

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 22 (1972)  
**Heft:** 5

**Artikel:** Le chrétien est-il un homme religieux?  
**Autor:** Despland, Michel  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380999>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 17.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## LE CHRÉTIEN EST-IL UN HOMME RELIGIEUX ?

Le chrétien doit-il s'interpréter comme étant un homme religieux ? Cette question d'auto-interprétation est aujourd'hui fréquemment soulevée. La question de l'hétéro-interprétation par contre ne se pose guère. Ceux qui observent la vie des chrétiens de l'extérieur n'hésitent pas à y voir les marques d'une vie religieuse. Il s'agit donc de savoir s'ils se trompent et s'il faut entreprendre de leur expliquer que les Bouddhistes, les Musulmans et les Bantous sont peut-être religieux mais que les chrétiens ne le sont pas ou ne le sont plus. Ajoutons qu'en principe auto-interprétation et hétéro-interprétation devraient aller de concert ou, pour le moins, être en relations dialectiques. L'aliénation peut être définie comme une situation où le processus d'échanges dialectiques entre auto- et hétéro-interprétations s'est bloqué et cesse de contribuer à l'élaboration d'une identité vivante, individuelle et sociale.

Que le chrétien soit un homme religieux ne va plus de soi. Il y a une quarantaine d'années, la question n'aurait pas été soulevée<sup>1</sup>. Mais on se fait volontiers maintenant une idée très négative de « la religion » et cette idée a été reprise par bon nombre de théologiens. Depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle des écoles de philosophie enseignent que tout travail philosophique commence par un effort d'émancipation par rapport à la religion. Chacun connaît les trois âges d'Auguste Comte : l'esprit de l'enfant est théologique, celui de l'adolescent métaphysique, et celui de l'adulte positif, c'est-à-dire apte au raisonnement scientifique basé sur les faits. Ces trois étapes sont aussi

<sup>1</sup> En 1925 Wilfred Monod posait la question : « Dans quel sens le Christianisme est-il une religion ? » *Revue de théologie et de philosophie*, 1925, Tome XIII, pp. 161-190. Il est pour lui évident que le Christ n'a pas voulu fonder une religion et que l'Evangile n'a pas les caractéristiques des religions traditionnelles. Son article développe la distinction entre religion cultuelle et religion spirituelle. Il ne met guère en doute que le chrétien soit religieux. Notre question, plus existentielle, évite les ambiguïtés de propos réifiant sur « le christianisme » comme étant « une religion ».

celles de l'humanité<sup>1</sup>. Il faut enfin aussi compter avec l'œuvre de ceux que Ricœur appelle les maîtres du soupçon : Marx, Nietzsche et Freud. Chacun a fait de la dénonciation de la religion la pierre angulaire d'un humanisme nouveau.

La croisade contre la religion a aussi des sources théologiques. On connaît l'antithèse qui aujourd'hui oppose foi à religion. La plupart voient dans ce contraste une opposition entre une attitude vivante, biblique, personnelle, un don de la grâce (la foi) et une réalité institutionnelle, sociale, sécurisante et conservatrice (la religion). L'Eglise a toujours trouvé en son sein de l'authentique et du falsifié, mais c'est aujourd'hui seulement qu'on voit là une tension entre « la foi » et « la religion ». Au XVI<sup>e</sup> siècle, Erasme opposait la religion qui pour lui était une vertu évangélique à l'Eglise qui elle était corrompue. Les Anabaptistes eux établissaient leur contraste entre la rencontre spirituelle avec le Christ et l'appareil institutionnel de l'Eglise qu'ils trouvaient trop marqué par les défauts du monde et qui avait le tort d'exiger de tous une foi orthodoxe. Ce n'est qu'au vingtième siècle que la religion a mauvaise presse en théologie.

Parmi les pensées théologiques qui se sont développées durant ces quarante dernières années et ont admis une vive opposition entre la religion et la foi, celles de Barth, Kraemer et Bonhoeffer doivent être examinées de plus près.

Le paragraphe 17 de la *Dogmatique* de Barth s'intitule : « La révélation de Dieu comme assomption de la religion. »<sup>2</sup> Dans une première section Barth souligne avec force combien la théologie doit prendre au sérieux le problème de la religion. Le Dieu de Jésus-Christ, l'Unique, se dissimule sous la religion qui est un aspect de l'humanité universelle. La religion chrétienne est une religion comme les autres. C'est pourtant là, et là seulement, que Dieu se révèle. Cela amène Barth à la question qui pour lui est décisive. Faut-il comprendre la révélation à partir de la religion, et faire par exemple de la révélation chrétienne une espèce particulière de religion ? Ou faut-il comprendre la religion à partir de la révélation et faire de la religion une réalité que l'on ne peut bien comprendre que lorsqu'elle tombe sous l'éclairage de la révélation ? Barth choisit le deuxième parti et de là découle tout le reste de son paragraphe. La révélation de Dieu en Jésus-

<sup>1</sup> L'ouvrage de HARVEY COX : *La Cité séculière*, du moins dans sa première édition, est tout entier bâti, inconsciemment d'ailleurs semble-t-il, sur cette loi des trois âges. Dans sa deuxième édition Cox précise qu'il a atténué certains passages sur « la fin de la religion ». Les interrogations métaphysiques demeurent vivantes ; ce sont les systèmes métaphysiques qui sont périmés. Voir *La Cité séculière* (Tournai, Casterman, 1968).

<sup>2</sup> *Dogmatique* I/2 \*\* (Genève, Labor et Fides, 1954), p. 74. L'assomption est la fameuse *Aufhebung* hégélienne. Certains commentateurs préfèrent la traduction qui parle d'abolition de la religion.

Christ manifeste le secret de toute vie religieuse : la religion est incrédulité quant à la misère de l'homme et la grâce gratuite de Dieu. Elle est le fait de l'homme sans Dieu qui croit pouvoir s'assurer le salut par une œuvre pieuse. Barth sait fort bien que dans certaines de ses formes la religion cherche à se dépasser elle-même. Le mysticisme et l'athéisme (pourquoi pas le prophétisme ?) sont alors analysés comme deux efforts visant à transcender les étroitesse de la religion, deux efforts qui restent des tentatives religieuses et donc idolâtres et pleines de propre justice. Une dernière section propose que la religion chrétienne est la vraie religion, non pas en vertu d'une quelconque supériorité par rapport aux autres, mais en vertu de la justification par la foi.

Dans une série de cours publiés sous le titre *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes*, Hendrik Kraemer reprend les thèses principales de Barth et les confronte de plus près aux hypothèses des savants qui étudient la religion. Il entre aussi en dialogue avec les positions de théologiens plus libéraux. Il part de l'opposition entre religion et révélation. « La religion dit ce que l'homme pense de Dieu ; la révélation nous dit ce que Dieu pense de l'homme. » Mais Kraemer avoue « un sentiment d'insatisfaction » face aux thèses de Barth. Barth feint d'ignorer que sa pensée est humaine. Il ne sait pas parler de la spontanéité humaine avec la simplicité qui caractérise la Bible. Il est trop occupé à marteler sa thèse selon laquelle l'homme n'a absolument aucun rôle dans l'histoire du salut. La thèse faisant de la religion une incrédulité est trop simple. Calvin en fait trouvait dans les religions « une sorte d'entretien confus avec Dieu »<sup>1</sup>. Kraemer va plus loin que Barth en réclamant l'élaboration d'une théologie qui connaisse et interprète les réalités vécues des autres traditions religieuses. (Mais Kraemer justifie une telle théologie bien faiblement en disant que de toute façon tout le monde interprète les religions à partir d'un point de vue personnel.) Kraemer conclut que les religions sont des mondes spirituels variés, et tous travaillés par une tension entre le démoniaque et le sens de la sainteté de Dieu. Mais seul l'Evangile a le pouvoir de faire sauter « les gonds de tous les mondes spirituels fabriqués de main d'homme » pour laisser entrer le Dieu saint<sup>2</sup>.

Bonhoeffer ajoute à son interprétation de la religion un diagnostic sur la situation de l'homme moderne qu'à la suite de Kant il appelle adulte ou majeur (*mündig*). La religion pour Bonhoeffer est une illusion magique et infantile. Les hommes, ajoute-t-il, vivent de plus en plus sans cette religion et, ce qui est décisif, un tel assoupissement

<sup>1</sup> Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, pp. 78-80.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 152.

dans la faiblesse et la pitié pour soi-même est indigne de l'homme moderne <sup>1</sup>.

Ce procès de la religion a débordé l'instance des milieux théologiques. Le mouvement de la théologie de la mort de Dieu a tiré ses forces de cette contestation radicale de la religion et du Dieu lié à la religion. Il donnait l'apparence de concilier à la fois la critique de la religion faite par les athées et les anticléricaux et les contestations formulées par les théologiens. Il fit du bruit sur la place publique et sembla annoncer une renégociation de tous les rapports entre la foi chrétienne et la société moderne. Mais ce mouvement nous semble avoir confondu le besoin moderne de se libérer des dernières séquelles de l'ère constantinienne avec une prétendue fin de la religion.

Or renoncer à une conception médiévale de la société est une chose. Proclamer que l'homme n'est plus religieux — ou ne devrait plus l'être — en est une autre. Une telle proclamation soulève beaucoup de problèmes pour les théologiens. Peuvent-ils reprendre automatiquement les critiques contre la religion formulées par les philosophes, les poètes et les doctrinaires à partir du siècle des lumières, critiques souvent sommaires et formulées dans un esprit d'hostilité à la foi chrétienne <sup>2</sup> ? On pourrait aussi se demander en vertu de quoi la foi a toutes les vertus que la religion n'a pas <sup>3</sup>. Mais pour notre propos il est plus utile de faire remarquer que toutes ces attaques portent sur des idées de la religion, et fort peu sur les faits de la vie

<sup>1</sup> « Les gens religieux parlent de Dieu quand les connaissances humaines se heurtent à leurs limites ou quand les forces humaines font défaut — c'est au fond toujours un *deus ex machina* qu'ils font apparaître, ou bien pour résoudre apparemment des problèmes insolubles, ou bien pour le faire intervenir comme la force capable de subvenir à l'impuissance humaine ; bref, ils exploitent toujours la faiblesse et les limites des hommes. Evidemment, cette manière de faire n'a de chances de durer que jusqu'au jour où, par leurs propres forces, les hommes repousseront quelque peu leurs limites et où le *deus ex machina* deviendra superflu ; » *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité* (Genève, Labor et Fides, 1963), p. 123.

<sup>2</sup> En particulier la pensée qui souscrit à toutes les critiques formulées par Marx, Nietzsche et Freud contre « la religion » mais ajoute que ces attaques ne portent pas du tout contre « la foi » qui est une réalité « tout à fait différente » me semble être une dérobade et un simple jeu sur les mots. Les critiques de Marx, Nietzsche et Freud voulaient porter contre la vie et la pensée des chrétiens. Ils n'ont pas développé toute leur pensée pour dénoncer les Hindous et leur religion.

<sup>3</sup> Si l'inconvénient de la religion est d'être un système réifié de croyances traditionnelles, un tout à prendre ou à laisser et qui brime le dynamisme de l'esprit humain, il est permis de suggérer que dans certains milieux la foi a été conçue — et l'est encore — d'une manière tout aussi rigide et autoritaire. Et si l'inconvénient de la religion est d'être vague et nébuleuse on m'accordera qu'il existe aussi des chrétiens dont la foi est informe. La foi, somme toute, est une réalité aussi ambiguë que la religion. Le livre de PAUL TILICH : *La Dynamique de la Foi* est fort utile précisément pour découvrir toutes les contrefaçons de la foi. (Tournai, Casterman, 1968.)



religieuse. (Parmi les trois théologiens examinés ci-dessus, en fait un seul, Kraemer, missionnaire en Indonésie et historien de la religion, parle avec une certaine connaissance des faits.)

Qu'est-ce en effet que la religion ? Commençons par poser la question de la définition et non celle de l'interprétation <sup>1</sup>. Jusqu'où s'étend le domaine religieux et quelles sont ses caractéristiques ? De quoi les théologiens parlent-ils lorsqu'ils prennent position au sujet de la religion <sup>2</sup> ?

Une définition lexicographique établit la liste des sens que le mot *religion* prend sous la plume de différents auteurs. Pour Calvin, par exemple, la vraie et pure religion est « la foi conjointe avec une vive crainte de Dieu, en sorte que la crainte comprenne sous soi une révérence volontaire, et tire avec soi un service tel qu'il appartient, et tel que Dieu même l'ordonne en sa loi <sup>3</sup> ». Pour Schelling la religion est « l'union (et la réconciliation réelle) avec Dieu <sup>4</sup> ». Emile Durkheim utilise la définition suivante : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées <sup>5</sup> ». Pour Salomon Reinach enfin, la religion est « un ensemble de scru-

<sup>1</sup> Notre recherche d'une définition suit les indications d'un logicien anglais : RICHARD ROBINSON : *Definition* (Oxford University Press, 1950). Voir aussi R. BAIRD : *Category Formation and the History of Religion* (La Haye, Mouton, 1971) ainsi que ANGELO BRELICH, « Prolégomènes », dans H. C. PUECH : *Histoire des Religions* (Paris, N. R. F. Pléiade, 1960) Vol. I.

<sup>2</sup> Notons que les théologiens ne se sont pas toujours fait la même idée de la religion. Loin de là. Prenons deux exemples. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les apologistes chrétiens suivis plus ou moins par les philosophes déistes parlaient sans cesse des deux religions : la religion naturelle et la religion révélée. La première était une série d'enseignements (existence de Dieu, immortalité de l'âme, rétribution morale) ainsi qu'une série de rites simples (gratitude, prière vertueuse) qui étaient censés être du devoir de tous les hommes et inscrits dans la raison de tous. C'était un système de croyances et de morale auquel on était invité à souscrire au nom de la raison. La religion révélée était une série supplémentaire de chapitres qui enseignaient quelques vérités de plus : besoin de révélation, culpabilité de l'homme, utilité ou nécessité des sacrements. Par une étrange aberration on invitait les croyants à donner leur assentiment à ce corps de doctrine et à souscrire à la religion révélée. On s'était mis à croire à la religion comme système réifié et enseigné, plus qu'à Dieu. En 1799, Schleiermacher réagit contre toute cette apologétique. Ses *Discours* transforment l'idée que l'on se faisait alors de la religion. Elle n'est pas un mélange de quelques opinions métaphysiques, et de quelques commandements pour une vie humaine (ou même pour deux). Elle est contemplation intuitive de l'Univers et sentiment de l'Infini. (*Discours sur la religion*, Paris, Aubier, 1944, pp. 145, 151.)

On peut critiquer l'idée que se faisaient de la religion les apologistes chrétiens du XVIII<sup>e</sup> siècle. On peut aussi critiquer la théorie de Schleiermacher. Mais on ne saurait faire le même réquisitoire contre les deux accusées. A moins évidemment de parti pris déterminé à trouver la religion coupable, quelle que soit la définition qu'on en donne.

<sup>3</sup> *Institution de la religion chrétienne*, I, 2, 2.

<sup>4</sup> *Philosophie de la Mythologie* (Paris, Aubier, 1945) Vol. II, p. 353.

<sup>5</sup> *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, PUF) p. 65.

pules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés<sup>1</sup> ». L'approche lexicographique nous indique ce que pensent des auteurs, mais ne nous dit pas ce qu'est la religion. Il est bon de se rendre compte du large éventail de définitions disponibles et de savoir, par exemple, que Schelling appelle religion ce que Barth appelle révélation. Une telle connaissance peut éviter des malentendus. Mais tout ceci ne nous dit pas ce qu'est la religion.

D'une approche lexicographique et nominale on peut alors passer à une approche essentielle qui recherche une définition réelle, qui prétend donner une connaissance des choses et non des mots. Avec une exception pour celle de Durkheim, toutes les définitions passées en revue jusqu'ici sont conçues par leurs auteurs comme étant des définitions réelles qui révèlent ce qu'est la religion et manifestent son sens. En face d'elles nous devons choisir. Barth et Schelling ne sauraient tous deux avoir raison. La religion ne saurait être à la fois l'incrédulité qui nous cache Dieu et la rencontre qui nous le révèle (ou alors il faut admettre que la religion est une réalité fort complexe qu'il s'agit d'analyser avec soin). Pour poursuivre une telle approche il nous faudrait soit choisir une définition existante et trouver des raisons pour affirmer que c'est la meilleure; soit développer notre propre définition.

Nous préférons une troisième approche, qui cherche une définition fonctionnelle. Une définition fonctionnelle est une définition nominale et ne prétend pas dire la vérité sur la religion. Mais ce n'est pas pour autant une définition arbitraire. Elle doit satisfaire à un certain nombre de critères. Nous en proposons quatre. 1. Une définition fonctionnelle doit être assez générale pour recouvrir toute la diversité des phénomènes communément admis comme religieux (Paul était religieux avant et après sa conversion). 2. Elle doit être assez large pour s'appliquer à la fois à la religion que l'individu trouve en lui et à la religion que l'on trouve dans la société<sup>2</sup>. 3. Elle doit apparaître convenable et utile à un consensus assez large. (Elle doit en particulier être acceptable aux hommes qui se croient religieux et à ceux qui croient qu'ils ne le sont pas; elle doit pouvoir servir à l'auto-interprétation comme à l'hétéro-interprétation.) 4. Enfin elle doit pouvoir mettre en marche un effort méthodique de connaissance. (Elle doit donc permettre une discipline de recherche

<sup>1</sup> Cité dans H. Pinard de la Boullaye *Histoire comparée des religions* (Paris, Beauchesne, 1925) Vol. II, p. 4.

<sup>2</sup> W. C. Smith a perdu l'espoir de trouver une définition qui satisfasse ce critère. Il propose de parler soit de foi religieuse, soit de tradition religieuse, pour bien établir si l'on entend parler de ce dont la personne vit, ou de ce qu'elle trouve dans l'histoire et la société. Voir *The Meaning and End of Religion* (New York, MacMillan, 1963).

qui vise à une connaissance plus complète, plus précise, plus objective de la religion.) Une définition fonctionnelle ne sera ni vraie ni fausse. Mais elle pourra s'avérer utile. Elle sera jugée sous l'angle de la convenance. Est-elle utile ou non à la démarche de la connaissance ? connaissance que Ferdinand Gonseth définit si bien comme étant « de l'erreur en train de se réduire »<sup>1</sup>.

Les définitions du genre de celles de Barth et de Schelling sont alors à exclure. Ce sont des définitions que des théologiens trouvent au bout d'une démarche d'évaluation théologique de la religion, et non pas des définitions qu'ils utilisent en commun avec d'autres savants au début d'une recherche. Parmi les définitions disponibles, trois me semblent satisfaire plus ou moins à ces quatre critères. Hocking définit la religion comme « une croyance en la puissance qui tend à la justice »<sup>2</sup>. Paul Tillich propose de définir la religion comme « préoccupation ultime » ou « dimension de profondeur » qui se trouve dans toutes les fonctions de la vie spirituelle de l'homme<sup>3</sup>. Kraemer préfère travailler avec une définition de la conscience religieuse qui trouve sa racine dans « l'oscillation perpétuelle (de l'homme) entre une insécurité totale et une sécurité qu'il se construit, entre la quiétude et l'inquiétude »<sup>4</sup>. Toutes ces définitions font de la religion une réalité humaine mais ne préjugent pas de sa valeur pour autant.

Le moment nous semble venu pour le théologien protestant de se mettre lui aussi à la recherche d'une définition fonctionnelle de la religion et d'en chercher une qui puisse être utile à son œuvre théologique. Toute une série de raisons d'opportunité nous font souhaiter un tel développement.

Notre génération de théologiens se trouve en présence d'une science des religions riche de possibilités philosophiques et religieuses. Il y eut un temps où, à côté de la théologie, il n'y avait au fond qu'une seule science « laïque » et universitaire de la religion, l'histoire des religions. Mais maintenant il y a la phénoménologie, la psychologie et la sociologie de la religion<sup>5</sup>. Ces sciences se développent de plus en plus grâce au dialogue entre les différentes disciplines. Cela est favorisé par la création de centres universitaires de sciences religieuses. En 1925, le père Pinard de la Boullaye, S.J., appelait de ses vœux

<sup>1</sup> Ferdinand Gonseth a dit des axiomes qu'il ne s'agissait pas de les fonder mais de les faire valoir. Voir Ed. Bertholet *La Philosophie des sciences de Ferdinand Gonseth* (Lausanne, l'Âge d'homme, 1968), pp. 31 et 183.

<sup>2</sup> « belief in the power that makes for righteousness », cité dans Kraemer, op. cit., p. 33.

<sup>3</sup> « ultimate concern », *Théologie de la culture*, (Paris, Planète, 1968), p. 45.

<sup>4</sup> Kraemer, op. cit., p. 145.

<sup>5</sup> Voir HENRI DESROCHES *Sociologies religieuses* (Paris, PUF, 1968).



la création d'une hiérogaphie qui décrirait les faits de la religion, d'une hiérologie qui ferait des généralisations scientifiques, et d'une hiérosophie qui irait jusqu'aux spéculations métaphysiques<sup>1</sup>. Ses néologismes n'ont pas fait école, mais la science des religions a fait de grands progrès depuis 1925. D'autres néologismes cherchent à nommer cette science qui s'établit. L'Académie des Sciences de Pologne donne ses faveurs à la religiologie et l'Université du Québec s'est donné un département de sciences religieuses qui lui aussi recourt à ce terme pour décrire ses activités.

D'autre part le processus de sécularisation nous invite à retravailler l'histoire religieuse de l'Europe. L'histoire de l'Eglise doit être liée à l'histoire intellectuelle, sociale et économique. Les mouvements de réforme et les écoles théologiques doivent être vus dans le contexte des crises de la pensée et des idéologies. Cela présuppose une histoire religieuse qui se penchera sur toutes les manifestations de la conscience troublée par l'insécurité et en quête de la sécurité. Seule une telle histoire nous permettra de voir clair dans les transformations subies durant l'ère industrielle et post-industrielle et de saisir le sens profond des phénomènes de sécularisation. Pour élaborer une telle histoire religieuse il faut avoir une hypothèse de travail quant à la nature de la religion.

De plus les théologiens sont appelés à poursuivre la réévaluation des relations qui ont prévalu et qui s'établissent entre l'Europe et les autres continents. La simple honnêteté intellectuelle exige que nous soyons capables de rencontrer les Africains et les Asiatiques qui sont religieux. Mais pour cela il faut avoir une définition de la conscience religieuse telle que la religion soit quelque chose que nous ayons en commun avec eux.

Enfin soulignons avec Mircea Eliade que l'herméneutique des mythes se range parmi les sources vivantes d'une culture<sup>2</sup>. Les techniques de démystification n'ont pas dit le dernier mot sur l'homme. Les herméneutiques qui conçoivent les religions non pas comme des maladies mais comme des manifestations véridiques de l'homme et de son horizon continuent à contribuer à notre humanisme. Cette quête anthropologique nous semble être comme un dernier niveau qui ramasse tous les autres où le théologien doit être présent comme partenaire et comme témoin, prêt à entrer dans un dialogue philosophique sur la nature des préoccupations ultimes des hommes.

Passons au niveau des exigences intrinsèques de la théologie. On y aperçoit aussi la nécessité d'une théologie de la religion.

<sup>1</sup> Pinard de la Boullaye, op. cit., Vol. II p. 11.

<sup>2</sup> *Nostalgie des origines* (Paris, NRF, 1971).

Accordons d'emblée que le théologien ne saurait se contenter d'une définition purement formelle de la religion. Partageant une telle définition avec d'autres savants, le théologien aura les mêmes données de l'expérience devant les yeux lorsqu'il pensera à la religion. Mais il finira par en avoir son interprétation propre. A la lumière du savoir qui est le sien, il cherchera à dire la vérité sur la religion. Ce faisant il infléchira sa définition fonctionnelle progressivement dans le sens d'une définition réelle. Mais ce processus sera méthodique et conscient et chaque nouvelle détermination de l'idée de religion sera clairement explicitée.

Prenons un exemple. Le théologien pourra partir de la définition qui fait de la religion une préoccupation ultime. Mais avec Paul Tillich il ne trouvera vraiment de la religion que dans les préoccupations qui portent sur ce qui concerne l'homme en toute dernière analyse. Si la préoccupation ultime d'un individu est dirigée vers quelque chose qui n'en est pas digne, il y verra alors une contrefaçon de la religion, une idolâtrie. Ne sont religieuses dès lors que les préoccupations qui portent sur une réalité transcendante et faisant autorité. Dans un autre mouvement le théologien pourra remarquer que dans l'expérience religieuse cette source transcendante semble saisir et transformer le sujet. On dira donc que l'expérience religieuse est l'expérience d'un salut ou d'une grâce. Enfin un troisième pas pourra être franchi. L'expérience du salut nie et dépasse les expériences qui attendent ou cherchent le salut. L'authentique religion est donc caractérisée par un labeur constant de redressement et de purification. Une telle démarche aboutit à une définition beaucoup plus arrêtée de la religion : est religion toute préoccupation ultime grâce à laquelle l'homme est mis en contact ou en communion avec la réalité qui, en fin de compte, seule compte pour lui, et grâce à laquelle l'homme est sauvé de tout ce qui s'oppose à cette communion, y compris des fausses conceptions de cette communion et de cette réalité salvifique.

Il ne s'agit pas ici de défendre cette définition. C'est une définition réelle qui prétend communiquer une connaissance et de la religion et de la condition humaine. Elle a gardé des liens avec la définition fonctionnelle du départ. Elle l'affine, elle ne la met pas de côté. C'est une définition réelle interprétative et non dogmatique. Elle interprète des données dans un labeur conscient ; le sens de chaque nouvelle détermination est clairement accessible et les données sont communes à tous les chercheurs qui ont accepté la définition fonctionnelle du départ.

Une anthropologie portant sur l'homme et sur le chrétien comme êtres religieux nous semble être aujourd'hui nécessaire à cause de la dimension apologétique de toute œuvre théologique. Le théologien doit s'efforcer de comprendre l'existence chrétienne d'une manière

qui soit accessible aux esprits contemporains. Non pour inféoder la théologie à une anthropologie philosophique. Mais parce que la théologie doit pouvoir rendre compte à la fois de la spécificité du message chrétien et de la solidarité des chrétiens avec les autres hommes. Aujourd'hui c'est la continuité qui est difficile à exprimer. Or la condition minimum et nécessaire d'une telle expression est de parler le même langage que ceux par lesquels on veut être compris. Le reste de l'humanité va continuer de voir dans les chrétiens des hommes religieux qui prient et mettent leur espérance en Dieu. Notre auto-interprétation doit être compréhensible à nos frères qui nous écoutent et nous regardent. Admettons donc que nous sommes des hommes religieux. Développons une définition convenable de la religion, large et ouverte d'abord, pour tenir compte de toute la diversité de l'expérience religieuse, plus précise ensuite pour rendre compte de l'authentique et du falsifié en religion.

En contraste, la stratégie qui assure nos contemporains que nous chrétiens ne sommes pas religieux nous semble utiliser les mots d'une manière qui gêne le dialogue. Dans *Alice au Pays des Merveilles*, Humpty Dumpty annonce que lorsqu'il utilise un mot, ce mot veut dire exactement ce que lui Humpty Dumpty veut qu'il signifie, ni plus ni moins. Humpty Dumpty a le droit d'utiliser les mots ainsi, mais plus son usage du langage sera dépendant des seules intentions de sa conscience, plus il aura de peine à se faire comprendre. Cultiver dans un cercle de théologiens l'idée que la religion est incrédulité et que les chrétiens ne sont pas religieux c'est au mieux lancer des paradoxes saisissants qu'il s'agit d'explicitier au plus vite, si on le peut. Au pire, c'est s'engager dans un mécanisme d'auto-interprétation où les chrétiens commencent à se permettre d'utiliser un langage à eux, quitte à être les seuls à le comprendre. C'est s'exposer à devenir une minorité épistémologique de plus. (Les sociologues désignent ainsi ceux qui croient que les Pyramides sont une expression géométrique de tous les secrets cosmiques, ou que les francs-maçons, les homosexuels ou les Juifs sont à l'origine de tous les maux de la société.) Toutes les minorités épistémologiques réussissent à trouver un ou deux faits pour appuyer leur « connaissance ». Toutes négligent d'observer les autres faits. Toutes chérissent leur auto-interprétation et nient d'emblée la valeur des hétéro-interprétations. Les chrétiens ne peuvent pas se permettre de devenir une minorité épistémologique au sujet de « la religion ». Certes le chrétien ne doit pas avoir peur de se trouver dans une minorité lorsque la fidélité à l'Évangile est en question. Mais l'interprétation d'une donnée comme la religion ne compte pas parmi les problèmes de cet ordre. Tous les théologiens que nous avons cités jusqu'à maintenant accordent que la religion est

une donnée humaine de l'histoire que l'on peut examiner ouvertement et méthodiquement <sup>1</sup>.

Dans une telle perspective il devient clair qu'il faut renoncer à certains éléments de l'héritage reçu de Barth, Kraemer et Bonhoeffer. La religion est une réalité dynamique, en changement, qui connaît l'autocritique. Tillich parle de « protestation de la religion contre la religion ». Ne cédon pas au parti pris qui voit dans tout dépassement de la religion par la religion l'apparition de formes encore plus subtiles de l'idolâtrie. Laissons tomber l'usage simpliste du couple religion-révélation. Car une fois que la révélation est accueillie par les hommes, elle devient un fait ou un document religieux. Il n'y a pas de langage révélé qui vient « d'en haut » alors que le langage religieux est « en bas ». C'est là une méprise que Barth ne commet jamais en toutes lettres mais qu'il encourage à chaque page. De Kraemer il faudra retenir la méthode dialectique qui voit dans la religion à la fois des tâtonnements à la recherche de Dieu et une ignorance de Dieu. Mais il faudra dénoncer les pages où Kraemer abandonne cette méthode pour des raccourcis frappants à la mode barthienne.

Il faut aussi savoir prendre ses distances par rapport à la position de Bonhoeffer. Il faut dénoncer les systèmes de pensée qui prétendent avoir réponse à tout. Mais pourquoi appeler de tels systèmes de la religion ? Est-ce que la Bhagavad Gita, le Coran, la Bible ou les Hymnes de Zoroastre sont des systèmes qui sécurisent l'homme à l'intérieur d'un univers épistémologiquement fermé ? Si Bonhoeffer avait lu Marx, il aurait pu dénoncer les idéologies mystifiantes pour attaquer ces schèmes de pensée qui empêchent l'homme d'arriver à la pleine connaissance du réel. Ou avec Calvin il aurait pu appeler de tels systèmes des idolâtries. Il aurait aussi pu parler de systèmes totaux ou totalitaires d'explication de la réalité. Mais son épistémologie était trop sommaire et pour la confusion de beaucoup il a appelé « religion » tous les modes de pensée fermée. Les carences de la formation théologique allemande des années 20 en sont largement responsables. Son épistémologie n'allait pas au-delà d'une oscillation entre l'idéalisme hégélien et le positivisme scientifique qu'il a connu dans le milieu familial <sup>2</sup>. Il est de plus fort ignorant de la variété de l'expérience religieuse des hommes. Il se montre là le digne élève de Harnack qui avait déprécié l'étude des religions et soutenait que

<sup>1</sup> Comme tous les aspects de la culture, la religion peut être examinée avec méthode et ouvertement. Contre le positivisme il faut souligner que l'on ne se saurait parler d'elle comme on parle du système solaire ou de l'évolution des espèces. Et les théologiens ne sauraient parler d'elle comme ils parlent de Dieu. Les règles du discours méthodique se modifient selon la nature de l'objet.

<sup>2</sup> Ses premiers ouvrages utilisent la sociologie, mais pour des fins théologiques établies d'avance. Il n'utilise pas la méthode sociologique pour mieux comprendre la réalité de l'homme, de son langage, de ses communautés.



la Bible était « un compendium de l'histoire des religions » et suffisait amplement pour comprendre la religion <sup>1</sup>.

En conclusion, nous proposons que le chrétien est un homme religieux en ce sens qu'il s'efforce de rester fidèle à une préoccupation ultime, qui, croit-il, le met en relation avec le cœur même des choses. Il prend au sérieux les possibilités de l'existence et espère en des possibilités qui ne peuvent surgir qu'au seul contact d'une source transcendante. La foi chrétienne est donc une forme de foi religieuse. Elle se distingue des fois non religieuses qui n'attendent pas d'autres possibilités que celles qui sont immanentes à l'homme. La foi chrétienne est néanmoins une reprise unique de la dimension religieuse générale. C'est ici que le problème devient particulièrement délicat.

D'une part nous pouvons adopter une position de type luthérien et établir une dialectique du genre Loi-Evangile et œuvres-foi entre la religion et l'Evangile. Dans ce cas, la religion est une réalité humaine, ambiguë, traversée de grandeur et de bassesse. N'allons donc pas dire du bien de la religion en général et d'une manière globale. Ce serait retomber dans l'erreur des apologètes du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais la religion n'acquiert pas pour autant le monopole de tout ce qui est détestable. Dans ce cas, nous dirons que le chrétien est un homme religieux, qui, à l'écoute de l'Evangile, est sauvé de la religion, comme il est sauvé de la morale et de la loi des œuvres. On ne doit pas tirer la position luthérienne du côté de l'antinomisme et de la dénonciation de la morale. Ne la tirons pas non plus du côté de la croisade contre la religion.

D'autre part nous pouvons adopter une position de type calvinien et faire de la religion une base sur laquelle la révélation et la foi bâtissent tout en la réformant. Il y a dans tout homme « semence de religion » écrit Calvin. Il ajoute qu'on aura de la peine à trouver « de cent l'un qui la nourrisse en son cœur pour la bien faire germer » <sup>2</sup>. La religion est donc une faculté privilégiée de l'homme qui l'ouvre à ce qui le dépasse, mais qui, en fait, se développe mal et se corrompt partout, sauf là où Dieu par sa grâce guide le développement de cette faculté. Tout comme la position luthérienne la position calvinienne reconnaît l'ambiguïté de la religion et la prévalence de formes corrompues. Mais elle croit à la valeur du potentiel religieux. En face de l'adage *corruptio optimi pessima*, la position calvinienne fera porter l'accent sur l'*optimi* alors que dans l'autre position il y a emphase sur le *pessima*. Avec Calvin nous croyons que la religion

<sup>1</sup> La remarque de Harnack s'inscrit dans le contexte d'un long débat. L'orientaliste Max Müller avait annoncé que celui qui ne connaît qu'une religion n'en connaît aucune. Il faisait écho à un aphorisme de Goethe voulant que celui qui ne connaît qu'une langue n'en connaisse aucune.

<sup>2</sup> *Institution*, I, 1, 2-4.



est un rappel essentiel de notre lien avec Dieu et un lieu privilégié de la culture, un lieu où les enjeux ultimes se nouent et se dénouent <sup>1</sup>. Nous dirons donc que le chrétien, comme tout homme, a une vocation religieuse qui en lui s'accomplit par l'écoute de l'Évangile et la foi en Dieu comme Père de notre Seigneur Jésus-Christ <sup>2</sup>.

MICHEL DESPLAND.

<sup>1</sup> La religion est le lieu où la personne acquiert des préoccupations ultimes. C'est aussi le lieu où elle critique, transforme, perd ou dépasse les préoccupations ultimes qu'elle avait jusque-là. C'est aussi le lieu des conversions. La position calvinienne résistera aux définitions qui en accentuent la trivialité. (Voir par exemple la phrase de Wilfred Monod qui assure que le sentiment de la crainte ou le respect de l'invisible et du sacré « n'a aucune valeur morale et spirituelle, pas plus que le gémissement du chien qui hurle à la lune. » *Op. cit.*, p. 164.)

<sup>2</sup> Il reste une question de détail. Allons-nous dire sans hésitation que le christianisme est une religion ou une tradition religieuse ? Oui, pour autant que nous éprouvions le besoin de parler du christianisme, ce qui, à parler strictement, n'est pas désirable pour le théologien ou le prédicateur. L'œuvre théologique se place à l'intérieur de la tradition, pour en reprendre le sens et l'orienter. Ce faisant la théologie ne cherche pas à comprendre le christianisme, mais veut avancer dans la connaissance de Dieu, de l'homme et du monde. Le chrétien n'est pas avant tout un adepte ou un propagandiste de la religion chrétienne. Le prédicateur n'organise pas son activité en fonction du christianisme comme doctrine ou système à établir ou défendre. Ce serait là retomber dans des schèmes de pensée réifiante. Par contre, pour les besoins d'une science des religions, qui, elle, fait de la tradition chrétienne l'objet d'une étude, il est clair qu'il faudra comprendre la tradition chrétienne comme type de tradition religieuse.