NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

94 N° 6 1972

Orthodoxie religieuse et psychologie sociale

André GODIN (s.j.)

p. 620 - 637

https://www.nrt.be/en/articles/orthodoxie-religieuse-et-psychologie-sociale-1282

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Orthodoxie religieuse et psychologie sociale

La notion d'orthodoxie est peu étudiée. Le terme, d'un usage fréquent, demeure assez flou. L'étude interdisciplinaire en serait donc particulièrement utile.

Un mot très employé et rarement défini

Le dictionnaire philosophique de Lalande ne fait aucune place à « orthodoxie ». Dans certains milieux intellectuels, le mot est d'ailleurs péjoratif. Un mémoire présenté récemment à Louvain par Cinette Ferrière, après une patiente analyse de contenu (dix années de la revue belge *La pensée et les hommes*), montre qu'un point d'affrontement radical entre croyants et non-croyants est « celui de *l'orthodoxie* : mot courant du vocabulaire chrétien, terme passionnément péjoratif dans l'univers socio-culturel » dont les auteurs d'articles sont le reflet dans cette publication. « Notion redoutable, qui dresse les hommes les uns contre les autres, qui s'associe aux thèmes de 'suffisance', 'immobilisme', 'fanatisme', 'infaillibilité' et même d'impénitence » [1].

Plus curieusement peut-être, le mot n'est mentionné dans aucun des grands dictionnaires classiques de théologie que nous avons pu facilement consulter : ni dans le vieux *Dictionnaire de Théologie catholique* (de VACANT, Paris, Letouzey, 1932) ; ni dans le *Kleines Theologische Wörterbuch* (de RAHNER et VORGRIMLER, Fribourg, Herder, 1961 - trad. française : Paris, Cerf, 1966) où l'on trouve par ailleurs un article *Toleranz* ; ni dans le grand *Lexikon für Theologie und Kirche* (de BUCHBERGER, Herder, 1962) qui consacre dix colonnes aux *Orthodoxe Kirchen,* Eglises qui regroupent leur fidélité autour du concile de Chalcédoine ; ni dans le *Handbuch Theologischer Grundbegriffe* (de H. FRIES, Munich, Kösel, 1963 - trad. française : Cerf, 1966) où des mots plutôt anodins (ainsi : « seul » ou « zèle ») sont pourtant commentés en quelques lignes ; ni dans le *Dizionario Storico Religioso* (de CHIOCCHETTA, Rome, Studium, 1966). *Orthodoxie* ne figure pas non plus à l'index des *Tables générales (1956-1968)* de la *Nouvelle Revue Théologique.*

---

1. C. FERRIÈRE, *L'image du christianisme dans 'La pensée et les hommes' 1957-1967*. Mémoire ronéo, 2 vol., Louvain, Centre de Recherche Catéchétique, 1971, 323 et 356 p., en tirage limité chez l'auteur (Les Rameaux, B-1340 Ottignies, **Belgique), II, p. 308.**

En cherchant dans des dictionnaires plus modestes et récents, on trouve cependant l'orthodoxie définie comme « opinion droite : mot appliqué traditionnellement dans l'Eglise à la profession de foi authentique, telle que l'Eglise l'enseigne » (*Dictionnaire théologique* de L. BOUYER, Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1963) ou comme « qualité d'une pensée théologique qui est conforme à l'enseignement révélé » (*Dictionnaire de la foi chrétienne* de LA BROSSE, HENRY et ROUILLARD, Cerf, 1968).

Un sondage sommaire

Ayant eu la curiosité de vérifier à quoi la notion d'orthodoxie correspondait dans cinq associations libres, écrites, que soixante enseignants ou futurs enseignants de la religion (étudiants de *Lumen Vitae* à Bruxelles) ont fournies à ce mot mêlé à d'autres mots inducteurs, en précisant qu'il ne s'agissait pas des Eglises orientales, il n'a pas été difficile de répartir ces associations en deux grandes familles. « Penser orthodoxe », c'est pour les uns (40 %) penser « juste » et pour les autres (46 %) penser « conforme », c'est-à-dire penser en accord avec un ensemble doctrinal proposé par l'Eglise. Comme toujours en pareil cas, il y a quelques réponses inclassables, notamment celles où se combinent les deux familles de signification, à la manière du petit Larousse où on lit : « Orthodoxe : conforme à l'opinion religieuse considérée comme la vraie ». Dans les listes verbales associatives ainsi recueillies, l'orthodoxie en tant que pensée inspirée par l'Evangile, *ou* par la tradition vivante, *ou* par l'Esprit Saint, n'est évoquée que très rarement (huit fois sur 250 associations).

Nous pensons donc qu'il s'agit, jusqu'à une date récente, d'un vocable dont l'imprécision va de pair avec un usage fréquent : tout le monde croit savoir ce qu'il veut dire en prétendant que telle proposition, voire telle personne, *est* orthodoxe, ou, peut-être davantage, qu'elle *n'est pas* orthodoxe.

Des recherches expérimentales sur l'orthodoxie

Ce terrain de recherche, ainsi ouvert à l'interdisciplinarité, vient d'être remarquablement défriché grâce aux travaux menés depuis cinq ans par Jean-Pierre Deconchy, Chargé de recherche au Centre National (français) de la Recherche Scientifique. Son dernier livre [2] présente la description minutieuse de procédures expérimentales et de résultats rigoureusement axiomatisés où le terme d'orthodoxie acquiert incontestablement un statut psycho-épistémologique plus précis.

2. Jean-Pierre DECONCHY, *L'orthodoxie religieuse* (Essai de logique psychosociale), Paris, Editions Ouvrières, 1971, 374 p. Nous siglerons cet ouvrage *O. R.* dans la suite de cet article.

Ce volume [3] du psychologue social retient l'attention parce qu'il dévoile des mécanismes psycho-sociaux qu'il ne sera plus possible d'ignorer. Il convient sans doute d'en examiner la puissance et les limites. Il faudrait même les situer théologiquement par une discussion de fond que nous n'avons pas l'intention d'entreprendre ici. Notre visée est plus modeste : présenter au lecteur les grandes articulations des recherches que vient de publier J. P. Deconchy en faisant d'abord valoir leur originalité, la virtuosité méthodologique qu'il a dû s'imposer pour travailler en milieux naturels (non en laboratoire), la force contraignante de ses observations, l'intérêt de la conceptualisation intégrative de ses résultats, quitte à introduire çà et là quelques réserves, en reportant à la fin certaines remarques fondamentales sur les limitations inhérentes à son approche du problème.

Suivons l'ordre des quatre chapitres présentés dans *O.R.*

1. Le lexique du discours religieux orthodoxe

Une caractéristique constante de ce lexique est sa relative pauvreté. On y utilise des mots beaucoup moins variés pour désigner *Dieu*, par exemple, que pour désigner des réalités bien connues comme *père* ou *maison*.

Cette pauvreté relative du lexique religieux socialement porté dans une population, J. P.D. l'avait déjà découverte dans son premier ouvrage [4]. Il en avait alors étudié la dérive progressive en rapport avec l'âge et le sexe de jeunes catéchisés. Prenant son point de départ dans cette recherche antérieure, il nous fait voir cette pauvreté lexicale en deux séries d'observations relativement simples.

> a) Soit une population catéchisée (2.388 jeunes de 7 à 16 ans d'âge), invitée à associer librement cinq mots sur des inducteurs profanes et des inducteurs religieux, parmi lesquels le mot *Dieu*.
>
> Le total des induits sur *Dieu* est de 11.164 (4,67 par sujet) et sur *Père* de 10.145 (4,25 par sujet). Ces chiffres révèlent que, pour ces sujets, il a été techniquement plus « facile » d'associer verbalement sur *Dieu* que sur *Père*, ce qui ne laisse tout de même pas d'être étonnant. De là à soupçonner que la production de ce langage religieux a été facilitée par sa grande proximité avec un langage institutionnel et programmé, il n'y a qu'un pas, qu'on franchit aisément. En effet, alors que le texte sur *Dieu* n'utilise que 1.551 éléments *différents*, le texte sur *Père*, bien que plus court, en utilise 1.851. Les sujets ont ainsi parlé plus facilement

3. Il est élogieusement préfacé et en même temps commenté par Robert Pagès (Laboratoire de psychologie sociale de la Sorbonne) et par Emile Poulat (Directeur de recherche au C.N.R.S.).

4. J. P. Deconchy, *Structure génétique de l'idée de Dieu chez des catholiques français*, Bruxelles, Lumen Vitae Press, 235 p., 1967 (prix quinquennal de psychologie religieuse scientifique).

de Dieu mais avec un lexique plus pauvre. Pour *Dieu,* chaque élément a été utilisé 7,5 fois (par l'ensemble des sujets) et pour *Père* 5,4 fois. Utilisant une expression du linguiste Paréto-Lévy sur les distributions lexicales, on dira que la température du texte est plus basse pour *Dieu* (.79) que pour *Père* (.82). Cette différence s'accentue si l'on compare les souches du lexique employé : 927 souches pour *Dieu,* soit .73, et 1.354 pour *Père,* soit .78.

b) Soit encore le lexique recueilli et analysé d'un ecclésiastique français, *traqué durant huit mois (à son insu, mais avec son accord ultérieur)* dans ses deux activités de pasteur prononçant des sermons, et de professeur de psycho-pédagogie donnant des causeries au public d'un établissement d'enseignement supérieur confessionnel.

Arrêtant les relevés lexicaux à 11.000 mots pour chacun des deux types de discours, stock constitué au hasard, et découpant, dans la production totale, des tranches de même longueur (de 1.000 à 1.200 mots), on découvre que le lexique a été nettement moins étendu pour le discours religieux (1.352 mots différents) que pour le discours profane (1.691 mots différents) : soit un lexique profane plus varié de 30 %, ce qui est énorme quand il s'agit de textes malgré tout assez courts.

L'étude de l'intersection des deux lexiques est suggestive : les deux discours ont 599 éléments communs, dont 80,6 % se trouvent dans le discours religieux et 76,5 dans le discours profane. La partie spécifique du discours religieux est elle-même moins riche que la partie spécifique du discours profane : non seulement elle est plus étroite quant au registre employé, mais elle utilise également un langage plus pauvre que celle du discours profane.

On se demande immédiatement pourquoi le lexique religieux est un lexique pauvre, à « température basse », utilisant peu de souches sémantiques différentes.

Une explication aussitôt présente à l'esprit supposerait que le lexique religieux est pauvre parce qu'il porte sur un sujet transcendant, inconnaissable. La quasi-impossibilité de parler de Dieu n'a-t-elle pas été proclamée par ceux-là même qui en ont parlé le plus longuement ?

Cette hypothèse est partiellement vérifiée par des analyses de contenu faites sur 15.000 mots de la *Somme* de Thomas d'Aquin : son discours sur le Dieu-philosophique utilise 530 mots différents, alors que son discours sur le Dieu-théologique en utilise 609 et celui sur le Dieu-fait-homme 935 différents (*O.R.*, p. 80-83). Mais cette vérification toute locale ne rend pas compte de l'ensemble de la question. On le soupçonne déjà en pensant au langage paradoxal d'un Plotin, ou à celui d'un Pseudo-Denys plein de virtuosités négatives, ou à celui, davantage poétique et foisonnant, des mystiques. La prolifération verbale à partir de laquelle on *pourrait* désigner Dieu et ses opérations inverserait plutôt la supposition de base. Bien des mots du langage courant *pourraient* servir (et ont parfois servi) à signifier les réalités, imaginaires ou réelles, de la transcendance. *Symboliquement ou analogiquement parlant, on devrait disposer d'un stock* ***lexical bien plus étendu pour parler de Dieu ou du Ciel que pour***

parler de réalités expérimentales mieux circonscrites comme le père ou la maison. Alors pourquoi cette pauvreté observée ?

Pourquoi le lexique religieux est-il pauvre ?

De nouvelles procédures employées par J. P. D. vont le montrer avec une précision sans précédent : si le lexique spontanément employé par des individus ou des groupes religieux est plus pauvre, c'est que ceux-ci puisent dans un discours doctrinal programmé, à la fois régulateur des croyances et (surtout) attestataire de l'appartenance au groupe-église. Bien plus, ce lexique s'appauvrit à la moindre inquiétude induite, suggérant aux sujets-membres que le groupe serait menacé de l'extérieur dans sa doctrine ou sa cohérence sociale.

Le dispositif expérimental est d'une inventivité surprenante dans sa simplicité. Evoquons-le par une description forcément incomplète.

> Voici trois établissements d'instruction religieuse : classes de 4e et de 3e du Secondaire français. A tous les groupes, quinze associations spontanées seront demandées à propos du mot *Dieu*, mêlé à d'autres inducteurs, tantôt profanes, tantôt religieux.
>
> Dans l'établissement *A*, l'épreuve aura lieu à une heure habituellement réservée à l'enseignement religieux ; elle sera présentée avec des consignes portant sur la couverture l'étiquette « Etude interdiocésaine du vocabulaire religieux » : soit une situation d'orthodoxie légèrement *renforcée*.
>
> Dans l'établissement *B*, l'épreuve se déroulera aux heures de l'enseignement littéraire ; elle sera présentée sous l'étiquette « Centre national de prospective linguistique » : soit une situation d'orthodoxie *tranquille*.
>
> Dans l'établissement *C*, au cours d'enseignement religieux, les consignes passeront sous l'étiquette « Laboratoire de recherche sur la pensée rationaliste et athée » ; en outre, le supérieur de l'établissement présentera lui-même l'épreuve en mentionnant l'origine de l'enquête « qu'il n'avait pas pu refuser » : soit une situation d'orthodoxie *menacée*.
>
> *Résultats :* la richesse du stock lexical décroît légèrement quand on passe du groupe *B* (orthodoxie tranquille : 582 vocables différents, avec fréquence moyenne d'emploi à 2,52) au groupe *A* (orthodoxie renforcée : 556 vocables différents, avec fréquence moyenne d'emploi à 2,64) ; mais le lexique s'appauvrit de façon drastique dans le groupe *C* (orthodoxie menacée) où les associations sur *Dieu* ne mettent plus en jeu que 312 mots différents (avec fréquence moyenne de répétition s'élevant à 4,70).

Un lexique orthodoxe est donc non seulement un lexique pauvre, mais un lexique qui s'appauvrit quand la situation d'orthodoxie se trouve socialement menacée. Ce ne serait donc pas la transcendance en tant que telle qui engendre des lexiques restreints, mais la transcendance prise en charge par un système social orthodoxe et un discours religieux à visée socio-régulatrice. Le fonctionnement d'un lexique orthodoxe répondrait ainsi aux besoins du groupe comme tel, besoin d'*intégrité* et de *cohésion* éventuellement défensive, qui le fait s'enfermer « dans une enceinte verbale pré-établie » (*O.R.*, p. 113).

La portée contraignante de cette observation saisissante sera encore renforcée lorsqu'on disposera des résultats de recherches parallèles (actuellement en projet) sur les mécanismes de l'orthodoxie dans des groupes à finalité non-religieuse (groupes marxistes, par exemple) Tout indique qu'il en ira de même. La visée socio-régulatrice appauvrit la richesse informative et l'ampleur virtuellement foisonnante du discours exprimé par des sujets orthodoxes et qui veulent le rester.

De plus, comme nous allons le voir, elle tend aussi à réduire la plasticité des propositions orthodoxes en leur conférant les attributs d'une pensée programmée. La pression sociale, soucieuse de cerner avec précision les valeurs ou les croyances originelles, atténue ainsi la richesse informative du discours, mais aussi les effets détonateurs ou prophétiques des cris et des espoirs messianiques qui demeurent pourtant conflictuellement actifs dans les religions vivantes (*O.R.*, p. 114).

2. PLASTICITÉ OU RIGIDITÉ DES OPINIONS ORTHODOXES

Dans un second chapitre, relatant des expérimentations coûteuses et multiples, J. P. D. étudie l'aptitude de diverses propositions religieuses à être envisagées comme critères d'orthodoxie ou d'hétérodoxie, sous l'action de divers centres programmateurs : intervention (supposée) d'une autorité théologiquement qualifiée, ou encore résultats d'un sondage (supposé) exprimant le consensus d'autres groupes censément orthodoxes. L'expérimentation accentue ici l'intervention « manipulatrice », cherchant à isoler successivement l'action de divers facteurs [5]. Elle portera, à plusieurs reprises, sur des groupes d'enseignants ou de pasteurs catholiques, fréquentant des sessions de perfectionnement en catéchèse ou de recyclage en théologie. Nous en décrirons seulement une des procédures opérationnelles.

> Soit dix-huit propositions allant d'énoncés classiques ou centraux dans le corpus doctrinal catholique (exemples : *Dieu est créateur, Dieu est bon*) jusqu'à des énoncés qui prennent un sens dans un contexte particulier (exemple : *La foi n'a pas besoin de signes extérieurs*) en rapport avec un texte biblique qui sera utilisé au troisième stade de la recherche.

5. Sur la difficulté, la méthodologie et les conditions tant déontologiques que pratiques de ces expérimentations en milieu naturel, J. P. D. s'explique longuement soit à propos de chacune de ces recherches dans le livre *O. R.* que nous résumons, soit plus récemment dans son rapport à la XI[e] Conférence internationale de Sociologie Religieuse (Opatija, Yougoslavie, septembre 1971), « Présentation d'une recherche sur la logique sociale de l'orthodoxie religieuse », *Actes de la XI[e] Conférence* (Ed. CISR, Verscheure, 39, rue de la Monnaie, 59-Lille, France), pp. 476-484. Déontologiquement, signalons seulement que J. P. D. s'impose d'expliquer aux groupes les manipulations mises en jeu et demande l'accord des répondants eux-mêmes « après l'intervention (certes), mais *avant* la collecte et le traitement des données ».

Certains énoncés sont choisis à cause de leur caractère très plastique dû à l'équivocité de l'expression (*Dieu enverra son Messie*), à l'originalité de la pensée (*Il suffit de travailler de ses mains pour adorer Dieu*), voire même à la création pure et simple de mots imaginaires (*Shagor est l'image du démon*).

Un groupe (exemple : 134 enseignants adultes, 31-40 ans, participant à une session d'été), à priori orthodoxe et désireux de le rester, sera d'abord prié de prendre position vis-à-vis de chacune de ces 18 propositions. Le répondant estime-t-il que la proposition exprime

— A — « Ce que je pense et que tout sujet doit adopter pour faire partie de mon groupe-église » (Position du type 'dogmatique').

— B — « Ce que je pense, mais quelqu'un qui ne serait pas de cet avis pourrait néanmoins faire partie, le cas échéant, de mon groupe-église » (Position : 'vérité, mais non dogmatique').

— C — « Ce n'est pas mon avis, mais quelqu'un dont ce serait l'avis pourrait, le cas échéant, faire partie de mon groupe-église » (Position : 'erreur, mais non hérétique').

— D — « Ce n'est pas mon avis et quiconque veut faire partie de mon groupe-église doit également refuser cette proposition » (Position du type 'hérétique').

Les prises de position initiales étant fixées et les protocoles de réponse étant recueillis, *deux interventions* prennent place.

a) Un tableau des réponses que *le corps professoral* de la session aurait exprimées à propos de ces 18 propositions. Ces 'qualifications' comprennent, selon les cas, 4 ou 6 exigences 'dogmatiques', 5 ou 6 déclarations 'hérétiques', 6 ou 9 autorisations 'libérales'. Ces variations sont ignorées des sujets.

b) Un tableau semblable est distribué exprimant, cette fois, les résultats d'un sondage qui aurait été mené sur *un échantillon étendu* (6.323 sujets) de catholiques de langue française et de tous les milieux. A nouveau, deux versions de ces 'qualifications' par la masse sont présentées à l'insu des sujets.

Après chacune de ces interventions, intervenant en ordre inversé (sans que les sujets le sachent), on a demandé de remplir à nouveau les feuilles d'opinion personnelle. Une procédure technique permet, même dans l'anonymat, de regrouper les réponses de chaque sujet participant à la recherche. La description de l'ensemble du mouvement expérimental et surtout du climat nécessaire pour effectuer ce type d'intervention est minutieusement présentée (*O.R.*, p. 130-149). C'est un modèle du genre et les procédures d'analyse des résultats ne le sont pas moins.

On devine que le jeu des acquiescements (type -A- ou -B-) et des refus (type -C- ou -D-) se prête à de nombreuses évaluations statistiques qui montrent la fréquence et la dominance de divers schémas : persistance, résistance, raidissement, soit que l'intervention ait confirmé la position initiale (favorable ou défavorable à la proposition) soit qu'elle l'ait contredite. Le psychologue social entrera avec intérêt dans le dédale des procédures et des calculs. On ne s'étonne pas que J. P. D. se soit en outre laissé tenter par la répétition de procédures du même genre avec d'autres propositions, puis avec *les contradictoires* de celles-ci, proposées à *d'autres groupes* d'adultes.

Les résultats généraux nous intéressent ici davantage.

Quels sont les effets des interventions programmatrices ?

Les modifications de plasticité des propositions vérifient certains aspects d'une théorie psychologique bien connue : la dissonance cognitive (Festinger). Mais elles sont, chez J. P. D., l'objet d'une axiomatisation typiquement psycho-sociale sur laquelle nous reviendrons à la fin de cet exposé. Voici les hypothèses les mieux vérifiées au terme de cette seconde série d'expérimentations.

1) Sous l'intervention de « l'autorité » ou de « la pensée du groupe », une modification est d'autant plus marquée que cette intervention s'éloigne davantage de la prise de position initiale, surtout si celle-ci était adoptée de façon libérale, non dogmatique. Ce sont donc les réponses des types -A- et -D- qui se renforcent le plus à la suite de ces interventions.

2) Inversement, les interventions des centres programmateurs sont beaucoup *moins* suivies si elles invitent à prendre des positions *plus libérales* (-B- ou -C-) que la position initiale. Il apparaît donc que « la conviction, c'est-à-dire la résistance de l'opinion, est liée... au système d'appartenance » (lien exprimé à la prise de position initiale). « Ce n'était pas évident à priori et c'est une des caractéristiques des régulations orthodoxes à forte structure d'emprise » (*O.R.*, p. 169).

3) Par ailleurs, ces interventions sont beaucoup *plus* suivies si elles invitent à *abandonner* une proposition initialement adoptée (-A- ou -B-) que si elles poussent à l'adoption d'une proposition d'abord refusée. J. P. D. parle ici du « coût supérieur de l'acquisition » : la programmation a besoin de moins de force persuasive pour faire abandonner ce que le sujet orthodoxe tenait pour vrai que pour lui faire adopter ce qu'il tenait pour faux. En système orthodoxe programmé, il s'agit surtout de ne rien tenir d'hétérodoxe : à la limite, comme une autre expérimentation le fera voir, le silence peut servir de marque d'appartenance à l'orthodoxie.

4) Plus étonnant peut-être, J. P. D. croit avoir mis en évidence ce qu'il appelle pittoresquement « la proximité des intégrismes » : une proposition tenue pour dogmatiquement vraie (-A-) glisse plus facilement, dès lors qu'elle est abandonnée, vers la position de condamnation hérétique (-D-) qu'une proposition adoptée initialement de façon libérale (-B-). Et l'hypothèse symétrique est vérifiée aussi pour les propositions refusées. Comme la plupart de ces propositions échappent au contrôle de la raison scientifique, J. P. D. souligne ici que « le contenu de l'information est moins important que le réglage psycho-social » qui implique l'adhésion ou le refus de ces ' doxèmes ' (*O.R.*, p. 173) et, d'une façon plus générale, que « la fragilité de l'information est compensée dans un système orthodoxe par la vigueur

de la régulation ». Bref, « la régulation l'emporte sur la signification » (*O.R.*, p. 221).

3. LA RÉLATION AU CORPUS BIBLIQUE

Deux explorations très originales, avec des groupes différents mais de composition similaire à celle des précédents, examinent si la Bible (« dans son ensemble »), puis un fragment particulier de la Bible (soit par un texte composite, soit par un extrait continu du Psaume 29) se comporterait également comme centre programmateur ou référence régulatrice à l'égard de vingt propositions sur lesquelles accord ou désaccord étaient préalablement demandés. Omettant la description méthodologique, relevons simplement quelques résultats.

1) Comme on pouvait s'y attendre, les propositions adoptées par les répondants sont plus souvent affirmées comme ayant un fondement dans la Bible, et d'autant plus fréquemment qu'elles sont plus fermement tenues. Par ailleurs, si la Bible est supposée se taire sur un point, le préjugé est plutôt défavorable sur ce point : curieuse confirmation d'une supposition « Tout est dans la Bible » comme l'exprime J. P. D.

2) Plus curieuse peut-être, la confirmation d'une hypothèse sur « l'anarchie biblique », l'idée qu'il ne faut pas croire tout ce qui est dans la Bible. Confirmation acquise par le fait que les sujets adoptent rarement une proposition considérée comme contredite par la Bible, mais refuseront beaucoup plus souvent une proposition qu'ils affirment avoir un fondement dans la Bible. En d'autres termes, la source programmatrice extra-biblique, psycho-sociale (du type ' autorité ', étudiée au chapitre précédent) se montre plus efficace, surtout pour les propositions refusées (même fondées dans la Bible). En langage théologique, on dirait que la Tradition l'emporte sur le Livre.

3) Quant au rapport établi par les répondants entre chacune des vingt propositions et les fragments de texte (Psaume 29) qui en avaient suscité la formulation, il est évidemment affirmé moins fréquemment que le rapport à la Bible « dans son ensemble ». Mais, ce qui est plus remarquable, les sujets n'ont pas hésité dans 20 % des cas à mettre une incohérence interne entre la Bible en général et le fragment particulier, livré expérimentalement à une exégèse à coup sûr « sauvage ».

En résumé, les origines historiques et idéologiques d'un groupe-église sont consignées dans un Corpus, la Bible, que le groupe orthodoxe sacralise, en quelque sorte, en le posant comme ' révélé '. Mais **les sujets orthodoxes utilisent *moins* cette source pour *prospecter* une**

information possible, voire nouvelle, que pour *protéger* des informations acquises, régulées par les autres programmations dont nous avons parlé : l'autorité (théologique) et le groupe-église dans ses opinions de masse.

4. STRUCTURE INTERNE DES 'DOXÈMES' ET FONCTIONNEMENT DES GROUPES ORTHODOXES

Dans une dernière série d'approches expérimentales, J. P. D. étudie sous quelles influences certains 'doxèmes', évalués au départ selon trois paramètres (leur « écart perçu par rapport aux normes de la Raison », - éR -, leur « écart perçu par rapport au Corpus des autres affirmations de la foi », - éC -, et leur capacité à servir de « normes pour l'Appartenance au groupe-église », - A -) modifient ces trois caractéristiques soit sous l'influence de facteurs de cohésion d'origine sociale (profane), soit sous l'influence de perturbations introduites par l'expérimentateur.

Un 'doxème' est défini comme « une petite unité informationnelle close, extraite ou potentiellement intégrable au *corpus* » (*O.R.*, p. 260). L'ensemble d'un enseignement et de la vie d'un groupe peut organiser des doxèmes en une cohérence acceptable. Un doxème est *fort* quand pour un groupe donné - *éR* - est petit, - *éC* - est petit et - *A* - est grand. Il est *faible* dans les cas contraires.

Ici deux découvertes.

A) Au terme d'une année de catéchèse, soigneusement contrôlée, quatre doxèmes, dont trois s'écartent du vocabulaire traditionnel pour exprimer des idées « dans le vent » (couramment discutées par les jeunes du Secondaire) [6], deviendront des doxèmes forts, ou considérablement renforcés, dans une classe (A) de seize jeunes filles de Terminale Scientifique, qui manifestait des signes très précis *de cohésion forte* dans diverses activités sociales (profanes), mais

6. Les quatre propositions en question étaient les suivantes : *Le christianisme n'est pas une religion — Nous croyons en un Dieu qui doute de Dieu — Il n'y a pas de réponse chrétienne au problème de la souffrance — Le christianisme affirme qu'il ne faut croire qu'à ce qu'on voit.* Le caractère évidemment « déviant » de ces propositions était justifié par l'examen attentif des thèmes que les jeunes, avec le responsable de la catéchèse, avaient discutés au cours de l'année précédente. Il était donc probable que, durant l'année sous observation, ces thèmes seraient à nouveau objet de discussion, voire d'une réintégration progressive au corpus orthodoxe. Il ne s'agit évidemment pas de les discuter théologiquement et même, en ce qui regarde la quatrième proposition, la catéchèse n'est jamais allée aussi loin, tout en fournissant des éléments dans cette direction (christianisme à discuter moins en termes métaphysiques que sur la base d'événements historiques). On peut trouver beaucoup d'autres explications sur cette catéchèse et les deux groupes de jeunes dans *O.R.*, p. 266-275.

resteront des doxèmes relativement faibles dans une autre classe (B) de même niveau dans la même Institution catholique, dont les 23 jeunes filles constituaient un groupe à *cohésion sociale faible*.

Remarquable observation en milieu naturel, étendue sur une année scolaire, elle fera certainement réfléchir les catéchètes des jeunes. Depuis longtemps, ils étaient persuadés qu'un message catéchétique « ne passe pas » sans un travail sur le climat du groupe (du reste envisagé de diverses façons). L'observation menée par J. P. D. ferait plutôt voir que, moyennant une cohésion psycho-sociale assurée, des doxèmes quasi quelconques sont susceptibles de « passer », même de devenir des conditions d'appartenance au groupe ; mais de quelle information s'agit-il encore dans ce cas-là ? De tels doxèmes semblent aplatis, réduits à deux dimensions, coupés de leur valeur signifiante, *sauf* celle de leur référence à l'appartenance au groupe. Le catéchète s'accommodera sans doute difficilement de voir ainsi des paroles religieuses réduites à l'état de slogans. Nous y reviendrons dans nos conclusions.

B) Autre série de découvertes, dont plusieurs sont en cours de confirmation : les réglages qui font s'équilibrer ou se compenser les trois paramètres (écart-Raison, écart-Corpus, Appartenance). Par des expérimentations délicates, qui cette fois font *intervenir* le psychologue pour mettre à l'épreuve le rapport de certaines propositions-doxèmes à la vérité raisonnable, ou même leur rapport au corpus dogmatique (montages expérimentaux qui introduisent des « témoins » chargés de polémiquer avec le groupe), J. P. D. examine la puissance d'un des paramètres en étudiant la réactivité des deux autres. Il estime pour l'instant [7] que deux fonctionnements sont bien établis :

1) Si, au prix d'une polémique tendant à faire grandir - *éR* -, on fait percevoir la fragilité rationnelle des doxèmes, la majorité des sujets orthodoxes « compensent cette lésion » en percevant ces doxèmes comme plus proches du Corpus, en réduisant - *éC* -. Beaucoup se défendent du reste en sous-estimant la valeur de la polémique rationnelle introduite.

2) Si, au prix d'une polémique interne au Corpus, on amène des sujets à faire grandir leur estimation - *éC* -, cette fois les sujets orthodoxes *ne peuvent compenser cette lésion* et l'appel à la régulation d'Appartenance se trouve seul susceptible de lutter, faiblement, contre la désintégration de l'ensemble du Corpus. J. P. D. a démontré que, dans ce cas, la cohésion du groupe est menacée, puisque la polémique théologique mettant en cause le Corpus n'est pas sous-estimée ; il ajoute que c'est probablement ainsi que se préparent les

7. Nous empruntons les deux formulations qui suivent au Rapport de J. P. D. à la Conférence de Sociologie Religieuse, 1971, mentionné note 5, *Actes*, p. 483.

abandons de croyance et d'appartenance, à moins que n'interviennent « des compensations affectives », des « appels à l'expérience religieuse » souvent contestataires des orthodoxies, qui les regardent du reste avec une grande méfiance. Mais J. P. D., psychologue social, s'interdit ici toute incursion en psychologie clinique ou individuelle.

Réflexions

Le lecteur non spécialiste en sciences humaines aura deviné par notre résumé la nouveauté, l'ampleur et la précision des observations de J. P. Deconchy sur quelques particularités du langage orthodoxe. Peut-être aura-t-il déjà réagi intérieurement à la lecture de certains résultats. Or J. P. D. lui-même, à plusieurs reprises, notamment à la fin des trois premiers chapitres (*O.R.*, p. 113, 222 et 258), s'est intéressé à prévoir, sinon à prévenir, certaines réactions de ses lecteurs, et même à les enrober dans l'esquisse d'une théorie d'ensemble, ou modèle intégrateur de ses travaux sur le langage religieux. Lisons-le :

> Devant ces réglages (de l'information orthodoxe) prodigieusement efficaces et dans le cadre d'une idéologie particulière — ici, l'idéologie religieuse —, ce mécanisme et les questions qu'il pose susciteront deux types de réflexe social : celui du système orthodoxe qui voit dans cette rigueur et dans cette plasticité une garantie de fidélité à l'objet idéologique autour duquel il se rassemble et une garantie de cohérence sociale, en même temps qu'il préfère le silence prudent à la parole aventureuse, le blocage aux risques de la découverte ; celui d'un prophétisme messianique qui, soucieux de respecter les virtualités créatrices de la pensée humaine, s'effarouche de la voir courir le danger d'être robotisée, en même temps qu'il préfère la parole éventuellement créatrice au silence à coup sûr paralysant, les risques de la recherche aux torpeurs du ' statu quo '. Conflit latent ou violent. Conflit presque toujours résolu au profit de l'orthodoxie, mais conflit perpétuellement renaissant (*O.R.*, p. 222).

Même si un « réflexe social » est prévisible devant certains résultats de ces recherches, nous essayerons pour notre part de le contrôler pour situer en quelques paragraphes l'apport, les limites et le lieu théologique de cette œuvre scientifique sans précédent.

Les vaines échappatoires

Il y aurait plusieurs façons de mal situer les observations analysées par J. P. D. et de se placer ainsi sur une fausse perspective qui éliminerait éventuellement le débat théologique qu'elles soulèvent. Les décrire servirait peut-être à mieux discerner la valeur, mais aussi **les limites des recherches accomplies.**

1. *La psychologie sociale n'est pas la linguistique,* même quand elle travaille sur les particularités d'un langage. On aura remarqué que J. P. D. se livre à des analyses lexicales et utilise, pour ses expérimentations, des propositions ou doxèmes que les répondants doivent qualifier en relation avec leurs propres convictions ou avec certains paramètres (écart-Raison, écart-Corpus, etc.). Or des éléments de langage, ainsi isolés, constituent-ils encore un langage *signifiant* ? *En linguistique, on se poserait la question non seulement* à propos du langage religieux, mais pour le langage humain en général. Si la pensée logique, voire scientifique, est à la recherche de l'univocité, il n'en va pas de même pour de nombreux autres usages du langage où le double sens et les symboles entrent comme éléments constitutifs. Déjà au niveau de la sémiologie, les mots se définissent les uns par rapport aux autres et les phénomènes de *polysémie* sont courants. En sémantique, l'emploi des signes dans des propositions impose la saisie d'un *contexte*. Or, dans ses trois dernières séries d'expérimentations, J. P. D. introduit des propositions de type formel, isolées de tout contexte, chez des participants qui, sous l'influence de diverses stimulations ou simulations, seront amenés à en déplacer une à une les diverses ' valences ' (rationnelles, dogmatiques, etc.). De tels doxèmes, ainsi coupés de leurs capacités sémantiques, analogiques et symboliques, ne sont-ils pas condamnés *à priori* à une pseudo-univocité où les régulations sociales font loi ? Davantage : J. P. D. ne nous induit-il pas en tentation de réagir par cette radicale critique en sous-titrant son livre comme *Essai de logique psycho-sociale* ?

Concédons que le terme de *logique* manque peut-être ici de justification dernière[8]. Ceci dit, il nous semble qu'une telle critique, véritable fin de non-recevoir, passerait à côté du vrai sens de la recherche. Il ne s'agit pas d'analyse linguistique, mais bien de psychologie : ce sont des *répondants* qui réagissent aux doxèmes et en modifient les ' valences ' ; c'est un *observateur* qui suscite des expériments et qui, du reste, s'interroge sur la portée des interventions polémiques, sur l'incidence de son propre discours scientifique (*O.R.*, p. 344-346) [9].

---

8. Pour une discussion approfondie de ce point, on se reportera aux analyses de J. LADRIÈRE, sur la logique et la formalisation en sciences humaines, dans *L'articulation du sens.* Discours scientifique et parole de la foi, Paris, Aubier-Cerf-Delachaux-Desclée De B., 1970.

9. J. P. D. sait parfaitement ce qu'est la recherche linguistique et à quoi répond la constitution d'un ' méta-langage '. Voir, par exemple, sa recension (dans *Arch. de Soc. des Rel., 31,* janvier 1971) où, rendant compte de travaux de J. Poulain et de G. Kalinowski, il ajoute : « Le cadrage de l'extra-logique... laisse intact le problème de savoir comment un discours qui l'intègre a une portée contraignante pour des sujets particuliers dans un groupe particulier... (Pour nous), l'épistémologie du discours religieux reposerait sur l'épistémologie des champs psycho-sociaux où il s'insère » (recension citée, p. 235).

Reconnaissons-lui donc le droit de procéder de cette façon puisque les personnes qui participent à la vie d'un groupe orthodoxe possèdent *aussi* (et utilisent couramment) un tel langage formel. Ce n'est peut-être pas là l'usage plénier qu'elles pourraient faire de paroles religieuses, mais elles en font certainement cet usage-là dans des circonstances diverses et même quotidiennes. Le fossé entre l'irrécupérabilité du discours religieux et la portée informationnelle que lui reconnaît un groupe particulier se comble certainement *en partie* grâce aux régulations que J. P. D. axiomatise avec rigueur. Peut-être y en a-t-il d'autres, plus rebelles à l'observation du psychologue social...

2. *Le psychologue social n'est pas un psychologue clinique,* même quand il met en jeu, pour en mesurer les effets, des ressorts affectifs chez les membres d'un groupe. Dès le premier chapitre sur l'appauvrissement du lexique en orthodoxie, il est évident que J. P. D. renforce, serait-ce par le moyen subtil d'une farde de travail différemment intitulée, ce qu'un psychologue appelle un réflexe de défense. Mais son propos n'est pas d'étudier les facteurs affectifs modifiant les réponses et il a probablement raison de rappeler çà et là aux lecteurs que ses recherches « ne sont pas des sondages d'opinion ».

Plus d'un lecteur, même non psychologue, estimera pourtant qu'il reste sur sa faim. On peut d'abord penser que, tout de même, il s'agit bien de recueillir des opinions et d'en étudier les variations, quitte à utiliser des grilles d'analyse qui diffèrent totalement de celles du sociologue. De plus, un psychologue clinique aurait tendance à s'intéresser à ces *rares* sujets qui ne cèdent pas aux pressions d'une orthodoxie renforcée et constituent des 'déviants' par rapport aux différences statistiquement significatives régulièrement obtenues. Ceux-ci, pourrait-il penser, fourniraient des réponses davantage personnelles ; ils assumeraient mieux que les autres les doxèmes épars qu'on leur propose, dans la vigueur d'un discours stable où s'articuleraient des paroles (non des slogans) référées à un contexte global inévitablement latent (de par la méthode du psychologue social). A ce compte-là, ils ne seraient pas bien nombreux ! Juste assez pour faire soupçonner qu'il y a une autre alternative que le doxème régulé *ou* le cri messianique non encore orthodoxisé.

Cette perspective passerait également à côté des recherches de J. P. D. Ce sont les pouvoirs et les modalités régulatrices du groupe comme tel qu'il met en lumière. Bref, il nous éclaire sur des conditionnements sociaux, non sur des mécanismes affectifs ou des engagements personnels.

3. *Les régulations psycho-sociales de l'orthodoxie et leur axiomatisation ne coïncident pas avec les catégories d'une pensée phénoménologique ou théologique.*

Sans doute, J. P. D. utilise les termes : dogmatique, hérétique, groupe-église, et finalement orthodoxie [10]. Mais de quel droit ces vocables courants appartiendraient-ils à la chasse gardée des réflexions spéculatives ou des lexiques spécialisés ? Du reste, en ce qui concerne les dictionnaires de théologie, notre introduction a montré qu'ils ne sont ni diserts ni précis. L'apport du psychologue social, dans un travail multi-disciplinaire, serait donc le suivant : si certains doxèmes, proches des slogans éteints, acquièrent parfois une incandescence qui les porte au rouge (à la façon d'un fil de lampe qui chauffe sous un voltage renforcé), il faut y voir à l'œuvre la force du groupe qui suscite, sous-tend ou renforce à travers eux les liens de l'appartenance. Et les régulations ainsi découvertes seront sans doute confirmées pour des groupes orthodoxes fonctionnant sans visée religieuse.

Y a-t-il là quelque chose dont le théologien catholique puisse s'étonner ou dont il ne puisse s'accommoder ? Ce n'est pas à nous d'en décider. Le problème intéressant serait d'évaluer dans quelle mesure la rigidité et la puissance d'affirmation, acquises par le doxème, s'accompagnent ou non d'une faiblesse informationnelle (une lampe qui chaufferait à ce point cesserait bientôt d'éclairer !). J. P. D., pour d'assez bonnes raisons, incline à penser que « des croyances ainsi protégées » par les régulations orthodoxes ne sont plus guère de vraies informations et il se demande même si ce sont encore « celles auxquelles on veut rester fidèle ». Mais il se pourrait que la capacité de symbolisation d'un doxème trouve sa source, au moins partielle, dans les pressions psycho-sociales qui s'exercent sur les sujets qui le portent. Aussi voudrions-nous, avant de conclure, situer brièvement deux façons de concevoir le rapport d'un langage orthodoxe au langage religieux.

Langage orthodoxe et langage religieux

Relevons d'abord qu'à aucun moment J. P. D. ne dit que l'étude du langage orthodoxe est l'étude de tout le langage religieux. Il

10. « Nous disons d'un sujet qu'il est 'orthodoxe' dans la mesure où il accepte, et même demande, que sa pensée, son langage et son comportement soient réglés par le groupe idéologique dont il fait partie et notamment par les appareils de pouvoir de ce groupe » (*O.R.*, p. 35). Remarquons que J. P. D. définit ici l'orthodoxie d'un *sujet* et, aussitôt après, celle d'un *groupe* puis d'un *système*. Et pourtant sa recherche est construite autour de *propositions* tenues ou rejetées comme « orthodoxes ». Là est sans doute le nœud paradoxal de toute cette question : on brûlait l'hérétique, mais c'est son *discours* qui s'écartait de l'orthodoxie...

répète même souvent le contraire. Pour lui, étudier psychologiquement un langage religieux c'est étudier les mécanismes qui président aux *tensions* et aux *oscillations* constantes entre des « cris messianiques » et des « propositions orthodoxes » dans les groupes observés. Le livre que nous avons présenté n'est donc que le premier panneau d'un diptyque et J. P. D. fait prévoir effectivement que son effort se portera maintenant « vers le mécanisme de la protestation messianique..., en essayant d'atteindre le cri messianique avant qu'il ne subisse la phagocytose du corpus et des régulations orthodoxes ou avant qu'il ne succombe aux séductions du néo-dogmatisme » (*O.R.*, p. 344). Système orthodoxe et prophétisme messianique, il les voit comme « deux notions intégrables dans un modèle diachronique à mouvement oscillatoire » (*O.R.*, p. 345). Quant à la véritable spécificité du groupe-église *religieux*, il prend soin dans son introduction de nous en suggérer ceci :

> (Elle) réside probablement ailleurs... dans l'initiateur prestigieux, le 'messie' en qui se trouvait déjà la totalité de l'information, voire la totalité du 'salut' ... Le groupe-église est alors tiraillé entre l'attestation de ses structures actuelles et la volonté de revenir à ses sources et à ses origines, jusqu'à cet instant privilégié, béni des dieux, où il n'était pas une église. D'une façon singulière, le groupe-église religieux envisage son avenir comme une reviviscence du passé... qu'il médiatise par des *systèmes symboliques* et rituels spécifiques tout en visant à l'actualiser dans des organisations sociologiques et des régulations psycho-sociales concrètes (*O.R.*, p. 41).

Nous avons souligné l'allusion aux « systèmes symboliques ». C'est bien autour du symbolisme ou par appel à la pensée symbolique que la théologie chrétienne réorganise actuellement toute sa conception du langage religieux.

Limitons-nous à quelques lignes du théologien Claude Geffré [11], qui travaille constamment dans cette direction :

> La limite d'une théologie traditionnelle..., c'est de ne pas prendre assez au sérieux l'intelligibilité propre des grands symboles bibliques... On néglige en particulier... la double signification du symbole, le fait que le symbole, dans son premier sens, renvoie à une sur-signification, à un second sens, c'est-à-dire demeure ouvert (*o.c.*, p. 98).
>
> Si par 'dogmatique' on entend l'intelligence de la foi..., il faudrait peut-être cesser de ne considérer en théologie comme 'sérieux' que le seul langage formel. Idéalement, *une théologie symbolique devrait rassembler dans un seul discours les références bibliques, la réflexion spéculative et la présence du débat contemporain* (*o.c.*, p. 96).

---

11. Claude GEFFRÉ, *Le langage théologique comme langage symbolique*, dans *Science et théologie*, Centre catholique des Intellectuels français, Paris, Desclée De Brouwer, 1969, pp. 93-100.

Les derniers mots, que nous avons soulignés pour les rapprocher de ceux cités de J. P. D., ne dissimuleront cependant pas l'écart entre les deux perspectives. D'abord parce que le théologien énonce *un programme* où « il devrait rassembler *dans un seul discours* » (?) trois types de langage dont la diversité est grande, tandis que le psychologue social présente les résultats d'une œuvre, modeste, mais *accomplie* et difficilement contestable sur son terrain. Ensuite parce que le recours constant au double sens des symboles ne pourra pas faire l'économie de constatations psycho-sociales laborieuses et parfois troublantes [12]. C'est pourquoi, à notre avis, le chantier que vient d'ouvrir brillamment J. P. D. et les modèles conceptuels qu'il y apporte constituent un lieu nouveau où le théologien rencontre un fragment, psychologiquement axiomatisé, de la réalité dont il s'occupe quand il voudra désormais traiter de l'Eglise et de l'orthodoxie. Et si les régulations orthodoxes d'un groupe-église se révèlent bientôt obéir aux mêmes mécanismes que les régulations orthodoxes d'autres groupes soutenant une idéologie formelle et soutenus par elle (les groupes marxistes, par exemple), le théologien pourra difficilement se dérober à la tâche de situer l'appel permanent du messianisme chrétien par rapport à ces mécanismes. Manifestant l'homme dans sa réalité sociale, ils ne peuvent être indifférents au salut religieux annoncé au nom du Christ.

CONCLUSION

Pour J. P. Deconchy, ce qui confère au discours religieux sa portée contraignante relève de la régulation sociale, et ce qui lui confère sa stimulation mystique ou ses modèles d'action relève de « cris messianiques » ou d'un prophétisme indépassablement vivant à partir du « fondateur ».

La valeur de son travail est d'avoir opérationalisé cet écartèlement jusqu'au plan de la recherche expérimentale et en milieu naturel. Certes son fameux « modèle oscillatoire » se développe là en diachro-

12. Ainsi Juigen RUESCH, *The Social Control of Symbolic Systems,* dans *The Journal of Communications* 17 (1967) 4, 276-301, étudie la création, la conservation et la dispersion des *symboles* sous la pression que des sujets *extérieurs* au groupe se mettent à exercer quand ils commencent à s'annexer des éléments du système symbolique au risque de leur donner un sens nouveau. J. P. D. (à qui nous avons emprunté cette référence, *O.R.*, p. 37, note 3) voit plutôt le contrôle du matériel symbolique s'effectuer pour maintenir *à l'intérieur* du groupe ceux qui s'y trouvent déjà. Pour notre part, nous voudrions mieux saisir les systèmes symboliques *en train* de se constituer, ou encore en tant que *constituant* le groupe, et nous nous demandons si tout langage, pour devenir ou demeurer symbolique, ne requiert pas les stimulations passionnelles qu'introduisent les régulations psycho-sociales.

nies brèves (le temps de deux ou trois expériments), mais la confirmation est néanmoins saisissante et s'imposera, nous le pensons, à toute réflexion ultérieure.

Mais on pourrait peut-être retourner ses propositions et apercevoir que la régulation socio-religieuse ne s'élabore qu'à partir d'affirmations d'ordre symbolique, donc non entièrement récupérables par la raison, à savoir que ce discours vient de Dieu ou exprime Dieu. Avec Henri Desroche, on estimerait alors ne pouvoir faire l'économie d'une troisième force (impliquant peut-être en linguistique un méta-langage) : l'imagination à la fois créatrice des dieux et régulatrice des hommes. Ainsi non seulement les cris messianiques, mais encore la mémoire collective qui garde et amplifie le souvenir du fondateur (J. P. D. dirait des « initiateurs prestigieux », *O.R.*, p. 40), font partie du système symbolique des grands mouvements sociaux et religieux, dont ils urgent singulièrement la puissance d'action[13].

Ne serions-nous pas au rouet puisque les fondateurs eux-mêmes ne passent dans l'histoire que par une mémoire collective tôt marquée d'orthodoxie ? Au rouet ? A moins que ce ne soit le fin-mot de cette réalité : les dieux ne durent que par l'orthodoxie que le groupe se donne, mais le groupe ne dure lui-même que par les dieux qu'il se donne et ne cesse de se donner (voir H. Desroche, *o.c.*, p. 237). Du reste c'est bien ce que l'ethnologie nous apprend : les groupes vivent et meurent en même temps que leurs dieux. Y a-t-il un Dieu suffisamment vivant pour que le groupe qui le porte ne cesse d'en vivre lui-même et de L'annoncer aux autres groupes humains ? A défaut de réponse, J. P. D. nous a au moins indiqué, avec la rigueur souhaitable, un nouveau lieu où situer la possibilité de rencontre entre les groupes-églises et l'Eglise vivante.

B - 1050 - Bruxelles
rue Washington, 186

André Godin, S.J.
Professeur de psychologie de la religion
Centre international *Lumen Vitae*

13. H. Desroche, *Phénomènes religieux et imagination collective* (rapport de la Conférence de Sociologie d'Opatija), dans *Le Supplément*, N° 98 (sept. 1971) pp. 231-262.