pas de vrais hommes. Je ne crois pas que les athées ou les agnostiques soient des monstres.

Si je regarde les jeunes autour de moi, ceux que j'ai connus il y a quelques années, ceux que je vois aujourd'hui, ceux que je vois avec les aumôniers des étudiants, je vois que la foi, la vie religieuse, ne sont pas, chez eux, des besoins. Un aumônier d'étudiants me disait que, pour ceux qui trouvent Jésus-Christ aujourd'hui, la foi n'est pas une explication du monde, parce qu'il y a d'autres explications ; la foi n'est pas une consolation, parce qu'il y a d'autres consolations, des bonnes et des mauvaises ; la foi n'est même pas une raison de vivre, parce qu'il y a d'autres raisons de combattre.

La foi, pour eux, est une expérience. L'expérience entre l'homme et un Dieu. C'est la suite d'un attrait, d'un appel, auquel on a répondu. C'est une aventure individuelle qui est multipliée et qui conduira un jour à l'engagement social que désire Mme Sölle, mais, au départ, l'aventure est individuelle. C'est ce que nous voyons tous les jours.

La vraie preuve de l'existence de Dieu, ce sont les conversions, ce sont les hommes qui changent, c'est le changement intérieur, et il n'y a pas d'autre

## Le besoin religieux

preuve de l'existence de Dieu. C'est de cela, peut-être, qu'il faudrait parler, plutôt que de la religiosité diffuse, « ersatz » d'autres choses que l'on trouve dans nos sociétés...

**M. JULIEN FREUND** : Je voudrais parler du besoin religieux. On ne parle pratiquement que de notre époque, et de textes purement chrétiens. Lorsqu'on veut poser le problème du besoin religieux dans sa généralité, il ne faut pas oublier qu'il y a des religions sans Dieu. Il y a de grandes forces dans le bouddhisme, qui n'a pas de Dieu. Donc, vouloir lier, comme on l'a fait jusqu'à présent, la religion uniquement à Dieu, c'est, à mon avis, ne rien comprendre au phénomène religieux.

Quel est le véritable problème qui se pose pour le besoin religieux ? C'est un fait qu'il nous faudrait trouver un fondement qui soit universel, et qui explique pourquoi il y a toujours eu des religions, pourquoi elles restent permanentes et pourquoi il y a des religions sans Dieu. Je crois qu'il faut trois conditions, et si on répond à ces trois conditions, je crois que nous aurons répondu aux trois questions que les jeunes ont posées.

La première condition est que ce fondement du besoin religieux doit être universel, commun à toutes les religions, mais aussi à tous les hommes, sans exception, y compris aux agnostiques, en ce sens que les athées répondent à la même question que les croyants, mais autrement. Pour eux il s'agit également du problème religieux. Les athées sont impliqués dans le problème religieux.

La deuxième condition est que ce fondement doit être dans la nature de l'homme, dans son être, et l'homme doit y répondre de la même façon qu'il fait la politique. Il fait la politique parce qu'il y a la société à organiser. Il y a une économie parce qu'il a des besoins, qu'il doit manger et boire. Et tout homme y est obligé. Le besoin religieux doit donc être universalisable, commun à tous les hommes, inscrit dans leur nature.

p.111 La troisième condition est que ce fondement ne saurait être surmonté historiquement, c'est-à-dire que la religion ne saurait dépérir.

Nous sommes devant quelque chose de concret, de précis. Ce fondement existe-t-il ? — Il existe, et cette donnée de la nature qui explique la permanence du fait religieux, c'est la mort et ce n'est pas Dieu. Personne n'échappe à la mort. Il n'y a pas d'homme qui y ait échappé.

## Le besoin religieux

Or, qu'est-ce que la mort ? — C'est le problème de la survie, peu importe comment on la comprend. Les athées disent que la mort est une fin radicale : ils répondent au problème de la survie — celui-là même qui se pose aux croyants — à leur façon. Les réponses peuvent être différentes. On peut dire que la mort est une fin radicale ou croire qu'il y a une survie, mais on ne peut pas nier le problème de la mort, qui nous concerne tous. Ainsi compris, le problème religieux est posé à tous les hommes, quels qu'ils soient, aussi bien à l'agnostique qu'à l'athée, bien qu'ils répondent les uns par l'espérance et les autres par la négation.

Du même coup, on comprend le problème qui a été soulevé ici. C'est la différence entre le sacré et le profane. Est profane ce qui participe de notre vie ordinaire, politique, économique, artistique, scientifique, etc... Est sacré ce que nous estimons participer de la survie. De ce point de vue, la critique du fait religieux ne saurait passer pour une négation du religieux. L'athée peut refuser Dieu, mais il ne peut pas refuser de donner une réponse à ce fondement de toute religion.

**M. ETIENNE MENSIGNAC** : On peut dire ce que l'on veut des athées. Je ne le suis pas moi-même, mais je pense qu'on aurait dû leur donner la parole. Il aurait dû y avoir à cette table quelqu'un de valable pour les représenter.

**Mme DOROTHEE SÖLLE** : Je pense que le besoin religieux est universel et que tous les hommes y participent, que tous les hommes éprouvent le besoin d'interpréter leur vie, que la vie, pour eux, ne peut pas rester une pure positivité. Il est important de faire une différence entre le besoin religieux et les différentes réponses qui sont données à ce besoin. La réponse que donne la foi chrétienne est spécifique, mais il y a un besoin universel de religiosité. La dimension du social est primordiale. Le christianisme permet que l'individu se confine dans une sphère individuelle, sans se confondre avec le cosmos, ou avec les besoins sexuels, comme dans les religions archaïques.

Cette dimension sociale doit pouvoir se trouver n'importe où, sur la route entre Jérusalem et Jéricho, où je rencontre n'importe quel prochain à propos de qui j'accomplis cet acte. Ainsi, je ne comprends pas et je n'approuve par la remarque du cardinal Daniélou qui voulait faire dépendre la religiosité d'une ville du nombre de ses églises. Je pense que c'est tout autant, et même bien

## Le besoin religieux

davantage, la présence des enfants affamés dans cette même ville qui nous engage à rencontrer la dimension chrétienne de l'engagement religieux.

**RÉV. ÉRACLE** : p.112 Je voudrais donner une réponse à M. Freund, qui disait qu'on n'interrogeait pas ceux qui ne sont pas chrétiens. Je ne peux pas parler au nom des athées au sens occidental du terme, mais je peux donner l'opinion courante que nous avons dans les différentes traditions bouddhiques. Ceci, en premier lieu, m'amène à donner mon accord complet à ce qui a été dit précédemment par M. Freund.

Personnellement je préfère garder l'expression de besoin religieux plutôt que celle d'appel religieux, car le mot besoin exprime quelque chose de plus profond, intérieur à l'homme, alors que l'appel désigne quelque chose que l'on suppose déjà existant à l'extérieur et qui fait déjà partie de la réponse. Donc, je garderai le terme de besoin religieux, et le lierai à l'idée de la mort. J'irai même plus loin et parlerai d'une manière encore plus générale, à la suite d'ailleurs de l'expérience qui a été à l'origine du bouddhisme, c'est-à-dire le problème que s'était posé le Bouddha quand il a rencontré successivement un vieillard, un malade et un cadavre. En somme, ce n'est pas tellement le problème de la mort, mais de l'impermanence de toute chose qui est la question qui s'impose à l'homme, parce que tout est changeant, tout se transforme et que l'homme est toujours en train de s'agripper à lui-même, aux êtres qui l'entourent et parce que la réalité est toujours contraire à cette situation, qu'il aimerait la permanence, qu'il aimerait lui-même durer, à cause de tout cela l'homme est plongé dans la souffrance.

Le Bouddha a essayé de donner une réponse à ces questions non pas en cherchant une divinité venant d'un monde supérieur — qui est, selon nous, aussi un monde impermanent — mais de trouver une réponse dans une attitude de l'homme face à la réalité quotidienne de la vie, une attitude de non-attachement qui permet à l'homme de garder son équilibre dans toutes les circonstances de la vie et, par là, de pouvoir également être libre pour aider autrui. J'insiste sur ce fait, puisque le titre de cet entretien, à la suite de la table ronde d'hier soir, a été « appel religieux et appel social ».

Il me semble avoir entendu tout à l'heure une réflexion qui semble vouloir faire quelque chose de spécifique à la foi chrétienne de ce besoin d'être relié à

## Le besoin religieux

son prochain ou de venir en aide à son prochain. J'ai pensé à cette remarque prononcée précédemment, parce que, effectivement, l'opinion courante est que les religions d'Asie, et le bouddhisme en particulier, sont des religions entièrement repliées sur elles-mêmes, où l'individu ne s'occupe que de lui-même et où le prochain peut crever à côté de soi. Or, c'est absolument faux ! Il suffit de regarder l'enseignement authentique du Bouddha, et de tous les grands maîtres qui l'ont suivi. Le grand idéal enseigné est ce que l'on appelle — excusez le mot — l'idéal du Bodhisattva, c'est-à-dire de « celui qui aspire à devenir Bouddha ». Cet idéal est défini d'un côté par l'aspiration à devenir Bouddha, et d'un autre côté par la volonté de venir en aide efficacement à tous les êtres sans exception, ce qui va même jusqu'à inclure les animaux et les êtres qui pourraient exister dans l'immensité de l'univers et dont nous ne *connaissons* pas l'existence... Vous voyez que cela va très loin.

p.113 La différence vient de ce que nous disons que l'homme doit d'abord se structurer intérieurement, trouver son harmonie intérieure, pour qu'il devienne un roc sur lequel les autres puissent s'appuyer.

**Mme BLANQUET** : Vous avez tous vu, comme moi, la lune et les gens qui vont dans la lune. Voyez un peu la terre. La terre est merveilleuse. Qu'on soit croyant ou pas, nous sommes tous en train de l'abîmer. Nous menons des conversations presque comme au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans quelques années il y a une chose qui va nous unir, c'est le phénomène de la pollution. C'est pourquoi il y a freinage dans la science. On se rend compte que le progrès finit par nous mener au désastre.

Il y a une chose dont la religion ne parle jamais dans les Eglises, c'est le fait que nous ne sommes pas les seuls habitants de la terre : il y a des arbres, il y a des animaux. Nous n'en parlons pas. Nous discutons de ceci et de cela, et tout à coup il y aura une autre religion, celle de la survie de la terre, qu'il faut arriver à préserver, que nous soyons habitants du tiers monde ou des pays surdéveloppés. C'est un phénomène qui est là, qu'on est obligé d'accepter, mais qui, un jour, va devenir terrible.

J'aimerais savoir ce qu'on en pense du point de vue religieux, historique. Mme Sölle disait qu'il fallait faire les choses avec amour. Il me semble que c'est aussi une forme d'amour que de protéger notre bien commun.

## Le besoin religieux

**LE PRÉSIDENT** : Est-ce que quelqu'un voudrait s'exprimer sur cette question : quel rapport peut-on établir entre le sentiment religieux et le respect, l'amour de la nature pour elle-même et non seulement en tant que création de Dieu ?

**M. X** : Je parle en tant que juif américain ; j'ai une question pour Madame Sölle. Hier soir le cardinal Daniélou a dit que le christianisme et le judaïsme tiennent à l'intervention de Dieu dans l'histoire. Je voudrais tout d'abord savoir si vous êtes d'accord avec cette idée. Ensuite je voudrais vous poser une seconde question. Pourquoi, en Europe de l'Est, n'admet-on pas l'existence de Dieu ? Les gens qui veulent aller à la synagogue le samedi, ou à l'église le dimanche, sont suivis. On ne leur permet pas d'imprimer des livres ; il n'y a pas, comme ici, des conférences ou des entretiens comme celui de cet après-midi, sur la religion. La situation pour les Eglises est très difficile dans les pays russes. Pourquoi est-ce ainsi ? Et êtes-vous d'accord avec l'affirmation du cardinal Daniélou ?

**Mme DOROTHEE SÖLLE** : Que veut dire : Dieu intervient dans l'histoire ? Je ne peux pas répondre. Le cardinal Daniélou donne une réponse mystique. Je dois, quant à moi, insister sur l'expérience humaine, c'est-à-dire qu'il est impossible de faire d'un phénomène religieux quelque chose d'objectif, quelque chose qu'on pourrait rendre par une photographie. C'est un fait sujet à l'interprétation humaine d'un être qui en a fait l'expérience.

p.114 J'imagine que c'est la crainte qu'ont les pays socialistes de la religion — crainte due au fait que la vie religieuse porte nécessairement en elle-même une force révolutionnaire, une force critique — qui les pousse à la supprimer. C'est tout à l'honneur de la religion que de se voir mise dans cette position.

**LE PRÉSIDENT** : Je dois vous quitter pour assister à une réunion en souvenir du président Allende. Je voudrais simplement vous dire que parfois on rencontre des hommes dont on peut penser que leur amour des autres hommes, indépendamment de la position de croyant ou d'incroyant, est un sentiment religieux.

**M. JEAN STAROBINSKI** : Je reprends le fauteuil présidentiel. J'ai l'impression que l'on n'a pas répondu suffisamment à la question touchant la nature : je pense qu'elle rejoignait les remarques de M. Julien Freund. Nous sommes des êtres qui avons pu survivre malgré l'hostilité du milieu naturel. Voyez ce que

## Le besoin religieux

nous sommes à la naissance. L'humanité primitive a dû lutter contre la nature, et cette lutte contre la nature, dans laquelle elle a déployé des moyens matériels de plus en plus puissants, lui a permis non seulement de survivre parce qu'elle a inventé des vêtements et des demeures, mais parce qu'elle a pu s'avancer plus loin sur ce chemin.

Cette nature, au début redoutable, face à laquelle l'homme sentait sa propre finitude, est devenue une nature dominée et asservie : c'est maintenant la disparition de la nature que nous redoutons : le sentiment de la précarité ; l'angoisse d'avoir profané une chose sacrée marque notre rapport avec la nature : toute une panique de la pollution, qui prend quelquefois une expression un peu exagérée et confuse, trouve ici sa justification. On a pris conscience de la finitude de la nature, de la mort rendue possible par notre faute, et c'est là peut-être l'une des sources que l'on peut attribuer à la renaissance du sentiment du sacré

**M. LAURENT PALLY** : Je m'excuse de reprendre la parole, mais je voudrais appuyer la position de M. Julien Freund qui a pris la parole il y a un instant. La remarque de M. Freund, qui disait que parler de la religion ne veut pas dire parler obligatoirement de Dieu, est tout à fait justifiée, d'autant plus que, dans le débat de mercredi, le cardinal Daniélou avait dit que parler de religion signifiait parler de Dieu.

J'aimerais cependant encore faire une intervention. Mme Sölle disait que la seule forme de religion, la source de la religion, était la mort. Je pense à la pensée de Bergson, qui a dit que « la religion était la réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de la mort. » Il a néanmoins dit que « la religion est aussi une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu et de dissolvant pour la société dans l'exercice de l'intelligence ».

J'aimerais donc poser la question du rapport qu'il y a entre religion et société. Spécialement à M. Balandier qui me semble, en tant que sociologue, très bien placé pour y répondre.

**M. GEORGES BALANDIER** : p.115 Nous sommes ici deux sociologues, et M. Freund a été interpellé le premier.

## Le besoin religieux

**M. JULIEN FREUND** : Lorsque vous posez le problème de la société et de la religion, vous posez le problème du sens de la religion dans la société ; dès que l'on parle de religion, on parle de sens, et quand on parle de sens, on sous-entend implicitement authenticité, comme si le sens était une visée de l'authentique.

Si nous sommes à la recherche de l'authenticité dans la société, il ne faut pas s'arrêter aux seules religion et société, mais envisager ce à travers quoi ces phénomènes s'extériorisent : la nature. N'oublions pas que la science a nié la nature, en la réduisant à un ensemble de lois physiques ; elle devenait ainsi quelque chose de transparent. Kant a défini la nature selon les lois physiques.

On a voulu également nier la nature humaine, en disant qu'elle n'était que l'ensemble des lois psychologiques qui la régissent. On a toujours cherché à faire de la nature quelque chose de transparent. Or, aujourd'hui nous nous trouvons devant un phénomène extraordinaire, celui de la vengeance de la nature. Le problème de sa survie, de notre survie, nous est posé. Nous ne pourrions le résoudre si nous nous abandonnons au mythe de l'environnement, mythe qui se crée. J'ai participé, il n'y a pas longtemps, au colloque de l'environnement à Barcelone. On a vu combien on est en train de manipuler les gens avec le problème de l'environnement.

Dès que nous faisons un rapport entre la religion et la société, il n'y a pas que le problème du sens qui se pose, car nous avons le tort, nous les sociologues, de poser le problème du sens selon un schéma linguistique, celui de l'émetteur et du récepteur : il y a le donneur de sens, et celui qui le reçoit. C'est une erreur, car le problème du sens de la religion, de la société, se pose dans les termes de la société, qui est convention. La société n'est pas un être simplement anonyme. C'est l'ensemble des conventions et des relations qui permettent aux hommes de vivre. De ce fait, lorsque nous avons saisi la notion de convention, nous comprenons la notion de forme, car il n'y a pas de sens possible sans forme. La perte de la forme, c'est la perte du sens. Dès que nous avons le sentiment de la forme, le sens de la forme, nous retrouvons le sens de la religion, de la société.

En effet, lorsque vous éliminez les formes, par exemple en politique, vous tombez dans le non-sens de la violence. Lorsque, en religion, vous éliminez les formes, vous tombez dans le sacré sauvage. C'est en retrouvant les formes que

## Le besoin religieux

l'on retrouvera également le sens, et c'est ainsi que la religion s'inscrit dans la société.

**M. JEAN STAROBINSKI** : La conclusion de Julien Freund présente des convergences remarquables avec la conférence de M. Kolakowski.

**M. GEORGES BALANDIER** : Je pense que la question formulée avec une juste insistance par notre jeune ami est une question fondamentale. Nous nous heurtons aux questions de langage, et, p.116 dans une époque perturbée comme celle-ci, ces questions sont au départ de toutes choses ; sinon on entretient la confusion, les alibis, et au bout du compte on ne va pas au fond du débat.

Je ne suis pas entièrement satisfait de la formule qui constitue l'intitulé de ces « Rencontres ». Elle me gêne. Le terme besoin religieux me fait problème ; il est d'ailleurs au centre du débat. Nous savons d'une manière immédiate ce qu'est le besoin. C'est ce qui vient de la nature de l'homme, et c'est par là qu'on retrouve les problèmes de la nature. C'est aussi ce qui vient d'un certain rapport de l'homme à son environnement social et culturel. Il n'y a pas seulement les besoins primaires tels que la soif, la faim, etc..., mais aussi les besoins secondaires qui naissent de l'existence de l'homme dans un certain cadre de société.

Lorsqu'on traite du besoin religieux, il semble que l'on en parle un peu par métaphore, alors qu'il s'agit de l'exigence d'un dépassement. J'éprouve une certaine gêne à utiliser, pour parler de la religion, le terme de besoin. J'éprouve aussi de la difficulté à donner une seule définition du « religieux ». Nous avons fait comme s'il y avait un consensus, comme si nous étions tous d'accord, comme si le cardinal Daniélou nous avait dit ce qu'est le religieux pour nous tous. Je ne suis pas sûr qu'il l'ait dit pour tous, mais plutôt pour certains croyants. Je retrouverais volontiers Julien Freund. Pour moi, l'instance du « religieux » c'est le niveau où se définit le sens qui pousse au dépassement individuel et collectif, donne un projet à l'homme en tant qu'individu, et à l'homme en tant que membre d'une collectivité.

Nous devons appeler religieux ce surplus sans quoi il n'y a pas d'existence collective possible, ce qui donne forme à notre capacité de dépassement, ce qui impose une signification à notre existence individuelle et provoque notre

## Le besoin religieux

réalisation dans une collectivité. C'est là où je retrouve M. Freund, et c'est là où se situe le religieux.

Je pense que si l'on voit ainsi les choses, il est bien difficile de lier la présence du religieux à un seul référent. En tant qu'anthropologue, je dois dire que j'ai la pratique de sociétés et de civilisations où la référence à Dieu, telle que nous la concevons, est assez lointaine. Elle apparaît un peu comme une nécessité logique, théorique ; alors que le sacré utile est employé par rapport à des puissances d'un autre ordre, divinités multiples ou ancêtres.

Il est donc vrai qu'il y a une manière d'être religieux qui met notre définition entre parenthèses. C'est peut-être ce grave débat qui nous est proposé : qu'est-ce que Dieu ? Qu'est-ce que Dieu aujourd'hui, pour les gens des dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle. Mais Jean Rostand formulait d'ailleurs cette boutade : « on n'a jamais autant parlé de Dieu que depuis qu'il est mort. » — C'est vrai. Un ouvrage récent trouve un bon succès de presse ; il rapporte les arguments de personnalités qui se posent comme négatrices de l'existence de Dieu.

Qu'est-ce que Dieu aujourd'hui ? — Qui est le Dieu qui parle dans une époque où, pour la première fois, nous sommes contraints de ne plus voir la religion en fonction de notre seule expérience, parce que nous ne sommes plus dans l'ignorance des autres sociétés, des autres civilisations, <sup>p.117</sup> des autres formulations de Dieu — ou des autres formulations du sens, si l'on est agnostique.

Dans cette petite planète que nous habitons, c'est à ces questions que nous sommes confrontés, et c'est pourquoi ce débat concerne directement la crise des sociétés en mal de surdéveloppement. Comment les hommes, ensemble, avec leur diversité historique et culturelle, peuvent-ils définir le sens qui leur permet non seulement de reconnaître et admettre leurs différences, mais aussi de se réaliser en tant qu'individus, qui ne sont pas simplement des mécaniques physiques à entretenir et à reproduire ?

**R. P. DUBARLE** : Je commencerai en disant à quel point je veux souscrire à cette affirmation de Messieurs les sociologues ; effectivement, dans l'état actuel de notre situation humaine, il est faux de vouloir définir l'attitude religieuse — sentiment, besoin, appel, peu importe — en englobant cette attitude humaine à l'intérieur d'une affirmation de ce que la tradition judéo-chrétienne a désigné par le mot Dieu.

## Le besoin religieux

Je pense qu'il peut y avoir une attitude religieuse qui mérite justement qu'on s'entretienne entre hommes sur ce thème de la religion sans, cependant, que les hommes doivent se réunir sur une commune affirmation de Dieu. Je pense qu'il y a une plate-forme d'entretien concernant la chose religieuse avec les athées. J'ajouterai, cependant, que, pour que cet entretien ait une signification dans le monde d'aujourd'hui, où il y a effectivement des hommes qui affirment croire en Dieu et croire à ce que Dieu a dit, et des hommes qui pensent au contraire qu'il n'y a pas de Dieu, quitte à y penser intensément — je rappelle le mot de Rostand : « Les chrétiens qui croient en Dieu, y pensent-ils avec autant d'intensité que nous, qui n'y croyons pas ? » — qu'il est nécessaire aussi que chacun dise clairement son nom. Je me rappelle Camus, commentant une fois devant moi le sens de sa pièce *L'Étranger* et disant : « Les hommes périssent de ne pas avouer leur identité. »

Dire qui nous sommes, je pense que, pour que nous puissions parler sérieusement de ces choses, c'est ce que nous devons essayer de faire. Il faut que chacun ait le courage de déclarer son identité. Je décline la mienne, celle de chrétien. En même temps il me semble indispensable de dépasser l'attitude d'un être enfermé dans la déclinaison de sa propre identité, et d'être capable de comprendre qu'il y a des réalités et des valeurs humaines en jeu dans notre humanité tout entière, par delà les divers groupes d'appartenance des hommes, quels que puissent être ces groupes.

Je pense qu'il n'est plus possible, aujourd'hui, de constituer une sociologie nationale. Il est nécessaire d'inventer une sociologie globale de la planète. Je pense qu'il est impossible, aujourd'hui, de constituer une exploitation nationale, un particularisme de richesse d'un sol. Il est nécessaire de définir à tous ensemble une forme rationnelle d'exploitation de l'ensemble de la terre. La vengeance de la nature mise à mal par une certaine déraison humaine n'est pas autre chose que l'invitation à découvrir comme à neuf la globalité à laquelle nous sommes astreints.

p.118 Il faut que les hommes, dans ces conditions, puissent penser à tous et se situer correctement les uns en face des autres. Il ne s'agit pas de faire de belles déclarations de bravoure, mais bien plutôt de réaliser qu'au-delà des affirmations situées historiquement ou des particularités géographiques, il y a quelque chose de commun à entreprendre à la surface de toute la terre.

## Le besoin religieux

Je dirai volontiers qu'à ce niveau, moi, qui suis chrétien, qui affirme croire en Dieu, je suis tout prêt à parler, à m'entendre et à discuter la chose commune avec ceux qui ne croient pas, avec ceux pour qui cette religion est une aliénation, avec ceux pour qui cette affirmation de Dieu est une illusion, et cela en cherchant sans cesse à faire naître la mesure où nous serons capables de parler de façon détendue, ouverte, confiante, de ces choses qui peuvent être l'occasion des plus grandes tensions de l'homme.

Serons-nous capables de répondre à cette espèce d'aspiration religieuse, inscrite au cœur de tous les hommes, qui, de mille manières trouvera son expression parmi les hommes ? Après tout, c'est tout de même aussi le christianisme qui nous a appris que dans la maison du Père il y a beaucoup de demeures.

**M. NICOLAS TERTULIAN** : On a parlé hier soir et aujourd'hui des rapports entre la pensée marxiste et la religion. J'ai retenu tout particulièrement l'affirmation du cardinal Daniélou que l'opinion marxiste ne peut pas être une philosophie qui touche la condition humaine dans son ensemble. J'ai aussi retenu ce qui, tout à l'heure, a été exprimé en des mots assez durs par le porte-parole des juifs américains concernant la politique religieuse dans les pays de l'Est.

Je n'ai aucune autorité pour répondre, mais je signale que ces propos sont exagérés lorsque l'on parle de persécutions et de livres brûlés. Il y a une opposition radicale entre ce qui fait le fondement du monde qu'on appelle souvent ici marxiste-léniniste, et la religion. Vous comprenez très bien qu'un intellectuel qui appartient à ce monde ne peut pas se poser sérieusement le problème de savoir si l'absence de vocation, d'appel religieux dans sa conscience, est une infirmité ou s'il souffre d'une allergie devant une dimension fondamentale de la condition humaine.

En ce qui concerne la réponse de Mme Sölle, je ne pense pas qu'il y ait une réaction d'autodéfense, de crainte, devant la force révolutionnaire de la religion. J'essaie d'expliquer ici pourquoi il y a incompatibilité, sur le plan idéologique, entre la pensée marxiste et la religion.

Le projet marxiste touche l'homme dans son intégralité. Il se propose de défendre la condition humaine. Le marxisme n'est ni une économie, ni une

## Le besoin religieux

sociologie : des discussions très intéressantes parmi les marxistes eux-mêmes le montrent aujourd'hui. Certains disent que le marxisme est la base d'un humanisme bourgeois, d'autres que l'ambition du marxisme est d'avoir un projet total sur l'homme.

Je pense qu'avec le marxisme on peut aboutir à une situation politique très acceptable, démocratique, à une constitution équitable. Cela ne supprime pas pour autant les problèmes qui se posent dans les pays <sup>p.119</sup> socialistes. Il peut y avoir des malformations sournoises sous des qualités apparentes. Le fétichisme de la production est une déviation du marxisme. Le marxisme ne peut pas rester indifférent à ces manifestations malades.

Le projet du marxisme est de réaliser un homme qui s'est délivré de toutes les formes d'aliénation, qu'elles soient économiques ou politiques. Cela implique une éthique, laquelle ne permet pas d'envisager un régime socialiste authentique qui supprimerait la liberté de critique et d'expression. Un régime qui perpétue de telles mesures est anti-socialiste. La liberté d'expression et de critique fait partie de l'intégralité humaine, de la personnalité humaine, dont le projet marxiste est porteur.

Si, en tenant compte de toutes ces dimensions, le marxisme éprouve une incompatibilité avec la religion, c'est qu'il pense que l'on peut arriver à l'intégralité humaine en restant sur le plan de l'immanence, et stipuler les valeurs humaines sans faire appel à de grandes références transcendantes. Le mouvement qui se dessine maintenant dans le marxisme authentique, c'est le mouvement de l'intégralité humaine contre les aliénations et les manipulations, à l'Est comme à l'Ouest.

Ce sont les raisons pour lesquelles le marxisme ne peut pas accepter la religion. C'est une raison philosophique, et non une raison pragmatique. C'est une raison dictée par le fait que les différents compartiments de la personne humaine peuvent également être harmonisés par le travail.

Il y a un deuxième motif, assez profond, celui de la genèse des valeurs et tensions, entre la subjectivité et l'objectivité. Cette humanité intégrale dont j'ai parlé ne peut se réaliser que sur le plan des tensions, sans références transcendantes. Les penseurs marxistes ont, au fond, retrouvé cette idée — et c'est paradoxal — que le R. P. Dubarle a traitée ici : il n'y a plus de particularismes nationaux, mais il faut penser à l'espèce humaine tout entière,

## Le besoin religieux

et juger les différents pays en fonction de l'intérêt de l'humanité entière, et pas de l'intérêt de groupes sociaux limités. La prise de conscience de l'humanité est un concept central du marxisme contemporain. Cette dimension d'universalité rejoint le concept religieux, mais l'humanisme marxiste se situe sur le plan de l'immanence, son ambition sociale et éthique se dispense de la référence à la religion. Il ne faut pas oublier qu'il y a, entre le marxisme et la religion, un rapport de concurrence et une certaine convergence. Le besoin religieux n'est pas une nécessité vécue. Nous n'y sommes donc pas allergiques. Le marxisme est une autre manière d'envisager la réalisation de la personnalité intégrale ; il cherche à exprimer autrement l'aspiration vers des forces supérieures.

Le contrepoids de la religion, c'est l'art, la philosophie, le développement de l'art et de la philosophie, lequel, au siècle dernier, s'est fait dans le sens de la sécularisation, et cela a été un progrès pour l'art et la philosophie. Si l'on n'admet pas ce contrepoids, on ne peut pas comprendre que la totalité humaine est réalisée aussi bien par la réflexion philosophique, qui ne pose pas des problèmes fragmentaires mais les problèmes de l'homme dans la totalité de ses manifestations. Je crois que l'art et la philosophie sont les deux dimensions que le marxisme peut opposer à la religion.

p.120 Le marxisme, comme on l'a dit ici, se définit comme une contre-religion. Il n'y a rien à faire. On ne peut pas transiger avec cela. Mais, il ne faut pas renier les aspirations qui sont au fond. C'est une grande alternative au besoin religieux, mais ce n'est pas un refus, un veto, ou une nécessité.

**M. LAURENT PALLY :** Je pense qu'on aurait pu appuyer plus sur le problème des origines de la religiosité. Il me semble qu'on n'en a pas assez parlé, puisque, en fait, c'est à partir de là qu'on aurait pu savoir s'il s'agit d'un besoin ou d'un appel, s'il s'agit en fait d'une condition nécessaire à l'homme, ou si c'est une condition superflue qui vient couronner l'esprit que possède l'homme.

Me basant sur les réponses données hier soir et ici même, ce soir, je conclus qu'il est fort difficile de débattre des questions posées. Il est difficile de poser des questions qui puissent intéresser tout le monde, et auxquelles il soit possible de répondre ensuite. Exprimer la religion, la religiosité, exprimer ce qui est absolu, ce qu'est Dieu, c'est toujours très difficile.

Je pense cependant que ces Rencontres internationales, et entre autres cette

## Le besoin religieux

table ronde et l'entretien public, ont été d'une grande richesse et d'un apport certain pour la jeunesse — je parle surtout en mon nom — du point de vue intellectuel, et aussi du point de vue du dialogue qu'il y a entre les générations qui nous ont précédés et nous-mêmes. C'est pourquoi je remercie le Président et M. Mueller de nous avoir demandé de participer à ces Rencontres, et je me ferais un plaisir, si l'occasion se retrouvait, d'y participer encore.

**M. JEAN STAROBINSKI** : J'aimerais simplement, pour conclure ce débat, et pour répondre à l'insatisfaction que l'on vient de formuler, dire que, si on n'a pas parlé de l'origine du sentiment religieux, c'est que nous ne sommes jamais les témoins de l'origine. Nous vivons dans un langage constitué, dans des structures transmises. Nous retrouvons, aussi loin que nous remontions dans le passé, des formes déjà structurées. Le moment de la première « invention du sacré » nous échappe.

Il est impossible d'être le témoin de l'origine. C'est peut-être une limite. Vous avez posé très souvent des questions de définition. Vous vous êtes demandé, par exemple, si l'idéal marxiste formulé par M. Tertulian n'était pas une forme de religiosité. Vous avez posé la question du sens des mots que nous employons. Quelques-uns d'entre vous ont eu la sagesse de reconnaître que, tout d'abord, il faut que les mots soient bien définis. Ces débats, s'ils peuvent servir à susciter quelques recherches sur la signification des mots, s'ils peuvent faire sentir l'urgence et le besoin d'une sémantique rigoureuse, ces débats, oui, servent à quelque chose.

@

## Le besoin religieux

**ROGER BASTIDE** est originaire de Nîmes, où il a fait ses premières études avant de fréquenter le Lycée de Sceaux, puis l'Université de Bordeaux et de Paris (agrégation de philosophie et doctorat ès lettres).

Après avoir enseigné successivement à Cahors, Lorient, Valence et Versailles, il fut appelé comme professeur de sociologie à la Faculté de philosophie de São Paulo, où il séjournera de longues années (1938-1951), puis à la Sorbonne pour un enseignement d'ethnologie sociale et religieuse (1958-1968) ; il est aujourd'hui directeur d'études à l'École pratique de Paris.

Ses recherches, qui font autorité, ont donné lieu à d'innombrables publications dans des périodiques brésiliens, anglais et nord-américains, espagnols, africains et antillais. De la liste imposante de ses ouvrages il suffira de rappeler ceux qui traitent de problèmes directement en rapport avec le thème des R.I.G. : *Les Problèmes de la vie mystique* (Paris, Colin, 1931) ; *Eléments de sociologie religieuse* (Paris, Colin, 1936) ; *Imagens do nordeste mistico* (Rio, O Cruzeiro, 1945) ; *Estudos afro-brasileiros* (3 volumes, São Paulo, Faculté de philosophie, 1947-1953) ; *Brésil, Terre des contrastes* (Paris, Hachette, 1957) ; *Le Candomblé de Bahia* (La Haye, Mouton, 1958) ; *Sociologie do folklore brasileiro* (Anhembi, 1959) ; *Les Religions africaines au Brésil* (Paris, P.U.F., 1960) ; *Les Amériques noires* (Paris, Payot, 1966) ; *Le Rêve, la transe et la folie* (Paris, Flammarion, 1972), etc.

Considéré à juste titre comme le père de la sociologie brésilienne, Roger Bastide a formé nombre de chercheurs profondément marqués par son enseignement scientifique et humain. Ses recherches ont influencé d'une manière décisive et renouvelé la pensée sociologique, qu'il a orientée en particulier vers l'étude des systèmes symboliques extra-européens, lui ouvrant tout un champ insoupçonné d'investigations fécondes.

## LE SACRÉ SAUVAGE <sup>1</sup>

@

p.123 Il est vrai que Nietzsche a proclamé la mort des dieux en attendant que Foucault proclame la mort de l'homme (ce qui est logique, l'homme ne se constituant en tant qu'homme que par son rapport avec des dieux). Il est vrai aussi que le christianisme, l'islam dans une certaine mesure, sont entrés en crise. Il est vrai enfin que les sociologues nous rebattent les oreilles, depuis quelques décennies, avec leur processus de « sécularisation » (sans se rendre compte d'ailleurs qu'ils ne faisaient ainsi que

---

<sup>1</sup> Conférence prononcée le 13 septembre 1973.

## Le besoin religieux

reprendre Herbert Spencer et ses processus de différenciation sociale : le religieux tend à se purifier de toute contamination avec ce qui n'est pas lui).

Mais la mort des dieux institués entraîne-t-elle la disparition de l'expérience instituante du Sacré à la recherche de nouvelles formes où s'incarner ? Mais la crise des organisations religieuses ne provient-elle pas d'une non-adéquation, cruellement ressentie, entre les exigences de l'expérience religieuse personnelle et les cadres <sup>p.124</sup> institutionnels dans lesquels on a voulu la mouler — en vue souvent de lui ôter sa puissance explosive, considérée comme dangereuse pour l'ordre social ? Mais enfin n'assiste-t-on pas aujourd'hui à une nouvelle recherche passionnée du sacré chez les jeunes — comme si nos contemporains, après une assez longue période de développement de l'athéisme, ou seulement d'abandon à l'indifférence, se rendaient de nouveau compte de l'existence en eux d'un vide spirituel à combler, et constataient à partir de ce sentiment de vide qu'une personnalité qui ne s'enracinerait pas dans une sorte d'enthousiasme sacré ne serait en définitive qu'une personnalité châtrée de ce qui constitue une dimension anthropologique universelle et constante pour tout homme vivant la dimension religieuse ?

Seulement ce sacré que l'on voit à nouveau réapparaître dans la culture et dans la société d'aujourd'hui se veut un sacré sauvage. Il cherche pourtant parfois ses modèles dans les trances collectives des populations dites primitives, dans les cultes de possession, que le cinéma, la télévision, le théâtre nègre ont popularisés. Non certes pour les copier, puisque par définition un sacré sauvage est création pure, et non-répétition — qu'il se situe dans le domaine de l'imaginaire, non dans celui de la mémoire —

## Le besoin religieux

mais pour y puiser tout de même ce que nous pourrions appeler une pédagogie de la sauvagerie. André Gide, fatigué par notre civilisation mécanique, artificielle, rationnelle, appelait de ses vœux, il y a quelques années déjà, une nouvelle invasion des Barbares qui détruit notre monde et lui donne une chance d'altérité ; ces Barbares ne sont pas venus. Alors les jeunes les ont recréés — mais en s'inspirant tout de même des cultes extatiques violents et sanglants qui les définissaient aux yeux de certains historiens. De là les deux volets de cette conférence : le sacré sauvage des sociétés traditionnelles et le sacré sauvage de notre civilisation occidentale. Deux volets qui nous permettront de poser non point à proprement parler le problème des rapports entre la nature et la culture, ni celui, qui lui est voisin, des rapports entre la psychanalyse et la sociologie, mais celui — purement sociologique — de la domestication du Sacré ; les sociétés traditionnelles s'attachent, comme nous essaierons de le montrer, à passer du sacré sauvage au sacré domestiqué — notre société occidentale à désagrégier au contraire le sacré domestiqué pour faire jaillir, par en dessous, le sacré sauvage et toute sa furie.

\*

Durkheim, en faisant sortir la religion des états d'effervescence collective, est en partie responsable de l'erreur que l'on commet en définissant les trances des primitifs comme pure effervescence. Mais il suffit de relire *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* pour s'apercevoir que les exemples qu'il donne en faveur de sa thèse se retournent contre lui. Car la transe n'apparaît que chez certains individus, elle commence et elle finit à heures fixes, elle se déroule selon un scénario donné à l'avance et qui ne change pas d'une cérémonie à l'autre, elle ne fait que jouer sur terre ce

## Le besoin religieux

qui s'est passé jadis dans le monde du Rêve ; quand orgie il y a, ce qui est rare, l'orgie elle-même obéit à des règles strictes.

Mais plus que Durkheim certainement, ce sont les explorateurs, les voyageurs et les missionnaires qui sont responsables de cette image à nous transmise de sauvagerie dans la rencontre extatique des hommes et des dieux — surtout quand ces voyageurs étaient des médecins, plus encore : des psychiatres, car ils arrivaient dans un monde « autre » avec leurs préjugés d'Occidentaux, qui se méfient du langage du corps — avec leur christianisme plus ou moins manichéen, qui les entraînait à identifier les dieux et les démons et à voir, par conséquent, dans les cultes de possession un phénomène analogue à celui des possédés du Moyen Age par les armées de Satan — avec une éducation médicale qui ne leur avait fait connaître que les crises d'hystérie et qui, ainsi, ne pouvaient penser la transe qu'à travers la seule catégorie que la clinique leur avait révélée en Europe et aux Etats-Unis.

Or la transe des soi-disant « primitifs » est le contraire même du déchaînement corporel, de l'abandon aux pulsions inconscientes, de la crise hystérique. C'est un jeu liturgique — qui se rapproche plus, au fond, de la représentation théâtrale que des grandes crises de nos asiles psychiatriques. Car elle est, du commencement à la fin, contrôlée par la société — car elle remplit une fonction sociale, celle <sup>p.126</sup> d'établir entre les dieux et les hommes une communication qui permette à ces dieux de descendre à nouveau sur terre pour le bien de la communauté — car elle constitue, pour un très grand nombre de religions, un phénomène normal, culturellement institué et dirigé, que dis-je ? normal : obligatoire et sanctionné ; ce qui m'a toujours frappé personnellement, aussi bien en Afrique que dans les Amériques

## Le besoin religieux

noires, c'est justement cet ensemble de règles et de contrôles. Nous n'en donnerons ici que quelques exemples. Lorsqu'une femme est en deuil, ou qu'elle a ses règles, voire même si elle a eu peu avant des rapports sexuels, elle a beau être dédiée à une divinité et assister à la cérémonie, elle ne tombe pas en transe. Lorsque les tambours qui rythment la cérémonie n'ont pas « mangé », c'est-à-dire reçu le sang sacrificiel, qui leur permet d'appeler les dieux, les danses peuvent continuer des heures d'affilée, le phénomène de la possession ne se produit pas. Loin que la transe donne une image de chaos, de violence, ou de discorde musculaire, elle prend souvent une forme calme, si calme que je défie tout observateur non habitué de déceler qu'une des danseuses est « possédée » et cependant les Yoruba du Nigeria reconnaissent à un tremblement imperceptible des épaules, à des paupières qui se ferment, qu'un dieu est descendu et ils arrêtent immédiatement la cérémonie, car il suffit que le dieu soit présent (la femme restera une semaine dans cette transe douce) pour pouvoir bénir les récoltes et les habitants du village, pour faire tomber la pluie ou chasser une épidémie ; il est inutile d'en faire venir d'autres et de multiplier l'extase.

J'ai consacré trop de livres ou d'articles à ce contrôle pour avoir à y insister aujourd'hui. Nous ne voulons parler que de la transe sauvage. Ce qui nous importe, c'est de montrer que la transe sauvage existe bien chez les Africains ou les Afro-Américains d'aujourd'hui, mais qu'elle est, aussitôt qu'elle se manifeste, réinsérée par la société pour être domestiquée par elle et utilisée à son profit.

Mais d'abord, il y a une confusion à éviter, celle entre la transe sauvage proprement dite et la transe violente. Puisque la

## Le besoin religieux

possession consiste à être habité par une divinité et à jouer le rôle de cette divinité — c'est-à-dire consiste dans un changement de personnalité (les Africains disent qu'une partie de notre âme est alors expulsée <sup>p.127</sup> pour être remplacée par le dieu) — il est évident que si l'on est possédé par un dieu guerrier ou un dieu méchant, la crise qui l'exprimera sera violence et déchaînement musculaire, tandis que si l'on est possédé par un dieu d'amour, d'eau douce ou de pluie bienfaisante, la crise qui l'exprimera sera au contraire calme. La violence n'est pas sauvagerie, et peut-être l'erreur de certaines descriptions provient-elle de la confusion entre ces deux concepts. Mais la transe sauvage existe tout de même, car il faut naturellement passer par elle pour qu'on puisse ensuite la domestiquer. Il y a, en effet, deux cas à considérer pour entrer dans une confrérie de possédés. Ou bien, on se trouve en présence d'une personne normale, mais qui est appelée, de par son appartenance à un clan ou une famille déterminée, à devenir une prêtresse ; dans ce cas, il faut d'abord briser son moi pour le rendre accessible à la transe, résultat que l'on obtient par l'entremise d'un bain de feuilles, c'est-à-dire que l'on drogue la candidate et que l'on monte chez elle des réflexes conditionnés, lui permettant de tomber en transe à l'audition de certains leitmotiv musicaux, le temps que dure l'effet de ces drogues. Ou bien il s'agit d'une personne ayant présenté des troubles psychotiques ou psycho-somatiques ; la première crise est alors de nature purement physiologique : elle est considérée par la collectivité comme le signe d'un appel divin ; la personne est dite alors justement possédée par un dieu « sauvage », et le rituel de l'initiation, à laquelle elle sera soumise immédiatement après, consistera, suivant l'expression bien significative des Afro-

## Le besoin religieux

Américains, à « baptiser » le dieu sauvage — ce qui veut dire, sociologiquement parlant, à le domestiquer.

Ce qui définira donc les sociétés traditionnelles par rapport à notre société occidentale, ce ne sera pas tant la non-existence du sacré sauvage que l'effort pour le soumettre à un contrôle de la collectivité dès qu'il se fait jour. La nécessité de ce contrôle répond à tout un ensemble de raisons qui sont d'ordre social autant que religieux.

La première, c'est que ce sacré sauvage n'est point interprété comme une crise de folie, mais comme un appel divin. Or, il est inutile d'insister sur ce point bien connu, tout rituel est commémoration d'un mythe. C'est le mythe qui le fonde, qui le structure et qui <sup>p.128</sup> l'explique. Comme le dit Van der Lœw : « La vie primitive est une vie représentative. Agir de façon primitive, c'est réexécuter l'acte originel [...] Tandis que l'homme moderne pense qu'il peut se poser plus ou moins en créateur devant le monde, l'homme primitif, lui, sait qu'il ne peut que répéter. » L'initiation a justement pour but de manipuler la tendance à la transe du candidat pour monter dans son corps un certain nombre de gestes stéréotypés, qui sont dictés par des mythes, et qui ressortiront chaque fois que cet individu sera « monté » par son dieu. Il serait trop long d'insister sur l'ensemble des séquences qui vont conditionner ce futur jeu de rôle. Disons seulement que les prêtres qui dirigent l'initiation sont sensibles aux dangers qui menacent l'équilibre psychologique de l'individu et qu'ils craignent, beaucoup plus qu'ils ne la souhaitent, l'apparition de crises sauvages incontrôlables. Ainsi, dans le bain de feuilles, si les plantes de type hallucinogène s'avèrent trop fortes pour la constitution d'une personne déterminée, ils en tempèrent aussitôt

## Le besoin religieux

les effets par le recours à des plantes calmantes. Ainsi encore, au cours de l'initiation, il existe une cérémonie dite du « manger tête » qui a pour but de fortifier la tête du candidat et empêcher que la future descente d'une divinité en lui ne provoque, parce que sa tête serait trop faible pour la supporter, une crise trop violente.

La seconde raison, c'est l'importance du sentiment de la honte dans les sociétés non christianisées (le christianisme a substitué le sentiment de culpabilité, qui est intérieur, au sentiment de la honte, qui est une réponse sociologique au regard de l'autre). Il n'est pas de bon ton en Afrique d'avoir des trances violentes, surtout si l'on appartient à une classe aristocratique ; il n'est pas de bon ton pour une femme en crise de se dévêtir, elle doit, même au plus profond de sa transe, respecter les règles de la pudeur ; il n'est pas de bon ton de commettre des excentricités et de ne pas jouer, en suivant scrupuleusement le mythe, le rôle qui vous est dévolu ; il y a, dans toute cérémonie — même la plus frénétique (aux yeux des Blancs) — des individus qui ne peuvent pas entrer en transe, comme les musiciens, car cela introduirait le désordre dans l'harmonie des danses extatiques. Au Brésil, c'est une impolitesse, quand on rend visite à un *candomblé* auquel vous n'appartenez pas, de tomber en transe quand <sup>p.129</sup> on joue des cantiques de votre Dieu, et si cela arrive, c'est extrêmement mal vu et l'objet de réprobations manifestes. Au Brésil également, quand au cours d'une cérémonie, ce qui arrive parfois, un Dieu non appelé se manifeste, qui risque de troubler la séquence obligatoire des gestes rituels, le *Babalorisha* ou la *Iyalorisha* interviennent immédiatement pour expulser l'intrus. Bref, le comportement de la transe suit, comme tous les autres comportements, les lois des bonnes manières. La crise sauvage n'est pas acceptée, parce

## Le besoin religieux

qu'elle ne peut, par définition, obéir à ce code supérieur du permis et du non permis, auquel les sociétés traditionnelles tiennent tout particulièrement, car tout leur ordre social est bâti sur le respect de ce code.

La société et la religion jouent donc également en vue de transformer le spontané en institutionnel. Mais naturellement, et c'est le point qui nous importe ici, chaque fois que le contrôle de la collectivité se relâchera, pour une raison ou pour une autre, ce qu'il peut y avoir de sauvagerie latente dans la transe fera craquer sa tunique institutionnelle. Et puisque nous avons distingué deux formes de contrôle, qui s'ajoutent d'ailleurs l'une à l'autre, celui de l'institution religieuse et celui du code des bonnes manières, nous distinguerons de la même façon deux facteurs de retour au sacré sauvage, l'un qui tiendra à un affaiblissement de l'institution religieuse traditionnelle, l'autre qui tiendra au passage d'une société organique, pour employer le jargon des sociologues, à une société anomique. Le Brésil nous offre d'excellentes illustrations de ce double processus de régression.

La religion africaine, centrée sur la transe, s'est en effet reconstituée chez les esclaves et chez leurs descendants ; mais cette religion africaine reste soumise à la pression de la société globale, aux forces de sécularisation qui caractérisent la vie urbaine et l'industrialisation. Elle a résisté cependant, mais dans les grandes métropoles comme Rio de Janeiro, elle s'est laissée acculturer par le catholicisme ou le spiritisme des Blancs, elle s'est liée, dans la défense des classes marginalisées, avec une autre religion populaire, celle des Indiens, pour donner naissance à un culte syncrétique, la *macumba*. Or la force de contrôle et de domestication d'une religion syncrétique p.130 est évidemment

## Le besoin religieux

moins forte que celle d'une religion non syncrétique, car partagée entre trop de postulations différentes, souvent même contradictoires. A travers ces fissures du contrôle, d'autres motivations apparaissent, et un autre désir s'inscrit dans la transe, qui n'est point forcément religieuse, mais qui utilise les symboles religieux pour masquer d'autres préoccupations. Dans la *macumba* nous voyons la transe domestiquée du *candomblé*, soutenue par le rythme des tambours et s'achevant en beauté, devenir de plus en plus violente, jusqu'à prendre souvent des formes hystéroïdes : se rouler à terre, crier, se débattre furieusement, et le spasme remplacer le geste stéréotypé.

Le contrôle est relâché. Il n'a pas complètement cessé. Car nous devons faire une première distinction : la possession par les esprits des Vieux Africains et la possession par les esprits des Indiens. La violence n'apparaît qu'avec la seconde et si elle n'apparaît qu'avec la seconde, c'est que les représentations que le Brésilien se fait du Nègre et de l'Indien règlent encore inconsciemment le déroulement de l'extase. Le Brésilien en effet considère le Nègre comme foncièrement bon : il a conçu, au temps de l'esclavage, une idéologie du Noir de même nature que celle qui a donné aux U.S.A. l'image de l'Oncle Tom, il a rejeté dans l'oubli collectif le Nègre marron ou rebelle pour ne garder que le Nègre soumis, respectueux, aimant son Maître et se dévouant pour lui, comme un vieux chien, souvent battu, toujours content. La possession par les Esprits des Africains reflète la persistance de ce stéréotype. L'Indien, au contraire, n'a pas accepté l'esclavage (du moins le dit-on, car il y a bien eu un esclavage indien et des plus importants ; mais ce n'est pas ce qui s'est passé réellement qui nous intéresse, ce sont les idées que l'on se fait de la réalité) ; il a

## Le besoin religieux

lutté contre le Blanc, il a été vaincu sans doute, mais il a gardé toute sa fierté d'homme libre ; et c'est cette fierté d'homme libre, guerrier, vaillant, que la transe, par les esprits des Indiens, reflète : la violence n'est donc pas au point de départ expression de sauvagerie, mais expression d'un stéréotype ethnique ; seulement, la sauvagerie va utiliser le stéréotype pour mieux se faire accepter, comme dans le rêve, tel que Freud l'analyse, les pulsions du ça se déguisent pour pouvoir passer impunément la censure ; dans la <sup>p.131</sup> *macumba*, la transe sauvage réprimée s'autorise de la barbarie de l'Indien pour exprimer, contre la culture blanche, une contre-culture en formation ou une antisociété.

Il y a plus. Parmi les dieux africains qui descendent dans la *macumba*, *Eshou* prend une importance considérable. *Eshou* est une divinité (ou quasi-divinité) yorouba ; mais chez les Yorouba d'Afrique tout comme dans les *candomblés* du nord-est du Brésil, *Eshou* est avant tout le porteur des prières des hommes aux dieux comme le porteur du discours des dieux aux hommes. C'est une divinité intermédiaire, un messenger divin, et on ne peut sans doute mieux le définir qu'en le comparant avec le Mercure de la mythologie grecque. C'est pourquoi il n'y a pas de transe par *Eshou* ; si *Eshou* a envie, ce qui peut lui arriver, quoique la chose me paraisse assez rare, de posséder une personne, il ne peut le faire que par divinité interposée, par Ogun, qui est son frère. Mais *Eshou* présente un autre caractère, comme d'ailleurs aussi Mercure enfant, il est *trickster* : il aime faire des tours aux humains, et il est vindicatif, il punit sévèrement ceux qui ne lui rendent pas hommage ; on a donc peur de lui. Ce sont ces deux traits qui font que dans le syncrétisme catholico-africain, *Eshou* est parfois

## Le besoin religieux

identifié à saint Pierre, qui a les clefs du Paradis, c'est-à-dire qui est intermédiaire entre le royaume terrestre et le royaume céleste — ou avec le Diable, qui définit alors son aspect *trickster* et vindicatif.

Eh bien ! dans la *macumba*, Eshou est d'abord considéré comme le chef des Démons et non comme le Messager divin ; c'est son aspect sombre qui domine ; en second lieu, contrairement à l'orthodoxie africaine, il descend dans le corps des hommes pour provoquer chez eux des trances. Et ces trances prendront un caractère démoniaque. Or nous voyons, depuis l'époque où Arthur Ramos a étudié les premières *macumba* jusqu'à aujourd'hui, la place de ces trances démoniaques devenir de plus en plus prépondérante ; toute cérémonie comporte au moins trois parties : l'appel aux *Eshou*, l'appel aux Vieux Nègres, l'appel aux Esprits amérindiens, donc deux séquences de transe violente pour une seulement de transe douce. C'est-à-dire que la pente que nous pouvons suivre dans l'évolution et les transformations des religions africaines au Brésil est la pente qui va du <sup>p.132</sup> sacré domestiqué vers un sacré de plus en plus sauvage. Pourquoi ? c'est ici que d'autres facteurs interviennent et que nous devons ajouter à l'affaiblissement du contrôle religieux, par la lente perte des mythes originels et le mélange des religions, l'affaiblissement du contrôle de la société globale par suite des profondes mutations qu'ont subies les infrastructures de cette société avec le passage d'une société rurale et pré-industrielle à une société urbaine et industrialisée.

L'abolition du travail servile n'a pas été précédée par une éducation préalable de la liberté pour les esclaves ; ceux-ci ont reflué des plantations dans les villes où ils se sont heurtés, sur le

## Le besoin religieux

marché du travail, soit aux mulâtres libérés qui occupaient déjà la strate du petit artisanat, soit aux migrants européens, qui ont fourni les premiers éléments du nouveau prolétariat industriel. Aussi, si nous faisons exception des femmes qui ont pu trouver du travail dans la domesticité, les Nègres se sont trouvés marginalisés dans la société de classes en formation. Marginalisés professionnellement, car ils ont été finalement rejetés dans les occupations les plus dures et les moins payées, en particulier le bâtiment, ou dans le demi-chômage ; marginalisés écologiquement, car ils sont allés vivre dans les bidonvilles (*favelas* de Rio de Janeiro — ou taudis et sous-sols humides de São Paulo) ; marginalisés enfin socialement, beaucoup d'entre eux ne trouvant d'autre solution pour survivre que les petits larcins, le proxénétisme de bas étage, le vagabondage avec son accompagnement, la mendicité et, aux heures de trop grande détresse, l'ivrognerie. Dans cet état d'anomie, les confréries religieuses afro-américaines pouvaient leur servir de havre de sécurité, mais en y entrant, ils devaient forcément y introduire leurs anxiétés et leurs frustrations, ce qui devait déterminer finalement l'éclatement de ces cultes en tant qu'institutionnalisation du sacré.

La situation s'est améliorée depuis. Et à cette amélioration correspond le passage de la *macumba* à une nouvelle forme religieuse, le *spiritisme de Umbanda*. J'ai raconté ailleurs cette histoire. Mais la situation ne s'est pas cependant améliorée au point de faire entièrement disparaître le sous-prolétariat des bidonvilles, le capitalisme brésilien ayant besoin, pour être concurrentiel, de pouvoir compter <sup>p.133</sup> sur une réserve permanente de demi-chômeurs. Au contraire, cette amélioration ne pouvait que

## Le besoin religieux

faire naître dans ce sous-prolétariat de nouvelles aspirations, impossibles à réaliser — le rêve d'une vie meilleure, qui restait utopique. Cela ne pouvait, par conséquent, que multiplier les frustrations, les tensions psychologiques, les révoltes avortées. La *macumba* a donc continué d'exister, à côté du *spiritisme de Umbanda*, et tandis que ce dernier tendait à exprimer les valeurs d'une petite classe moyenne en formation, la *macumba* régressait parallèlement et simultanément de la religion vers la magie noire, du sacré domestiqué au sacré-défolement ou au sacré-rébellion. Au sacré-défolement d'abord, car lorsque les tensions sont trop fortes et que la société ne peut leur fournir une issue, elles ne peuvent trouver d'autres solutions que l'explosion sauvage qui en épuise l'énergie dans une brève crise de quasi-folie. La transe religieuse offrait ainsi à des frustrations devenues insupportables le lieu de leur dépassement. C'est l'aspect que les psychiatres ou les anthropologues brésiliens ont le mieux mis en lumière en donnant aux religions afro-brésiliennes une fonction cathartique. Mais elles ont à côté une autre fonction, celle que Balandier a bien mise en lumière pour les messianismes africains de l'époque coloniale : lorsque la révolte politique est impossible, elle se donne, pour s'exprimer, un caractère religieux. Le religieux devient alors le symbole d'une contre-protestation. C'est peut-être ce qui se passe aussi pour la *macumba* et pour la transe violente, qui constitue le centre de son cérémonial.

La transe en effet est un moyen de sortir de la société présente pour inventer une société « autre » qui peut être le contre-pied de cette société présente. Elle peut sans doute ne l'être pas toujours, car les chemins de l'imaginaire sont multiples. La société « autre » des *candomblés* traditionnels est une société où d'humbles

## Le besoin religieux

vendeuses ambulantes et des domestiques de grande maison jouent le rôle de Dieux et de Héros : nous restons alors au niveau des *Bonnes* de Genet, où l'assassinat de la maîtresse blanche ne s'effectue qu'oniriquement. Mais la *macumba*, en privilégiant, au détriment des divinités africaines, les Indiens qui surent garder leur liberté en se battant contre ceux qui voulaient les dominer et les exploiter, et parmi les divinités <sup>p.134</sup> africaines, en privilégiant *Eshou* tout en transformant la signification de Dieu intermédiaire en un ange de la rébellion, permettait à la révolte du sous-prolétariat de découvrir une voie où le désir d'une société « autre », impossible à réaliser politiquement, car non structurée et non pensée conceptuellement, pouvait tout de même s'exprimer, sinon en un discours cohérent et constructif, du moins en cris inarticulés, en gestes sans signification, bref en pur déchaînement de sauvagerie.

Si nous avons insisté sur ces phénomènes de dé-domestication de la transe, à l'intérieur des cultes afro-brésiliens (et nous aurions pu prendre des exemples ailleurs, dans la période de la décolonisation africaine ; le film de Jean Rouch, *Les Dieux fous*, aurait pu ici nous servir de point de départ), c'est que nous allons justement les trouver dans le sacré sauvage de notre civilisation occidentale, les mêmes causes jouant : la crise des institutions religieuses et l'anomie sociale.

\*

Que nous acceptions ou non le point de vue de Durkheim sur les états d'effervescence sociale d'où sortirait la religion, un fait est certain, c'est que ces états d'effervescence ne sont pas durables — ils sont « épuisants » écrit Durkheim. Il y a donc ensuite une retombée, de la ferveur dans le sociologique ; la religion se

## Le besoin religieux

développe à partir de cette retombée comme institution de gestion de l'expérience du sacré. Cette « administration » du sacré par l'Eglise a une valeur positive certes : elle en permet la continuation sous la forme d'une commémoration, et comme d'un souvenir assourdi — mais d'un autre côté, l'institution se retourne contre le vécu, pour l'emprisonner derrière les barreaux de ses dogmes ou de sa liturgie bureaucratisée, de façon à ce qu'il ne se réveille plus, en innovations dangereuses, en un autre discours que le seul discours accepté par l'orthodoxie, ou ne s'exalte dans la démesure. Toute Eglise constituée a sans doute ses mystiques, mais elle s'en méfie, elle leur délègue ses confesseurs et ses directeurs de conscience pour diriger, canaliser, contrôler leurs états extatiques, quand elle ne les enferme pas dans quelque couvent dont les murs ne laissent pas passer leurs cris <sup>p.135</sup> d'amour éperdu. Mais la société, tout autour de ce bloc qui veut maintenir un passé révolu, change. De là les réveils, les mouvements de réforme, les hérésies, les messianismes et les millénarismes, pour tenter de lutter contre le décalage sans cesse grandissant entre les infrastructures mobiles et les superstructures conservatrices. De là, tous ces « dieux rêvés » dont parle excellemment Henri Desroche et tous ces délires mystiques qui ébranlent à intervalles réguliers les assises des Eglises. Pourquoi Dieu, qui a parlé jadis aux hommes, serait-il devenu subitement muet et n'aurait-il plus de message à transmettre à l'humanité souffrante ? Les catholiques rêvent, avec et après Joachim de Flore, à un règne du Saint-Esprit qui se substituerait à ceux de la loi et de la grâce, qui ont fait leur temps. Les protestants, avec le pentecôtisme, remplacent la religion du livre par celle de l'inspiration divine. Les révolutionnaires essaient de lire, dans les mutations des sociétés,

## Le besoin religieux

le discours ininterrompu du Maître de l'histoire. Et certes, ces réveils qui peuvent s'achever en danses, ces messianismes qui peuvent s'achever en transes, ces pentecôtismes qui inventent de nouvelles langues extatiques, ne rompent pas entièrement avec le passé ; il s'agit d'une discontinuité continue plus que de rupture à proprement parler ; cependant nous sommes bien, avec l'avènement de tous ces nouveaux dieux rêvés, très proches déjà de la recherche de ce sacré sauvage qui va faire, nous allons le voir, soudainement irruption aujourd'hui, après tous ces sacrés révoltés ou tous ces sacrés oniriques.

Car ces sacrés révoltés débouchent finalement sur des projets politiques : ils s'achèvent en utopies, en constructions de la raison, en programmes planifiés de transformation de la société, le Nouveau Christianisme de Saint-Simon en une République des Producteurs — la religion harmonienne de Charles Fourier en un Nouveau Monde industriel — le Vrai Christianisme d'Etienne Cabet en un Communisme messianique. Car, également, tous ces sacrés oniriques en fin de compte se sont achevés en hérésies, c'est-à-dire en Eglises parallèles, donc en institutions ; chaos sans doute à l'origine des sens déréglés, des sentiments libérés, de l'imagination non freinée, mais chaos qui finit par se donner des normes, comme s'il y avait une logique dans la démesure que l'on ne pourrait pas ne pas respecter, <sup>p.136</sup> et qui traîne derrière elle, dans la liturgie et la dogmatique des nouvelles sectes inventées, des pans entiers de la mémoire collective, des paroles de prophètes, des paraboles de Jésus, voire des apocalypses interdites. L'hérésie peut apparaître comme une contre-religion ; mais inverser une religion, n'est-ce pas encore la suivre ? Cependant, à travers ces crises, l'institution religieuse semble bien

## Le besoin religieux

atteinte, elle s'affaiblit de l'une à l'autre, malgré ses efforts pour se réformer, répondre aux critiques, exorciser les cauchemars, et retrouver un nouvel équilibre avec la société en changement. Equilibre chaque fois plus précaire et qui fait, comme je l'ai dit en commençant, vaticiner la mort de Dieu.

L'industrialisation, en développant la pensée rationaliste — l'urbanisation, en brisant les solidarités communautaires — l'école laïque, en mettant le religieux entre parenthèses — la société de consommation enfin, s'appuyant sur la propagande insidieuse des mass media, canalisant les aspirations des hommes vers les biens matériels, enlèvent à ces Eglises déchirées des portions de plus en plus grandes de fidèles. Mais la mort de Dieu n'est pas nécessairement la mort du Sacré, s'il est vrai que l'expérience du sacré constitue une dimension nécessaire de l'homme. Au fur et à mesure que l'Eglise perd ses fidèles, on voit pulluler, en particulier dans les grandes métropoles, les petites sectes ésotériques, les cabinets d'astrologues, les cliniques des nouveaux guérisseurs. Espèces de compromis entre le rationalisme, qui constitue l'idéal de notre nouvelle société planificatrice et le besoin de religion, car l'ésotérisme se fonde sur des systèmes d'idées symboliques bien liées — l'astrologie a un caractère mathématique qui rassure notre pensée — les guérisseurs opposent à l'empirisme des médecins une théorie thérapeutique utilisant le langage des physiciens, ondes, fluides ou atomes. On peut ainsi se laisser guider par le religieux sans crainte, puisque ce religieux s'exprime apparemment dans le langage même de la science.

Mais ce compromis entre le rationalisme tout-puissant et l'aspiration sous-jacente à une expérience autre, ne peut être qu'une solution éphémère. Un moment viendra forcément — et il

## Le besoin religieux

semble que ce moment est arrivé pour notre civilisation occidentale — où <sup>p.137</sup> l'aspiration sous-jacente finit par se dégager du carcan de la raison pour inventer de nouveaux Dieux d'hommes. Bref, la crise de l'institué, c'est-à-dire des Eglises, n'entraîne pas à sa suite une crise de l'instituant c'est-à-dire de l'effervescence des corps et des cœurs, de l'expérimentation recherchée de la dynamique du Sacré. Seulement, les jeunes générations veulent rester dans la ferveur de l'instituant sans aller jusqu'à la constitution de nouveaux institués, qui le cristalliseraient aussitôt et le minéraliseraient en de nouvelles institutions, d'idées systématisées, de gestes stéréotypés, de fête réglée et sans cesse recommencée. C'est pourquoi le sacré d'aujourd'hui se veut un Sacré sauvage contre le Sacré domestiqué des Eglises.

Tel est le premier mouvement qui nous conduit, à partir des institutions religieuses historiques, jusqu'à la sauvagerie de la transe instituante. Mais il y a, à côté, un second mouvement, qu'il nous faut suivre maintenant, qui nous fera également aboutir à la nécessité d'un nouveau sacré ; c'est le mouvement, de nature plus sociologique, qui résulte de l'anomie sociale d'où, malgré tous les efforts des gouvernements, malgré toutes les idéologies politiques qui s'offrent aux jeunes sur le marché des idées, nous n'arrivons point à sortir — car la solution aux problèmes de l'anomie ne peut se trouver que dans un au-delà des idées, à moins, bien entendu, que le politique, ce qu'il est souvent aujourd'hui, ne soit qu'un simple masque qui dissimule en dessous le visage couvert d'un messianisme sans nom ; seulement, dans la mesure où il en est bien ainsi, nous retrouvons jusque dans la politique la ferveur du Sacré instituant. L'imagination au pouvoir, criait-on en mai 1968, et non : la raison au pouvoir. L'imagination, c'est-à-dire de la

## Le besoin religieux

ferveur instituante. Et non la raison, c'est-à-dire de nouveaux systèmes de lois comme remède à l'anomie. Simple variation, on le voit, alors sur le thème de cette conférence et qu'un structuralisme de type Lévi-Strauss pourrait facilement insérer dans un même groupe de transformations, que j'appellerai celui de la « sauvagerie ».

Nous n'avons pas à refaire un tableau de l'anomie, si souvent présenté, mais à souligner seulement les facteurs qui ont pu agir sur les individus pour les pousser vers de nouvelles formes de transe. Il y a d'abord le passage de la communauté, avec ses caractères plus <sup>p.138</sup> égalitaires, sa solidarité plus intime, l'homogénéité relative de ses croyances et de ses valeurs, à la société, qui distend les liens, creuse des vides, aboutit à la solitude de l'homme, perdu dans la masse indifférente. La famille nucléaire qui a aidé longtemps celui-ci à porter plus aisément ce fardeau de l'isolement, subit une crise, où la concurrence des sexes remplace leur complémentarité, et où les jeunes se trouvent coupés des adultes, non point tant, comme on l'a répété, parce que les jeunes se sont révoltés contre leurs aînés, mais bien plutôt parce qu'ils se sont sentis abandonnés par leurs pères. Il y a, ensuite, la rupture du monde mécanique, artificiel, des machines et des maisons en ciment armé, et du monde de la nature vivante ; les arbres même sont domestiqués dans les grandes agglomérations ; l'évasion des vacances avec ses flux massifs de mâles transpirant et de femmes énervées, s'achève dans des décors organisés, dans des fêtes planifiées ; le mariage de l'homme avec le ciel, l'eau, les plantes, les oiseaux n'est plus possible, il faut se contenter de rapports frelatés, au niveau des « coups tirés » dans quelque hôtel de passe, soi-disant campagnard. Enfin, comme Max Weber l'a

## Le besoin religieux

montré, toute notre culture est une culture de la raison, de la science, du progrès, qui ne laisse aucun domaine de notre vie hors de son champ, aucune gratuité possible ; or les règles de la raison, si elles sont impératives, postulent l'adhésion préalable de l'esprit qui s'y soumet à un certain nombre de valeurs qui les justifient à nos yeux ; et ces valeurs peuvent être contestées si les règles qu'on en tire ne le peuvent ; mais si elles sont contestées, la loi sociale n'apparaît plus alors que comme un instrument d'oppression, comme une contrainte arbitraire, ou si l'on préfère comme la dernière menace de castration des fils par ceux qui détiennent le pouvoir, au nom du Père ; ce n'est pas impunément que le réveil du sacré sauvage a été historiquement précédé par le triomphe de la philosophie de l'absurde, qui ne faisait que traduire en un langage savant les traits de l'anomie que je viens d'énumérer ; la solitude de l'homme qui va lui faire rechercher une « altérité » nouvelle, capable de désaltérer une soif qu'il ne peut éteindre — la rupture avec la nature vivante, qui va éveiller au fond de son être la nostalgie d'une expérience cosmique — le triomphe de la Raison qui ne peut que forger de nouvelles chaînes, p.139 fussent-elles dorées, où va s'emprisonner sa jeune liberté, à peine née avec la crise de l'adolescence.

La révolte contre l'institué social aboutit ainsi aux mêmes phénomènes collectifs que la révolte contre l'institué religieux ; c'est qu'il faut créer un social *in statu nascendi* tout comme il fallait tout à l'heure créer une religion à partir de l'expérience instituante du sacré, vécu à l'intérieur de la transe originelle. Dans les deux cas, c'est le même recours au « sauvage » entendu comme l'antidomestiqué. Mais peut-il y avoir plusieurs sortes de trances et ne sommes-nous pas revenus, par un autre chemin, au

## Le besoin religieux

même Sacré sauvage que celui où nous étions arrivés tout à l'heure, en suivant l'histoire des Eglises ? Personnellement, je le pense. En tout cas, les deux recherches se mêlent toujours, car le Sacré sauvage des religieux dépasse l'exotisme des rêves de l'imaginaire ou des expressions corporelles déchaînées pour devenir un combat politique — car, de son côté, le social vécu *in statu nascendi* dans les diverses expériences communautaires qui se multiplient de nos jours transcende vite le retour à la grande famille paysanne, à l'économie d'auto-subsistance, ou à la promiscuité sexuelle, pour chercher au-delà un fondement spirituel qui les enracine elles aussi et à leur tour dans le Sacré instituant. « Ni Marx ni Jésus », proclament-elles. Le slogan est significatif de cette liaison, ou de cette confusion de domaines.

Il faut analyser ce sacré sauvage, tel qu'il se manifeste aujourd'hui. Il est curieux de noter qu'il cherche souvent, pour s'instituer, des modèles dans les sociétés archaïques. Par exemple dans les cultes de possession, mais où on ne serait pas possédé, ou bien dans lesquels on ne saurait pas par qui on est possédé, puisque le Dieu imaginé qui s'agite en votre être ne porte pas de nom. Les Haïtiens qui ont apporté le Vaudou à Paris ont vu bien des spectateurs parisiens, au cours de leurs cérémonies, pris par des « loa » sauvages qui les faisaient tomber à terre. On sait l'importance qu'ont pris les drogues dans la jeunesse d'aujourd'hui, et elles étaient à la base de certaines initiations religieuses ; le point de départ est bien le même dans les deux cas, il s'agit de briser la personnalité ancienne, celle qui a été modelée par la société, mais dans les rituels d'initiation, on s'attache aussitôt après à créer, en montant tout un ensemble de réflexes <sup>p.140</sup> coordonnés, à bâtir une nouvelle personnalité qui se

## Le besoin religieux

substituera à l'ancienne, chaque fois qu'à l'appel des tambours sacrés le cheval des Dieux tombera en crise, c'est ce que nous avons appelé la domestication de la transe. Les jeunes d'aujourd'hui, qui veulent en rester au sauvage originel, ne cherchent naturellement pas le dédoublement de la personnalité — bien qu'on en retrouve les traces parfois, dans les changements de noms qui accompagnent l'entrée dans une communautés de drogués : Gros Oswald, Jacques le Thibétain, Savonnette ; toutefois ce changement de nom signifie bien plus que l'on a rompu avec les pères — ce qui est symbolisé par le refus de porter le nom de sa famille — que l'acquisition d'une identité nouvelle ; car la mythologie de la drogue, c'est celle du « voyage », voyage dans l'imaginaire, « prendre la route » qui mène à toutes les aventures oniriques, « décoller » de la réalité pour pouvoir « planer » dans un espace surnaturel (ce sont là les termes mêmes du jargon des drogués) et on sait que ce voyage rêvé s'accompagne souvent d'un autre voyage, dans l'espace géographique, celui qui mène à Katmandou. Ce changement de mythologie, quand on passe des cérémonials traditionnels de l'initiation (acquisition d'une nouvelle personnalité) aux rituels contemporains de la drogue (aller jusqu'au bout du voyage dans un inconnu, dont on ne sait ce qu'il vous réserve, peut-être la mort, mais tant pis : « il faut savoir foutre le camp en beauté »), est significatif justement de tout ce qui sépare la transe traditionnelle, contrôlée, et donc instituée, de la transe nouvelle qui veut rester dans un instituant ne débouchant sur aucune possibilité d'institution.

Et ceci nous permet peut-être d'aller plus loin. La transe domestiquée est fonctionnelle par rapport à la société globale à

## Le besoin religieux

l'intérieur de laquelle elle est insérée, soit qu'elle favorise une meilleure complémentarité entre les sexes et les statuts sociaux, soit qu'elle serve à attirer, en quelque sorte magiquement, la bénédiction des divinités descendues sur la communauté villageoise. Le sacré est investi dans une institution qui le gère au bénéfice de tous. La transe sauvage d'aujourd'hui se veut au contraire dysfonctionnelle, elle ne cherche aucun résultat positif, même pas pour l'individu qui s'y abandonne, puisqu'elle peut aller jusqu'à n'être qu'une technique<sup>p.141</sup> de suicide ; elle veut être pure expérimentation d'une altérité qui restera confuse et diffuse, acte gratuit, ou simple geste de révolte. Non point défoulement, compensation, catharsis, dans la violence et le délire, comme le prétendent les psychiatres, car alors la transe redeviendrait fonctionnelle et perdrait sa pointe révolutionnaire. Mais contestation à la fois du social, comme système de règles, et de l'individu, comme identité personnelle — du social, en s'abandonnant à l'interdit — de l'individu, en faisant lever des gouffres intérieurs le troupeau anarchique des phantasmes censurés. Le sauvage c'est d'abord et avant tout la décomposition, la destruction, la contre-culture qui ne peut, ni ne veut s'achever en une nouvelle culture.

Ceux qui ont étudié les cultes de possession dans les sociétés traditionnelles ont été souvent frappés par leurs aspects spectaculaires et leurs caractères de fêtes collectives. Ces aspects sont tels que parfois la transe y est jouée plus que vécue, on parle alors de simulation, bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler de simulation, étant donné que tout rite, même conscient, est commémoration des gestes des dieux. Or nous retrouvons des phénomènes analogues dans la transe sauvage d'aujourd'hui.

## Le besoin religieux

D'Antonin Artaud, avec son théâtre de la cruauté, à Jerzy Grotowski, avec son théâtre de la tension, la possession est montée sur les planches. On part bien alors de l'improvisation, mais à la recherche d'un scénario ; de la spontanéité, mais à la recherche d'un nouveau rituel ; de la transe violente (se mettre nu, faire l'amour, crier, se débattre, danser jusqu'à l'épuisement...) et qui se voudrait contagieuse, qui voudrait entraîner finalement l'ensemble des spectateurs dans une même communauté extatique, mais qui reste tout de même réglée par le metteur en scène (la nudité est commandée, l'amour est simulé, le cri est modulé, la violence esthétiquement jouée, le spectateur reste en général dans son fauteuil). On peut très bien alors parler de simulation comme certains ethnologues le font au sujet des trances qui restent seulement jouées et non vécues dans les sociétés traditionnelles. Mais un certain nombre de remarques sont ici nécessaires : ce qui est joué, dans les sociétés traditionnelles, c'est le mythe fondateur de l'ordre ; ce qui est joué dans le Living Theater, ou toute autre forme de théâtre contemporain, c'est la transe dysfonctionnelle — la fête <sup>p.142</sup> primitive qui trouve sa culmination dans la transe est le lieu de la communication, de la solidarité villageoise rebâtie, de l'unité, à la fois cosmique et sociologique, fondée sur ce qui est à la fois la base du cosmos et du social : le sacré polythéiste ; la fête théâtrale de nos jours n'est, dans une société anémique, que pure provocation, qui ne peut, malgré sa volonté, s'achever en communion, même pas chez les acteurs : aux Etats-Unis des Africains ont voulu se mêler aux danses des Afro-Américains ou des Blancs déchaînés, mais ils ne sont pas arrivés à entrer dans le jeu car les rythmes corporels des Africains ne sont pas les rythmes corporels des Afro-Américains,

## Le besoin religieux

encore moins des Blancs. Qu'on le veuille ou non, la société agit jusque sur le physiologique pour le modeler, et le somatique est lui aussi, comme le psychique, socialisé ; ce qui fait que la danse sauvage qui voudrait entraîner dans une même ronde exténuante les hommes de cultures ou de sous-cultures différentes se paralyse dans l'impossibilité d'une quelconque intercommunication des êtres. Ici encore, comme dans notre paragraphe précédent, les différences l'emportent sur les ressemblances ; la transe sauvage simulée n'est pas de même nature que la transe domestiquée simulée ; et elle ne veut pas l'être, car la transe domestiquée est celle de communautés homogènes, la transe sauvage celle de sociétés hétérogènes.

Et c'est bien là peut-être ce qui sépare le plus nettement le sacré sauvage du sacré domestiqué. C'est que le sacré domestiqué est un sacré collectif, même si un seul des danseurs est possédé par son Dieu. Dans les communautés hippies ou autres, même quand c'est la transe collective qui est recherchée, même quand les corps allongés se mêlent les uns aux autres, dans l'inconscience des gestes, chacun reste seul. Il n'y a pas échanges d'expériences, ni dons ni contre-dons, mais coexistence et parallélisme d'expériences qui restent pour chacun d'un domaine strictement personnel. C'est qu'il n'y a de collectivité possible que par et dans la régulation, ce qui oblige à un saut hors de la sauvagerie, afin d'entrer dans le domaine de la loi. Or, par définition, le sauvage est ce qui est hors de toute loi, quand il ne se veut pas, plus encore, contestation d'une quelconque règle. Et cependant... cependant, puisque nous sommes dans des communautés, et que nous avons défini les communautés de jeunes comme <sup>p.143</sup> des sociétés *in statu nascendi*, il faut bien qu'il

## Le besoin religieux

y ait, pour que l'on puisse parler de communauté, à défaut de régulation, un minimum d'échanges interindividuels ; seulement ces échanges se situent au niveau du discours. Mais la parole n'est-elle pas du vécu congelé ? L'instituant, dans la mesure où il est ensuite parlé, ne risque-t-il pas de se figer immédiatement en de nouveaux institués ? Le sacré sauvage ne serait plus alors qu'une usine à fabriquer des dieux ou à inventer des mythes, c'est-à-dire à faire de l'institué.

Tel est le nœud du problème posé par le sacré sauvage. La Bible nous propose toute une série d'illustrations saisissantes de ces métamorphoses du sacré sauvage en sacré domestiqué, comme si le sauvage ne pouvait survivre qu'à condition de se domestiquer. La rencontre de Moïse avec Dieu sur le Mont Sinaï, parmi les orages et les nuages troués d'éclairs, se prolonge par l'apport de la Loi au peuple d'Israël ; le buisson ardent, qui brûle dans le désert, de mystère devient symbole déchiffrable ; la lutte nocturne de Jacob avec l'Ange laisse sa cicatrice indélébile sur le corps exténué par le combat... Bien des novateurs d'aujourd'hui, sociaux comme religieux, se rendent compte de cette nécessité ; ils doivent bien élaborer, à partir de leurs expériences pilotes d'autres façons de vivre ou d'adorer ensemble : les fêtes collectives se refroidissent en liturgies répétées, le *fascinant* du sacré se traduit en plans d'utopies, en réformes des Eglises, ou en contre-Eglises lucifériennes. Mais qui ne voit que dans cet effort pour passer de l'instituant à de nouveaux institués, pour remplacer les institués anciens qui ont fait faillite, l'imaginaire est bien obligé de s'appuyer sur la mémoire collective. La psychologie l'a montré : l'imagination créatrice s'appuie toujours, dans ses processus novateurs, sur le matériel que lui fournit l'imagination

## Le besoin religieux

reproductive. Le sacré sauvage n'est en définitive que du sacré diffus, qui ne peut se préciser que par l'utilisation de formes archaïques significatives. Et c'est pourquoi le sacré sauvage, qui croit inventer de nouveaux dieux, n'est le plus souvent que le moment de la résurrection (pour employer l'expression d'Halbwachs) des anciens dieux que l'on croyait morts.

La philosophie des hippies a déjà donné lieu, surtout aux Etats-Unis, à des articles ou à des livres intéressants. Or on s'aperçoit, en <sup>p.144</sup> lisant, que cette philosophie n'est qu'un bric-à-brac de vieilles religions, orientales et chrétiennes, de lectures mal digérées ou de mythes appris sur le petit écran de la télévision. G. Balandier a employé l'expression de « marché aux puces », qui rend bien l'impression de ces institués récupérés plus qu'inventés. Les dieux rêvés ne sont que les momies d'anciennes divinités, dont on déroule les bandelettes pour voir s'ils ne peuvent servir à nouveau... Cependant, au-delà de ces religions ratées, ou de ces propos délibérés de revenir à des formes oubliées par notre civilisation occidentale (les cultes de possession africains, les Eglises primitives du christianisme naissant, avec ses charismes explosifs, le don des langues, le don de prophète — ces cultes de possession et ces Eglises primitives chrétiennes considérées en effet par ceux qui les acceptent comme les cocktails Molotov capables d'incendier notre civilisation condamnée) ne peut-on trouver, au moins dans une petite élite, un sacré sauvage purement instituant, voulu seulement comme tel, qui ne crée aucun institué, qui échappe à jamais aux retombées sociologiques ?

Peut-être. Mais la question se pose alors de savoir si cet Instituant n'est pas encore un Institué. Dans la mesure où il n'est

## Le besoin religieux

que la manifestation d'un archétype inscrit en quelque sorte soit dans la nature humaine, comme le veut Jung, soit dans l'histoire de l'humanité, comme le veut Eliade. Le sacré sauvage en effet — et qui reste sauvage — se veut expérience vécue du chaos, de l'éclatement de tout ordre cosmique ou psychique, de la saisie d'un Dieu qui flotte, œuf non éclos, sur une mer de ténèbres agitée. Il se situe donc dans une catégorie archétypale *a priori* qui lui dicte la loi obligatoire du désordre et du dysfonctionnel, catégorie que l'on retrouve dans toutes les mythologies des peuples depuis ceux de l'Asie sumérienne ou hébraïque jusqu'à ceux des îles perdues des archipels océaniques. Je viens d'employer l'expression de *catégorie a priori* qui rappelle la philosophie de Kant et en effet, ici comme dans le monde kantien, il est impossible à l'individu d'atteindre les noumènes (nous dirions le Sacré à l'état pur, dans sa transcendance absolue) ; il se moule, dès que nous le saisissons, soit à travers le corps, soit à travers l'esprit, dans les formes archétypales qui nous <sup>p.145</sup> sont constitutives ; il ne peut donc y avoir pour l'homme d'instituant qui déjà — et dès le début — ne se trouve être de l'institué.

Peu importe, car nous sortons d'une période — celle que les sociologues appellent de la « sécularisation », où la religion n'était pas morte certes, mais se cachait sous des substituts empruntés au monde profane : le culte des vedettes remplaçant celui des saints, les nouvelles mythologies des mass media remplaçant celles des anciennes Eglises (Karl Marx en avait déjà pris conscience, quand pourtant il n'existait encore, à son époque, que le monde des journaux), ou bien encore se dissimulait sous la forme de la valorisation du héros sacrilège (Prométhée, Icare, Axion et, avec la psychanalyse, Œdipe) ; mais il n'y a point

## **Le besoin religieux**

naturellement de sacrilège sans postuler en même temps un sacré contre lequel on lutte. Mais aujourd'hui tous ces substituts de religion, mis en place par la société de consommation ou la psychothérapie analgésique, sont objets d'une contestation croissante. Alors, laissez-moi voir dans ces expériences de sacré sauvage, même si elles sont encore maladroitement, la volonté de reprendre le geste de Moïse quand il frappait de sa verge le sol desséché pour en faire jaillir l'eau qui fait reflourir les déserts.

@

### QUATRIÈME ENTRETIEN PUBLIC <sup>1</sup>

présidé par M. Jean Ziegler

@

**LE PRÉSIDENT :** p.147 Je vous remercie d'être venus ce matin bien que les conversations d'hier soir se soient prolongées souvent fort tard, stimulés que nous étions par la conférence passionnante de Roger Bastide. Je le remercie de s'être mis à disposition ce matin pour répondre à nos questions et à celles de l'auditoire.

Nous avons sérié les questions en trois complexes :

Nous avons pensé qu'il était utile qu'en premier lieu Roger Bastide revienne sur certains termes techniques qui ne sont peut-être pas familiers à tous les non-sociologues.

Nous aborderons ensuite une série de questions qui ont trait essentiellement au problème de la domestication du religieux sauvage dans les sociétés occidentales.

Le dernier complexe de questions a trait au problème du rapport infrastructure-superstructure ; la transe appartenant à la superstructure, la situation sociale changeante à l'infrastructure, quels liens se nouent-ils entre elles à l'intérieur de nos sociétés industrielles, établies. Y a-t-il rapport de cause à effet entre le comportement des jeunes et une situation sociale donnée ? Sommes-nous en face d'une sorte d'eschatologie de notre histoire présente ou d'une sorte d'état intelligible avec les concepts du matérialisme historique ?

J'ouvre moi-même la série des questions en évoquant l'unique question technique que nous avons décidé de poser à Roger Bastide :

Voulez-vous nous dire, en quelques mots, quel est le contenu sémantique que véhicule le terme d'anomie cher à Durkheim et que vous avez si souvent employé hier ?

---

<sup>1</sup> Vendredi 14 septembre 1973.

## Le besoin religieux

**M. ROGER BASTIDE** : Je m'excuse auprès du public si j'ai employé des termes techniques, mais parfois, pour pouvoir abréger, on est obligé d'y recourir. Je serai heureux de pouvoir définir ceux que l'on me demandera de définir ici.

Le terme d'anomie prend deux sens chez Durkheim, suivant ses œuvres. Je l'ai employé dans son second sens. Notre société est une <sup>p.148</sup> société qui développe les besoins et les désirs et qui, en même temps, ne permet pas, par exemple, aux ouvriers, qui ont des salaires trop bas, de satisfaire leurs aspirations. Si bien qu'il surgit dans notre société une tension entre les besoins créés artificiellement et l'impossibilité de les satisfaire. C'est dans ce sens précis que j'ai employé le terme d'anomie et non pas dans le premier sens « durkheimien », c'est-à-dire d'absence de réglementation, car ce qui définit notre société, c'est au contraire la multiplication paradoxale des planifications et des rationalisations.

**LE PRÉSIDENT** : J'ai oublié de dire quelque chose d'important : c'est que nous avons renoncé lors de la préparation de cet entretien, à maintenir la division méthodologique introduite par Roger Bastide entre deux champs empiriques différents.

Le R. P. Cottier voudrait ouvrir le débat sur la notion de domestication.

**R. P. COTTIER** : Pour décrire d'une manière passionnante, comme ce fut le cas hier soir, l'effet de transe dans les sociétés africaines du Brésil, le sociologue utilise une certaine conceptualisation ; et la conceptualisation qui a été peut-être la plus fréquente dans cette conférence se résume dans le thème de l'opposition entre sauvage et domestication. Or, il s'agit là d'une métaphore, et le danger est qu'on risque d'oublier qu'on a affaire à une métaphore. Je me demande si cette distinction entre sauvage et domestication est capable de toujours rendre raison des faits ?

Je crois qu'il est important de se rappeler que l'origine du terme domestication vient de l'étude des animaux. L'animal domestiqué, c'est l'animal qui grâce à un dressage est introduit dans la « domus », c'est-à-dire dans l'unité, la première unité sociale, humaine. Avec cette conséquence chez l'animal que sa psychologie sera modifiée et qu'il sera dans un état permanent de sujétion à l'égard de l'homme. A partir de là, est-il légitime de considérer le

## Le besoin religieux

sacré comme étant un phénomène sauvage ? Je pense qu'il y a dans l'homme des zones qui peuvent être considérées comme sauvages par analogie avec ce que j'ai dit de l'animal.

Je pose ainsi la question parce qu'après avoir parlé de domestication, vous avez introduit le concept d'ordre. Cela voudrait dire que l'ordre est toujours comme une superstructure par rapport aux forces agissantes de la vie, et donc qu'il est toujours quelque chose d'extérieur et d'extrinsèque, de plaqué, d'imposé.

Là est ma première question. Est-ce que je vais trop loin en interprétant les choses comme cela ? Et pour quelle raison théorique utilisez-vous ce langage ?

La deuxième question, qui se rattache au thème de la domestication a trait à ce qui, à mes yeux, représente une sorte d'extrapolation pas tout à fait légitime : vous avez appliqué aux mystiques ce que vous avez dit du phénomène du sacré dans les trances et vous avez prononcé cette jolie formule : « Dès que le mysticisme surgit — étant entendu implicitement que le mysticisme est un phénomène sauvage — survient le p.149 confesseur... ». Je ne relève pas cela parce que j'appartiens à cette catégorie domesticante, mais parce que j'ai passablement fréquenté par la lecture les mystiques, notamment du XVIII<sup>e</sup> siècle français, et que je crois que l'interprétation est contestable. Pourquoi ? Parce que dans le cas de la mystique — je parle de la mystique occidentale, la seule que je connaisse — on n'a pas affaire à un phénomène sacré du type des trances, mais à un phénomène d'intériorisation qui entraîne ipso facto un affinement considérable de la conscience psychologique et morale. Que ce soit chez les mystiques rhénans, les mystiques médiévaux, chez Thérèse d'Avila, on trouve de très larges et très intéressants développements pour l'analyse psychologique et l'analyse morale. Et sainte Thérèse, qui a beaucoup écrit sur les confesseurs, qui les aimait, mais qui savait aussi les remettre à leur place, nous a donné des analyses psychologiques d'une extrême finesse.

Je pense aussi que nous avons un exemple très intéressant pour discuter l'analogie que M. Bastide a indûment tracée entre les phénomènes mystiques et ceux de la transe, c'est le cas du père Surin. Le R.P. de Certeau a publié récemment la correspondance du père Surin. C'est un monument merveilleux, surtout avec les notes scientifiques, parce que nous avons le cas d'un authentique mystique, qui est d'ailleurs aussi un grand écrivain, confronté avec

## Le besoin religieux

des trances de type hystérique, et qu'on y voit très bien le départ entre les phénomènes d'un certain type et les phénomènes proprement mystiques.

**M. ROGER BASTIDE** : Il est évident que j'ai employé une métaphore et je ne sais pas si l'on n'a pas le droit d'utiliser des métaphores. Nous avons parlé des mystiques, et les mystiques sont obligés d'employer des images pour essayer de traduire leurs convictions, leur foi, leur expérience. Peut-être la métaphore, chez moi, a-t-elle un peu cet usage-là : de vouloir traduire mon expérience, parce que, si je n'ai pas connu des trances sauvages personnellement, j'ai vu des trances sauvages et j'ai vu des trances domestiquées ; et ma métaphore n'avait d'autre but que d'exprimer ce phénomène du dressage. Vous avez dit que la domestication est un dressage. J'ai eu l'impression très nette en suivant de près, tant en Afrique qu'au Brésil, les diverses étapes de l'initiation, que j'avais bien affaire à un véritable dressage du corps, du psychologique aussi, puisque, vous l'avez très bien dit, le dressage modifie la psychologie de l'animal comme celle de l'homme, j'ai donc pensé que ma métaphore était utile. Peut-être me suis-je trompé, mais je la garde, d'autant plus que votre définition de la domestication comme dressage rend très bien compte de ce qui se passe dans le processus de l'initiation des sociétés primitives.

Vous avez ajouté que dans l'homme il y a des parties qui restent sauvages. Cela soulèverait un gros problème que je ne veux pas traiter ici, celui des rapports entre la nature et la culture. Ce qui subsisterait de sauvage dans l'homme représenterait peut-être ce qui serait naturel. Mais il est très difficile — car dès notre naissance nous sommes acculturés, socialisés — de distinguer dans l'homme une partie qui serait purement animale, naturelle ou sauvage et une partie qui ne le serait pas.

p.150 Vous m'avez reproché d'avoir défini l'ordre comme une espèce de domestication. Est-ce donc que pour vous l'ordre serait quelque chose de naturel ?

**R. P. COTTIER** : Je pense qu'on pourrait dire que l'ordre est naturel en ce sens que la réalité est créatrice de ses propres formes. Il me semble qu'il y a un danger à généraliser. Il y a des formes artificielles, il y a des formes qui violentent, mais la question qui se pose est une question de fond : est-ce que toute forme est de ce type-là ? Ou est-ce qu'il n'y a pas dans la vie création de formes ?

## Le besoin religieux

**M. ROGER BASTIDE** : Je suis tout à fait d'accord avec vous ; il y a ce qu'on pourrait appeler l'ordre comme forme pure en employant la philosophie de Kant. Ceci me paraît quelque chose de naturel. Mais la culture intervient pour définir un certain ordre. Et si j'ai utilisé parfois d'une façon ambiguë l'expression de « sauvage » comme recherche du désordre, c'est précisément parce qu'il m'a semblé que chez les jeunes ce n'était pas simplement la lutte contre un certain ordre, mais une lutte contre l'ordre même, contre la loi et contre la norme.

J'en arrive à la question essentielle des rapports entre la transe et la mystique. C'est une question primordiale. Je vais dire en gros ce que je pense. Je considère qu'il y a une différence fondamentale entre la mystique occidentale — je ne parlerai que de celle-là, celle des chrétiens — et la transe africaine : dans la transe africaine, les dieux descendent, alors que dans le mysticisme chrétien c'est l'âme qui s'élève. Ce sont deux mouvements verticaux, mais en sens contraire. Je fais donc une différence très nette entre les deux. Pourtant, je peux affirmer que, lorsque se produit dans le mysticisme chrétien cette fusion avec Dieu, avec l'autre, avec autrui, avec le sacré sous une certaine forme, le corps entre en jeu et, par conséquent, il y a des transes. Sainte Thérèse y a fait allusion : Dieu, délivre-moi de mes hallucinations, de mes transes, parce que cela c'est la part du corps. Mais on va à Dieu avec tout son être, aussi bien avec son corps — sa sexualité, ses misères, son affectivité — qu'avec son âme. Bien souvent, on a des spasmes sexuels ; saint Jean de la Croix parle de ce fait, il en demande pardon à Dieu, et il croit que Dieu l'a pardonné à l'avance.

Dans le sacré africain, il y a une méthodologie : ce sont les dieux qui descendent, de façon que la transe prenne la forme d'une commémoration ; dans le mysticisme occidental, au contraire, la domestication, je m'excuse d'employer encore ce mot, consiste bien aussi sans doute dans une commémoration, mais un peu différente. Et c'est alors ici qu'intervient le rôle du confesseur ou du directeur de conscience.

Le mysticisme tend vers quelque chose d'ineffable. Et cependant on interrogera le mystique, qui sera obligé de s'expliquer, de traduire son expérience en mots. Comment s'exprimera-t-il ?

Le rôle du confesseur, et le très beau livre de J. Baruzi sur saint Jean de la Croix le montre, est de lui fournir le langage qui se trouve dans l'Évangile ou dans la Bible, de lui donner toute la série des symboles <sup>p.151</sup> comme celui du

## Le besoin religieux

Mariage mystique, par exemple, de façon que la traduction que le mystique donnera de son expérience puisse s'accorder avec les dogmes de l'Église et avec les fidèles.

On n'arrive pas toujours à cela. En effet, il y a chez les mystiques rhénans, un mouvement contraire. Vous avez évoqué à cette occasion le R.P. de Certeau. Il y a dans son œuvre quelque chose de splendide. Le Père Surin est torturé par les démons qui lui brisent le corps, qui le rendent paralytique et il dit : « C'est quand je suis possédé par le diable que je me sens le plus près de Dieu », c'est-à-dire qu'il distingue bien la possession démoniaque du fait qu'en même temps son âme est tournée vers Dieu en qui il trouve le repos.

**R. P. COTTIER** : J'ajouterai ici une nuance. Si tous ces phénomènes corporels existent chez les mystiques, on peut dire que ce sont des signes de l'imperfection de la démarche mystique et que, dans les états supérieurs, ils disparaissent. Saint Jean de la Croix est très clair sur ce point.

**M. ROGER BASTIDE** : C'est évident.

**M. CHRISTIAN LALIVE D'EPINAY** : Dans votre réponse, vous avez introduit la distinction de nature et culture mais vous ne l'avez pas développée.

Vous avez employé les mots « transe », « sacré », « nature », comme des synonymes et j'irai jusqu'à dire qu'à un moment donné il semblait que ce sacré qui viendrait de la nature serait aussi ce qu'il y a d'animal chez l'homme. Or c'est, me semble-t-il, une thèse assez provocante pour les théologiens que d'affirmer justement que ce que les théologiens et les croyants considèrent comme l'état suprême, ils le partageraient presque avec la condition animale et naturelle.

Je ne sais pas si les théologiens veulent relever ce défi ou si vous voulez préciser votre pensée dans le cas où je vous ai mal interprété.

**M. ANDRÉ DE MURALT** : M. Bastide a montré que, dans les sociétés traditionnelles primitives, le sacré sauvage était immédiatement canalisé, réglé, et je demande : dans quel but ?

L'exposé de M. Bastide a donné à ce propos des indications très précises et

## Le besoin religieux

très précieuses en montrant combien les sociétés primitives étaient soucieuses de ne pas provoquer un sentiment de honte dans l'assistance ou chez le myste lui-même ; par exemple, une femme ne tombe pas en transe dans une communauté qui n'est pas la sienne, ni à certaine période de son cycle menstruel. Cette note de pudeur me paraît très importante et répondra à la question que je pose. Pourquoi la société primitive tient-elle à canaliser, régler, informer, la transe mystique, si ce n'est pour féconder pour les autres et pouvoir communiquer aux autres la vie qui l'anime ? Pour ne pas être vain, le sacré doit être communicable et pour cela, il faut qu'il soit pudique.

p.152 Je prendrai un exemple que j'ai moi-même vécu en Suisse, il y a quelques années, dans des circonstances qui, il est vrai, disparaissent de notre siècle. Dans un enterrement solennel, les proches parentes se couvraient de capes très sombres appelées traversières, si bien que les assistants ne pouvaient les reconnaître ni dévisager leur douleur. Par ailleurs, au contraire, des pleureuses exprimaient ce que les proches vivaient, en gémissant à haute voix dans un état de transe extatique et peut-être assez sincère. Eh bien, je pense que la douleur de ces personnes voilées, comme manifestée par l'écho des pleureuses officiellement instituées, est plus communicable que celle que l'on peut voir s'étaler parfois à la télévision lors d'attentats ou de détournements d'avions, lorsque des hommes ou des femmes se jettent sur le cadavre des victimes en hurlant et s'arrachant les cheveux. Cette douleur-là peut être réelle, elle est pourtant brute, sauvage, sans forme ; elle est incommunicable, elle ne suscite pas la sympathie, c'est-à-dire la communion dans le chagrin.

La règle de pudeur qu'impose la société primitive est donc nécessaire pour que tout simplement la vie vive, c'est-à-dire se communique.

Ne pensez-vous pas, M. Bastide, que le profit — ce mot est trop vague — que retire la société d'une canalisation d'une information du sacré est précisément la communication de la vie et donc l'édification de l'ensemble de la communauté ?

Deuxième question. Vous avez dit à plusieurs reprises que la société primitive « manipulait » ou « récupérait » l'inspiration de vie qui se manifeste dans la transe sauvage. Pourquoi donc employez-vous ces termes de « manipulation » et de « récupération » ? Ces termes, dans notre vocabulaire contemporain, sont éminemment péjoratifs. Je ne vois pas que vous puissiez les

## Le besoin religieux

utiliser, à moins de les vider de leur sens idéologique et politique, ou de reprendre ce que vous avez dit vous-même du caractère profitable de la régulation du sacré par la société primitive.

Si donc cette régulation est véritablement profitable, cela signifie que la société primitive, c'est-à-dire le prêtre qui l'incarne en étant l'instrument de l'institution, amène le myste à la vie sacrée. Il n'y aurait donc pas de vie sacrée avant l'initiation, ni d'instituant avant l'institution. Le prêtre institue donc l'instituant, ce qui est important et que personne ne veut voir aujourd'hui où l'on croit à la spontanéité de l'« esprit » au point de ne plus admettre la création personnelle humaine.

Je pense à un passage des *Actes des Apôtres* où Philippe apparaît à l'Eunuque qui revient d'assister à la Passion du Christ et qui lit les Ecritures sans les comprendre : « Comprends-tu ce que tu lis ? » demande Philippe. Et l'Eunuque lui répond : « Comment veux-tu que je comprenne si personne ne me guide ? » Ce qui signifie que l'instituant, ici l'Esprit, ne veut pas avoir de puissance telle qu'il s'impose à l'homme au détriment de son activité créatrice autonome, car c'est l'homme qui doit vivre, et non pas Dieu à sa place. L'instituant ne saurait donc exclure la libre participation et la libre explicitation humaine, qui s'exprime dans l'institution.

Et j'aimerais reprendre l'idée que j'ai esquissée à propos du remarquable exposé de M. Kolakowski, à savoir que la forme est là pour la vie <sup>p.153</sup> mais que la vie elle-même la suscite. J'avais pris alors en exemple l'évolution doctrinale de l'Eglise. Mais il est temps de dire que ce qui est vrai à un niveau surnaturel l'est d'abord à un niveau tout à fait naturel : toute vie suscite la forme qui la structure, l'accomplit et la féconde.

Seriez-vous d'accord avec cette conclusion, avec cette réciprocity causale entre l'instituant et l'institué ?

Troisième question, à propos de laquelle vous me permettrez de ne pas vous suivre du tout quant aux manifestations de sacré sauvage dans ce qu'on appelle si vaguement « la jeunesse », où tous ces termes : « sacré », « religieux », « jeunesse », me paraissent d'une très très grande équivocité. Personnellement, j'éprouve comme vous une sympathie à l'égard des mouvements nés chez les jeunes parce qu'il y a en eux quelque chose qui doit être non pas « récupéré », mais qui doit aboutir à une quelconque forme légitime.

## Le besoin religieux

Le point à propos duquel je ne vous suis pas, c'est lorsque vous dites que ce vers quoi tend le sacré sauvage de la jeunesse contemporaine est déjà de l'institué sous forme de l'archétype du chaos de la nature. Je ne crois pas que vous puissiez le dire sans rendre « irrécupérables » absolument les mouvements de ce genre ni réfuter en un certain sens leur caractère de besoin religieux. Je sais que ce mot « religieux » a été contesté hier, et la discussion a au moins abouti à une conclusion positive, à savoir, que le religieux n'est pas nécessairement le divin ; saint Thomas d'Aquin ne disait-il pas déjà que la religion est une vertu qui regarde l'organisation des actes et des gestes de l'homme envers Dieu et non pas la foi elle-même, qui n'appartient qu'à Dieu ?

Sur ce point, j'aimerais vous entendre : en quel sens pouvez-vous dire que cet instituant qu'est le sacré sauvage de la jeunesse sous ses formes multiples, parfois grotesques, parfois extravagantes, comme le disait M. Kolakowski, débouche sur l'institué et soit déjà par lui-même de l'institué ? Cela me paraît être une conclusion dramatique pour les jeunes gens qui, sincèrement — non pas pour s'amuser et faire de l'esclandre dans les rues — recherchent une forme qu'ils croient les Eglises d'aujourd'hui incapables de leur donner.

**M. FRANZ FURGER** : J'aimerais poser une question qui me paraît simple et fondamentale, et qui a été soulevée d'ailleurs hier par des jeunes : Qu'entendez-vous, monsieur Bastide, par religion, et, par le fait même, qu'entendez-vous par sacré ? Est-ce que ce besoin religieux est un besoin psychologique ? un besoin moral ? Très souvent il nous a été présenté ces derniers jours sous un aspect éthique, moral, qui doit se satisfaire par certaines structures que l'homme se crée, en quelque sorte, qu'il trouve dans sa nature je ne sais trop comment, mais en tout cas, qui est un besoin interne, immanent à l'homme, un besoin à satisfaire ; le sacré représenterait alors les structures dans lesquelles ce besoin se satisfait. Ou bien entendez-vous par « religieux », une relation à un absolu quelconque et dont le sacré serait, d'une certaine manière, le signe, une sorte de réponse à cet absolu, une sorte de concrétisation de la relation à cet absolu ?

**M. ANDRÉ DE MURALT** : Je voudrais, à ce stade de la discussion, apporter une précision : le sacré ne me semble pas nécessairement religieux, il pourrait être

## Le besoin religieux

« démoniaque », ce terme n'étant pas employé dans le sens de malin, car il existe de bons démons.

**M. ROGER BASTIDE** : Je vais répondre aux différents interpellateurs, mais dans un ordre qui ne sera pas chronologique, car je crois que la dernière question est fondamentale : qu'est-ce que j'entends par « religieux » et par « sacré » ? Il faut d'abord répondre à cette question-là et toutes les autres réponses viendront par la suite.

Eh bien, je n'ai pas défini le sacré et je ne le définirai pas et je m'en excuse, parce qu'il est indéfinissable. Le sacré, c'est ce qui est extérieur et supérieur aux individus. C'est par conséquent la rencontre de l'homme avec une réalité qui le transcende. Mais ce sacré, que je viens ici de très mal conceptualiser, ne peut jamais être qu'un sacré vécu. Il n'existe pas un sacré théologique, si j'ose dire, ou s'il existe un sacré théologique, ce sera une réflexion à partir de certaines expériences vécues de quelque chose de transcendant par rapport à nous.

Et comme toute expérience vécue — qu'elle soit mystique ou d'une nature différente — est ineffable, tout ce qui est affectif, tout ce qui est un peu lié à l'irrationnel ne peut pas arriver à s'exprimer ; l'homme est donc obligé d'employer le discours pour traduire son expérience, traduire la façon dont il a vécu le sacré. Moïse lorsqu'il rencontra le Buisson ardent se trouva en face d'un mystère. Il essaya par la suite de donner une définition au mystère auquel il avait été confronté. Il n'y parvint pas. Par conséquent, c'est un homme qui appartient à une certaine culture, à un certain milieu social, à une certaine classe, qui va définir une expérience originelle. Voilà la distinction que je fais entre le religieux et le sacré.

Le sacré est l'expérience primordiale. C'est pourquoi je ne crois pas qu'il y ait contradiction entre la première et la deuxième partie de ma conférence, parce que ce qui est primordial dans les deux cas, c'est la rencontre avec cet autre chose qui nous dépasse et nous surpasse.

Le religieux, c'est la traduction de cette expérience du sacré à travers notre propre culture : le bouddhiste à travers son expérience orientale, le chrétien à travers son expérience chrétienne. Certes, nous pouvons faire des comparaisons et essayer de montrer que la religion chrétienne est supérieure à toutes les autres religions, mais je me place alors à un autre niveau, par exemple au niveau éthique.

## Le besoin religieux

Voilà ma définition du sacré. C'est en quelque sorte un refus de répondre, parce que si, moi, je vous donnais ma définition du sacré, ce serait à travers mon subjectif, à travers ma propre expérience du sacré et non pas une définition générale, que l'on ne peut donner. Et je pensais qu'il était nécessaire de dire cela au début, car tout le reste en découle.

Alors y a-t-il contradiction entre la première et la deuxième partie de mon exposé ? Est-ce la conclusion qui s'en dégage ? C'est possible, et s'il y a contradiction, je la revendique. Car le monde est contradictoire. Tout l'effort que nous faisons par la raison — je me souviens du p.155 vieux livre de mon maître Emile Meyerson : *Identité et Réalité* — c'est de réduire le multiple à l'identique et par conséquent d'éliminer, à la limite, le concret et le vécu qui est multiplicité des choses. Alors, s'il y a contradiction dans mon témoignage, c'est que précisément le monde est plein de contradictions. S'il y a contradiction entre l'expérience du sacré des jeunes et l'expérience du sacré des adultes ou l'expérience du sacré des peuples primitifs, peu importe, parce que ce sont tout de même des expériences du sacré, et, s'il y a contradiction, c'est précisément parce qu'il y a des contradictions dans la réalité. Mon exposé d'hier vous l'a fait sentir, il n'a pas été un exposé valorisateur. J'étais tellement passionné que j'ai dû mettre beaucoup de moi dans ce que j'ai dit, mais j'aurais voulu faire un exposé qui soit simplement l'expression de diverses expériences du sacré en restant le plus objectif possible, en disant simplement : Voilà ce qui se passe ; cela se passe de telle façon, dans tel et tel cas, et sans essayer de donner un discours cohérent. Si vous avez trouvé une contradiction entre ses deux parties, personnellement je m'en réjouis. Je m'en réjouis parce qu'il exprime bien les contradictions de la dialectique instituant-institué.

J'en arrive maintenant à d'autres questions qui me paraissent beaucoup plus particulières. J'ai tenté un examen critique de l'expérience des jeunes et j'ai dit : les jeunes pensent qu'avec leur transe sauvage ils sont dans le pur instituant, et ma critique tendait à leur montrer que, quand bien même ils croyaient être dans l'instituant, ils étaient déjà dans l'institué ; la contradiction ici n'était pas dans ma propre pensée, elle était dans la présentation des jeunes qui désiraient trouver un instituant pur, qui soit tellement révolutionnaire qu'il ne puisse arriver à s'encadrer dans la réalité sociale, et je leur disais : Mais non, vous êtes déjà dans l'institué, vous renouvez un archétype !

## Le besoin religieux

Pour tout le reste, il me semble que je suis assez d'accord avec mes critiques. Je n'ai peut-être pas été toujours suffisamment clair. Mais si je n'ai pas été assez clair dans mon exposé, c'est que je crois à la valeur du confus. J'ai eu un échange d'idées à ce sujet avec Lévi-Strauss. J'ai écrit : Lévi-Strauss a raison : le rôle de l'anthropologue est de transformer ce qui est confus et obscur en quelque chose de clair et de distinct, mais le rôle de l'ethnologue (parce que l'ethnologue veut se mouler même sur l'expérience du sacré) le rôle de l'ethnologue est de transformer les idées claires et distinctes en idées confuses et obscures...

J'ai parlé ici à des théologiens ; le discours du théologien est un discours clair et distinct, mais qui risque de faire disparaître le mystère. Et je crois que le rôle de l'ethnologue, dans la mesure où il étudie la théologie, c'est de redonner ce sens du mystère, et puisqu'il n'est pas traduisible, c'est encore le langage le plus confus et le plus obscur qui rendra le mieux le sens du mystère en nous faisant sortir de notre raison pour pénétrer dans le domaine du sacré.

Et ici, je suis tout à fait d'accord pour reconnaître que la forme est absolument nécessaire au sacré. La gestion du sacré est toujours quelque chose d'arbitraire, je ne l'ai pas dit, mais c'est très juste ; elle est arbitraire en ce sens qu'elle est culturellement déterminée, que la gestion du <sup>p.156</sup> sacré en Orient ne se fera pas de la même façon qu'en Afrique, ou que dans le christianisme. Il y a toujours une phase arbitraire, mais il n'en reste pas moins que le sacré ne peut vivre qu'à la condition d'être récupéré par une bureaucratie gestionnaire, si j'ose employer cette expression. Ce qui est curieux, c'est que j'ai repris ici le perpétuel dialogue que j'ai avec mon ami Desroche, mais j'ai été dans cet exposé le porte-parole de Desroche en faisant l'apologie de l'imaginaire et du spontané, alors que, lorsque je suis avec Desroche, je défends toujours le contraire : l'institué contre l'instituant. Mettons que je suis toujours contestataire, et que, quand je ne peux contester l'autre, je me conteste moi-même... Mais fermons cette parenthèse.

Pour moi, toute religion est mémoire en tant que commémoration d'un certain passé. Pour les religions historiques comme le christianisme, le religieux est la répétition de ce qui s'est passé dans l'histoire depuis la naissance du Christ jusqu'à sa crucifixion, en insistant sur l'idée de crucifixion ; il faut que nous nous crucifions comme le Christ s'est crucifié, et notre sacré est moulé sur les dogmes mêmes d'une histoire.

## Le besoin religieux

Pour les religions dites traditionnelles c'est la répétition d'une mythologie, c'est-à-dire non pas d'une histoire qui s'est produite à un moment donné dans le temps, mais la commémoration de ce qui s'est passé à l'époque des rêves, à l'époque où les dieux existaient avec les hommes et vivaient en communion avec eux, communion qui a été rompue.

Le sacré se transforme donc tout de suite en religieux. Par conséquent, je suis tout à fait d'accord pour reconnaître qu'il est nécessaire qu'il y ait une forme et que la forme accomplisse le sacré qui, sans cela, ne serait qu'une espèce d'aspiration ; ce serait le besoin à l'état pur, qui ne peut exister. Il faut encore revenir à Kant. Il n'y a pas de contenu sans matière, il n'y a pas de matière sans forme. Tout ce que nous connaissons, c'est précisément cette espèce de synthèse entre le contenu, qui est indéfinissable, et puis la forme que nous lui donnons et qui, elle, est inconsciente. Sauf que je traduis Kant en sociologue : le sacré indéfinissable est vécu sans qu'on en prenne conscience à travers les cadres d'une culture. Je suis d'accord pour reconnaître que c'est ainsi que le sacré devient communicable, car à l'état pur il ne pourrait pas se communiquer.

J'ai peut-être employé des termes qui font problème lorsque j'ai parlé du « sauvage » comme l'état premier, l'état animal. C'est possible. Le mot « état animal » que j'ai employé est sans doute défectueux et je le retire bien volontiers.

L'état sauvage, pour moi, ce serait, dans le dilemme nature-culture, ce qui serait la découverte de la nature (de la nature aux prises avec le transcendant). Mais la nature chez l'homme n'existe pas sans culture. Nous ne pouvons savoir ce qui s'est passé à l'origine de l'humanité, mais même à travers la préhistoire, nous voyons qu'il n'a pas existé de nature sans culture ; dès le début, l'homme est un être culturel. C'est ce qui le distingue de l'animal. Aussi je retire ce terme d'animal, car l'animal, sauf lorsqu'il est domestiqué, n'a pas de culture.

**LE PRÉSIDENT** : p.157 Avant de passer à la dernière série de questions qui ouvrent des perspectives tout à fait différentes, j'indique à mes camarades étudiants que le débat Bastide-Lévi-Strauss auquel il a été fait allusion se trouve dans la revue *Le monde non chrétien*.

Avant d'aborder la deuxième série de questions, je voudrais demander à M. Balandier s'il a des remarques à présenter.

## Le besoin religieux

**M. GEORGES BALANDIER** : Je me sens très gêné. Il est question de tellement de choses : de la nature des sciences, des frontières du sacré, de la qualité de l'expérience mystique et de sa définition, que je me sens très embarrassé pour ajouter quelque propos ; il paraîtrait tellement superficiel que je préfère ne pas le formuler pour l'instant.

**M. JEAN STAROBINSKI** : Il me semble que dans les choses très importantes qu'a dites Roger Bastide on voit apparaître ce problème fondamental de la culture qu'est l'organisation de la durée, l'organisation du temps. La commémoration, la répétition rituelle, c'est du temps organisé, c'est de la durée organisée et de la durée organisée sécurisante.

Alors, la question que je me pose et qui pourrait peut-être faire la transition avec l'autre groupe de questions, c'est de savoir si nous n'éprouvons pas — maintenant que notre durée est tellement surorganisée que la différenciation ainsi obtenue par le rituel nous apparaît comme figée — le besoin de céder à des tentatives de nouvelles différenciations, mais sur fond de sécurité assurée. Peut-être y a-t-il une illusion de la sécurité assurée dans nos sociétés occidentales. On veut faire craquer cette sécurité jugée oppressive, et c'est alors qu'on fait appel à ce sacré sauvage plutôt comme principe désorganisateur, comme principe de désorganisation du rythme et du rite qui scandent la durée des hommes.

**M. ROGER BASTIDE** : Je suis tout à fait d'accord avec vous sur ce point. La crise sauvage est une contestation et contestation aussi bien de l'organisation du temps que de l'organisation de l'espace et de la vie sociale.

**M. ANDRÉ DE MURALT** : Est-ce que cette intervention de M. Starobinski, à laquelle je souscris, pourrait aussi s'appliquer à ces communautés sauvages contemporaines en tant qu'elles vivent en marge de la société tout en étant comme garanties sur leurs arrières ? Pour moi, oui, d'accord. Mais n'est-ce pas là leur défaut d'origine et l'écueil sur lequel elles risquent de capoter ? C'est une situation impensable à la longue.

**M. ROGER BASTIDE** : Si l'on voulait parler sur le temps, cela pourrait aller très loin. Je pense que la contestation est une contestation de l'ordre linéaire dans

## Le besoin religieux

lequel nous vivons, et que la transe sauvage, si l'on veut l'étudier dans cette catégorie du temps, serait <sup>p.158</sup> le besoin de créer un nouveau point de départ, un point zéro, à partir duquel part un autre temps. Et je n'en donnerai qu'un exemple, c'est chez les drogués — pas chez tous, mais chez un certain nombre d'entre eux — le besoin de changer de nom : Gros-Guillaume, Savonnette, etc. Ils prennent un nom nouveau.

Mais ce qui distingue l'expérience des drogués de la transe domestiquée des primitifs, des sociétés traditionnelles, c'est que ce changement de nom n'implique pas chez les premiers la volonté d'un changement de personnalité. Ce n'est pas une personnalité mythique, celle d'un dieu qu'ils veulent recréer, puisqu'il n'y a pas de commémoration. Le nouveau nom, n'a qu'une finalité : indiquer qu'on repousse sa généalogie, ses hérédités, qu'on repousse tout ce qui vient du passé dans votre vie. On prend un nouveau nom comme marque d'une rupture temporaire.

**M. ANDRÉ DE MURALT** : Est-ce qu'il existe, dans les sociétés traditionnelles, des trances d'enfants ? D'après ce que vous avez dit du rôle régulateur et initiateur de la société, je répondrais personnellement que non.

**M. ROGER BASTIDE** : En Afrique, je ne connais pas de transe sauvage ou domestiquée chez les enfants, sauf à partir de la puberté, c'est-à-dire qu'ici encore intervient la domestication du sacré. On considère que c'est seulement au moment de la puberté que l'enfant peut recevoir des dieux sous la forme de transe : il ne peut en recevoir avant.

Pour les enfants, ce qui existe, c'est une disposition à la transe. Un certain nombre d'enfants sont considérés comme devant faire partie par la suite d'une confrérie, parce qu'ils rêvent tout le temps — ils sont « dans la lune » comme on dirait en Europe — parce qu'ils ne s'intéressent pas au monde social, ne jouent pas avec les autres. On dit que ces enfants entendent déjà parler le dieu. Mais cet appel de dieu ne se manifeste pas encore sous la forme de la transe authentique.

En troisième lieu, je dirai que ce qui peut exister c'est une espèce de substitut de la transe ; c'est-à-dire que, lorsqu'une femme est appelée par un dieu et qu'elle est enceinte, on fait alors l'initiation de cette femme enceinte,

## Le besoin religieux

mais en même temps qu'on initie la mère on initie le fœtus qui se trouve dans son ventre. Et cet enfant fera automatiquement partie de la confrérie religieuse et pourra recevoir les dieux sans passer à son tour par cette domestication qu'est l'initiation.

Ce sont des faits — je ne réponds pas entièrement, parce que je n'ai pas une théorisation du problème — que je mets à votre disposition pour une documentation sur la question.

**M. GEORGES BALANDIER** : Je voudrais intervenir ici parce que j'ai été un peu stimulé par les propos du Président des Rencontres et par le fait que l'Afrique a été mise à l'honneur.

La remarque relative à la dimension temporelle dans tous les problèmes dont nous débattons depuis quelques jours me frappe particulièrement. A l'occasion des recherches que j'ai faites en Afrique en p.159 divers endroits, j'avais été très sensible au fait que la plupart des cultes que nous présentons comme cultes de possession, c'est-à-dire impliquant un certain type de transe, sont des cultes qui expriment, non seulement le rapport d'un individu à son époque, à sa société, à telle date, mais expriment aussi le débat de la société et du temps.

Je voudrais sur ce point être plus explicite en reprenant deux exemples très sommaires, et je m'excuse auprès de Roger Bastide à qui je semble confisquer le discours. Le premier exemple est celui d'une société proche de Dakar que j'avais étudiée avant 1950, où le culte de la possession est essentiellement le monopole des femmes. Je ne dis pas que les femmes sont conservatrices, vous allez voir pourquoi, mais en la circonstance elles jouent ce rôle. Il se trouve que ce culte de la possession lié aux femmes a une véritable valeur de conservatoire, c'est-à-dire qu'il entretient le discours avec les anciens dieux, avec le passé tribal ; il manifeste une certaine archéologie des divinités que la société et la civilisation en cause portent encore avec elles ; ce culte assure en même temps une sorte de complémentarité, une sorte de division entre le travail et le religieux. C'est un peu comme si l'on se répartissait à l'égard du sacré les risques et les chances. Aux femmes les anciens dieux ; aux hommes les dieux nouveaux : le dieu de l'islam pour la majorité, le dieu chrétien pour la minorité. Et l'on peut observer alors tout le débat qui s'instaure avec les divers

## Le besoin religieux

dieux, qui apparaît comme un débat avec les hommes et leur propre histoire, l'histoire de leur propre civilisation.

Toutes ces choses sont très compliquées et j'ai apprécié ce que Roger Bastide a dit en précisant qu'il fallait que le discours comporte quelque degré de confusion ; à mettre trop d'ordre et trop de clarté, on met beaucoup de trahisons.

J'en viens à mon deuxième exemple, il s'agit des transes du Gabon et du Cameroun. Ici aussi on trouve un culte récent qui est un culte de possession, un culte à thème de révélation, avec tout un protocole qui régit et organise la transe et ce qu'elle véhicule.

Il se trouve que ce culte présente, encore plus que le précédent, cette propriété d'exprimer un débat de l'homme, et de la société qu'habite l'homme, avec le temps, et en particulier le temps historique, ce qui s'est passé au cours des diverses décennies. Ce culte de possession joue, d'une part, le rôle d'une sorte de conservatoire, il sauve ce qui peut être sauvé — car l'appareil religieux chrétien avait laminé et largement détruit au sens physique l'héritage traditionnel — il récupère. Il est donc liaison avec un passé, validation des hommes par la récupération d'un passé religieux malmené.

En même temps, ce culte exprime l'orientation vers l'avenir. A des hommes qui se trouvent dans une situation de crise, il donne l'impression — la certitude pour beaucoup — que certaines révélations vont les pénétrer et leur dire vers quoi ils vont, c'est-à-dire donner un sens à leur existence quotidienne, parfaitement insignifiante, dénuée de sens : c'est le bwiti qui est chargé, par la symbolique du sacré, de donner une sorte de définition de l'avenir, une possibilité de compréhension à un individu en désarroi.

p.160 Ces deux exemples, que je tiens à ajouter à ceux que Bastide connaît bien, me semblent aller dans le sens de ce que Starobinski proposait. J'ai été, comme lui, sensible au fait que tout débat sur le sacré est non seulement un débat avec ce qui dépasse l'homme et que nous appelons transcendance, mais un débat avec lui-même, un débat avec sa société, un débat avec l'histoire...

**LE PRÉSIDENT** : Je remercie M. Balandier de sa très riche intervention qui nous conduit dans le vif de la deuxième série de questions.

## Le besoin religieux

Je donne la parole à Mme Chavanne.

**Mme RENÉE CHAVANNE** : En écoutant, hier soir, l'exposé si clair, bien que — ou peut-être parce que — non cartésien, et si riche en même temps, de M. Bastide, je me suis interrogée sur le rôle que joue la collectivité qui participe ou assiste à une transe.

En effet, ce qui m'a beaucoup frappée, c'est que le phénomène de transe en lui-même traduit une expérience totalement individuelle et isolante, et les relations avec la collectivité dans ce phénomène peuvent être quasi nulles (je pense ici à ce qu'Eliade dit de la transe du chameau) ou, au contraire, s'élever très haut, comme dans le cas des mystiques.

Et pourtant, il y aurait certainement beaucoup à dire sur le rôle de support, de provocateur, que joue une collectivité quelle qu'elle soit dans les cas de transe, notamment dans les trances manifestement provoquées collectivement, par exemple dans les cérémonies religieuses africaines, au cours desquelles se produisent des trances individuelles, des visitations, des possessions par les dieux.

Je vais donner trois directions à mon interrogation, en me basant sur des expériences vécues.

La première expérience a trait à l'utilisation politique de quelque chose qui ressemble vraiment beaucoup à la préparation d'un état de transe. Je pense en particulier aux phénomènes que l'on a pu observer dans les fascismes, à certains phénomènes qui se produisent et se reproduiront encore : l'utilisation de la jeunesse à des fins politiques.

Seconde expérience : dans certaines cérémonies religieuses africaines, notamment telles qu'elles se pratiquent au Brésil, tout le monde n'entre pas en transe. Pourtant la collectivité participante joue certainement un rôle pour soutenir ceux qui entrent en transe.

En effet, plusieurs personnes ont participé à des expériences de transe — des ethnologues, des sociologues, de simples visiteurs — ayant été admises à assister à la partie publique d'une cérémonie religieuse. J'ai personnellement assisté à un phénomène de ce genre et je me suis trouvée gênée parce que j'ai pris conscience d'être voyeur.

## Le besoin religieux

Troisième expérience : je pense que ceux qui sont allés au Cameroun, à Yaoundé, auront assisté à ces tentatives de messe en plein air avec musique africaine, par lesquelles on a visiblement essayé de retrouver, d'utiliser, je ne dis pas forcément de récupérer, les techniques du rythme <sup>p.161</sup> et de la musique pratiquées collectivement pour obtenir un certain état religieux, un état de pénétration par le sacré. Jusqu'où cela va-t-il ? Je ne le sais pas. Il m'a semblé que cela pouvait aller jusqu'à quelque chose qui est très proche de la transe. Je crois pouvoir rattacher cela à certains moyens utilisés par la jeunesse pour provoquer la transe sauvage.

Et il y a un fait que M. Bastide n'a pas cité, je voudrais savoir si c'est à dessein : une utilisation de la musique, pas uniquement rythmique, pousse à s'interroger sur le phénomène collectif très important que représente, depuis quelques années, l'écoute, chez certains jeunes, du pop, chez d'autres, au contraire, du free jazz — et peut-être cela va-t-il de pair avec une certaine utilisation sinon de la drogue, du moins de la marijuana. Est-ce que ces musiques ne sont pas utilisées par beaucoup de jeunes pour provoquer en eux quelque chose d'autre, quelque chose qui va très loin dans la direction de la transe ?

**M. ROGER BASTIDE** : Vous avez évoqué, Madame, une question importante, celle des rapports entre la transe individuelle et l'esprit collectif, et je crois qu'il faut que j'en dise quelques mots.

Je me permettrai de revenir à l'expérience mystique, parce que c'est le même problème qui se pose. Je suis seul avec Dieu, comme je suis seul avec ma femme, comme je suis seul avec mes enfants. L'expérience mystique comme l'expérience de la transe est forcément une expérience individuelle. Mais c'est à travers Dieu que je retrouve ma femme et que je retrouve mes enfants, c'est-à-dire que c'est dans un au-delà que la communication interpersonnelle devient possible.

Voilà le point de vue mystique, qui me paraît vrai et qui me paraît correspondre à ce que je pense : si je veux établir horizontalement la communication, je n'y parviens pas ; je ne tiens pas d'ailleurs à pénétrer dans le jardin secret de ma femme et de mes enfants. Cela leur appartient, c'est leur domaine ; mais nous arrivons toujours à nous rejoindre par la communication verticale.

## Le besoin religieux

Je crois que c'est un phénomène analogue que nous retrouvons dans le *candomblé* que vous avez évoqué et que vous connaissez aussi bien que moi, à savoir que la transe en elle-même est forcément un phénomène individuel, mais, dans la mesure où la mémoire collective l'utilise pour permettre l'intercommunication, la société intervient.

Vous avez indiqué une chose que je n'ai pas en effet mentionnée, c'est qu'il y a des participants qui sont de la confrérie et qu'il y a des participants qui sont des spectateurs. Oui, c'est vrai. Mais pourquoi est-on spectateur, et comment le spectateur peut-il être participant ? Pour les gens qui ne connaissent pas le *candomblé* mais qui connaissent les corridas on peut faire une comparaison avec les courses de taureaux, car c'est presque une expérience du sacré : c'est toujours le sacrifice du taureau-soleil. Il faut connaître la technique. Tel taureau ne se tue pas de la même façon que tel autre. Il faut le préparer à la mort d'une certaine façon. Il y a une technique, il y a des participants qui connaissent les règles du jeu et il y en a d'autres qui ne les connaissent pas. On vibre p.162 dans une course de taureaux, on peut vibrer aussi négativement en voyant le sang, mais de toute façon on n'est pas indifférent.

J'ai fait des enquêtes auprès des spectateurs des *candomblés*. Il y en a beaucoup qui viennent pour manger, parce qu'à la fin il y a un repas communiel entre les dieux et les hommes. On a donné leur part aux dieux sur la pierre sacrée, et des gens mangent les restes que les dieux ont laissés. Vous savez combien cette nourriture africaine repensée à travers la cuisine luse, par conséquent plus raffinée, est délicieuse. Et il y a beaucoup de gens malheureux qui ne mangent pas toujours à leur faim. On va donc au *candomblé* pour faire un bon repas. D'autres y vont comme à une course de taureaux, parce que c'est beau. Si on ne veut voir dans le *candomblé* que l'aspect spectacle, c'est un spectacle merveilleux. On est touché au point qu'ensuite, quand on voit un opéra de Verdi, cela paraît bien fade. On voit des femmes qui pèsent quatre-vingts à cent kilos et qui, lorsqu'elles sont en transe, dansent d'une façon merveilleuse. Des gens ne viennent que pour cela, pour regarder, mais ils sentent quand même comme un appel. Certains sont touchés ; certains même peuvent tomber en transe. Et alors, nous reprenons mon ancien discours, parce que c'est une transe sauvage. Un chauffeur de taxi portugais qui conduisait Josephine Baker à un *candomblé* à Rio est entré en transe dans l'auto en entendant dans le lointain le battement des tambours.

## Le besoin religieux

Quand une personne est prise, elle est immédiatement mise de côté, si j'ose dire. Elle est mise dans le péji, et le dieu sauvage est alors baptisé ; on emploie l'expression chrétienne, elle est meilleure que le mot domestiqué. Il faut baptiser le dieu. Il faut le rendre communicable avec les hommes. Il faut que le medium qui a reçu le dieu puisse se servir de ces dieux pour le bien de la communauté. Je pense qu'on rentre ici dans le discours d'hier, et je dois m'arrêter.

Mais je fais ces remarques parce que c'est un hommage que je tiens à rendre au Brésil, où n'existe pas de racisme noir. En effet, il n'y a pas d'impossibilité pour des Blancs de tomber en transe et de rentrer dans la confrérie religieuse. Les Noirs font pourtant une distinction entre ceux qui, qu'ils soient Noirs ou Blancs, cela n'a pas d'importance, ne croient pas ; et ceux-là sont culturellement des Blancs même s'ils ont le visage totalement noir. Et puis, il y a ceux qui peuvent être des Blancs et qui croient, qui sont tombés en transe, ils sont mis exactement sur le même pied que les Noirs, à l'intérieur de la confrérie. Il n'y a donc pas de racisme et, lors de mon dernier voyage au Brésil, j'ai même fait une découverte sensationnelle dans la région de São Paulo ; il commence à exister des *candomblés* purement blancs.

Et maintenant ce sont des Blancs soit de la basse classe, soit de la petite classe moyenne qui tombent en transe et font partie de la confrérie religieuse. Ce serait un peu ce qui correspondrait à nos mouvements de jeunes. Ces Blancs se sentent eux aussi abandonnés par l'Eglise, parce que l'Eglise est trop vaste, et le nombre de prêtres insuffisant. Ils sentent le besoin de retrouver Dieu, et le spiritisme et le *candomblé* s'offrent à eux. Il en naît dans tous les quartiers pauvres pour essayer de répondre à ce besoin religieux qu'ils ont et que l'Eglise ne peut pas satisfaire. <sup>p.163</sup> C'est pourquoi les prêtres catholiques sont en train de créer une nouvelle pastorale ou une nouvelle organisation. Ils ont conscience d'avoir apporté un christianisme qui est colonial, en tant que catholicisme romain ou catholicisme européen. Certes, au début, les forces centrifuges ont été les plus fortes.

Il y a eu tout un mouvement spontané dans le catholicisme qui se détache de l'Europe et cherche à devenir un catholicisme national, un catholicisme brésilien. Mais l'Eglise au XIX<sup>e</sup> siècle n'a voulu y voir qu'un tissu de superstitions et l'a condamné. Aujourd'hui, un certain nombre de prêtres se disent qu'ils ont

## Le besoin religieux

eu tort et qu'il faudra faire des communautés de base analogues à ces petits groupes des *candomblés*, dans lesquels ils rétabliraient la communion des cœurs et des esprits sous l'autorité, pas forcément d'un prêtre, parce qu'on en manque, mais d'un laïque éduqué chrétiennement, et qui prendra en charge ces petites communautés.

Le Brésil d'aujourd'hui est merveilleux pour ceux qui veulent l'étudier, parce qu'il y a ce besoin religieux, ces aspirations fondamentales des foules qui posent tellement de problèmes à tous, parce qu'il se produit une sorte d'œcuménisme spontané entre catholicisme, protestantisme, pentecôtisme et religions africaines.

**LE PRÉSIDENT** : J'ai dit tout à l'heure que cette dernière série de questions qui explorent les rapports entre une situation sociale en mutation (soit au Brésil, soit ici dans nos sociétés capitalistes marchandes) et la superstructure qui, elle aussi, répond à cette mutation en créant de nouvelles formes, nous la fractionnons à la demande de Christian Lalive d'Epinay, en essayant de définir les sociabilités qui naissent dans une situation changée.

Je donne la parole à M. Lambert.

**M. PAUL LAMBERT** : M. Roger Bastide a fait hier une allusion poétique aux tribus du Brésil, aux tribus d'Amazonie, aux tribus indiennes qui vivent en relation avec un univers religieux. D'après ma petite expérience, j'ai constaté effectivement qu'il existe chez les Indiens un sentiment religieux qui englobe la totalité de la tribu. Il n'y pas chez eux de religion individuelle, il y a une religion collective et je pense que, pour les Indiens, la danse qui les relie à leur monde naturel, surnaturel, est une façon de prier. Mais ce qui caractérise cette prière indienne c'est qu'elle est collective : je n'ai jamais vu un Indien danser seul, tandis que nous pouvons voir un chrétien prier seul.

Si M. Bastide pense que la religion est indispensable au genre humain, a un apport social, de même que le rêve est indispensable au corps physiologique, je m'adresserai à lui plutôt qu'aux théologiens, car Jean Rostand, qu'on a beaucoup cité hier, a dit que Dieu était tellement important qu'il ne fallait pas laisser les gens d'Eglise en parler... Je m'adresse donc à M. Roger Bastide en lui posant la question suivante :

## Le besoin religieux

Estimez-vous que le sentiment religieux des Indiens est aussi valable que le sentiment des chrétiens ? Et si ce sentiment indien est valable, p.164 pour quelle raison l'apparition d'un monde chrétien, de missionnaires, détruit-il ce monde, et pour quelle raison le sentiment religieux indien semble-t-il si fragile en face du christianisme ?

**M. CHRISTIAN LALIVE D'EPINAY** : Un des éléments qu'a dégagés M. Bastide pour expliquer la tendance au retour de l'institué vers l'instituant est l'anomie qui, dans le Tiers monde, se caractérise toujours par des dérèglements socio-économiques.

Or la grande différence avec l'anomie telle qu'on la définit dans nos sociétés, c'est que l'anomie n'a pas été définie en termes d'infrastructure, mais plutôt en termes de crise de culture et de valeur. Or ce fait peut-être nous permettrait-il de mieux comprendre pourquoi, lorsque M. Bastide a parlé du Tiers monde et des cultes afro-brésiliens, il a pu les définir assez clairement en termes de groupes sociaux, de groupes socioprofessionnels, sous-prolétariat, petit prolétariat, petite classe moyenne et par contre, lorsqu'il a parlé de l'Europe, il a parlé des jeunes, comme s'il s'agissait là d'une entité nouvelle faisant irruption comme facteur historique important.

Et j'aimerais lui demander, bien que je sache qu'il préfère semer la confusion dans les esprits plutôt que de simplifier les choses, s'il pourrait nous donner quelques variables sur ces jeunes. Je dis cela surtout parce que les jeunes que nous avons vus et entendus aux Rencontres Internationales, ne me paraissent pas manifester dans notre société la recherche d'un sacré sauvage, mais au contraire, s'ils expriment du sacré, ce serait plutôt du sacré sacrament civilisé...

**M. JULIEN FREUND** : M. Bastide a le courage d'assumer toutes ses responsabilités en parlant de la contradiction et en se mettant en plein dans la contradiction. L'objection que je voudrais lui faire est plutôt inverse.

Je me demande s'il n'y a pas eu dans son exposé une assimilation qui ne tient peut-être pas très bien historiquement. En tout cas, il a suggéré un parallélisme entre le sacré sauvage des sociétés traditionnelles et le sacré sauvage des sociétés contemporaines. Qu'il y ait des analogies, c'est indiscutable ; il y en a une, par exemple, qui est le phénomène du polythéisme.

## Le besoin religieux

Il n'est pas douteux que notre société actuelle manifeste des tendances polythéistes très nettes, en contradiction avec le marxisme, qui est finalement une philosophie monothéiste ; par exemple, on sacrifie à toutes les valeurs, aussi bien à la sexualité qu'à l'égalité, etc. mais je n'insiste pas car j'ai déjà consacré des articles à ce sujet.

Mais le sacré sauvage qu'on rencontre actuellement dans nos sociétés est-il identifiable au sacré sauvage des sociétés traditionnelles ?

S'agit-il même de sacré sauvage dans les sociétés traditionnelles ? Est-ce que le sacré sauvage n'est pas une notion que nous venons d'inventer pour caractériser le sacré des sociétés modernes et que nous transposons par mouvement rétrograde sur le sacré des sociétés traditionnelles ?

p.165 Ce qui me paraît caractéristique dans les sociétés traditionnelles, c'est qu'il s'agit d'un sacré sauvage accepté d'avance et qui entre comme élément de conservation dans les sociétés. Il ne s'agit pas du tout d'un sacré sauvage qui est en révolte contre la société, mais d'un sacré sauvage qui est dans la société comme élément de renouvellement dans la conservation même de la société. Il n'est peut-être pas si sauvage que cela puisqu'il est pris dans le mouvement même des sociétés traditionnelles.

Dans le sacré sauvage actuel, au contraire, nous avons deux caractéristiques qui me paraissent essentielles. L'une, que M. Bastide a bien mise en évidence, c'est la révolte : nous sommes en présence d'un sacré qui se veut en révolte contre la société et non pas une création à l'intérieur de la société qu'on accepte. L'autre caractéristique qui me paraît déterminante c'est qu'il s'agit d'un sacré diablement intellectualisé ; c'est que les jeunes, dont on parle tant, ne peuvent pas faire la rupture avec toute la tradition de la civilisation qui est la nôtre depuis des siècles et des siècles. Il s'agit donc d'un sauvage qui veut venir après une période d'explosion technique, d'affirmation et d'invention, dans une société industrielle. C'est donc un sauvage qui n'a plus la spontanéité du sauvage, qui la cherche précisément ; mais dans cette recherche même de la spontanéité, nous restons dans une intellectualisation qui est le phénomène même de notre société.

Evidemment, c'est alors un sacré sauvage qui ne veut pas se faire récupérer. Mais il y a dans cette intention même une contradiction : le sacré sauvage entre dans ce qu'on appelle aujourd'hui le mouvement dialectique. Mais attention ! la

## Le besoin religieux

dialectique est la méthode et la théorie de la récupération, et vous pouvez lire Hegel comme Marx là-dessus. Alors, nous sommes devant une contradiction fondamentale : ce sacré sauvage pour les jeunes, s'il est dialectique est récupérable. Ou bien alors est-ce une espérance ?

Mais si c'est une espérance, un autre problème va se poser : exprime-t-il une rupture ou un dépassement. S'il s'agit d'un simple dépassement, les Eglises actuelles peuvent être tranquilles, elles récupéreront. Mais s'il s'agit d'une rupture, je crois que les Eglises vont être en très grande difficulté, car n'oublions pas que nous n'avons pas eu de nouvelle religion depuis Mahomet, depuis le VII<sup>e</sup> siècle. La question est de savoir si ce sacré sauvage qui est là devant nous n'est pas la voie vers une nouvelle religion qui sera très différente de celles que nous connaissons pour le moment. C'est alors qu'il faut faire attention à l'interprétation, car il s'agit d'une interprétation qui n'est pas assimilable à l'herméneutique courante que nous connaissons de nos jours ; il s'agit de bien interpréter les signes.

**M. MARC FAESSLER** : Je ne voudrais pas contester l'analyse faite par M. Bastide que j'ai trouvée au contraire extrêmement intéressante. Je m'interroge seulement sur l'homologie entre la structure qu'il a dégagée de l'étude de la transe en Amérique latine et son application à des phénomènes qui prennent corps dans nos sociétés européennes. Je m'interroge sur cette homologie et sur sa justification, p.166 car j'appartiens à une tradition théologique qui met à son point de départ et au centre de sa réflexion la Parole. Il en découle certaines conséquences qui me paraissent — en tout cas dans la tradition dans laquelle je m'efforce de penser — modifier légèrement le rapport entre l'instituant et l'institué tel qu'il a été dégagé par l'analyse qu'a faite M. Bastide. On pourrait en effet, à première vue, faire une analyse de la doctrine classique des Eglises réformées concernant le ministère *Verbi divini* c'est-à-dire la transmission de la parole, assez équivalente à ce qui a été dit de la transe. Mais ce serait erroné, car, à la fin de l'analyse de M. Bastide, on s'est aperçu que cette dernière débouchait sur un horizon non pas dynamique mais statique, à savoir l'horizon des archétypes, l'horizon archaïque des forces cosmiques originelles qui fondent le rapport entre instituant et institué.

Au contraire, dans une institution qui place en son centre la notion de parole, l'espace institutionnel qui est créé contient en lui-même son principe

## Le besoin religieux

critique, ce qui le maintient ouvert et dynamique, mobilisateur pour un engagement politique et social.

Je ne crois pas beaucoup à la sclérose des Eglises — ou plutôt je crois cette sclérose superficielle — précisément parce qu'il y a quelque chose qui est au-dessus des Eglises, à savoir la Parole à laquelle elles se réfèrent, qui fonde, à l'intérieur même de la communauté institutionnelle, son devenir et son agir.

C'est pourquoi il me semble qu'il ne s'agit pas tellement d'un rapport entre une expérience ineffable et sa transcription à travers la structure archaïque des mythes collectifs, mais plutôt d'un rapport interne à l'institution chrétienne elle-même, où l'altérité de la parole oblige à se situer continuellement dans une ouverture sur les problèmes sociaux.

J'en donnerai deux exemples. La figure d'Abraham qui concentre en elle les moments constitutifs d'une sorte de généalogie de la liberté croyante — partant de la vocation, passant par l'obéissance, la foi et l'épreuve, et culminant dans le moment de l'entrée en institution — débouche sur une institution (la circoncision) qui, dans son rite même marque non pas la clôture mais l'ouverture. Ouverture sur quoi ? Sur une altérité qui fonde cette institution, et qui n'est autre que la Parole.

Second exemple : la parole évangélique. « Je suis au milieu de vous comme celui qui sert. » C'est une parole qui est, chez Marc et Matthieu, utilisée par rapport au problème de la rédemption et de la mort substitutive du Christ. Mais, très vite, elle devient une parole critique envers l'Eglise elle-même dans laquelle se reconstitue institutionnellement une hiérarchie. Vous la trouvez ainsi chez Luc utilisée dans un contexte critique envers la nouvelle institutionnalisation dont l'Eglise est l'objet. La même parole a donc une fonction critique à l'intérieur même du processus de sa transmission.

C'est cela qui empêche la communauté fondée sur la parole de se scléroser institutionnellement. Mais c'est ce qui en même temps lui permet d'endurer la difficulté institutionnelle et de faire durer l'institution.

<sup>p.167</sup> Si j'insiste là-dessus, c'est que je reste marqué, par rapport à mai 1968, de cette espèce de communion à l'instituant que nous avons tous vécue mais qui n'a pas réussi à faire une entrée en institution capable de maintenir au cœur de l'institué son instance critique. D'où le retour actuel de l'irrationnel.

## Le besoin religieux

Je voulais simplement dire au professeur Bastide qu'il me semble que la structure qu'il a dégagée dans sa conférence ne permet pas de rendre compte de ce rapport critique à l'intérieur de l'institution tel qu'il est évoqué, je crois, dans la théologie réformée.

**M. FRANÇOIS BOVON** : Plusieurs éléments m'ont frappé dans la conférence d'hier. Tout d'abord cette phrase : « le sacré comme dimension anthropologique nécessaire » ; ensuite, une des conclusions sur l'instituant qui est toujours lui-même institué, et ce matin : la religion définie essentiellement comme mémoire.

Il me semble que dans ces trois phrases il y a un élément commun qui est l'aspect assez conservateur de la religion, le regard tourné vers l'arrière.

J'aimerais, à la suite de M. Faessler, rappeler que dans la tradition de l'Ancien Testament, comme dans la tradition du Nouveau Testament, il y a l'élément d'espérance et l'élément de rupture. Il me semble que le Dieu de l'Ancien Testament est un Dieu qui surprend, qui sort du sacré traditionnel. Ce n'est pas lui qui investit le sacré ; c'est plutôt Baal. Dieu est celui qui luttait contre le sacré qu'on rencontrait alors.

Parallèlement, dans le Nouveau Testament, il me semble que l'originalité du christianisme primitif est précisément dans cette nouveauté et c'est pour cela que j'ai été très intéressé par l'intervention de M. Freund sur cette possible nouveauté qu'il y a dans le sacré, le sacré compris comme intervention de Dieu et pas simplement comme structure anthropologique.

**LE PRÉSIDENT** : La question que je voudrais poser à Roger Bastide est celle-ci : il a montré hier — et c'était une des thèses essentielles de son discours — la jeunesse comme force révolutionnaire, parce que refusant totalement la société d'inégalité et d'exploitation que nous vivons en Occident. Pour moi, la jeunesse n'existe pas. Elle est un état biologique indéfini. Pour moi, les hommes se définissent par leur position respective dans la lutte des classes. La question que je pose, à la fois à Georges Balandier et à Roger Bastide, qui sont tous deux des sociologues militants (Georges Balandier a joué un rôle très important dans la décolonisation ; Roger Bastide, ancien conseiller municipal socialiste de Cahors, joue un rôle très important dans la formation de ce qu'il appelle aujourd'hui les mouvements de contestation, tant en Europe que dans certains pays d'Amérique

## Le besoin religieux

latine) la question que je pose est la suivante : est-ce que, pour vous, cette jeunesse que vous n'avez ni définie ni délimitée est une strate marginale, mais révolutionnaire par sa marginalité au sens où Marcuse, ici même, l'a définie, ou est-ce qu'elle est pour vous un groupe « trans-classiciste », c'est-à-dire un groupe <sup>p.168</sup> qui ne se situe pas dans une situation concrète de lutte de classes. Si elle n'est ni l'un ni l'autre, qu'est donc pour vous cette jeunesse en tant qu'ensemble d'hommes concrets ?

Je donne maintenant la parole à M. Bastide que je remercie à l'avance des conclusions qu'il voudra bien apporter à ce très riche débat.

**M. ROGER BASTIDE** : Je réponds d'abord à M. Lambert. Les Indiens ont une religion et les Indiens connaissent aussi la transe. Je fais une différence entre ces deux choses. La religion est un système institué ; c'est un système avec des règles, des normes, et c'est une gestion du sacré. Mais il existe aussi chez les Indiens, tout au moins dans certaines sectes indiennes que je connais, des trances. Elles sont différentes de celles des Africains, dans la mesure où seul le chef reçoit les Esprits ; et au lieu d'en recevoir un, il en reçoit successivement plusieurs ; de plus, la transe est déterminée, chez eux, non pas par la musique, mais par des hallucinogènes et en particulier par le *juréma* qui est fait avec la racine d'une mimosée. Je fais donc une différence entre l'expérience du sacré d'un côté et la religion, qui est toujours une organisation pour gérer ce sacré au bien de la communauté.

Les missions chrétiennes veulent éliminer ou modifier cette religion indienne. Cela est compréhensible quand on considère que la religion des Indiens est inférieure à celle qu'on leur apporte. On comprend que les missionnaires veuillent changer les âmes. Ils ne veulent pas pour cela briser la culture des Indiens ; ils tentent de la perfectionner, de la civiliser. Les missionnaires se trouvent être souvent, au contraire, — vous avez pu le remarquer en Amazonie — les défenseurs des Indiens contre le capitalisme sauvage, contre ces gens qui viennent pour cueillir le caoutchouc ou les châtaignes du Para et qui prennent les terres des Indiens. Personnellement, toutes les formes du sacré me paraissent valables, celles des Indiens comme les nôtres.

Pourquoi les Indiens, me demandez-vous, sont-ils fragiles vis-à-vis des missions ? D'abord, ce n'est pas toujours vrai, cela dépend des pays. Il y a des

## Le besoin religieux

tribus qui savent admirablement résister et qui savent même couler dans la forme qui leur est un peu imposée par les missionnaires, toute une série de pièces de leur héritage ancestral. Heureusement. Mais il y a aussi des Indiens rendus fragiles par l'idée de la supériorité du Blanc qu'on leur a inculquée ; alors ce n'est pas la religion qui est fragile, c'est eux-mêmes qui, en quelque sorte, fragilisent la religion, parce que la religion du Blanc est, pour eux, celle d'un être supérieur. Mais cela nous éloigne trop du problème pour que j'insiste davantage.

La critique de M. Lalive d'Épinay étant d'ordre plus général, elle doit retenir davantage notre attention. Il est parfaitement exact que, dans la première partie de mon exposé, j'ai parlé de groupes professionnels, de classes, etc. et que, dans la deuxième partie j'ai parlé des jeunes. Et on me demande si les jeunes constituent une classe. Je ne le pense pas, étant donné que même s'il peut exister une certaine mobilité verticale entre les classes sociales, la mobilité est le fondement des groupes d'âge. Lorsqu'on est jeune, ce n'est pas pour longtemps ; on devient vite adulte, puis vieux. Par conséquent, pour moi, les jeunes ne constituent pas une classe, mais ils constituent un groupe, un groupe éphémère, mais un groupe réel.

On me demande quelques variables de ces jeunes. Je n'ai pas eu le temps de développer la question dans un exposé d'une heure un quart, mais il est exact qu'il serait intéressant pour les sociologues de faire une enquête dans ce groupe des jeunes pour relever les réactions différentielles entre jeunes ouvriers, jeunes paysans, ou jeunes sortis de la bourgeoisie, etc. Dans mon exposé, je pensais surtout aux jeunes qui sortaient de la bourgeoisie. En effet, comme pour les pays sous-développés, les ouvriers ont besoin de progresser, ils ont besoin de monter, ils sont en somme le tiers monde de notre société et, dans cette mesure-là, le problème de la transe ne se pose pas pour eux. Ce qui s'impose à eux, c'est le problème de l'amélioration de leur sort. Il y a donc des recherches à faire. Je suis resté dans les généralités. Mais je vous remercie de la question, et peut-être l'étude de la transe sauvage ou du sacré sauvage suivant les catégories sociales des jeunes fera-t-elle l'objet d'une recherche de la part de certains parmi les jeunes étudiants qui m'écoutent.

Quant à la critique de M. Freund ? Eh bien, non, je pense que je n'ai pas été suffisamment clair. On a dit que j'avais établi une analogie, une homologie ; je croyais avoir fait le contraire ; je croyais avoir insisté surtout sur les

## Le besoin religieux

différences ; d'un côté, c'était le fonctionnel qui dominait, de l'autre côté, le dysfonctionnel. Par conséquent, par-delà l'indéfinissable de l'instituant, les différences dominaient.

Certes, pour moi, il existe partout de par le monde des gens qui ont des transes sauvages, mais les sociétés, suivant les cas, récupèrent ou ne récupèrent pas ces transes sauvages. La différence réside en ceci : il y a des gens qui — soit qu'ils aient une crise d'épilepsie, soit qu'ils aient une crise d'hystérie — tombent dans un état de crise ; dans les sociétés traditionnelles, la société les récupère par l'initiation, par le baptême du dieu sauvage. Mais avant cette récupération, et comme point de départ indispensable, il y a des transes sauvages. Ce qui caractérise notre jeunesse, me semble-t-il, c'est qu'elle veut en rester à la transe sauvage et c'est pour cela qu'on parle d'instituant.

On est contre la distinction que j'ai faite entre l'instituant et l'institué, mais ce n'est pas moi qui ai fait cette distinction, ce sont les jeunes. J'ai seulement essayé de transmettre le message des jeunes et je suis heureux parce qu'on m'a répondu, du côté catholique comme du côté protestant. C'est peut-être, mon cher Président, cela que vous appelez, mon « activité militante ». Mon activité militante, c'est de faire connaître le discours des jeunes et de montrer que c'est très important et très sérieux parce qu'il y a trop de gens qui disent : Oh ! ces histoires de jeunes, c'est de la fumisterie.

Je voulais porter ce témoignage que les jeunes sont sérieux et que nous devons les écouter ; qu'ils nous transmettent quelque chose, un besoin, et que nous avons à y répondre. Et vous avez essayé, catholiques ou protestants, d'y répondre ; je vous en remercie.

p.170 Ce sont les jeunes qui font une distinction entre l'instituant et l'institué. Au contraire, dans la critique que j'ai faite de cette religion sauvage des jeunes, j'ai dit : Ils s'imaginent rester dans l'instituant, ils n'y sont pas, parce que l'instituant est déjà de l'institué.

On me demande également si le sacré sauvage n'est pas une catégorie moderne que nous transposons dans les sociétés traditionnelles ? Mais non, puisque les sociétés traditionnelles prennent bien soin de distinguer le sacré sauvage du sacré religieux ; ainsi en Haïti, par exemple, quand ils parlent d'un *loa* sauvage et d'un *loa* baptisé, ils décident immédiatement que le sauvage

## Le besoin religieux

n'est qu'un appel des dieux et qu'il faut que la société réponde à cet appel en initiant la personne.

Je suis d'accord par contre que le sacré des jeunes est un sacré intellectualisé, parce qu'il se rencontre surtout parmi les jeunes bourgeois qui ont suivi l'Université et qui intellectualisent. Ce sacré est-il récupérable ou non ? Je n'ai pas posé la question et je n'ai pas voulu la poser. Est-ce une rupture ou est-ce que ce sera un dépassement ? Je n'en sais rien, je ne suis pas prophète. Je suis « voyeur » simplement, pour reprendre votre expression, c'est-à-dire que je regarde ce qui se passe. Je vois et j'essaie de comprendre. Non, je ne peux répondre à la question : est-ce récupérable ou n'est-ce pas récupérable ? Est-ce que nous allons vers une nouvelle religion ? ou est-ce qu'il sera possible, soit au catholicisme soit au protestantisme, de récupérer ces mouvements ? Demain nous le dira. Si je crois au déterminisme, je crois aussi à la liberté des hommes et je crois aussi au hasard dans l'histoire. Peut-être que dans dix ans, au cours d'une nouvelle Rencontre, vous pourrez répondre à la question.

Mais je continue à défendre, malgré les théologiens qui m'entourent, que la religion est mémoire. Il y a dans toute religion des éléments de rupture, des éléments de contestation, des éléments de perfectionnement et de dépassement, et je pense avec les théologiens que la religion est ouverte, qu'elle est dynamique. Seulement, par rapport aux jeunes, je dis que la discontinuité que des deux côtés on lui propose par la Parole ou par l'Église, est une discontinuité continue. Elle se fait à l'intérieur de la mémoire. C'est tout de même le même Dieu qui parle d'Abraham, de Jacob jusqu'à nos jours, sous des formes différentes. Le dynamisme se manifeste à l'intérieur d'un certain canal temporel, qui est celui d'une religion déterminée, d'une certaine gestion du sacré. Il y a forcément des moments où la rupture apparaît plus forte. C'est pourquoi, pour le protestantisme que je connais mieux que le catholicisme, il y a tant de mouvements de réveil. Mais il y a, à côté, d'autres périodes, où c'est la mémoire collective qui l'emporte sur le sacré vécu.

Ce que veulent les jeunes, ce n'est pas une discontinuité continue, c'est la discontinuité pure et simple, c'est-à-dire peut-être une nouvelle religion. Mais le problème, et seul l'avenir apportera une solution, est de savoir si cette discontinuité que l'on veut absolue ne sera pas une discontinuité continue elle aussi ? J'ai essayé de montrer dans ma conférence que ce que les jeunes

## Le besoin religieux

voulaient, c'était créer des dieux nouveaux, mais qu'en réalité ils n'apportaient le plus souvent que la résurrection des anciens dieux. Pour me résumer en quelques mots, il y a analogie, p.171 dans une certaine mesure, mais il y a aussi différenciation entre les deux sortes de crises sauvages. Il y a analogie dans la mesure où le sauvage tend à échapper au culturel, que ce soit dans notre civilisation ou ailleurs, c'est du sauvage ; mais la transformation de ce sauvage en culturel prend des formes différentes et a des fonctions différentes dans les diverses sociétés : ici de contestation, là de confirmation.

On a dit : c'est un retour à l'archaïsme. Peut-être ce sacré sauvage est-il en effet un retour à l'archaïsme ; j'ai également parlé hier d'un retour à l'économie d'auto-subsistance contre l'économie industrielle. C'est peut-être un retour aux anciens dieux plutôt qu'une création de dieux nouveaux. C'est un fait. Je n'y peux rien. C'est pourquoi, personnellement, je dis que ces jeunes qui se prétendent révolutionnaires sont au fond des réactionnaires. Disons plutôt qu'ils expriment la volonté de découvrir le visage éternel de Dieu, au-delà des Paroles changeantes...

**LE PRÉSIDENT** : Je remercie les éminentes personnalités qui ont bien voulu prendre place à la tribune et formuler des questions. Je remercie surtout le professeur Roger Bastide de sa fondamentale contribution de ce matin et d'hier soir, et je déclare la séance levée.

@

## Le besoin religieux

**ROGER MEHL** né le 10 mai 1912 à Relanges, s'est orienté tout d'abord vers la philosophie et a suivi l'enseignement de l'Université de Strasbourg. Licencié ès lettres, diplômé d'études supérieures de philosophie, agrégé de philosophie (1935), il a enseigné cette discipline au Gymnase protestant de Strasbourg. Après sa démobilisation il fut nommé au Lycée Thiers à Marseille (1940-1944). Il y prépara avec la Faculté de théologie de Strasbourg, alors repliée à Clermont-Ferrand, sa licence en théologie qu'il passa en 1942. En 1944, il quitta l'enseignement et assura un ministère pastoral dans l'Eglise réformée de France (1944-1945). En 1945, il soutint sa première thèse de théologie : *La Condition du philosophe chrétien* (publiée en 1947) et fut appelé par la faculté comme maître de conférences de philosophie de la religion en 1945. En 1949, il passa à l'enseignement de l'éthique et soutint en 1956 sa thèse de doctorat d'Etat : *De l'Autorité des valeurs. Essai d'éthique chrétienne* (publiée en 1957). Nommé professeur titulaire en 1956, il occupe présentement encore cette chaire d'éthique à laquelle s'est ajouté l'enseignement de la sociologie religieuse. De 1947 à 1967, rédacteur en chef puis directeur de la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, il en reprit la direction en 1971.

Membre du Conseil de la Fédération protestante de France depuis 1955, membre du Comité central du Conseil œcuménique des Eglises depuis 1968, il s'intéresse particulièrement aux questions concernant l'unité doctrinale des Eglises et leur éthique sociale. Fondateur et directeur du Centre de Sociologie du Protestantisme de la Faculté (1969), membre de la Société française de Sociologie et de la Societas Ethica.

Outre les thèses susmentionnées, il a publié nombre d'ouvrages dont : *La Rencontre d'autrui, le Vieillissement et la mort, Explication de la Confession de La Rochelle, Société et amour, Décolonisation et missions protestantes, Traité de sociologie du Protestantisme, Pour une éthique chrétienne sociale, Ethique catholique et éthique protestante, la Théologie protestante* ; il a collaboré à de nombreux ouvrages collectifs et encyclopédies et publié une centaine d'articles.

Docteur honoris causa des Universités de Glasgow et de Bâle, Roger Mehl collabore régulièrement au *Monde* pour la chronique du protestantisme.

## RECHERCHE DU SENS ET ATTENTE DU SALUT <sup>1</sup>

@

p.173 Une journaliste, à la fois intelligente et brillante, Françoise Giroud, écrivait récemment : « Nous appartenons à une espèce bizarre qui a besoin de croire que la vie a un sens <sup>2</sup>. » Cette réflexion, pour banale qu'elle soit, est riche de sens. L'homme est

---

<sup>1</sup> Conférence lue le 14 septembre 1973 par Mme Mehl, en l'absence de son mari tombé malade.

<sup>2</sup> Françoise Giroud, *Si je mens...* Paris, Stock, 1972, p. 237.

## Le besoin religieux

un être condamné à la recherche du sens de son existence. Car il n'y aurait pas d'existence du tout, si la recherche du sens ne l'habitait pas. Elle se dégraderait en pure facticité psychosociologique, elle serait certes une vie, avec toutes les spontanéités et toutes les contradictions que la vie comporte naturellement, mais elle ne pourrait être assumée par un sujet. Ma vie est hors de moi, lorsqu'elle n'est pas <sup>p.174</sup> une existence et ma vie ne devient existence que si elle est éclairée par la recherche du sens. Or cette recherche concerne la possibilité même d'exister. Si en moi-même et dans mon environnement je me heurtais partout et toujours au non-sens, à l'absurde, à l'insignifiable, je ne pourrais plus me considérer moi-même autrement que comme un objet intégré dans la chaîne des déterminismes spatio-temporels, explicable sans doute, mais sans aucune transparence à l'égard de soi, sans possibilité de prendre aucune distance par rapport à mes conditionnements, sans possibilité d'exister, s'il est vrai que l'existence est toujours ce surgissement par lequel j'oriente ma vie vers quelque destinée. Il n'est d'existence qui ne se dirige pas vers un avenir recherché et voulu. Mais la disparition du sens entraîne la ruine de la catégorie de l'avenir. Celui-ci est sans réalité s'il n'offre pas la possibilité ou la promesse d'atteindre un sens ou de l'effectuer. Cette dernière remarque nous permet d'ailleurs de préciser la signification du mot sens. Le sens est d'abord et reste toujours une direction, une orientation. Il indique une destination. Quand je connais le sens dans lequel je peux ou je dois me diriger, je cesse d'être un étranger, un homme perdu. Le sens est donc ce qui me permet de réduire l'étrangeté de l'histoire — la mienne et celle du monde — de telle sorte que je puisse m'y sentir chez moi et qu'au travers des événements de cette histoire, je puisse me

## Le besoin religieux

repérer en vue de gagner en quelque sorte mon havre, mon lieu de destination. La notion de sens, qui ne perd jamais son humble signification originelle, implique donc l'idée d'un sujet qui cherche à s'orienter vers son avenir et qui lutte pour réduire tout ce qui lui masque cet avenir, pour faire reculer les frontières de ces zones impénétrables qui obturent l'avenir et qui transforment, si on les laisse gagner du terrain, la destinée en destin tout fait. Quand nous parlons du sens d'un texte nous ne nous éloignons pas de cette notion d'orientation : le sens d'un texte, c'est bien ce qui non seulement me permet de me débrouiller pour aller jusqu'au bout du texte, mais aussi ce qui me permet de recevoir de ce texte une orientation pour ma propre existence, dans son cheminement vers un avenir. Bien entendu il y a des niveaux de sens et l'étagement de ces niveaux est fonction de la plénitude qu'en reçoit mon existence. Si décisive qu'ait pu être pour <sup>p.175</sup> l'esprit humain, l'aventure scientifique, il faut reconnaître qu'elle est pauvre de sens pour l'existence et cela s'explique aisément : la technique même de la recherche scientifique suppose la mise entre parenthèses de l'existant. C'est pourquoi lorsque le savant prétend, à partir de la science, fût-elle la science de l'homme, dire le sens de l'existence, c'est ordinairement un échec, comme le livre fameux de Jacques Monod vient encore de nous le rappeler. C'est pourquoi aussi la recherche du sens est largement indépendante du niveau atteint par la science.

La découverte du sens, parce qu'elle implique la découverte et l'ouverture de l'avenir pour l'existence, autorise la formation d'un projet. Le projet n'est pas l'ébauche imaginative d'une réalisation. Il est l'acte par lequel je décroche d'un présent immobile, d'un présent de répétition, et d'un passé seulement accablant, pour

## Le besoin religieux

aller au-devant d'un avenir où l'existence aura plus d'authenticité, sera moins engluée dans les divers conditionnements. La formation du projet est le signe de la découverte du sens. Elle atteste le caractère d'engagement de la recherche du sens. C'est parce que je suis en train de découvrir le sens de l'existence que je puis former un projet et je ne puis former ce projet sans m'engager pour une cause. Si le monde avait été totalement et définitivement absurde pour le héros de la *Peste* de Camus, le Dr Rieux, il n'aurait pas pu s'engager, comme il le fit, dans une lutte, sans doute techniquement impuissante, contre la maladie mortelle. Certes l'épaisseur de l'absurde était à ses yeux considérable, mais elle n'était pas telle que vivre une existence fraternelle fût dépourvu de sens. Affirmer, contre l'absurdité de la mort, l'homme fraternel, tel était son projet et il fallait que ce projet devînt une cause : « une personne s'attache à une cause pour s'assurer de sa propre identité »<sup>1</sup>. Entendons par identité, cette fidélité à l'existence, beaucoup plus que l'attachement à un personnage. Mais si la découverte du sens comporte obligatoirement un engagement, celui-ci réciproquement fait apparaître des sens nouveaux pour l'existence. Je ne sais pas combien le scepticisme c'est-à-dire le doute sur le sens est futile et superficiel tant que je ne me p.176 suis pas engagé pour une cause. L'engagement justifie dans son entreprise le chercheur de sens.

Jusqu'ici nous n'avons parlé du sens qu'au singulier et dans une certaine mesure cela est légitime, puisqu'il s'agit toujours du sens de notre existence et que celle-ci, malgré la diversité de ses avatars historiques, de ses manifestations concrètes et de ses

---

<sup>1</sup> Peter Kemp, *Pathétique de l'engagement*.

## Le besoin religieux

engagements multiples, voire contradictoires, est une. Elle est l'unité d'une vie qui elle-même est singulière. Le sens entrevu nourrit un projet originaire qui est précisément de trouver et d'explorer le sens de l'existence dans son unité. Ce projet originaire ne doit pas s'estomper, sans quoi notre recherche s'étiolerait ou se perdrait dans des curiosités insignifiantes. Mais en fait il n'aboutit qu'à la découverte de sens particuliers, souvent contradictoires et incoordonnables, qu'il faut se garder de réunir dans un sens global et totalitaire, car on se priverait de la découverte d'autres sens partiels et on se priverait de la joie de comprendre ceux qui ont découvert d'autres sens que nous-mêmes. Cette recherche du sens qui n'aboutit qu'au dévoilement de sens particuliers, lesquels ne sont pas nécessairement ratifiés par l'accord intersubjectif universel, ne doit pas être considérée comme un échec. En effet, ces découvertes, pour limitées et fragiles qu'elles soient, nous autorisent à affirmer qu'il y a du sens, qu'il est toujours possible de faire reculer les limites de l'absurde, de constituer autour de nous un univers de sens en référence avec notre existence et ses projets. Bien sûr, le champ des sens ainsi créé ne recouvre pas tout le champ de notre expérience, à l'intérieur duquel subsistent des zones opaques et mystérieuses (par exemple les zones de la souffrance, de l'injustice et de la mort) et à son tour le champ de notre expérience ne représente qu'une infime partie de champs de l'expérience possible. Nous nous constituons bien un univers habitable, une *microoikouménè*, à l'intérieur duquel notre existence, celle des autres, les événements et parfois même les choses revêtent une signification. Mais cet univers habitable est bouclé par une zone de ténèbres et celle-ci pousse ses tentacules au cœur même de la zone habitable, au plus

## Le besoin religieux

profond de nous-mêmes. Ce grouillement de nos pulsions et leur combat, même éclairé par la psychanalyse, pourra-t-il jamais recevoir un sens, n'y aura-t-il pas toujours un reste dont <sup>p.177</sup> la pression ou l'irruption intempestive apparaîtra comme une montée en nous de l'absurde, d'un absurde tellement absurde qu'il est innommable. Il serait présomptueux et même de mauvaise foi de vouloir fixer *a priori* ou prématurément les limites du sens conquis ou à conquérir. Il arrive même que les blocs les plus récalcitrants à la saisie d'un sens — la mort par exemple — puissent prendre un sens pour notre existence en tant que sujet éthique. Sans la mort et son imminence permanente, notre action en tant que sujet éthique pourrait-elle avoir le caractère à la fois sérieux et précieux, le caractère heureusement relatif et pourtant urgent qui sont les siens ? Comprendrions-nous le sens de la liberté humaine sans la présence de la mort ? Mais il n'empêche que la mort comme la fatalité, comme ce qui survient et détruit le sens d'une existence ou tout au moins le fige, paraît bien constituer une limite de la quête du sens. Là où cesse l'existence libre, la quête du sens paraît désespérée.

Et pourtant, malgré ces obstacles inentamables, elle se poursuit dans l'humanité et elle s'accompagne d'une passion d'autant plus vive que la tradition et les mythes, habituels porteurs de sens, sont en train de s'user et véhiculent moins de sens que nous puissions immédiatement nous approprier comme des évidences. Il y a des sens qui ont nourri l'existence de nos ancêtres et qui pourtant, à cause d'une mutation culturelle profonde, ne nous disent rien et qu'il nous faut reléguer — peut-être n'est-ce pas définitif — au musée de l'histoire des idées. Cette quête de sens est-elle en relation avec le « besoin religieux », thème des

## Le besoin religieux

Rencontres Internationales ? Si ce terme de besoin religieux ne signifiait pas autre chose qu'une recherche de sécurité, d'assurance pour l'au-delà, s'il n'était que besoin d'un réconfort facile dans l'échec et dans l'épreuve ou besoin d'une sentimentalité un peu trouble, il ne vaudrait sans doute pas la peine de réfléchir longuement au besoin religieux. Mais en réalité, celui-ci est bel et bien recherche du sens de notre existence, bien plus du sens de notre existence jusque dans sa quotidienneté. Le projet de justice sociale, de transformation du monde, peut donner un sens à notre existence dans la collectivité, à notre existence d'homme public. Il n'est pas certain qu'il en donne un à ce qui en a le plus besoin, p.178 notre quotidienneté, laquelle est toujours menacée de s'anéantir dans le dessèchement, la banalité ou la répétition. Notre époque, malgré tous les signes de désaffection qu'elle donne à l'égard des Eglises établies et même des pratiques spirituelles, est certainement une époque religieuse, car la réussite même de ses grandes entreprises technologiques ne cesse de la renvoyer au problème de ses motivations, lequel problème ne s'éclaire que si nous trouvons un sens, c'est-à-dire une justification pour nos entreprises. Le sens justifie ; il me révèle qu'il vaut la peine d'exister et de faire. C'est dire que tout sens me transcende, il m'appelle à un dépassement permanent de ce que j'ai réussi à faire et réussi à être. Il me transcende parce qu'il me convainc que je n'ai pas encore dit le dernier mot sur mon existence. Il n'y a nul inconvénient à donner le nom de Dieu à une réalité qui me transcende, non pas seulement dans mon avoir, mon savoir et mon pouvoir, mais qui me transcende dans ma subjectivité elle-même. Le sens se donne à la subjectivité, comme Dieu se donne à la foi. Inventer un sens, c'est toujours le recevoir. La foi chrétienne

## Le besoin religieux

elle-même ne saurait se scandaliser, lorsqu'on donne au Sens le nom de Dieu, s'il est bien entendu que, comme nous avons essayé de le montrer, seuls les sens particuliers et partiels peuvent être atteints et en quelque sorte maîtrisés, mais que la puissance originaire donneuse de tous les sens, le Sens, reste inatteignable et par suite ne subit de notre part aucune détermination. Le Dieu Sens demeure ainsi, comme le voulait à juste titre saint Anselme, la réalité telle que je ne puisse en concevoir de plus grande.

S'ensuit-il que la recherche d'un sens de l'existence suffise à définir la religion et notamment le christianisme ? On pourrait le penser si on se réfère à la théologie de Bultmann et plus encore aux théologies post-bultmaniennes pour lesquelles la rencontre avec Dieu et avec le Christ n'est pas autre chose qu'une nouvelle compréhension de soi, la découverte d'une authenticité subjective, c'est-à-dire l'occasion de donner un sens vrai à l'existence. Jésus est celui qui met en question nos existences aliénées, embourbées dans l'angoisse, le mensonge et la vanité. Là où nous acquérons une nouvelle compréhension de nous-mêmes, Dieu est présent. La foi apparaît ainsi comme la redécouverte du sens de l'existence.

p.179 Mais nous posons la question suivante : exhorter à la découverte d'un sens de l'existence — fût-ce à la rencontre du Crucifié — exhorter à l'ouverture de cette existence vers un avenir nouveau, où à chaque instant, tous les recommencements sont possibles, est-ce prêcher l'Évangile dans ce qu'il a de vraiment spécifique, est-ce faire une œuvre typiquement théologique ?

Pour répondre à cette question — et nous répondrons négativement — écartons d'abord une réponse trop facile : la permanence de zones de non-sens dans notre existence, l'impossibilité de rendre la totalité de l'existence transparente

## Le besoin religieux

rendrait indispensable une intervention surnaturelle qui se situerait au-delà de la nouvelle compréhension de soi dont parle Bultmann. Car Dieu apparaîtrait alors comme le Dieu bouche-trou, celui qui vient seulement remédier à nos insuffisances. C'est la tentative qu'on a faite pendant des siècles sur le plan de la connaissance scientifique, lorsque l'explication tournait provisoirement court et qu'on utilisait Dieu pour combler ses lacunes. Bonhoeffer, dans *Résistance et soumission*, nous a avertis de l'espèce de mauvaise foi qui caractérise nécessairement un tel appel à Dieu, car il implique qu'au fur et à mesure des progrès de la science, Dieu sera de plus en plus congédié, devenu inutile. Ce qui est vrai au niveau de l'explication scientifique est encore vrai à celui de la recherche du sens. Là aussi les progrès qui sont l'œuvre de la culture, rendront inutile le recours à l'acte mystérieux de Dieu. Au surplus, la foi sait parfaitement que la confiance au Dieu tout-puissant, créateur et rédempteur, n'implique nullement, même lorsqu'elle est plénière, que la recherche du sens soit terminée pour l'homme. Bien au contraire la foi confère un nouveau courage pour multiplier les approches du sens de l'existence. Il y a toujours quelque pieuse illusion et peut-être quelque mensonge chez le croyant qui affirme avec suffisance que maintenant qu'il a trouvé Dieu, tout pour lui dans l'existence est clair, que l'histoire, les événements, la souffrance et la mort ont pris pour lui une signification parfaite. Le croyant Job savait bien qu'il n'en était rien.

Ces remarques font déjà affleurer une certaine distance entre recherche du sens et attente du salut. Si la recherche du sens ne recouvre pas l'attente du salut, c'est à cause de la découverte du

p.180 mal radical, découverte scandaleuse, mais qui est le point de

## Le besoin religieux

départ obligé de toute théologie. Kant, *volens nolens* est devenu théologien grâce à cette découverte. Le mal lui est apparu comme radical et originaire, et non pas simplement accidentel et provisoire, susceptible d'être éliminé par le progrès des Lumières, pour deux raisons : d'une part il atteint l'être dans sa racine même, au cœur de sa bonne volonté ; il est, comme dit Kant, une corruption non seulement de notre agir *hic et nunc*, mais du fondement même de toute les maximes morales ; d'autre part il est insondable (*unerforschlich*), c'est-à-dire qu'il « n'existe pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu d'abord nous venir » <sup>1</sup>. Kant exprime ici très exactement ce que le récit de la chute dans la Genèse suggère : on ne sait d'où vient le mal, il surgit de manière incompréhensible dans une création qui était bonne, sans même qu'on puisse le rattacher soit à une prédisposition de l'homme, car celui-ci était une créature excellente, soit à la volonté de Dieu, car Dieu hait le mal. C'est l'impossible devenu paradoxalement possible. C'est vraiment le mystère d'iniquité dont nous ne pourrions rendre compte. Mais c'est lui qui pose inexorablement le problème du salut. Des trois questions qui ont orienté l'œuvre de Kant : que puis-je connaître, que dois-je faire, que puis-je espérer, la première concerne notre pouvoir d'explication scientifique et ses limites infranchissables, la seconde concerne la recherche du sens de notre existence conçue en tant qu'activité éthique qui doit faire reculer le non-sens de la violence et du mensonge, mais la troisième concerne l'attente du salut. Que Kant l'ait posée, cela a scandalisé les philosophes contemporains. Mais elle s'est imposée à lui à cause de la découverte de l'existence du mal radical. Cette réalité n'enlève pas

---

<sup>1</sup> *La Religion dans les limites de la simple raison.*

## Le besoin religieux

tout sens à notre existence, elle ne met pas en cause notre activité donneuse de sens, c'est-à-dire notre vie éthique : même si nous n'avions rien à espérer, il faudrait encore vivre moralement, c'est-à-dire donner un sens à nos actes. Mais s'il est vrai qu'il existe un mal radical, il faut en tirer les conséquences. Et Kant les a tirées puisque dans son grand ouvrage sur la Religion a reparu, évidemment de façon assez <sup>p.181</sup> maladroite, la notion de Grâce. « La grâce, écrit Olivier Reboul, est bien le thème le plus central et aussi le plus obscur de cette philosophie religieuse. » <sup>1</sup>

Pour notre part nous discernons les conséquences suivantes de cette découverte du mal radical :

a. Toute recherche du sens de notre existence se trouve dominée, menacée et relativisée par la permanence d'un mal indéradicable. S'il est radical, c'est-à-dire lié à notre subjectivité la plus profonde, à l'affirmation originaire de soi comme présence au monde, aucune libération à l'égard des diverses formes d'aliénation sociale ou psychologique, aucun recours à la révolution politico-économique, à la thérapeutique psychanalytique ou éthique, ne nous permettent d'espérer pour l'avenir une existence, que la découverte de sens plus nombreux et plus riches, rendrait heureuse, pacifiée, réconciliée. Bien au contraire la créativité, qui est toujours dévoilement de sens, a la même source que l'agressivité, qui est obscurcissement ou anéantissement de sens. Imaginez un homme libéré de toutes les aliénations socio-économico-politiques, caractérielles et psychiques, le problème du salut n'en serait pas moins urgent pour cet homme. Je ne possède aucun pouvoir qui me permettrait d'espérer pour l'avenir une

---

<sup>1</sup> O. Reboul, *Kant et la religion*, R.H.P.R. 1970, p. 148.

## Le besoin religieux

libération du mal radical. La seule possibilité qui existe, c'est que ce mal puisse être *pardonné*, c'est-à-dire non pas nié en tant que réalité de l'histoire concrète, mais effacé dans toute ses conséquences, et effacé également dans ses sources vicieuses. L'homme pardonné est le seul à qui on puisse dire sérieusement : « Va et ne pêche plus », car l'acte du pardon lui a donné une origine nouvelle, un enracinement nouveau.

Or aucune activité donneuse de sens ne peut engendrer le pardon. Le seul acte que je ne puisse accomplir moi-même est de me pardonner, car au tréfonds de ma subjectivité il n'existe aucune instance qui puisse prononcer ce pardon. Je ne pourrais pas croire au pardon que je m'accorderais moi-même. Tout au plus puis-je relativiser et finalement oublier le mal auquel j'ai participé. Il est vrai que l'autre peut me pardonner tel acte par lequel j'ai fait surgir le mal dans son <sup>p.182</sup> existence. Mais ici encore se pose le problème de la crédibilité de la parole de l'autre. Peut-il pardonner réellement ou est-il simplement indifférent ? Comment aurait-il cette singulière assurance, cette autorité pour me pardonner, s'il n'avait pas lui-même été pardonné ? La critique de Sartre porte, lorsque celui-ci pose la question : de quel droit pardonnerais-je à quelqu'un ? Ne serait-ce pas me placer au-dessus de lui dans une zone qui n'aurait pas été atteinte par le mal où je n'ai pas accès en réalité ? Et ne devrais-je pas refuser le pardon qui m'est offert et qui indique seulement la supériorité illégitime que l'autre s'est attribuée par rapport à moi ? Ainsi le pardon constitue une impossibilité existentielle pour quiconque n'a pas été lui-même pardonné. Aussi bien le pardon ne concerne-t-il pas tel acte particulier que j'aurais commis mais ma manière même d'être présent au monde, porteur et victime du mal radical. Le pardon

## Le besoin religieux

dont j'ai besoin, c'est le pardon de mon existence avec toute la richesse des sens dont elle est porteuse.

Ainsi, le salut c'est le pardon, puisque celui-ci est la seule façon d'être libéré du mal radical et de sa fatalité. Mais de même que nous sommes sans pouvoir pour obtenir le pardon d'autrui — si celui-ci n'était pas libre et gratuit, il serait dérisoire ; il n'est vrai que parce qu'injustifiable — de même, contrairement à ce que tant de religions ont suggéré, le pardon ne peut être produit par aucune technique, fût-elle une technique spirituelle. Il n'est question que de l'attendre et de l'espérer. Même la repentance ne l'obtiendrait pas, si le Dieu vivant n'était pas un Dieu qui fait grâce et qui fait vivre. Nous pouvons l'implorer, mais cette imploration elle-même ne nous le donne pas.

b. Toute recherche du sens, avons-nous constaté, est orientée vers l'avenir, mais cette orientation vers l'avenir suppose une récupération du passé. L'avenir ne serait pas nôtre s'il ne s'enracinait pas dans notre passé. Il faut donc que le sens découvert éclaire aussi notre passé. Tout le travail de la conscience historique n'est pas autre chose, par delà la nécessaire explication causale, que tentative de récupération du sens du passé et, si j'ose dire, intégration de notre passé à notre avenir. Mais à cause du mal radical, il y a dans ce passé, le nôtre, comme celui de l'humanité, du non-récupérable, du définitivement ambigu, du mort. Je puis, certes, comme saint Augustin l'a <sup>p.183</sup> tenté dans ses *Confessions*, récupérer à partir du présent nouveau et de l'avenir promis, le sens d'un passé qui n'était pas apparu comme tel au moment où je l'avais vécu : au moment où il vivait avec ferveur l'expérience philosophique, saint Augustin ne pouvait

## Le besoin religieux

pas deviner quel sens prendrait pour lui cette aventure, après la rencontre du Dieu de Jésus-Christ. Mais c'est bien toujours au prix de quelque artifice que nous accomplissons de telles prouesses récupératives. Car le passé est nôtre (nous ne pouvons pas le désavouer) et pourtant il a cessé de nous appartenir, en tant qu'accompli il porte toute la pesanteur de la facticité. Ce n'est pas pour rien que nous disons que le passé est mort. Mais c'est un cadavre que nous ne pouvons pas faire disparaître. De sorte que, quel que soit le sens de mon existence que je dévoile pour l'avenir, je ne cesse d'être englué dans ma propre mort.

Qui me délivrera de ce corps de mort, qui est mien ? Qui dira ce que je suis réellement malgré ce corps de mort et avec lui ? Il faudrait que la nouveauté radicale, dont le pardon est l'aurore, puisse se saisir du passé lui-même sur lequel je n'ai plus de prise. L'attente du salut c'est l'attente d'une parole créatrice de ce passé lui-même, c'est l'attente de la résurrection des morts, puisque la mort-événement me mettra moi-même totalement au passé. La question du salut, celle pour laquelle nous n'aurons jamais de réponse, si riche de sens que soit notre existence, c'est la question posée au Christ par Nicodème : un vivant avancé en âge, peut-il rentrer dans le sein de sa mère pour naître de nouveau, sans perdre pour autant son identité ? En effet le mal radical implique une transformation si radicale de l'être, que le risque d'un anéantissement ne saurait en être exclu. L'attente du salut c'est bien l'attente d'un nouvel être, mais d'un nouvel être qui sera cependant encore moi, en qui je pourrai me reconnaître. Au mal radical, qui atteint l'homme dans sa subjectivité profonde, correspond une action de Dieu qui fait surgir un être radicalement nouveau sans détruire sa subjectivité. Aucun concept ni

## Le besoin religieux

substantialiste, ni existentiel ne saurait rendre compte d'une telle recreation. Notre experience pedagogique nous fait seulement comprendre que transformer par l'education, c'est eveiller des possibilites qui existaient deja mais qui etaient dans une sorte de latence. <sup>p.184</sup> Or justement il n'existe dans l'etre affecte par le mal radical aucune possibilite d'etre sauve. Le Dieu de Jesus-Christ n'est pas un Dieu pedagogue. Il tient fermement sa promesse de ne pas detruire sa creation qu'il a condamnée, il la sauve en la recréant de telle sorte qu'elle puisse se rejouir de se retrouver.

Pas plus que je ne puis me pardonner à moi-même, pas plus je ne puis me conférer un nouvel être. Je pourrais, certes, me supprimer dans mon être, mais non pas me donner un être nouveau. Ici encore il n'est plus question d'une quête ou d'un dévoilement de sens, mais seulement d'une attente et d'une esperance.

Peut-être touchons-nous ici à la limite absolue entre religion et foi chretienne. Ce qui justifie toute religion, c'est qu'à des niveaux culturels sans doute très divers elle est donneuse de sens pour l'existence. D'une façon générale, le sacré de la religion qui s'exprime dans les mythes, est dans l'histoire de l'humanité le grand pourvoyeur de sens. Une religion se maintient tant que son sacré réussit, dans la diversité des situations historiques, à faire apparaître avec évidence des sens pour l'existence. Et là où une existence trouve son sens, la question de la vérité ne se pose même plus : c'est la positivité du sens qui constitue la vérité. Mais la foi chretienne ne peut se satisfaire d'une telle justification qui convient parfaitement aux religions. Car, contrairement à une vue aujourd'hui communément répandue, annoncer l'Évangile, ce n'est pas aider les hommes à découvrir ou à redécouvrir le sens ou un

## Le besoin religieux

sens possible pour leur existence. S'il en était ainsi, pourquoi ne pas leur prêcher l'islam ou la révolution sociale ou la libération des opprimés ? Non, c'est d'abord annoncer aux hommes qu'a été dite, qu'est encore dite et que sera redite jusqu'à la fin des temps, la Parole du Pardon des péchés et la résurrection des morts et la nouvelle création. Que ce genre de message implique comme conséquence, ou même, pourquoi pas, comme préalable psychologique, le compagnonnage dans la recherche du sens, nous ne le contestons nullement. Mais il ne faut pas confondre l'unique de la foi avec ses implications, si nécessaires soient-elles, confusion qui est si fréquente aujourd'hui parce que nous avons oublié le mal radical.

p.185 Peut-on néanmoins imaginer une dialectique entre la recherche du sens et l'attente du salut ? Le problème du salut ne se révèle-t-il comme problème réel qu'à ceux qui sont voués à la quête du sens de leur existence ? Il nous semble que c'est sans doute ce que Kant a pensé et c'est la raison pour laquelle il n'a atteint la théologie qu'après avoir passé par l'éthique. C'est aussi la raison pour laquelle la notion de grâce n'est introduite que tardivement et maladroitement, comme un couronnement de cette recherche du sens qu'était pour lui l'éthique. C'est aussi cette singulière dialectique qui est sous-jacente à la querelle du pélagianisme ou à la querelle de la justification par pure grâce, sans le moyen des œuvres (même si pour des raisons culturelles ce concept d'œuvre a été au XVI<sup>e</sup> siècle singulièrement banalisé).

Nous proposons la triple affirmation suivante :

a. L'attente du salut n'a de sens que pour un être qui est à la recherche du sens de son existence. Le concept de salut sombre rapidement dans le merveilleux et le magique dès qu'il n'est pas

## Le besoin religieux

prononcé par un homme qui connaît la joie et l'échec de la recherche du sens de son existence. Le concept de salut ne devient intelligible que comme victoire totale du sens sur l'absurde. Mais — et c'est ici que nous nous éloignons de Kant — les conditions d'intelligibilité d'une notion ne déterminent pas le contenu de celle-ci.

b. La recherche du sens et l'attente du salut ne se situent pas sur une ligne continue. Il n'y a pas de passage de l'une à l'autre et c'est pourquoi la révélation du salut n'est pas produite, comme une sorte de récompense ou de couronnement, par l'effort patient de celui qui n'a pas désespéré de trouver le sens de son existence. Elle n'est produite que par la libre grâce du Dieu qui se situe en dehors du mystère du mal radical.

c. Le salut peut survenir dans une existence qui a désespéré de trouver son propre sens ou qui même a renoncé à le chercher. La résurrection des morts est offerte non pas seulement à ceux qui ont consacré leur vie à trouver un sens, mais aussi à ceux qui ont déclaré qu'il n'y avait aucun sens ou à qui n'a été donnée aucune possibilité de le chercher. Il est permis d'espérer le salut d'un débile mental profond. C'est dire que si je puis seul chercher le sens de mon <sup>p.186</sup> existence, je puis espérer le salut de ceux qui ne le cherchent point. Mais c'est dire aussi que l'attente consciente du salut ne peut qu'introduire courage, intelligence et confiance dans la recherche du sens.

La foi chrétienne ne se propose pas comme la réponse obscurément attendue par le besoin religieux de notre époque, si réel soit-il, mais elle peut se réjouir de ce besoin comme d'une recherche de sens (il est vrai bien souvent pervertie) par laquelle la conscience humaine peut saisir comme intelligible l'attente du

## **Le besoin religieux**

salut. Nous entendons par là que si la recherche du sens vise à la liberté, l'esprit humain, saisi par cette recherche peut entrevoir qu'il y a peut-être un moment — celui du salut — où cette liberté cesse d'être son propre fondement. La recherche du sens c'est l'affirmation originaire du sujet. Le moment du salut est celui où le sujet reconnaît que cette affirmation originaire de soi doit renoncer à elle-même, où les possibilités d'être soi doivent s'effacer devant la possibilité nouvelle de ne plus s'appartenir à soi-même, qu'enfin la liberté doit cesser d'être conquise, pour être reçue comme une réalité qui ne dépend point de nos propres possibilités.

@

### CINQUIÈME ENTRETIEN PUBLIC <sup>1</sup>

présidé par M. Bernard Morel

@

**LE PRÉSIDENT** : p.187 En ouvrant ce dernier entretien des XXIV<sup>es</sup> Rencontres Internationales de Genève, j'exprime une fois de plus nos regrets pour l'absence de M. Roger Mehl. Nous avons entendu, hier soir, sa conférence lue par Mme Mehl, que nous chargeons de dire à son mari tous les vœux que nous formons pour un très prompt retour à une santé qui lui permette de reprendre toutes ses activités. Mais il va de soi que nous ne pouvons pas discuter de la conférence de M. Mehl en l'absence de son auteur. C'est pourquoi le thème de l'entretien de ce matin recouvrira l'ensemble de nos rencontres sur le besoin religieux.

Autour de moi, un certain nombre de personnes se proposent d'intervenir dans ce débat. Je voudrais encourager certains qui se trouvent dans la salle — et je pense tout naturellement à M. Starobinski, président des Rencontres, et à certains de nos hôtes venus de l'extérieur (M. Freund, M. Kolakowski) — à intervenir dans la discussion au moment où ils le jugeront opportun.

Vous savez par ailleurs que le Comité des Rencontres a hésité pendant assez longtemps, non seulement sur le choix du thème, mais sur l'intitulé du thème : le besoin religieux, le fait religieux, le sentiment religieux. Nous avons choisi pour finir le besoin religieux, mais tout ce qui a pu être dit pendant cette semaine montre combien l'hésitation reposait sur la difficulté même du concept.

La religion est-elle un besoin, un fait ou un sentiment ? Elle est sans doute tout cela de façon diverse.

Il a été intéressant de constater que la difficulté de cerner le concept correspondait sans doute à la difficulté de saisir le fait ou le phénomène religieux et de l'isoler des circonstances dans lesquelles il se manifeste.

Ai-je besoin de vous rappeler les discussions difficiles qui ont eu lieu pour essayer d'opposer, de distinguer le religieux du sacré, et même, à l'intérieur de ce concept du sacré qui touche de très près à la religion, de savoir si les

---

<sup>1</sup> Samedi 15 septembre 1973.

## Le besoin religieux

concepts qualifient plutôt des objets, un espace, un temps ou au contraire des personnes, des relations interpersonnelles.

p.188 Le religieux implique-t-il le sacré ? ou au contraire, le religieux ne comporte-t-il pas forcément de sacré ? Le sacré est-il lié à des valeurs à conserver, par conséquent, est-il plutôt du côté des forces traditionnelles ou est-il au contraire lié à des forces de transformation ? Des questions qui sont apparues dans leur dialectique étaient peut-être constitutives d'un sacré qu'il est difficile de distinguer du religieux, quoiqu'on ne puisse pas confondre ces deux réalités.

Difficulté aussi à propos de la religion et de la foi. La religion est-elle un phénomène différent de la foi. Peut-on être religieux sans être croyant ? Peut-on être croyant sans être religieux, ou, au contraire, la religion sans foi serait-elle une religion tronquée, et une foi ne peut-elle prendre véritablement de sens que si elle s'appuie sur une religion ? Peut-on imaginer une religion qui soit un phénomène humain général auquel la foi s'ajouterait dans certaines religions instituées, les religions du Livre notamment, et le christianisme en particulier ?

On a évoqué aussi les différentes formes, soit de la religion soit du sacré qu'on a pu appeler sauvage, et évoqué de possibles analogies entre des sociétés primitives et des manifestations religieuses dans la jeunesse contemporaine.

Je pense que tous ces thèmes vont plus ou moins réapparaître maintenant dans l'entretien qui va s'ouvrir.

Cet entretien, qui est un entretien de conclusion, représente un ultime effort pour aller aussi loin que possible dans la communication, afin que, grâce à cette communication, la religion, le sacré, ne soient pas seulement une espérance de compréhension et en fait, comme cela a été très souvent le cas, la réalité d'une incommunication, d'une incompréhension, mais qu'il soit effectivement un moment de rencontre. Car, après tout, c'est à cela que nos rencontres sont destinées.

J'ai à mettre en discussion un certain nombre de thèmes. Ils sont essentiellement au nombre de cinq. Le premier touche à l'impression que certains ont eue : celle d'une entente cordiale — peut-être un peu trop cordiale — entre les différentes interventions qui se sont produites au cours de ces journées.

## Le besoin religieux

M. Baczko désire s'exprimer sur ce sujet.

**M. BRONISLAW BACZKO** : Je m'excuse d'exposer publiquement une inquiétude. Il me semble que pendant ces journées, nous avons assisté à un certain accord, à un certain consensus. Je dirai même qu'il n'y avait pas seulement un climat de cordialité, ce qui est normal, mais une alliance cordiale entre les bouddhistes, les catholiques, les israélites, les protestants, les incroyants et les croyants. Le climat était très bon pour les Rencontres. Pourtant, tout en rendant hommage au climat genevois qui se prête à ces sortes de rencontres, une question se pose : c'est un fait historique que le besoin religieux et les religions historiques ne sont pas seulement un lieu de concorde, mais aussi un lieu de discorde. Entre les Eglises et les confessions différentes, entre les orthodoxies et les hérésies, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, des discordes, souvent poussées au fanatisme des deux côtés, se sont développées p.189 entre les athées et les croyants. Tous ces phénomènes n'existent pas, ne se manifestent pas dans nos Rencontres. Je me demande ce que cela traduit.

Est-ce que cela traduit le fait que nous assistons à l'abandon par les religions historiques de certaines positions prises au cours de leurs développements historiques pour se retrouver à un autre niveau ? Ou bien est-ce là un consensus qui s'est établi entre nous, participants des Rencontres ? Est-ce que cela traduit une profonde réalité sociale ? Je dirai que cela m'étonnerait. Voilà une inquiétude. Je n'ai aucune réponse. Je m'adresse à tous les participants en me demandant : puisque nous avons commencé par une interrogation sur la revanche du sacré à l'égard du profane, est-ce que nous n'assistons pas dans ce climat de cordialité à une revanche du profane à l'égard du sacré ?

**LE PRÉSIDENT** : Nous avons posé pour commencer peut-être la plus inquiétante, la plus troublante sinon la plus brutale de toutes les questions que nous aurons à débattre ce matin, ceci pour mettre un peu d'animation dans nos débats. Je sais que le R.P. Dubarle a sur cette question un point de vue qu'il voudrait défendre et, comme tout dominicain, il va se faire très brillamment l'avocat du diable...

**R.P. DUBARLE** : Eh bien oui, je dois vous faire la confession non pas de toute ma vie, mais de ma dernière demi-heure d'existence. En venant à l'Athénée, ce

## Le besoin religieux

matin, je ne sais quel esprit pervers m'a saisi et je me suis dit qu'il ne serait peut-être pas tellement mauvais, pas tellement scandaleux, qu'au terme de ces Rencontres on parle aussi d'un autre besoin, que j'ai rencontré bien des fois dans ma vie, qui n'a guère été mentionné, et que pour faire simple je nommerai le besoin soit d'irréligion soit de non-religion.

C'est tout de même un fait, et M. Baczko vient de nous le rappeler, qu'il n'y a pas que des traditions confessionnelles avec leur propre position historique qui se sont combattues les unes les autres au cours de longs siècles, quitte à ce que peut-être en ce moment, l'œcuménisme favorisant, nous arrivions à un certain consensus que je crois être un très grand bien, il y a eu aussi des hommes qui ont objecté à toute position religieuse et qui ont essayé de définir à leur façon, non pas une tradition, mais une liberté de l'irréligion, et qui ont combattu pour cela souvent courageusement, et qui ont tout de même laissé aussi un immense sillage dans l'histoire.

Je ne crois pas que les réalités de ce sillage soient complètement effacées aujourd'hui et il me semble important d'en prendre conscience.

Je reviendrai alors quarante ans en arrière dans mon existence. Sortant, jeune théologien, de mes études dominicaines, je suis allé faire des sciences et c'est là que j'ai rencontré, en chair et en os, les hommes d'un certain besoin de l'irréligion. J'ai vécu longtemps dans des laboratoires à faire de la physique avec eux et il m'est arrivé de temps en temps, au delà des relations simples et quotidiennes de la vie, d'avoir par faveur — il faut un certain apprivoisement pour cela — la <sup>p.190</sup> possibilité de m'entretenir avec eux des choses les plus profondes : de leur détermination à refuser une religion, de ma détermination à me maintenir, nonobstant ce que je connaissais de leur patrimoine intellectuel, moral et spirituel, dans ma foi religieuse. Ces entretiens m'ont paru extrêmement profonds, merveilleux à certains égards, et je voudrais essayer d'en faire passer un peu l'écho parmi vous.

J'ai rencontré, à ce moment-là, chez des êtres humains qui ne partageaient nullement mes convictions, qui étaient même d'une certaine manière antagonistes, qui reprenaient peut-être à certains moments d'irritation les mots de Voltaire : « Ecrasez l'infâme... » — et l'Infâme parlait devant eux — quelque chose d'humainement très grand. Je ne dirai pas simplement quelque chose de respectable — car le respect consiste souvent à se tenir à une certaine distance,

## Le besoin religieux

à n'y pas toucher et, lorsque les choses se font un peu trop pressantes, à prendre le large et à éviter... — mais je dirai d'honorable, quelque chose qui mérite que même si l'on n'est pas de cet avis on s'incline ; on sent passer là, à travers peut-être ce qui est déficience humaine — mais nous en avons tous — des choses qui ont une valeur imprescriptible et qui nous enseignent quelque chose sur ce que nous sommes nous-mêmes, jusque sur ce que nous voulons être nous-mêmes en étant en quelque sorte contraire à celui avec qui nous dialoguons. J'ai rencontré des hommes de ce genre-là et je n'ai pas de mot pour les qualifier ; je traduis ma pensée en disant : des saints de l'irréligion. Vous savez d'ailleurs que l'irréligion a eu ses martyrs, des gens qui n'ont pas hésité à aller jusqu'au bûcher pour témoigner de ce qu'ils portaient en eux.

Eh bien, je pense que cela nous dit aussi quelque chose de la racine humaine sur laquelle lèvent selon les circonstances, tantôt le besoin de religion qui s'épanouit à sa façon — religion sauvage, apprivoisée, religieuse simplement, chrétienne, non chrétienne — et aussi quelque chose qui reste irréductible. Et d'une certaine manière, pour bien définir la religion, le besoin religieux, la foi chrétienne a besoin, dans le temps où nous sommes, de cette présence de l'irréductibilité qui signifie qu'avec tous nos systèmes conceptuels, tous nos systèmes sociologiques, tous nos systèmes de tentatives d'uniformisation humaine, nous sommes encore trop courts par rapport à quelque chose qui est là, au milieu de nous et qui nous dépasse.

De telle sorte que lorsque les états de fait sociologiques, historiques, sont, pourrait-on dire, trop uniformément et trop dictatorialement religieux, alors il ressort du plus profond de la conscience humaine, d'on ne sait où venu, un besoin d'aller à l'encontre.

Et de même, on s'est plu à le souligner ces derniers temps : lorsque les états sociologiques, historiques, politiques, tendent trop uniformément à la non-religion, à l'irréligion, il ressort irrésistiblement de certaines individualités humaines le besoin de protester et de refuser. De telle sorte que, tout au long de notre histoire, je pense que nous serons perpétuellement accompagnés par l'émergence de ce double besoin ou de cette double manifestation des deux rejets d'une même racine, qui arrivent à la lumière en s'opposant mais qui, en très grande <sup>p.191</sup> profondeur, au delà même de ce que nous pouvons peut-être analyser, au delà de ce que nous pouvons dire être dans l'inconscient

## Le besoin religieux

freudien ou autre, signifie qu'il y a quelque chose en l'homme d'irréductible et qui échappe à tout système quel qu'il soit.

Et je pense alors que pour les hommes de la religion, les hommes de la foi, les hommes de la théologie c'est une très grande leçon. Je ne voudrais pas en dire davantage maintenant, je voudrais simplement témoigner après quarante ans d'expérience menée très souvent dans un milieu incroyant, scientifique et irrégieux, à quel point cette leçon a été pour moi profitable. J'ai coutume de dire à mes frères en religion : oui, je rends grâce à mes maîtres en théologie qui m'ont formé à la théologie, mais ensuite, tout ce que j'ai appris de ma propre foi, ce n'est plus des théologiens que je l'ai appris, c'est des incroyants que j'ai fréquentés et des hommes non religieux.

**LE PRÉSIDENT** : Vous voyez que cette première question était particulièrement opportune.

On peut s'interroger sur l'extension du concept de religion et se demander s'il n'existe pas une très religieuse irrégion ; s'il ne s'exprime pas dans le besoin d'irrégion une revanche d'une certaine forme de religion que nous avons — et j'engage ici un peu les théologiens et l'Eglise — trop méconnue, dans la mesure où nous avons fait passer l'institution, l'obligation, avant le besoin qui est aspiration, une aspiration qui, parce qu'elle est humaine, a quelque chose d'imprescriptible.

**R.P. DUBARLE** : Si je n'ai pas dit ce que vous venez de dire, c'est parce qu'il me semble que ce n'est pas à moi, homme religieux, d'essayer de le dire. S'il plaît à des hommes qui ne représentent pas des convictions religieuses de le dire — et cela m'a été dit bien des fois, et par beaucoup : « mais, nous avons, nous aussi, une foi, ne serait-ce que la foi dans la science... mais, nous avons aussi une religion, ne serait-ce que celle du sacrifice à l'égard de la cause humaine » — c'est à eux de le dire. Je ne voudrais pourtant pas donner l'impression de les récupérer trop facilement dans ma petite orbite...

**R.P. COTTIER** : Je suis d'accord avec le R.P. Dubarle : ce n'est pas à nous à dire cela, mais il est vrai que dans l'histoire de ce qu'on a appelé l'incroyance au XVIII<sup>e</sup> siècle, certains penseurs ont tenu à conserver la terminologie de la religion : je pense à Auguste Comte, à Feuerbach, tandis que d'autres l'ont

## Le besoin religieux

délibérément rejetée. Est-ce que, à l'intérieur même de ce que, du point de vue de la foi chrétienne, nous appelons l'irréligion, il n'y aurait pas quelque chose d'homogène ? Mais ce serait à ceux qui participent à cela de nous le dire.

**LE PRÉSIDENT** : L'intervention de M. Jan Strzelecki, qui vient de Varsovie, sera précédée d'une lecture que Mme Assaad va vous faire d'un texte admirable sur la mort de Dieu et où l'on peut p.192 voir apparaître comme un symptôme de cette irréligion à laquelle le R.P. Dubarle a fait allusion pour introduire le débat.

**Mme FAWSIA ASSAAD** : J'ai recherché dans Nietzsche la citation qui correspond à la question qu'ont posée des jeunes sur la mort de Dieu :

« Les dieux anciens sont depuis longtemps morts et, en vérité, ils sont morts d'une bonne mort joyeuse, comme il sied à des dieux. Ils n'ont pas passé par un crépuscule, c'est un préjugé. Bien plutôt sont-ils un beau jour morts de rire. Le jour où un dieu proféra la parole impie entre toutes : il n'y a qu'un seul Dieu, tu n'auras pas d'autre dieu que moi.

Ce vieux barbon de dieu, ce dieu bourru, ce dieu jaloux se laissa aller à parler ainsi et tous les dieux se mirent à rire et à vaciller sur leur siège et s'écrièrent : Ce qui est divin, n'est-ce pas justement qu'il y ait des dieux et non un dieu ? »

Je constate qu'il existe, depuis Nietzsche en tout cas, une espèce de nostalgie pour ces dieux anciens qu'on a rangés sagement dans des livres d'images et je me pose la question du pourquoi de l'existence de cette nostalgie.

Elle semble naître du fait que l'on sait — inconsciemment, car le besoin fondamental d'adorer, de vénérer est entré dans l'inconscient — qu'on a rangé un certain nombre de dieux dans des livres d'images. Et ces dieux créés à l'image de l'homme expriment quelque chose de très profond, quelque chose à la fois d'irréligieux et de religieux : c'est l'amour de la vie, c'est le contact avec la nature, qui sont manifestes aussi loin qu'on remonte dans ces religions anciennes — dans le paganisme même — qu'on traite mal, qu'on dénigre comme par des moyens de propagande, qu'on croit inférieures et comme dépassées par un monothéisme de Dieux uniques qui se font la guerre. Aussi

## Le besoin religieux

loin qu'on remonte, on voit que ces dieux ont présidé à un culte de renouvellement de la vie, de souci de l'homme dans sa vie et sa survie.

Je me demande alors si le fait que les chrétiens d'aujourd'hui mettent la vie à la source de leur réflexion n'exprime pas un retour aux dieux anciens et à ce qu'exprime ce besoin religieux fondamental et très ancien.

L'entente que M. Baczeko a constatée entre les participants aux RIG me paraît très frelatée, parce qu'en fin de compte, dans notre société, ce sont des dieux uniques qui ont fait mourir de rire les dieux anciens et qui continuent à se faire la guerre. Le besoin d'irreligion reste toujours très profond.

**M. JAN STRZELECKI** : Je commencerai d'abord par une polémique et je passerai ensuite à une entente.

Une polémique avec un personnage que j'aime bien et qui n'est pas présent — je préférerais polémiquer en sa présence — le cardinal Daniélou, au sujet de sa thèse, qui exprime d'ailleurs une idée assez <sup>p.193</sup> courante : l'essoufflement des idéologies. On a écrit beaucoup de livres sur ce sujet ; on en a parlé pendant les Rencontres, et je pense que cette thèse est aussi une valorisation.

En parlant de l'essoufflement des idéologies, je pense que le cardinal Daniélou a voulu parler du vent qui souffle dans les voiles. Si l'essoufflement de l'idéologie signifie : fin d'une « militarisation » du spirituel, fin d'une sacralisation du social, fin de l'omnipotence des grandes administrations du salut social, je me réjouis de l'essoufflement des idéologies. Mais si ce n'est pas là le sens qu'a donné le cardinal Daniélou, sa thèse signifie l'effondrement de toute valeur, effondrement ressenti très profondément par les jeunes. Pas seulement en Occident, mais chez nous aussi. Il y a, ici et là, de la part des jeunes, le sentiment que l'entreprise qui vise à la continuation des sociétés de consommation, tout comme à celle qui vise à la sacralisation de la société de production, sont deux propositions qui n'ont pas la valeur suprême. Les jeunes commencent à rechercher leur sens propre. Et je pense que les hommes religieux tout comme les hommes irréliques peuvent, d'une certaine façon, aider ensemble les jeunes à retrouver le sens de la vie et à retrouver un sentiment de la vie. L'entreprise collective tout comme la vie privée ont un sens très profond ; je ne dirai pas si ce sens est ou n'est pas le sacré : je n'aborde pas ici la question du sacré. Il y a dans les deux camps, si je peux dire, une

## Le besoin religieux

valeur commune. Je pense qu'un certain œcuménisme humaniste est possible entre nous et que nous pouvons ensemble apporter une aide commune aux jeunes ; c'est un sujet que je ne fais qu'énoncer et non développer aujourd'hui.

**LE PRÉSIDENT** : Une expression que vous avez employée en terminant appellerait un complément de discussion, c'est le terme « œcuménisme humaniste ». L'œcuménisme est un terme très à la mode dont les théologiens ont, pour ce qui est de sa signification contemporaine, assumé la plus grande partie de la responsabilité. Jusqu'alors l'œcuménisme était la recherche d'une compréhension entre des formes de conviction et de foi — de foi professée sous des formes théologiques différentes — pour que, au delà des querelles immémoriales, puissent se retrouver les éléments d'appréhension d'une certaine vérité qui nous dépasse. Vous suggérez d'élargir l'œcuménisme à d'autres formes de pensée, je dirais même d'idéologies. Est-ce que vous amorcez ici un débat sur une recherche œcuménique d'une meilleure compréhension entre les idéologies de type chrétien (théologie) et les idéologies de type plus immédiatement politique, philosophique, comme le marxisme tel qu'il a pu prendre forme dans les pays de l'Est ?

**M. JAN STRZELECKI** : Cela dépend du sens qu'on donne au mot idéologie. Si idéologie signifie ensemble des valeurs auxquelles on croit, je suis pour une meilleure compréhension entre les idéologies. Je pense qu'une tendance qui ressemble à cette recherche qu'on voit naître entre les hommes de différentes religions suppose la notion que la sphère des symboles de sa religion propre n'est pas <sup>p.194</sup> l'expression finale de valeurs absolues, la notion qu'il y a quelque chose de commun entre les différentes attitudes religieuses. A côté des relations des administrations religieuses entre elles, il y a la possibilité d'une quête de sens commun entre les hommes de différentes religions. Je suis pour un certain personnalisme religieux à l'intérieur de chaque confession.

En ce qui concerne l'œcuménisme humaniste, je ne suis pas contre une entente entre les grandes administrations d'Etat ; c'est peut-être leur tâche dans la situation présente du monde, mais je ne suis pas un politicien, alors ce n'est pas mon problème. Non seulement je ne suis pas contre, mais je la souhaite. Cependant, lorsque je parle d'œcuménisme humaniste, je pense qu'il y a dans les diverses conceptions du bien social, dans la recherche d'une société

## Le besoin religieux

meilleure qui est vécue par les hommes qui professent une religion et par les hommes qui sont irrégieux, quelque chose de commun. On peut établir entre des systèmes très différents des bases communes dans la recherche d'une conception totale de l'homme et de l'action amélioratrice du monde actuel. Les formes des deux côtés peuvent converger. Ce que je n'aime pas, c'est la militarisation du spirituel et je n'ai pas besoin d'indiquer pour quelles raisons.

**M. JEAN STAROBINSKI** : M. Strzelecki a dénoncé en quelque sorte parallèlement la militarisation du spirituel et la sacralisation de la production. Or, je le vois — sans doute par le biais de l'expérience — montrer les dangers de quelque chose qui, à certains égards, a pu paraître souhaitable l'autre soir, et qui a été énoncé d'une façon assez nette par M. Balandier comme quelque chose de souhaitable : le fait que le travail doit être resacralisé, que le sacré doit être dans le travail. Il y a là quelque chose qui me paraît à la fois ambigu et dangereux. En effet, dès l'instant où le travail est sacralisé, et si le sacré c'est, comme le disait M. Kolakowski, quelque chose dont le contact est redoutable, il devient légitime de fusiller pour sabotage de la production.

**M. JULIEN FREUND** : L'œcuménisme humaniste m'intrigue. L'idée est certes généreuse, mais il y a d'immenses dangers dans la générosité, et je me demande s'il n'y a pas là à la fois un irénisme et un syncrétisme qui risquent de tuer la notion de tolérance. Car la tolérance est extrêmement difficile à pratiquer, et nous faisons une mystification de la tolérance quand nous croyons qu'elle est une relation entre les idées. Les idées ne sont pas tolérantes. L'idée est un jugement qui dit oui ou non. Il y a donc quelque chose de combatif dans l'idée. La véritable tolérance n'est pas un rapport entre des idées, mais entre des hommes qui ont des convictions différentes. C'est dans ce rapport entre les hommes que se crée la tolérance ; et dans cette mesure, il y a une éthique de la tolérance.

Mais si nous mettons la tolérance au niveau des idées, alors je crois que nous sommes perdus.

**LE PRÉSIDENT** : p.195 Vous avez parlé de tolérance dans des termes dont vous avez pu voir combien ils étaient appréciés ; mais M. Strzelecki a plutôt parlé d'œcuménisme ; je ne l'ai pas entendu employer le mot « tolérance »

## Le besoin religieux

M. Strzelecki a-t-il quelque chose à répondre ?

**M. JAN STRZELECKI** : Je ne voudrais pas tomber dans une contradiction, mais j'approuve pleinement ce qu'a dit M. Freund.

**LE PRÉSIDENT** : Je propose que nous passions au point suivant qui est peut-être un peu plus difficile et un peu plus technique. Il va nous introduire dans les relations entre la philosophie et la religion.

Je sais que le Rév. Eracle a une question à poser sur le sens donné à la vie et à la question du mal. Il s'agit d'un thème qui a été évoqué, notamment hier soir. Je vais donc lui demander de traiter ce thème pour autant qu'il le préoccupe personnellement, en évitant — et je fais la même demande à tous ceux qui prendront la parole — de mettre directement en cause la conférence de M. Mehl, puisqu'il ne pourra pas se défendre.

**RÉV. JEAN ÉRACLE** : Une question qui n'a jamais été soulevée au cours de cette semaine, du moins en termes propres, c'est celle des rapports entre la philosophie et la religion ou plutôt la question de savoir si les deux démarches ne répondent pas à la définition à laquelle je m'étais rallié l'autre jour, donnée par M. Freund, à savoir : essayer de définir le besoin religieux par rapport à ce problème fondamental qu'est la nécessité de la mort.

C'est en fait un problème qui est à la fois commun jusqu'à un certain point à toutes les pensées religieuses et à la pensée philosophique. Et l'autre jour, en me ralliant à l'idée de M. Freund, je m'étais fait l'écho de la tradition que je représente : la tradition bouddhique.

Il est assez curieux que le bouddhisme soit considéré par certains historiens de la pensée humaine comme une philosophie, et par d'autres comme une religion. Peut-être s'agit-il d'une question de terminologie. Je ne suis pas certain que nous ayons abordé autre chose que des questions de terminologie jusqu'à présent, parce qu'en fait, nous pouvons appeler les choses d'une manière ou d'une autre, ce qui importe, c'est la réalité que nous mettons sous les termes que nous employons.

Ce qui m'intéresse surtout du point de vue bouddhique, c'est en fait cette démarche de l'homme qui, je crois, a été bien posée hier dans la conférence de

## Le besoin religieux

M. Mehl, et qui a soulevé un certain nombre de questions que j'aimerais brièvement présenter du point de vue qui peut être le mien et qui, comme vous allez le voir, va continuer l'idée de contestation qui a été soulevée au début de cet entretien. Et nous verrons également que les réflexions que je vais soumettre vont me permettre de répondre à certaines questions qui ont été posées à cette table il y a quelques instants.

p.196 Une première question se pose, qui a été soulevée hier soir, c'est la question du sens, c'est-à-dire d'une sorte de direction, laquelle implique l'idée de l'avenir, et même l'idée d'une espérance pour l'homme.

Je me pose alors la question suivante : est-il absolument nécessaire de donner un sens à la vie ? La vie n'est-elle pas une valeur en elle-même, de sorte que le bonheur humain puisse consister tout simplement à vivre ? On peut également poser la question : est-il nécessaire pour être heureux d'avoir une espérance ? N'est-il pas, au contraire, préférable de savoir vivre chaque événement tel qu'il se présente ici même et maintenant ?

Ici une autre question, qui s'enchaîne tout naturellement à la première : qu'est-ce que vivre si la vie ne tend pas à la liberté la plus totale, autrement dit à la libération de tous les déterminismes qui sont en nous ? On a dit hier soir que si on ne donnait pas de sens à la vie on se trouvait comme un objet pris dans une série de déterminismes. Je pose alors la question suivante : est-ce que, face à tous ces déterminismes, il n'y a pas d'autre solution que d'y échapper ?

Et en effet, si je ramène la question au point de vue de la liberté, qu'est-ce en fait que la liberté ? Car nous sommes continuellement prisonniers. Je ne suis pas libre d'être ce que je suis, d'être de telle race ou d'être de telle condition physique, d'être né à tel endroit ? Je ne suis pas libre d'appartenir à telle famille, d'être de tel sexe, d'avoir tel tempérament, tel caractère. Je ne suis pas libre d'être ce que je suis maintenant, jeune ou vieux ; je ne suis pas libre d'être mortel ; je ne suis pas libre puisque toutes mes pensées qui sont la source de mes paroles et de mes actions sont fondamentalement influencées, et jusqu'à un certain point prédéterminées, par tout ce qui est enfoui au-dedans de moi-même, réalité que la pensée orientale a découverte il y a déjà des millénaires, et qui rejoint les découvertes d'un Freud et d'autres modernes ; et enfin, dans toute la vie, je suis constamment pris par la nécessité, nécessité la

## Le besoin religieux

plus élémentaire comme de me nourrir, de me vêtir, de me loger, etc.

Alors, il n'y a qu'une seule liberté qui reste : celle de savoir prendre ces nécessités, de savoir vivre dans ces déterminismes, et si on arrive à réaliser cela, ici et maintenant, autrement dit dans la réalité immédiate de la vie quotidienne, pourquoi faut-il quêter un sens ? *La réalité elle-même est le sens.* Mais nous ne le voyons pas. Et parce que nous ne le voyons pas, nous cherchons le sens ailleurs. Et nous essayons de plaquer à la réalité autre chose pour lui donner un sens. Mais le sens est dans la réalité elle-même.

Je vais vous rapporter une petite histoire qui circule dans la tradition du bouddhisme zen, et qui fera bien comprendre concrètement ce que je veux dire :

On raconte qu'un jour, selon son habitude, le Bouddha était dans le jardin où il résidait, entouré de ses disciples qui venaient de se réunir pour entendre son discours quotidien. Un dieu s'est approché pour honorer le Bouddha et lui a fait l'offrande d'une fleur. Et le Bouddha recevant la fleur la montra aux moines qui étaient présents. C'est tout <sup>p.197</sup> le discours qu'il fit ce jour-là. Les moines se sentirent désemparés et se sont mis à réfléchir : Qu'est-ce qu'il veut dire ? Un seul, en voyant la fleur, sourit. Et le Bouddha lui a donné cette fleur pour montrer que lui seul avait compris.

Ce que cette histoire veut nous faire comprendre, c'est qu'en réalité il ne faut pas se compliquer les choses avec des tas d'idées que nous transposons sur la réalité avec des tas de désirs, mais il faut simplement vivre et vivre sans refuser la réalité et sans non plus s'attacher. *Etre sans attaches, avoir un esprit sans attaches.* On peut dire qu'au fond la vie consiste seulement à vivre avec un esprit transparent et sans attaches. Si l'esprit est transparent et sans attaches, une feuille morte peut devenir un trésor ; un souffle de brise ou un rayon de lune, donc une chose élémentaire de la vie courante, devient un trésor. En fait, le bonheur est à la portée de notre main, mais nous ne le voyons pas. Et pour reprendre une expression des Thibétains, nous sommes comme un homme qui se mettrait à chercher l'éléphant sur lequel il est assis.

Et ici se pose alors la question du mal. Hier soir, on a parlé du mal radical. Je crois en effet que l'idée du mal joue un rôle très profond dans la pensée occidentale et chrétienne. Personnellement, je me pose la question suivante : qu'est-ce que ce mal ? Est-ce autre chose qu'une certaine vue de notre esprit ?

## Le besoin religieux

Ce qui est vrai c'est le changement continu, l'universel devenir que nous constatons constamment autour de nous dans la réalité matérielle, mais aussi à l'intérieur de notre propre esprit. Tous les phénomènes sont transitoires. Pour prendre une comparaison traditionnelle chez nous, tout s'évanouit comme une goutte de rosée, comme une buée ou encore comme le reflet de la lune dans l'eau, ou encore comme le cercle qu'on fait en faisant tourner très rapidement un bâton enflammé.

Face à cette réalité qui groupe tous les déterminismes dont je parlais tout à l'heure, il faut trouver une autre attitude, cette attitude qui consiste à ne pas refuser la réalité. C'est parce que nous refusons que nous souffrons ; ou au contraire, c'est parce que nous sommes attachés à ce qui nous échappe constamment que nous souffrons. C'est parce que nous décidons des choses qui sont impossibles que nous souffrons. Autrement dit, il faut trouver une nouvelle attitude dans la vie.

Et ici interviennent précisément les réponses pratiques qui, je crois, correspondent aux différentes solutions proposées dans l'humanité par les religions, par les philosophies et évidemment par cette voie bouddhique dont je parle.

Et cette voie correspond aux besoins de chacun dans sa situation concrète, laquelle peut évoluer au cours de l'existence, et la solution peut être une solution d'ordre philosophique, parce que quelqu'un a un esprit de cette tournure-là ; ou bien elle peut être d'ordre plus affectif ; elle peut même confiner à la superstition. Qu'est-ce que cela fait si c'est une chose qui aide les êtres à vivre ?

Et vous voyez ici qu'on peut trouver un élément commun à toutes les pensées religieuses et philosophiques et à toutes les solutions qu'on p.198 puisse imaginer, et cet élément commun, c'est la réalité d'un être humain et de la société humaine qui se trouve devant faire face à toutes sortes de questions.

Et alors, la solution que propose le bouddhisme est une solution qui transforme l'homme d'abord, lui donne une nouvelle attitude et, parce qu'il a une nouvelle attitude, l'homme se libère. Il se détache. Son esprit devient clair et apaisé. Et parce qu'il est clair et apaisé, il n'est plus pris par cette fameuse angoisse dont on a parlé. Et, parce qu'il n'a plus cette fameuse angoisse, il n'a plus d'agressivité et ainsi de suite. Et parce qu'il n'a plus d'agressivité, il est capable de penser aux autres.

## Le besoin religieux

Et alors, j'irai même plus loin et je rejoindrai ce qui a été dit au tout début : j'ai parlé de voies, autrement dit de moyens. Or qui parle de voies, de moyens, parle de quelque chose de provisoire, de quelque chose qui est voué à disparaître, par définition. Ici, je rappelle une comparaison célèbre employée par le Bouddha lui-même : parlant de sa propre doctrine, il disait : « Il ne faut pas vous y attacher car ce n'est qu'un radeau que fabriquerait un homme pour passer sur l'autre rive d'un fleuve. Une fois de l'autre côté, il ne va pas transporter son radeau sur sa tête. Il va l'abandonner ». Et c'est pour cela que, d'une certaine manière, on peut dire que le bouddhisme est religieux par plusieurs de ses aspects, mais qu'il est profondément irrégieux quant à son but.

Et alors, je ne sais évidemment pas comment cela peut se concilier avec une certaine optique propre au christianisme et peut-être que nos amis théologiens chrétiens pourront faire connaître leur point de vue sur la question.

**LE PRÉSIDENT** : Ce que vous venez de nous dire à partir de ce bouddhisme qui vous tient tellement à cœur pose non seulement aux chrétiens qui sont ici, mais peut-être aux Occidentaux qui sont présents, des questions qui sont, d'une part de l'ordre de la croyance ou de la théologie, de la foi, et d'autre part de l'ordre de la philosophie ou de l'épistémologie. Vous avez dit énormément de choses sur la recherche du sens de la vie : pourquoi donner un sens à la vie ? C'est tout le problème de l'espérance qui joue un rôle considérable dans le christianisme occidental ; je donnerai à ce propos la parole au pasteur Werner.

Mais il y a aussi tout le problème de la limitation de la liberté, et vous donnez beaucoup d'exemples pratiques, au point que je me suis demandé dans quelle mesure c'était par nécessité que vous nous disiez ce que nous avons entendu.

Cela pose enfin une question d'ordre psychologique que nous aborderons ultérieurement, notamment en écoutant le docteur Cahen ; après M. Werner, nous entendrons d'autres théologiens, et en particulier le doyen Widmer.

Je vais demander à M. Werner de réagir sur l'aspect plus spirituel, plus intime de ce que vous avez dit à propos du sens de la vie ou de l'attente d'une espérance de cette vie.

## Le besoin religieux

**M. ALFRED WERNER** : p.199 Je voudrais relever deux mots qui tout à l'heure ont été prononcés par M. Eracle, à savoir les mots : angoisse et espérance. Ou je me trompe fort, ou M. Eracle, en évoquant ce phénomène de l'angoisse originelle, minimisait singulièrement son importance. Chose qui ne saurait nous dispenser d'une réflexion attentive sur le mystère existentiel de l'intériorité personnelle. Il me paraît que si l'on parle du religieux authentique, si l'on étudie la spiritualité dans ce qu'elle a de plus irréductible et de plus « incoordonnable », seule peut finalement s'imposer la réponse de l'approfondissement personnel, la découverte intime des racines profondes de l'être où, s'interrogeant lui-même, l'individu parvient au rapport absolu avec Dieu.

Vous avez compris que je fais allusion à la découverte spirituelle que la réflexion de Kierkegaard s'est efforcée d'inscrire au plus profond de la pensée occidentale. Ma certitude est que, quand bien même il y a tension entre le collectif et l'individuel, quand bien même au cours de ces Rencontres on a plusieurs fois évoqué l'espèce d'écartèlement qui se produit entre l'appel social et l'appel religieux, priorité doit être donnée à la spontanéité personnelle, à cette part extraordinairement profonde, irrationnelle et « sauvage » peut-être, que chacun de nous porte en soi : intériorité grâce à laquelle il est possible à l'être humain de découvrir et le mystère redoutable du mal — en tant qu'esclavage dont il s'agit d'être *sauvé* — et le vertige de cette liberté spirituelle qui crée en nous le sens de notre responsabilité devant Dieu comme devant le prochain.

Je pense à cet acte religieux fondamental dont il a été très peu parlé durant ces Rencontres, à savoir la *prière* : la prière qui trouve son espace et son oxygène dans l'intériorité spirituelle du dialogue et du combat avec Dieu, sans parler de l'adhésion résolue aux valeurs que propose la transcendance.

Si l'on se souvient du « démon » que Socrate portait en lui, si l'on songe à la vocation du prophète Amos ou à la conversion de Pascal — ce feu qu'il sentait brûler en lui — on ne peut pas faire l'économie de cette racine anthropologique où la communication s'établit entre chacun de nous et le surnaturel, le divin, pourrait-on l'appeler : ce Dieu vivant qui est celui de la foi, de l'espérance et de l'amour bibliques.

J'en viens au second terme relevé dans l'exposé de M. Eracle, à savoir le

## Le besoin religieux

mot d'espérance. On aura beau la récuser : l'espérance chrétienne commande littéralement toute l'authenticité de l'attitude croyante ; et je regrette ici l'absence de Mme Dorothee Sölle, dans la pensée de qui j'ai cru discerner une certaine contradiction. D'une part en effet, citant le théologien Dietrich Bonhoeffer, elle insistait fort à propos sur la transcendance de *l'ici-bas*, sur le fait que notre responsabilité spirituelle doit se montrer attentive à tous les rendez-vous qui nous sont donnés dans le tissu des événements et des détresses temporelles ; mais d'autre part, répondant à une question qui lui était posée avant-hier, Mme Sölle situait la dimension historique de la foi dans la seule expérience qu'aujourd'hui chacun peut faire de l'appel de Dieu, p.200 sans se référer le moins du monde à l'incarnation, c'est-à-dire au mystère de cette vie, cet enseignement, cette mort et cette *résurrection* que les évangiles proclament.

Or, la présence du Christ inclut et suppose irrésistiblement l'espérance, laquelle est avant tout victoire sur la mort et toute sa puissance ; elle ne peut que nous conduire à professer *l'espérance du Royaume qui vient*, royaume radicalement distinct de toutes les cités d'ici-bas : réalité qui, du fait même qu'elle prétend concerner ce monde-ci, nous propulse vers un au-delà, nous oblige à nous sentir en marche vers un horizon de dépassement, d'accomplissement spirituel et de réalisation personnelle et communautaire.

L'anthropologie authentiquement religieuse est une anthropologie d'espérance et, je dirai, d'humanisation parfaite de l'homme dans cette patrie indestructible dont il est question au cœur du Nouveau Testament.

Il me paraît ainsi que lorsque Mme Sölle nie ce qu'elle appelle « les anciennes catégories métaphysiques sur l'au-delà », elle fait trop bon marché de cette tension qui circule à travers tout le Nouveau Testament entre le rendez-vous qui nous est fixé dans ce monde, l'acte de présence que nous avons à consentir sans défaillance vis-à-vis des injustices et des faux dieux d'ici-bas, et puis le regard d'attente et de contemplation qui, dans le secret du sanctuaire, se porte sur l'horizon de la vie éternelle, sur la gloire du Royaume de Dieu.

Il est écrit dans la première épître aux Corinthiens : « Si nous n'avons d'espérance en Jésus-Christ qu'en cette vie seulement, nous sommes les plus malheureux d'entre les hommes. » Quel est le sujet de l'espérance et quel est, pour ainsi dire, son organe propre ? C'est la conscience religieuse personnelle,

## Le besoin religieux

c'est l'homme auquel Jésus-Christ lui-même s'adressait en disant : « Que servirait-il à quelqu'un de gagner le monde entier s'il venait à perdre son âme ? » L'âme est ici comprise comme le principe intérieur et spirituel de la vie.

Contre les tentations de l'immanentisme, je ne puis que renvoyer à ce qui me paraît fondamental dans l'anthropologie chrétienne : Jésus-Christ, nommé dans l'Écriture le « second Adam », nous appelle à une libération, à une réalisation consistant à prendre notre véritable taille et cela dans une perspective transhistorique. C'est donc à cette lumière qu'il nous invite à parcourir tous nos chemins d'ici-bas, à vivre toutes nos rencontres avec le prochain dans leur réalité misérable et glorieuse.

**LE PRÉSIDENT** : J'espère que dans ces deux interventions qui contrastent par la différence de tonalité, par la différence des arrière-plans de préoccupations, des souvenirs des conférences ou des entretiens passés, vous avez senti vibrer deux types de spiritualités différentes notamment autour du thème de l'espérance.

Mon rôle de Président est d'essayer de mettre les participants en dialogue. Je voudrais que ces deux affirmations, ces deux prises de position que vous avez entendues soient effectivement, non pas <sup>p.201</sup> coexistantes, mais mises en discussion. Et c'est pourquoi je voudrais que M. Eracle en répondant à M. Werner sur un point ou deux, s'il l'estime opportun, nous remette dans la perspective qu'il a évoquée.

**RÉV. JEAN ÉRACLE** : Je commencerai par vous répondre à vous. Lorsque j'ai terminé mon bref exposé qui a peut-être paru très long et qui peut-être l'a même été, vous m'avez dit : il semble que c'est par nécessité que vous avez dit ces choses. Eh bien, c'est là une excellente question, parce que cela me permet d'apporter un exemple très concret de ce que je disais : eh bien oui, c'est une nécessité. Et j'ai accepté la nécessité de le dire, alors je l'ai dit.

J'ai ensuite dit quelques mots des voies, mais je suis obligé d'y revenir à cause de l'intervention de M. Werner qui a précisément insisté sur la vie intérieure, l'expérience intérieure. Il va sans dire que la position bouddhique va du même côté, car l'essentiel des voies bouddhiques dont je parlais est précisément un retour à l'intérieur même de l'être pour voir ce qu'il en est dans la réalité.

## Le besoin religieux

Or, que trouvons-nous si nous observons ce qu'il y a en nous ? Nous trouvons des impressions venant des sens, des réactions d'acceptation ou de refus qui naissent spontanément des sensations. Nous y avons greffé des jugements, des définitions, et là-dessus, toute une série de réactions émotionnelles et, pour finir, des actes de volonté, des états d'esprit, etc.

Eh bien, tout cela qui forme le champ du domaine intérieur est, si on observe bien, essentiellement changeant. A tel point que là précisément se pose la question de l'attitude à avoir. Cette attitude dont je parlais consiste à accepter la réalité. Il ne s'agit pas seulement et surtout de viser la réalité extérieure, mais de contrôler, comme disent les textes, ses propres pensées, et de voir ce qu'il en est, de se voir transitoire et, par conséquent, de ne pas avoir d'attache par rapport à ses propres idées, par rapport à ses propres sentiments, à ses propres désirs. Sous cet angle, vous voyez qu'une vie intérieure existe — c'est même le principe de la voie bouddhique — mais évidemment elle démolit toute la problématique chrétienne. On me parle de Dieu, mais sous l'angle de cette observation intérieure, qu'est-ce que Dieu ? C'est une idée. On me parle de la Révélation, de l'appel de Jésus-Christ. Qu'est-ce que c'est ? C'est aussi une idée.

On me parle de l'espérance. M. Werner citant saint Paul a dit : « Si nous n'avons pas l'espérance nous sommes les plus malheureux des hommes. » Si vous me regardez, je pense que la réponse est claire...

Je ne sais pas si nous pouvons réellement dialoguer ; d'ailleurs, pendant l'intervention de M. Werner, un de mes voisins m'a passé un petit papier où il me disait : « C'est très difficile de dialoguer là-dessus ». Je crois qu'effectivement c'est un difficile problème, parce que c'est l'optique, la manière de voir, qui est radicalement différente. C'est là peut-être que je rejoindrais certaines inquiétudes qui ont été exprimées, à savoir qu'il faut se méfier, sous prétexte de tolérance, de faire une espèce de « bénibouffe-tout » où tout est la même chose. Ceci rejoint un autre thème <sup>p.202</sup> traité pendant ces Rencontres, à savoir celui de ces mouvements actuels, qui sont nés principalement aux Etats-Unis, où l'on essaie de retrouver des sources religieuses en Orient, mais en faisant une sorte de méli-mélo. Tout est la même chose. Les termes se confondent. C'est d'ailleurs très typique, si vous avez assisté à certains de ces cultes ; vous verrez Krishna et le tableau de Jésus-Christ côte à côte. Est-ce que

## Le besoin religieux

c'est la même chose ? Par certains aspects, sans doute, et je sais bien que là il y a toute la pensée hindoue à laquelle on a fait allusion après la conférence de M. Sadhu Singh Dharni. Dans ce contexte, Jésus-Christ apparaît comme une manifestation divine, au même titre que Krishna ou Rama ou je ne sais qui. Evidemment, du point de vue bouddhique, si nous essayons de donner une place au Christ, ce sera la place d'un Bodhisattva.

**M. JEAN STAROBINSKI** : Je ne sais pas si je traduis l'impression d'un certain nombre d'auditeurs de cette salle, mais, lorsque parlait M. Eracle, j'avais l'impression de retrouver, transposés, quantité de thèmes de Montaigne, et je me suis dit : après tout, le détachement, la conscience du changement, l'acceptation des apparences, la liberté sereine, tout cela s'inscrit aussi dans certains courants de la tradition occidentale, latine, grecque et hébraïque (*l'Ecclésiaste*)...

Plutôt que de nous laisser attirer par le bouddhisme au point de nous y convertir, ne conviendrait-il pas de prendre plus nettement conscience des thèmes analogues, inscrits dans la culture occidentale (dont, quoi que nous fassions, nous restons les « produits ») ? Non que nous devions ignorer ou méconnaître les spiritualités de l'Orient. Au contraire, je crois que, de les mieux connaître, nous apprenons à mieux discerner certains aspects de la tradition dont nous sommes issus. Rien n'est plus nécessaire aussi que de marquer certaines différences, et de les maintenir. Bref, je souhaiterais que nous restions fidèles à ce que nous a fait notre histoire, mais que nous gardions le souci constant du dialogue des cultures — chacune préservant son originalité spécifique.

**RÉV. ÉRACLE** : Je dirai que la réflexion de M. Starobinski rejoint un certain nombre de réactions qui se sont exprimées à la suite d'exposés que j'ai faits dans d'autres circonstances, et qui citaient d'autres auteurs. Je répondrai ceci : ce n'est pas du tout étonnant, parce qu'en fait, bouddhisme est un mot, une désignation, mais la réalité c'est l'homme qui réfléchit et qui essaie de trouver un moyen de vivre.

**M. GABRIEL WIDMER** : Nous venons d'avoir l'exemple d'une démarche, comme hier soir nous avons eu l'exemple d'une autre démarche. Face à ces

## Le besoin religieux

conceptions, je rappelle le début de cet entretien, à savoir qu'il n'y a pas d'entente cordiale. Je pense qu'il faut être extrêmement précis. Nous sommes ici — nous l'avons entendu du professeur Freund — pour tenter un dialogue, et si la tolérance existe, elle existe entre les personnes. Au niveau des idées il existe des divergences, encore faut-il qu'elles soient réellement élucidées.

p.203 Nous n'avons pas le temps, ce matin, d'élucider l'ensemble des thèmes que vient d'énoncer M. Eracle. Je voudrais cependant en reprendre trois.

Je pense que la question du sens lié à l'existence soulève en nous, Européens de tradition latine, non pas une objection, mais une réaction profonde. Là où il y a du sens, c'est parce qu'il y a aussi du non-sens, ou du sens brisé. Je m'explique : Qui n'a fait l'expérience du non-sens ? Certaines rencontres, certaines coïncidences, certaines convergences ne nous apparaissent-elles pas quelquefois dénuées de sens ? C'est tout le problème du hasard qui surgit dans nos existences, nos existences auxquelles nous cherchons à donner du sens. Le sens brisé, c'est tout ce qu'il y a d'inachevé dans nos existences, tout ce qui semble nous manquer, nous faire défaut.

Cette expérience nous met dans l'attitude propre à saisir le deuxième point sur lequel je voudrais maintenant dire quelques mots, à savoir la question du conditionnement, de la nécessité dans laquelle nos vies sont prises. La grande leçon qui nous a été donnée, et qui est en opposition avec celle qu'a émise M. Eracle parlant de la fleur offerte à Bouddha, c'est celle que nous donne le Christ et ses disciples parcourant la campagne. Ils ont faim ; ils froissent des épis pour en manger les grains. Là où, en Orient, il y a des fleurs, de la contemplation, du détachement, il y a, en Occident, du blé, le besoin d'action, l'engagement. Là où nous avons une attitude qu'on pourrait qualifier de « crucifiement » de la réalité, nous avons en Occident la préoccupation contraire : celle de transformer cette réalité, courant le risque énorme de la mutiler.

Cette exigence d'engagement nous conduit à un troisième type de réflexion ; il a trait au mal et à la mort. Je crois que nous avons insuffisamment souligné le fait que ce ne sont pas seulement les idées qui sont parfois privées de sens ; ce sont aussi les réalités qui peuvent perdre leur sens ou, au contraire, se recharger de sens. Et parmi ces idées, il y a ma faim, il y a ma soif. Derrière ma faim et ma soif, il y a peut-être aussi mon plaisir et, par delà mon plaisir, il y a peut-être ma hantise de la mort et du vieillissement. Et par conséquent, nous

## Le besoin religieux

nous trouvons dans une perspective qui nous montre, cette fois-ci, que le besoin religieux est, à proprement parler une exigence qui nous travaille et qui nous travaille tous à titre personnel, parce que nous sommes pris dans une situation collective qui, elle, peut répondre à notre faim, à notre soif, ou à notre plaisir, mais qui laisse toujours cette soif, ce plaisir et cette faim à découvert, et jamais satisfaits.

Je pense que l'une des raisons de la méésentente qui se perpétue entre nous vient de ce que nous avons une attitude profondément différente. Nous pouvons essayer de comprendre l'autre attitude, mais cela nous conduit tout droit à la nécessité — et c'est ce sur quoi je voudrais terminer — d'un réenracinement dans notre tradition, afin de mieux pouvoir la dépasser ; en effet, cette tradition étant partie constitutive de nous-mêmes, nous ne pouvons pas éviter le triple problème que j'indiquais : du non-sens et du sens brisé, de la lutte contre la mort, la fatalité et le déterminisme par l'engagement qui est personnel et qui est <sup>p.204</sup> nôtre, et enfin par cette nécessité de considérer bien en face tous ces problèmes, de réenvisager sa propre mort, sa propre fin, sa propre volonté de plaisir comme étant quelque chose qui, par la force même des choses ne nous détache pas mais, bien au contraire, nous réenracine.

Ainsi donc, nous ne pouvons pas trahir ceux qui nous ont précédés ; nous ne pouvons que les prolonger. Et la question qui vient à notre esprit à propos de cette méésentente, c'est la question de la jeunesse qu'il nous faut à tout prix aborder, parce que là il y a un réel drame issu des sollicitations contradictoires qui s'exercent sur elle : l'appel de l'Orient confronté aux exigences de l'Occident.

**M. LESZEK KOLAKOWSKI** : Mon ami Baczko a dit que si nous parlons ici au lieu de nous massacrer c'est probablement parce que nous ne prenons plus au sérieux, ou bien notre religion ou bien notre irréligion, puisque, si nous croyions vraiment en Dieu, nous dresserions plutôt des bûchers pour les incroyants au lieu de discuter avec eux. Et si nous ne croyions pas en Dieu tout en sachant que c'est important, nous lapiderions les prêtres au lieu de les écouter en souriant.

Il y a quelque chose de vrai dans cela. Il est bien probable, par exemple, que les Espagnols qui détruisirent en masse au Mexique les vestiges des

## Le besoin religieux

cultures pré-colombiennes n'étaient pas des barbares, qu'ils étaient vraiment les derniers Européens, qu'ils prenaient au sérieux les valeurs de leur culture chrétienne et latine et que nous, nous n'y croyons plus. Le fait que nous assimilons ou que nous croyons pouvoir assimiler toutes les cultures de tous les âges, cet universalisme, ne traduit peut-être que notre indifférence. C'est bien possible. Et pourtant, il faut se demander : est-ce que la tolérance traduit toujours une indifférence ? La tolérance par conviction et non seulement par indifférence n'est-elle pas possible ? Peut-être n'est-elle pas totalement impossible.

Peut-être y a-t-il encore une autre raison pour laquelle nous ne sommes pas violents les uns à l'égard des autres. C'est parce que nous sommes devenus un peu soupçonneux à l'égard de nous-mêmes et que nous savons que la violence traduit non seulement une foi forte, mais plus souvent la mauvaise foi, c'est-à-dire la foi faible ; par la violence que nous imposons aux autres, nous faisons le fait que notre foi est faible, que nous soupçonnons que nous n'avons pas raison. C'est Unamuno qui a dit que chez tous les croyants il y a toujours une pensée cachée : « peut-être que tout ceci est faux » ; et chez tous les incroyants il y a toujours une pensée latente : « peut-être que tout de même, la vérité est dans la religion ». Nous sommes conscients de ce fait qu'il est bon que nous soyons soupçonneux à l'égard de nous-mêmes.

Dès cet instant, l'intolérance est peut-être devenue plus difficile, parce que nous savons déjà que personne n'a la vérité totale, personne, pas même les bouddhistes. C'est Gabriel Marcel, dont la croyance ne peut pas être contestée et dont philosophiquement je ne suis pas <sup>p.205</sup> admirateur, qui a dit : peut-être que l'esprit de la vérité vit chez les incroyants qui rejettent les consolations illusoires.

Il y a peut-être encore une raison à notre tolérance, c'est que finalement nous savons que nous ne réussirons pas à nous convaincre les uns les autres ; et c'est bien ainsi.

Nous avons eu ici l'occasion d'écouter toutes sortes de gens : un cardinal de l'Eglise romaine, le grand rabbin de la ville de Genève, des pasteurs protestants, des prêtres, des chrétiens, des athées et même des chrétiens athées. Nous nous réjouissons qu'il en soit ainsi. Non seulement parce que nous ne nous massacrons plus, mais aussi à cause du fait même qu'il y a de la variété, que

## Le besoin religieux

nous ne sommes pas identiques ; nous croyons que la variété elle-même est une valeur importante. D'un autre côté, nous voulons la discussion, mais la discussion qui en vient à son terme se tue elle-même, puisque si je réussis à convaincre une autre personne, je la fais semblable à moi-même, donc la discussion est finie ; plus de discussion, plus de variété. Donc, ce dont nous avons vraiment besoin c'est de la discussion sans résultat, la discussion qui ne finit pas, qui n'arrive à aucune conclusion. Je crois que le mérite de ces Rencontres c'est de nous avoir donné l'occasion d'une telle discussion, d'une discussion sans résultat. Notre réussite dans ces Rencontres consiste dans notre non-réussite, dans le fait que nos débats ne mènent à aucune conclusion et qu'ils ne le peuvent pas en effet puisque cette discussion est infinie.

Je veux citer à ce propos un graffiti que j'ai lu sur le campus d'une université de Californie : « Dieu est mort », signé Nietzsche ; « Nietzsche est mort », signé Dieu... C'est peut-être la meilleure expression de ce « dialogue », et qui nous démontre qu'il ne peut jamais aboutir à une conclusion définitive.

**LE PRÉSIDENT** : Je m'excuse auprès des personnes qui ont posé par écrit des questions que nous ne pourrions pas aborder, faute de temps.

**M. ROLAND CAHEN** : Il y a eu un grand absent dans ces Rencontres, c'est l'inconscient. On l'a évoqué à plusieurs reprises, mais il ne suffit pas d'un coup de patte du cardinal Daniélou, il ne suffit pas de dire, comme le recteur von Thadden, que la frustration est une mode, la frustration est une base fondamentale ; il ne suffit pas, comme le disait tout à l'heure le R.P. Dubarle, de parler du plus profond de la conscience humaine. Dorénavant, il faut prendre conscience de ce que l'homme d'aujourd'hui, même le plus équilibré, le plus serein, peut-être mon voisin [Rév. Eracle], est scindé, irrémédiablement scindé, dans son esprit et dans son cœur, en deux éléments dont l'un s'appelle le conscient et l'autre l'inconscient. Et aussi longtemps que notre champ de réflexion sera occupé par la seule conscience, toutes nos édifications anthropologiques seront construites sur le sable.

Le conscient aime se bercer de l'idée, pour ne pas dire du délire, qu'il est le seul maître dans la maison, qu'il est le seul existant dans l'être <sup>p.206</sup> humain. Eh bien, depuis cinquante ans, depuis Freud, Adler et Jung, on devrait savoir, on aurait dû se souvenir, qu'il y a un autre continent dans l'homme qui est

## Le besoin religieux

l'inconscient. Lorsque le R.P. Dubarle parle du « plus profond de la conscience humaine », il fait une dernière tentative surhumaine pour vider l'inconscient, car si ma conscience est tellement profonde qu'elle racle jusqu'au fin fond des racines de l'être, comme le disait le doyen Widmer, il n'y a plus de place pour l'inconscient, mais c'est un syllogisme : l'inconscient existe toujours sous un seuil, et je serais tout prêt, par œcuménisme et par cordialité, à donner raison au R.P. Dubarle, et aussi au doyen Widmer. Mais c'est une absurdité. Il faut avoir le courage de l'avouer et aussi d'avouer qu'on ne peut pas être d'accord sur ce schéma anthropologique, car les lois, les constantes humaines, les archétypes et autres, qui règnent au-dessous de ce seuil, sont radicalement différents des lois qui président à la conscience. Ce qui fait que lorsqu'on évacue, comme cela a été fait pendant ces huit jours, l'inconscient — ce qui est un tour de force après un demi-siècle de psychanalyse — si l'on évacue l'inconscient, on évacue la gêne, on évacue l'embarras et on évacue également, hélas ! la moitié de l'intérêt du problème et des débats, car tout ce qu'on bâtit sans tenir compte de l'inconscient est construit sur le sable. L'inconscient c'est le grand trouble-fête. Mais je ne voudrais pas que celui qui s'en fait le porte-parole soit assimilé à ce trouble-fête. C'est pourquoi j'ai mauvaise conscience à vous relancer dans de nouvelles réflexions. Alors on tourne, comme le disait M. Kolakowski, dans des discussions qui ne peuvent pas aboutir parce que nous manquons de base. L'homme est construit comme un voilier ; à ne vouloir voir que sa voile et en oubliant sa quille, on ne se réfère toujours, et cela depuis 2000 ans, qu'à la moitié de l'homme. Et c'est dommage car ce sont les psychologies qui, aujourd'hui, apportent les instruments qui ont manqué à 2000 ans de christianisme pour réaliser certains de leurs idéaux qui restent fondamentaux.

Hier on a parlé de l'archétype en disant : c'est une affaire statique. L'archétype est statique, mais surtout dynamique, en cela qu'il est porteur et de la vie d'aujourd'hui et des projets de demain. Malheureusement, nous avons été tellement charmés par nos collègues sociologues qui, lorsqu'ils se lancent dans la psychologie occupent le terrain de façon un peu impérialiste, qu'on a oublié que la cellule de la conscience c'est l'homme, et on a oublié de faire une psychophysiology de l'homme.

Je terminerai ces quelques évocations bien trop rapides en prenant cet exemple du pardon que M. Mehl évoquait hier en disant : le pardon ne peut

## Le besoin religieux

venir que de l'autre. Bien sûr. Mais à partir du moment où l'on retient qu'à travers l'existence inconsciente que j'ai évoquée, l'autre est pour une grande part en moi, qu'il y a moi et l'autre en moi, toute la dialectique du pardon change radicalement de plan, car si je suis deux en moi, je puis dialoguer et je peux aussi viser, par des prises de conscience et une dialectique appropriée, à tenter de trouver ce pardon entre moi et moi-même. Ce qui est valable pour cette révolution dans la dialectique du pardon l'est à peu près autant pour bien des domaines humains.

**LE PRÉSIDENT** : p.207 Vous nous avez dit que l'approche psychologique avait été peut-être un peu négligée dans l'organisation de ces Rencontres. Personnellement, j'accepte le reproche direct que vous nous avez fait, tout en soulignant que votre humour aurait tendance à susciter le mien lorsque vous dites qu'à cause de ce grand absent, l'inconscient, nous n'avons traité, du point de vue religieux, que de la moitié de l'homme, comme si l'inconscient c'était l'autre moitié et qu'avec ces deux moitiés on allait peut-être résoudre un problème qui va rester en suspens et en discussion parce que nous ne nous sommes pas fondés sur ce roc de l'inconscient dont vous n'avez pas pu nous parler.

Je suis un peu moins optimiste que vous sur l'élucidation du problème religieux par la connaissance complète de cette autre moitié dont vous nous avez montré qu'effectivement elle a été trop peu évoquée, mais dont peut-être il ne faudrait pas parler avec l'impérialisme que vous reprochez aux sociologues.

**M. ROLAND CAHEN** : J'ajoute un mot pour dire qu'il devient difficile de nos jours de parler du fait religieux qui est tout de même ce qui émane de ce secteur de moi-même où je suis à moi-même le plus obscur, sans que les mots d'« identification », de « projection » soient articulés, comme ce fut le cas pendant cette semaine de débats passionnants.

Je ne pense pas que la psychologie des profondeurs puisse apporter au débat des révolutions dans le sens de nouvelles solutions idéales. Mais je pense qu'elle constitue un instrument nouveau fort éclairant, qui va tout à fait dans le sens de ce que M. Sadhu Singh Dami réclamait quand il demandait un plus de connaissance ; les psychologies apportent de nouvelles connaissances qui sont appelées et seront sûrement appelées à éclairer et peut-être à élucider certains problèmes qui ont surgi dans ces colloques.

## Le besoin religieux

**M. HENRY MOTTU** : J'aimerais faire deux remarques : la première concerne ce qu'a dit M. Kolakowski à propos de la tolérance. Je propose d'ajouter ceci : la nécessité de la tolérance ne provient-elle pas du fait que nous sommes soupçonneux, non seulement vis-à-vis de nous-mêmes, mais aussi, d'un point de vue religieux, vis-à-vis de l'objet même de notre foi, dont les exigences nous dépassent toujours ?

En tant que chrétien, je me pose toujours cette question : qu'y a-t-il de commun entre ce que je fais, ce que je dis, et cet homme crucifié ? Qu'y a-t-il de commun entre ma vie, mon existence, mes idées et cet homme exécuté qu'est Jésus ? Et, en conséquence, je deviens tolérant, non pas parce que je me montre sceptique, mais à cause de l'exigence même de l'objet de ma foi qui devient dès lors *un sujet* m'interrogeant radicalement à tout instant. Chaque fois que dans l'Eglise on a perdu la foi, une espèce de mauvaise foi et d'autodéfense se sont développées, et chaque fois on s'est montré intolérant. Mais ce n'est là qu'une addition à ce que vous avez dit, dès lors que l'on se place du point de vue de la p.208 conscience du croyant qui se sent toujours en deçà de l'exigence divine, pour moi Jésus crucifié.

Nous avons très peu parlé de la croix et je me dis que dans ces Rencontres internationales nous nous sommes heurtés à une aporie, à une sorte d'impossibilité que nous n'avons pas pu dépasser, à savoir que l'on tue l'objet de la foi en en parlant. Nous discutons sur Dieu, sur l'athéisme, mais au moment même où l'on en parle, on tue, c'est-à-dire on académise ce dont on parle, on bagatellise, on devient poli et gentil... Or, finalement, est-ce qu'on ne s'éloigne pas de Dieu ou de la conviction qui nous habite ? C'est d'ailleurs une vieille règle dans le judaïsme : on ne peut pas voir Dieu sans mourir. Je rejoins M. Kolakowski : nous devrions tous partir si nous étions vraiment dans la foi, dans la transe...

Il y a un phénomène d'autodéfense collective dans le fait de « parler sur ». Mais, à un moment donné, on ne peut plus se contenter de parler « au sujet de » ; l'ordre de la foi commence quand Dieu me met en question non plus comme objet mais comme sujet, et par conséquent quand je me trouve totalement impliqué dans cette affaire. Seul finalement Dieu parle bien de Dieu. Et nous ne sommes que des infirmes. Confesser ses infirmités, les avouer, n'est-ce pas au fond le religieux, ou le début du religieux ? Cet aveu d'une infirmité qui n'arrive jamais à croire ce qu'elle croit.

## Le besoin religieux

Ma seconde remarque concernera tout ce qu'on a dit des jeunes. Je trouve que nous avons été un peu superficiels à cet égard. Je retracerai très brièvement le projet auquel, comme jeunes théologiens, nous nous rattachons ; nous autres qui avons participé à mai 1968, nous n'avons pas oublié ces événements et nous n'avons pas renié cette espérance. J'aimerais parler de la crise des institutions ecclésiales. Il y a une crise dans le christianisme, et une crise historique très ancienne. Le dialogue entre le cardinal Daniélou et Mme Dorothee Sölle dure depuis longtemps. Il y a en gros deux traditions, que les marxistes ont appelées la tradition apocalyptique et révolutionnaire d'une part, et la tradition constantinienne d'autre part. Vous devinez bien à quelle tradition je me rattache ; c'est, mutatis mutandis, la tradition à laquelle les communautés de base d'aujourd'hui se rattachent. Dans ces communautés de base, qui reprennent de nombreuses revendications propres aux « sectes hérétiques » du Moyen Age, nous avons une lutte et une recherche d'innovation au sujet de trois domaines en priorité : la ligne du pouvoir, la ligne du sexe et la ligne de la propriété. Ces communautés, en effet, mettent en question la confiscation du pouvoir au profit des clercs, un état de fait où les femmes doivent se taire et, enfin, une économie fondée sur la propriété aux dépens de la communauté des biens.

Or, vous devez savoir que nous autres sommes en lutte, à l'intérieur même des institutions qui nous ont formés (et peut-être déformés), pour réaliser ce projet. Car nous *lions*, d'une façon fondamentale, la foi et la recherche de la *justice* pour tous. (Ce mot de justice n'a pas non plus été beaucoup prononcé.) La liaison entre la foi et la justice est pour moi constitutive de la foi chrétienne. Comment réconcilier ou unir ce que nous avons appris de Kierkegaard, d'une part, et de Marx, d'autre part, tel est notre problème.

p.209 Selon l'un de mes maîtres, Léonard Ragaz, « christianisme et socialisme séparés ne pourront sauver le monde ». Ce socialisme à visage humain et chrétien est peut-être une utopie, qui a toujours été marginalisée ; c'est peut-être l'utopie des vaincus ; mais je préfère être du côté des vaincus que de celui des vainqueurs.

**R.P. COTTIER** : J'ai, pendant toute cette semaine, beaucoup réfléchi au thème de la défaite, à cause de la phrase de M. Kolakowski : la religion c'est la façon dont l'homme accepte sa vie comme défaite inévitable. Le croyant en moi a

## Le besoin religieux

d'abord été surpris, et naturellement surpris. J'ai également été pris par le caractère incantatoire de cette phrase, et je pense que l'expression « défaite inévitable » a quelque chose d'ambigu : en effet, qu'est-ce qu'accepter sa défaite ? Cela pourrait être capituler ; je pense que ce n'est pas ce que M. Kolakowski a voulu dire. Lorsque saint Paul oppose les croyants à ceux qui ne le sont pas, il a cette phrase : « ceux qui sont sans Dieu et sans espérance dans ce monde ». Je veux dire qu'il peut y avoir une acceptation de la défaite qui est le désespoir ; et avec le désespoir, on se tait ou on se dégrade.

Ceci m'amène au thème paulinien, à savoir que si l'on regarde le Nouveau Testament, le langage est souvent le langage de la défaite, mais aussi celui de la victoire ; victoire sur le péché, victoire sur la mort, tout le thème de la résurrection chez saint Paul, et aussi la lutte contre l'ennemi, l'ennemi qui est le mal.

Il me semble qu'il y a quelque chose de vrai dans ce qu'a dit M. Kolakowski, c'est que la vie religieuse, que la vie du chrétien, est une vie agonique ; il n'y a pas de vie sans combat. Mais un problème se pose quand on parle de défaite : de quelle défaite s'agit-il ? Pour le savoir il est indispensable de nous poser deux questions : quel est l'adversaire et de quelle manière est-ce que je mène le combat ?

J'ai employé le mot « ennemi » et le mot « adversaire » et je terminerai sur un épisode poétique de la Bible, qui a été largement utilisé, et d'une manière très belle, par la tradition spirituelle chrétienne, c'est le combat de Jacob avec l'Ange. Jacob, lorsqu'il sort du combat, est boiteux, mais il est plus fort. Peut-être que l'adversaire n'est pas toujours l'ennemi et qu'il y a des défaites fécondes. C'est dans ce sens-là que nous retrouverions le thème de l'espérance et qu'il y aurait à commenter la phrase de Kolakowski : accepter sa défaite.

**M. JEAN MORAND** : Je verrai dans cette intervention comme un symbole et je ne parlerai ni en théologien, ni en sociologue, tout simplement comme l'homme obscur.

Ces Rencontres ont été l'occasion d'un grand débat, d'un débat de conscience, entre des hommes de tous les horizons de la pensée. L'originalité de ces Rencontres, leur irremplaçable intérêt, viennent moins des grands noms qu'elles réunissent que de la confrontation qu'elles permettent dans la gravité du respect mutuel.

## Le besoin religieux

Il serait bien entendu naïf, Monsieur Kolakowski l'a dit tout à l'heure, d'attendre quelques conclusions de telles confrontations, surtout p.210 sur un tel sujet. Ce qui importait en somme, c'était la qualité humaine des interlocuteurs, la profondeur aiguë de leurs convictions ou de leurs doutes ; l'aspect émouvant de ces débats résidait précisément dans leur caractère d'interrogation sans que jamais, malgré la vivacité des débats, on ait senti le poids d'argumentations monolithiques.

Ce que je retiens surtout, c'est que chez tous, croyants et incroyants, est apparu, et c'est une constatation à mes yeux fondamentale, que les exigences profondes de l'humanité n'étaient tout à fait satisfaites par aucune des formes actuelles d'organisation politique et sociale. Constatation banale, bien sûr, mais qui ouvre un immense champ à la méditation sur la nécessité de découvrir entre les hommes une force universalisante qui scelle leur unité de façon vivante, de façon créatrice, comme le fait l'intuition religieuse ou comme elle l'a fait dans ce qu'elle a d'universel et non sous la forme rigide sclérosante des dogmes, que ce soit des dogmes d'Eglise, d'Etat ou de parti.

Peut-être retiendra-t-on des journées de Genève, si riches d'aperçus originaux, que c'est finalement ce besoin d'une unité échappant à toutes les formulations conceptuelles qui survit avec obstination dans la conscience des hommes, et qui traduit dans le monde actuel l'aspiration secrète, l'aspiration profonde que la foi religieuse comblait naguère beaucoup plus aisément.

**LE PRÉSIDENT** : Mesdames, Messieurs, je vous remercie d'avoir bien voulu participer à cet entretien. Je remercie notamment ceux d'entre vous qui ont renoncé à prendre la parole à cause du temps qui nous était imparti, je pense notamment au pasteur Eric Fuchs.

Je voudrais remercier tout le public d'avoir, par sa présence, encouragé nos débats. Cet entretien a déjà été conclu admirablement par MM. Morand et Kolakowski, je ne vais donc ajouter qu'un seul mot. Nous allons nous séparer après avoir beaucoup parlé. Nous allons rentrer dans le silence après avoir échangé beaucoup d'idées. Nous n'avons pas beaucoup parlé du silence comme faisant partie du besoin religieux. Il y a peut-être une aspiration au silence dont il faudrait parler longuement, si ce n'était que cela ferait beaucoup de bruit et que le silence est quelque chose qu'on savoure et à quoi je vous appelle.

## Le besoin religieux

C'est pourquoi, pour terminer — alors que nous savons bien que rien n'est terminé, que la discussion sur la religion, le sacré, la croyance reste ouverte, non seulement entre nous, mais en tout cas à l'intérieur de chacun de nous, puisque nous sommes des êtres de dialogue, des êtres de contradiction et que nous sommes en recherche — je vous invite à retrouver ce silence qui me fait penser au *Cimetière Marin* et à l'épithaphe que Valéry souhaitait sur sa tombe, à savoir que la non-réussite de notre discussion est la vraie réussite.

@

## Le besoin religieux

### INDEX

#### Participants aux conférences et entretiens

@

- ASSAAD, Fawsia : 192.
- BABEL, Henry : 109.
- BACZKO, Bronislaw : 39-40, 188-189.
- BALANDIER, Georges : **92**-97, 98, 99, 104-106, 115-117, 157, 158-160.
- BALDUCCI, Ernesto, R. P. : 34.
- BASTIDE, Roger, **123**-145, 147-148, 149-151, 154-156, 157-158, 161-163, 168-171.
- BLANQUET, Mme : 113.
- BONDY, François : 38-39.
- BOVON, François : 167.
- CAHEN, Roland : 205-206, 207.
- CHAVANNE, André : 101, 113, 114.
- CHAVANNE, Renée : 160-161.
- COTTIER, Georges, R. P. : 148-149, 151, 191, 209.
- DANIÉLOU, Cardinal Jean : **79**-81, 85, 86, 91-92, 97-98, 99.
- DHAMI, Sadhu Singh : **47**-61, 63-65, 66, 67-68, 69, 70, 73, 75.
- DUBARLE, Dominique, R. P. : 65-66, 70-71, 107-109, 117-118, 189-191.
- ERACLE, Jean, Rév. : 68-69, 71-72, 112-113, 195-198, 201-202.
- FAESSLER, Marc : 165-167.
- FREUND, Julien : 110-111, 115, 164-165, 194.
- FURGER, Franz : 153.
- JUNOD, Robert : 45, 73-75.
- KOLAKOWSKI, Leszek, **13**-27, 31-32, 33-34, 35-36, 38, 39, 40-41, 42, 44, 45, 204-205.
- LALIVE D'EPINAY, Christian : 32-33, 164.
- LAMBERT, Paul : 163-164.
- LAURENT, Jean-Fernand : 109-110.
- LEPRINCE-RINGUET, Louis : **86**-90, 91, 102-104.
- LE WITT, Jan : 73.
- LEYVRAZ, Jean-Pierre : 73.
- MEHL, Roger : **173**-186.

## Le besoin religieux

- MENSIGNAC, Etienne : 111.  
MORAND, Jean : 209-210.  
MOREL, Bernard : 187-188, 189, 191-192, 193, 195, 198, 200-201, 205, 207, 210.  
MOTTU, Henry : 29-30, 32, 44, 45, 207-209.  
MUELLER, Fernand-Lucien : 9-11.  
MURALT, André de : 41-42, 151-153, 154, 157, 158.  
NANTET, Jacques : 40, 101.  
PALLY, Laurent : 106, 108, 114, 120.  
RUDHARDT, Jean : 35, 63, 65, 67, 69-70, 71, 72, 73, 75.  
SAFRAN, Alexandre : 36-38.  
SÖLLE, Dorothee : 30-31, 32, **84**-85, 86, 106, 111, 113-114.  
STAROBINSKI, Jean : 68, 70, 77-79, 82, 83, 86, 92, 97, 100, 114, 115, 120, 157, 194, 202.  
STRZELECKI, Jan : 192-194, 195.  
TERTULIAN, Nicolas : 42-43, 45, 118-120.  
THADDEN, Rudolf von : **82**-83, 86, 90, 92, 99, 106-107.  
WERNER, Alfred : 199-200.  
WIDMER, Gabriel : 202-204.  
ZIEGLER, Jean : 147, 148, 157, 160, 163, 167-168, 171.

\*

**Conférences** : [Kolakowski](#) — [Dhami](#) — [Bastide](#) — [Mehl](#)

**Entretiens** : [Premier](#) — [Deuxième](#) — [Troisième](#) — [Quatrième](#) — [Cinquième](#) — [Table ronde](#)

@