

# la théologie et l'évolution sociale

## rédemption, damnation et justice

---

*La théologie de la mort du Christ est historiquement liée aux notions d'expiation, satisfaction, châtement, rédemption, damnation, etc., qui suscitent aujourd'hui de vives résistances. Une perspective sociologique permet de mieux comprendre l'écart qui existe entre les formules traditionnelles de la théologie et le mouvement profond des consciences et des sensibilités. Elle aide à saisir des corrélations entre l'infrastructure sociale et les dogmes, sans pour autant permettre de se prononcer sur la valeur même de ces affirmations : une corrélation n'est pas une réduction. Certains traits de la théologie sont mieux compris dès qu'on les réfère aux pratiques et aux conceptions de la justice qui avaient cours avant et pendant le Moyen Age. Depuis lors, l'évolution des consciences, des mœurs et des institutions judiciaires a été considérable. La théologie ne suit une telle évolution qu'avec retard. Ces différences de rythme créent des distorsions qui troublent la conception que se font les fidèles sur la passion et la mort du Christ. Mais il est déjà possible de multiplier les indices d'une évolution discrète et parfaitement discernable. D'autres corrélations socio-théologiques peuvent être découvertes quand on étudie l'impact de l'évolution de la médecine et de la lutte contre la souffrance sur les représentations traditionnelles de la damnation. Le sociologue peut aider le théologien à mieux percevoir les tâches qu'il devrait accomplir pour rendre le christianisme plus crédible aujourd'hui. Mais cet objectif, autant que sa mise en œuvre, ne sont plus du ressort de la sociologie.*

---

## **l'étude sociologique du dogme**

La mort rédemptrice du Christ sur la croix et les dogmes qui sont en étroite relation avec cette mort se situent de toute évidence au centre même du christianisme traditionnel, de son credo et de sa catéchèse. Il est donc particulièrement intéressant de savoir où en est la conscience chrétienne vis-à-vis des idées étroitement solidaires de péché originel, d'expiation rédemptrice, de damnation et de salut. Nous nous intéresserons donc moins aux dogmes et aux mystères en eux-mêmes qu'à

leur image dans les consciences, aux réactions intellectuelles, affectives et « instinctives »<sup>1</sup>, qu'ils suscitent actuellement.

Nous aurons l'impression, au premier abord, qu'un très grand nombre de chrétiens situent leurs « difficultés » dans des zones plus « périphériques ». C'est ainsi que la collusion de l'Eglise avec le pouvoir ou avec les riches est beaucoup plus souvent évoquée que la damnation par exemple<sup>2</sup>. Néanmoins, un examen plus attentif des propos et des textes, l'interprétation des silences aussi bien que des affirmations, l'extension de l'enquête à une élite chrétienne — statistiquement négligeable — de penseurs et d'écrivains, nous conduiront à la conviction qu'il existe parmi les fidèles un malaise croissant à l'égard d'aspects centraux de la doctrine chrétienne : ils ont du mal à les rattacher, à les intégrer à l'ensemble de leurs conceptions et de leurs sentiments.

Il faut d'ailleurs distinguer avec soin. Le mystère de l'Incarnation par exemple, éclairé de façon diverse par Péguy ou par le Père Teilhard de Chardin, satisfait souvent les tendances profondes des chrétiens modernes et même de bien des rationalistes « ouverts ». De même le couronnement béatifique de la destinée humaine répond évidemment à certaines aspirations fondamentales de la conscience. En revanche, les notions d'expiation et de rédemption sont plus difficilement comprises. Enfin, la possibilité de la damnation est sans doute le point qui suscite les résistances les plus nettes. A l'adhésion sans grand problème qui était presque de règle aux « siècles de foi » se substitue, dans une fraction croissante de l'élite chrétienne, une angoisse discrète mais vive, parfois même une secrète répulsion qui se rapproche de la révolte<sup>3</sup>.

Une enquête sur cette angoisse du salut n'est pas très facile à réaliser. On trouve plus aisément le pourcentage des baptisés qui vont à la

1. « Instinctives » au sens le plus commun du terme : spontanées, immédiates, sans besoin de justification.

2. Voir les résultats d'une enquête de l'**Institut Français d'Opinion Publique** dans le numéro 1182 de la **Vie Catholique Illustrée** : seule une minorité des croyants peu ou pas pratiquants (qui représenteraient 61 % de la population adulte) semble avoir abandonné la pratique à la suite de difficultés doctrinales.

3. Il serait arbitraire, dans une étude directe du dogme, de disjoindre la mort du Christ de sa résurrection, la damnation de la béatitude céleste. Mais il est légitime de les disjoindre quand on étudie l'état des consciences : ce sont en effet les aspects négatifs (ou « récessifs », si on préfère employer le langage de l'analyse structurale des récits) qui font difficulté.

messe que celui des baptisés qui « croient à l'enfer ». Une enquête quantitative n'est pas inconcevable cependant, et il serait intéressant de savoir si le nombre des fidèles qui rejettent de façon sélective la damnation est supérieure, comme nous le pensons, au nombre de ceux qui répugnent à tel ou tel autre aspect du dogme<sup>4</sup>. En attendant, une recherche plus approximative, menée à travers toute l'épaisseur de la littérature chrétienne (théologie, ouvrages spirituels, opologétique, catéchismes, etc.), peut fournir des indications précieuses. Les œuvres littéraires nous seront d'autant plus utiles que l'écrivain peut exprimer, sur le plan de l'imaginaire et à l'abri de ses personnages, des hantises qu'il hésiterait peut-être à livrer directement. En outre, les poètes (au sens le plus large du terme qui englobe Bernanos ou Teilhard aussi bien que Marie Noël et Péguy) ont, grâce à leur sensibilité extrême, une vocation « prophétique » bien souvent constatée : il n'est pas rare qu'ils devancent le « peuple chrétien » en même temps d'ailleurs qu'ils le guident en lui découvrant à lui-même ses aspirations encore inexprimées. Nous avons essayé de mener à bien cette enquête « qualitative » et nous avons recueilli des indices assez révélateurs, surtout si on tient compte du fait que, jusqu'à ces dernières années du moins, une négation trop brutale de la damnation aurait impliqué une rupture avec l'Eglise.

Il y aurait donc un contraste entre les formules traditionnelles de la théologie, qui évoluent peu, en apparence, dans la première moitié de ce siècle, et le mouvement profond des sensibilités et des consciences, qui nous semblent évoluer beaucoup. C'est précisément cette évolution souterraine qui nous intéresse. Il est d'ailleurs peu vraisemblable que la formulation du dogme puisse rester indéfiniment indifférente à un changement dont la direction générale n'est guère douteuse. Ces vues « qui gagnent et s'établissent dans la pratique des chrétiens » n'ont-elles pas « grande chance d'exprimer l'orthodoxie vivante de demain »<sup>5</sup> ? C'est ainsi que l'étude des tendances profondes d'une certaine élite chrétienne peut nous procurer des indications prospectives, incertaines, mais non dénuées de vraisemblance. Nous

4. Un sondage du *Catholic Digest* (Vol. XVII, nov. et déc. 1952, janv. 1953) donnait, pour les Etats-Unis, 58 % seulement des croyants admettant l'enfer, alors que les pourcentages de croyance au ciel (72 %), à l'immortalité de l'âme (77 %) ou à Dieu (99 %), étaient beaucoup plus élevés.

5. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Introduction à la vie chrétienne » (juin 1944), tome X des *Oeuvres (Comment je crois)*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 193.

constatons en tout cas un écart grandissant entre les formulations officielles et les positions réelles des fidèles.

Ce malaise des chrétiens en face des notions de péché originel, d'expiation, de rédemption, et plus encore de damnation, on pourrait être tenté de l'attribuer aux attaques vigoureuses auxquelles ces notions ont été soumises de la part des penseurs rationalistes. Mais quand on compare la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle (et tout particulièrement l'après-guerre) avec la seconde moitié du XIX<sup>e</sup>, on est frappé par le fait que ces vieilles polémiques, pour des raisons complexes<sup>6</sup>, tendent à s'assoupir et même à disparaître. A l'intérieur même du christianisme, on a d'ailleurs l'impression que l'inquiétude se situe généralement à un niveau qui n'est pas celui des arguments conceptuels<sup>7</sup>. Quel peut être le moteur de cette évolution masquée et pourtant parfaitement discernable ?

Il nous a paru raisonnable de la chercher au niveau de *l'évolution sociale globale*. En l'absence de toute polémique, sans qu'aucun argument nouveau n'intervienne, l'évolution provoque à elle seule une érosion peu visible mais intense des notions en question : elles deviennent de plus en plus étrangères à une conscience et à une sensibilité collectives qui sont en pleine transformation. Ainsi, des dogmes que leurs adversaires ne combattent plus guère peuvent néanmoins souffrir profondément *des attaques latérales, indirectes, impersonnelles*, auxquelles ils sont perpétuellement et invisiblement soumis. Nous sommes donc amenés par la force des choses à envisager le problème dans une perspective sociologique.

### corrélations et réductions

La sociologie — comme la psychologie analytique — a tendance à rechercher la raison profonde des choses non plus au niveau des superstructures, mais à celui des infrastructures. Elle travaille pour ainsi dire sous la « ligne de flottaison » des idéologies, ce qui ne veut pas dire qu'elle tienne pour négligeable l'affrontement « horizontal » des concepts et des systèmes. Mais les conflits superstructureaux ne lui semblent pas nous donner la clé des choses, et il lui paraît néces-

6. Nous essaierons de les étudier dans un autre article.

7. Sur le rôle secondaire des arguments, voir le passage d'Auguste COMTE (*Disc.* 52) : « Personne, sans doute, n'a démontré logiquement la non-existence d'Apollon, de Minerve... ».

saire de ne pas exagérer l'importance de ce que Paul Valéry appelait les « événements purement scéniques ». Le sociologue est donc amené à souligner les répercussions inattendues, inaperçues des contemporains, et néanmoins considérables, de nouveautés apparemment étrangères au phénomène qu'il étudie : on a montré par exemple que l'introduction de haches de fer au sein de tribus archaïques avait joué un rôle capital dans la désagrégation de tout leur système de valeurs et d'institutions sociales et religieuses. On comprend donc de mieux en mieux la solidarité étroite qui unit tous les éléments constitutifs d'une civilisation donnée et l'interaction constante entre infrastructure et superstructure.

On ne voit pas comment la théologie pourrait être exclue de cette interaction que presque personne ne songe plus à nier. Lucien Febvre désire qu'on cesse de ne voir en elle qu'« une collection de concepts et de raisonnements s'agglomérant comme des cristaux en vase clos ». Il faut « la rapprocher au contraire de cent autres manifestations de pensée et de sentiment ses contemporaines » et dégager les rapports mutuels existants<sup>8</sup>. Gabriel Le Bras ne demande pas autre chose : « Où sont les interprétations sociologiques de la christologie, de la mariologie et de l'hagiographie, des fins dernières ? ».

En réalité, la sociologie du christianisme a accompli un immense travail dans l'étude de la pratique religieuse, mais elle s'est montrée beaucoup plus réservée à l'égard du dogme. Peut-être ces réticences s'expliquent-elles par l'attitude ouvertement ou implicitement antichrétienne de la sociologie telle que l'a connue Charles Péguy, à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Cette méfiance ne semble plus justifiée : « Une fois qu'on ne soupçonnera plus le sociologue de vouloir démontrer le caractère illusoire des dogmes et des symboles religieux par son étude de leur infrastructure sociale », écrit Joachim Wach, une collaboration fructueuse pourra s'instaurer entre tous ceux, croyants ou non, qui s'intéressent au phénomène religieux. Il faut donc bien préciser la différence fondamentale entre « corrélation » et « réduction ». L'attitude réductrice consiste à ne voir dans les idées et dans les valeurs que « la projection des cadres sociaux ». Affirmer l'existence de corrélations, c'est dire tout simplement que les transformations de certains cadres sociaux ou de certaines men-

8. Michelet s'attaquait déjà « à l'ancien point de vue qui cherche l'explication d'une spécialité dans cette spécialité même au lieu de la tirer de l'universalité antérieure ».

talités se répercutent, de façon d'ailleurs très inégale et très complexe, sur certaines idées et certaines valeurs religieuses.

Naturellement, une action de la superstructure sur l'infrastructure peut répondre à l'influence qui s'exerce en sens inverse. Mais une certaine dissymétrie apparaît dans ces rapports et l'action exercée par le « profane » sur le religieux est de beaucoup la plus facilement constatable, ce qui ne doit pas nous étonner dans le contexte actuel. C'est pourquoi l'étude sociologique la plus objective risque d'être soupçonnée de préjugé réducteur par un lecteur averti. En réalité, nous écartons résolument tout *a priori* de cet ordre. Une telle attitude risquerait en effet de gauchir la recherche et d'introduire dans ses résultats un certain schématisme ; le psychologue pourrait ajouter qu'elle exclut toute « sympathie » vis-à-vis de l'objet étudié et constitue même à son égard une sorte d'agression initiale, puisqu'elle l'anéantit en tant que valeur avant même de l'examiner. Au niveau plus « pacifique » et surtout plus modeste des corrélations fonctionnelles, les éventuelles conclusions lointaines de la recherche sont laissées de côté, les inévitables hypothèses de travail peuvent s'infléchir et changer au besoin à mesure qu'on avance dans la connaissance des phénomènes. Il n'est même pas rare que la recherche nous conduise dans des directions que nous n'avions ni prévues ni souhaitées : ces sortes de surprises sont peut-être le meilleur critère d'une certaine objectivité.

### théologie et justice

Nous avons dû insister sur les méthodes. Il ne s'agissait pas seulement de dissiper des malentendus, mais aussi de bien faire comprendre dans quel esprit peuvent être menées ces recherches de sociologie du dogme qui sont encore si peu fréquentes. Donnons maintenant un exemple. Dans une première étude<sup>9</sup>, nous sommes partis de l'hypothèse de travail, au fond assez banale, d'une certaine *interdépendance des justices* profane et religieuse. Les origines magiques et sacrales du Pouvoir (et par conséquent du Droit) ne peuvent qu'accentuer les ressemblances, et la fusion partielle des trois domaines

9. Pierre BURNEY, « Implications religieuses de l'évolution sociale », **Cahiers Internationaux de Sociologie**, vol. XLIV, 1968, p. 95-118. Faute de place, nous supprimons ici la plupart des références. On les trouvera dans l'article des **Cahiers**, plus long et plus détaillé que ne pouvait l'être celui-ci.

religieux, politique et judiciaire au Moyen Age, rend particulièrement inévitable l'interaction des justices d'ici-bas et d'outre-tombe.

Or, la répression est extrêmement rigoureuse, la réaction pénale « exorbitante » (Fauconnet). Une situation de crise et de pénurie a pu accentuer ces caractères : Victor Duruy notait déjà « l'atrocité » de la législation de Constantin. Le christianisme s'est donc organisé, s'est répandu, a triomphé *en pleine période de régression juridique et pénale, dans une phase de renforcement de la répression*. La torture constitue en outre alors un élément normal du processus judiciaire, tant au stade de la détection (la « question ») qu'à celui de la punition du crime. Si on tient compte de l'influence des traditions infernales contemporaines du christianisme ou antérieures à lui, on ne jugera pas invraisemblable que cet ensemble de facteurs ait pu infléchir la formulation du dogme dans le sens de la dureté. Le prix infini de la Rédemption ne semble pas aussi exorbitant dans le contexte d'une société qui châtie avec une telle sévérité. De même, les rigueurs de la répression d'ici-bas et de l'au-delà n'apparaissent pas comme anormales dans la mesure même où les criminels sont considérés comme des « déicides ». La dimension infinie de la « satisfaction » rédemptrice répond à une certaine dimension infinie du crime qui justifie elle-même, d'autre part, l'éternité des peines de l'enfer.

L'univers juridique « prémoderne » semble en effet s'organiser autour d'une trilogie fondamentale — parricide, régicide, déicide — d'où rayonnent pour ainsi dire tous les autres délits secondaires. Les conditions paternelle, royale et divine entretiennent en effet des rapports encore très étroits, et il est révélateur que, dans le dernier cercle de l'enfer de Dante, Brutus et Cassius, régicides, subissent en compagnie du déicide Judas le châtement suprême réservé aux parricides<sup>10</sup>. Ces trois crimes absolus méritent un châtement infini qui peut être étendu d'ailleurs à beaucoup d'autres crimes considérés alors comme solidaires de ces trois-là. Les atteintes à l'ordre social, par exemple, sont ressenties en général à cette époque théocentrique comme des atteintes à l'ordre divin.

L'horreur inspirée par ces crimes fondamentaux s'est maintenue très longtemps, et nous ne sommes pas tellement éloignés du Moyen Age

10. On a conscience de cette solidarité. Voir la célèbre décrétale **Vergentis in senium** du 25 mars 1199 : « Si les criminels de lèse-majesté sont condamnés à mort (...), à plus forte raison ceux qui offensent le Christ » (cité par IMBERT, **La peine de mort**, 1967, p. 53).

juridique : en 1643, à Paris, une requête du Procureur général réclamait la stricte application de la pénalité qui prévoyait, pour la huitième récidive de blasphème, que la langue serait arrachée. La « loi du Sacrilège », sous la Restauration, essaya de soumettre les profanateurs d'hosties au châtement des parricides : le condamné devait être amputé du poing droit avant de subir la peine capitale. Et si, depuis la loi du 28 avril 1832, l'amputation du poing droit n'est plus prévue, l'article 13 du C. P. ordonnait encore que le condamné fût « *conduit sur le lieu de l'exécution, en chemise, nu-pieds et la tête couverte d'un voile* ». Si les législations profanes gardent encore des traces de leurs origines sacrales, n'est-il pas compréhensible également que les pénalités d'outre-tombe conservent certains traits de la justice archaïque contemporaine de leur formulation, et qu'on punisse de ce châtement absolu qu'est la damnation éternelle le crime absolu du « déicide » qui constitue le fond même du péché mortel traditionnel ? Même si l'on considère que le contenu des formulations théologiques n'est pas réductible à l'ensemble social qui les a vues naître, il serait bien peu vraisemblable que ces formulations elles-mêmes fussent totalement indépendantes de leur contexte historique. De même que la Révélation s'exprime à travers les structures conceptuelles et linguistiques d'une certaine époque, de même la théologie des fins dernières adopte probablement l'essentiel des catégories juridiques qui sont alors les seules concevables<sup>11</sup>.

Cela ne veut pas dire que *ce parallélisme théologico-judiciaire* soit absolu. Constatons simplement qu'il existe et qu'il nous aide à mieux comprendre certains traits de la théologie. C'est ainsi que l'éternité des peines d'outre-tombe (ou corrélativement la nécessité d'un Rédempteur divin) est encore justifiée aujourd'hui dans certains ouvrages théologiques ou spirituels par « *la dignité infinie de la personne offensée* »<sup>12</sup>. Cette idée qui vient d'Aristote à travers saint Thomas tend à devenir une formule stéréotypée et sans contenu réel parce qu'elle ne correspond plus aux structures mentales, judiciaires et sociales de

11. Il est vrai qu'il y a un abîme entre l'eschatologie de saint Augustin et celle d'Origène. Il serait intéressant de savoir dans quelle mesure les différences entre l'Occident et l'Orient, sur le plan des traditions (influence hellénique par ex.), des mœurs, du milieu social, du système judiciaire, etc., pourraient aider à rendre compte de ce contraste saisissant.

12. Voir par ex. le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, col. 1394. H. BERGSON (*Les deux sources...*, p. 70) critique rapidement cette conception rattachable à la morale « close », propre à une classe ou à un groupe.

l'Occident contemporain. Aussi ne la trouve-t-on plus guère sous la plume des théologiens importants et originaux. Mais cet argument était parfaitement admis, en revanche, dans le cadre d'un ancien régime où la peine dépendait effectivement non seulement de l'importance du délit, mais du rang social et hiérarchique de la victime : « *L'offense grandit avec l'offensé* », écrivait saint Thomas.

De même, le *dualisme eschatologique chrétien* s'accorde beaucoup plus aisément avec l'état d'esprit de nos anciens qu'avec le nôtre. Lucien Febvre a souligné dans une belle page<sup>13</sup> ce caractère fondamental de la justice du Moyen Age et de la Renaissance : « *Tout ou rien* ». Les deux termes de l'alternative offerte par la justice terrestre sont la mort ou la grâce, sans qu'apparaisse en général le souci de nuancer, de doser les responsabilités du criminel. Lorsque Calvin insiste sur le don gratuit de la grâce aux élus, il ne choque ni les sentiments ni les mœurs des Français de ce temps, et la justice de son Dieu qu'il compare si souvent à un Roi n'est pas en désaccord avec le fonctionnement de la justice des rois de ce monde. L'état d'esprit qui règne aux trois niveaux de la conscience judiciaire (mœurs et sensibilité communes, institutions laïques, conceptions judiciaires de la théologie) est fondamentalement théocentrique. Les bases d'une contestation, d'une révolte contre l'« injustice » d'outre-tombe n'existent pas encore, ou elles sont en tout cas très fragiles. Le décalage entre la conscience commune (qui évolue sous l'influence d'une élite) et les conceptions des justices laïque et religieuse (qui se maintiennent sans grand changement) permettra plus tard aux rationalistes de dénoncer cette « injustice » qui n'est sentie comme telle qu'à la suite d'un long mûrissement.

Un certain *arbitraire* du salut et de la damnation les choquera également. Mais il ne tourmentait guère les consciences habituées à respecter le « bon plaisir » du Roi. « *Pourquoi, demande saint Thomas, Dieu a-t-il élu ceux-ci pour la gloire et a-t-il réprouvé ceux-là? — A cela, répond-il, il n'y a pas d'autre motif que la volonté divine* »<sup>14</sup>. Bossuet est encore bien plus explicite. « *Qui peut croire, dit saint Augustin, qu'il n'était pas au pouvoir de Dieu d'empêcher la chute des hommes et des anges? Sans doute il le pouvait faire et peut encore empêcher tous les péchés que font les hommes, et même sans blesser leur libre-arbitre, puisque nous avons vu qu'il en*

13. *Combats pour l'histoire*, 1953, p. 226.

14. *Summa theologica*, Ia, qu. 23, a. 5.

est le maître (...). S'il ne le fait pas (...), c'est que pour des raisons qui lui sont connues, il ne le veut point »<sup>15</sup>. Bossuet se hasarde même à conjecturer ces raisons : « Dieu permet le péché parce que, sans cette permission, il n'y aurait point de justice vengeresse, et qu'on ne connaîtrait pas la sévérité de Dieu, qui est aussi adorable et aussi sainte que sa miséricorde ».

Un théocentrisme radical s'exprime dans ces lignes. Mais la tradition qu'elles résumant est désormais sur la défensive parce qu'elle ne correspond plus aux nouvelles exigences de la conscience. Si la justice terrestre commence à prendre du retard sur les conceptions d'une élite humaniste, la « justice de la théologie » est, elle aussi, décalée par rapport aux institutions laïques : « Les règles de la justice de Dieu et celles de la justice des hommes sont bien différentes », reconnaît l'évêque de Meaux. La révolution judiciaire qui s'annonce risque de se répercuter à la longue sur les aspects judiciaires et pénaux de l'eschatologie.

La crise moderne des idées de rédemption, de salut (et plus spécialement de damnation) est dans une forte mesure la conséquence d'une crise globale qui touche les notions d'expiation et de responsabilité, et finit par provoquer une mutation profonde dans la conception de la justice et dans les institutions qui la servent. Nous ne pouvons ici, faute de place, qu'indiquer les traits essentiels que nous avons analysés de plus près dans un autre article. A l'origine, l'expiation et le péché ne sont pas étroitement liés à la notion de faute morale. Enée rencontre des « innocents » (*insontes*) dans l'enfer du chant VI : la mort violente les a souillés, ils sont damnés sans être coupables. L'expiation primitive exige « une prestation équivalente à la dette », et ce n'est que par une « exigence supplémentaire » qu'on réclame l'imposition de l'expiation à l'auteur du mal commis. Une « satisfaction vicaire » est donc parfaitement concevable et la mort du Christ pour nos péchés appartient primitivement à cette catégorie d'expiation substitutive. Une certaine *responsabilité collective* est également impliquée par cette conception, et les membres du groupe auquel appartient le coupable peuvent être punis soit avec lui, soit à sa place. On retrouvera des traces de cette attitude non seulement dans la théologie, mais dans les codes pénaux de l'antiquité, du Moyen Age et même du monde moderne : la loi de la « *corruption of the blood* » restera en vigueur jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. Cependant, le principe de l'expiation sera bientôt

15. Défense de la Tradition, livre XI, ch. 3, 4, 5.

16. Le fils né avant la grâce du criminel ne pouvait pas hériter.

soumis à une critique de plus en plus agressive de la part de tous ceux qui ne peuvent plus l'accepter. Le châtement, dit-on, ne répare rien : « *Ajoutez le mal sensible du châtement au mal moral de la faute, sous prétexte d'expiation, vous aurez doublé la somme des maux sans rien réparer* » (Guyau).

Au malaise devant une expiation qui n'est plus réellement comprise — même par les chrétiens<sup>17</sup> — s'ajoute une autre raison de désaccord avec les conceptions anciennes. On constate que le système judiciaire d'autrefois fonctionne de façon *dissymétrique*, qu'il condamne beaucoup plus volontiers qu'il n'acquitte. La question, qui est déjà une condamnation préliminaire, n'est-elle pas imposée au moindre indice ? Le besoin social de punir n'apparaît-il pas de façon évidente dans le fait que le droit reconnaît très tôt l'incapacité civile du fou, mais très tardivement son incapacité pénale ? Une dissymétrie du même ordre semble visible au niveau théologique, dans la mesure où nous sommes incapables de nous sauver sans la grâce, mais assez libres et assez lucides pour accomplir sans intervention extérieure notre perte. En outre, l'opposition entre paradis et purgatoire d'une part, enfer de l'autre, semble souligner qu'il est difficile et au moins naturel d'accéder à la béatitude qu'à la damnation. Cette sorte de priorité des punitions sur les récompenses aurait-elle une fonction pédagogique, comme le supposait déjà Origène ?

La crise de l'idée de sanction est également liée à la contestation de *responsabilité* elle-même. La remise en question est généralement moins totale, plus nuancée que dans le cas de l'expiation, puisque la plupart des penseurs contemporains accordent à l'homme une certaine marge de liberté. Mais il s'agit presque toujours d'une liberté limitée, et c'est là ce qui nous intéresse. L'application de la sanction suprême implique en effet une identification intégrale du coupable avec sa faute : cela supposerait une conscience absolument claire du mal à commettre ainsi qu'une volonté absolue de mal faire, conditions qui définissent assez bien le mauvais ange mais ne cadrent absolument plus avec ce que la psychologie nous apprend de l'homme, et en particulier du criminel. Déficiences, influences négatives du milieu, frustrations, carence maternelle déterminant « *une tendance invincible et définitive à haïr* » (Hesnard). La criminologie tend à *disculper*

17. Dans le *mannequin d'osier*, d'Anatole FRANCE (1897, ch. 15, p. 146), un chrétien s'indigne qu'à propos de la catastrophe du bazar de la Charité un prédicateur ait osé parler en chaire de « victimes expiatoires ».

*partiellement le criminel*, et les répercussions théologiques de cette tendance sont trop évidentes pour que nous ayons à y insister<sup>18</sup>.

Nous pourrions également montrer que les conceptions eschatologiques traditionnelles subissent le contrecoup de toutes les évolutions que nous venons de résumer, par l'intermédiaire d'*institutions* juridiques elles-mêmes mises en cause et progressivement transformées. On peut admettre — en y introduisant plus de complexité et de nuances que ne le fait Durkheim — le mouvement historique vers l'abolition ou vers l'humanisation de la peine. Et personne ne conteste en tout cas (ce qui nous intéresse ici bien davantage) que *l'attitude expiatoire soit de plus en plus étrangère à notre univers judiciaire*. Des tendances qui remontent à Beccaria, aux philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle — et de façon plus lointaine à Origène — aboutissent à l'idée d'une justice essentiellement curative, qui vise à *la prévention du crime, au traitement et à la récupération du criminel*. La légitimité des « peines vindicatives » — en face des peines « médicinales » — est donc radicalement contestée<sup>19</sup>.

Ces quelques indications permettent déjà de se faire une idée de l'écart croissant entre les conceptions juridiques d'ici-bas et le système théologique des sanctions d'outre-tombe. De même que le droit pénal ne suit que d'assez loin l'évolution des sciences criminelles — qui ont elles-mêmes été annoncées par une élite de précurseurs —, de même la conscience théologique paraît se modifier avec un retard qui s'accroît encore au niveau de la « formulation » — mais peut être totalement annulé dans la vision de certains « prophètes ». Ces

18. Pour Bernanos lui-même, Hitler n'est-il pas avant tout un enfant humilié qui « se venge » ? L. Beirnaert nous rappelle qu'un simple bec-de-lièvre suffit à marquer le pauvre héros de **Tueur à gages** « du besoin désespéré de détruire une société et un univers où il n'est pas accepté ». Et Léauté montre que « la véritable cause de l'infraction » est dans « cet arsenal de forces criminogènes » accumulées au cours de toute une existence. — Citons en conclusion le Pierre Garine des **Conquérants** de MALRAUX : « Juger, c'est ne pas comprendre, puisque, si l'on comprenait, on ne pourrait plus juger ». On pourrait multiplier les citations de ces commentateurs modernes du « **Nolite iudicare** ».

19. La légitimité de ces « peines vindicatives » est encore affirmée par le **Dictionnaire de droit canonique**, art. « Peine », col. 1296-1297. « Le concept de justice vindicative n'est pas facile à très bien comprendre » ajoute d'ailleurs l'auteur. — Lors du procès de Chessman, l'**Osservatore Romano** (4 mai 1960, p. 1) affirme qu'une conception « rédemptrice » de la justice humaine doit l'emporter de plus en plus sur la conception « punitive ».

différences de rythme évolutif créent des « distorsions » qui risquent de troubler la conception que se font les fidèles du salut qui leur est apporté par la passion et par la mort du Christ.

Une des répercussions les plus frappantes de l'évolution de la psychologie et du droit est peut-être la remise en question de *la notion traditionnelle de péché*. On sait comment Hesnard a critiqué les aspects négatifs d'une « morale du péché » dont les sources primitives et psychanalytiques lui paraissent évidentes. L'agressivité contre soi qu'elle suppose risque de se projeter sur autrui et d'aboutir à l'affirmation d'une culpabilité essentielle à l'humanité, ainsi qu'à un soulignement excessif des châtiments à venir : la « mythomorale » du péché ne serait donc pas si éloignée qu'il y paraît de « la sous-morale du crime »<sup>20</sup>. Remarquons d'ailleurs que ce retournement dialectique qui conduirait finalement à mettre en accusation les damnateurs — et même le Dieu traditionnel — avait été déjà esquissé par Vigny et par le jeune socialiste Péguy.

Les psychanalystes attribuent précisément au « surmoi », « juge sévère, toujours prêt à menacer et à punir », l'obsession du péché et de la damnation qui s'est manifestée au cours de l'histoire dans de larges secteurs du christianisme traditionnel. L'abbé Marc Oraison insiste sur le fait que les individus qui atteignent « *l'âge adulte de leurs instincts et de leur équilibre* » sont très peu nombreux<sup>21</sup> : le péché mortel qui suppose la plénitude de la volonté et de la connaissance serait donc un « événement rare ». Péguy, Mauriac, Bernanos<sup>22</sup>, sans abandonner le moins du monde la notion chrétienne de péché, soulignent de leur côté les limitations et les misères des pécheurs. Toutes ces considérations rejoignent évidemment celles des criminologues et suggèrent — tant pour les « accusateurs » que pour les « accusés » — la nécessité d'une *thérapeutique* beaucoup plus que celle d'un châti-

20. L. Beirnaert nous rappelle cependant qu'il ne faudrait pas confondre ces déviations pathologiques avec la notion saine du péché chrétien, qui n'est au fond que le refus de l'amour.

21. Malraux raconte au début des **Antimémoires** qu'un aumônier résumait ainsi la condition humaine : les hommes sont beaucoup plus malheureux qu'on ne le pense et il n'y a pas de grandes personnes.

22. Nous étudierons la position de Bernanos dans « Bernanos face aux humanismes », article à paraître dans le prochain numéro des **Etudes bernanosiennes (Rev. des Lettres modernes)**. En ce qui concerne Péguy, nous avons résumé nos recherches en cours dans les **Feuillets de l'Amitié Ch. Péguy**, n° 127, 20 déc. 1966 (« Ch. Péguy et l'angoisse du salut ») et commencé à donner quelques précisions dans des articles à paraître dans ces mêmes **Feuillets**.

ment. Le péché mortel et la damnation qu'il implique tendent à ne plus apparaître que comme un « cas limite »<sup>23</sup>.

La formulation du dogme ne peut naturellement pas réagir aussitôt à cette prise de conscience. Mais l'interprétation des formules traditionnelles s'infléchit en général nettement *dans le sens de l'atténuation et de l'humanisation pénales*. Nous parlerons ailleurs d'initiatives théologiques qui aboutissent pratiquement à l'élargissement du salut : celle du Cardinal Billot en 1920-1921 est d'autant plus caractéristique qu'elle provient d'un prélat très antimoderniste. Certains penseurs chrétiens sont visiblement conscients des difficultés juridiques soulevées par les fins dernières, et désireux de répondre au reproche d'injustice qui peut leur être fait. C'est ainsi que Jean Guittou reprend l'hypothèse avancée jadis par Mgr d'Hulst : qui sait si l'âme du mourant ne connaît pas avant la mort quelque illumination qui lui permette de choisir, en toute connaissance de cause et en toute liberté, pour ou contre l'amour divin ? Une certaine angoisse du salut, qui peut aller parfois jusqu'à la tentation du refus et de la révolte, apparaît de façon particulièrement nette chez de grands auteurs catholiques comme Péguy, Marie Noël, ou cet humaniste chrétien extrême qu'est le P. Teilhard de Chardin<sup>24</sup>. Et le Concile de Vatican II ne témoigne-t-il pas par l'esprit général qui l'anime de la volonté d'accueillir le monde plutôt que de le rejeter, de le guérir plutôt que de le condamner ?

On pourrait multiplier les indices d'une évolution discrète mais parfaitement discernable<sup>25</sup>. Retenons, parce qu'elle va tout particulièrement dans le sens de notre recherche, la critique de la notion de « satisfaction » en tant qu'elle suppose un Dieu « irrité » réclamant

23. « L'entrée dans le Royaume serait-elle incompatible avec une gibbosité, une colite chronique ou un bégaiement tenace ? » (M. Oraison).

24. Le Père Teilhard de Chardin se soumet, mais il tourne systématiquement son regard vers les aspects les plus lumineux du christianisme. Péguy nous révèle le rôle central de l'Espérance. Même les âmes les plus soumises tendent à exalter l'Amour et à oublier quelque peu la Justice. Contrairement à l'attitude la plus traditionnelle du Carmel, le ressort du zèle de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus à sauver les âmes « ne sera pas la réparation de l'injure faite à Dieu : ce sera la confiance en la miséricorde infinie » (J. FAU, « La notion de « Justice de Dieu » chez sainte Thérèse de l'Enfant Jésus », *Vie thérésienne*, janv. 1964, p. 5).

25. On notera par exemple l'extrême discrétion avec laquelle est évoqué l'aspect pénal de l'enfer, dans la rédaction du « fonds obligatoire » du nouveau catéchisme du second cycle, adopté à Lourdes en 1966 par l'Assemblée plénière de l'épiscopat français.

la « réparation » et la « vengeance ». Ces mots, courants dans Bossuet ou dans Massillon, figurent encore dans une foule d'ouvrages spirituels du XIX<sup>e</sup> et même du XX<sup>e</sup> siècle ; mais l'aspiration à un Dieu totalement Amour se fait de plus en plus puissante, et les conférences de Carême du Père Sanson en 1927 en témoignent de façon particulièrement saisissante : « *Qu'il y a loin du Dieu qui est offensé par sa créature au point de ne pouvoir exercer que sur lui-même la vengeance requise par sa Justice, au Dieu de bonté par lequel s'explique notre existence !* ». Pour le P. Sanson, le Christ ne meurt pas pour nous libérer de la dette exigée par la colère divine, mais pour nous délivrer de notre égoïsme et nous inviter à l'Amour. Et il est fort intéressant de voir le prédicateur adopter une attitude sociologique assez voisine de la nôtre pour justifier le rejet d'une formulation juridique de la Rédemption par la Croix qui répugne désormais à la conscience chrétienne : « *Cette théorie, dit-il, procède d'analogies tirées des coutumes et du droit barbares* ». Elle a été formulée « *sous l'influence des circonstances et du milieu* ». On ne peut définir plus clairement la corrélation « juridico-théologique » qui inspire notre recherche d'aujourd'hui, corrélation qui n'atteint d'ailleurs nullement le fond même du dogme de la Rédemption.

### **d'autres angles de recherche**

Il est bien évident que d'autres corrélations socio-théologiques pourraient être envisagées. Nous avons essayé d'étudier par exemple l'impact de *l'évolution de la médecine et de la lutte contre la douleur* sur les conceptions traditionnelles de l'eschatologie<sup>26</sup>. L'éventualité de « tortures éternelles », même spiritualisées, même choisies pour ainsi dire par les damnés, risque de heurter toujours davantage ceux qui se consacrent, avec une efficacité toujours croissante, à l'atténuation de la souffrance. En outre (et nous nous retrouvons ici au centre même de l'interprétation de la Passion), la douleur apparaît de plus en plus comme un phénomène négatif à tous ceux qui n'aperçoivent plus sa fonction expiatoire et rédemptrice. De même que l'interprétation sociologique du décalage entre la théologie et les courants juridiques actuels expliquait pour une large part l'accusation d'« *injustice* » portée par les modernes contre les fins dernières traditionnelles, de même l'évolution des conceptions de la douleur et des techniques

26. Il s'agit de deux articles à paraître dans les deux prochains numéros des **Archives de sociologie des Religions**.

d'anesthésie peut éclairer les motivations de ceux qui se révoltent contre la « cruauté » des « tortures éternelles ». Nous espérons montrer ultérieurement, en abordant cette fois plus directement le contenu eschatologique du dogme, combien les reproches de « négativisme » ou de « pessimisme » lancés contre le christianisme sont en rapport étroit avec le succès rencontré par des eschatologies rivales résolument optimistes et universalistes. Il n'est pas étonnant que des hommes qui transposent sur le plan spirituel la « mystique des hauts rendements », qui adhèrent à l'espoir ou au mythe de la « réussite totale de l'humanité », répugnent instinctivement à cet « échec définitif » de la Création et de la Rédemption que constituerait finalement l'existence de damnés. Comme la Jeanne de Péguy, ils s'indignent qu'il y ait « tant de souffrance perdue », et ils désirent passionnément une Rédemption « qui réussisse ». On pourrait d'ailleurs envisager l'existence de facteurs tout différents qui favoriseraient au contraire une certaine renaissance et une certaine justification — ne serait-ce qu'existentielle — de la croyance au démon, à l'enfer et au péché originel, bref à un Mal irréductible, indéradicable par les seuls moyens humains.

### conclusions provisoires

L'étude des corrélations socio-théologiques que nous n'avons fait ici qu'ébaucher peut éclairer la crise subie par certaines des notions fondamentales du christianisme, en montrant de façon plus précise les causes et l'amplitude du décalage entre des formulations doctrinales très anciennes et l'état actuel des esprits. Décalage assez normal, en somme, dans un monde en évolution accélérée<sup>27</sup>. Mais l'attitude fixiste des principaux courants de la théologie de naguère a retardé chez les chrétiens la prise de conscience du fait que la théologie ne saurait échapper totalement au phénomène général de l'évolution. Les modernistes l'avaient compris : « *Contre ceux qui pensent que l'Eglise ne doit pas changer (les traditionalistes) ou qu'elle ne peut pas changer (les anticléricaux), ou qu'elle devrait mais ne peut pas (Duchesne), ils affirment qu'elle changera puisqu'elle a toujours changé* »<sup>28</sup>.

27. Qu'on songe par exemple à l'abîme « phonético-graphique » qui caractérise le français moderne, ainsi qu'à l'inadaptation croissante de nombreuses institutions du monde actuel.

28. Emile POULAT, « « Modernisme » et « intégrisme ». Du concept polémique à l'irénisme critique », *Arch. de Sociol. des Religions*, janv.-juin 1969, p. 10.

Resterait, pour une théologie convaincue que ce changement n'est jamais que le développement d'un certain fond immuable, à éviter les écueils d'une relativisation trop radicale. Sans doute, une certaine relativisation est-elle impliquée par la méthode sociologique, en ce sens qu'un langage, longtemps considéré comme la traduction presque immédiate de la Vérité révélée, est interprété dans un autre registre et éclairé par autre chose que lui-même. Mais ce dégagement des éléments relatifs de la doctrine ne nous semble pas devoir déboucher, en vertu de quelque fatalité interne, sur la réduction des contenus dogmatiques. Certes, on aboutira à un soulignement plus marqué des éléments immanents, puisque la théologie sera considérée comme immergée dans un ensemble en mouvement avec lequel elle entretient une étroite solidarité. Mais cela ne signifie pas que l'attitude sociologique soit incompatible avec quelque Transcendance.

Si les chrétiens peuvent légitimement s'interroger sur les risques impliqués par la méthode sociologique elle-même, on comprendra également qu'ils examinent la signification des résultats auxquels peuvent aboutir des recherches du genre de celle-ci. Au fond, elles apportent une contribution supplémentaire à la description du phénomène moderne qu'on désigne communément sous le terme vague et ambigu de « déchristianisation ». La sociologie religieuse a déjà étudié en profondeur ses aspects quantitatifs, en nous indiquant la façon dont évolue la pratique. Il s'agirait cette fois d'analyser la face interne et qualitative du phénomène, de pénétrer pour ainsi dire dans les consciences. Il nous semble, dans cette perspective, que la « crise de la foi » soit beaucoup moins liée à des attaques extérieures ou à des « insuffisances chrétiennes » qu'à un vieillissement des formules, des concepts et des institutions du christianisme. L'évolution globale de la société serait donc la grande responsable, à moins qu'on ne préfère ranger parmi les « insuffisances des chrétiens » un certain état de « sous-analyse » dans lequel ils auraient laissé leur propre religion.

Nous avons simplement constaté après tant d'autres, mais d'une façon plus précise, que certaines notions centrales du christianisme se heurtent moins à l'hostilité des incroyants ou à la tiédeur des fidèles qu'à une sorte d'incompréhension — et parfois même d'aversion — en première apparence invincible. Il est devenu très difficile d'expliquer à un être qui n'y a pas été habitué dès l'enfance ce que peuvent signifier la Rédemption ou la damnation. Il est vrai qu'on n'a jamais prétendu « expliquer » les mystères de la foi. Mais il existait jadis

une sorte d'accord profond entre ce qu'enseignait l'Eglise et ce que pensaient, sentaient et désiraient ceux à qui s'adressait la catéchèse. Cette sorte de connivence créée par l'appartenance à un même univers global semble avoir en partie disparu et nous avons tenté de dire pourquoi.

La tâche qui consisterait à rendre ces notions à nouveau acceptables et compréhensibles a déjà été entreprise mais elle n'est évidemment pas de notre compétence. Notre enquête souligne simplement la difficulté de l'entreprise. Il faudrait en effet combler l'abîme entre les notions traditionnelles et la nouvelle vision des choses en satisfaisant à deux conditions qu'il n'est pas aisé de concilier. Les nouvelles formulations, sans tenir compte pour autant des modes passagères ou des exigences extrémistes, devraient aboutir à une présentation compatible avec les acquisitions irréversibles de la conscience et de la sensibilité religieuses modernes. Mais elles devraient en même temps se garder de trop affaiblir certains des traits spécifiques de la doctrine traditionnelle. La mort rédemptrice du Christ sur la croix reste au centre de cette religion de salut qu'est le christianisme. Si les mystères étroitement liés de la faute originelle, de la Rédemption et du Salut quittaient la place de premier plan que deux mille ans de pensée théologique et de catéchèse leur ont faite, on pourrait en venir à se demander de quoi le Christ nous a rachetés, de quoi il nous a sauvés, bref pourquoi il est mort sur la croix. De même qu'il y a une certaine solidarité entre la formulation ou la conceptualisation des dogmes et l'état de la société qui les a vus prendre forme, de même il y a une solidarité encore plus évidente entre les différents dogmes eux-mêmes. Il s'agirait donc de savoir ce que peuvent signifier *actuellement* tous ces dogmes fondamentaux. Il n'est pas impossible que cette sorte de « décapage » auquel ils seront soumis par le traitement sociologique contribue à mieux faire apparaître en eux certains contenus profonds et essentiels masqués jusqu'à maintenant par les influences historiques qu'ils ont subies.

Rome, le 15 novembre 1970

**pierre burney**