

### **1. 14. 3. - L'AVENIR DE LA RELIGION**

#### **1. 14. 14.**

*La chute des pratiques cultuelles est une tendance de long terme dans les sociétés européennes, comme celle, beaucoup moins ample néanmoins, des célébrations religieuses liées aux cérémonies de passage (mariage, enterrement, etc.). En 1958, 40% des Français assistaient régulièrement à l'office dominical. Ils ne sont plus que 17% aujourd'hui, majoritairement des personnes âgées de plus de 50 ans et plus. Néanmoins, deux tiers des nouveau-nés sont encore baptisés de nos jours et la moitié des mariages sont célébrés à l'Eglise<sup>1</sup>.*

*Par ailleurs, dans les sociétés européennes – le cas des USA est sensiblement différent – les migrations de populations venues d'Afrique et d'Asie ont acclimaté une religion, l'islam, dont le déploiement permet l'affirmation d'une identité communautaire. Pour la plupart des migrants, en effet, la religiosité ne se perd pas avec l'émigration, au contraire.*

*Cette situation oblige à reconsidérer largement les perspectives d'une sécularisation complète de l'Europe qui ne faisaient guère débat il y a trente ans. Il aurait été alors inimaginable qu'on puisse voir le ministère de l'Education nationale français publier, en octobre 2015, un Livret Laïcité à destination des personnels enseignants rappelant ceux-ci à leur obligation de neutralité par rapport aux convictions religieuses et leur recommandant, à cet effet, d'éviter les comparaisons et confrontations des opinions religieuses et des savoirs scientifiques et même de refuser d'établir une supériorité des uns sur les autres. Il est possible de « déconstruire » les arguments des élèves, souligne le Livret en employant un terme très flou. Mais, s'il y a contestation, il faut dialoguer. C'est de toute manière aux élèves de faire leur propre choix, est-il rappelé. Ce qui peut être cru ne relève pas de l'enseignement scolaire laïque.*

---

<sup>1</sup> En France, les chiffres les plus récents sont néanmoins nettement en baisse : de 1990 à 2006, le nombre de baptêmes a chuté de 472 000 à 344 000 ; les mariages dont les deux conjoints sont catholiques de 147 000 à 89 000 (mais les 2<sup>o</sup>, voire 3<sup>o</sup> mariages sont de plus en plus nombreux. Or ils ne se célèbrent normalement pas à

*Bien entendu, cela a de quoi laisser rêveur. Si, dans une copie, un élève développe des thèses créationnistes, sera-t-il sanctionné ? Si oui, au nom de quelle vérité, puisqu'il n'y pas de supériorité des thèses scientifiques sur les opinions religieuses ? Si non, cela vaudra-t-il dire que l'Education nationale reconnaît la validité du créationnisme ? Ou qu'elle renonce à toute idée de défendre des connaissances scientifiques face aux opinions religieuses ? Qu'on en vienne à poser de telles questions souligne assez la place considérable que le religieux est en train de reprendre dans les sociétés européennes.*

*L'affaiblissement religieux qui a pu caractériser l'Europe au XX<sup>e</sup> siècle ne vaut donc pas pour tout le reste de l'humanité (les données objectives manquent cependant souvent pour en juger)<sup>2</sup>. Mais de toute manière, en Europe même, le recul des pratiques instituées ne semble pas avoir correspondu à une véritable déshérence des convictions religieuses. Il faudrait plutôt parler comme la sociologue Grace Davie de believing without belonging, de croyance sans appartenance, pour rendre compte du maintien et même du renouveau des croyances religieuses en regard de la baisse des appartenances ecclésiales. En France, en 1981, 56% des 18-29 ans déclaraient appartenir à une religion. Ils n'étaient plus que 47% en 1999. Mais, parallèlement, la croyance en Dieu ainsi qu'en une vie après la mort augmentaient sensiblement en France comme dans la plupart des pays européens : 38% de Français en 1999 (35% en 1981) et 42% chez les 18-30 ans (31% en 1981)<sup>3</sup>.*

*Par ailleurs, l'affaiblissement des régulations institutionnelles du religieux s'accompagne d'une véritable floraison de nouvelles formes de croyances, sinon de religiosités ; ce dont les médias se font largement l'écho sous le registre du phénomène de société (le New Age), du pittoresque (croyance aux OVNI par exemple ou retour de la sorcellerie avec la Wicca) ou sous celui d'une certaine curiosité morbide (les sectes). Aux USA, on a pu recenser jusqu'à 1 500 cultes*

---

l'Eglise). Sur les évolutions du fait religieux en France, voir G. Cholvy & Y-M. Hilaire *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années (1974-2004)*, Paris, Cerf, 2004.

<sup>2</sup> Voir G. Davie *Europe, the exceptional case. Parameters of faith in the modern world* London, Darton, Longman & Todd, 2002.

<sup>3</sup> Voir « Les valeurs des Européens » *Futuribles* n°277, juillet-août 2002 & Y. Lambert *Religion : développement du hors-piste et de la randonnée* in P. Brichon (dir.) *Les valeurs des Français. Evolutions de 1980 à 2000*, Paris, A. Colin, 2000.

différents<sup>4</sup>. *Signe des temps ? On répète inlassablement l'adage fameux et vague d'André Malraux selon lequel "le XXI<sup>e</sup> siècle sera spirituel ou ne sera pas"*<sup>5</sup>.

*Les religions institutionnelles ne correspondent-elles qu'à un âge particulier des civilisations ? La profession de foi d'une religion comme le christianisme peut-elle être reformulée de façon moderne, au-delà de son expression canonique, dès lors que cette dernière peut sembler ne plus faire sens pour un esprit moderne ? Ce qui doit survivre de la religion se limitera-t-il à une sorte de besoin religieux ponctuel, satisfait par une religiosité affective et vague, tandis que les grands dogmes seront oubliés ? Toute spiritualité est-elle désormais égocentrique, correspondant à un chemin intérieur porté par le désir de se trouver soi-même et demandant ainsi significativement des lieux de retraite plus que de communion ? La question de l'avenir de la religion revient à demander ce qui fait proprement son objet fondamental.*

*Au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, avec Schleiermacher notamment et à la suite de Rousseau, une nouvelle approche du religieux a situé celui-ci non pas dans l'autorité ou même la vérité d'un dogme rapporté par des officiants désignés mais dans son attestation par la conscience. Par-là fut ouvert un âge de l'autonomie personnelle en matière religieuse qui, de manière large, n'osera franchement s'affirmer que dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Alors, de plus en plus de personnes oseront choisir leur credo comme à la carte, s'affirmant ainsi maîtres de fixer leurs propres croyances. Or, en même temps qu'elle provoqua une assez large désaffection vis-à-vis des religions les plus instituées, cette attitude aura souvent renforcé la religiosité sous ses formes les plus ludiques et les plus naïves. En même temps qu'elle aura, de manière plus surprenante, fait du partage d'un même culte – revendiqué de manière toute intégriste parfois – un vecteur d'affirmation individuelle et de différenciation culturelle et sociale.*

*A partir de là, à partir du constat que la sécularisation des sociétés occidentales aura été accompagnée, en même temps que d'une sécularisation des consciences, d'une reviviscence du pharisaïsme, sous sa double dimension de crédulité et de particularisme social, à partir de là, tous les pronostics sont possibles. Ils sont*

---

<sup>4</sup> Voir J. G. Melton *Encyclopedia of American Religions*, Detroit, Gale Research, 1989.

<sup>5</sup> Malraux a démenti avoir prononcé cette phrase.

*d'ailleurs formulés ! Les ouvrages sont nombreux, en effet, qui s'interrogent sur les métamorphoses du religieux ou invitent à repenser ce dernier. Or, l'intérêt de ces ouvrages n'est pas en cause<sup>6</sup>. Mais trop de débats sur ces questions sont formulés en termes de tout ou rien : comme si nos sociétés, une fois déprises de l'influence manifeste des Eglises, ne pouvaient qu'être désacralisées ; comme si les formes de religiosité les plus nouvelles ne pouvaient qu'être forcément originales par rapport aux religions instituées. A quoi nous aurons à proposer des lectures différentes, selon lesquelles la sécularisation ne va pas forcément à l'encontre des valeurs chrétiennes, tandis que de nouvelles croyances participent peut-être d'une religiosité toute traditionnelle.*

*Plus peut-être que par l'irrégion, nos sociétés sont marquées par une sorte de libéralisation du marché des offres religieuses – ainsi, d'ouvertement athée et militante hier, la laïcité est devenue de nos jours, dans un pays comme la France, un principe de neutralité de toutes les religions dans l'espace public. On peut donc imaginer demain une quasi disparition du christianisme en Occident ou sa relégation au rôle d'une sorte de fonds culturel massif et assez ignoré, accompagné de la floraison des cultes les plus divers – ce qui nous renverrait, assez singulièrement, à la situation de l'Empire romain dans laquelle le christianisme est apparu. On peut l'imaginer mais cela nous dit finalement peu de choses sur l'avenir de la religion.*

*Nous l'envisagerons ci-après à travers l'examen A) des nouvelles formes de religiosité, avant de poser la question de B) la conscience religieuse et sa modernité. Ici, nous nous intéresserons, entre autres, à la réalité historique du Christ et nous nous attarderons à considérer le développement de l'intégrisme.*

---

<sup>6</sup> Citons par exemple : F. Lenoir *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003 & G. Vattimo *Après la chrétienté*, trad. fr. Paris, Calmann-Lévy, 2004.

*A) De nouvelles formes de religiosité.*

**1. 14. 15.**

*Le New Age.*

La situation religieuse de notre temps fait l'objet d'appréciations variables mais avec une évolution majeure : on ne considère généralement plus aujourd'hui, comme il y a encore trente ans, que la religion est une réalité historiquement dépassée, promise à disparaître à plus ou moins court terme. Certains qui décrivaient la sécularisation de nos sociétés, comme Peter Berger (*La religion dans la conscience moderne*, 1967<sup>7</sup>), ont parlé ensuite d'une "désécularisation" (dans l'ouvrage collectif *Le réenchantement du monde*, 2001<sup>8</sup>).

Sans doute avait-on en effet pris un peu trop vite pour définitive la crise du religieux et la sécularisation des sociétés modernes depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Car cette perspective même pouvait être en partie trompeuse : un historien souligne qu'après 1815, les grandes religions ont connu une renaissance notable à l'échelle planétaire (grands pèlerinages, uniformisation des croyances et des pratiques, ...)<sup>9</sup>. En 1999, 38% des Russes se déclaraient croyants (orthodoxes). Ils étaient 71% en 2015.

Toutefois, l'idée que la religion ne représente plus qu'une sorte d'anachronisme dans nos sociétés a la vie dure. Rappelant que la proportion de messalisants (personnes assistant régulièrement à la messe dominicale) est tombée en France de 20% en 1966 à 4,5% en 2006, Hervé le Bras et Emmanuel Todd n'hésitent pas à conclure, dans un ouvrage récent, à la disparition presque totale de la religion sous sa dimension rituelle (*Le mystère français*, 2013, p. 16<sup>10</sup>). Parlant de la montée en puissance sociale d'une vision de la société faisant largement référence à un christianisme qui, à les croire, s'est évanoui en tant que croyance, ils parlent de « catholicisme zombie ».

Peut-on cependant tirer de quelques pratiques rituelles des indications fermes sur l'univers flou des croyances ? En 2015, le nombre de Français se rendant chaque semaine à la messe n'est plus que de 2%. Mais, en 2012, 65% des 18-24 ans étaient baptisés : 58% des Français ont baptisé leur enfant ou envisageaient de le faire cette année-là (contre 82% en 1961), ce qui paraît élevé pour une religion censée être quasi-disparue !

Ces écarts de chiffres soulignent peut-être surtout que les sciences sociales ne disposent finalement d'aucune profondeur de vision quantitative fouillée et stable des sociétés qu'elles sont censées étudier...

Nos sociétés connaissent sans doute davantage une crise des croyances traditionnelles qu'une crise du croire. Du point de vue religieux, elles sont œcuméniques et pluralistes et la

---

<sup>7</sup> trad. fr. Paris, Ed. du Centurion, 1971.

<sup>8</sup> Paris, Bayard, 2001.

<sup>9</sup> Voir C. A. Bayly *La naissance du monde moderne*, 2004, trad. fr. Paris, Ed. de l'Atelier, 2007, chap. 9.

<sup>10</sup> Paris, Seuil, 2013.

difficulté, aujourd'hui, est bien plus de fixer les croyances en des représentations stables, faisant l'objet d'un large consensus, que de susciter ou de faire renaître toutes sortes de croyances, comme en témoigne le développement depuis quelques décennies d'une nébuleuse "mystico-ésotérique" se rattachant à certaines religions orientales, à des pratiques comme le Tarot ou l'astrologie, voire à quelque syncrétisme psychologico-religieux comme la "psychologie transpersonnelle", etc. L'ensemble est commodément dénommé *New Age*.

Ce mouvement correspond à l'apparition, dans les années 70, d'une contre-culture marquée par le recul des idéologies politiques et la dénonciation de la société industrielle, soit à la fin d'une période ayant connu des mutations économiques majeures (les "trente glorieuses") et ayant assisté à la banalisation de la déchristianisation (cf. les chiffres d'assistance à la messe donnés plus haut). Limité d'abord aux classes intellectuelles et aisées, ce phénomène s'est ensuite diffusé largement dans toutes les couches de la population.

Pour expliquer ce phénomène, il est trop facile d'invoquer un besoin de croire de plus en plus répandu dans des sociétés modernes, dont le propre serait de désorienter et de déraciner leurs membres. Car force est de constater que l'athéisme est devenu, en Europe, un phénomène de masse depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Certes, au poids de l'encadrement religieux se substitua alors souvent celui des idéologies politiques, de sorte que c'est sans doute en partie le dépérissement de celles-ci qui explique, au tournant des années 70, la résurgence d'un certain besoin de croire. Mais l'irréligion, plus ou moins teintée d'agnosticisme et de soumission ponctuelle à des rites, assortie de professions de foi ponctuelles, liées à quelque événement grave comme la mort d'un proche, reste finalement dominante à notre époque. Et *peut-être, en ceci, malgré ce qu'on est tenté de croire spontanément, notre temps diffère-t-il peu des autres tant, nous l'avons vu, il n'est guère certain qu'un fort souci religieux ait jamais été le propre d'une grande partie des populations*. Peut-être notre époque se caractérise-t-elle surtout par la fin du caractère de contrainte sociale – avec l'inévitable hypocrisie qui lui était attachée – des rites religieux.

Pour beaucoup d'auteurs, cependant, le retour actuel du religieux présente des caractères radicalement nouveaux, qui permettent de discerner l'émergence d'un type de rapport à la religion qui ne s'inscrit ni dans le refus de la modernité, comme au XIX<sup>e</sup> siècle, ni dans l'attestation pure et simple des valeurs du monde moderne. Beaucoup devinent là une

mutation majeure de l'objet religieux<sup>11</sup>. Ce point de vue, néanmoins, doit sans doute être atténué.

*Religions à la carte. Se vouloir élu.*

De nos jours - et de plus en plus - on adhère souvent moins à une doctrine religieuse qu'on n'expérimente une forme de religiosité procurant du bien-être. La religion tend en ce sens à devenir initiatique. Elle est fondée sur un événement personnel, une émotion. Le croire se promène ainsi dans l'univers luxurieux du sens. Il s'investit en des représentations provisoires et éphémères, en des croyances souples ou en des credo temporaires. La diversité et l'ouverture d'esprit sont valorisées et c'est pourquoi une religion "nouvelle" en France, comme le bouddhisme, exerce une influence sans commune mesure avec le nombre d'adeptes qu'elle rassemble effectivement de manière stable (1,15% de la population, selon les estimations). On a parlé à ce propos de "religion à la carte", chaque adepte se faisant son propre cocktail : un brin de bouddhisme, un soupçon d'ésotérisme, un fond de christianisme, etc.<sup>12</sup>. Au XIX<sup>e</sup> siècle, c'était déjà là l'attitude des mouvements occultistes, à propos desquels on a parlé de *seeker's mentality*<sup>13</sup>. Il y a ainsi, à la limite, autant de religions que d'adeptes, tant *le seul critère de légitimité semble être l'expérimentation* : il s'agit en effet d'éprouver la validité d'un système de croyances en regard des bienfaits de tous genres qu'il est susceptible d'apporter. *Le croire est référé à l'utilité personnelle et non à l'autorité (notamment familiale) ou à la tradition*. Ce qui revient à dire que *la croyance est avant tout individuelle et tente seulement, de là, à se confirmer sous un mode émotionnel et partagé, voire sous une forme communautaire*. Les religions traditionnelles n'échappent d'ailleurs pas à ce régime. *Croire aujourd'hui relève du choix et être religieux désormais n'est pas tant se savoir que se vouloir élu*. Même ceux qui "héritent" une religion par tradition familiale *choisissent* de se conformer plus ou moins strictement à ses préceptes, souvent d'ailleurs au titre d'une distinction sociale ou identitaire. Le renouveau des pratiques religieuses conjugue ainsi, sans grande surprise, un désir d'accomplissement de soi et le goût de la distinction publique (au besoin par le vêtement, le mode de vie).

---

<sup>11</sup> Voir D. Hervieu-Léger *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Cerf, 1986, p. 16 & *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

<sup>12</sup> Voir J-L. Schlegel *Religions à la carte*, Paris, Hachette, 1995.

<sup>13</sup> Voir R. W. Balch & D. Taylor « Seekers and saucers. The role of the cultic milieu in joining a UFO cult »

*Alliance de la science et de la religiosité.*

Mais cette mutation de la conscience religieuse ne tient pas seulement au passage d'une pratique sociale à une logique individualiste. Elle témoigne également de ce que *la religion, dès lors qu'elle se formule avant tout sous le registre de l'expérience individuelle et non plus sous celui de la tradition et de l'autorité, n'a de prise qu'articulée aux repères de sens propres à une époque.* On note en ce sens que l'alliance de la science et de la spiritualité est un trait saillant des nouvelles religiosités<sup>14</sup>.

Dès la fin des années 70, un certain nombre d'ouvrages (F. Capra *Le Tao de la physique*, 1975<sup>15</sup> ; Colloque de Cordoue *Science et conscience. Les deux lectures de l'univers*, 1980<sup>16</sup> ; M. Ferguson *Les enfants du Verseau*, 1980<sup>17</sup>, etc.) ont voulu prendre acte, en effet, d'un rapprochement possible entre certaines avancées de la science et certaines formules religieuses. Une "nouvelle science", selon eux, était en train de redécouvrir à son niveau les réalités spirituelles conçues par certaines religions. Dans le sillage ouvert par ce genre de spéculations, on aboutit quelque fois à une véritable religion "matérialiste" ou, plus précisément, à une réécriture "scientifique" des thèmes religieux et vice versa. Jésus et les premiers hommes pourront ainsi passer pour être venus de l'espace - en une touchante variante, a-t-on dit, du motif dit de la *filiation imaginaire*, bien connu en psychologie, par lequel un sujet s'invente une ascendance exceptionnelle pour compenser une réalité qui blesse son orgueil (voir 4. 2. 15.). Une réalité spirituelle, conçue comme une force ou un esprit et qui n'a plus rien d'un Dieu personnel que l'on prie, gèrera aussi bien l'au-delà (les *thétan* de la Scientologie) et la survie de l'âme après la mort sera expliquée par les merveilles de l'espace-temps<sup>18</sup>.

Le fondateur de la Scientologie, Lafayette Ron Hubbard (1911-1986) était d'abord un écrivain d'anticipation. Le premier manifeste de la Dianétique parut en 1950 dans une revue de science-fiction<sup>19</sup>.

---

*American Behavioral Scientist* vol. 20, 1977, pp. 839-860.

<sup>14</sup> Voir J-F. Mayer *Sectes nouvelles*, Paris, Cerf, 1985. Un ouvrage intéressant, notamment par son souci de nuance.

<sup>15</sup> Paris, Tchou, 1979.

<sup>16</sup> Paris, Stock, 1980.

<sup>17</sup> trad. fr. Paris, Calmann-Lévy, 1981.

<sup>18</sup> Voir B. Dutheil *L'univers superlumineux*, Paris, Sand, 1994.

<sup>19</sup> Voir M. Davis *City of Quartz*, 1997, trad. fr. Paris, La Découverte, 2000, p. 60 et sq. & H. B. Urban *The Church of Scientology. A History of a new Religion*, Princeton University Press, 2011. Voir également P. Ariès *La scientologie : laboratoire du futur ?*, Villeurbanne, Ed. Golias, 1998.

Des enquêtes font état d'une assez forte proportion de "non-croyants" estimant qu'il y a une survie après la mort (20%), admettant la réincarnation (13%) ou souscrivant à l'idée d'un Dieu assimilé à une source de vie ou à un esprit. Cette alliance de la recherche d'explication scientifique et de la spiritualité semble être toute nouvelle en regard des difficultés que l'Eglise eut souvent avec les avancées de la science moderne (condamnation de Galilée, du darwinisme, etc.). Cela, toutefois, ne saurait faire oublier que la même Eglise n'a jamais hésité à s'approprier ce qui, dans les sciences, semblait pouvoir conforter ses dogmes ; le "Big Bang" ainsi, que le pape Pie XII assimila trop vite à la Création (voir 1. 11. 12.). Les nouvelles spiritualités - quelle que soit la caution qu'elles reçoivent d'authentiques scientifiques - ne font pas autrement, se contentant généralement d'accommoder à toutes les sauces quelques signifiants flottants ("l'énergie", la "conscience"), c'est-à-dire d'appâter le lecteur par autant de mots pleins de mystères et de promesses, en extrapolant les résultats momentanés de savoirs objectifs et spécialisés. En fait, pratiquement tous les écrits de ce type en restent au registre *séduisant* de la vulgarisation - comblant par là même un authentique besoin de culture chez beaucoup sans doute, que rebutent le dur apprentissage des sciences ou le caractère par trop académique de l'enseignement philosophique universitaire. On suggère quelques croyances douces, attrayantes (on n'est pas né par hasard ; de grands événements vont se produire) et peu contraignantes, favorisant un investissement immédiat, valorisant *et surtout non-culpabilisant* pour l'individu.

Il faut ici se rappeler que pour croire, il n'y a pas vraiment besoin de sens. Une simple promesse de sens suffit. En ce sens, un "programme" éclectique, mêlant science, spiritualité et mystère, satisfait fort bien. Cela n'a rien de nouveau. Au siècle dernier, le spiritisme cherchait déjà à se fonder sur l'alliance de la religion et des avancées scientifiques. Ses adeptes le présentaient comme "l'autre science" ; le désignaient comme une sorte de "télégraphie spirituelle". C'est qu'on était fasciné, à l'époque, par les découvertes liées à l'exploitation des phénomènes ondulatoires (rayons cathodiques, invention du téléphone). Et, tout naturellement, Alan Kardec et ses disciples pensaient que la transmission de pensée serait un jour un moyen universel de correspondance. De sorte qu'en plus d'écrivains célèbres comme Victor Hugo, le spiritisme ralliait nombre de scientifiques reconnus comme Camille Flammarion ou William Crookes<sup>20</sup>. L'occultisme fut si populaire à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, accompagnant l'essor de la culture scientifique, qu'on a parlé « d'occulture »<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Voir F. Champion « La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants

*Le plaisir de croire.*

Ainsi, ce que certains considèrent comme une mutation d'ensemble du religieux à notre époque pourrait seulement correspondre à une reviviscence de la religiosité sous ses formes les plus simples, voire les plus "primitives", avec une mutation d'importance cependant : non plus la soumission à des pratiques socialement reçues mais *la quête individuelle d'une satisfaction au simple plaisir de croire.*

La "primitivité" des nouvelles formes de religiosité est particulièrement patente dans le maintien des canevas traditionnels de mise en scène des croyances. On constate ainsi de frappantes analogies entre les vieilles légendes de rencontre du diable ou des fées et les modernes récits de "contactés" et "d'enlevés" par les extraterrestres<sup>22</sup>. Tout comme le "culte" de certains acteurs ou chanteurs disparus retrouve spontanément les vieux schémas hagiographiques : signes prémonitoires annonçant la mort de la vedette, prodiges "célestes" (*i.e.* : météorologiques) se déroulant au moment de celle-ci et pendant l'enterrement, etc. De véritables éléments de culte se sont ainsi développés autour de la tombe du chanteur Claude François : prières, guérisons d'infirmités, pèlerinages. Il faut le lire pour le croire : M-C. Pouchelle *Sentiment religieux et show-business*<sup>23</sup>. Un certain nombre d'études ont considéré le culte des stars sous l'angle d'un transfert des pratiques et investissements sentimentaux religieux<sup>24</sup>.

*La religion comme activité de loisir.*

Il s'agirait donc moins d'une renaissance du religieux que de son maintien, voire de sa libération, à titre de simple investissement particulier, ponctuel et surtout ludique. *La religion est désormais vécue à part de la raison courante, à part des soucis quotidiens. C'est devenu une activité de loisir et là est sans doute la novation majeure.* De fait, toutes les nouvelles formes de participation que l'Eglise est à même de mettre en avant depuis quelques années relèvent de cette sphère (veillées de jeunes, grands rassemblements nationaux à l'occasion des déplacements du Pape, regain des pèlerinages, etc.), beaucoup plus que d'une adhésion massive à son discours, lequel peut, au même moment, être sérieusement contesté (la question

---

mystiques et ésotériques » *Archives de sciences sociales des religions* n° 82, avril-juin 1993, pp. 205-222. Voir également B. Bensaude-Vincent & C. Blondel (dir) *Des savants face à l'occulte 1870-1940*, Paris, La Découverte, 2002.

<sup>21</sup> Voir C. Partridge *The Re-Enchantment of the West*, London, T&T Clark International, 2004, T. I & G. Cuchet *Les voix d'outre-tombe, spiritisme et société au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 2012.

<sup>22</sup> Voir J-B. Renard *Les extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse ?*, Paris, Cerf, 1988, p. 112.

<sup>23</sup> in J-C. Schmitt *Les saints et les stars*, Paris, Beauchesne, 1983.

<sup>24</sup> Voir E. Morin *Les stars* (1957, Paris, Galilée, 1984) & G. Segré *Le culte Presley* (Paris, PUF, 2003), avec d'intéressantes notations sur la transmission du culte de l'idole chez ses fans.

du préservatif, notamment, puisque cela aura été l'un des grands débats "religieux" de notre temps...).

La religion tend désormais à représenter avant tout une sorte de délassément, un centre particulier d'intérêt personnel et, dès lors, *ce qui la caractérise le mieux*, en regard de ses formes antérieures, *c'est peut-être finalement son peu d'importance pour la société dans son ensemble*. Pour un auteur, les attentats djihadistes qui ont notamment frappés la France en 2015 ont eu pour contre-effet de nous révéler que la croyance religieuse n'est plus quelque chose de bien réel pour la plupart d'entre nous et relève pratiquement du folklore !<sup>25</sup>

***Economie de l'investissement religieux.***

C'est pourquoi paraissent assez inappropriées les études économiques qui tentent de décrire les comportements religieux, à travers l'allocation de temps et de ressources qu'ils reçoivent, en termes de maximisation de l'utilité par rapport au destin supraterrrestre, car l'intérêt religieux recouvre beaucoup d'autres aspects culturels et sociaux.

Ces études mettent toutefois en avant l'intéressante notion de *capital religieux par individu*, selon laquelle on devrait s'attendre soit à ce qu'avec l'âge la possibilité d'une conversion religieuse devienne plus rare, soit que l'activité religieuse augmente avec l'âge. Cette approche, déjà aperçue par Max Weber<sup>26</sup>, a ceci d'intéressant en effet de conduire à distinguer nettement ces deux types de comportements qui paraissent a priori conciliables. Car, dans le premier cas, l'individu est enclin à tirer profit de sa capitalisation antérieure tandis que, dans le second, les ressources consacrées au salut ne sont pas perçues comme produisant un cumul d'intérêt au cours de l'existence<sup>27</sup>.

\*

*Religiosités séculières. La gestion marchande du croire.*

Dans ce contexte, il faudrait parler de l'apparition d'une *sacralité laïque*, dont Albert Piette dessine les traits spécifiques (*Les religiosités séculières*, 1993, p. 80 et sq.<sup>28</sup>) :

- 1) la formation de systèmes de sens ne visant pas une absolutisation des valeurs (ces systèmes se recoupent volontiers et sont compatibles entre eux au prix de

<sup>25</sup> Voir J. Birnbaum *La religion des faibles. Ce que le djihadisme dit de nous*, Paris, Seuil, 2018.

<sup>26</sup> Voir *Economie et société I*, posthume 1956-1967, trad. fr. Paris, Plon, 1971, p. 537.

<sup>27</sup> Voir L. R. Iannaccone « Culture, prière et maximisation : quand la religion devient économie » *Problèmes économiques* n° 2 625, 21 juillet 1999, pp. 1-8.

<sup>28</sup> Paris, QSJ PUF, 1993.

quelques arrangements). Toutes les religions se valent en d'autres termes et il y a à prendre chez chacune. Aucune, surtout, n'est supérieure aux autres.

De manière générale, le relativisme est de nos jours culturellement de mise et l'idée qu'il puisse n'y avoir qu'une seule vérité paraît largement irrecevable. D'où des "religions à la carte" mais également la permanence d'un regard critique face aux croyances, d'un scepticisme latent ou de difficultés à croire qui s'expriment dans la versatilité des croyances.

2) la conviction que l'accès au monde spirituel ne repose pas sur la foi mais sur quelque technique - allant d'une contemplation plus ou moins assistée jusqu'à des moyens beaucoup plus technicistes (telles que les "ondes alpha") et pouvant verser dans le pur ritualisme : la pratique d'un rituel se satisfaisant de son propre accomplissement et de son intensité émotionnelle, sans autre projet ;

3) des résistances fortes à l'égard de toute activité paraissant déshumaniser la vie ou le corps de l'homme, comme la médecine scientifique (contre laquelle les tenants des "médecines parallèles" défendent les vertus d'une "approche globale"). Un discours volontiers revendicatif à l'égard d'une rationalité jugée trop limitée - Descartes étant à ce titre unanimement décrié ;

4) l'indissociabilité de l'engagement et du divertissement, enfin, qui fait que les croyances restent le plus souvent teintées d'un soupçon de dérision : on y croit sans vraiment y croire. On est encore capable de s'en moquer. Ou bien on croit simplement par procuration.

***Croyance par procuration.***

En incitant leurs enfants à croire au Père Noël et au spectacle de cette croyance, notent les sociologues, les parents retrouvent quelque chose de leur propre enfance ; ou plutôt de l'image qu'ils veulent avoir de l'enfance. Ils croient par transfert de croyance ainsi, par procuration. La figure d'un "gourou" inspiré ou d'une communauté de croyants est sans doute à même de provoquer le même genre de satisfaction : on ne sait trop si l'on croit soi-même mais l'on aime constater que d'autres le font - comme s'ils le faisaient presque pour nous.

Le propre de telles religiosités séculières, en définitive, serait de tout ramener au souci de soi, sans rien qui déforme ou dérange beaucoup la vie, rien de transcendant, sinon une réappropriation vague, générale ou mitigée des thèmes des religions traditionnelles. Il y a là, dit A. Piette, comme une "religion potentielle" qui *joue* avec le religieux et l'insère dans un

registre séculier, c'est-à-dire avant tout personnel. Sous cette forme, la religion est surtout *un engagement ludique* pouvant se satisfaire d'une participation minimale, sans conséquences réelles ni enjeu. Pour cette raison, même si certains, trop influençables, risquent évidemment de perdre leur moi dans l'exaltation de leur petit Je et céder à l'embrigadement sectaire, il paraît excessif de voir dans le *New Age* une version inédite de totalitarisme<sup>29</sup>. Ce que l'on risque le plus communément de perdre, dans l'affaire, c'est son argent...

*Un nouvel âge de la religion se laisse-t-il deviner ici ou seulement la gestion efficace - c'est-à-dire surtout marchande - de l'envie et du plaisir de croire ? On ne peut manquer de remarquer qu'il s'agit là d'une forme de religiosité contre laquelle les grandes religions ont toujours eu à lutter sans jamais pouvoir totalement s'en séparer. L'analyse des religiosités séculières pourrait favoriser l'émergence d'une nouvelle modalité de compréhension du religieux, écrit Albert Piette. Notre époque n'aurait fait en somme que libérer la religiosité de la crainte d'afficher ses mobiles les plus prosaïques. Elle aurait libéré le religieux de la religion et, d'une certaine façon, elle n'aurait fait ainsi que renforcer son autonomie, comme sphère culturelle autonome.*

#### *Dieu change en Bretagne.*

Une intéressante étude sur l'évolution de la religiosité en Bretagne note en ce sens que cette région fut longtemps dominée, comme bien d'autres, par une sorte de religion du "donnant-donnant" faisant de Dieu le maître de la nature et des malheurs infligés par la vie autant de châtements reçus de sa part. Une religiosité que le clergé, quoique la combattant officiellement, n'hésitait pas à entretenir et à utiliser, en invitant notamment au repentir lors de chaque calamité. Or, *ce qui tend effectivement à disparaître aujourd'hui*, note l'auteur de l'étude, *c'est surtout l'aspect culpabilisant d'une telle religiosité, cela même qu'apportait la religion chrétienne*. Pour le reste, on formule toujours à Dieu ses vœux de réussite. Les offrandes de cierges sont toujours assez courantes pour réussir aux examens, au permis de conduire, etc. Ainsi, si une nouvelle forme historique du christianisme se dessine, elle repose sans doute avant tout sur le primat quasi exclusif accordé au bonheur terrestre (Yves Lambert *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, 1985<sup>30</sup>).

---

<sup>29</sup> Voir M. Lacroix *L'idéologie du New Age*, Paris, Dominos Flammarion, 1996.

<sup>30</sup> Paris, Cerf, 1985.

\*

*Est-ce la religiosité qui a changé ou seulement son « marché » ?*

Dans un tel contexte, l'offre religieuse - c'est-à-dire les différents cultes qui peuvent être proposés aux individus - peut être appréhendée à l'instar d'un véritable marché, comme le suggérait déjà Adam Smith (*Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776, II, livre V, chap. I, section 3<sup>31</sup>).

Robert Ekelund analyse ainsi la doctrine (concernant notamment l'enfer et le purgatoire) et l'action (croisades, indulgences, lois sur le mariage) de l'Eglise au Moyen Age comme tenant essentiellement à sa situation d'entreprise monopolistique. Les positions de l'Eglise vis-à-vis de l'usure s'expliqueraient ainsi surtout, selon R. Ekelund, par la volonté d'emprunter à faible taux, tout en pouvant reprêter à des taux plus élevés à travers les banquiers pontificaux (R. Ekelund & al. *Sacred Trust: the medieval church as an economic firm*, 2003<sup>32</sup>)

*Sous ce jour, la perte d'influence des églises traditionnelles ne serait nullement assimilable à un abandon de la religiosité mais plutôt - en soulignant que ces églises exerçaient de véritables monopoles - à un phénomène de déréglementation et de concurrence.* Au Japon, ainsi, lorsque la religion shintoïste d'Etat fut abolie après la Seconde Guerre mondiale, on vit apparaître en cinq ans 2 000 nouveaux cultes et sectes. Selon certains observateurs, après la perte d'influence de l'idéologie communiste, la Chine offre de nos jours une floraison religieuse assez comparable<sup>33</sup>.

En termes de positions de marché, l'Eglise catholique dont, en France, l'âge moyen des 22 185 prêtres (50 000 en 1960) est aujourd'hui de 67,9 ans (11% seulement ont moins de 50 ans), qui n'accueille qu'environ 130 nouveaux prêtres diocésains par an (pour près de 600 en 1960) quand 700 prêtres meurent chaque année et dont le nombre total de servants pourrait bien n'être bientôt que de 8 000 (pour 25 000 au début des années 90<sup>34</sup>), l'Eglise catholique se sera montrée moins efficiente à maintenir sa position de marché que la multitude de petits entrepreneurs indépendants qui se partagent le marché de la prédication aux USA, particulièrement dans la *Bible belt* des Etats du sud. Car, dans le monde entier, le christianisme demeure la religion assez largement dominante et celle qui progresse le plus – notamment sous sa forme pentecôtiste et évangélique, quoi que ce courant soit divisé en une grande variété de groupes et ne dispose d'aucune organisation centrale : 20% de la population brésilienne est pentecôtiste, le quart de la population chilienne est *born again*, ainsi que le tiers des

---

<sup>31</sup> trad. fr. en 2 volumes, Paris, GF Flammarion, 1991.

<sup>32</sup> Oxford University Press, 2003. En français, voir P. Simonot *Les papes, l'Eglise et l'argent*, Paris, Bayard, 2005.

<sup>33</sup> Voir V. Goossaert *La question religieuse en Chine*, Paris, Ed. du CNRS, 2012.

<sup>34</sup> Mais on compte encore en France 12 000 religieux et 40 000 religieuses, répartis entre 500 congrégations.

Nicaraguayens. En Chine, l'évangélisme compterait déjà 120 millions d'adeptes. Il s'agit là d'une forme de christianisme insistant sur la relation directe de l'individu à Dieu, sur l'expérience d'une deuxième naissance et confiant à ses adeptes une responsabilité personnelle de témoignage et même de prosélytisme. Un christianisme dont les officiants sont par ailleurs désormais majoritairement féminins<sup>35</sup>. Cette mouvance évangélique ne serait pas sans influence sur l'Eglise catholique aux USA et, de là, certains prédisent à terme son influence également à Rome.

Poids des principales religions dans le monde								
En millions	1900		2000		2025		2050	
<b>Chrétiens</b>	<b>558</b>	<b>34%</b>	<b>1 999</b>	<b>33%</b>	<b>2 616</b>	<b>33%</b>	<b>3 051</b>	<b>34%</b>
Catholiques	266	16%	1 057	17%	1 361	17%	1 564	18%
Protestants	103	6%	319	5%	468	6%	574	6%
Orthodoxes	115	7%	215	4%	252	3%	266	3%
Pentecôtistes	0,9	0%	523	9%	811	10%	1 066	12%
<b>Musulmans</b>	<b>199</b>	<b>12%</b>	<b>1 188</b>	<b>20%</b>	<b>1 784</b>	<b>23%</b>	<b>2 229</b>	<b>25%</b>
Sunnites	172	11%	1 002	17%	1 467	19%	1 767	20%
Chiïtes	26	2%	170	3%	286	4%	410	5%
<b>Hindous</b>	<b>203</b>	<b>13%</b>	<b>811</b>	<b>13%</b>	<b>1 049</b>	<b>13%</b>	<b>1 175</b>	<b>13%</b>
<b>Bouddhistes</b>	<b>127</b>	<b>8%</b>	<b>359</b>	<b>6%</b>	<b>418</b>	<b>5%</b>	<b>424</b>	<b>5%</b>
Juifs	11	1%	14	0%	16	0%	16	0%
<b>Population mondiale</b>	<b>1 619</b>		<b>6 055</b>		<b>7 823</b>		<b>8 909</b>	

Pour combler son manque d'officiants, l'Eglise en France a recours à des laïcs, les diacres : on en comptait 11 en France en 1970 pour 1 850 aujourd'hui. Demain, elle devra peut-être faire venir des prêtres africains ou sud-américains<sup>36</sup>. En France, aujourd'hui, on envisage une véritable exculturation du catholicisme, c'est-à-dire sa mise hors culture par simple absence<sup>37</sup>. La France demeure néanmoins le sixième pays catholique en taille, après l'Italie et derrière, par ordre croissant : les Philippines, les USA, le Mexique et le Brésil (les trois plus grands pays protestants sont : le Nigeria, les USA et l'Allemagne). *Et plus qu'une disparition pure et simple du catholicisme, sans doute peut-on davantage envisager sa mutation, laquelle serait sans doute à même de créer des schismes.*

\*

### *Peut-on véritablement parler de désenchantement du monde ?*

Le recul de la religion dans les sociétés contemporaines doit donc être considéré avec précaution. D'abord le phénomène est loin d'être général à l'échelle du monde - dans certains pays, même les plus modernes comme les USA, la religion demeure partie prenante de

<sup>35</sup> Voir M. J. Penn *Microtrends*, New York, Hachette, 2007, p. 53 et sq.

<sup>36</sup> Voir O. Vallet *Dieu a changé d'adresse*, Paris, A. Michel, 2004, p. 173 et sq.

<sup>37</sup> Voir D. Hervieu-Léger *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

l'espace public. Dans plusieurs espaces géographiques (Balkans, Afrique, Moyen-Orient) la tendance est à une homogénéisation religieuse croissante et souvent violente. Tandis que, dans leurs pays d'accueil, les populations migrantes réaffirment désormais souvent et ouvertement leur appartenance religieuse (cas des Turcs en Allemagne ou des Maghrébins en France)<sup>38</sup>.

Il y aurait 10 000 religions distinctes dans le monde, dont 9 900 sont des sous-ensembles de l'islam (comme la secte Ahmadis) et du christianisme (notamment les églises pentecôtistes) ou des religions hybrides, comme l'Umbandas du Brésil qui, mélangeant croyances locales, catholiques, yoruba et spiritisme, rassemble 20 millions de pratiquants.

Ensuite, s'il y a une perte incontestable d'influence sociale dans les pays occidentaux, cela ne suffit pas, au contraire, à prononcer la disparition de la religiosité individuelle. Mieux même, la vivacité d'une religiosité plus ou moins magique et ludique oblige à *reconsidérer l'idée selon laquelle la modernité entraînerait nécessairement un "désenchantement du monde"* - soit la tendance à expliquer les phénomènes non en ayant recours à des forces occultes mais par des causes matérielles et à remplacer les explications religieuses ou métaphysiques du monde par des explications scientifiques<sup>39</sup>. On assiste tout au contraire à la réapparition des croyances pré-religieuses traditionnelles, non en des dieux personnalisés mais en des forces plus ou moins nettement identifiées – on fait des demandes à l'Univers, au Vent, ...

Au vu du développement actuel de l'hindouisme, notamment, il est possible d'envisager le développement à l'échelle mondiale d'un syncrétisme religieux comme l'Umbandas du Brésil, le Yiguandao chinois ou le Caodaïsme du Vietnam. Il est permis d'imaginer qu'une grande partie du monde musulman aille de plus en plus vers le soufisme et que le christianisme, devenu une religion essentiellement africaine, sud-américaine et asiatique, prenne clairement une tournure charismatique, mêlant recherche de l'extase, prophéties, miracles et quête de la prospérité.

Quant au catholicisme, désormais ouvert à la sensibilité écologique (avec l'encyclique *Laudato si*, 2015), à la théorie du genre (réflexions sur l'emploi d'un genre neutre pour se référer à Dieu) et à la reconnaissance des minorités (le pape François évitant de faire le signe de croix devant une assemblée de jeunes pour ne pas offenser les non-catholiques), certains le

---

<sup>38</sup> Voir J. Dupâquier & Y-M. Laulan (dir) *L'avenir démographique des grandes religions*, Paris, F-X de Guibert/Œil, 2005.

voient évoluer vers un syncrétisme moraliste. Toute la question étant de savoir si une telle évolution ne précipiterait pas en fait sa disparition ; d'abord en provoquant des ruptures profondes en son sein. Quand le Pape Benoit XV parlait d'une recomposition du catholicisme en Occident sur la base de « minorités créatives », ne désignait-il pas par avance de futures lignes de fractures entre tenants d'une ouverture à des influences non-romaines et défenseurs d'une approche plus traditionnelle ? Ensuite et surtout parce que de telles modernisations semblent au fond reconnaître que l'Eglise n'est plus vue comme porteuse d'une vérité suffisamment forte. Ce fut déjà le contrecoup de l'effort de modernité engagé avec Vatican II. Les fidèles eurent l'impression que les clercs eux-mêmes n'y croyaient plus ! Qu'abandonnant notamment l'Enfer, comme une idée d'un autre âge, ils n'avaient plus qu'à promettre le pardon pour tous. Et au total, Vatican II n'a pas converti. L'effondrement catholique en France coïncide avec sa mise en œuvre. Pour certains, le Concile a marqué la fin d'un catholicisme populaire fondé sur des structures d'obligations et des rites<sup>40</sup>. *A partir de lui, l'Eglise catholique a définitivement cessé de créer une et même la sociabilité populaire.* Elle est devenue une église parmi d'autres.

En fait, le problème paraît avoir été plutôt que le discours d'ouverture de Vatican II fut rapidement suivi de prises de positions – particulièrement sur des sujets de mœurs qui symbolisaient alors les bouleversements sociaux (contraception, divorce, avortement, mariage des prêtres, ...) – qui parurent, compte tenu de l'ouverture affichée, tout à fait rétrogrades et dépassées. A quoi s'ajoutèrent des difficultés proprement pastorales, l'Eglise, prisonnière de ses modes de communication traditionnels, peinant à développer des justifications accessibles et clairement compréhensibles de ses prises de positions et se coupant de l'opinion populaire.

Ailleurs qu'en Europe, enfin, on observe aussi bien à la naissance de cultes « modernes », notamment avec le « bouddhisme humaniste » taïwanais (Cijigongdehui, Fo Guang Shan), centré sur l'individu, l'engagement social et l'appartenance à un monde globalisé, qu'à la renaissance de croyances ancestrales, comme le chamanisme coréen, combattu par les Japonais, ainsi qu'après la guerre et plus récemment reconnu comme un trésor culturel national<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Voir P. Berger (dir) *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.

<sup>40</sup> Voir G. Cuchet *Comment notre monde a cessé d'être chrétien*, Paris, Seuil, 2018 et S. Bonnet *Défense du catholicisme populaire*, Paris, Cerf, 2016.

<sup>41</sup> Voir V. Gossaert *L'invention des religions en Chine* in A. Cheng (dir) *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007. Pour l'Inde, voir P. Van der Veer *Imperial encounters. Religion and modernity in India and Britain*, Princeton University Press, 2001.

Ce qui paraît incontestable, au total, est qu'à l'époque moderne, devenu une affaire essentiellement privée, le religieux relève avant tout de la conscience - de ses attentes particulières, de son histoire et de son univers de croyance ; de son actualité, de sa modernité en un mot.

\* \*

*B) La conscience religieuse et sa modernité*

**1. 14. 16.**

*Fonder la religion sur la conscience. Schleiermacher.*

Dans la conscience religieuse moderne, incontestablement, un tournant eut lieu avec Friedrich Schleiermacher (*Sur la religion. Discours à ceux d'entre ses contempteurs qui sont cultivés*, 1799<sup>42</sup>).

L'œuvre, publiée d'abord anonymement, eut trois rééditions en 1806, 1821 et 1831, chacune corrigeant un peu plus les audaces de l'ouvrage *princeps*. C'est qu'en 1804, Schleiermacher avait été nommé professeur de théologie à l'Université de Halle.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle "éclairé" cherchait avec Hume la source de la religion dans les besoins de la nature humaine (voir ci-dessus 1. 14. 4.) ou, avec le déisme, réduisait le religieux au simple consentement intellectuel à des vérités que la raison découvre par elle-même (voir ci-après 1. 14. 27.). En regard, le discours religieux orthodoxe ne voyait lui d'inspiration religieuse possible que dans une révélation dont l'origine ne pouvait être qu'extérieure à l'individu. La religion trouvait ainsi sa source et sa justification entre nature et surnature. Schleiermacher allait en proposer un autre fondement : une conscience spécifiquement religieuse en l'homme, définie par le sentiment d'une dépendance absolue.

Les réflexions de Johann Tetens paraissent avoir annoncé celles de Schleiermacher (voir 1. 2. 16.).

Schleiermacher voulut être le Kant de la religion et définir celle-ci au titre d'une intuition particulière a priori, hors de toute métaphysique sur la nature de Dieu (car toute définition rend étroit et fini l'absolu) et hors même de toute morale. C'est en ce sens qu'il affirme que, dans le cœur, la religion a une province qui lui appartient en propre<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> trad. fr. Paris, Aubier Montaigne, 1944.

<sup>43</sup> Voir M. Simon *La philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, Paris, Vrin, 1974.

La religion, selon Schleiermacher, s'enracine, en deçà de toute connaissance objective, dans le "cœur" (*Gemüt*), ou plutôt dans une *intuition* ineffable du fini dans l'infini et de l'infini dans le fini. La religion n'existe que sous la forme d'une expérience vécue qu'il nomme "*sentiment*" et qui peut être provoquée par la vision de la nature extérieure, perçue dans la profusion de ses manifestations ou dans son organisation (prouver Dieu par les merveilles de la nature était alors en vogue), ou par la médiation d'une autre conscience mais qui n'est pas de l'ordre du discours, de la rationalité (2° *Discours. De l'essence de la religion*). Pour se formuler, ce sentiment a plutôt besoin de rites et de symboles.

Ce sentiment ne semble pas pouvoir être ressenti par tout le monde et il ne peut s'enseigner en tant que tel, car il relève d'une expérience (3° *Discours*, p. 213). Schleiermacher, comme l'indique le sous-titre de son ouvrage, écrit pour quelques âmes poètes et cultivées, ses amis romantiques de l'*Athenäum* (Novalis, Schlegel, Tieck et d'autres).

On a souvent fait de la philosophie religieuse de Schleiermacher un sentimentalisme. Mais le sentiment, au sens où il l'entend, est très loin de toute sentimentalité. Il traduit bien plutôt le retentissement en conscience de la présence d'un objet extérieur qui déborde et subjugué l'individu.

***Rapprochements avec Benjamin Constant.***

En France, Benjamin Constant développera des idées que l'on rapproche souvent de celles de Schleiermacher, plaçant le sentiment à l'origine de la religion (*De la religion considérée dans sa source, ses formes et son développement*, 1824-1834<sup>44</sup>). Mais Constant se refuse à chercher l'origine de la religion dans des circonstances extérieures à l'homme, qu'il s'agisse des conditions matérielles et sociales ou d'une révélation. Il y a certes une révélation, écrit Constant mais elle trouve entièrement sa source dans le cœur humain. C'est un sentiment désintéressé que toute action morale courageuse - de résistance à la tyrannie ou de secours à autrui - éveille. De tels sentiments, en effet, sont tellement en contradiction avec nos buts immédiats et courants qu'ils suscitent inévitablement l'idée d'une dualité de l'homme et même la conviction que celui-ci est déplacé sur cette terre. Ils s'enracinent au plus profond de la nature humaine. Ils sont existentiels. "En un mot, le sentiment religieux est la réponse à ce cri de l'âme que nul ne fait taire, à cet élan vers l'inconnu, vers l'infini, que nul ne parvient à dompter entièrement" (chap. 1). Constant, ainsi, ne s'attache pas à déterminer un sentiment proprement religieux mais rabat toute religiosité sur une moralité

<sup>44</sup> *Œuvres complètes*, Paris, Pléiade Gallimard, 1957.

spontanée et inexplicable en nous. Il est plus proche de Rousseau (voir ci-après 1. 14. 28.) que de Schleiermacher, dont il connaissait les idées, qu'il affirmait ne pouvoir goûter.

\*

*La conscience religieuse.*

La religion, selon Schleiermacher, correspond à une force, ressentie à travers un ébranlement de la conscience, qui ouvre en celle-ci un domaine particulier. Dans un ouvrage ultérieur, Schleiermacher ne parlera d'ailleurs plus d'intuition et de sentiment – termes impliquant encore trop une activité de la conscience - mais seulement de la présence éprouvée de l'absolu en nous ; de la dépendance ressentie à l'égard du principe dont dépend le monde dans sa totalité (*La foi chrétienne*, 1821<sup>45</sup>).

Comme les philosophes des Lumières, Schleiermacher considère la religion en regard de l'économie de la nature humaine. Mais il respecte aussi bien l'idée d'une révélation extérieure, puisque le sentiment religieux en nous est autonome. Il nous est presque étranger. La subjectivité qu'il finit par acquérir ne compromet en rien son objectivité. Cette démarche, qui réfère le religieux à l'effet en nous d'une puissance extérieure, influencera, directement ou non, toute la philosophie de la religion ultérieure, aussi bien les analyses d'un William James (voir ci-dessus 1. 14. 13.) que la phénoménologie du sacré d'un Rudolf Otto (voir 1. 9. 5.).

***Phénoménologie religieuse.***

Suivant les enseignements du criticisme kantien, Schleiermacher remplace l'étude de Dieu par celle des catégories de la conscience religieuse. Mais, parce que cette conscience se dévoile être d'emblée conscience de quelque chose extérieure à elle, Schleiermacher en déduit que cette chose est vraie et qu'elle est divine. Le divin fait la conscience religieuse, qui est essentiellement un effet.

C'est là une attitude qui deviendra très fréquente dans la philosophie religieuse (voir notamment chez Van Der Leeuw ci-dessus 1. 14. 9.) et qui explique pourquoi la phénoménologie apportera un précieux concours à tous ceux qui voudront sauver l'objectivité du religieux, notamment contre tout réductionnisme psychologique le ramenant à un simple effet de conscience. Une démarche sensible, par exemple, chez J. Héring (*Phénoménologie et philosophie religieuse*, 1926<sup>46</sup>).

La question est néanmoins de savoir si l'approche phénoménologique n'est pas, par sa démarche même, capable d'ériger à peu près n'importe quoi au titre d'une donation objective de sens<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> adaptation fr. Paris, De Boccard, 1910.

<sup>46</sup> Paris, Alcan, 1926.

<sup>47</sup> Voir D. Janicaud *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Ed. de l'éclat, 1991. Voir

Avec Schleiermacher, la religion a acquis un objet qui n'est pas un dieu particulier et nommé mais une expérience, une pure transcendance dont les caractères génériques permettent justement de mettre en perspective les dieux particuliers des religions. Dans le Premier Discours, Schleiermacher ne parle pas de "Dieu" mais de "l'Univers", de "l'Absolu", de "l'Esprit du monde" selon l'image que les romantiques allemands se faisaient à l'époque de la Substance spinoziste. Vis-à-vis de cette expérience première, les dogmes des religions sont secondaires. Ils n'ont de sens que rapportés à elle. Et de ce point de vue, "une religion sans Dieu peut être meilleure qu'une religion avec Dieu", écrit Schleiermacher (*3<sup>o</sup> Discours. Sur la culture en vue de la religion*).

Toutes les religions manifestent dans sa plénitude l'expérience religieuse unique et première mais chacune à partir d'une intuition singulière qui saisit l'univers comme chaos (fétichisme), multiplicité (polythéisme) ou comme unité dans la multiplicité (monothéisme). Il n'est de religion que particularisée. Schleiermacher rejette l'idée de religion naturelle. Mais toute création religieuse unit, dans sa particularité et sa contingence, "l'infinie perfection dans l'inachevé de l'homme". De là, les caractères singuliers qui la distinguent des autres.

L'idée que les religions historiques sont toutes, à leur niveau et dans leur succession, autant d'images humaines d'une vérité éternelle, vient peut-être de Gotthold Lessing (*L'éducation du genre humain*, 1780<sup>48</sup>). Il convient de souligner que le manichéisme déjà entendait intégrer tous les prophètes en un seul système religieux et les diverses religions comme une suite de révélations faites à des peuples différents. Pour Benjamin Constant, de même, le sentiment religieux trouve à être représenté dans les formes des religions instituées qui bientôt, néanmoins, se pétrifient (*op. cit.*). Il s'agit alors pour trouver une autre forme. "Voilà l'histoire de la religion". Constant ne rejette donc pas les "absurdités" des religions primitives. Au contraire, en elles sont contenus selon lui tous les germes des notions qui composeront les croyances postérieures. L'idée se retrouve enfin chez Hegel (voir ci-après 1. 14. 29.).

L'intuition propre du christianisme, selon Schleiermacher, est celle de l'impuissance du fini à s'unir avec l'infini et la nécessité de la délivrance par une médiation humano-divine. Le christianisme prend ainsi pour centre l'objet de la religion lui-même. Il est la religion de la religion (*5<sup>o</sup> Discours. Sur les religions*).

Voir également ci-après le traitement de ce thème chez Hegel.

---

également une conversation que Georges Lukacs rapporte avoir eu avec Max Scheler à ce propos (*Existentialisme ou marxisme*, 1947, trad. fr. Paris, Nagel, 1961, p. 75).

<sup>48</sup> trad. fr. Paris, Aubier-Montaigne, 1946.

Enracinée dans l'expérience d'une conscience, la religion, selon Schleiermacher, renvoie toujours à une *situation*, à une signification vécue et quasi immédiate. L'immortalité, ainsi, affirme-t-il, ne doit pas être l'espérance égoïste d'une vie dans l'au delà "mais, au milieu du fini, devenir un avec l'infini et être éternel dans un instant". L'immortalité est ainsi à même de relever d'une expérience dès cette vie. Certains, comme Wilhelm Dilthey, ont parlé à ce propos du mysticisme de Schleiermacher. Mieux vaudrait dire que, pour lui, *l'homme est le lieu de la transcendance*. La religion est *en* l'homme plus que par l'homme.

Certes, la vérité du christianisme ne peut agir en nous du dehors, sans nous. Mais la médiation du Christ signifie que celui-ci est, à travers l'Esprit saint, l'auteur de notre propre existence religieuse. Croire n'est donc guère possible sans une grâce - Schleiermacher ne remet pas en question ce point crucial du dogme chrétien (voir 4. 2. II). Et il ne peut s'agir alors du Christ historique, auquel Schleiermacher ne se réfère qu'avec réticence. Il s'agit bien plutôt de la valeur archétypale de ses actes et de ses paroles.

C'est qu'à l'époque, la réalité historique du Christ commençait à donner lieu à de vifs débats.

#### *La réalité historique du Christ<sup>49</sup>*

##### *Vies de Jésus.*

Toujours vivaces de nos jours - on a pu recenser 350 vies de Jésus écrites entre 1910 et 1953 ; en 1994, le *Jésus*<sup>50</sup> de Jacques Dusquesne, présentant les derniers résultats de l'exégèse historique, fit encore la une des magazines en France<sup>51</sup> - les débats sur la réalité historique du Christ sont anciens. Les textes apocryphes sont nombreux qui, dans les premiers siècles du christianisme, complétaient les Evangiles quant à la vie de Jésus et ceci souvent d'assez étrange façon. Dans l'*Evangile de l'enfance selon Thomas*, Jésus, de 5 à 12 ans, accomplit de nombreux prodiges et se montre si agressif – il provoque la mort d'un autre enfant qui, en courant, l'a heurté – que des voisins suggèrent à Joseph de lui apprendre à bénir et non à maudire (!). Dans l'*Epître des Apôtres*

<sup>49</sup> Rappelons que le christianisme est fondé non sur la prédication directe de Jésus mais sur les faits et paroles qu'on prêta à ce dernier, souvent très postérieurement à sa disparition (le Nouveau Testament a sans doute été écrit entre 70 et 150, soit par des hommes qui n'ont pas connu directement Jésus). Les Juifs contemporains de Jésus n'ont pas parlé de lui, sauf Flavius Josèphe en un très court passage de ses *Antiquités juives* (Ier siècle, XVIII, 4 ; trad. fr. Paris, Cerf, 1990) en lequel beaucoup d'historiens s'accordent à voir une interpolation tardive.

<sup>50</sup> Paris, Flammarion Desclée de Brouwer, 1994.

<sup>51</sup> Sur les visions contemporaines du Jésus historique, voir S. Freyne « La recherche du Jésus historique » *Concilium* 269, 1997, pp. 49-64 & J. D. Crossan *The historical Jesus: the life of a Mediterranean Jewish peasant*, New York, Harper Collins, 1992.

(160-170 ?<sup>52</sup>), c'est son existence avant son incarnation qui nous est dépeinte – c'est lui-même ainsi qui apparaît à Marie sous les traits de l'ange Gabriel.

Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, Hermann Samuel Reimarus présentait Jésus comme un simple prophète ayant échoué, ses apôtres s'étant néanmoins servi de lui pour créer une figure idéale et élaborer une doctrine originale (*Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Traité des plus importantes vérités de la religion naturelle, 1754<sup>53</sup>). En regard des idées propres de Jésus, ses disciples auraient ainsi, selon Reimarus, agi comme autant de faussaires. Déçus par sa mort, affirme Reimarus, ils auraient fait disparaître son cadavre et fait croire à sa résurrection. Goethe développera également l'idée que le christianisme était à l'origine une révolution politique avortée qui s'était tournée vers la morale. Pour Auguste Comte, saint Paul était le seul et véritable fondateur du christianisme.

Dans le monde protestant, de telles idées furent d'abord portées par différentes chapelles, comme les Frères Moraves, une secte fondée en Bohême au XV<sup>e</sup> siècle par un disciple de Jan Hus, ralliée par la suite à la Confession d'Augsbourg et dont les idées seront connues à travers Klopstock et Lessing. Aspirant à avoir un contact direct avec Jésus, ils commencèrent à interroger la vraisemblance de son histoire. Au XIX<sup>e</sup> siècle, ces idées seront reprises par David Strauss, s'inspirant de Hegel (*Vie de Jésus*, 1835<sup>54</sup>) et l'exégèse allemande, dont les recherches seront popularisées avec scandale en France par Ernest Renan - dont la *Vie de Jésus* (1863<sup>55</sup>) ne suscita pas moins de trois cents réfutations - et poursuivies notamment par Alfred Loisy (*Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, 1892<sup>56</sup>), chef de file des exégètes "modernistes" qui sera excommunié en 1908. Ce qu'on a nommé la "crise moderniste" vit ainsi s'affronter l'école de Loisy aux "exégètes rationalistes" et aux "exégètes progressistes" du Père dominicain Lagrange ; ces trois écoles rencontrant l'hostilité des "exégètes conservateurs"<sup>57</sup>.

#### *L'homme Jésus inutile à la foi.*

En 1963, le manifeste d'un groupe de jeunes théologiens allemands présentera en des termes très schléiermachiens la résurrection du Christ non comme un événement historique mais comme un appel dans la conscience des croyants (*La Révélation comme histoire*<sup>58</sup>). De même, pour le théologien Eugen Drewermann, la naissance du Christ n'est qu'un symbole qu'il faut relier à des expériences vitales (*De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, 1986<sup>59</sup>). Car de la foi, soutient Drewermann, on ne peut tirer aucune hypothèse sur ce qui s'est passé historiquement. La naissance et l'enfance de Jésus trouvent bien plutôt leur sens si on les rapproche des mythes

<sup>52</sup> Ces deux textes in *Textes apocryphes chrétiens I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1997.

<sup>53</sup> Hamburg, 1754.

<sup>54</sup> trad. fr. en 2 volumes Paris, Ladrangé, 1853.

<sup>55</sup> Paris, M. Lévy Frères, 1863.

<sup>56</sup> 2 volumes, Amiens, Imprimerie générale Rousseau-Leroy, 1892.

<sup>57</sup> Voir E. Poulat *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996.

<sup>58</sup> W. Pannenberg (Ed.) *Offenbarung als Geschichte*, 1963, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

<sup>59</sup> trad. fr. Paris, Seuil, 1992.

égyptiens sur la naissance de Pharaon ou des mythes grecs sur la naissance humaine du sauveur divin Asclépios, le dieu de la médecine. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, déjà, on rapprochait l'histoire de Jésus de celles de Mithra ou d'Osiris.

Le christianisme a pris corps dans un contexte qui, au moins sur certains points, le préparait et par rapport auquel ses idées n'étaient pas si nouvelles<sup>60</sup>. Longtemps, croyances juives et chrétiennes furent largement mêlées, leur séparation n'intervenant véritablement qu'avec les Conciles de Nicée (318) et Constantinople (381)<sup>61</sup>.

Un auteur indique même que dès la plus haute antiquité, la croix était fréquemment employée comme symbole religieux<sup>62</sup>. De ce point de vue, le rapprochement avec le culte de Mithra, d'origine perse et que les soldats de Pompée ramenèrent à Rome après leur campagne sur les côtes d'Asie mineure, est frappant. Mithra passait également pour être né dans une étable (ou une grotte), seuls des bergers ayant assisté à sa naissance (mais Mithra n'était pas né d'une mortelle). Il pratiquait une sorte de baptême et promettait la résurrection à ceux qui étaient initiés à ses mystères. Surnommé "l'ami", il se distinguait par sa bonté. Protecteur des créatures (comme Apollon), il venait au secours de ceux qu'opprimait l'injustice. Ainsi, bien que d'autres caractères la séparent radicalement du Christ (au début de l'ère chrétienne, Mithra était assimilé au Soleil), la figure de Mithra témoigne que le polythéisme naturaliste de l'Antiquité, privilégiant la dimension morale du religieux, tendait à concentrer ses croyances en un Dieu unique de miséricorde et d'amour<sup>63</sup>.

Quoique propre à la religion juive, l'idée d'un messie n'était donc pas totalement étrangère à la culture romaine et, lorsque le christianisme commença à largement se répandre, vers le III<sup>e</sup> siècle, on assista à ce qu'on a nommé une « réaction païenne », portée par le cercle impérial et aspirant à une sorte de paganisme purifié, mêlant pythagorisme et culte du soleil<sup>64</sup>. Apollonius de Tyane fut alors présenté – quoiqu'ayant vécu au I<sup>e</sup> siècle sa *Vie* fut rédigée par Philostrate au III<sup>e</sup> - comme ayant concilié les doctrines brahmanes et le pythagorisme et comme ayant réalisé des miracles plus étonnants que le Christ<sup>65</sup>.

D'autres ont encore souligné le caractère annonciateur – et notamment la vision messianique d'un Dieu identifié à un homme – des *Manuscrits de la mer morte*, issus de la secte des Esséniens

---

<sup>60</sup> De là, certains ont soutenu que tout le Nouveau Testament a été composé, d'abord en hébreu et non en grec, à partir de sources hébraïques qu'il copie et prolonge. Bernard Dubourg en vient ainsi à contester l'existence non seulement de Jésus mais même de Paul (*L'invention de Jésus*, 2 volumes, Paris, Gallimard, 1987-1989). Malheureusement, même si elles trouvent quelques zéloteurs, ces thèses très discutables s'appuient sur une méthode qui peine pour le moins à convaincre. L'idée que le Nouveau Testament fut originellement écrit en hébreu a également été défendue par Claude Tresmontant (*Le Christ hébreu*, Paris, ÉIL, 1983).

<sup>61</sup> Voir D. Boyarin *La partition du judaïsme et du christianisme*, 2004 trad. fr. Paris, Cerf, 2011.

<sup>62</sup> Voir G. de Mortillet *Le signe de la croix avant le christianisme*, Paris, Reinwald, 1866.

<sup>63</sup> Voir S. Reinach *La morale du mithraïsme*, 1901 (in *Cultes, mythes et religions*, Paris, R. Laffont « Bouquins », 1996) & R. Turcan *Mithra et le mithriacisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

<sup>64</sup> Voir P. de Labriolle *La réaction païenne*, 1934, Paris, Cerf, 2005.

<sup>65</sup> Voir M. Meunier *Apollonius de Tyane*, 1936, Paris, Laffont, 1974.

de Qumran<sup>66</sup>. Jésus peut-il être le Messie si ce qu'il enseigne était déjà professé avant lui ? Pour Drewermann, la naissance du Christ prend sens à titre "d'archétype".

\*

*Peut-on faire abstraction, d'un point de vue religieux, de la réalité historique du Christ ?*

Jésus, écrit un auteur, est un problème (P-L. Couchoud *Le mystère de Jésus*, 1924<sup>67</sup>). Si l'on tente de le comprendre historiquement, on fera le simple portrait plausible d'un homme. Mais alors le christianisme se dressera comme un fait inexplicable : comment un obscur *nabi* a-t-il pu devenir le Fils de Dieu pour toute une civilisation ? De sorte que si c'est le christianisme qu'il faut expliquer, il faut plutôt prendre l'histoire de Jésus comme une enluminure en marge d'une doctrine, recommande l'auteur. "Et puisque le concept d'un Homme-Dieu n'entre plus dans une tête moderne et qu'il faut le dissocier, laissons l'homme, gardons le Dieu" (p. 185). Le véritable historien, ainsi ne sera pas historiciste. Il ne confondra pas le Jésus historique et le Christ de la foi. Il saura distinguer, des faits positifs, les idées qui prennent figure de faits pour mieux se faire comprendre. Le Christ historique ne peut être réellement atteint. D'ailleurs, soulignait Rudolf Bultmann, cela n'est d'aucune importance pour la foi (*Jésus, mythologie et démythologisation*, 1926, p. 35 et sq.<sup>68</sup>). S'il faut interroger l'histoire, note Bultmann, c'est pour parvenir à la compréhension de notre propre existence. De sorte que vouloir à tout prix remonter à la personnalité réelle de Jésus, c'est passer à côté de son enseignement ; même si l'on ne peut assimiler cet enseignement, il est vrai, à un pur système de vérités générales intemporelles. On examinera donc une tradition dont Jésus est simplement la source. Ne le serait-il point que cela ne changerait en rien ce que cette tradition nous dit, écrit Bultmann. "Chacun reste libre de mettre le nom de "Jésus" entre guillemets et de considérer ce mot comme une abréviation pour le phénomène historique qui nous occupe".

Kant ne voulait ainsi reconnaître dans le Christ qu'un modèle de moralité, un schème (voir 2. 1. 26.) au moyen duquel nous pouvons nous rendre sensible l'idéal moral que nous propose la raison. Toute autre conception de Jésus nierait notre liberté, en transformant la moralité en légalité et en nous soumettant au respect d'une révélation extérieure. La seule obéissance aux préceptes chrétiens serait alors requise de nous et pas même la foi. Du Jésus historique il faut donc distinguer le Christ qui, comme modèle, peut vivre en nous. Pour Kant, si la religion doit défendre la vraie moralité, elle ne peut se fonder sur une révélation car elle se fonderait alors sur autre chose que sur la raison pratique qui peut seule vouloir l'accomplissement de la loi morale (*La religion dans les limites de la simple raison*, 1793<sup>69</sup>).

\*

<sup>66</sup> Voir par exemple S. Ruspoli *Le Christ essénien*, Paris, Arfuyen, 2005.

<sup>67</sup> Paris, Rieder & Cie, 1924.

<sup>68</sup> trad. fr. Paris, Seuil, 1968.

<sup>69</sup> trad. fr. in *Œuvres philosophiques III*, Paris, Pléiade Gallimard, 1986.

Néanmoins, au sens religieux, faire abstraction de la réalité historique du Christ pose un vrai problème car c'est - comme il était clair déjà chez Reimarus - nier le sens même de la révélation, c'est-à-dire renvoyer la vérité du discours religieux à son caractère plus ou moins convaincant, soit finalement au seul assentiment de la conscience, qui devient ainsi juge de la religion. C'est ôter au message chrétien toute objectivité, sauf à faire de la conscience religieuse en nous, comme Schleiermacher, une sorte d'instinct divin. C'est en ce sens que le dogme de la Trinité affirme que la figure historique de Jésus est inséparable de son message (voir 1. 5. 17.). Le Christ historique et l'Esprit saint ne forment avec Dieu qu'une seule personne. Aller contre ce dogme, c'est renvoyer la vérité de la religion chrétienne d'une réalité extérieure objective à une compréhension existentielle et individuelle propre aux croyants.

Mais alors les miracles que Jésus aurait réalisés sont-ils essentiels à son enseignement, au sens où ils attestent son essence divine ? Notre époque dirait volontiers non et c'est ainsi, notent certains pour le déplorer, qu'un récent christianisme idolâtre Jésus tout en ne voyant en lui qu'un homme comme les autres - ce qu'il est effectivement dans tous les films récents qui le représentent et qui dans la Passion ne sont plus à même de saisir qu'un dolorisme aussi effroyable que gratuit, comme dans la *Passion du Christ* (2004) de Mel Gibson<sup>70</sup>. Du Christ, ils ne font plus qu'un homme dont les actes seuls sont extraordinaires et dans le Christ, dès lors, il est à craindre qu'ils n'adorent finalement plus qu'eux-mêmes. A ce titre, aux USA, la *Passion* de Mel Gibson choqua différents cultes réformés, pour lesquels, a-t-on souligné, Jésus est une sorte de jeune thérapeute glamour aux bras grands ouverts et dispensant santé, succès et bonheur<sup>71</sup>.

L'héroïsme fait défaut à notre christianisme et à notre représentation de la personne de Jésus, rabaisé au niveau de l'homme moyen, notait Albert Schweitzer (*Le secret historique de la vie de Jésus*, 1956, p. 215<sup>72</sup>). En Jésus, l'homme clérical n'accepte plus alors d'adorer que lui-même ! Un "jésuanisme" se serait ainsi substitué au christianisme - surtout chez les protestants, ajoutent certains - qui réduit le message chrétien à l'exemplarité d'un comportement humain<sup>73</sup>. Le prêtre, de même, ne retient plus alors l'attention que dans la mesure où l'on peut reconnaître en lui un inspiré. La foi paraît inséparable de l'homme qui la représente. L'apostolat repose sur un charisme personnel indépendant de l'Eglise - dimension sensible du film *Léon Morin prêtre* de Jean-Pierre Melville (1961). La figure de Dieu s'efface derrière celle de ses serviteurs<sup>74</sup>. Le risque est alors que le message religieux se réduise à une pose.

\*

<sup>70</sup> Voir J. Delumeau & G. Billon *Jésus et sa passion*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

<sup>71</sup> Voir C. Putney *Muscular Christianity, Manhood and sports in Protestant America (1880-1920)*, Harvard University Press, 2001.

<sup>72</sup> trad. fr. Paris, Albin Michel, 1961.

<sup>73</sup> Voir L. Bouyer *Religieux et clercs contre Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, p. 26 et sq.

Toutes ces questions sur la réalité historique du Christ ont quelque chose de passionnant sans doute. Car au fond, que cherche-t-on à savoir ? Imaginons que l'on découvre des sources historiques suffisamment fiables qui dégradent considérablement l'image de Jésus. Qu'est-ce que cela changerait au juste ? Il est très difficile de répondre à cette question, quel que soit le point de vue qu'on adopte. Croyants, aussi bien qu'athées, pourraient considérer que cela met le christianisme en difficulté ou bien que cela touche finalement peu le sens du message chrétien. Et qu'il n'y ait pas de réponse nette indique le sens de tous ces questionnements historiques, même s'il n'apparaît pas clairement la plupart du temps : qu'il n'y a pas de révélation sans nous, en soi.

Mieux même, comme le soulignait Fichte, toute révélation trouve son sens dans l'appréciation que nous pouvons en faire, sachant que cette appréciation est morale : nous ne reconnaitrions pas un Dieu qui nous enjoindrait de commettre des actes que nous réprouvons. En ce sens, note Fichte, sauf pour ceux que la puissance seule impressionne, une révélation nous incitant à l'obéissance par la seule menace d'un châtement ou la promesse d'une récompense ne pourrait passer à nos yeux pour venir de Dieu.

Pour cette raison, Kant n'admettait pas l'idée d'une révélation au sens propre. Le Christ était certes pour lui un exemple mais pas incontestable puisque rien ne nous permet de sonder quelles furent les intentions réelles du personnage historique. Dans une *Vie de Jésus* qu'il écrivit dans sa jeunesse, Hegel réduisait toute la parole du Christ à une exhortation à suivre la loi morale fondée en raison. Le Christ n'y ressuscite pas et, réductible au seul amour, sa doctrine est sans dogme. Seule la raison déterminera chacun à me croire ou non, disait le Christ hégélien (*Vie de Jésus*, 1795, p. 74<sup>75</sup>). Fichte lui rejette l'idée d'un christianisme rationnel. Il ne biffe pas l'idée de révélation qui a, à ses yeux, la fonction d'une autorité morale vécue, réelle (*Essai d'une critique de toute révélation*, 1793<sup>76</sup>).

Ce qu'établit Fichte paraît assez incontestable : nous sommes juges de toute révélation car celle-ci a besoin de nous pour être et nous la soumettons ainsi à nos propres critères de moralité. En ce sens, l'Eglise doit être ouverte au monde, reconnaît la constitution conciliaire *Dei Verbum*, adoptée lors de Vatican II (18 novembre 1965), sous l'influence notable du théologien Edward Schillebeeckx (*Approches théologiques I. révélation et théologie*, 1964<sup>77</sup>). La révélation n'est pas un texte sacré, intangible, coupé de la manière dont les hommes sont à même de le comprendre en fonction du moment historique. La diversité des traductions de l'Ecriture, ainsi, est encouragée, en même temps que les explications des textes. Pour autant, il ne peut s'agir d'une sorte de mise à jour du Dogme : si l'Eglise doit scruter les signes du temps, c'est pour les interpréter à la lumière de l'Evangile, pour répondre de manière adaptée à chaque génération aux questions éternelles des hommes, indique la constitution conciliaire *Gaudium et Spes* (8 décembre 1965, art. 4). C'est que s'il y a sens à parler de révélation, c'est comme d'un point d'accroche du divin dans le

---

<sup>74</sup> Voir A. Blanchet *Le prêtre dans le roman aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

<sup>75</sup> trad. fr. Paris, Rosca Ed. d'Aujourd'hui, 1928.

<sup>76</sup> trad. fr. Paris, Vrin, 1988.

<sup>77</sup> trad. fr. Paris, CEP/OGL, 1965.

temporel et non comme la révélation même du divin dans le temporel. Ce qui revient à reconnaître la difficulté d'un apparaitre unique du divin<sup>78</sup> et à reconnaître que la réalité de ce dernier ne peut se fonder sur un unique événement ou sur une unique incarnation.

Car il y a plus, en effet, dont Fichte ne traite pas : c'est que dans le cas de la révélation chrétienne, il est rapporté que beaucoup de contemporains de Jésus ne l'ont pas cru, ne l'ont pas reconnu. De sorte que si nous sommes juges de toute révélation, celle-ci nous juge aussi bien : sommes-nous capables de la reconnaître ? *Enquêter sur la réalité historique du Christ n'est de ce point de vue pas autre chose que de nous demander si nous serions capables de le reconnaître autour de nous.* Etrangement, une chanson populaire américaine récente a de ce point de vue posé la bonne question : « *What if God was one of us ? Just a slob, like one of us...* » (Joan Osbourne *One of us*, 1995). A notre époque, plusieurs œuvres présentant des individus quelconques revivant la Passion, le *Christ recrucifié* (1948<sup>79</sup>) de Nikos Kazantzaki ou le *Jésus de Montréal* (1989) de Denys Arcand, ont ainsi interrogé de manière pertinente la réalité historique du Christ.

\*

## 1. 14. 17.

### *La théologie séculière.*

Schleiermacher a fait de la religion non pas seulement une vérité - avec tout ce que ce terme recouvre d'objectivité - mais un *sens*, en soulignant à ce titre le rôle actif de *foyer* de la conscience. Non pas en réduisant la religion, comme cela s'était souvent fait avant lui, à un simple effet psychologique mais *en rendant, au contraire, la conscience capable de transcendance* - très loin de faire d'elle le juge en dernier ressort de la validité du message religieux. Bien plus que de Schleiermacher, l'influence décisive en ce domaine vint de Rousseau - mais tel qu'on le comprit couramment, bien plus que selon ses propres perspectives religieuses (voir ci-après 1. 14. 28.). Quoi qu'il en soit, Schleiermacher retournait ainsi l'argumentaire classique de l'athéisme ramenant toute vérité religieuse à un simple effet de conscience. De ses thèses, il suit cependant que, même si elle n'est que *reçue* en conscience, la religion ne peut être imposée comme du dehors, relevant d'une objectivité que le sujet ne reconnaîtrait pas spontanément. Elle doit être portée par une parole issue de la conscience la plus intime. Elle doit être reconnue par l'homme en son for intérieur. Et puisque les symboles religieux doivent eux-aussi être ancrés dans la profondeur de la conscience humaine, on tentera plus tard - dans le contexte du mot d'ordre de "démithologisation" lancé par Rudolf Bultmann (voir 1. 12. 7.) - de créer un langage religieux qui s'accorde tout à la fois

---

<sup>78</sup> Voir E. Catin *Majestas Dei. Seigneurie et liberté*, Paris, Vrin, 2018.

avec les symboles traditionnels de la foi et avec la compréhension que l'homme moderne a de lui-même. On proposera ainsi de remplacer "péché" par "aliénation", "salut" par "courage d'être", etc. On concevra une théologie "séculière", ouverte aux progrès de la pensée moderne et susceptible de sauver la religion positive d'un déclin annoncé et inévitable autrement<sup>80</sup>.

Cette théologie séculière se développa d'abord avec Paul Tillich (*Systematic theology*, 1956-1964<sup>81</sup>) et Friedrich Gogarten (*Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953<sup>82</sup>), témoignant d'une conscience douloureuse de l'abîme qui sépare le christianisme de la conscience et de la culture de l'homme contemporain ; la responsabilité en étant attribuée bien plus au christianisme lui-même, d'ailleurs, qu'au monde moderne dont - dans le contexte de forte croissance économique des années d'après-guerre - on n'hésitait alors pas à souligner les valeurs positives.

#### *Dieu sans Dieu.*

C'est chez les Anglo-saxons que les thèses les plus radicales furent défendues. Thomas Altizer fit de la sécularisation la condition même de la réalisation d'un christianisme authentique (*The Gospel of Christian Atheism*, 1966<sup>83</sup>). Tandis que l'évêque anglican John Robinson voulut, sans supprimer la fonction du ministère, voir l'Eglise devenir de plus en plus laïque (*Dieu sans Dieu*, 1963<sup>84</sup>). Reprenant à Dietrich Bonhoeffer l'idée d'une compréhension non-religieuse de Dieu (voir ci-après), Robinson constatait qu'aujourd'hui tout va sans Dieu et aussi bien qu'avant.

Tant que Dieu et l'homme, souligne J. Robinson, sont chacun pensés comme deux êtres ayant une nature distincte, il est impossible de penser le Christ autrement que comme un divin visiteur venu de l'au-delà. En fait, il faudrait plutôt penser comment le Christ peut devenir le Seigneur même de ceux qui n'ont pas de religion. Car il doit y avoir ici-bas une voie qui, même dans un monde sans religion, conduit au transcendant. Or, en ce sens, puisque Dieu est amour, écrit Robinson, il ne se trouve dans toute sa plénitude que dans le rapport d'homme à homme. Dieu ne se trouve que dans, avec et sous les rapports conditionnés de cette vie, car il est leur profondeur et leur sens ultime. Telle serait la véritable définition d'un

---

<sup>79</sup> trad. fr. Paris,, Pocket, 1989.

<sup>80</sup> Sur la théologie séculière et le thème de la "sécularisation", voir R. Cipriani « Sécularisation ou retour du sacré ? » *Archives de sciences sociales des religions* 52/2, octobre-décembre 1981, pp. 141-150.

<sup>81</sup> 3 volumes, University of Chicago Press, 1956-1964.

<sup>82</sup> Munchen, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966.

<sup>83</sup> Philadelphia, Westminster Press, 1966.

"dieu commun"<sup>85</sup>. On ne connaît ainsi véritablement le Fils de l'Homme que dans un rapport d'amour inconditionnel avec les fils des hommes, avec des personnes qui n'ont d'autres droits sur nous que ceux de l'humanité qu'elles partagent avec nous. Cette sollicitude est toute séculière et n'a rien à faire avec la "religion", souligne Robinson. La foi est une possibilité ontologique fondamentale, déclarait Schubert Ogden, la médiation du Christ ne lui est donc pas indispensable (*Christ without Myth*, 1962<sup>86</sup>).

Avec le *Dieu sans Dieu* de Robinson, l'ouvrage qui fit le plus parler de lui fut *La cité séculière* (1965<sup>87</sup>) d'Harvey Cox. Assez loin des subtilités théologiques à la manière européenne et inspiré par un pragmatisme tout anglo-saxon, l'auteur voulut essentiellement persuader que la sécularisation et l'urbanisation des sociétés modernes ne sont pas des menaces mais bien des occasions de développement pour la foi. Il faut lire, à cet égard, les quelques pages que Cox consacre à l'anonymat dans les grandes villes (p. 74 et sq.).

#### ***Théologie urbaine.***

"Dans l'anonymat de la culture urbaine, ce que ressent l'homme moderne, ce n'est pas seulement d'être étouffé dans la cohue de la ville, c'est à la fois la terreur et la joie d'éprouver pleinement la liberté humaine". L'urbanisation fournit l'occasion d'être libre, soutient Cox, qui paraît s'inspirer beaucoup de l'Ecole urbaine de Chicago, ainsi que de Georg Simmel (*Les grandes villes et la vie de l'esprit*, 1903, voir 2. 5. 40.).

Le fait d'être anonyme permet de disposer pleinement de son propre visage et de son nom pour les autres. Certes, il n'est pas facile de vivre au milieu de relations segmentaires. Et malheureusement, écrit Cox, l'Eglise, fortement attachée à une éthique préurbaine, aggrave ces difficultés en cherchant à susciter une intimité "provinciale" et en prêchant la nécessité des relations "Je et Tu" comme étant les seules relations vraiment humaines. Pourtant, les relations ne sont pas forcément froides et inhumaines parce qu'elles sont impersonnelles. La ville nous apprend à prendre plaisir aux relations publiques sans les laisser empiéter sur notre vie privée. Il faudrait donc élaborer une théologie de la relation "Je et Vous" et freiner "l'enthousiasme de ceux qui voudraient revenir à la cordialité préurbaine sous prétexte de sauver les âmes", alors que l'anonymat urbain est une "libération magnifique", une délivrance des traditions harassantes et des attentes inquiètes de la vie préurbaine.

---

<sup>84</sup> trad. fr. Paris, Nouvelles Ed. latines, 1964.

<sup>85</sup> Voir G. Lafon *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982.

<sup>86</sup> Nous n'avons pu consulter cette référence.

<sup>87</sup> trad. fr. Paris, Casterman, 1968.

Il est rare qu'un discours religieux soit progressiste et il est encore plus rare qu'il soit novateur pour ce qui regarde les catégories de la sociologie elle-même ! Pourtant, en regard de ces annotations, que de pages écrites à la même époque sur l'aliénation de la société urbaine...

L'Eglise, selon Cox, "est faite pour ouvrir la voie à l'action de Dieu *dans le monde*" (p. 22). Pour Cox, Dieu n'est pas dans l'au-delà mais dans l'avenir. Il n'est pas transcendance. Il est à l'horizon de l'histoire parce qu'il agit dans l'histoire. Dieu *n'est pas*. Il *vient*. A ce titre, il est présent dans le monde de la réalité sociale. L'Évangile nous place à un angle de vision d'où nous sommes capables de mesurer les événements séculiers. Le Dieu de l'Évangile ordonne la liberté et la responsabilité et dirige vers l'espérance de l'avenir. L'Évangile est l'action de Dieu créant de nouvelles possibilités dans l'histoire. La religion, en ce sens, est l'avenir de l'homme et sa modernité.

Côté musulman, une réflexion fort semblable à celles que nous venons de présenter sera menée par Mohammed Iqbal (1873-1938), avec même une certaine avance (*Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, 1934<sup>88</sup>). Aucune civilisation ne peut plus nourrir l'illusion de se contenter de ses propres valeurs, pose Iqbal. Le temps de l'universel défini par et pour soi seul est révolu. Par ailleurs, Iqbal estime que la modernité venue d'Occident n'est pas seulement une réalité technique et politique mais métaphysique. Ce n'est pas un événement uniquement profane mais spirituel. Mais l'islam ne sait plus reconnaître le sacré dans le présent, seulement dans ce qui a été pieusement conservé à travers les siècles. L'accélération de l'histoire, le progrès des sciences devrait être pour l'islam l'occasion d'un retour à son intuition d'origine, qu'Iqbal situe dans une sensibilité au changement, dont il retrouve particulièrement la trace chez Ibn Khaldûn<sup>89</sup>. Il s'agirait ainsi de reconnaître un fondement spirituel commun de l'islam et de la modernité venue d'Occident, estime Iqbal – ce qui ne revient pas du tout à prétendre que toutes les découvertes scientifiques se trouvent déjà dans le Coran. Mais, face à la modernité, l'islam demeure paralysé, aveugle, y compris le soufisme. Le religieux ainsi, selon Iqbal, est à venir. Il est une ouverture à une vie plus grande, à une conscience de soi élargie, car Dieu – Ego ultime, individualité parfaite – exprime la propre plénitude d'être de l'homme. Malgré tout cela, souligne un commentateur,

---

<sup>88</sup> trad. fr. Paris, Ed. Du Rocher/Unesco, 1955 & 1996.

<sup>89</sup> Sur ce point, voir également K. Pomian *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Paris, Gallimard, 2006, p. 81.

Iqbal ne prône cependant guère d'évolution de la *sharîa*, même s'il cite en exemple la Turquie kémaliste<sup>90</sup>.

\*

*Modernité religieuse. Karl Barth contre Rudolf Bultmann.*

*Schleiermacher avait ouvert la voie d'une religion "moderne" par essence, c'est-à-dire d'une religion dont la transcendance ne correspondait plus à une révélation unique valant pour tous les temps et faisant comme un trou dans l'histoire mais s'enracinait, au contraire, dans la conscience actuelle des hommes.*

Kierkegaard s'opposa à ce "sentimentalisme" (nous avons souligné plus haut avec quelles précautions ce terme doit toutefois être entendu). Il fut pratiquement le seul, jusqu'au mouvement théologique dit "dialectique" ou "néo-orthodoxe" dont le chef de file fut Karl Barth, qui réaffirma bien haut la non-subjectivité du message chrétien (*L'Épître aux Romains*, 1919<sup>91</sup>).

La grâce, selon Barth, vient à l'homme sans médiation à l'intérieur de lui. Le message chrétien est *extra nos*, c'est-à-dire indépendant de la pensée et de l'histoire humaine. A ce titre, Karl Barth s'opposa particulièrement à l'entreprise de démythologisation de Rudolf Bultmann (voir 1. 12. 7.), l'accusant de dénaturer le message chrétien en le soumettant à un système philosophique particulier et passager (en l'occurrence celui de Heidegger). *Si l'on suit Bultmann jusqu'au bout, estime Barth, le message chrétien ne vaut pas en lui-même mais seulement en tant qu'il a une signification pour l'homme d'aujourd'hui et son salut ; en tant qu'il est sens, plus que vérité donnée. La théologie est donc réduite à une anthropologie : la divinité n'est qu'un chaînon dans l'effort de l'homme pour saisir sa propre essence.* D'un point de vue religieux, on peut donc reprocher à Bultmann, comme Barth le fit, de réduire toute transcendance à un phénomène de conscience. Le divin perd alors toute extériorité, toute assise objective. La foi est sans dogme et la transcendance n'est saisie que dans l'existence. Elle ne représente plus dès lors, comme le soutient Fritz Buri, qu'un mystère qui ne peut être saisi qu'à travers des mythes par rapport auxquels le christianisme ne détient aucun monopole

---

<sup>90</sup> Voir A. Bidar *L'islam face à la mort de Dieu*, Paris, F. Bourin, 2010.

<sup>91</sup> trad. fr. Genève, Labor & Fides, 1972.

(*Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens* La dogmatique conçue comme compréhension de la foi chrétienne par elle-même, 1956-1978<sup>92</sup>).

Or, la conscience remplaçant la vérité révélée, comment ne pas craindre qu'une éthique de l'authenticité où de la sincérité prenne le pas sur la vérité qu'est censée transmettre la religion ? Et comment ne pas redouter, aussi bien, que toute révélation ne soit sacrifiée au nom du soupçon qui peut toujours peser quant à la nature réelle de cette authenticité et de cette sincérité ?<sup>93</sup> Ou, pire encore, au nom des impératifs changeants de la modernité, c'est-à-dire de la mode ? La religion, alors, ne placerait plus l'homme dans un rapport immédiat avec sa propre vérité. Elle le mettrait en situation de rechercher inlassablement sa propre vérité. Sur cette voie, différentes révélations pourraient lui plaire mais aucune qui soit véritablement décisive. Le religieux verserait dans l'égotisme, l'ironie ou l'amusement. Si les vérités religieuses peuvent être ramenées à une création humaine, c'en est évidemment fini de la religion au sens de l'expérience d'une rencontre avec une réalité qui, quel que soit le nom qu'elle reçoit, dépasse la simple humanité. Il convient de le souligner car beaucoup s'étonnent de nos jours que le discours chrétien ne se mette pas au goût du jour, qu'il ne se modernise pas, ne s'ouvre pas à d'autres croyances mais s'attache à défendre des positions d'un autre âge. Or ce n'est pas là pur conservatisme ou refus du changement sans doute.

Un Dieu qui ne serait pas dans l'histoire serait fini, dira-t-on. Est-ce à dire que Dieu change avec l'histoire ? Sans aller jusque-là, le cardinal Walter Kasper pouvait rejeter, au cours des années 60, une vision fixiste de la vérité chrétienne. Pour dire que les dogmes représentent une parole en devenir, notamment dans le dialogue œcuménique avec le monde (*Dogme et évangile*, 1967<sup>94</sup>). Ce qui revient bien à inscrire Dieu dans l'histoire, comme si le message chrétien était perpétuellement en recherche de sa propre vérité. A l'aune d'un tel historicisme, ce message n'aurait plus rien de proprement religieux. Même s'il porte sur les réalités ultimes, il ne serait plus qu'une opinion.

D'un autre côté, comment nier le bien-fondé de la réflexion de Bultmann, s'enracinant dans le constat d'une impossibilité à faire accroire de nos jours les enseignements bibliques comme autant de faits positifs ?

Bultmann cependant, comme Schleiermacher déjà, préserve pourtant bien l'idée d'une transcendance comme vis-à-vis dont ni le monde ni l'homme ne peuvent disposer mais qui ne se dévoile que dans la rencontre,

---

<sup>92</sup> 3 volumes, Berne, Haupt, 1956-1978.

<sup>93</sup> Voir L. Ferry *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996.

<sup>94</sup> trad. fr. Paris, Cerf, 2010.

le don. Une transcendance qui vient en quelque sorte en sus du message religieux, sans plus imprégner ce dernier (*L'idée de Dieu et l'homme moderne*, 1963<sup>95</sup>).

Toutes les religions sont historiques. Elles sont apparues à un moment donné. Leurs croyances et leurs rites ont été fixés à certaines époques, dont ils portent la trace. De plus, ils ont changé au fil du temps. Pourquoi ne le feraient-ils pas à nouveau ? La réponse est simple : parce que *la religion est incapable de décider, d'elle-même, de sa propre vérité*. Sinon, elle n'est plus qu'une philosophie. Certes, elle peut modifier certaines de ses règles et certains de ses rites. Mais quant à son message, quant à ses actes essentiels ? Dirait-elle qu'il lui est loisible de décider ce qui, à cet égard, doit être maintenu et ce qui peut être modifié ou abandonné ? Elle reconnaîtrait qu'elle n'est pas une religion mais un système culturel parmi d'autres.

La question reste donc entière de savoir si la religion peut survivre à la religion. De cela, en tout cas, aucune religion ne pourra décider, en même temps que, sa charge étant de défendre et de promouvoir la vérité, elle doit craindre que son discours se brouille et devienne inaudible dès lors qu'elle n'a plus le monopole du Sens au sein d'une société donnée.

Dans une société qui n'attend plus de recevoir "la", c'est-à-dire une et une seule vérité, chaque religion est renvoyée à la défense d'une vérité particulière. L'impératif de modernité est dès lors problématique puisqu'il recouvre une dimension d'universalité : s'il faut être moderne c'est pour être entendu du plus grand nombre. Dans les sociétés modernes, les religions peuvent encore être entendues et défendues mais dans la mesure même où elles se distinguent par un fort particularisme. Tel fut le cas du christianisme, après tout, lors de son apparition dans l'Empire romain. Dans de telles sociétés, les religions forment, nous l'avons vu plus haut, comme un marché et, si tel est actuellement le cas de nos sociétés, rien n'interdit d'imaginer qu'une nouvelle religion, à terme, puisse s'imposer au détriment des autres.

Quoi qu'il en soit, la question de savoir si une religion moderne est possible et souhaitable paraît désormais d'un autre âge. Elle paraît en effet ne concevoir la religion que sous la forme d'un discours unique, ultime, ayant vocation à encadrer toute la vie de tous les hommes. C'est là sans doute ce que fut, ou voulut être, le christianisme en Occident mais cet âge est aujourd'hui passé. De là, on croit nos sociétés désacralisées. En quoi l'on confond peut-être le christianisme d'il y a quelques siècles et la religion. En quoi, même, on se trompe

---

<sup>95</sup> in *Foi et compréhension*, trad. fr. en 2 volumes, Paris, Seuil, 1969.

sans doute sur son déclin – car la perte d'influence directe du christianisme en Occident peut aussi être analysée en termes de succès !

\*

**1. 14. 18.**

*Guyau. L'irréligion de l'avenir.*

L'absence de religion positive est la forme vers laquelle tendent toutes les religions, écrivait Jean-Marie Guyau à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (*L'irréligion de l'avenir*, 1890<sup>96</sup> ; un livre qui plut beaucoup à Nietzsche). Car nous pouvons adorer sans idoles et sans nom, en silence et ainsi le religieux survivra-t-il à la religion et à ses dieux. Déjà, les mots "Christ" et "résurrection" ne sont plus employés qu'à titre de symboles, écrit Guyau et nul mythe n'est plus nécessaire pour exciter l'ardeur du bien et le sentiment de l'universelle fraternité. Ce qui est grand et beau se suffit à soi-même. L'idéal de toute religion est ainsi de tendre vers l'anomie religieuse, l'affranchissement de l'individu, la suppression de toute foi dogmatique. "Dans l'avenir, l'homme prendra de plus en plus horreur des abris construits d'avance".

Selon Guyau, le génie de la religion est éteint ; d'abord parce que pour fonder de nouvelles religions il faudrait des hommes exceptionnels, à la fois sincères et d'une certaine façon dupes d'eux-mêmes, quant à leurs inspirations, leurs illuminations, ce qui est devenu difficile avec la critique scientifique et psychologique. Ensuite, parce qu'il n'est plus guère possible de trouver quoi que ce soit de nouveau dans le domaine religieux et mythique : quoi de plus attrayant que le nirvana ou l'immortalité ? Comment aller plus loin en morale, demande Guyau, que l'altruisme et l'abnégation que prêchent le bouddhisme et le christianisme ?

Il ne faut pas s'empresse de prêter à Guyau ce positivisme exagérément confiant dans les progrès de la raison qui serait propre au XIX<sup>e</sup> siècle. Guyau ne dit pas qu'il n'y aura plus de religion à l'avenir ; sinon, il serait assez facile de remarquer que, quoiqu'il en ait dit, la religion se porte encore assez bien de nos jours ; qu'elle survit même sous ses formes les plus "primitives", là même où la technologie scientifique est la plus dominante. Il suffit d'allumer la télévision sur les divers canaux qui diffusent des émissions religieuses en Californie pour assister à des guérisons miraculeuses devant les caméras et sous les applaudissements...

---

<sup>96</sup> Paris, Alcan, 1890.

Guyau dit plus exactement que *tout ce qu'il y a de proprement spirituel dans la religion lui échappera et n'aura plus guère besoin d'elle, la laissant arc-boutée sur le respect des traditions, les miracles de pacotille et la défense d'un sacré devenu problématique.*

Guyau ne se prononce pas sur le maintien ou non à l'avenir des formes religieuses traditionnelles. Il souhaite néanmoins hâter leur disparition en suggérant, comme Michelet, Quinet et Renouvier l'avaient fait, que la France, ou au moins ses élites, deviennent d'abord protestantes.

### *L'avenir de l'intégrisme.*

Nos sociétés exalteront bien ainsi une certaine religiosité, tandis que *ce qu'il y a de plus spirituel et de plus moralement élevé dans la religion n'aura plus guère besoin d'elle. La religion de l'avenir, ainsi, sera essentiellement bigote, miraculeuse et superstitieuse, est-on tenté d'en conclure. Ou alors, elle ne s'identifiera plus qu'à la sauvegarde d'une identité culturelle. Elle sera de plus en plus intégriste.*

#### ***L'intégrisme***

##### *Syllabus.*

L'intégrisme désigne un courant traditionaliste catholique né dans la mouvance du *Syllabus* ou "Recueil renfermant les principales erreurs de notre temps" (1864), une encyclique papale condamnant libéralisme, socialisme et rationalisme, qui accrédita l'idée d'une opposition radicale entre la religion et le monde moderne<sup>97</sup>.

Par extension, on qualifie aujourd'hui d'intégriste tout mouvement religieux préconisant le respect intégral de ses traditions. Refusant de composer avec les idées modernes, les intégristes défendent un strict conservatisme religieux. Ils n'hésiteront pas, à ce titre, à aller jusqu'au schisme avec les autorités religieuses instituées. Dans le sillage de la première encyclique sociale (*Rerum Novarum*, 1891), ainsi, une première vague intégriste s'opposera au catholicisme social prôné par l'Eglise. Et, au XX<sup>e</sup> siècle, l'intégrisme renaîtra avec le rejet de Vatican II (octobre 1962-décembre 1965) et de ses avancées modernistes (*Gaudium et Spes*, 4<sup>e</sup> session).

##### *Courants fondamentalistes et traditionalistes.*

L'intégrisme catholique se désignera alors comme "traditionalisme" (Mgr Lefebvre en France), souhaitant remettre en vigueur les formes anciennes du culte (la messe selon le rite de Pie X, les anciennes traductions de la Bible). Au même moment, le radicalisme protestant se dira, lui,

---

<sup>97</sup> Voir J-M. Mayeur, C. & L. Pietri, A. Vachez, M. Venard *Histoire du christianisme*, 12 volumes, Paris, Desclée, 1995, XI, p. 459 et sq.

"fondamentaliste", s'opposant en particulier aux conceptions darwiniennes qui portent atteinte à l'enseignement biblique sur la Création.

En fait, pratiquement toutes les confessions, après une phase moderniste dans les années 50 et 60, nourriront en leur sein des courants intégristes dès le milieu des années 70. Cela est particulièrement vrai du christianisme, du judaïsme et de l'islam. Mais l'hindouisme et le shintoïsme présentent des traits comparables. Or, nous ne savons guère expliquer une telle coïncidence. Nous pouvons seulement noter que *les intégrismes sont les produits typiques d'une modernité qu'ils prétendent farouchement condamner.*

Affirmant leur identité religieuse à partir de critères dont le particularisme est jalousement affiché, les courants intégristes développent volontiers une logique de la croisade ("nous referons chrétiens nos frères" était l'un des slogans de l'Action française) et du conflit, comme le *jihad*, la guerre sainte que prêcha la République islamique iranienne au début des années 80 pour galvaniser les musulmans opprimés du monde entier.

L'intégrisme peut, néanmoins, de manière plus pacifique se contenter d'obéir à une logique identitaire, en créant des réseaux communautaristes puissants pour des populations émigrées en des pays qui ne pratiquent pas leur religion. Ceci avec plus ou moins de difficulté selon la logique d'intégration nationale propre à chaque pays<sup>98</sup> ; c'est-à-dire notamment selon le souhait plus ou moins fort des pouvoirs publics de déléguer aux communautés religieuses la médiation sociale, c'est-à-dire de considérer les citoyens d'abord en fonction de leur appartenance confessionnelle ou ethnique, plutôt que de tenter de les intégrer tous également. Quand ce souhait est fort, il peut conditionner l'apparition de "pratiquants non croyants", dans la mesure où l'appartenance à une communauté religieuse et la soumission à ses rites devient le seul moyen d'être socialement reconnu. On a noté en ce sens qu'en France, la pratique du ramadan et le respect des interdits alimentaires propres à l'islam se sont développés ces dernières années au sein d'une communauté musulmane qui paraissait pourtant assez peu croyante à l'origine (30% de non croyants déclarés contre 27% pour l'ensemble des Français).

*"L'affaire du foulard islamique".*

En France, ainsi, à la fin des années 80, l'affaire dite "du foulard islamique" défraya la chronique. En 1989, trois jeunes filles musulmanes tentèrent de garder leur foulard à l'école. La multiplication de ce genre de revendications conduisit au total à l'exclusion d'une centaine de jeunes filles de l'école publique en 1994. On vit volontiers dans leur comportement un acte de fondamentalisme religieux. Un auteur note cependant que les jeunes filles en question étaient toutes issues d'un milieu où leur mère ne portait pas elle-même le foulard. Leurs revendications, de plus, allaient à l'encontre du rôle effacé que l'islam reconnaît aux femmes, puisqu'elles entendaient précisément poursuivre leurs études. En fait, souligne cet auteur, leur zèle à porter l'un des attributs les plus marquants de l'islam tentait plutôt de faire admettre leur remise en cause du modèle parental. Elles

---

<sup>98</sup> Voir G. Kepel *La revanche de Dieu*, Paris, Seuil, 1991.

brandissaient le respect de la tradition religieuse comme pour rendre d'emblée impossibles les critiques quant à leur volonté d'autonomie. Et c'est ainsi que, sous ses formes les plus traditionnelles, la religion peut être mobilisée pour construire une identité spécifique par des personnes vivant à la fois en rupture par rapport à leur groupe d'appartenance et par rapport à une société d'accueil ressentie comme hostile. Et l'auteur de souligner combien l'incompréhension et le refus de telles conduites risque de mener, pour le compte, à une véritable radicalisation<sup>99</sup>. Une conclusion que certaines pourront trouver bien timide et passablement complaisante face à ce qu'ils dénoncent comme le signe d'un nouvel obscurantisme<sup>100</sup>.

\*

*Extension du terme d'intégrisme. Le Sentier lumineux péruvien.*

Au siècle dernier, nous l'avons vu avec Guyau, on envisageait volontiers que les idées évangéliques se répandraient tandis que la religion périliterait ; que les dogmes moraux des religions se laïciserait sans n'avoir plus besoin de recourir à un quelconque sacerdoce. L'intégrisme - et avec lui l'évolution guidant désormais les principales religions - obéit à une logique strictement contraire : s'il revendique une appartenance religieuse, c'est avant tout au titre d'une identité culturelle.

De ce point de vue, l'intégrisme peut ne pas se limiter aux mouvements religieux. Des auteurs ont ainsi pu employer le terme pour caractériser le Sentier lumineux péruvien et les Khmers rouges cambodgiens, deux mouvements se réclamant d'une stricte obédience marxiste<sup>101</sup>. On retrouve en eux, en effet, des traits qu'on pourrait trop rapidement croire uniquement propres à l'intégrisme religieux : la condamnation de la modernité (ils éliminaient volontiers ingénieurs, médecins et techniciens), la reprise de croyances traditionnelles (en quoi, a-t-on souligné, le marxisme a pu lui-aussi avoir son syncrétisme !) et le désir de retour à une économie autarcique (le Sentier fermait les foires régionales), ainsi qu'un moralisme rigide (le Sentier poursuivait les maris volages et rasait la tête des prostituées ; les Khmers rouges interdisaient l'alcool, imposaient une seule et même coupe de cheveux pour hommes et femmes, etc.). L'intégrisme se laisse ainsi moins caractériser par une résurgence du religieux en lui-même que par la volonté de réhabilitation et de défense de cultures particulières auxquelles l'internationalisation et le développement économique font perdre leur généralité<sup>102</sup>. L'intégrisme religieux, dès lors, ne défend plus la confession qu'au titre d'un patrimoine culturel et d'une affiliation socialement distinctive<sup>103</sup> - comme déjà l'indiquait Guyau.

---

<sup>99</sup> Voir F. Khosrokhavar *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997.

<sup>100</sup> Voir F. Amara & S. Zappi *Ni putes ni soumises*, Paris, La Découverte, 2003 & P. Tevanian *La haine de la religion : comment l'athéisme est devenu l'opium du peuple de gauche*, Paris, La Découverte, 2013.

<sup>101</sup> Voir A. Hertoghe & A. Labrousse *Le Sentier lumineux du Pérou. Un nouvel intégrisme dans le Tiers-Monde*, Paris, La Découverte, 1989.

<sup>102</sup> Voir F. Burgat *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995, p. 108.

<sup>103</sup> Voir O. Roy *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

Sur cette piste, il est possible d'imaginer que dans un monde de plus en plus globalisé, à l'heure du « village planétaire global », comme on dit, l'idée d'une religion universelle perde tout sens et qu'éclatent de nouvelles guerres de religion.

Guyau ne voyait pas la pérennité du message religieux dans un sentiment ou un instinct particulier, lequel était, selon lui, appelé à se dissoudre avec la science. La survie de la religion, par-delà la religion, passait plutôt, à l'entendre, par tout ce qu'elle a toujours défendu mais qui n'a plus besoin d'elle : la sympathie avec tous les êtres, la douleur ou la joie impersonnelle que l'homme est capable d'éprouver, la faculté de s'impersonnaliser. "Ce qui subsistera dans l'irréligion future c'est l'idée que le suprême idéal est dans l'établissement de rapports sociaux toujours plus étroits entre les êtres. Dès aujourd'hui, la religion chez les âmes les plus hautes a fini par se fondre avec la charité". Mais ici, Guyau se trompe sans doute. Non tant sur ce qu'il annonce que sur la clairvoyance qu'il semble attendre quant à la gestion de notre héritage religieux. Parce que la culture européenne moderne s'est largement construite contre l'Eglise, il lui est très difficile, aujourd'hui encore, de reconnaître tout ce qu'elle porte encore de chrétien.

Ouvrons, à titre d'exemple, le roboratif essai de Pascal Bruckner *Le sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi* (1983<sup>104</sup>). L'auteur s'en prend – vivement – au tiers-mondisme, dont il dénonce les illusions et surtout sa vision des peuples sous-développés, qui continue à faire d'eux comme des enfants mais qui a en même temps confié à l'immaturation une valeur telle qu'elle devient sagesse et supériorité. Bruckner récuse aussi bien le sentiment répandu d'une dette de l'Occident impossible à éponger par rapport à toute la souffrance du monde, dont il trouve un bon exemple dans la préface que Jean-Paul Sartre rédigea pour *Les damnés de la Terre* (1961<sup>105</sup>), de Franz Fanon. Un exercice d'auto-flagellation qui représente un "trésor de nullité théorique, de contresens historique, de démagogie haineuse".

Tout se passe, note Bruckner, comme si la haine de soi était devenue un dogme central de notre culture<sup>106</sup>. D'une idéologie sciemment athée comme le marxisme, note-t-il, on aura finalement vu renaître l'idée d'une faute originelle. De là, la valorisation de la misère : tout homme écrasé anticipe notre rachat. Tout mal est un bien caché car il prépare une révolution.

---

<sup>104</sup> Paris, Seuil, 1983.

<sup>105</sup> in J-P. Sartre *Situations V*, Paris, Gallimard, 1964.

<sup>106</sup> Voir également sur ce point T. Todorov *Les morales de l'histoire*, Paris, Grasset, 1991, p. 90 et sq.

Une religion pour affligés nous anime toujours et nous fait un devoir d'aimer l'homme qui souffre – un homme si possible lointain. Il nous faut des malheureux, en effet, pour nous rappeler que notre royaume n'est pas de ce monde et rendre toute joie suspecte. Cette "sulpicerie chevrotante" nous envahit alors même que nous affirmons ne plus donner foi aux fables ou aux mensonges de la religion. Nous vivons dans un univers politique imprégné de religiosité, écrit Bruckner, grisé de martyrologie, fasciné par la souffrance que lui servent quotidiennement les médias. Et les discours les plus laïques ne sont souvent que la reprise ou le bégaiement en mode mineur des homélies ecclésiales.

Pour ce qui regarde notre propos, il est frappant de souligner que toute la démonstration de l'auteur repose sur le fait que quelque chose puisse paraître faux et critiquable à ses yeux dès lors même qu'il a pu faire, historiquement, l'objet d'un enseignement religieux ! Son origine catholique, une fois révélée, suffit à le condamner. Comme si la religion représentait une sorte d'état intellectuel infantile, devant nécessairement être dépassé dans le parcours culturel de l'homme moderne. Ce faisant, l'auteur s'interdit sans doute de comprendre, positivement, tout à la fois la vigueur et l'importance des idées portées par le tiers-mondisme ; lesquelles empruntent sans doute beaucoup, comme il le souligne, au christianisme le plus traditionnel mais non sans leur donner de nouvelles perspectives. On peut donc se demander si ce que l'auteur dénonce comme régression n'est pas chez lui l'expression d'un « blocage » idéologique – lui-même pas très nouveau.

\*

Nous l'avons signalé plus haut, la religion est pour les sciences humaines un objet d'étude relativement récent. Et sans doute reste-t-il beaucoup à faire de ce point de vue car, à lire un ouvrage comme celui qui vient d'être présenté, force est de reconnaître que pour un esprit éclairé, la religion se définit encore de nos jours essentiellement par l'obscurantisme et l'intolérance, sinon le fanatisme. La leçon de Durkheim a été peu entendue sans doute, qui invitait à percevoir dans les pensées religieuses une intelligence du monde (voir ci-dessus 1. 14. 7.).

Pascal Bruckner écrit finalement que l'Europe a été la seule culture à se voir dans le regard de l'autre, fut-il imaginaire. Aucune civilisation n'a autant douté de son identité et laissé une telle place à l'altérité. C'est de fait la seule civilisation à avoir pu penser ses crimes.

La négation de soi et l'ouverture à autrui n'ont été historiquement posées que par elle. De sorte que l'Occident n'est pas en crise, estime l'auteur. Il est la crise par excellence, porteur d'une certaine insatisfaction fondamentale et d'un réexamen permanent.

Seulement, si cela est vrai, peut-on manquer de reconnaître là une influence des valeurs judéo-chrétiennes ? Quel autre texte sacré, a-t-on fait remarqué, éreinte le peuple dont il fait le héros avec autant d'acharnement, le décrivant comme ingrat, insoumis, que la Bible ? Peut-être l'avenir du christianisme est-il là, dans la reconnaissance de ce qu'il a appris et légué qui, finalement, lui appartient peut-être un peu encore. Le problème, cependant, tient au fait que, pas plus que ceux qui la jugent une institution éteinte, l'Eglise ne semble prête à le reconnaître.

Ce qui survivra de la religion, écrit Guyau, c'est ce qui a assuré ses progrès et qu'elle a le plus souvent combattu plutôt que de le reconnaître. Le doute ainsi qui n'est que la reconnaissance que notre pensée n'est pas l'absolu et qui peut donc être considéré comme le plus religieux des actes spirituels. L'athéisme, à ce titre, est moins irréligieux que l'affirmation d'un dieu vengeur ou bigot. Douter de Dieu est une forme du sentiment du divin, écrit Guyau. "Le sentiment le plus original de notre temps, c'est ce doute sincère par lequel on considère tout acte de foi comme une chose sérieuse qu'on ne saurait accomplir à la légère". Aucune croyance en l'existence d'un être parfait ne saurait exister qu'au prix d'une détermination de ce qu'on doit entendre par "parfait". Au prix d'une négation de tout ce qui ne l'exprime pas complètement, note Jules Lagneau. Dès lors, l'athéisme est nécessaire à la croyance en Dieu puisque la raison que nous pouvons avoir d'affirmer Dieu n'est autre que l'impossibilité de trouver dans la réalité l'objet entier de notre pensée. Si Dieu pouvait se présenter à nous dans la réalité, il serait impossible de *croire* en lui. Démontrer l'impossibilité que Dieu existe en ce sens qu'il pourrait même être conçu, c'est la condition nécessaire pour que nous puissions savoir que Dieu est. Car la réalité de Dieu serait purement illusoire, si elle ne consistait dans l'excédent de la pensée sur les choses (*Célèbres leçons et fragments*, posthume 1950, Cours sur Dieu, p. 283<sup>107</sup>).

\*

---

<sup>107</sup> Paris, PUF, 1964.

La religion, à suivre Guyau, a secrété l'athéisme et cela, en regard de son message de foi, était signe non pas tant de dépérissement que de vigueur de l'instinct religieux. C'est qu'à l'époque moderne, le souci religieux s'est porté du respect d'une transcendance à l'authenticité de l'acte de croire lui-même. La figure des dieux n'a plus de sens qu'à offrir un miroir dans lequel la conscience puisse se projeter. *La religion, dès lors, se vit désormais moins comme l'appel irrépressible de l'ascèse que comme le respect qu'impose la sincérité d'un engagement. Là est sans doute le caractère déterminant pour l'avenir de la religion, au sens où elle ne peut désormais plus éviter de s'interroger sans cesse sur sa propre possibilité.* Elle ne peut plus éviter une contestation qui lui est comme intérieure au sens où elle ne peut naître que d'elle : l'athéisme.

\* \*

**1. 14. 4. - L'ESSENCE DU RELIGIEUX**

**1. 14. 19.**

*Alors que la religion n'est plus, à l'époque contemporaine, la forme privilégiée sous laquelle la société réfléchit son ordre et ses contraintes ; alors qu'elle naît dans le "cœur" et s'enracine dans une expérience vécue en conscience, la religion ne peut plus relever que d'un engagement, d'un acte de foi qui, parce qu'éminemment personnel, mesure sa propre particularité et sa propre incertitude. Bref, la religion est en débat et, à ce titre, il faut considérer que l'athéisme relève pleinement de l'essence du religieux. Il est lui-aussi un engagement dont les termes sont ultimes. En d'autres termes, si la religion est le rapport immédiat de l'homme à sa propre vérité - ainsi que nous l'avons définie – l'athéisme est également une manière de vivre ce rapport.*

*On a souvent dit que l'athéisme garde beaucoup de la religion et l'on souligne que les doctrines qui ont tenté de "remplacer" le christianisme, comme le marxisme, avaient conservé de fortes dimensions eschatologiques. Mais c'est le plus souvent pour en conclure, de manière assez simpliste, qu'avec ou sans religion l'homme a besoin de satisfaire quelque besoin d'absolu<sup>108</sup>. Mieux vaudrait s'efforcer de comprendre que l'athéisme représente une option religieuse fondamentale, qui dramatise la tension entre la foi et la loi et qui permet ainsi de discerner que dans l'administration d'une Parole vouée à combler la distance entre la conscience et sa vérité repose peut-être finalement l'essence de la religion (ces formules abruptes devraient s'éclairer ci-après).*

*Nous tenterons de le montrer en trois étapes : A) l'athéisme ; B) la foi et la loi ; C) L'Eglise.*

---

<sup>108</sup> Voir par exemple G. Steiner *Nostalgie de l'absolu*, 1974, trad. fr. Paris, 10/18 UGE, 2003.

*A) L'athéisme*

**1. 14. 20.**

Phénomène massif à notre époque, l'athéisme n'est pas un phénomène homogène. Il revêt des formes multiples qui sont loin d'être toutes conciliables entre elles<sup>109</sup>. Littéralement, l'*a-théisme* est la négation de l'existence de Dieu. Mais cette définition ne définit rien. Toutes sortes d'attitudes ont été qualifiées d'athées. Il y a toutes sortes d'athéismes.

*Différentes formes d'athéisme.*

Il y a un athéisme qui est une *apostasie*. L'apostat a déserté la foi et a renié son dieu, sans les remplacer.

Il y a un athéisme qui est un *antithéisme*, qui s'en prend à l'image de Dieu que véhicule la religion instituée sans nier l'existence d'un principe divin. Il pourra aller jusqu'à concevoir un Antéchrist ou un dieu féroce en lieu et place du Dieu d'amour (voir 1. 13. 8.). A cet antithéisme, se rattache l'athéisme affiché qui ne fait que lutter contre une idole au nom d'une autre d'un autre ordre (l'Histoire, l'Etat, l'Homme, la Science). Si, pour cet athéisme-là, Dieu est mort avec l'effondrement des conceptions religieuses qui donnaient sens au monde, son cadavre, comme le remarquait Nietzsche, empoisonne encore l'atmosphère. Pour Péguy, nos sociétés n'étaient pas athées mais « autothées », s'étant construit leur propre Dieu.

Il y a un *athéisme pratique*, comme le qualifiait Jacques Maritain<sup>110</sup>, l'athéisme de fait de ceux qui pensent croire en Dieu alors qu'ils le nient par leur comportement (*La signification de l'athéisme contemporain*, 1949<sup>111</sup>). C'est là un athéisme plus ou moins innocent. C'est celui du superstitieux qui pense pouvoir corrompre les dieux et qui les insulte par l'idée qu'il se fait d'eux (voir 1. 6. 3.). C'est la religion papelarde de tous ceux qui vont à la messe par conformisme et qui croient par soumission à l'ordre social ou à la tradition et s'arrangent de Dieu comme d'une obligation. C'est un athéisme indifférent, qui ne nie pas Dieu mais pour qui Dieu n'est pas un objet d'investissement affectif ni même de conscience immédiate. C'est encore l'athéisme courant et non forcément lucide de ceux pour qui la religion est indifférente, parce qu'ils n'ont jamais eu particulièrement l'occasion de croire.

---

<sup>109</sup> Voir G. Cottier *Horizons de l'athéisme*, Paris, Cerf, 1969.

<sup>110</sup> L'expression est empruntée à Jules Lagneau.

<sup>111</sup> in *Œuvres complètes IX*, Paris, Ed. Saint Paul, 1988.

Parlant de son enfance, Sartre note que la bonne société croyait en Dieu pour ne pas avoir à parler de lui, son scepticisme l'empêchant même d'être athée (*Les mots*, 1964, pp. 80-81<sup>112</sup>).

Il y a encore un athéisme qui ne cesse de parler des dieux ou de Dieu mais qui ne comprend pas celui-ci comme un être personnel (Aristote, Spinoza) ou qui pense ceux-là indifférents aux affaires humaines (le bouddhisme, Epicure).

Il y a un athéisme qui s'en prend aux clercs enfin mais respecte le message évangélique. Un athéisme qui est moins anti-théiste qu'antireligieux. Ainsi Henri de Saint-Simon, pour lequel tout ce qu'il y a de divin dans la religion chrétienne se résume à la fraternité qu'elle prône (*Le nouveau christianisme*, 1825<sup>113</sup>).

S'il en est ainsi, écrit Saint-Simon, tout milite pour que la morale divine soit la morale unique. Mais le clergé ne peut que faire obstacle à cette évolution. Les bons chrétiens d'aujourd'hui sont presque tous laïques, affirme Saint-Simon. De sorte que si la religion régénérée doit diriger la société vers le grand but qui consiste à améliorer le plus rapidement possible le sort de la classe la plus pauvre, les membres du clergé ne possèdent certainement pas les connaissances adéquates pour le faire. Selon Saint-Simon, savants, artistes et industriels doivent être les véritables directeurs religieux de l'espèce humaine.

\*

Ce qui est frappant dans l'athéisme, c'est la difficulté de son énonciation. Car celle-ci n'a proprement de sens qu'en regard de la religion, dont elle représente la contestation. De fait, si toutes les religions ont connu des hérétiques et des apostats, peu parmi elles ont vu se développer, à part d'elles, des doctrines philosophiques sciemment athées, allant jusqu'à proclamer l'inexistence des dieux. L'Islam, ainsi, a-t-on pu noter, n'a pas connu de rupture véritablement athée mais des cercles de libre pensée récusant la notion de prophétie ou l'absolue unicité divine<sup>114</sup>.

Ma'arrî, poète aveugle d'Alep du XI<sup>e</sup> siècle, n'ayant eu de cesse que de souligner l'obscénité et le désespoir à vivre, se déclare contre toutes les religions (*Les impératifs*, XXV<sup>115</sup>), traite les soufistes d'escrocs (XXVII, LXVI) et plaide pour la raison contre la foi (CII, CIX). Pourtant, la plupart des commentateurs ne le reconnaissent pas comme un véritable athée. Il craint Dieu (LXIII). Avant lui, au IX<sup>e</sup> siècle, Ibn ar-Râwandî avait rejeté la religion au nom de la raison mais, au total, on ne trouve pas chez lui de réflexion fondamentale

---

<sup>112</sup> Paris, Gallimard, 1964.

<sup>113</sup> Paris, Seuil, 1969.

<sup>114</sup> Voir L. Gardet *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités*, Paris, Ed. Complexe, 1977, p. 120 et sq.

<sup>115</sup> trad. fr. (extraits) Paris, Sindbad Actes sud, 2009.

sciemment athée, seulement des expressions ponctuelles de lassitude<sup>116</sup>. Abû Nuwâs (VIII<sup>o</sup>-IX<sup>o</sup> siècles), de même, peut sans doute être qualifié de libertin (voir notamment son poème *Blasphème*, où il parle d'un certain Ibrâhim an-Nazzâm qui, dit-il, le surpasse en incroyance<sup>117</sup>) mais il ne raisonne pas son athéisme.

Dans l'Antiquité, note un auteur, ce que l'on rencontre en fait d'athéisme se limite le plus souvent à une critique des croyances et superstitions populaires. Par ailleurs, on continuait fort bien à admettre malgré tout, comme Epicure par exemple, l'idée d'êtres dont les pouvoirs outrepassaient ceux de l'homme. La question n'était pas de savoir si les dieux existaient mais s'ils s'intéressaient aux hommes. On se demandait en ce sens si la divination était possible. L'athéisme antique n'a que très rarement rompu avec l'idée d'une réalité "surnaturelle" qui faisait le fonds culturel des croyances populaires<sup>118</sup>. Ici encore, les Grecs auront eu un statut d'exception et de précurseurs<sup>119</sup>.

Dans la Chine ancienne, toutefois, Wang Chong (27-97 ?), sous la dynastie des Han, ne croyait ni aux dieux, ni aux fantômes (*De la mort*<sup>120</sup>). Pour lui, il n'y avait que le Tao, principe éternel et neutre régissant le monde et rien en l'homme ne survivait à la mort.

### *L'athéisme grec.*

Les Sophistes critiquèrent les dieux<sup>121</sup>. Pour eux, il n'était pas de science possible, les objets qui tombent sous les sens de l'homme n'étant que ce que son esprit les lui fait. Comment, dès lors, s'affranchissant de l'enfermement subjectif auquel il est voué, l'homme pourrait-il connaître des dieux qu'il conçoit se dérober à son regard ? Les Sophistes n'assignaient à la religion d'autre fondement que la volonté humaine. La diversité des cultes à la surface du monde leur suggérait l'idée que la religion est partout le résultat d'une convention instituée par les premiers législateurs. Ou alors, comme le soutenait Prodicos de Céos, les hommes des premiers âges ont tenu pour dieux le soleil et la lune, les fleuves et les sources, c'est-à-dire tout ce qui leur était utile, comme les Egyptiens diviniserent le Nil. La religion n'était ainsi pour les Sophistes qu'un mensonge utile. On retrouve de telles idées chez Euripide. « Je ne puis croire qu'aucun Dieu soit méchant », écrit ce dernier dans *Iphigénie en Tauride* (380 et sq.).

---

<sup>116</sup> Voir D. Uroy *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris, Flammarion, 1996.

<sup>117</sup> in *Le vin, le vent, la vie*, trad. fr. Paris, Actes Sud, 1998.

<sup>118</sup> Voir A. B. Drachmann *Atheism in pagan Antiquity*, Copenhagen, Gyldendal, 1922.

<sup>119</sup> Sur ce point, voir particulièrement P. Decharme *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, A. Picard & Fils Ed., 1904.

<sup>120</sup> trad. fr. Paris, Gallimard, 2006.

Vers la fin du V<sup>e</sup> siècle, il y eut également à Athènes un petit groupe d'hommes qui, osant rompre ouvertement avec la religion de leurs contemporains, furent ce que le XVII<sup>e</sup> siècle aurait nommé des libres-penseurs, des "libertins" (voir 2. 4. 5.). Diagoras de Mèlos, ainsi, eut un grand renom d'impiété dans toute l'Antiquité. Il osa même s'en prendre à la plus respectée des institutions religieuses de son temps, celle des Mystères (voir ci-dessus). Il en divulguait les secrets et se moquait de leurs cérémonies<sup>122</sup>. Il se réclamait de Démocrite, lequel, déjà, expliquait la foi aux dieux comme née de la frayeur ou de l'étonnement des premiers hommes au bruit du tonnerre, à la lueur des éclairs ou au spectacle des phénomènes célestes.

Pourtant, sans doute parce qu'il admettait - se fondant sur des principes tout matériels - la possibilité de la divination, Démocrite fut l'objet de nombre de légendes le présentant comme un devin et un magicien. Au Moyen Age, il fut, comme Virgile et Sénèque, considéré comme un chrétien es-qualités.

Nous avons également gardé la trace d'une société de *Kakodaimonistai* ou Adorateurs du démon, qui se nommaient ainsi pour mieux se moquer des superstitions. Ils se réunissaient spécialement les jours réputés néfastes.

### *Evhémère.*

Au milieu du III<sup>e</sup> siècle av. J-C, Evhémère considérait que les dieux avaient été jadis des hommes supérieurs - rois, conquérants, philosophes - auxquels, après leur mort, l'admiration, la terreur ou la reconnaissance du vulgaire avaient attribué l'immortalité. Evhémère, qui ne reconnaissait que la seule divinité des astres, écrivait au moment où Epicure venait d'être divinisé par ses disciples. Alexandre s'était fait adorer comme Dieu et ses successeurs se montraient soucieux d'organiser leur propre culte. Dans l'Antiquité, en effet, on accordait volontiers la divinité à certains personnages de manière posthume pour récompenser leurs mérites ou leur vertu. Des vainqueurs olympiques firent l'objet de cultes avec processions et sacrifices. Puis des généraux. Les rois de Macédoine revendiquaient leur affiliation à Héraclès et Alexandre le Grand se disait de plus descendant d'Achille du côté

---

<sup>121</sup> Voir W. K. C. Guthrie *Les sophistes*, 1971, trad. fr. Paris, Payot, 1976, chap. IX.

<sup>122</sup> Thucydide rapporte qu'Alcibiade et d'autres jeunes gens étaient également soupçonnés de se moquer des Mystères (*Histoire de la guerre du Péloponnèse*, 431-410 av. JC, VI, II, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1964).

maternel<sup>123</sup>. De là, les monarques hellénistique tenteront de se faire passer, de leur vivant même, pour des dieux, inaugurant une tradition qui durera jusqu'à la fin de l'Empire romain<sup>124</sup>.

Certaines légendes enfin parlaient de dieux qui autrefois avaient habité la terre et régné sur l'humanité et, en Crète, on montrait aux pèlerins la caverne du mont Dictè qui passait pour avoir servi de berceau à Zeus. En Sicile, on montrait le sépulcre de Cronos ; à Delphes, celui de Dionysos. A Celaenae, on montrait la peau de Marsyas, le Silène qu'Apollon avait écorché (!).

Après tout, on montre encore au Caire aujourd'hui l'endroit où Moïse fut sauvé des eaux. Tandis qu'à Mathura, le temple Keshav Dev se dresse à l'endroit où est né Krishna.

L'ouvrage d'Evhémère (dont il ne nous reste que des fragments) eut un succès immense et durable. *L'Inscription sacrée* ou *Histoire sacrée (Hiéra anagraphè)* fut le premier texte grec, dit-on, à être traduit en latin<sup>125</sup>. Très vite, ainsi, Janus et Saturne passèrent pour avoir été des princes régnant sur le Latium et à partir du second siècle ap. J-C, les apologistes chrétiens utilisèrent Evhémère pour lutter contre les croyances païennes – ainsi saint Augustin (*La cité de Dieu*, VII, 18<sup>126</sup>). Cette faveur que l'évhémérisme rencontra dans le monde chrétien<sup>127</sup> explique son maintien jusqu'au XVIII<sup>e</sup>, où on le prendra tellement à la lettre que la mythologie sera considérée comme le premier chapitre de l'histoire grecque et où, surtout, on utilisera finalement ses arguments contre le christianisme lui-même (cf. Hume ci-dessus 1. 14. 4.). Dieu a créé l'homme à son image mais l'homme le lui a bien rendu, disait Voltaire... A partir de cette époque, l'athéisme cessa par ailleurs d'être limité à un petit nombre d'esprits libres. L'incroyance tendit à perdre sa difficulté.

#### *Difficulté de l'incroyance jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle.*

Ce n'est qu'au XIX<sup>e</sup> siècle que l'athéisme commencera à devenir massif, même si en fait la perte d'influence des croyances religieuses dans certains pays d'Europe est sans doute plus ancienne. Ce qui devint populaire au XIX<sup>e</sup> siècle fut d'afficher son irréligion.

---

<sup>123</sup> Voir C. Mossé *Alexandre, la destinée d'un mythe*, Paris, Payot, 2001, chap. IV.

<sup>124</sup> Voir L. Cerfaux & J. Tondriau *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, Desclée & Cie, 1957.

<sup>125</sup> L'ensemble des fragments qui nous restent d'Evhémère est rassemblé in G. Vallauri *Evemero di Messene, Testimonianze e frammenti*, Turin, Publ. de la Fac. des Lettres et de Philosophie, VIII, 1956. Traduction partielle en français in R. De Block *Evhémère. Sa vie et sa doctrine*, Mons, Manceaux, 1876.

<sup>126</sup> *Œuvres II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2000.

<sup>127</sup> Voir P. Alphanféry « L'Evhémérisme et les débuts de l'histoire des religions au Moyen Age » *Revue de*

Auparavant, l'historien Lucien Febvre a bien montré que l'incroyance était à peine *prononçable*. Aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, on était chrétien de fait. De la naissance à la mort, toute une chaîne de cérémonies et de traditions liaient les hommes comme malgré eux à la religion. Tout dépendait de l'Eglise, même l'heure. Le christianisme, c'était l'air qu'on respirait, écrit L. Febvre. Et, contre une religion aux prises universelles, les hommes les plus audacieux ne pouvaient même pas trouver appui dans une langue qui ne disposait encore couramment d'aucun des mots qui nous servent à philosopher : absolu, relatif, concret, abstrait, etc. (*Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle*, 1942<sup>128</sup>).

Toutefois, *cette impossibilité de s'affirmer positivement athée ne doit surtout pas laisser penser que chacun était profondément croyant*. L'Eglise régnait certes mais l'on peut assez facilement montrer à quel point ses préceptes n'avaient une influence que de façade sur les comportements<sup>129</sup> - ce qui n'était évidemment pas propre au seul christianisme : « tu crois donc réellement aux dieux ! », demande un serviteur incrédule à un autre au début des *Cavaliers* d'Aristophane (vers 424 av. JC<sup>130</sup>). En fait, nous le verrons, la mainmise réelle de l'Eglise - sur la société médiévale notamment - peut sérieusement être discutée. Reste, comme le souligne L. Febvre, que l'Eglise n'avait guère de compétiteur culturel à sa hauteur.

Longtemps, l'athéisme ne put qu'être le propre d'esprits libres et distingués, relativement isolés. Il correspondait à un souci de distinction et d'indépendance qui n'était pas sans témérité ni fierté. L'athéisme est aristocratique, dira encore Robespierre.

Lequel ne partagera pas l'athéisme militant des « Enragés » de la Révolution, comme Jacques-René Hébert ou Pierre-Gaspard Chaumette. Robespierre accusera ces derniers de faire le jeu des puissances étrangères en rejetant toute religion, ce qui soulevait le peuple contre la Révolution.

Etre athée, c'était faire acte de sécession sociale. Si l'athéisme correspond de nos jours à une incroyance tranquille, il était encore au XIX<sup>e</sup> siècle vindicatif et militant. Il trouvait à s'affirmer dans la revendication d'une indépendance de l'homme et du moi se voulant parfois affranchie de toute limite, comme chez Max Stirner (voir 4. 1. 28.). Il voulait, d'une manière générale, hors de toute transcendance, recentrer toute activité spirituelle et morale sur l'Homme. *On a parlé ainsi d'un athéisme "postulé", caractéristique du XIX<sup>e</sup> siècle, pour*

---

*l'histoire des religions* T. 109<sup>e</sup>, 1934, pp. 5-27.

<sup>128</sup> Paris, Albin Michel, 1942.

<sup>129</sup> Voir particulièrement J. Toussaert *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Age*, Paris, Plon, 1963.

<sup>130</sup> *Théâtre complet I*, trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1965.

lequel l'existence de Dieu ne pouvant que limiter l'homme, il fallait nécessairement apprendre à se passer de Dieu. "Si Dieu existait, écrivait Mikhaïl Bakounine, il faudrait le supprimer", puisque "tant que nous aurons un maître au ciel, nous serons esclaves sur la terre" (*Dieu et l'Etat*, 1871<sup>131</sup>).

A l'origine de tout ce mouvement, il y a le livre de Ludwig Feuerbach *L'essence du christianisme* (1841<sup>132</sup>). L'interprétation que donna Feuerbach de la religion était relativement simple. Elle marqua les esprits. "Nous fûmes tous momentanément des feuerbachiens", avouera Engels. Mais on comprit d'abord l'œuvre comme un prolongement de celle de Hegel ou même comme son explication, tant la philosophie religieuse de ce dernier demeurait mal comprise (voir ci-après).

\*

*Feuerbach. La religion n'est que la conscience indirecte que l'homme a de lui-même. Elle représente à ce titre une aliénation nécessaire.*

La religion, écrit Feuerbach, marque la différence essentielle entre l'homme et l'animal. L'animal se connaît comme l'homme en tant qu'individu mais non en tant que genre. Il ne s'interroge pas sur sa propre essence, à la différence de l'homme *qui use de la religion à cet effet*. Car Dieu ne représente que l'essence de l'homme. Mais l'homme ne le voit pas et cet aveuglement fonde la religion, c'est-à-dire l'extériorité d'un Dieu face auquel l'homme se sent impuissant et dépendant. La religion n'est ainsi que la conscience de soi *indirecte* de l'homme.

L'idée était déjà chez Fichte : Dieu n'est que la projection hors du Moi de la fin que le Moi poursuit en lui-même<sup>133</sup>.

De là, Feuerbach entreprend, dans le cas du christianisme (seule religion, selon lui, où le caractère de Dieu ait été poussé jusqu'au bout, puisque Dieu s'y est fait homme), de définir les figures de cette *aliénation*. Chaque grand dogme ne correspond ainsi en fait qu'à tel ou tel aspect de l'essence de l'homme, nécessairement saisie sous la forme d'un mystère. Dieu, c'est d'abord l'entendement de l'homme, ou plus précisément la conscience que prend l'entendement de sa propre perfection. L'entendement n'a pas de désirs, de passions. Avec le

---

<sup>131</sup> *Œuvres*, trad. fr. Paris, Stock, 1895.

<sup>132</sup> trad. fr. Paris, Maspéro, 1968.

christianisme, Dieu sera donc d'abord la pure raison qui s'affirme. Comme tel, il pourra relever d'une attitude religieuse nouvelle : la foi. Car on peut subir mais on ne peut *croire* en un Dieu irrationnel et soumis aux passions. Dieu sera la raison du monde, au sens où l'entendement ne veut trouver qu'en lui-même le fondement et le but du monde. La Création n'est donc rien d'autre que la périphrase mystique d'un procès psychologique. L'idée de création *ex nihilo* est l'expression d'une toute puissance, celle de la subjectivité qui se délivre indirectement de toutes les déterminations et limitations objectives et célèbre cette libération en pensant un Dieu créateur. De là, l'idée de Providence exprimera la valeur de l'homme en le distinguant des autres êtres, en l'arrachant à la connexion des causes de l'univers pour le confier directement aux mains de Dieu. Le christianisme est orgueil, conclut Feuerbach. Il ne spéculé jamais que dans l'intérêt de sa propre pulsion de bonheur. Mais Dieu n'est pas seulement le miroir idéalisé de l'homme. Il apprend également à celui-ci à dépasser son individualité limitée. L'homme pense en Dieu une volonté parfaite qui exige l'imitation, l'action ; qui jette l'homme dans la tension, la désunion avec lui-même, avec ce qu'il devrait être mais n'est pas ; qui devient devoir. La religion, ainsi, a permis aux hommes de se découvrir eux-mêmes. Elle est l'histoire d'une reconnaissance et aura représenté en ce sens une aliénation *nécessaire*.

Dans la prière, l'homme attribue à Dieu son propre cœur sans s'en rendre compte. L'amour de Dieu pour l'homme n'est que l'amour de l'homme pour lui-même. Dieu est la somme de toute la perfection humaine et le Christ de toute la misère humaine. La foi n'est rien d'autre que la certitude confiante du triomphe final du subjectif face au déterminisme des lois de la nature, écrit Feuerbach. L'objet caractéristique de la foi, en ce sens, est le miracle. A ce titre, le christianisme se caractérise, selon Feuerbach, par la métamorphose constante de l'actif en passif. Plotin tentait de s'élever jusqu'à l'Un. Le chrétien, lui, se sentira élevé. C'est qu'il est plus agréable pour le sentiment d'être passif que d'agir, d'être sauvé par un autre que de se libérer lui-même, de faire dépendre son salut d'un Autre plutôt que de la seule force de son activité propre. Finalement, souligne Feuerbach, Luther établira que l'élection divine n'est pas le résultat de l'activité charitable volontaire mais est pure affaire de grâce (la Réforme représente pour Feuerbach la dernière étape de l'aliénation religieuse).

---

<sup>133</sup> Voir M. Guéroult *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, 1930, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1982, I, p. 82 et sq.

La doctrine de l'immortalité est la doctrine finale de la religion. Elle énonce sans fard ce qui était tu jusque-là : *l'existence de Dieu dépend de celle de l'homme. Si je ne suis pas éternel, en effet, à quoi me sert un Dieu ? Il n'y a pas de Dieu.* Dieu n'existe que comme garantie de notre existence future. Il ne sert qu'à notre consécration.

A quoi l'on peut objecter que les religions juive ou égyptienne ont pourtant pris leur essor sans que la question de la survie individuelle de tous paraisse essentielle (voir pour l'Égypte 2. 1. 24.). La mention d'une résurrection, pour la vie éternelle ou l'opprobre, apparaît pour la première fois chez *Daniel* (12 2) dit-on. Mais c'est que la conscience de soi des hommes ne s'était pas encore assez affirmée dans leurs dieux, répondrait Feuerbach.

\*

*La théologie n'est qu'une anthropologie.*

Feuerbach entendait faire œuvre critique (le titre de l'ouvrage devait être "Contribution à la critique de la déraison pure"). Il voulait user de "l'hydrothérapie pneumatique", c'est-à-dire enseigner "l'usage de l'eau froide à la raison naturelle", laquelle tentait à l'époque de trouver Dieu dans l'ordre du monde (voir ci-après). Mais même pour l'eau, écrit Feuerbach, il y a des maladies incurables. Surtout "la vérole des calotins, poëteraux et petits beaux-esprits modernes qui, mesurant la valeur des choses uniquement d'après leur excitation poétique, sont assez dépourvus d'honneur et de pudeur pour préserver, parce qu'elle est belle et bienfaisante, une illusion reconnue en tant qu'illusion".

Feuerbach évacue toute transcendance parce qu'il ne veut pas démordre de l'unité de l'expérience humaine : c'est tout un ainsi ce qu'on croit et ce qu'on pense, même si, pour le sujet, cela peut ne pas se recouvrir totalement ; sa pensée lui découvrant comme autre que lui-même ce qui se rapporte en fait proprement à lui. Au total, il n'est rien au-delà de l'homme.

Une lettre de 1828 qu'étudiant Feuerbach écrivit à son professeur Hegel, apporte un éclairage très net sur cette démarche. Feuerbach y affirme vouloir détrôner le Moi qui se pense comme un empire dans un empire, au profit de l'Idée, c'est-à-dire de la raison ayant conscience d'être toute la réalité. L'homme se rend capable de la plus folle contradiction, écrit Feuerbach, lorsqu'il parle des choses comme étant détachées et séparées de la pensée. Comme si celle-ci n'était que subjective, alors que l'homme lui-même n'existe pas en dehors de la pensée. L'effort, poursuit Feuerbach, doit tendre à ce que l'esprit, dans sa manifestation, ne soit rien d'autre que lui-même. "Le règne unique de la raison viendra, il doit finalement venir"<sup>134</sup>. En quoi l'homme qui se découvre en Dieu, pour Feuerbach, n'est pas l'individu subjectif mais plutôt l'issue de tout le procès de la pensée humaine.

---

<sup>134</sup> in G. W. F. Hegel *Correspondance*, trad. fr. en 3 volumes, Paris, Gallimard, 1953-1967, III, pp. 211-214.

Il ne peut y avoir de divorce entre la raison et la foi, écrit Feuerbach, ou bien la foi n'est plus une vérité qui pénètre l'homme. Il n'y a que pour l'incroyant que les objets de la foi contredisent la raison. Plus la religion est proche de son origine et moins son essence est cachée.

A l'origine, il n'y a pas de différence essentielle entre Dieu et l'homme : Jéhovah, dans l'ancien judaïsme, avait des passions, des propriétés toutes humaines. Ce n'est qu'après qu'on le sépara de l'homme et que l'on se réfugia dans l'allégorie pour conférer à ces anthropomorphismes un autre sens. Cela permet d'assurer que le christianisme, en fait, a depuis longtemps disparu de la vie de l'humanité, conclut Feuerbach. Son idée même est contradictoire avec le monde moderne. L'idée de Dieu est devenue brumeuse. Elle nous paraît insaisissable. Or Dieu ne devient ainsi inconnaissable que lorsqu'il n'a plus d'intérêt pour la connaissance. Ainsi, "la prétendue crainte que la religion éprouve devant la limitation de dieu par des prédicats déterminés n'est que le désir irrégulier de ne pas vouloir en savoir davantage sur Dieu... Qui craint d'être fini, craint d'exister. C'est là seulement l'inconséquence d'un cœur lâche et d'un entendement faible... Doutes-tu de la vérité objective des prédicats alors tu dois aussi mettre en doute la vérité objective du sujet de ces prédicats".

La vérité de la religion, selon Feuerbach, c'est finalement le "connais-toi toi-même". L'anthropologie est le mystère de la théologie. Ce qui revient à dire que le divin doit être reconnu comme humain. L'homme s'égalise aux dieux et l'on a pu qualifier cet athéisme de "prométhéen"<sup>135</sup>. L'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme, écrira Marx dans l'Introduction de sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844<sup>136</sup>).

En regard, la religion est aliénation, parce qu'en elle l'homme place sa vérité hors de lui-même. En posant Dieu, l'homme se vide de sa substance, abdique sa liberté, renonce à son indépendance et se ravale à ses propres yeux au niveau des choses.

### *L'athéisme conséquent ?*

On a pu écrire que cette critique de l'aliénation religieuse était la plus profonde et même la seule à être vraiment au principe de l'athéisme contemporain ; tous les autres

---

<sup>135</sup> Voir G. M. Cottier *L'athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes*, Paris, Vrin, 1959.

<sup>136</sup> trad. fr. Paris, Ed. Allia, 1998. Voir les remarques de M. Henry sur cette formule (*Marx*, 2 volumes, Paris, Tel Gallimard, 1976, I, p. 87 note 1).

arguments de ce dernier n'étant en comparaison qu'accessoires et secondaires<sup>137</sup>. Ce qui est juste, sans doute, si l'on considère que l'athéisme moderne dénonce avant tout la religion comme *l'inauthenticité* même. Pour Marx, ainsi, l'aspiration à une dimension religieuse témoigne simplement de ce que la conscience de l'homme ne possède pas de réalité véritable dans son propre monde. La religion, écrit Marx, est la conscience erronée du monde de l'homme qui ne s'est pas encore trouvé en tant que tel, ou s'est déjà reperdu. Combattre la religion, c'est vouloir renoncer à un bonheur illusoire qui empêche d'agir sur le monde tel qu'il est. C'est renoncer à une situation qui a besoin d'illusion ; qui situe la vérité de l'homme ailleurs qu'ici et maintenant. La critique de la théologie est une critique politique<sup>138</sup>.

Ainsi, Marx, Nietzsche ou Freud s'approprièrent bien la démarche de Feuerbach mais pour la retourner car, selon eux, Dieu est bien ce que l'homme projette de lui-même mais non ce qui l'idéalise, au contraire. A travers la religion, l'homme donne un nom et un caractère sacré à ce qui le nie lui-même, à ce qui nie sa nature, sa spontanéité. Par enjeu, pour asseoir la domination de certains hommes sur d'autres ou par un effet de recul et de censure des hommes face à leurs propres désirs. L'homme ne se découvre pas mais se cache en Dieu ; celui-ci n'étant qu'un autre nom pour la honte ou pour la peur ressent vis-à-vis de lui-même. La religion ne passera plus, comme chez Feuerbach, pour être un processus de révélation de l'homme à lui-même mais, tout au contraire, de répression. Une telle critique fera rapidement fortune et elle fait toujours recette, les religions étant présentées tout à la fois comme absurdes et "pathologiques" – ainsi encore très récemment avec Richard Dawkins (*Pour en finir avec Dieu*, 2006<sup>139</sup>). Il faut sortir l'humanité de la célébration du néant, écrit Michel Onfray ; lequel n'hésite pas (en 2005 !) à en appeler à la constitution d'une morale postchrétienne, pour que le corps cesse d'être une punition, la terre une vallée de larmes, le plaisir un péché et la femme une malédiction (*Traité d'athéologie*<sup>140</sup>). Comme si, névrose, mensonge et aliénation tout à la fois, la religion devait être vaincue à l'instar d'une maladie, pour que le désir et les forces de l'homme soient restaurés. Comme si, à part de la nature et de l'intelligence humaines, la religion avait été créée pour liquider celles-ci. Comme si elle n'était pas un phénomène social ainsi mais avait été créée par quelques-uns pour profiter des autres (ce qui était assez la vision d'un Voltaire). Ou comme si, par un étrange et maladif aveuglement, les

---

<sup>137</sup> Voir R. Verneaux *Leçons sur l'athéisme contemporain*, Paris, Téqui, 1964, p. 98.

<sup>138</sup> Voir M. Bertrand *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Paris, Ed. sociales, 1979.

<sup>139</sup> trad. fr. Paris, R. Laffont, 2008.

<sup>140</sup> Paris, Grasset, 2005.

hommes, tout au long de leur histoire, avaient constamment logé en elle ce qui allait directement à l'encontre de leur épanouissement. Feuerbach évite ce genre d'aberrations et nous avons ici un bel exemple de visions modernes beaucoup plus mythiques, pauvres et fantasques que celles les ayant précédées...

Les ouvrages de Michel Onfray offrent souvent comme un musée d'idées aussi banales que fanées – comme de plaider en 2011 dans un *Manifeste hédoniste*<sup>141</sup> pour une revalorisation des sens « qu'on a dit les plus ignobles » (odorat, goût, toucher). Toutefois, ces ouvrages rencontrent un beau succès, ce qui tend à démontrer que ces idées sont encore assez actuelles et générales ; comme d'assimiler le christianisme presque uniquement aux persécutions, à la destruction, aux interdictions. Cela souligne en fait que les discours non pas antireligieux (au même moment fleurissaient les « spritualités » orientales et *new age*) mais résolument contre l'Eglise ne sont vraiment devenus populaires qu'à partir des années 60 et 70. S'accompagnant d'ailleurs d'une terrible culpabilité, d'une recherche permanente d'autodénigrement que satisfait encore de nos jours et peut-être plus que jamais une vision de la civilisation occidentale comme la plus barbares et abominable de toutes dont le ton blessé et consterné évoque beaucoup les sermons invitant à la repentance des curés d'antan.

\*

*Possibilité d'un discours sur l'homme qui se passe de toute transcendance.*

On reprocha à Feuerbach d'avoir voulu édifier une foi nouvelle - celle de l'Homme - de tomber dans l'optimisme béat de la science et, loin de révéler la réalité humaine, de continuer à la maintenir dans un monde d'abstractions<sup>142</sup>. Comme si Feuerbach, finalement, n'était pas conséquent avec ses propres principes. Car le véritable affranchissement de l'homme de tout vis-à-vis extérieur exige le rejet de tout absolu, même humain. *L'enjeu de l'athéisme, en effet, revient à interroger la possibilité d'un discours sur l'homme qui se passe de toute transcendance ; c'est-à-dire pour lequel la place de Dieu resterait vide, sans une autre idole de substitution. Un discours sur l'homme pour lequel l'homme ne manquerait de rien mais sans être pour autant lui-même déifié.* Un athéisme conséquent doit réaliser que la mort de Dieu est aussi bien celle de "l'Homme", comme Dostoïevski le suggère à travers le personnage de Kirilov (*Les possédés*, 1870<sup>143</sup>).

---

<sup>141</sup> Paris, Autrement, 2011.

<sup>142</sup> Sur l'évolution de la pensée de Feuerbach à ce propos, voir H. Arvon *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, PUF, 1957 ainsi que M. Xhaufflaire *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, Cerf, 1970.

<sup>143</sup> trad. fr. Paris, Le Livre de poche, 1972.

*Dostoïevski. Le Kirilov des Possédés.*

Kirilov avoue que Dieu l'a fait souffrir toute sa vie car, ne sachant pas si ce dernier existe, il passe ses journées à réfléchir sur la venue prochaine de l'homme-dieu qui doit transformer le monde. Mystique, à sa façon, Kirilov ressent en de très courts instants la présence de "l'harmonie éternelle". Il pressent également que c'est quelque chose que, sans Dieu, l'homme ne peut supporter et qui nous approche infailliblement de la mort. Sans Dieu, le monde nous dépasse et nous anéantit. Vide de tout sens, il est absurde. De sorte que si Dieu n'existe pas, affirme Kirilov, je suis Dieu. Je suis livré à moi-même. Si Dieu est mort, tout est permis. Il n'y a pas d'autre volonté que la mienne, que j'ai alors le devoir d'exalter jusqu'à son plus haut point. Pour le montrer, Kirilov se suicide. Par devoir, dit-il. Si nous sommes libres, en effet, nous devons déterminer nous-mêmes la date de notre mort. Ainsi son exemple, pense-t-il, sauvera les hommes, leur montrera qu'ils doivent eux-aussi affirmer leur volonté. Sans Dieu, l'homme doit surmonter l'immense tâche de fixer lui-même sa propre vérité.

*La mort de Dieu. Nietzsche.*

L'homme a tué Dieu, note Friedrich Nietzsche ; voilà le grand fait spirituel des temps modernes dont on ne saurait minimiser la portée et dont Nietzsche s'attache à retracer les étapes<sup>144</sup>. Car Dieu est bien mort, quoiqu'on feigne de l'ignorer. "Que nous importe de nos jours Dieu, la croyance en Dieu ? Dieu n'est plus aujourd'hui qu'un mot pâli, pas même un concept" (*La Volonté de puissance*, 1887<sup>145</sup>). La philosophie devrait donc aboutir à proclamer cette mort. Mais elle n'en a pas le courage. L'entreprise impose, il est vrai, un véritable héroïsme.

Il est à noter qu'avant Nietzsche, Hegel avait parlé de la mort de Dieu (voir ci-après) ; expression qui apparaît déjà dans un hymne de Luther<sup>146</sup> et qui fut reprise par les Romantiques. Dans *Les Misérables* (1862, I, Livre I, chap. XV<sup>147</sup>), Victor Hugo prête à Gérard de Nerval d'avoir parlé lui aussi de la mort de Dieu. Dans un poème des *Chimères* (1844, *Le Christ aux Oliviers*<sup>148</sup>), Nerval avait en effet écrit : « Dieu n'est pas ! Dieu n'est plus ! ».

---

<sup>144</sup> Voir G. Deleuze *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

<sup>145</sup> trad. fr. Paris, Le Livre de poche, 1991.

<sup>146</sup> Voir J. Wahl *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929 & 1951, Paris, G. Monfort, 1983, p. 69 et sq.

<sup>147</sup> 3 volumes, Paris, Hachette, 1978.

<sup>148</sup> Genève, Droz, 1969.

La mort de Dieu ne devrait être rien moins que l'occasion d'un "renoncement grandiose" ; une victoire sur soi-même. Et Nietzsche de s'en prendre aux valeurs serviles et malades qui inspiraient le christianisme et qui lui ont survécu - qui ont survécu au Dieu qui les fondait, qui les commandait. Car la religion ne crée pas le ressentiment ni la mauvaise conscience en l'homme, pour Nietzsche mais le contraire<sup>149</sup>. Dieu servait avant tout au chrétien à déprécier la vie. Il n'était que l'alibi d'un ressentiment face à la vie, d'une impuissance vitale dont sa mort ne suffira pas à nous débarrasser.

Ce rejet des valeurs chrétiennes, au nom d'un athéisme conséquent, a pu inspirer un néo-paganisme vitaliste, qui aura des échos sinistres au XX<sup>e</sup> siècle, notamment à travers ce qu'on a nommé le "nihilisme allemand" (voir 1. 7. 10.). "Celui qu'on adore comme le messie fait du monde entier un hôpital. Il appelle ses enfants et ses bien-aimés les faibles, les malheureux, les infirmes. Et les forts ?... Comment pourrions-nous donc monter, nous, si nous prêtons notre force aux malheureux, aux opprimés, aux coquins paresseux, dépourvus de sens et d'énergie ? Qu'ils tombent, qu'ils meurent, seuls et misérables. Soyez durs, soyez terribles, soyez sans pitié... Peu d'hommes mais des grands... construiront un monde de leurs bras vigoureux, musclés, dominateurs, sur les cadavres des faibles, des malades et des infirmes", écrit Rilke (*L'Apôtre*, 1896<sup>150</sup>).

Nietzsche, plus que quiconque, a pressenti jusqu'où devrait entraîner la mort de Dieu. Elle devrait pousser ses ramifications partout car il n'est pas une parcelle de la réalité, selon lui, qui puisse lui échapper. Et Nietzsche, de fait, entreprendra tout au long de son œuvre un universel, un interminable exorcisme, poursuivant toute trace de Dieu, le moindre vestige de transcendance à travers les structures de notre pensée. "Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire", écrira-t-il dans l'une de ses dernières œuvres (*Le Crépuscule des idoles*, 1889<sup>151</sup>). L'athéisme achevé, Nietzsche ne pourra finalement le discerner que sous un jour tout prophétique.

Nietzsche, plus que quiconque, a saisi la difficulté de l'athéisme conséquent, qui est de se résoudre à cesser de penser selon l'ordre d'une quelconque transcendance.

\*

**1. 14. 21.**

*Critiques de l'athéisme d'un point de vue religieux.*

---

<sup>149</sup> Voir P. Valadier *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p. 53.

<sup>150</sup> in *Œuvres en prose*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1993.

<sup>151</sup> trad. fr. Paris, Idées Gallimard, 1974.

D'un point de vue religieux, il n'y aura donc aucun mal à souligner la difficulté d'énonciation, le caractère fragile de l'athéisme ; sa "double inconsistance", pour reprendre les termes de Jacques Maritain (*La signification de l'athéisme contemporain*, 1949). L'athéisme le plus radical ne demeure-t-il pas finalement un phénomène religieux, c'est-à-dire un acte moral de choix posé en regard de valeurs ultimes ? C'est un système de valeurs qui semble ne pouvoir échapper au religieux que parce qu'il est comme un acte de foi renversé, écrit Maritain. Certes, il évitera de célébrer de nouvelles idoles en lieu et place du Dieu qu'il abat mais, sans transcendance, pourra-t-il éviter d'aboutir à tout résorber dans le relativisme de l'histoire au sein de laquelle l'homme agit ? Une philosophie de l'immanence absolue (*i.e.* : qui refuse toute transcendance) ne peut que livrer l'homme au devenir aveugle. C'est là, note Maritain, une nouvelle et étrange forme de quiétisme (voir 1. 3. 11.) inspirant un renoncement à tout espoir d'accomplissement. En somme, ayant reconnu la possibilité d'une fin ultime, l'athéisme trouverait sa vertu à y renoncer. L'idée d'une fin ultime, pour autant, le hanterait toujours. Quoi qu'il en ait, l'athéisme ne sait pas faire sans Dieu et ne peut qu'aboutir à un désintéressement absolu et monstrueux. L'athée n'est qu'un saint manqué et un révolutionnaire abusé, écrit Maritain. Car là où Dieu n'est plus, l'homme n'est guère non plus. Ce fut là le thème d'un ouvrage de Nicolas Berdiaev *Un nouveau Moyen Age* (1924<sup>152</sup>) : la religion ne peut pas n'être qu'une affaire privée. L'homme ne peut pas vivre seulement pour soi et ne servir que soi-même. L'humanisme, affirme Berdiaev, a débilité l'homme. A travers lui, l'homme s'est perdu au lieu de se trouver. En notre siècle, arrivé au pinacle de l'ère humaniste, l'homme européen se dresse dans un état de vacuité terrible. "Là où il n'y a pas de Dieu, il n'y a point d'homme : telle est la découverte expérimentale de notre temps". L'homme ne peut pas supporter son abandon et sa solitude et il est prêt, en conséquence, à se confier à toutes sortes d'aventures. La révolution russe et l'instauration du communisme révèlent, à ce titre, selon Berdiaev, les besoins de l'homme moderne, sans leur apporter de satisfaction. Il faut donc, selon lui, revenir à un nouveau Moyen Age, c'est-à-dire donner à nouveau à la vie des hommes un centre religieux tout en faisant place à l'expérience de la liberté qu'a faite l'homme moderne.

D'un point de vue religieux, le "drame de l'humanisme athée"<sup>153</sup>, est qu'en abaissant Dieu, l'homme s'abaisse lui-même. Sans religion, l'homme n'est plus rien qu'un être pour la

---

<sup>152</sup> trad. fr. Paris, Plon, 1927.

<sup>153</sup> Voir H. de Lubac *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Ed. SPES, 1945.

mort sans espoir. Il ne peut autrement affirmer sa valeur propre au sein de la nature. Sans transcendance, il est sans vérité. Pour avoir sens, l'athéisme devra, comme les discours religieux, se raidir et parler en termes de tout ou rien. L'athéisme, lui aussi, sera dogmatique ou bien essentiellement inabouti, comme l'illustre le pessimisme freudien : l'homme peut à peine se penser sans la religion, car quelque fausse soit cette dernière, elle n'en comble pas moins son "inadaptation" foncière.

### *Freud et la religion*

Pour Freud, la religion est une illusion et non pas une erreur : c'est une névrose. Elle relève de la pathologie psychique et naît de la peur de la mort. Pour conjurer cette peur, nous remettons notre sort aux mains de "surhommes" dont, comme des enfants, nous craignons et recherchons tout à la fois la protection. Dans la religion, nous choisissons de retourner à une position infantile et de nous y maintenir. Freud l'illustre par l'exemple du judaïsme<sup>154</sup>.

#### *Moïse.*

Le monothéisme des Hébreux ou, plus précisément, leur Dieu sans forme, s'est enraciné dans la réforme d'Akhenaton, écrit Freud, lequel fit dans son dernier ouvrage l'hypothèse que Moïse était en fait un Egyptien, peut-être le gouverneur d'une province frontalière où certaines tribus sémitiques s'étaient fixées, qui transmit de la sorte la religion épurée d'Aton (voir ci-dessus l. 14. 6.) aux Hébreux (*L'homme Moïse et la religion monothéiste*, 1939<sup>155</sup>). Nombre des traits du Dieu des juifs (jalousie, sévérité) remontent en fait à l'homme Moïse lui-même. Un seul homme a donc pu créer ainsi une religion selon un imposant modèle paternel.

La force des dieux, selon Freud, n'est que la force de nos désirs, lesquels renvoient à l'état de détresse et de dénuement qui caractérise l'enfance (désirs d'être aimé et protégé). La religion n'aboutit qu'à nous donner un Père idéal pour nous aider à surmonter la peur d'exister - ce Père

---

<sup>154</sup> On s'est beaucoup demandé pourquoi Freud a publié un tel livre alors que le judaïsme européen commençait à vivre ses heures les plus sombres. Beaucoup voulurent l'en dissuader. On a été jusqu'à dire que Freud voulait être un nouveau Moïse, porteur d'une nouvelle Loi. Voir D. Bakan *Freud et la tradition mystique juive* (1958, trad. fr. Paris, Payot, 1977).

<sup>155</sup> trad. fr. Paris, Folio Essais Gallimard, 1986. Ce thème a fait couler beaucoup d'encre depuis Strabon, Apion, Celse, puis l'ésotérisme à partir de la Renaissance, dans sa recherche d'une religion première et les spéculations maçonniques à l'aube du romantisme (voir 2. 5. 20). Avant Freud, Max Weber l'avait traité et d'autres comme Eduard Meyer (*Geschichte des Altertums*, 5 volumes, Stuttgart, J. G. Cotta, 1884-1902) ou Joseph Popper-Lynkeus (*Fantaisies d'un réaliste*, 1899, trad. fr. Paris, Gallimard, 1987). Dans un article, Karl Abraham annonce plusieurs thèmes du Moïse de Freud (*Amenhotep IV. Contribution psychanalytique à l'étude de sa personnalité et du culte monothéiste d'Aton*, 1912, in *Œuvres complètes I*, trad. fr. Paris, Payot, 1965). Ce thème fait encore l'objet de traitements contemporains. Voir G. Nataf *Moïse, autobiographie. Les sources païennes de l'antisémitisme*, Paris, Berg International, 1996 & J. Assmann *Moïse l'Égyptien*, 1998 trad. fr. Paris, Aubier, 2001. Voir particulièrement Y. H. Yerushalmi *Le Moïse de Freud*, 1991, trad. fr. Paris, Gallimard, 1993 et sa bibliographie.

dont le totem était déjà une représentation substitutive (voir 1. 8. 5.). Un Père dont la nature sera nécessairement ambivalente et qui investira les deux figures du Dieu bon et du Diable, correspondant au Père dont l'enfant recherche la protection en même temps qu'il le craint - au Père tout-puissant et cruel comme devait être le chef de horde à l'origine de l'humanité, selon Freud (*Une névrose diabolique au XVII<sup>e</sup> siècle*, 1923<sup>156</sup>).

La religion est une opération magique *qui divinise nos peurs et, ainsi, humanise nos destins*. Les dieux auront donc essentiellement pour fonction d'exorciser les forces de la nature pour nous aider à les maîtriser, nous réconcilier avec la cruauté du destin et de la mort, ainsi que de nous dédommager des souffrances et des renoncements qu'impose la vie en commun. Car la religion, selon Freud, s'enracine avant tout dans une inadaptation "naturelle" de l'homme à la société, à la civilisation, laquelle "est quelque chose d'imposée à une majorité récalcitrante par une minorité ayant compris comment s'approprier les moyens de puissance et de coercition". Sans la religion, le fardeau que fait peser sur chacun la société et ses interdictions serait insupportable. L'homme vit entre deux contraintes : celle de la société, sans laquelle il ne serait rien et celle du sacrifice de ses instincts que la société lui impose nécessairement mais auquel il ne peut non plus se résigner.

Ces instincts dont *Totem et tabou* (1912<sup>157</sup>) avait montré la sauvagerie première : l'inceste, le cannibalisme, le meurtre. Ces instincts qui survivent, identiques, parmi nous, quoique la contrainte se soit intériorisée avec la constitution d'un surmoi et que le renoncement aux pulsions résulte désormais, en conséquence, de motifs intérieurs. L'obéissance au surmoi apporte au moi une satisfaction substitutive. Le moi se sent élevé. Il s'enorgueillit de renoncer à la pulsion. En consacrant aux règles, le pharisien croit en Dieu et croit surtout que Dieu est content de lui, notait Alain. "Il y a une union incroyable de la religion ingénue et de l'admiration de soi" (*Propos sur la religion*, 1938<sup>158</sup>).

\*

#### *Malaise dans la civilisation.*

Sans religion, comment réconcilier l'homme avec les nécessaires privations que lui impose la société ? Comment l'en dédommager ? Faut-il faire "comme si" malgré tout et maintenir la religion au titre d'une illusion utile ? Non, car si la religion est "la névrose obsessionnelle de l'humanité" et participe d'une projection des rapports œdipiens de l'enfant à son père, son dépérissement est inévitable car il correspond à la fatalité d'un processus de croissance de l'humanité. La religion s'enracine dans un âge infantile de l'homme. Elle est le propre d'un âge où les renoncements qu'impose la vie sociale ne peuvent être exigés qu'en vertu de forces purement affectives, ce qui est devenu impossible du fait des progrès de la civilisation.

---

<sup>156</sup> trad. fr. in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Folio Essais Gallimard, 1985. Voir M. de Certeau *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, chap. VIII. *Ce que Freud fait de l'histoire*. Sur le Moïse, voir chap. IX. *La fiction de l'histoire*.

<sup>157</sup> trad. fr. Paris, Payot, 1965.

<sup>158</sup> Paris, PUF, 1938.

Pour Freud, la religion n'a pas d'avenir, au sens où l'homme religieux ne peut que demeurer névrosé ou devenir athée. Si Freud envisage, en d'autres domaines, comme l'art, que les motivations archaïques ou névrotiques puissent être surmontées et sublimées, il ne conçoit jamais, semble-t-il, qu'un croyant puisse, en tant que croyant, accéder à la maturité humaine<sup>159</sup>. Dès lors, la névrose universelle que représente la religion sera-t-elle remplacée par des névroses individuelles ? La civilisation s'écroulera-t-elle ? Freud, dans son *Moïse*, a eu le pressentiment d'une renaissance imminente de la sauvagerie (nous sommes en 1939...). Nos sociétés, écrit-il sont fondées sur l'inégalité et l'oppression. Sans le garde-fou de la religion, les opprimés ne pourront que tendre à détruire les bases mêmes de la civilisation. A mesure que l'esprit scientifique se répand, la plèbe gronde... Bien qu'il envisage que "le travail rationnel de la psychanalyse" puisse constituer un secours, Freud a tracé un tableau fort sombre des sociétés sans religions : soubresauts sociaux et névrose individuelle (*L'avenir d'une illusion*, 1927<sup>160</sup>).

\*

*La nécessaire incroyance du croyant contre la religiosité inauthentique.*

Le véritable athée est sans doute plus proche de la foi parfaite que l'indifférent, ou que le superstitieux qui n'a pas de foi mais de la peur, écrit Jean Lacroix (*Le sens de l'athéisme moderne*, 1958<sup>161</sup>). Et certes, reconnaît Maritain, l'attitude de l'Eglise a beaucoup contribué à l'apparition de cet athéisme, en ne combattant pas suffisamment l'athéisme pratique, en se satisfaisant du pharisaïsme de chrétiens au comportement infidèle. Le croyant, suggère J. Lacroix, devrait utiliser l'athéisme pour son usage propre. Kierkegaard n'a-t-il pas montré que la dialectique de la certitude et de l'incertitude est constitutive de la foi même ? (voir 1. 5. 20.). *Il ne faut donc pas insister sur la croyance implicite de l'incroyant mais sur l'incroyance nécessaire du croyant*, écrit Jean Lacroix.

Mais si l'athéisme authentique est ainsi inséparable du christianisme, une doctrine athée comme le marxisme ne peut-elle représenter l'achèvement du messianisme religieux ?, ainsi que le suggéra Ernst Bloch (*L'athéisme dans le christianisme*, 1968<sup>162</sup>). On ne peut se confirmer dans l'athéisme, selon Jean Lacroix, car le refus de Dieu est proprement refus de l'explication métaphysique et par là même, ajoute-t-il, limitation de l'expérience, de la vérité humaine. "A notre avis, non pas exactement l'idée de Dieu mais la croyance en Dieu est

---

<sup>159</sup> Voir A. Plé *Freud et la religion*, Paris, Cerf, 1968, p. 95. Voir aussi J-M. Hirt *Vestiges du Dieu*, Paris, Grasset, 1998.

<sup>160</sup> trad. fr. Paris, PUF, 1989.

<sup>161</sup> Paris, Casterman, 1958.

impliquée dans le plus profond et le plus élémentaire comportement humain, celui qui est fait de confiance et d'humilité... Car admettre Dieu, ce n'est pas accepter un donné mais un donnant" (p. 61 et sq.).

Certes mais dans ce cas, pourrait-on ajouter, qu'apporte en propre la religion ? Si "Dieu peut et doit être conçu comme l'inspirateur et le garant de cet esprit de vérité qui meut l'humanité et dans lequel elle se meut. [Car] dans l'affirmation de la vérité la plus relative est contenue une prétention à l'universel" (p. 60), comment ignorer que la religion a presque constamment été un obstacle à l'affirmation et à la recherche de la vérité ? Que toutes les grandes avancées scientifiques et morales ont heurté ses dogmes ?

Il y a un athéisme résolu pour lequel Dieu est ce qui nous sépare du divin ! C'est un thème qui revient inlassablement dans les romans de Pär Lagerkvist (voir 1. 10. 10). N'ayant aucune mesure avec nous, les dieux sont sauvages et incompréhensibles, dangereux et fatal. J'ai rencontré un Dieu et cette rencontre a rempli mon âme de terreur ! (*La Sibylle*, 1956<sup>163</sup>). Face aux dieux, on peut aspirer à une décréation pour oser être tel qu'on est sans se le reprocher (*Pèlerin sur la mer*, 1962<sup>164</sup>).

Parce qu'ils sont inhumains, l'absurdité est l'attribut des dieux. L'athéisme grec était à la pointe de ce constat. Face aux croyances superstitieuses, il menait un combat d'intelligence. Dans un passage de sa *République*<sup>165</sup>, Platon l'exprime très bien : soit les dieux n'existent pas, soit ils ne s'occupent pas des affaires humaines, soit ils existent et l'on ne peut se cacher d'eux. Mais alors, la seule connaissance que nous en avons tient à des légendes et aux écrits des poètes qui nous expliquent que les dieux peuvent être séduits par des sacrifices et des offrandes ! (II, 365 d-e). Ainsi l'athéisme grec fut-il sans doute une étape décisive de la conscience religieuse, conditionnant à terme l'exigence de dieux personnels, proches de nous et auxquels nous pouvons nous identifier. Jusqu'à la figure du Christ – s'il est vrai que, dans l'Empire romain, le christianisme se développa d'abord au sein des classes moyennes et supérieures, intellectuelles, davantage que dans les milieux populaires<sup>166</sup>.

On dirait ainsi qu'il y a deux religions, une religiosité instituée et une "religion vraie", comme la nommait Léon Brunschvicg, dont le propre serait la négation de tout donné extérieur et qui serait arrachement au groupe autant qu'à la nature (*La raison et la religion*,

---

<sup>162</sup> trad. fr. Paris, Gallimard, 1978.

<sup>163</sup> trad. fr. Paris, Stock, 1982.

<sup>164</sup> trad. fr. Paris, Stock, 1985.

<sup>165</sup> *Œuvres complètes I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1950.

1939<sup>167</sup>). A cette religion vraie, selon Brunschvicg, la science pourrait mener, autant que la certitude de la foi, car "rien ne se trouve voilé qui ne doive être dévoilé, rien de caché qui ne doive être connu. Ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le au grand jour" (Mt 10 26-27). C'est proprement en ceci, sans doute, que *l'athéisme ne s'énonce qu'au sein de la religion. Car celle-ci ne peut ignorer, par rapport à ses visées mêmes, sa propre inauthenticité.*

\*

*L'athéisme contemporain comme proclamation d'innocence. La question du mal et de la culpabilité.*

L'athéisme parle comme de l'intérieur de la religion, au sens où celle-ci peut tirer profit de lui et même s'approprier sa critique. Car la foi n'est rien sans le manque de foi et, à ce titre, ce qui manque à notre époque, note Gabriel Vahanian, ce sont des incroyants, de véritables athées et des pécheurs (*La mort de Dieu*, 1961<sup>168</sup>). Seul l'incroyant, en effet, peut croire et le pécheur être justifié. En regard, *l'athéisme contemporain le plus répandu*, note G. Vahanian, *est essentiellement une proclamation d'innocence* - laquelle paraît moins religieuse qu'elle ne cherche des secours dans la religion, pourrait-on ajouter. Et même dans toutes sortes de religions qu'elle choisira, comme nous l'avons vu, à la carte. *Si l'homme moderne est athée, ce n'est donc pas qu'il n'est plus religieux, c'est surtout qu'il ne tente plus d'insérer le mal dans une vision cohérente de l'univers. Il veut éliminer le mal, qui est devenu pour lui un mystère et non plus un problème. Depuis Rousseau (voir ci-après), nous ne recevons plus facilement l'idée qu'une culpabilité foncière puisse être attachée à notre existence et à notre comportement. Et pour n'avoir pas modifié son discours sur ce point, à l'heure des libérations de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, pour l'avoir même raidi sur certains points par trop mondains - la sexualité essentiellement, le divorce - l'Eglise a vu ses fidèles se détourner d'elle en masse.*

Le temps où l'on pouvait tout dire aux hommes par des paroles pieuses est passé, constatait Dietrich Bonhoeffer en une série de lettres qui eurent un grand retentissement et sont directement à la source des réflexions d'un Bultmann, d'un Robinson, d'un Cox ou d'un Vahanian. Le temps de la religion en général est passé, écrivait Bonhoeffer (*A Eberhard*

---

<sup>166</sup> Voir R. Stark *The rise of Christianity*, Princeton University Press, 1996.

<sup>167</sup> Paris, Alcan, 1939.

*Bethge, le 30 avril 1944*<sup>169</sup>). Nous allons au-devant d'une époque totalement irréligieuse, car la mort que les hommes ne craignent plus guère et le péché qu'ils ne comprennent plus sont-ils encore de véritables limites pour eux ?

Dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, Gilbert Keith Chesterton soulignait l'emprise de nouveaux cultes pour lesquels le péché n'existait pas et qui dénonçaient l'Eglise comme une officine policière extorquant à ses fidèles des aveux de culpabilité (*L'œil d'Apollon*, 1911<sup>170</sup>). Selon Bonhoeffer, il faudrait parler de Dieu laïquement, non pas à propos de la mort et de la faute mais de la vie et de la bonté de l'homme. Il faudrait comprendre que l'au-delà qui est Dieu n'est pas l'au-delà de notre entendement. Un tel discours, cependant, relèverait-il encore du religieux ? *L'athéisme décidé, doctrinaire, paraît sous ce jour, en tous cas, encore bien trop lié au souci religieux pour pouvoir remplacer la religion. Comme l'indique G. Vahanian, si nous sommes bien entrés dans une ère postchrétienne, cela veut surtout dire qu'à notre époque la religion n'est plus que religiosité au sens où on la sollicite pour apporter des réponses à des troubles existentiels, aussi bien que pour revendiquer une identité sociale mais où elle n'a plus le monopole du questionnement de l'homme sur sa propre vie. A ce titre, Nietzsche, écrit Vahanian, n'annonce en rien l'homme moderne. Nietzsche était un "religieux" et il a parfaitement manqué le sens de cette "mort de Dieu" qui s'accomplissait sous ses yeux. Car si celle-ci correspond bien à la libération d'avoir à se comprendre comme assujetti à une transcendance, elle représente tout aussi bien une tendance permanente de l'homme à la religiosité et signifie ainsi le retour de dieux immanents et affadis.*

Pourtant, Nietzsche n'était pas un si mauvais prophète, qui voyait les temps futurs dominés par une sorte de "bouddhisme alanguï" plutôt que par l'incroyance généralisée.

L'homme d'aujourd'hui ne craint pas Dieu. Il n'a pas conscience de se tenir devant lui chargé d'une faute irrécusable, digne de la damnation mais pouvant espérer être sauvé grâce au miracle insondable du pardon divin – ce qui était le sentiment immédiat d'un Luther ou d'un Pascal, souligne Karl Rahner. Aujourd'hui, c'est plutôt Dieu qui devrait justifier devant l'homme l'état affligeant du monde. *Car l'homme se sent plus victime que coupable (Traité fondamental de la foi, 1976*<sup>171</sup>). Une nouvelle d'Hugo von Hofmannsthal rend bien compte de

---

<sup>168</sup> trad. fr. Paris, Buchet/Chastel, 1962.

<sup>169</sup> *Résistance et soumission, lettres et notes de captivité*, trad. fr. Genève, Labor & Fides, 1973.

<sup>170</sup> trad. fr. Retz, FM Ricci, 1977.

<sup>171</sup> trad. fr. Paris, Le Centurion, 1983.

notre difficulté à dialoguer désormais avec les puissances célestes, où un homme rencontre un ange dédaigneux et méprisant (*Justice*, 1893<sup>172</sup>).

De nos jours, “la foi n'est plus nécessaire à l'incrédulité” et la religion n'est plus que religiosité, écrit G. Vahanian. Elle n'est plus affaire que de tradition ou d'orgueil pour ceux qui cherchent à se déclarer élus. Ou alors, on ne croira plus que parce qu'il faut bien croire ou encore parce qu'il est plaisant de croire mais sans que cela réponde à une angoisse existentielle liée au péché, à la culpabilité. La religion relèvera de l'intérêt personnel et c'est ici que trouvent leur sens les nouvelles formes de religiosité considérées précédemment. La religion sera reléguée au rang d'une activité de loisir - et il est possible, note Vahanian, que, le temps de loisir augmentant, les Eglises s'en trouvent bénéficiaires.

La religion ne servira plus qu'à remplir le vide créé par l'échec à se comprendre soi-même et les autres. On pourra entrer en religion comme on devient membre d'un club. A ce titre, on essayera Dieu ou le péché originel comme une distraction ou un médicament parmi d'autres. Croire prendra une orientation pratique, technique et demandera un conditionnement particulier (voir 1. 7. 5.). Expression d'une solitude sublimée, la religion se manifestera forcément de manière collective mais non plus sociale, sinon sous le couvert intégriste d'une revendication identitaire (voir ci-dessus).

La religion et sa critique athée sont solidaires et ne peuvent avoir que des destins croisés, au sens où toutes les deux ne parlent - pour la célébrer ou pour la discuter - que d'une transcendance par rapport à laquelle l'homme se définit et, cherchant des valeurs universelles, délaissent le point de vue particulier, qu'il soit individuel ou collectif, auquel la religiosité, elle, reste rivée.

*Par rapport à la religiosité, le religieux a ceci de propre qu'il est réfléchi et pose les conditions de sa propre mise en question. Sa propre critique, en effet, la religion est inévitablement conduite à la mener elle-même, car une croyance qui ne s'expose pas continuellement à la possibilité de la non-croyance n'est que la décision commode passée avec soi-même de s'en tenir au dogme comme à une tradition quelconque. La religion alors n'est que religiosité. Ce qui s'est toujours opposé à la foi n'est pas tant sa négation athée que sa réduction au temporel et à la tradition, à une loi reçue et indiscutée, qui finit par en annuler tout à la fois l'exigence et la pression. C'est un vieux débat qui voit la religion osciller entre la foi et la loi.*

---

<sup>172</sup> *Œuvres en prose*, trad. fr. Paris, LGF/Livre de poche, 2010.

\* \*

*B) La foi et la loi*

**1. 14. 22.**

Dans l'histoire du christianisme, il est possible de distinguer un pôle "constantinien", à partir duquel la foi s'est installée dans des institutions religieuses avides de profiter d'avantages politiques et un pôle "apocalyptique", où l'espérance messianique suscite une protestation contre la misère et l'injustice, écrit le théologien Marie-Dominique Chenu (*Foi et religion*, 1966<sup>173</sup>). Ce qui revient à distinguer la foi de la religion, celle-ci désignant dès lors un comportement confondant Dieu et l'ordre social et s'exprimant comme loi. Or la loi nous désigne comme essentiellement faillibles, comme pécheurs car nous échouons tous à respecter la loi. Seule la foi dès lors peut nous sauver. La foi et la religion, vue comme défense de la loi pour elle-même, ne sont donc pas synonymes – surtout à notre époque où le joug de la loi que la religion voudrait nous faire porter paraît désormais insupportable à beaucoup. Foi et religion peuvent s'opposer.

*Foi vs religion.*

A la suite de Karl Barth, pour lequel la religion n'est qu'une impossibilité monstrueuse visant à franchir l'abîme qui sépare l'homme de la transcendance (*L'Épître aux Romains*, 1919<sup>174</sup>), certains auteurs refuseront de parler de religion pour désigner la foi chrétienne. La foi n'est pas l'opération d'un homme tentant de capter le regard de la divinité et inscrivant celle-ci dans les consécration de l'ordre temporel mais l'acte de réponse et de communion de l'homme à l'appel d'un Dieu personnel, écrit M-D. Chenu.

L'idée d'une religion de la foi plus que de la loi est un élément originel du christianisme. La religion de l'Ancien Testament, en effet, ne se désignait pas comme foi mais comme respect de la loi, c'est-à-dire comme règle de vie (le Deutéronome). Comme chez les Romains, la piété était avant tout observance des rites et des coutumes.

Selon certains observateurs, de même, dans l'Islam, Dieu n'a nul besoin de l'amour des hommes et ne réclame d'eux qu'une obéissance révérencieuse. Dieu ne se révèle pas dans la Loi qu'il profère, qu'il ne proclame pas parce qu'elle est juste et bonne mais qui est telle parce que Dieu la proclame. Une mystique comme celle

---

<sup>173</sup> *Les Etudes philosophiques* n° 3, juillet-septembre 1966, pp. 357-369.

<sup>174</sup> trad. fr. Genève, Labor & Fides, 1972.

d'Al Hallaj, qui visait à l'union divine, ne pouvait dès lors qu'y être condamnée<sup>175</sup>. L'Islam, ainsi, retrouvera le thème judaïque de l'objectivité de la loi<sup>176</sup>.

Le Dieu du Nouveau Testament eut un caractère extrêmement novateur face au Dieu d'Israël. Ce n'était pas le dieu de la loi mais le dieu d'amour. Non pas le législateur mais le Père (*abba*), ainsi que Jésus appliquait ce terme à Dieu, en un sens jusqu'alors inusité. Sa grâce était la négation de la loi. Elle renversait l'ordre établi. Elle était aimante plus que juste.

Il faudrait néanmoins rapprocher cette attitude de celle des nombreux groupes qui, dans le judaïsme du I<sup>o</sup> siècle, adoptaient eux-aussi une attitude de distance vis-à-vis de la Loi religieuse. Jésus, en fait, surprit davantage son temps en se donnant lui-même comme principe de sens, sans faire appel à une référence scripturaire ou traditionnelle, qu'en s'en prenant à la loi mosaïque. Les gens de Capharnaüm, écrit Marc, "étaient frappés de son enseignement ; car il les enseignait en homme qui a l'autorité et non pas comme les scribes" (1 22). Dans le judaïsme, en effet, un scribe n'abordait jamais de front un événement. Il interprétait l'Écriture pour rechercher le sens de la parole révélée. Jésus, lui, partait de la réalité concrète pour dire le dessein de Dieu<sup>177</sup>. C'est en s'identifiant à Dieu que Jésus choqua les juifs, qui ne pouvaient voir en une telle proclamation qu'un paganisme.

*Saint Paul. La foi sauve, non le respect de la loi.*

Saint Paul, ainsi, n'aura de cesse d'affirmer que la loi des Juifs doit être sacrifiée à l'eschatologie, aux buts ultimes de la religion – qu'il convient d'être juif selon l'esprit, non selon la lettre (*Rm 2 12*).

Certains, ainsi, seront soucieux d'inscrire pleinement Paul dans la perspective judaïque. Parce que son opposition à la loi invite les juifs à un dépassement de soi vers l'universel, Paul achève l'élection divine d'Israël, estime Schalom Ben-Chorin. Il rappelle cette dernière à sa mission prosélyte, universelle (*Paul. Un regard juif sur l'apôtre des Gentils*, 1970<sup>178</sup>).

La loi, selon Paul, ne pouvait être en vigueur que jusqu'à la venue du Royaume des cieux et il admettait que ceux qui vivent déjà en Christ appartiennent non plus au monde naturel mais au monde messianique et ne sont déjà plus sous la loi. On était loin alors du judaïsme, lequel montrait les justes étudiant la Thora jusque dans le Jardin d'Eden<sup>179</sup>. Paul n'entendait pas qu'on imposât la circoncision aux païens désireux d'entrer dans l'Église. Car la

---

<sup>175</sup> Voir L. Massignon *La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 1975.

<sup>176</sup> Voir D. Urvoy *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 21 et sq.

<sup>177</sup> Voir C. Perrot *Jésus et l'histoire*, Paris, Desclée, 1993, pp. 130-142.

<sup>178</sup> trad. fr. Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

<sup>179</sup> Voir A. Schweitzer *La mystique de l'Apôtre Paul*, trad. fr. Paris, Albin Michel, 1962.

loi ne constituait à ses yeux aucun privilège : "dans le Christ Jésus, ni circoncision ni incirconcision n'ont de valeur, seule vaut la foi quand elle opère par l'amour... Toute la loi se trouve accomplie en cette unique formule : tu aimeras ton prochain comme toi-même" (*Gal 5 6-14*). Seule la foi donne à la loi sa valeur (*Rm 3 31*). Personne ne sera justifié par la loi seule (*Rm 2 19*). Seule la foi sauve, retiendra Luther...

Un auteur, qui tente d'analyser l'histoire de l'Eglise à l'instar de celle d'une multinationale, voit dans cette levée de l'obligation de circoncision une mesure revenant à "casser les prix" de l'adhésion au christianisme. Une mesure indispensable en phase de lancement d'une nouvelle religion<sup>180</sup>.

La foi insère l'histoire personnelle du croyant dans une histoire sainte, pour faire de lui le collaborateur du dessein créateur. La foi suppose une intrépide assurance d'inventer l'homme, de le faire advenir, donc d'introduire l'absolu dans le monde, écrit M-D. Chenu. Mais la foi est une exigence totale, de sorte que si l'absolu est dans le monde, ce n'est pas pour se plier à ses lois, c'est pour changer le monde. La foi engage à vivre à part entière dans le monde, à prendre en charge sa construction et à donner leur dimension suprême aux espérances de l'homme. En ce sens, elle ne peut que consentir à un certain dépérissement du sacré, c'est-à-dire à une démystification de la nature et de sa divinisation et l'on dira que le dieu de la foi est "inutile" à l'homme, quant aux bienfaits qu'il peut lui apporter, car c'est une force intérieure et non extérieure à lui. Le dieu de la foi n'a plus pour tâche de prendre en charge la responsabilité des actions des hommes.

#### *Une foi coupée de toute institution ?*

La foi, pourtant, ne peut manquer d'avoir une dimension religieuse, reconnaît M-D. Chenu. Car, sauf à n'être qu'une aspiration vague ou une conviction réservée à quelques âmes d'exception, elle doit nécessairement comporter des valeurs, des représentations, des symboles et des rites. Elle doit être consacrée par des réalisations institutionnelles. L'intuition religieuse survit grâce à son institution et non malgré elle, écrit un auteur, qui tente de cerner comment l'intuition première du franciscanisme a pu se conserver à travers certains comportements propres à son institution<sup>181</sup>. Une religion de la pure foi ne serait que discorde, enfermant chacun dans son opinion, dans le sentiment de sa propre génialité, en regard de quoi la Loi est un rappel à l'humilité.

---

<sup>180</sup> Voir P. Simonot *Les papes, l'Eglise et l'argent*, Paris, Bayard, 2005.

<sup>181</sup> Voir T. Desbonnets *De l'intuition à l'institution. Les franciscains*, Paris, Ed. franciscaines, 1983, p. 156 et sq.

*Un point de vue juif.*

Si elle est une approche de l'absolu, la foi ne peut qu'être humble. La foi ne consiste pas en ce qu'on sait sur Dieu mais en ce qu'on sait de nos devoirs envers lui, écrit Yeshayaou Leibowitz (*Israël et judaïsme*, 1987<sup>182</sup>). Il ne peut y avoir de lien entre la foi et ce que l'homme sait ou espère de Dieu, car cela reviendrait forcément à croire en lui non pas du fait de sa déité mais en fonction de son utilité. Pour Y. Leibowitz, la foi n'a pas d'autre fondement que le commandement divin et l'on ne peut croire en Dieu et ne pas être prêt à assumer le joug de la *Halacha* - la règle de comportement déduite de la *Torah* - et des *mitzvot*, des interdits qu'elle fixe. Le seul fondement de la foi est le statut de commandement divin de la loi religieuse. Au-delà, la foi n'est plus foi mais la présomption de parler pour Dieu. En finir avec ce « romantisme entre Dieu et l'homme », c'est par ailleurs éviter la christianisation du peuple juif, souligne Jacob Taubes. Dès que la *Halacha* cesse d'être la force déterminante de la vie juive, le judaïsme cesse aussi bien d'être une question de principe et n'est plus qu'une question de tradition. Il convient de se soumettre à la loi car la pureté du cœur et de l'intention doit se manifester dans la vie quotidienne. C'est uniquement dans le détail de la vie que peut être manifestée l'Alliance de Dieu et de l'homme ; dans la sobriété rationnelle et quotidienne de la justice face à l'ivresse d'une religion du cœur (« *Le temps presse* ». *Du culte à la culture*, 1996, *La controverse entre le judaïsme et le christianisme*<sup>183</sup>).

La foi ne peut donc, sans se nier elle-même, aller jusqu'à renier la religion. Elle doit au contraire la sauver dans une critique permanente de ses comportements, soutient Chenu. Le christianisme, ainsi, se veut une manière de vivre le conflit de la foi et de la religion, dans la religion. Sa tâche est d'inventer sans cesse un nouveau rapport à la religion. Et telle doit être proprement la tâche de l'Eglise. Mais n'y a-t-il pas là contradiction ?

\*

Ce n'est pas que la foi doive s'appuyer sur la religion. C'est qu'elle ne peut manquer de se traduire comme loi, disait Hegel dans un texte de jeunesse (*L'esprit du christianisme et son*

---

<sup>182</sup> trad. fr. Paris, Desclée de Brouwer, 1993.

<sup>183</sup> trad. fr. Paris, Seuil, 2009.

*destin, 1796 ? 1799 ?<sup>184</sup>). Car la vie religieuse n'est jamais ni la réalisation parfaite de la foi ni la plate soumission extérieure aux prescriptions du culte. L'essence de la religion doit être saisie dans cette tension même ; ce dont témoigne le christianisme sans doute plus que toute autre religion, souligne Hegel.*

*Hegel. Le destin du christianisme : la réconciliation entre foi et loi acquise par la conversion du croyant.*

A la loi mosaïque qui ne faisait pas de distinction entre prescription juridique et commandement moral et qui confondait Etat et religion ; à tous les commandements du culte, Jésus substitua la pureté du cœur qui inspire les actions. Cet enracinement dans la pureté de l'intention permettait de s'élever au-dessus d'une moralité limitée au seul respect de la légalité (c'est le thème du *Sermon sur la montagne*). Jésus, écrit Hegel, hissa l'être au-dessus du devoir-être ; non pas pour abolir les lois, au contraire mais pour les accomplir au nom d'une justice supérieure à la simple soumission extérieure au devoir. Pour la première fois, la religion prônait une conversion de conscience inspirée non par une ascèse ou une illumination mystique mais par l'amour, qui devait guider tous les actes du croyant. *La religion prétendit ainsi régir jusqu'à l'inclination, jusqu'à la subjectivité, dont elle conditionna en même temps la reconnaissance.*

Ainsi la loi ne pouvait-elle plus être extérieure aux hommes. Personne ne pouvait être chrétien malgré lui parce qu'il serait notamment né tel (c'est le sens du baptême - sens largement détourné cependant, dès lors qu'on se mit à baptiser les nouveau-nés, ce que récuseront notamment les Anabaptistes). De sorte qu'au devoir de fidélité dans le mariage, par exemple, on opposa l'amour qui exclut jusqu'au désir coupable. Du coup, on supprima également le droit au divorce.

Dans un texte, Erasme se demande pourquoi on interdit la viande en carême. En humaniste, il regrette que l'on invoque l'autorité des Ecritures pour le justifier, plutôt que la foi pour le faire accepter. Il cite la parole de Yavhé annonçant la nouvelle alliance : « Je mettrai ma loi au fond de leur cœur » (Jr 31 33) et découvre que la foi crée finalement aux chrétiens bien plus d'obligations qu'aux païens soumis aux lois religieuses (*De l'ichthyophagie*, 1526<sup>185</sup>).

---

<sup>184</sup> trad. fr. Paris, Vrin, 1981.

<sup>185</sup> *Textes choisis*, Paris, LGF, 1991.

Le chrétien vit d'une vie nouvelle. L'amour lui commande de s'ouvrir à ce qui est autre que lui-même. Cela, à la limite, rend la loi superflue, car le but d'une action, son intention, doit être identique à son résultat. Jamais sans doute la religion n'avait à ce point exigé de ses fidèles une *conversion*. Mais celle-ci, aussi bien, devint, plus qu'une réalité accessible, une limite. Car la perfection ne pouvait plus être atteinte sans les autres.

La charité invite en effet à une reprise incessante de soi dans l'amour des autres ; très loin que le sujet puisse s'estimer quitte vis-à-vis de ses obligations, parce qu'il en respecte - lui, à la différence des autres - scrupuleusement le code. Dans l'amour, la conscience ne se suffit plus à elle-même et ne peut, d'elle-même, prononcer la certitude de son salut. Elle ne peut se proclamer juste.

La conviction d'être juste, note Hegel, ne peut aller sans sous-estimer les autres. Car c'est s'égaliser à l'universel. A ceci, Jésus oppose le regard baissé du publicain qui n'ose s'élever vers le ciel. "Ne jugez pas", dit Jésus. Celui qui juge les autres n'est pas capable de les aimer, *c'est-à-dire de les supporter dans leur intégralité*. Il ne peut tolérer leur indépendance. Il les prend non comme ils sont mais comme il juge qu'ils doivent être.

Cependant, l'amour universel n'est qu'un idéal vide ; "une invention insipide caractéristique des époques qui ne peuvent s'empêcher de poser des exigences idéales". En fait, dès qu'il inspire des actions concrètes, l'amour s'oppose à la vie comme elle va. Et tel est précisément ce que Hegel nomme le "destin" du christianisme. Jésus voulait, par amour, s'élever au-dessus du destin. Et tel fut son destin qu'il eut à en souffrir. Lui et tous ceux qui voulaient le suivre et vivre selon la charité, ne pouvaient être que des particuliers opposés à un Etat hostile. Certes, les relations qu'inspirait la nouvelle alliance divine étaient moralement bien supérieures aux rapports fondés par l'Etat, tels que les droits de propriété, etc. Mais l'Etat existait et Jésus ne pouvait le supprimer. S'élever par la foi au-dessus des lois, c'est-à-dire ne pas laisser l'aspiration divine s'empêtrer dans l'écheveau du légalisme juif, imposait de chercher la liberté dans le vide ou le refus. Jésus, ainsi, quitta sa famille. Il ne se maria pas et n'eut point d'enfants. Comme si la conversion chrétienne ne pouvait finalement consister qu'à se séparer du monde pour ne lutter que ponctuellement contre ses injustices et à reconstituer dans l'idéalité une vie déçue. Mais, finalement, la loi rattrapa Jésus et le condamna. Jésus, note Hegel, ne se déroba point au supplice mais ne rechercha pas non plus ce destin. "Pour tout rêveur qui ne délire que pour lui-même, la mort est la bienvenue mais celui qui rêve de grandes choses ne peut sans douleur abandonner la scène où il voulait se manifester".

L'universalité de l'amour, ce pur sentiment de la vie, ne pouvait apparaître que comme une particularité en marge de la communauté des Juifs et en opposition à ses lois. Pour rendre compte de cet amour, souligne Hegel, Jésus ne pouvait donc nullement en appeler au sentiment général de son peuple et fut obligé d'expliquer qu'il agissait mû par son Père. Il dut arguer de l'origine divine du commandement d'amour, car l'amour semblait une folie. La foi, finalement, pour être, devait devenir une nouvelle religion. Ce qu'accomplirent, non pas Jésus mais ses fidèles. L'amour devait se manifester sous une forme objective, c'est-à-dire recevoir la forme d'un être digne d'être adoré. Jésus devint le Christ ressuscité. On vénéra "l'union monstrueuse" d'un dieu crucifié ; que l'on présenta en continuité avec le Dieu judaïque. Reprendre l'Ancien testament fut effectivement l'acte décisif de saint Paul, jugera Max Weber, sans lequel le christianisme n'aurait nourri que différentes sectes et non une Eglise (*Le judaïsme antique*, 1918<sup>186</sup>). *La religion n'est pas la foi ainsi mais précisément ce besoin de donner au sentiment un objet. Hegel invite à considérer que le message chrétien tient moins à une parole originellement reçue qu'à sa transmission historique, jusque dans ses inévitables infidélités.* Seule, la foi ne peut rien. Elle n'est qu'un sentiment vide. Une communauté de croyants a besoin d'un Dieu, c'est-à-dire d'une réciprocité pour son amour. Sentiment et connaissance doivent être unis et l'amour ne pas s'évanouir devant la réflexion. Sinon, écrit Hegel, l'aspiration est trop faible pour embrasser la totalité du monde et trop vaste par rapport à ses objets immédiats.

C'est le thème du roman de Maurice Barrès *La colline inspirée* (1912<sup>187</sup>). A l'esprit des lieux, à l'enchantement de la nature s'oppose l'église austère, un coin où l'esprit a posé son signe. Non pas la liberté et l'inspiration mais la cité ordonnée des âmes. Mais chacun des deux ne peut se passer de l'autre : l'enthousiasme ne peut rien s'il demeure une fantaisie individuelle et il n'y a pas d'ordre durable qu'aucun enthousiasme n'anime.

Le christianisme avait réconcilié l'individu avec l'universel. Son Dieu ne pouvait donc être qu'un homme, qu'une figure historique, c'est-à-dire objective, même si le Christ de la religion n'a que peu à voir avec l'homme Jésus, souligne Hegel. C'est là une contradiction, qu'exprime le dogme de la Trinité, dont le christianisme ne peut s'affranchir, car elle lui est consubstantielle (voir 1. 5. 17.). Elle est son destin.

---

<sup>186</sup> trad. fr. Paris, Flammarion, 2010.

<sup>187</sup> Paris, Ed. du Rocher, 1986.

*En elle-même, dit finalement Hegel, la vérité originelle du christianisme est partielle. Elle n'a de sens qu'en regard de son destin, c'est-à-dire de son opposition à la loi, pour la surpasser et de son besoin de s'exprimer elle-même comme une nouvelle loi, une nouvelle Alliance. Le message chrétien ne trouvait véritablement de sens qu'à prôner une conversion de tous, ce qu'il ne pouvait faire sans devenir une religion positive.*

On peut penser une religion de la pure foi. On peut rêver d'une Eglise à la pureté toute évangélique, pour déplorer ses retards, ses compromissions et ses crimes. On peut également croire que sans le christianisme, comme écrit Stendhal, les mêmes idées se seraient répandues, la religion n'ayant fait venir que les prêtres (*Chroniques italiennes*, 1833, *Les Censi*<sup>188</sup>). Mais, souligne Hegel, c'est précisément manquer la *positivité* du christianisme dont le destin fut d'être, comme malgré lui, foi *et* loi pour être agissant et ne pas se limiter à un idéal vide.

Toute l'histoire de l'Eglise, ainsi, est fondée sur cette opposition, qui est la condition même pour qu'elle remplisse son rôle. Dans sa perfection, la foi perdrait tout sens. De sorte qu'il serait fondamentalement contre la nature du christianisme de fondre en une seule réalité le culte et la vie, la piété et la vertu, l'Etat et l'Eglise.

\* \*

### *C) L'Eglise*

#### **1. 14. 23.**

Dans le christianisme, l'Eglise se pense comme une succession apostolique selon laquelle le ministère chrétien s'est transmis du Christ aux Apôtres et ainsi de suite. L'Eglise est nécessairement une institution car, puisqu'il y a eu une *révélation objective* au fondement de la religion chrétienne, il faut une autorité pour décider à tout moment de ce qui fut effectivement donné et en assurer la transmission. Il faut des gardiens de la parole instituée. Or cette nécessité institutionnelle aura été rarement comprise et très souvent critiquée au nom de la foi – ainsi le théologien Hans Küng regrettant que la “romanisation” de l'Eglise (centralisation, cléricisation, juridicisation) soit intervenue aux dépens de sa catholicité (*Le christianisme : ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire*, 1999<sup>189</sup>).

---

<sup>188</sup> Paris, Gallimard, 1964.

<sup>189</sup> trad. fr. Paris, Seuil, 1999.

Le terme "église" (*ekklésia* en grec : convocation, assemblée - celle des citoyens particulièrement) s'applique de manière générale à tout groupe religieux institué, comprenant une communauté de croyants et, en général mais pas toujours (le bouddhisme, l'islam sunnite), un corps de prêtres. Le mot désigne souvent néanmoins la seule Eglise de Rome, nommée "catholique" pour la première fois par Ignace d'Antioche (vers 110) pour la désigner comme l'Eglise tout entière, par opposition aux églises épiscopales locales. La plus ancienne église connue, en tant que lieu de culte, est à Aqaba en Jordanie (fin du III<sup>e</sup> siècle). Auparavant, le culte semble avoir été essentiellement rendu dans les maisons.

### *Catholicité.*

L'Eglise se dit *catholique* parce qu'elle est le sacrement du monde entier (*Jn 17*) ; parce qu'elle est *universelle* (*khatolikos* en grec) et *œcuménique* (*oikouménè* en grec : la terre habitée). Elle pense et agit pour le monde entier. Le contraire de "catholique" est "local". L'Eglise manque au sens de sa mission, ainsi, dès lors qu'elle s'égare dans une nation, une culture, une philosophie ou une époque et s'y enracine.

C'est pourquoi on peut recevoir la grâce et appartenir à l'Eglise non seulement *in re*, de fait mais encore *in-voto* (cela commença à être précisé au XVI<sup>e</sup> siècle). On ne peut donc point dire "hors de l'Eglise point de salut", selon la formule de saint Cyprien (voir 4. 2. I. 2.). Le Concile de Vatican II a affirmé la possibilité du salut pour les schismatiques, les hérétiques et les juifs mais aussi pour les non-chrétiens et même pour les "athées de bonne foi" (*i.e.* : qui recherchent sincèrement la vérité)<sup>190</sup>.

En priant à Assise en 1987 avec d'autres chefs et délégués de diverses religions, le pape a abandonné officiellement l'idée que le catholicisme est la seule vraie religion. Pour autant, il ne s'agit pas de rechercher une religion première, comme nous l'avons vu, ou une religion naturelle, comme nous le verrons. Il s'agit de respecter toutes les religions comme cultures. Et quand le pape déclare que toutes les religions résultent de « la sage volonté de Dieu », on bascule dans le post-religieux. Il ne s'agit plus de vérité. Les autres cultures, qu'on s'interdit de juger ou même de regarder en perspective d'autres, sont mises à distance. L'ensemble est renvoyé à une insondable volonté divine, dont le caractère mystérieux ne traduit que le refus de toute intelligence et la crispation sur les différences identitaires et culturelles. Quant à l'Eglise, qu'elle peut être encore sa mission pastorale ? Elle n'a plus à convertir, seulement à transmettre les éléments d'une culture à ceux qui le souhaitent.

---

<sup>190</sup> Voir H. Küng *L'Eglise*, 1967 trad. fr. Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 439 et sq.

\*

Le danger de tout clergé, sans doute, est de s'identifier si bien au divin qu'il représente, qu'il finit par réduire celui-ci à sa propre mesure toute humaine. C'est ainsi que la tentation qui guette tout collègue ecclésial est de se comporter "en synagogue" (l'expression s'enracine dans la critique paulinienne de la loi judaïque, voir ci-dessus), c'est-à-dire de refuser de laisser évoluer ses propres formes de réalisation ; le maintien de l'institution et de son prosélytisme finissant ainsi par compter seule, se substituant à la fin pour laquelle elle a été créée<sup>191</sup>. De là, jusqu'à nos jours, à travers le rappel que le christianisme primitif était sans prêtres, la mise en question récurrente de la légitimité du ministère ecclésial et la question de savoir si l'Eglise ne pourrait pas, ne devrait pas ses passer de prêtres<sup>192</sup>.

Cette dérive institutionnelle, l'Eglise n'a pas su sans doute l'éviter. Il faut néanmoins faire d'emblée justice de l'idée toute romantique d'une Eglise rangée du côté des puissants, domestiquant et appauvrissant une riche religiosité émotionnelle primitive ou une culture religieuse festive propre au peuple, aux "dominés" et porteuse de valeurs et de projets sociaux alternatifs<sup>193</sup>. Contre le fantôme d'une "religion populaire" constituant un système religieux autonome nettement distinct de la religion dominante et que l'Eglise n'aurait eu de cesse que d'écraser, il faut au contraire observer que toute expérience émotionnelle est condamnée à rester pauvre et de peu d'effet sur la vie quotidienne sans le relais d'une institution susceptible d'orienter le religieux vers un univers symbolique de plus en plus riche et complexe<sup>194</sup>.

Il faut tout de même mais *a contrario*, renoncer au mythe d'un âge d'or de la foi suivi par une inévitable décadence de l'Eglise aux temps modernes. En fait, notait Gabriel Le Bras, l'unanimité religieuse fut toujours une illusion (*Etudes de sociologie religieuse*, 1955<sup>195</sup>). Au XII<sup>e</sup> siècle, en plein âge supposé de la foi, nombres d'hérésies créèrent des églises qui, dans des régions entières, prévalaient contre le christianisme romain. La France fut une nation inlassablement christianisée, en une succession d'avancées et de reculs. Selon certains historiens, le christianisme médiéval a, d'une façon générale, fort mal réussi à christianiser

---

<sup>191</sup> Voir Y. Congar *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1950, I, chap. 2.

<sup>192</sup> Voir par exemple G. Wills *Why Priests?* Viking, 2013.

<sup>193</sup> Voir par exemple M. Bakhtine *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970.

<sup>194</sup> Voir F. Isambert *Le Sens du sacré*, Paris, Ed. de Minuit, 1982.

<sup>195</sup> 2 volumes, Paris, PUF, 1955.

l'Occident. "La Chrétienté vers 1500 c'est, presque, un pays de mission", écrit Jacques Le Goff<sup>196</sup>.

\*

### *Dissidences au sein de l'Eglise.*

La critique la plus constante et la plus forte qu'a dû essuyer l'Eglise a toujours été la dissidence de ceux qui la rêvaient dépouillée, vive et totalement généreuse. Les revendications de pureté évangélique, de retour à l'Eglise primitive, parsèment ainsi l'histoire de l'Eglise. Pour la seule première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, par exemple, on compte les Lombards d'Arnaud de Brescia, les "Humiliés" de Vacarius, les Vaudois, qui rejetaient le culte des saints, la messe et la confession et prônaient le sacerdoce des laïcs, annonçant déjà ainsi le protestantisme. Au Nord, Tanchelin prêchait la révolte contre la hiérarchie ecclésiastique et enseignait que tous les sacrements étaient dénués de valeur. Dans le Midi, soutenant des idées semblables, Pierre de Bruys et Henri de Lausanne faisaient de nombreux adeptes. Jusqu'à la Réforme, qui opposera une logique de rupture et d'épuration spirituelle allant tellement à l'encontre de la logique d'intégration sociale du catholicisme, que le schisme devint inévitable<sup>197</sup>.

### *La Réforme.*

La Réforme introduira une mutation radicale de l'objet religieux. Dans l'Eglise médiévale, cet objet se paraît d'une sorte d'objectivité massive, numineuse (voir 1. 9. 5.). L'Eglise composait avec la mentalité magique des masses, dont elle n'hésitait pas à faire des dieux lares autant de saints (voir 1. 10. 3.). La messe avait pour centre une réalité sacrée, une chose redoutable qui provoquait directement par sa puissance l'attitude des fidèles et donnait au prêtre son statut propre : lui seul était autorisé à s'approcher de cette chose sacrée et à la distribuer dans des conditions telles qu'elle produise un effet bénéfique. Au Moyen Age, les prêtres étaient ainsi des sortes de magiciens, tantôt haïs et tantôt vénérés à ce titre. En certains lieux, on se signait sur leur passage. Au XI<sup>e</sup> siècle, dans un pays récemment christianisé comme le Danemark, on les tenait pour responsables des intempéries et des contagions.

---

<sup>196</sup> in H-C. Puech (dir.) *Histoire des religions*, 1972, II, p. 856.

<sup>197</sup> Voir P. Pierrard *Histoire de l'Eglise catholique*, Paris, Desclée/Proost, 1991, p. 288.

Plus l'objet religieux a de consistance et plus son maniement suppose des règles précises et méticuleuses, lesquelles supposent à leur tour une société hiérarchisée et fortement institutionnalisée : l'Eglise.

La Réforme, cependant, remplacera le sacré sacerdotal par la seule parole de Dieu. Le protestantisme n'a cessé de considérer qu'il suffit, pour qu'il y ait Eglise, qu'il y ait prédication correcte de la parole de Dieu et administration des sacrements selon l'Évangile, écartant ainsi (exception faite de l'anglicanisme) l'idée d'une hiérarchie canonico-juridique. Car nul, selon l'esprit de la Réforme, ne peut être considéré comme chrétien en vertu de signes extérieurs ; nul ne peut être justifié uniquement par les œuvres que lui commande l'Eglise. Le sacerdoce est universel, soutient Luther. Tout chrétien est prêtre et capable de juger par lui-même, aussi bien que les clercs, des choses de la foi. La véritable Eglise n'est pas celle, visible, enfermée dans ses murailles. Elle est invisible. C'est l'union mystique de tous les fidèles (*A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, 1520<sup>198</sup>).

Dans ce texte, Luther ne cesse de souligner la cupidité de l'Eglise, comme si c'était là sa vraie raison sociale (il dénonce aussi bien celle des ordres mendiants). Dénonçant longuement ses travers et son manque total d'humilité (le baise-pieds dont il fait l'objet, etc.), à rebours de tous les commandements chrétiens, il finit par assimiler le pape à l'Antéchrist.

Néanmoins, une communauté religieuse a évidemment beaucoup de mal à se rassembler autour d'une réalité qui échappe à toute reconnaissance extérieure. Elle est menacée par un fidéisme, par un subjectivisme qui se sont effectivement donnés libre cours dans toutes les Eglises nées de la Réforme.

Très tôt, une certaine orthodoxie protestante a cherché un substitut objectif au sacré dans l'Écriture, considérée comme identique à la parole de Dieu - c'est ce qu'on nomme "l'inerrance" du Livre sacré, c'est-à-dire son inspiration directe et infaillible par Dieu - et par suite entourée d'un respect qui s'est traduit dans le biblicisme, le littéralisme et le fondamentalisme<sup>199</sup>. De plus, le protestantisme verra lui-aussi renaître toutes sortes de dissidences en son sein dès le XVII<sup>e</sup> siècle : l'anabaptiste révolutionnaire allemand, les Quakers, les Mnémonites hollandais, etc.<sup>200</sup>. En Hollande, apparurent une multitude de

---

<sup>198</sup> Luther *Les grands écrits réformateurs*, trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1992.

<sup>199</sup> Sur l'ensemble de ces points, voir R. Mehl *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1965.

<sup>200</sup> Voir L. Kolakowski *Chrétiens sans Eglise*, 1965, trad. fr. Paris, Gallimard, 1969.

communautés ré-réformées<sup>201</sup>. Toutes ces chapelles en appelaient à la pureté du message évangélique et rêvaient d'une église de justes.

A l'époque de saint Augustin, déjà, les donatistes, disciples de Donat, évêque de Carthage en 311, soutenaient qu'aucun pécheur ne peut être admis dans l'Eglise et préconisaient donc d'en chasser les évêques corrompus et indignes (le mouvement portait également des revendications sociales contre les gros propriétaires terriens). Ils se voulaient uniques et purs. Dans l'Eglise du Ier siècle, il est vrai, les fidèles se nommaient volontiers "saints". La repentance du péché n'y était admise qu'une seule fois après le baptême.

C'est là une tendance que bien d'autres religions auront rencontrée. Le bouddhisme, ainsi, dont la principale scission au Concile de Pataliputra (340 av. JC) vit l'apparition d'une pratique et d'une interprétation plus libérale de sa doctrine dite Mahayana ou Grand Véhicule en réaction à son ancienne forme, dite Petit Véhicule (Theravada ou Hinayana) devenue d'accès trop difficile et considérant notamment que l'*arhat* ou homme saint doit être toute perfection. Celui-ci, dans le Grand Véhicule, ne sera plus tant objet d'imitation que d'admiration.

#### *La dissidence originelle : le pélagianisme.*

L'église donatiste était à peine dissoute en 404 que Pelage, à son tour, déclarait dans une *Lettre à Démétriede* (413<sup>202</sup>) que "du moment que la perfection est possible pour l'homme elle lui devient une obligation". Pour Pelage, l'homme est libre de décider de son salut (voir 4. 2. 12.). Les pélagiens, eux-aussi, voulurent donc réformer l'Eglise et rêvèrent d'en faire une institution de "parfaits".

Augustin sera profondément choqué par cette attitude. Pour lui, l'Eglise n'est que l'ombre imparfaite de l'Eglise éternelle, de la Jérusalem céleste (*Confessions*, vers 400, XII, 2<sup>203</sup>). En niant le péché originel, Pelage rendait la rédemption inutile et supprimait le christianisme, résume Michelet (*Précis de l'histoire de France*, 1833, p. 33<sup>204</sup>). Ce qui est loin d'être faux sans doute mais ce qui paraît trop limitatif. Augustin ne croit pas à l'innocence humaine. Nul bien n'habite en moi mais le péché, disait saint Paul (*Rm 7 18 et sq.*). Tous sont coupables. Il n'y a pas de juste (*Rm 3 10*). Et Jean : si nous disons « nous n'avons pas de péché » nous nous abusons (*1 Jn 1 8*). Contre Pelage qui insiste sur la liberté individuelle, Augustin souligne que seule la grâce peut sauver notre nature déchue. On ne peut donc traiter

---

<sup>201</sup> Voir le roman de Maarten't Hart *L'échelle de Jacob*, 1986, trad. fr. Paris, Actes sud, 1990.

<sup>202</sup> Voir Augustin *Œuvres*, Edition complète et trad. fr. en 85 volumes, Paris, Desclée de Brouwer - volumes 21 & 22 *La crise pélagienne*, 1966 & 1975.

<sup>203</sup> trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1964.

le problème du mal en le repoussant hors de l'Eglise. Celle-ci doit accueillir les pécheurs. Mieux même : tous les membres de l'Eglise, y compris ses ministres, doivent se reconnaître pécheurs, dit le *Catéchisme de l'Eglise catholique* (1992, 827<sup>205</sup>). L'Eglise doit s'étendre au monde entier – le Christ prêchait à tous et non à une secte de disciples. Elle doit convertir et non sélectionner. Elle doit être une institution et non une confrérie. Or c'est là son principal risque sans doute et c'est pourquoi la question de l'avenir du christianisme ne peut être posée en termes de représentativité sociale, de présence culturelle et de nombre de personnes assistant à la messe. Elle repose bien plutôt sur sa capacité effective à évangéliser, plutôt qu'à sacraliser une confrérie plus ou moins large de croyants. Sur sa capacité à exprimer, dans un langage commun, la valeur symbolique d'événements et à les traduire en espérances. Marie-Dominique Chenu analyse sous cet angle l'Encyclique *Rerum Novarum* (1891) de Léon XIII (*La "doctrine sociale" de l'Eglise comme idéologie*, 1979<sup>206</sup>).

Cette Encyclique est souvent citée en témoignage de l'ouverture de l'Eglise aux questions sociales et elle contient effectivement plusieurs passages prenant la défense des travailleurs sans défense, livrés à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée. Mais c'est pour tout de suite insister, note Chenu, sur les inévitables inégalités de la vie sociale, qu'il est vain de vouloir combler – il est vain de vouloir échapper à la souffrance. Et c'est pour condamner, aussi bien, les principes de la Révolution et les duperies du socialisme.

Ici, affirme Chenu, l'Eglise n'a rien compris ! Elle a jugé – platement – une thèse. Elle n'a pas entendue une aspiration, portée alors par les revendications socialistes, qui avait pourtant, par son appel à la justice, au sens de l'Histoire, une dimension délibérément eschatologique. Dans cette *Encyclique*, l'Eglise se met seulement au goût du jour, tentant de récupérer à son profit un mouvement, sans changer ses principes. Elle cède à l'idéologie et produit un discours d'institution – un discours convenu, dont on sait par avance non exactement ce qu'il va dire mais tout ce qu'il ne dira jamais. En quoi ce qui est fautif n'est pas du tout d'avoir défendu tel point de vue et de ne pas avoir adopté tel autre – il ne s'agit pas de dire que l'Eglise aurait dû se déclarer d'accord avec le socialisme. C'est ici une question d'universalité. L'Encyclique ne correspond qu'à un discours parmi d'autres. Elle ne peut être reçue que de quelques-uns et non de tous, faute de reconnaître un certain nombre

---

<sup>204</sup> Paris, Perrin, 2014.

<sup>205</sup> trad. fr. Paris, Mame/Plon, 1992.

d'aspirations. Si l'Eglise ne pouvait en l'occurrence tenir un autre discours que celui-là, il lui fallait dire ouvertement pourquoi et le justifier, c'est-à-dire adopter et épouser l'autre point de vue, au lieu de l'infirmier ou de tenter de le corriger. *L'universalité ne signifie pas épouser tous les intérêts mais ne pas paraître masquer les siens.*

\*

#### **1. 14. 24.**

*L'institution de l'Eglise romaine.*

L'Eglise de Rome est sans doute l'une des plus anciennes, sinon la plus ancienne institution humaine. Bien entendu, l'Eglise a changé. Elle a "vécu". Mais en regard de ses deux millénaires d'existence, le maintien de son identité est remarquable. Il est vrai qu'aucune institution peut-être ne s'est pensée aussi fortement comme telle, c'est-à-dire n'a affirmé avec autant de constance sa réalité propre par-dessus celle de ses membres particuliers. L'Eglise a toujours séparé le charisme de la personne. Elle ne reconnaît pour ses membres qu'un charisme de fonction, d'institution, souligne Max Weber, qui voit là la principale différence entre l'Eglise et n'importe quelle secte (*L'Etat et la hiérocrairie*, 1919<sup>207</sup>). L'Eglise se veut sainte malgré ses membres pécheurs, dont elle transcende l'individualité. Cette persistance de la sainteté de l'Eglise, malgré les fautes de ses serviteurs (croisades, Inquisition, guerres de religion, etc.) est donnée comme un mystère, un objet de foi, une promesse dont la réalisation est toujours en devenir. Mais, bien entendu, beaucoup pourront être surpris d'entendre une telle affirmation. Aux USA, ces dernières années, l'Eglise a dû déboursier près de deux milliards de dollars pour indemniser ses victimes d'abus sexuel et, dans ce pays, l'image de l'institution romaine a souvent été associée à la mafia, à la prévarication et à l'hypocrisie érigée en norme !

*L'obéissance au fondement de la religion.*

L'Eglise visible ne tient ainsi son être que d'une Eglise invisible. Fondée sur la foi que celui qui a fixé la fin a également décidé des moyens, l'Eglise n'est pas sainte par son autorité

---

<sup>206</sup> Paris, Cerf, 1979.

<sup>207</sup> in *Sociologie des religions*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1996. Cette notion de charisme a suscité de nombreux débats. Voir notamment E. Gellner *Saints of the Atlas*, London, Weidenfield & Nicolson, 1969, p. 10 et sq.

mais par son obéissance à la Parole reçue<sup>208</sup>. *Le sens profond de l'institution, en d'autres termes, est celui de l'obéissance. Et tel est peut-être le sens profond de la religion.*

Est hérétique celui qui a une opinion particulière - celui qui choisit sa propre opinion étymologiquement (voir ci-dessus) - et suit sa propre pensée, son sentiment particulier, rappelait Bossuet. L'hérétique est infidèle à ce que Dieu nous a vraiment transmis. Tandis que le catholique est universel. Il suit le sentiment de l'Eglise sans hésiter (*Première instruction pastorale sur les Promesses de l'Eglise, 1700*<sup>209</sup>).

Toute déviation hérétique indique une conception rationaliste des mystères divins, une impuissance à concevoir l'antinomie qui est liée à toute réflexion sur Dieu, écrit également Nicolas Berdiaev (*Esprit et liberté, 1927, p. 188*<sup>210</sup>). Les doctrines hérétiques rationalisent toujours l'expérience spirituelle, parce qu'elles considèrent comme vérité intégrale ce qui n'est qu'une vérité partielle. Les véritables mystiques, conclut Berdiaev, n'éliminent pas l'antinomie de la vie spirituelle. Là réside toute l'importance de la mystique et toute la difficulté que notre conscience éprouve à l'assimiler.

### *L'infailibilité pontificale.*

Dans l'Eglise, l'esprit de soumission fonde directement l'infailibilité pontificale : ayant dû renoncer à sa propre sagesse, le plus haut serviteur de l'Eglise ne peut, en tant que tel, qu'être enseigné par l'Esprit Saint à travers la parole de Dieu. L'infailibilité est un don. Parce qu'elle vient de l'Eglise, la parole de l'Eglise est forcément vraie. Elle est "parole d'Evangile".

L'infailibilité pontificale, pour ce qui regarde la foi et la moralité lorsque le Pape parle *ex cathedra*, a été érigée au rang de dogme par le premier Concile du Vatican (1870). Il ne s'agissait pas là d'une nouveauté. Les Bulles d'Alexandre II (pape de 1061 à 1073) étaient déjà réputées "irréformables" et dans l'entourage de Jean XXII (pape de 1316 à 1334), certains soutenaient que le pape pouvait abolir les sacrements et en instituer de nouveaux et que, s'il venait même à contredire l'Evangile, c'est lui qu'il faudrait néanmoins croire. Ces affirmations soulevèrent l'ire de Guillaume d'Occam qui, dans un *Breviloquium de Potestate Papae* (1339-1340<sup>211</sup>), niera vertement que le pape puisse posséder la plénitude des pouvoirs tant dans le domaine temporel que dans le domaine spirituel. Au même moment, Marsile de Padoue soutenait que, n'ayant exercé aucun pouvoir de contrainte, le Christ n'a pu rien transmettre à cet égard. De sorte que les clercs sont soumis au pouvoir coercitif des princes (*Le défenseur*

---

<sup>208</sup> Voir K. Barth *L'Eglise*, 1964, trad. fr. Genève, Labor & Fides, 1964.

<sup>209</sup> 2 volumes Paris, Impr. de J. Anisson, 1700-1701.

<sup>210</sup> trad. fr. Paris, Desclée de Brouwer, 1984.

<sup>211</sup> trad. fr. Paris, Vrin, 1937.

*de la paix*, 1324<sup>212</sup>). Tel était bien l'enjeu en effet. L'affirmation de l'infaillibilité pontificale, notamment dans le cadre de la réforme grégorienne – le canon 22 du *Dictatus Papae* de 1075 pose que l'Eglise n'a jamais erré et ne pourra jamais errer – était inséparable d'une revendication d'autonomie totale par rapport au pouvoir temporel. Ce qui suscitait immédiatement des oppositions, comme celles de Sigebert de Gembloux.

Cette revendication d'autonomie pontificale marquait le renoncement à toute direction collégiale de l'Eglise, dont les tentatives avaient échoué (et échoueront par la suite, comme le Sacré Collège institué à la mort de Clément VI en 1352). Par ailleurs, la fiscalité pontificale fut largement augmentée, alors qu'un Pétrarque pouvait dénoncer le luxe dans lequel vivait Jean XXII. Tout cela conditionna un vif rejet de Rome par les « hérétiques » John Wycliff ou Jean Hus, préparant la Réforme. Tandis qu'en réaction aux pouvoirs accrus du pape, les Eglises, dans les différents pays d'Europe, eurent tendance à prendre une dimension davantage nationale.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, la nouvelle affirmation de l'infaillibilité pontificale consacra une nouvelle fois la centralisation du pouvoir ecclésial entre les mains du Pape et des évêques – un resserrement de l'institution qui s'était remise à fonctionner de manière bien plus démocratique, faisait davantage appel aux laïcs et permettait que des abbesses aient un pouvoir équivalent à celui des évêques. De sorte que, pour se refonder, l'Eglise aujourd'hui pourrait simplement puiser dans son histoire suggèrent certains<sup>213</sup>.

De fait, à travers le concept de « synodalité », la papauté veut évoluer vers une Eglise moins cléricalisée, vers une vie paroissiale plus collaborative et ouverte aux fidèles. Cela favorisera-t-il la renaissance d'églises et de liturgies locales, supprimées dans la foulée de Vatican II, avec les patriarcats ?

\*

Ce dogme de l'infaillibilité pontificale - qui sonne comme une véritable provocation pour un esprit moderne - est fort intéressant. L'esprit moderne se choque à penser qu'un simple homme puisse se prétendre infaillible. "Je suis l'autorité, je suis la certitude. Et mon isolement, Dieu, vaut ta solitude... Je ne puis me tromper ; et ce que je décide t'oblige...", fait ainsi dire Victor Hugo au Pape (*Le Pape*, 1878<sup>214</sup>). Mais l'Eglise, nous l'avons dit, entend

---

<sup>212</sup> trad. fr. Paris, Vrin, 1968.

<sup>213</sup> Voir H. Wolf *Krypta*, C. H. Beck, 2015.

<sup>214</sup> *Œuvres complètes*, Poésie III, Paris, Bouquins R. Laffont, 1985.

dépasser ses serviteurs et prétend être le point d'irruption du Dieu trinitaire dans le temps. Or, la possibilité même de cette irruption, l'accorderons-nous ? Nous touchons là exactement du doigt *la chair même du religieux : l'insertion dans le temporel d'une vérité "autre" qui le transcende et face à laquelle il n'est d'abord que l'humble soumission de tous qui puisse valoir*. Soumission qui ne peut que blesser aussi bien l'hérétique, qui veut penser par lui-même, que le pharisien qui ne veut retenir que ce qui l'arrange des prescriptions divines.

Rendant compte d'un voyage du Pape Jean-Paul II à Lyon en octobre 1986, un célèbre journal français "de droite" en rajoutait dans l'adulation papale mais censurait proprement l'homélie du Souverain Pontife sur les nouveaux pauvres et le respect dû aux travailleurs immigrés...<sup>215</sup>

*La religion n'est pas seulement une valeur, sans quoi rien ne la distinguerait de la morale. Elle est la révérence effectivement accordée à une vérité transcendante, extérieure, à une objectivité de sens ; révérence sans laquelle parler de religion, telle une "religion de la foi", revient à se payer de mots, car c'est rendre la religion bien inutile.*

Aimer Dieu de manière toute spirituelle, c'est ne plus l'aimer du tout, écrivait John-Henry Newman (*Le mystère de l'Eglise*, posthume 1983<sup>216</sup>). La religion doit se réaliser en des actes précis pour demeurer vivante. C'est pourquoi les rites ne peuvent être abandonnés sans dommages. La Bible nous donne l'esprit de la religion mais c'est à l'Eglise de pourvoir le corps que cet esprit doit animer, écrit Newman. C'est sans doute pourquoi les attitudes latitudinaristes ont régulièrement échoué dans l'histoire des religions.

#### ***Latitudinarisme.***

On désigne particulièrement comme latitudinaristes ou latitudinaires certains évêques et théologiens anglicans au tournant des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, comme Benjamin Hoadly<sup>217</sup>. Il semble que John Locke peut être compté parmi eux. Pour ce dernier, l'appartenance à telle ou telle confession n'avait finalement guère d'importance. Au point qu'on pouvait même, selon lui, se dispenser d'entrer dans aucune église dès lors qu'on était sincère (*Several Discourses concerning the Terms of Acceptance with God*, 1711<sup>218</sup>).

Hoadly voulait réformer le *Prayer Book* afin qu'il puisse être accepté par toutes les différentes confessions d'Angleterre. Il souhaita également abolir les *tests*, c'est-à-dire les professions

<sup>215</sup> Cité in P. Valadier *L'Eglise en procès*, Paris, Champs Flammarion, 1987, p. 225.

<sup>216</sup> trad. fr. Paris, Téqui, 1983.

<sup>217</sup> Voir F. J. Hearnshaw *The social and political ideas of some English thinkers of the Augustan Age, AD 1650-1750*, New York, Barnes & Nobles, 1950.

d'anglicanisme, afin d'accueillir dans l'Eglise d'Angleterre un certain nombre de sectes dissidentes. Il se vit néanmoins opposer sur ce point un ferme refus de la Chambre des Communes.

Un tel indifférentisme à l'égard des religions positives favorisa la pénétration de l'Eglise anglicane par le déisme (voir ci-après). Mais au XIX<sup>e</sup> siècle, cette liberté d'opinion religieuse sera vertement critiquée par Newman, à la tête du "Mouvement d'Oxford" (1833), prônant le rétablissement de la tradition des Pères dans l'Eglise anglicane.

\*

Ailleurs, l'un des plus fameux exemples de latitudinarisme fut celui du Grand Moghol Akbar (1542-1605), influencé peut-être à l'origine par la doctrine sûfi de la paix universelle (*suhl-ikul*). Musulman, prônant la tolérance religieuse, ouvert aux influences parsies (adoration du soleil) et chrétiennes (les jésuites portugais crurent qu'ils pourraient le convertir), Akbar fonda une sorte de société religieuse syncrétiste, le *Dîn-i Ilâhî*, qui ne lui survit pas. Ses contemporains accusèrent couramment Akbar de renier l'islam<sup>219</sup>.

Signalons qu'un Parlement mondial des religions a été créé à Chicago en 1893, qui existe toujours.

\*

### *Religion et obéissance.*

Le sens religieux des choses, écrit Gerardus Van der Leeuw, est le sens du tout ; c'est celui auquel ne peut succéder aucun autre sens plus large ou plus profond. C'est le dernier mot. *Or ce sens n'est jamais compris ; ce mot n'est jamais prononcé.* L'un et l'autre nous dépassent toujours (*La religion dans son essence et ses manifestations*, 1924, 2<sup>e</sup> éd. 1948<sup>220</sup>). Le sens dernier est un mystère qui se révèle toujours à nouveau et cependant reste toujours caché. C'est un progrès jusqu'à l'ultime limite où l'on ne comprend qu'une chose : que toute compréhension se trouve au-delà. Le sens dernier est la limite du sens, écrit Van der Leeuw (p. 663).

Selon Van der Leeuw, toute compréhension atteint finalement la limite où elle perd son nom et où il ne peut plus s'agir pour elle que d'être comprise. Le fondement de la compréhension n'est jamais en celui qui comprend. Toute compréhension est donc finalement religieuse. La croyance, en d'autres termes, n'est pas la présence d'un état d'âme mais l'état

---

<sup>218</sup> London, J. & J. Knapton, 1727.

<sup>219</sup> Voir L. Frédéric Akbar. *Le grand Moghol*, Paris, Denoël, 1986, chap. 17.

d'âme d'une présence ; non pas quelque chose dans la conscience mais la conscience de quelque chose. En ce sens, il faut dire avec Henry Duméry que le religieux naît du religieux et de rien d'autre. "La religion est une manière d'être au monde qui tend à contester le monde en prenant appui sur lui" (*Philosophie de la religion*, 1957, II<sup>221</sup>).

Mais il faut aller plus loin et dire, avec Newman, que l'on ne peut être croyant et en recherche. Schleiermacher avait raison, *la religion est le sentiment de toucher à l'absolu, non l'impression de le comprendre. La religion n'est pas une interrogation ; elle en est même le refus. En elle, la raison se soumet* - "je me suis toujours efforcé de laisser ma cause entre les mains de Dieu, et de rester patient", écrit Newman (p. 195) - que cette soumission soit inspirée par la plate conformité à des dogmes reçus ou qu'elle soit l'héroïque acquiescement prononcé entre crainte et tremblement, dont Kierkegaard soulignait le risque (voir 1. 5. 20.), elle oscille sans cesse entre les deux pôles de la foi et la loi. "Humiliez-vous, raison impuissante ! Taisez-vous, nature imbécile, apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre maître notre condition véritable, que vous ignorez. Ecoutez Dieu !", écrivait Pascal (*Pensées*, 1670, Lafuma n° 131<sup>222</sup>).

*De fait, aucune religion sans doute n'a jamais mesuré la conviction de ses adeptes à leur compréhension effective des dogmes, au contraire. La critique de l'orgueil intellectuel est une constante de l'esprit religieux. Chercher à comprendre, c'est désobéir et c'est le diable qui dit non. C'est ainsi qu'au sein du christianisme, la formation des prêtres fut largement empreinte d'anti-intellectualisme. Mais le zen, après tout, a pu se vouloir tout aussi anti-intellectualiste (voir 1. 4. 13.).*

Si la religion correspond à la reconnaissance d'une vérité objective, extérieure, elle peut tout à fait correspondre chez ses pratiquants à un appel, plus ou moins ressenti selon les circonstances, ainsi qu'à une déférence, beaucoup plus qu'à une conviction ferme et constante. En fait, c'est là sans doute son régime le plus général et ce qu'il convient particulièrement de prendre en compte s'il s'agit d'envisager l'avenir de la religion.

A l'aube des temps modernes, il semble que beaucoup aient voulu tout à la fois jouir du monde et se rapprocher du Christ. Louis d'Orléans et Isabeau de Bavière multipliaient les fêtes galantes. Mais lui faisait de périodiques retraites au couvent des Célestins pour y entendre cinq messes par jour et elle faisait composer des méditations sur la passion de Jésus

---

<sup>220</sup> trad. fr. Paris, Payot, 1970.

<sup>221</sup> 2 volumes, Paris, PUF, 1957.

pour ses exercices de méditation quotidiens. Duplicité ? Hypocrisie ? Sans doute pas car cela n'aurait guère eu de sens. L'engagement religieux de ces personnages représentait le contraire de l'attitude religieuse moderne telle qu'on la caractérise généralement, comme réduction de la religion à la sphère privée. Pour eux, il semble plutôt que la vie privée tolérât des affranchissements par rapport à une religion vécue comme extérieure, comme une vérité massive et publique qui les dépassait et par laquelle il devait leur sembler impossible de ne pas se laisser porter. Pour eux, la religion était sans doute moins une autorité qu'une vérité. C'est sans doute sous ces termes que l'avenir de la religion doit être pensé de nos jours.

Un certain nombre d'observateurs de la sortie des sociétés occidentales du christianisme – Juan Donoso Cortés (*Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, 1851<sup>223</sup>), René de la Tour du Pin (*Vers un ordre social chrétien*, 1907<sup>224</sup>) ou Henri Massis (*Défense de l'Occident*, 1927<sup>225</sup>) - ont annoncé que la fin de la religion signifierait aussi bien celle de la civilisation. Pour Chantal Delsol, la fermeture de la parenthèse chrétienne qui aura duré seize siècles, annonce le retour aux valeurs préchrétiennes (*La fin de la chrétienté*, 2021<sup>226</sup>). Or, sans même discuter l'idée d'une consécution liant irrémédiablement la religion chrétienne et la civilisation occidentale, ne peut-on reconnaître, comme nous l'avons vu ci-dessus, que nombre de valeurs chrétiennes puissent survivre au christianisme ? La question renvoie à une autre, que posait le cardinal Jean Daniélou : si elle apporte la vérité, une religion peut-elle avoir un sens à n'offrir qu'une dimension strictement privée ? N'a-t-elle pas vocation, par essence, à devenir une civilisation ? (*L'Oraison, problème politique*, 1974<sup>227</sup>).

De nos jours, dans les sociétés occidentales, le christianisme n'a plus guère d'autorité, hormis dans quelques communautés croyantes. Bien plus que l'Eglise, les médias et même les réseaux sociaux jouent le rôle de gardiens de la morale et, sous certains aspects, les thèmes écologiques ont remplacé le catéchisme d'antan : impossible de ne pas les évoquer quelques soient les discours, on les apprend particulièrement aux enfants en attendant qu'ils les traduisent en actes vertueux,... De tels constats sont peu contestables mais, au-delà, quelle vérité défend encore le christianisme ?

---

<sup>222</sup> *Œuvres complètes*, Paris, L'intégrale Seuil, 1963.

<sup>223</sup> Paris, aux Bureaux de la Bibliothèque nouvelle, 1851.

<sup>224</sup> Paris, Ed. du Trident, 2014.

<sup>225</sup> Paris, Plon, 1927.

<sup>226</sup> Paris, Cerf, 2021.

<sup>227</sup> Paris, Cerf, 2012.

Selon la parabole (Mt 25), à l'heure du Jugement dernier, au Christ qui leur lancera : « j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger, soif et vous ne m'avez pas donné à boire, ... », ceux promis aux Enfers répondront « quand nous est-il arrivé de te voir affamé, etc. ». De nos jours, un homme moderne se ressentant essentiellement victime répondrait plutôt sans doute : « et toi, qu'as-tu fait quand je souffrais, comme pour tous ceux qui souffrent » !? Que répondre ? Que tout sera réglé plus tard ? Quelle théodicée chrétienne peut-elle encore être défendue ? Qui ne soit ni la justification ou la mise à jour d'une parole en fonction de discours autres mais qui soit la proclamation d'une vérité ?

\*

*Questions auxquelles la religion ne peut répondre.*

Il y a des questions auxquelles la religion ne peut répondre. Peut-on dire ainsi qu'un culte est supérieur à un autre ? Il n'y a aucun critère, sinon ceux qui sont propres à la religion qu'on défend. Chacune est persuadée de tenir l'absolu et distinguer un absolu d'un autre n'a aucun sens, sauf à renoncer à l'absolu. Et qu'est-ce que la piété (*hosion*) ? demande Socrate dans *l'Euthyphron* de Platon (vers 395 av. JC<sup>228</sup>). Ce qui est pieux est-il aimé des dieux parce que pieux ou pieux parce qu'aimé des dieux ? La piété est-elle le fait de savoir plaire aux dieux ? Ce serait alors un art du trafic avec les dieux. Cela semble inconcevable. Mais si les dieux ne tirent pas d'utilité de nos présents, pourquoi en faire ? La prière, de même, suppose un dieu capable de dévier de son plan. Elle limite Dieu. Car, sinon, à quoi sert d'exprimer des vœux à un être qui n'a pas besoin de telles formules pour connaître nos désirs ?

La religion se passe fort bien de répondre à de telles questions. Dans la religion, les hommes craignent de finir leurs pensées, disait Alain (*Les dieux*, 1934, I<sup>229</sup>). Elle tient l'absolu et de l'absolu, il n'y a rien à comprendre et à peine plus à dire. *Car l'absolu n'a pas de sens. Il est reconnu comme une réalité ou il n'est rien. La religion est la forme instituée de cette reconnaissance et elle n'est rien d'autre, surtout pas son explication. Tout ce qui, dans la religion, est au-delà de cette reconnaissance, telle qu'une visée spirituelle ou morale ayant rapport avec l'absolu, tout cela n'est pas propre à la religion. Il peut fort bien être pensé sans elle.*

---

<sup>228</sup> *Œuvres complètes*, trad. fr. en 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1950.

<sup>229</sup> Paris, Tel Gallimard, 1985.

La religion se laisse réduire à une attitude *vitale* diront ainsi, chacun à leur façon, Bergson et Rousseau. Et quant à la vérité de la religion, cela est l'affaire de la philosophie, soulignera Hegel.