

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXIX

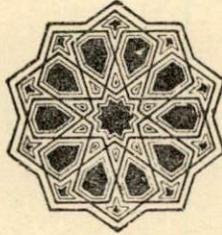


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXIX



İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Hüseyin ATAY: <i>Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)</i>	1
Prof. Dr. Süleyman ATEŞ: <i>Ahkâm ez-Zevac ve't-Talakki Dav'il Kitâbı ve's-Sünne</i>	41
Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN <i>İkbâl'in Felsefesinde İnsan</i>	83
Çev. Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN, <i>Tanrı ve Yunan Felsefesi</i> .	107
Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>Abdurrahman İbnu'l-Cevzi ve "Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr" adlı eseri</i>	127
Prof. Dr. İbrahim A. ÇUBUKÇU, <i>Kültür Tarihimizde Sanatın Değeri</i>	135
Çev. Prof. Dr. Mehmet DAĞ, <i>Rudolf Bultman</i>	145
Prof. Dr. Mustafa FAYDA, <i>Vefatının 10. Yılı Dolayısıyla Türkistanlı Âlim Mübeşşir et-Tırâzî</i>	187
Prof. Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>İslâm Medeniyetinin Batıya Etkileri</i>	215
Prof. Dr. Ahmet UĞUR, <i>Kemal Paşa-Zade'nin VIII. Defteri</i>	223
Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, <i>Psikoloji Sözlüğü Üzerine Küçük Bir Deneme</i>	241
Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, <i>Psychologie Religieuse</i>	251
Doç. Dr. Rami AYAS, <i>Üniversitesi Gençliğinin Zihin Hayatı</i>	263
Çev. Doç. Dr. Mehmet AYDIN, <i>Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik</i>	267
Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ, <i>İbâdilikte Azzabe</i>	285
Çev. Yrd. Doç. Dr. Selahattin EROĞLU, <i>Allah'ın Sıfatları Hakkında Zemahşeri ve Beydâvî Arasındaki Münakaşalar</i>	303
Çev. Yard. Doç. Dr. Selahattin EROĞLU, <i>İlk Fıkhî Mezheplerin Kaynakları</i>	313
Yrd. Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ, <i>Sosyalleşme (Socialisation)</i>	329

Çev. Yrd. Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ <i>Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dini Müesseseleri Nasıl İncelenir</i>	335
Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, <i>Münafıklık ve Dönmelik Üzerinde Bir Araştırma</i>	347
Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER, <i>Türk Musikisi'nde Kullanılan Makamların Tesirleri</i>	361
Yrd. Doç. Dr. Nesimi YAZIZICI <i>Klâsik İslâm Döneminde Haberleşme Kurumu İle İlgili Bazı Mülâhazalar</i>	377
Ar. Gör. Ethem CEBECİOĞLU, <i>Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri</i>	387

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Il est bien évident que le *tasawwuf* se situe, de par sa nature, aussi bien dans le domaine de la psychologie en tant qu'il est une vie de l'âme, que dans le domaine de la théologie. Il manifeste, tout au long de son histoire, des processus psychiques sur le plan de l'âme et même révèle un aspect psycho-spirituel. Toute attitude du soufi attire notre attention sur l'origine de cette orientation spirituelle et sur les motivations de cette démarche. Ainsi, une étude approfondie du soufisme s'impose au psychologue. Sans doute, une telle étude exige la connaissance de l'Islam et du soufisme. En Occident, on rencontre souvent des études psychoreligieuses des mystiques chrétiens et non chrétiens, mais, jamais des soufis, à part quelques exceptions. Nous avons voulu faire un essai dans ce domaine qui est vaste et fécond. Cet essai est loin d'être complet; ce n'est qu'un rapide coup d'oeil sur ces problèmes. Notre intention est simplement de montrer quels sont les phénomènes de l'expérience mystique des soufis qui pourraient être étudiés d'un point de vue psychologique et d'ouvrir une porte à ces recherches. Nous voulons montrer comment les psychologues étudient les phénomènes religieux et mystiques.

Il nous faut préciser ici que malgré toutes les explications psychologiques, nous ne pouvons discerner la vérité des expériences soufiques. Burckhardt dit très justement: "...certains croient pouvoir approcher l'essence du soufisme en faisant l'analyse psychologique des termes soufiques se référant aux étapes et degrés de la réalisation spirituelle; en réalité, la psychologie spirituelle ne se comprend qu'en vertu d'un élément supra-individuel, nécessairement mystérieux, et inconcevable sur le plan de la psychologie ordinaire"¹. Dans cet article, nous allons donner d'abord quelques renseignements sur la psychologie religieuse et puis dans le deuxième les rapports entre celle-ci et le *tasawwuf*. Tout d'abord quelques phénomènes.

¹ Introduction Aux Doctrines Ésotériques de l'Islam, Paris p. 1969, 33.

A- L'homme, être humain

La définition de l'homme change d'après chaque point de vue. Pour la psychologie, il est la somme des comportements psychiques. Nous pouvons admettre, comme Jung², que sa personnalité est composée de deux éléments: d'abord du conscient et tout ce qu'il contient et puis de la psyché inconsciente qui est un domaine infiniment large. Mais, si on peut définir plus ou moins la personnalité consciente, nous rencontrons des impossibilités pour donner la définition ou la description réelle, complète de cette personnalité, lorsqu'on parle de la personnalité humaine en général. Quant à la personnalité inconsciente, elle se compose de facteurs inconnus que l'on ne saisit que grâce à leurs effets.

Pour l'Islam, l'homme est le lieutenant (*halifa*) de Dieu sur la terre³. Il faut que le lieutenant soit muni des moyens d'exercer sa lieutenance. N'ya-t-il pas, dans son monde, des forces qui changent le microcosme⁴ et le macrocosme même? Il est faible avec les tendances orientées vers la concupiscence, mais il peut les surmonter avec son intelligence et il peut s'orienter vers Dieu pour être digne de cette succession (*hilafa*).

Ainsi "l'homme qui est réceptable par excellence de la révélation divine doit pour connaître Dieu se connaître lui-même, dans la possibilité permanente. Or, il ne se connaîtra que par Dieu en tant qu'il est lui-même l'objet de la connaissance, et que Dieu en est le sujet, le Témoin transcendant; mais en tant que Dieu est l'objet de la connaissance, Il Se colore en fonction du sujet qui Le contemple"⁵.

Seulement, l'homme spiritualise tout ce qu'il touche, aussi bien la nature que la société, mais à partir du moment précis où, en se reliant sur lui-même, il acquiert la conscience de lui-même et du monde, cette conscience, qui, tout à l'heure n'était rien et qui, à chaque instant, risque d'être asservie, devient le lieu de toutes ses puissances, l'origine de toutes ses pensées et de tous ses désirs, la source secrète de toutes ses créations.

On peut donc interpréter l'homme de deux façons: soit selon une anthropologie psychologique soit selon une anthropologie théologique. L'anthropologie psychologique observe l'homme dans ses données empiriques, dans sa manière d'être; elle étudie l'homme "naturel". L'anth-

² op. cit., p. 82.

³ C. 2, 30.

⁴ V. Marifetname, p.216.

⁵ Ibn Arabi, Fusus el-Nikem, trad. T. Burckhardt, Paris 1955 p. 44.

ropologie théologique observe l'homme dans ses rapports avec Dieu et les relations entre le divin et l'humain. L'homme peut donc être vu dans deux perspectives: soit en tant qu'être naturel, soit en tant qu'être humain dirigé vers Dieu⁶.

Il est vrai sans doute que toutes nos représentations prennent la forme de notre conscience individuelle et des exigences de la vie commune. L'homme, encerclé par la société⁷ se trouve toujours sous l'influence religieuse d'une vie commune, il cherche l'éternité, cette pensée d'ailleurs est primordiale et elle exige une substance infinie. Il devient ainsi un homme religieux, il construit des relations avec Dieu. Cela lui est nécessaire afin de conserver son hygiène mentale⁸.

Le problème, maintenant, est de savoir pourquoi l'homme est religieux, quelles sont les motivations de sa démarche religieuse. La véritable coupure ne se situe pas entre la raison et l'affectivité, mais entre le monde et le sacré. La psychologie veut comprendre les phénomènes psychiques et non seulement les observer dans leurs manifestations.

B- Le concept psychologique de la religion :

Sous l'influence de plusieurs causes, l'homme parvient au sentiment religieux. Pour la psychologie c'est un sentiment d'infériorité et la sensation d'être limité qui le déterminent. Dès que l'homme se sent faible et limité, il entre en relation avec une puissance surhumaine afin de combler ses désirs. C'est la volonté d'atteindre à la perfection⁹. L'homme se rend compte de son impuissance en face de Dieu, le Tout-Puissant. Demander un effort de volonté à l'homme accablé par le sentiment de son irrémédiable impuissance, c'est demander l'impossible. Il a besoin de consolation; il a besoin de sentir que l'esprit qui anime l'univers le reconnaît et le protège encore, malgré son impuissance.

C'est dans un instant pareil que la religion joue son rôle, selon James: "Dans un moment où nous nous sentons manqués, impuissants, c'est ici que la religion vient à notre secours. Il existe un état d'esprit où nous ne pouvons atteindre que si nous sommes religieux; alors, au lieu d'affirmer et de maintenir tous nos droits, nous sommes tout prêts à fermer la bouche, à ne plus compter pour rien, au milieu des tempêtes

6 V. John, *Religion et Psychologie Individuelle Comparée*, Paris 1958 cit., p. 44.

7 cf. Lavelle (Louis), *Psychologie et Spiritualité*, Paris 1967, p. 119.

8 V. Amidieu, op. cit., p. 103.

9 V. Paquier, J., *Le Sentiment Religieux*, Paris 1926, p. 50.

qui nous viennent de Dieu. Ce que nous redoutions le plus devient l'abri qui nous rassure; en mourant à la vie morale, nous sommes nés à la vie de l'esprit. Tout tension douloureuse a disparu de notre âme; nous respirons enfin, heureux de goûter le repos, en un présent éternel que ne trouble pas l'inquiétude de l'avenir. La crainte n'est pas seulement écartée, comme dans la morale, elle est coupée à la racine¹⁰.

Ce sentiment se dressent selon une intensité différente chez des peuples de race différente¹¹. Il est, sans doute, l'élément psychologique bien déterminé. Les uns le font dériver de la crainte, ou de la vie sexuelle, les autres l'identifient avec le sentiment de l'indéfini.

Cependant, le sentiment religieux ne se rapporte ni à la volonté, ni aux représentations. Ce qui nous fait dire qu'il est "un état affectif" indifférencié. En effet, il est à la fois "état" en tant qu'il est appropriation intériorisée de l'objet; et relation, puisqu'il est vitalement relié à son objet.

Pourtant James mentionne que "le sentiment religieux constitue chez celui qui l'éprouve une nouvelle source d'énergie, un accroissement absolu de la vie. Lorsque dans la bataille de l'existence, tout espoir est perdu, quand le monde extérieur nous abandonne, le sentiment religieux vient rajeunir et transfigurer notre vie intérieure"¹². Sauvé de toute angoisse et libre de l'inquiétude, nous nous trouvons dans un monde nouveau; nous ne rencontrons un tel sentiment de joie que dans la religion, nulle part ailleurs. Ainsi le sentiment religieux fait naître d'une façon spéciale le mécanisme psychologique.

Nous interprétons seulement ce sentiment, nous n'allons pas au-delà, puisqu'il est un fait intime, personnel, inexprimable et qu'il ne peut pas être expérimenté¹³.

Un tel sentiment favorise chez l'homme une croyance en Dieu. Le désir d'entrer en relation avec Lui pousse l'homme à prendre une attitude conforme à cette croyance et à ce désir, et à manifester des actes d'adoration et de moralité. Mais nous devons ajouter tout de suite que l'attitude vivante vécue est davantage et autre chose que l'opinion, la croyance, ou le comportement religieux. En effet, les croyances religieuses

10 Expérience Religieuse, trad. F. Abouzit, Paris 1908 p. 41.

11 Par exemple, O. Karre mentionne qu'on peut rencontrer un sentiment religieux tout profond et aussi vivant parmi les musulmans même chez les rigides adeptes d'Ahmet Yesevi. (*Le Sentiment Religieux dans l'Humanité et le Christianisme*, trad. Ph. Mazayer, Paris 1936, p. 82.

12 op. cit., p. 41.

13 cf. Marechal (J.), *Études sur la Psychologie des Mystiques*, Paris 1937 p. 36.

ne constituent pas nécessairement une attitude vivante et vécue. Elles peuvent n'être que des opinions héritées du milieu ou nées de convictions intellectuelles dissociées de la vraie personnalité, et qui ne transforment ni le sujet, ni son milieu. D'autre part, prises au niveau objectif de leur contenu mental, les croyances peuvent se charger de bien des connotations personnelles qui en déterminent le vrai sens.

Etant l'effet de ce sentiment, qui provient d'un complexe d'infériorité, selon certains psychologues, l'idée d'un dieu s'impose; à vrai dire, l'homme est obligé de l'accepter. Adler expliquait cette idée ainsi: "La volonté de puissance ou mieux de puissance personnelle, ne représente qu'une des innombrables modalités par lesquelles se manifeste la recherche d'une perfection, d'une sécurité dans une situation favorable. La conception d'un dieu est la concrétisation de cette idée de perfection, une image de grandeur et de supériorité, comme nous la retrouvons dès le début de la pensée humaine. L'attitude dans la vie, la pensée, l'affectivité poursuivent ce même but: une recherche de Dieu, besoin de suivre son appel, de s'unir à Lui, de se confondre en Lui. La notion de Dieu ne pouvait naître qu'à partir d'un mouvement de la pensée -en dehors de toute vie instinctive- vers une qualité supérieure, vers une idée directrice de grandeur et de toute puissance. Au sein d'un processus affectif, elle ressent et réalise la grandeur, la toute puissance, le savoir et la délivrance de la tension oppressante du sentiment d'infériorité. Mais, du fait de ces besoins incessants de perfection, l'homme ne pouvait pas être l'égal de Dieu. Le Dieu, parfait depuis toujours, possesseur du firmament et maître de nos destinées, qui élève l'homme à partir de sa bassesse, parlant à chaque individu de l'étendue cosmique est, jusqu'à ce jour, la plus éclatante représentation de la perfection. L'humanité croyante voit dans l'essence divine le chemin vers cette hauteur et entend dans son appel la voix innée de la vie qui doit trouver sa direction vers un but de perfection. Il est donné à l'âme humaine, faisant partie de ses mouvements vitaux, de participer à l'ascension, à l'élévation, à la perfection, dans la mesure de ses possibilités"¹⁴. Nous allons dire qu'il est, certes, des croyants aux yeux desquels Dieu est une réalité, depuis qu'ils en ont fait l'expérience; sa présence s'est imposée irrésistiblement, dans un moment de paix intérieure, ou dans un éclair qui, subitement, a rehaussé l'existence en lui ouvrant le monde d'en-haut, ou encore, dans un incident ressenti comme une assistance miraculeuse.

14 Religion et Psychologie Comparée, Paris 1958, p. 75.

Quant à la définition de la religion, elle changera selon chaque personne: d'une part, la religion est une relation vécue et pratique avec l'être ou les êtres suprahumains, en qui on croit. Elle est par conséquent, du point de vue de la spiritualité, un comportement et un système de croyances et de sentiments; et du point de vue psychologique, pour Adler par exemple, "elle représente la concrétisation intuitive d'une nécessité inhérente à la vie psychique humaine et direction vers l'élévation, l'aspiration à la perfection"¹⁵; alors que, pour Freud, elle est une illusion névrotique¹⁶, construite sur l'image paternelle¹⁷. Tandis que Flournay la définissait comme étant un ensemble d'états émotionnels, de sentiments et de désirs qui ont une originalité propre¹⁸, James pouvait dire qu'elle est une aberration de la fonction digestive¹⁹. Ainsi il y a plusieurs définitions de la religion, qui sont à la fois semblables et contradictoires. La religion est, pour Gazzali, "un fait d'expérience intime; c'est ainsi qu'il faut la comprendre et la pratiquer"²⁰, cependant qu'elle n'est, pour Vergot, ni un savoir ni une action mais un sentiment, une façon d'être à soi-même sans représentation, et elle provient de la crainte, de l'espoir de l'au-delà, de l'étonnement devant le mystère du monde et de l'existence, du sens direct de participation à l'univers, de la culpabilité etc....²¹. Pour nous la religion est un ensemble de comportements et de croyances religieuses.

Or, la religion impose un type d'homme, c'est-à-dire l'homme religieux. Il est, pour la plupart des incroyants, celui qui a fait une expérience religieuse. A travers ses expériences, ses désirs, ses conflits, et ses transformations de soi, l'homme se fait être religieux. Il ne subsiste pas identique à lui-même. "L'homme religieux est celui dont toute la structure mentale (*geistesstruktur*) est constamment orientée vers la réalisation d'une expérience de la valeur suprême et radicalement pacifiante. Dans ce type religieux, Spranger distingue ensuite trois formes principales: le type de la mystique immanente, que caractérise l'assentiment enthousiaste à toutes valeurs vitales, reconnu à partir d'un centre où elles se ramassent (exemple: Goethe); le type de la mystique trans-

15 op. cit., p. 7.

16 id.

17 ap. Guillot, (Jean), *La Methode et Vocatio de La Psychologie Religieuse*, Paris 1967. p. 89.

18 ap. Bovet, *Le Sentiment. Religieux et Psychologie de l'Enfant* Geneve 1951, p. 13.

19 op. cit., p. 10.

20 ap. Karrer, op. cit., p. 81.

21 *Psychologie Religieuse*, Pruxselles 1966, pp. 64, 30.

cependant qui, par la voie du renoncement total au monde, cherche et découvre la valeur suprême dans une sphère transcendante (exemple: Plotin); et enfin, la forme la plus fréquente; le type mystique mixte, qui accepte et désavoue tout à la fois les différentes régions de valeurs vitales²². Tandis que V. Gruchn nous fournit une demi douzaine de types religieux²³.

C- Les phénomènes psycho-religieux :

Cet homme religieux s'adresse à son Dieu en fonction de ce qu'il attend de Lui: protection, immortalité, bonheur etc... C'est ainsi qu'un acte religieux se forme dans la conscience humaine; cet acte, sans doute, est un objet pour le psychologue qui le voit intensifié par l'angoisse, la détresse, la culpabilité, l'imminence de la mort etc.

Cet acte se manifeste à travers des phénomènes religieux, dans lesquels on distingue d'ailleurs maintenant plus nettement différentes dimensions et différents vecteurs et où l'on s'attache à saisir leur corrélation et leur interaction; ce sont: les opinions, les croyances, les jugements de valeur, les expériences, les attitudes, les comportements, les rites. Ces phénomènes religieux se manifestent a) par des systèmes de connaissance, b) par la culture et le développement de certaines expériences intérieures qui peuvent être qualifiées de mystiques, c) par la qualité des valeurs qu'il est à même d'incarner dans l'histoire de l'humanité considérée dans sa totalité²⁴. Il nous faut indiquer ici les idées de James qui prétend que quelques-uns de phénomènes religieux sont en rapport direct avec l'instinct sexuel; à l'heure actuelle, il n'y a d'ailleurs pas d'accord sur ces idées. Mais, en tout cas, pour rendre compte des phénomènes religieux, on doit faire appel à d'autres facteurs que la seule frustration sociale, par exemple, aux traditions historiques et culturelles, à l'éducation, et sans doute aussi à des motifs psychologiques liés au maintien de l'ordre social.

L'homme religieux expérimente quelque chose c'est-à-dire fait une expérience qui est le mouvement spontané involontaire par lequel l'homme se trouve interpellé par le monde, par un objet, par un autre. Lalande la définit ainsi: "L'expérience en général est abstraite: Le fait d'éprouver

22 ap. Vergot, op. cit., p. 162.

23 V. Gruchn (D. Werner), (La Psychologie Différentielle de la Religion) art. in. *Recherches et Reflexion*, Bruxelles 1965, p. 57.

24 Guillot, op. cit., p. 20.

quelque chose, en tant que ce fait est considéré non seulement comme un phénomène transitoire, mais comme élargissant ou enrichissant la pensée²⁵.

Comme notre travail est une étude sur la mystique, passons tout de suite à cette forme d'expérience religieuse. La mystique elle-même d'ailleurs est une doctrine vécue, D'après les descriptions de Stace, il y a deux types d'expériences mystiques: le "mysticisme extroverti", le plus faible des deux, qui donne le sentiment de l'unité mais conserve en extériorité la réalité où est maintenue la séparation entre les objets; le second type est le "mysticisme introverti" dans lequel toute différenciation se dissout en une seule unité. Et il énumère dans ce deuxième type: "1) un état de "conscience unitaire"; 2) l'absence de notion de temps et d'espace; 3) un sens d'objectivité, de réalité; 4) une bénédiction, une paix; 5) le sentiment du saint, du sacré ou divin; 6) une impression de paradoxe; 7) l'inéffabilité, affirmée par les mystiques de l'expérience vécue²⁶.

L'expérience mystique est optimiste, elle s'oppose au naturalisme et s'accorde très bien avec l'idée de la régénération et d'un monde surnaturel... Et, il y a des instants d'expérience mystique qui apportent avec eux un sentiment intense d'illumination et d'autorité; cette expérience est, certes, appelée à s'incarner dans les institutions religieuses et dans les systèmes collectifs de connaissance théologique et métaphysique²⁷.

Afin d'analyser cette expérience, qui est intérieure à l'expérience de la vie sociale, et inséparable d'elle, on doit employer des méthodes spécifiques. "L'exploration de l'expérience intérieure doit dominer l'exploration des systèmes de connaissance et l'exploration des institutions sociales"²⁸.

C'est, sans doute, le tempérament mystique qui produit ces expériences. Ainsi le mystique se particularise parmi les hommes religieux, par un caractère très différent des autres. Selon ce que prétend Berguer, le tempérament mystique se distingue aujourd'hui des autres "par une perméabilité plus accusée du conscient à l'inconscient". Et il ajoute:

25 *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, 7^e ed., Paris 1956, p. 321.

26 ap. Clark, W.H., (Du Mysticisme comme Définition Fondamentale de l'Homme Religieux), art. in. *De l'Expérience A l'Attitude Religieuse*, Bruxelles 1964, p. 49.

27 Guillot, op. cit., p. 81.

28 id., p. 66.

"...le monde de l'inconscient ayant pris des proportions beaucoup plus vaste et étendu, la question se pose autrement, et ce qui distingue le tempérament mystique des autres n'est pas tant d'avoir un subconscient différent, que de laisser affleurer plus aisément à la conscience tout ce qui se presse dans les zones de pénombre que nous appelons l'inconscient, le subconscient"²⁹. Selon ses prétentions encore, les particularités que présentent les mystiques, leurs idiosyncrasies, l'ensemble de leur vie religieuse, tous permet de déceler chez eux un phénomène intéressant d'échanges perpétuels entre le conscient et l'inconscient³⁰. Comme nous avons déjà dit, la psychologie en appelle toujours à l'inconscient; en effet "une autre particularité du subconscient mystique, dit Berguer, c'est d'être de facultés supranormales ou parapsychiques"³¹.

D- De la psychologie religieuse :

Après avoir donné une brève explication concernant les phénomènes religieux, il nous convient de parler enfin de la psychologie religieuse en résumé. S'il n'y a pas longtemps que l'on parle de la psychologie religieuse, le fait est pourtant aussi vieux que la science psychologique.

La psychologie religieuse est d'abord investigation des expériences, attitudes et expressions religieuses. "Comme science positive, la psychologie de la religion ne se prononce pas sur la vérité de la religion. Elle observe, décrit, analyse les phénomènes religieux en tant qu'objets et contenus de la conscience et du comportement. Mais pour reprendre une expression de la phénoménologie, elle fait abstraction de leur portée de réalité. Elle met entre parenthèses l'existence effective du Dieu auquel se rapportent les attitudes et les rites religieux"³². La psychologie religieuse cherche une réponse décisive aux questions: "pourquoi l'homme est-il religieux et quelles ont les motivations de ses démarches religieuses? La psychologie elle-même, en effet, quelle qu'elle soit la méthode, est d'abord un projet, une intention de comprendre mieux l'homme et son comportement. La psychologie religieuse, par principe, ne s'intéresse pas à la question de l'existence de Dieu. Elle est neutre en ce sens, ou bien pour employer une expression paradoxale, elle est "athée". Comme l'a dit Vergot, elle est une science des faits religieux, une science de l'homme relative à ce qu'il croit être la manifestation du divin. En ce sens,

29 *Traité de Psychologie de la Religion*, Lausanne 1946, p. 31.

30 id.

31 id.

32 Vergot, *op. cit.*, p. 9.

“elle ne tient lieu ni de la philosophie de la religion, ni de la théologie. Elle n’est pas une réflexion universelle qui se donne pour tâche d’explicitier les conditions de possibilités de l’acte religieux. Elle n’est pas non plus théologie et ne juge pas les actes religieux. Elle examine la réponse religieuse de l’homme, tel qu’il se situe dans le monde de la nature et la culture; de l’homme empirique, traversé de pulsions et retentissant au sacré dans son affectivité, de l’homme, qui pour y consentir dans un acte de foi, se forme du divin une idée nécessairement humaine; de l’homme, enfin, qui traduit ses expériences et ses croyances dans son comportement, et qui adhère à des institutions religieuses”³³.

La tendance de la psychologie religieuse peut changer selon les domaines dont elle s’occupe. Il sera utile de les mentionner:

a- La psychologie religieuse spéculative à tendance théologique: elle envisage certaines dimensions psychologiques de la pensée théologique, des Ecritures, mais elle utilise la méthode théologique et ses processus d’argumentation et d’interprétation.

b- La psychologie religieuse spéculative à tendance philosophique: celle-ci envisage l’ensemble des phénomènes religieux, restant fidèle à la méthode philosophique.

c- La troisième à tendance historique: elle a tendance à analyser, tout au long de l’histoire, les formes institutionnelles et culturelles des religions.

d- La quatrième à tendance analytique: son sujet est d’entreprendre une analyse en profondeur aussi exhaustive que possible, de l’ensemble du phénomène et du psychisme religieux³⁴.

Dans cette tendance, l’objet de la psychologie religieuse est, bien sûr, l’homme religieux qui a minutieusement observé et considéré certains facteurs qui ont eu de l’influence sur lui et son état général. “L’objet de la psychologie religieuse peut être considéré d’un point de vue plus ou moins restrictif ou plus ou moins vaste et extensif selon, précisément, que l’on accorde à la psychologie des profondeurs, à la psychosociologie religieuse et à la psychanalyse de la connaissance, des droits et des possibilités plus ou moins étendus”³⁵.

Quelle sera enfin la méthode à suivre pour l’exploration de son objet? Toutes les méthodes psychologiques ne sont pas valables bien-

33 id., p. 25.

34 V. Guillot, op. cit., p. 18.

35 id., p. 17.

sûr pour cette exploration. Il est donc nécessaire d'employer les méthodes spécifiques. La psychologie religieuse se doit, tout d'abord, de suivre le double mouvement dont le sens est dirigé de la personne à la société et au contraire, de la société à la personne, et elle doit utiliser nécessairement la psychologie individuelle et la psychologie sociale. Adler signale l'importance de cette nécessité³⁶. Mais si nous estimons les phénomènes mystiques, nous devons emprunter deux voies: la première est celle qui va de l'expérience mystique à l'élaboration de la théologie mystique et la deuxième est celle qui va de cette dernière à la théologie générale³⁷.

A coté de cette explication, signalons que les fonctions les plus simples de la psychologie peuvent nous procurer des émotions religieuses, comme nous avons dit, par exemple, à propos de l'extase; que le chant, la danse et la boisson forte excitent une sorte de sentiment religieux chez les sujets. Pour mettre en relief les motivations de cette excitation, le psychologue doit utiliser certaines méthodes spéciales.

Malgré la multiplicité des méthodes psychologiques, nous avons des difficultés à décrire et à interpréter certains faits religieux ou mystiques inexpérimentables par la psychologie. "Puis les phénomènes mystiques semblent dépendre, dans leur apparition, d'une influence qui dépasse et domine nos lois physiologiques et psychologiques connues... Enfin, l'observation même des faits religieux, et surtout des faits mystiques, est hérissée de difficultés très particulières. L'essentiel, dans ces faits, n'est pas la phénoménologie somatique, mais l'état interne psychologique"³⁸.

Bien que les psychologues observent les faits externes dont ils ont la connaissance, pour les faits internes cela semble difficile. Car, c'est le mystique seul qui les observe directement, tandis que le psychologue ne travaille que sur les témoignages.

Est-ce qu'on pourrait utiliser l'introspection qui est une activité essentiellement mentale afin d'analyser un fait interne, ou de pratiquer une auscultation qui serait une écoute et une sorte de participation vivante à ce qui est vécu? Cela ne serait pas facile et utilisable en dépit de la conviction de L. Massignon³⁹, parce que soit introspection, soit

36 cf. op. cit., p. 75.

37 Guillot, op. cit., p. 82.

38 Marechal, op. cit., p. 34.

39 ap. Waardenburg, *L'Islam dans le Miroir de l'Occident*, Parisp. 1962, p. 192.

auscultation sont incomplètes pour une telle analyse⁴⁰. Supposons l'auto-observation du mystique bien faite et son témoignage exact: ce témoignage -on peut en juger par les écrits des grands contemplatifs eux-mêmes- est généralement très incomplet, non seulement parce qu'on ne l'a pas écrit dans le but de satisfaire la curiosité du psychologue, mais surtout parce qu'il est à peine possible de décrire complètement un état interne exceptionnel. Nos descriptions, dans la vie courante, sont faites de suggestions, qui vont éveiller chez autrui des expériences intimes analogues aux nôtres. Mais l'expérience mystique n'est pas si banale qu'on puisse présumer chez le psychologue une connaissance personnelle de cet état de chose. Souvent d'ailleurs, le psychologue ne sera pas doué lui-même d'un tempérament religieux. Il interprétera le langage mystique en fonction de sa propre inexpérience. Il devra, au moyen d'éléments personnels, reconstruire le fait mystique avant de l'étudier: reconstruction conjecturale pour une part, car, combien de nuances, voire de traits importants de l'original peuvent lui échapper?⁴¹.

Bien que nous ne puissions pas savoir ce qui se passe dans le cerveau pendant les pratiques ascétiques, nous observons que ces pratiques suscitent des états physiologiques et psychologiques.

Après avoir donné un bref éclaircissement initial de la psychologie religieuse, aborderons dans le deuxième article certaines relations entre psychisme et expérience mystique pour expliquer psychologiquement quelques notions soufiques.

40 cf. Landranchi (Genevieve), *De la Vie Interieure a la Vie de Relation*, Paris 1966, p. 38.

41 Marechal, op. cit., p. 34.