Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 24 (1974)

Heft: 3

Artikel: Le concept de religion comme herméneutique théologique de l'existence

Autor: Reymond, Bernard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381041

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: 10.12.2025

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

LE CONCEPT DE RELIGION COMME HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE DE L'EXISTENCE

Ces quelques réflexions pourraient être regroupées sous le titre de « théologie de la religion ». Mais un tel intitulé, même s'il était assorti de précautions oratoires, prêterait peut-être à confusion ou induirait en erreur quant à la démarche exploratoire que nous nous proposons de suivre. Un siècle plus tôt, un titre aussi compliqué que le nôtre eût été une précaution inutile. Toute la réflexion issue d'un Schleiermacher relève en effet d'une « théologie de la religion » au sens où nous aurions voulu l'entendre. Mais nous sommes des post-barthiens et nous devons en tenir compte. Tout le mouvement doctrinal qui a dominé la théologie dans les années 1920 à 1960 a déterminé une position du problème et une coloration de son vocabulaire qui prêteraient à confusion si nous parlions encore sans ménagements d'une « théologie de la religion ».

La théologie dialectique, en effet, s'est proposé de renverser la démarche du XIXe siècle en substituant une méthode assertorique, fondée sur l'altérité et la supranaturalité de la révélation, à une méthode qui se voulait intuitive, expérimentale, ouverte à des comparaisons ou à des vérifications dont l'orthodoxie croit généralement devoir se méfier par principe. Comme le XIXe siècle, la théologie dialectique a bel et bien développé une « théologie de la religion », mais dans un sens radicalement différent de celui que nous voudrions prêter ici à cette expression. Elle l'a entendue au sens d'une théologie qui se sent forte de son bon droit et s'arroge le pouvoir de juger souverainement de la religion en général.

Une telle théologie décrétera axiomatiquement que la religion témoigne de Dieu ou qu'elle exprime au contraire la seule incrédulité humaine ; mais cet axiome dépendra d'un a priori dogmatique et non

N.B. — Cet exposé a été présenté lors du second Colloque théologique Alethina qui s'est tenu au Liebfrauenberg (Alsace) en octobre 1973. Le thème du colloque était « De la religion ».

d'une étude ou d'une observation de ce que la religion est phénoménologiquement. Nous ne prétendons pas que cette démarche soit toujours dénuée de toute valeur : le point de vue auquel se situe la réflexion barthienne, par exemple, lui a permis de mettre vivement en évidence le caractère profondément athée de la religiosité moderne, même et surtout quand cette religiosité-là se réclame de Jésus-Christ. Gabriel Vahanian l'a magistralement démontré dans son étude sur *La mort de Dieu* [1]. Mais cette manière d'aborder la religion n'est que partiellement éclairante et ne rend compte que d'un aspect restreint du problème : elle fait trop bon marché de ce que les religions sont réellement. Répétez à un Musulman ou à un Bouddhiste ce que la théologie de filiation barthienne dit de la religion en général et précisez-lui que sa religion à lui s'en trouve condamnée dans son principe même (elle a le tort de ne pas s'enraciner expressément dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ), votre interlocuteur non chrétien en sera légitimement scandalisé et criera à l'impérialisme spirituel.

Au lieu de continuer sur cette lancée axiomatique du barthisme et de toutes les orthodoxies, nous nous proposons d'en revenir plutôt à l'option de Schleiermacher. Pour tirer un parti actuel de son intuition la plus féconde dans ce domaine, nous allons nous demander : 1) en quoi un point de vue proprement théologique vient éclairer notre compréhension de la religion ; 2) en quoi le concept de religion vient enrichir notre réflexion théologique, et cela en dépit ou même en vertu d'une richesse sémantique qui finit par le rendre fort imprécis. Si nous ajoutons que cette double démarche doit introduire à une herméneutique théologique de l'existence, c'est pour la simple raison que ni notre projet théologique ni notre reprise théologique du concept de religion n'auraient de sens s'ils ne concouraient à une certaine élucidation de notre existentialité. Nous espérons même faire pressentir, à défaut de le démontrer exhaustivement, que l'inclusion de l'idée de religion dans notre réflexion théologique confère à cette théologie une capacité herméneutique qu'elle n'aurait pas sans elle, ou du moins pas aussi pertinemment.

Mais qu'est-ce que la religion ? Poser cette question, c'est déjà mettre en évidence les a priori qui commandent notre pensée. Le mot *religion* est passible de définitions nombreuses et parfois partiellement contradictoires. Il y a somme toute autant de définitions de la religion qu'il y a de théologies avouées ou implicites. Ainsi chacun sera-t-il porté à considérer que la vraie notion de religion culmine dans celle à laquelle il adhère. C'est patent chez tous les apologètes : ils entendent établir que le christianisme est la seule vraie religion. Ce l'est également chez les rationalistes à la Diderot ou à la Voltaire : ils inventent

[1] Paris, Buchet-Chastel, 1962.

une religion naturelle et la prétendent seule authentique pour mieux critiquer ensuite et par comparaison le christianisme. Ce l'est encore et évidemment des théologies orthodoxes qui affirment voir dans la foi chrétienne tout, sauf une religion.

L'idéal serait de dégager une définition de la religion assez abstraite et assez générale pour englober toutes les religions possibles ou imaginables. U. Mann a tenté de le faire en proposant cette définition : « La religion est une relation totale au tout » *(Religion ist ganzheitliche Beziehung zum Ganzen)* [1]. Mais on doit se demander dans quelle mesure une telle définition ne pèche pas par excès de généralité et d'abstraction. Qu'est-ce en effet qu'une religion abstraite ? Le simple bon sens recommande de considérer qu'elle n'existe pas. Nous comprenons donc parfaitement l'opinion des ethnologues qui affirment en substance : Je ne sais pas ce qu'est *la* religion ; je ne connais que *des* religions irréductibles les unes aux autres. Elle correspond à la réaction que, Chrétiens, nous pouvons éprouver devant un Hindouiste quand il croit pouvoir trouver dans l'expérience religieuse telle qu'il la comprend l'élément universel commun à toutes les religions. Robert H. L. Slater a fort bien montré que l'expérience invoquée dans ce cas par l'Hindouiste fait trop bon marché de plusieurs caractères spécifiques de l'expérience religieuse propre à la foi chrétienne [2].

Quel que soit donc le sens que l'on prêtera au mot religion, il sera coloré par le choix de celui qui l'utilise. Ce vocable ne désigne jamais une réalité entièrement objectivable. Il est par excellence un concept herméneutique. Nous entendons par là :

1) que c'est un concept ordonné aux formes de notre sensibilité ou de celle du groupe auquel nous appartenons ;

2) que nous l'utilisons pour interpréter le réel, en l'occurrence une dimension particulière de l'existence humaine ;

3) que nous le proposons à autrui comme l'expression d'un point de vue qui nous paraît capable de nous permettre à tous deux une approche plus pertinente de cette réalité.

Autrui pourra évidemment récuser ce point de vue ou lui en préférer un autre. Dans ce cas, nous devrons nous interroger sur la valeur du point de vue choisi ; éventuellement, nous devrons défendre sa légitimité. Ce sera surtout nécessaire si autrui nous paraît récuser le point de vue que nous lui proposons, non pour son inconvenance, mais pour mieux éviter de s'exposer à une interprétation de l'existence qui le mettrait trop radicalement en question. Autrui pourra aussi

[1] *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt, WBG, 1970, p. 3.

[2] *Le Chrétien à l'écoute des autres Religions*, Lausanne, L'Age d'homme, 1971, p. 25 ss.

nous reprocher de généraliser indûment une expérience qui nous est particulière, à nous et au groupe auquel nous appartenons. Nous devrons alors faire droit à une exigence légitime d'objectivité et, loin de prêter à une objectivation impossible dans ce domaine, nous devrons nous efforcer de repenser notre concept de religion en l'accordant à ce que nous apprend l'exercice de ces disciplines intersubjectives que sont les sciences humaines et en lui conférant ainsi un coefficient d'universalité relative sans lequel il serait absolument inopérant.

Mais cette dépendance du concept de religion envers les formes de notre sensibilité n'est pas une raison suffisante pour renoncer à l'utiliser. Il est en effet herméneutiquement nécessaire, en ce sens qu'il nous permet de percevoir, de penser et de dire une dimension et un secret de notre existence, voire de toute existence, qui pâtiraient de n'être pas médiatisés par lui.

Il est vrai que, à plus d'un égard, le mot même de religion n'est pas des meilleurs. Comme aimait le rappeler Auguste Sabatier, « il nous a été imposé par la race la moins religieuse de la terre » [1], à savoir les Romains. Sabatier remarquait aussi que « ce mot n'existe pas, ni son synonyme, ni son équivalent, dans la langue du peuple le plus religieux de la terre » [2], c'est-à-dire les Juifs. Mais cette considération d'ordre strictement historique ne doit pas nous faire oublier que ce mot si contestable est devenu entre temps un concept enrichi, affiné, métamorphosé par la réflexion occidentale de filiation chrétienne. On constate même que les Hébreux ne sont pas seuls à ignorer l'usage d'un mot équivalent à ce que *religion* est devenu dans les langues occidentales : les religions autres que le christianisme n'ont pas, pour parler d'elles-mêmes, de mot relevant de la même connotation. D'où cette conclusion : l'idée de religion est d'origine et d'élaboration spécifiquement chrétiennes et occidentales.

Dans le climat idéologique actuel, cette simple constatation pourrait suffire à discréditer définitivement notre concept aux yeux de nombreux contemporains. En les suivant dans cette réprobation fondée sur des raisons extrinsèques à la cause jugée, nous laisserions échapper par vulgaire pusillanimité ce qui demeure précisément un apport décisif de la réflexion chrétienne à la compréhension que les religions ont d'elles-mêmes et, partant, à la compréhension de l'homme par lui-même. C'est sur cette considération que vient s'articuler notre double démarche visant à un approfondissement de la réflexion théologique par l'usage du concept de religion et à un renouvellement de notre compréhension de l'homme par recours à une interprétation théologique de la religion.

[1] *Annales de Bibliographie théologique*, 1898, p. 34.
[2] *Six Conférences*, 1896, texte manuscrit.

Comme nous l'avons signalé, c'est dans l'œuvre de Schleiermacher, plus précisément dans ses *Discours*, qu'affleure le mieux et pour la première fois avec autant d'ampleur et de perspicacité le concept de religion tel qu'il peut être repris dans une démarche comme la nôtre. Laissant de côté le problème métaphysique que pose sa définition de la religion en tant que « sentiment de l'infini », nous voudrions relever quelques aspects de l'apport de Schleiermacher qui nous semblent avoir une incidence directe et nécessaire sur notre réflexion actuelle.

1. On a beaucoup dénoncé le caractère vague et nébuleux du concept de religion avec lequel opéraient Schleiermacher et, en général, tout le XIXe siècle après lui. Mais on aurait bien tort d'en profiter pour jeter l'enfant avec l'eau du bain. Même s'il est enrichi de tout un effort et de toute une réflexion qu'on ne peut honnêtement reprocher aux gens du XIXe siècle de n'avoir pas connus, notre concept actuel de religion doit beaucoup à l'élaboration dont l'a fait bénéficier la théologie héritière de Schleiermacher. Or cette élaboration, quoi qu'il en semble, est d'abord d'ordre théologique. Nous entendons par là que Schleiermacher et ses héritiers ont compris et utilisé leur concept de religion en fonction de la foi évangélique dont ils se réclamaient. On le voit nettement dans leur souci constant de faire du christianisme la « religion absolue », celle à l'aune de laquelle devraient se mesurer la profondeur et la spiritualité de toute autre religion. L'expression même de *religion absolue* est criticable à tous points de vue ; Troeltsch l'a montré de manière définitive [1]. Elle dénote une prétention inconciliable avec une bonne théorie de la connaissance aussi bien qu'avec l'attitude et la démarche que suppose une référence cohérente à l'Evangile. Mais en dépit de ses défauts flagrants, l'expression *religion absolue* demeure l'équivalent d'une référence plus ou moins explicite au caractère *eschatologique* de la foi chrétienne. Elle renvoie à l'expérience décisive de la foi perçue ou pressentie comme un *Ultimate Concern*, selon l'expression de Paul Tillich, c'est-à-dire comme une réquisition totale du moi, comme un vertige abyssal devant la hantise de Dieu, comme une vocation à laquelle je ne puis me dérober sans décoller un peu, voire beaucoup d'avec moi-même. Le concept de religion que nous avons hérité de Schleiermacher et de ses successeurs ne serait ni si éclairant ni si opérant sans cette référence-là à l'expérience chrétienne de Dieu, expérience toute nourrie de la dialectique de la foi et de l'incrédulité qui la sous-tend.

[1] *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Hamburg, Siebenstern, 1969 (réédition précédée d'une excellente introduction de Trutz Rendtorff).

2. Cette référence à une expérience religieuse spécifique, même si elle est très diversifiée, interdit de se contenter d'une lecture du fait religieux qui refuserait par principe de prendre en considération la relation eschatologique que suppose la foi chrétienne. Il ne s'agit pas de récuser les ajustements ou les révisions déchirantes que peuvent exiger d'autres lectures de ce même fait. Sociologie, psychologie, ethnologie, etc., s'imposent ici comme des démarches nécessaires pour vérifier la convenance de notre concept au réel et comme les instruments dont nous avons besoin pour lui assurer le coefficient d'objectivité sans lequel il serait dénué de toute efficacité au niveau de notre interprétation générale de l'existence. Il ne s'agit pas non plus de postuler que toute religion véhicule nécessairement la référence abyssale qui est au cœur de la foi chrétienne. Mais cette référence devient la clef nécessaire à une bonne compréhension de la religion. Elle suppose que le fait religieux ne saurait être connu ni compris en fonction de critères qui lui seraient étrangers. Pour l'approcher, il faut être religieux soi-même, c'est-à-dire qu'il faut être habité soi-même par la référence abyssale qui constitue en profondeur le fait religieux. Or, de ce point de vue, la radicalité eschatologique de la foi chrétienne est une approche incomparable : elle suppose cette connaissance d'amour et de consécration, cette adhésion profonde du sujet, sans laquelle la religion ne serait pas respectée dans sa spécificité.

3. Dès lors, le fait religieux se voit considéré d'un point de vue qui sans cesse le dépasse, qui interdit de le circonscrire vraiment, mais signale sans désemparer ce qui en lui est insaisissable, irréductible à une formule religieuse stéréotypée. Le fait religieux, en d'autres termes, est vu comme la relation de l'homme et de Dieu telle qu'elle peut être discernée et vécue du côté de l'homme, mais telle aussi qu'elle ne saurait jamais se suffire à elle-même. Le fait religieux est donc interrogé *ipso facto* du point de vue de sa qualité intrinsèque, du point de vue de ce qui permet de le considérer comme religieux. Arraché à toute perspective qui pourrait le restreindre à n'être qu'un fait de culture [1], le fait religieux devient ainsi l'hôte ambigu d'une présence ou d'une absence qui le dépasse et fait sa spécificité. Conséquence directe : le concept de religion devient à son tour le vecteur d'une lecture anthropologique au gré de laquelle l'homme apparaît dans toute sa dimension d'être hanté par le mystère de sa suffisance et de son incomplétude.

4. Tel qu'il apparaît dans toute la réflexion issue de Schleiermacher, le concept de religion s'accompagne du théologème selon lequel l'homme est un être religieux *(homo religiosus)*. C'est aussi ce que le

[1] C'est ce qu'un Charles Maurras faisait du fait chrétien.

barthien Jacques Ellul s'attache à montrer dans *Les nouveaux possédés.* [1] Mais il le fait dans un sens bien précis : pour lui, l'homme est *incurablement* religieux, c'est-à-dire qu'il le considère comme incurablement incrédule et pécheur. Une telle conception aboutit nécessairement à priver le concept de religion de ce qui fait selon nous son utilité et son intérêt. Loin de verser dans ce schématisme un peu manichéen qui met toute l'ombre du côté de la religion et tout le soleil du côté de la foi évangélique, la réflexion qui s'origine dans la pensée de Schleiermacher affirme au contraire que l'homme n'est pas religieux incurablement, mais qu'il l'est *inaliénablement.* On peut y voir une reprise de la théologie dite du *Logos spermatikos.* On lui reproche volontiers d'envisager l'homme et sa religion d'une manière trop optimiste. Sur ce point, les théologies du siècle dernier (mais ce n'est plus du tout le cas avec Troeltsch) dénotent en effet trop souvent un optimisme qu'il faut bien qualifier de facile et qui leur fait oublier aussi bien le démonisme de l'existence humaine que le sérieux et l'absolu de l'exigence évangélique. La responsabilité en incombe certainement à un parti-pris apologétique au gré duquel ces théologies se montrent trop pressées de récupérer leur interlocuteur ; mais nous pourrions aussi incriminer certains relents de théologie naturelle. Evitons toutefois de nous laisser prendre au piège de ce qui n'est en réalité que le résultat d'une appréciation insuffisante du concept de religion. S'il est vrai que ce concept est toujours informé par une option d'ordre théologique, on ne peut considérer comme « naturelle », au sens des sciences dites « naturelles », l'affirmation selon laquelle tout homme est religieux. Elle procède au contraire d'une compréhension de l'existence qui provient en droite ligne de la prédication chrétienne. Dès lors, affirmer que tout homme est religieux, c'est mettre en évidence le fait que son existence est en tension constante entre son propre projet et celui de Dieu, entre la foi et l'incrédulité. Voir sa religion, comme le font Jacques Ellul et tous les barthiens, uniquement sous le signe d'une imperméabilité de l'homme à la grâce divine ou d'un substitut incrédule de la foi, c'est oublier que la religion sous toutes ses formes doit toujours être considérée simultanément comme une attente et un refus de Dieu, comme un accueil et une fin de non-recevoir — même quand cette religion se fait apparemment athée.

5. Le fait que notre concept de religion, dans sa phase la plus décisive, a été élaboré dans une perspective qui fut toujours apologétique par l'un de ses côtés nous conduit à une dernière remarque d'ordre théologique : recourir à ce concept pour parler à l'homme de lui-même, inviter autrui et soi-même à se considérer comme des êtres

[1] Paris, Fayard, 1973.

religieux, c'est proposer à son interlocuteur de consentir à une lecture proprement théologique de son existence. Mais c'est aussi courir le risque authentiquement évangélique de s'exposer à un refus dans la mesure où cette lecture constitue pour cet interlocuteur le *skandalon* bien connu des écrits néotestamentaires. Ici encore, la démarche de Schleiermacher apparaît exemplaire. Contrairement à ce qu'on imagine trop volontiers, il ne s'est pas facilité la tâche, et de loin, en choisissant de parler de religion à ceux dont il voulait retenir l'attention. Le mot même de « religion » n'était guère apprécié dans leurs rangs. Le titre des *Discours* le dit clairement : ils s'adressaient à ceux qui méprisaient et brocardaient *(verachten)* cette religion. Pourquoi, alors, recourir à une conceptualité aussi mal vue et aussi chargée de malentendus ? Schleiermacher a eu conscience de trouver en elle l'instrument herméneutique qui lui permettait d'aller directement au centre de la question qu'il savait devoir poser à ses interlocuteurs putatifs. Il leur a dit en substance : Vous méprisez la religion ; mais, religieux, vous l'êtes, et vous l'êtes avec une exigence qui, loin de vous éloigner de la religion, vous en rapproche ; au cœur de votre existence, il y a le vertige que suscite en tout homme l'appel de Dieu. On peut évidemment discuter sur le caractère un peu captieux, parfois, de la rhétorique mise en œuvre par l'auteur des *Discours*. Son argumentation joue sur un glissement de sens qui confine au jeu de mots. Mais ce jeu n'a rien de futile ; il véhicule une signification dont la profondeur et le sérieux finissent par le rendre nécessaire. On ne peut en tout cas éviter cette constatation : la manière dont Schleiermacher utilise apologétiquement le concept de religion revient effectivement à proposer une lecture de l'existence directement inspirée par un point de vue théologique — celui de notre relation ou de notre absence de relation avec Dieu. Dire de l'homme qu'il est religieux, ce n'est pas se contenter d'une banalité à fleur de peau ; c'est le remettre en question, c'est lui proposer une compréhension de lui-même et de sa société qui l'arrache à la grisaille quotidienne pour l'inviter à retrouver jusque dans le quotidien la dimension que lui confère le mystère d'être dont il est habité.

Ces cinq remarques sur le caractère inévitablement et nécessairement théologique de tout concept de religion bien compris doivent s'accompagner maintenant, comme par un choc en retour, de quelques considérations sur les conséquences qu'entraîne le recours à ce concept pour la théologie proprement dite, c'est-à-dire ici pour la théologie chrétienne en particulier. On pourra reprocher à cette nouvelle série de remarques de n'être pas fondées bibliquement. Mais nous ne nous donnerons pas le ridicule de confronter avec le vocabulaire biblique un concept dont l'élaboration est liée à des circonstances bien ultérieures à celles qui ont présidé à la constitution de l'Ecriture. A ce

moment de notre recherche, un recours immédiat à l'Ecriture s'inspirerait d'ailleurs d'une démarche scolastique, sécurisante peut-être d'un point de vue formel, mais étrangère à la perspective dans laquelle nous essayons de nous situer ici. En effet, sans oublier en rien la stricte monolâtrie des imprécations prophétiques, nous désirons examiner surtout en quoi le concept de religion dont nous avons esquissé quelques contours nous « donne à penser », selon l'expression de Paul Ricœur — en quoi il s'impose à la théologie comme une occasion de réflexion sur elle-même et de révision de certaines de ses démarches, et cela à raison même de tous les chevauchements de sens et de toutes les ambiguïtés qui devraient le rendre logiquement inopérant.

1. La première remarque et, nous semble-t-il, la plus inéluctable est que le concept de religion est inintéressant si, contrairement à l'opinion qui semble prévaloir dans la théologie actuelle, on ne commence par reconnaître que la foi chrétienne est également une religion. Une fois de plus, tout semble dépendre de la définition que l'on donne de la religion. Mais nous devons assigner à cette parade une limite dont on peut s'étonner qu'elle prête à contestation : si la définition proposée soustrait la foi chrétienne à la catégorie dans laquelle on prétend enfermer les autres religions de la terre, elle doit être soupçonnée de malhonnêteté intellectuelle et elle condamne les chrétiens qui se retranchent derrière elle à s'enfermer dans un ghetto conceptuel privant leur apport spécifique de toute audience et de toute universalité.

2. Si le christianisme est une religion, cela signifie aussi qu'il n'est qu'une religion parmi d'autres. Nous laissons ici de côté le problème de la confrontation avec les autres religions. Nous nous contentons de relever ceci : cette vision relativisée de la foi chrétienne implique de la part de ses théologiens une révision, voire un abandon du supranaturalisme derrière lequel ils abritent volontiers leur prétention à l'unicité. Religion parmi d'autres, la foi chrétienne doit adopter ses modes de penser à une situation qui ne lui permet plus de juger de son propre destin comme si l'histoire était déjà achevée. Il ne s'agit nullement de lui refuser toute prétention à l'universalité. Mais cette universalité doit être dissociée de toute velléité impérialiste. C'est une universalité livrée aux aléas de la relativité humaine. Dès lors, l'universalité du christianisme ne tient plus, au premier chef, à quelque croyance en une histoire universelle du salut, mais à la capacité du point de vue évangélique de devenir pour tout homme occasion de repentance et de pardon.

3. Religion parmi les autres, la foi chrétienne participe à toutes leurs ambiguïtés. Cette idée ne satisfait guère la raison théologique

qui voudrait rendre raison de tout, comme le prétendent d'ailleurs tous les mythes. Dans la tradition protestante surtout, on est attaché à une réflexion tendant à mettre en évidence ce qui dans la foi évangélique est le plus spécifique et le plus pur de tout compromis. C'est une démarche nécessaire : toute signification surgit d'une différence et le message évangélique entend plus que tout autre marquer des différences ; en ce sens, il est résolument anti-syncrétiste. Mais cette recherche de la foi ou du kérygme à l'état pur ne peut nous faire oublier qu'ils sont toujours accueillis dans une démarche de type religieux et qu'ils s'inscrivent ensuite dans des comportements et des discours de caractère inaliénablement religieux. La foi chrétienne dénote donc les mêmes constantes que l'on trouve aussi dans de nombreuses autres religions, particulièrement dans les religions indo-européennes. Toute l'histoire du christianisme est là pour nous le rappeler. Pour le présent, Jacques Ellul[1] vient de signaler de manière parfaitement convaincante que la forme de christianisme qui se voudrait la plus sécularisée de toutes — le christianisme politique — est encore plus communément religieuse que toutes les autres. On n'aurait pas de peine à montrer que le barthisme, qui voit dans la révélation évangélique l'assomption, mais surtout l'abolition *(Aufhebung)* de la religion, donne également lieu à des constantes spécifiquement religieuses, ne serait-ce que par son effort de tellement sacraliser la révélation qu'elle en devient intouchable. Une théologie honnête se doit non seulement de tenir compte de ces incidences proprement religieuses, mais d'en rendre compte.

4. Accepter de considérer la foi chrétienne comme une religion, c'est aussi prendre le parti de l'examiner du même œil que l'on entend porter sur les autres religions, c'est-à-dire avec la même sympathie ou la même sévérité, mais surtout en tenant compte de tout ce qu'enseigne la science des religions. De ce point de vue, les théologiens du christianisme semblent avoir encore beaucoup à apprendre. Ils tiennent trop volontiers pour spécifiquement chrétiens des schèmes et des structures qui se retrouvent également ailleurs. Ainsi la théologie chrétienne ne devrait-elle jamais recourir aux notions de révélation, d'Ecriture, de miracle ou d'histoire du salut sans être consciente de tout ce qui, en elles, est commun à plusieurs religions. C'est ce qu'a tenté de faire Rudolf Otto dans son étude sur *Le sacré*[2] et il a magistralement réussi. La *Phénoménologie*[3] de van der Leeuw demeure également un ouvrage de référence dont un théologien ne saurait surestimer l'intérêt. Une telle étude comparative n'aboutit pas néces-

[1] *Op. cit.*
[2] Paris, Payot, 1929.
[3] *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1955.

sairement à un nivellement, comme on le redoute souvent dans les milieux orthodoxes. Pour être pertinente, elle doit aussi être différentielle. Mais elle évite à la théologie chrétienne de tenir pour révélées des structures d'intelligibilité qui sont le bien commun de plusieurs religions, et non l'apanage du seul christianisme. La reconnaissance de ce fait pourrait être le premier pas d'un échange théologique fructueux entre les religions.

5. Si l'on tient la foi chrétienne pour une religion, on doit aussi envisager une réhabilitation du religieux au sein de la théologie. Ce disant, nous frisons la pétition de principe ; nous avons en effet constaté que notre concept de religion doit beaucoup à la conception chrétienne de la foi. Mais le thème de la sécularisation a tellement restreint la dimension de la foi à ce qui se voudrait strictement opératoire et rationnel qu'on ne peut éviter d'inviter la théologie à reprendre rigoureusement en considération le religieux comme tel. Qu'une telle démarche soit hérissée d'embûches, nul ne l'ignore. Au nom de la religion, on peut être tenté de justifier tous les irrationalismes et toutes les malhonnêtetés intellectuelles. Pour mieux asseoir leur pouvoir, les castes sacerdotales se sont toujours montrées habiles à tirer parti de ce que la religion peut avoir d'intimidant et de fascinant. Quant aux fidèles, ils n'hésitent généralement pas à se rendre complices de cette stratégie en intériorisant, voire en appelant de leurs vœux, par une sorte de besoin morbide, le sacrifice de leur sens critique *(sacrificium intellectus)* à la raison du mythe. La théologie, de son côté, pourrait se laisser prendre à l'illusion qu'elle peut sauver et justifier la foi, mais aussi ses propres affirmations, en misant sur la légitimité du religieux et de son « mystère ». Dans ce domaine, nous ne saurions nous montrer ni trop prudents ni trop critiques. Mais le danger qu'un concept comme celui de religion fait courir à une saine réflexion d'ordre théologique n'est pas un motif suffisant pour le bannir de notre horizon intellectuel. Comme le montrerait un examen même sommaire de la théologie qui se veut allergique au thème de la religion, une scotomisation des incidences religieuses de toute théologie est le plus sûr moyen de donner des gages à la fascination que l'on croyait pouvoir conjurer par simple élimination. La théologie d'inspiration évangélique doit précisément se montrer capable d'envisager son propre statut de discipline religieuse sans consentir aucune faiblesse du côté de l'honnêteté intellectuelle et sans jamais rendre les armes devant tout ce que le religieux peut avoir de fascinant, voire de paralysant. C'est même le service qu'elle doit rendre à toute religion, à toute dimension religieuse de l'existence : délivrée de toute crainte superstitieuse et de tout ce qui, dans une telle crainte, est velléité de salut par les œuvres, elle peut instaurer

une meilleure herméneutique de la religion par elle-même en la situant dans la perspective d'une dialectique jamais achevée de la foi et de l'incrédulité.

6. Simultanément, en voyant dans la religion l'objet même de sa discipline, la théologie s'oblige à respecter ce qui, dans toute religion, est irréductible à aucune formalisation de caractère rationnel, voire à aucune entreprise strictement humaine. Notre raison raisonnante redoute l'abyssal, le ténébreux, l'ambivalent. Même quand la critique d'elle-même la rend consciente de sa finitude et de sa contingence, elle se satisfait mal de ce qui est évocation plus qu'explication, attention flottante plus que structure organisable. La théologie, surtout la théologie protestante, a beaucoup de peine à faire droit aux exigences de la mystique, même quand cette mystique sait ne pouvoir parvenir à l'expression que par le détour du souvenir, de la réflexion ou du symbole. Quant à notre raison pratique, si nous pouvons appeler ainsi le type de rationalité qui domine généralement le protestantisme et le pousse à s'interroger prioritairement sur la mise en pratique de la foi, elle préfère toujours les évidences morales ou la clarté des exhortations univoques à l'ambiguïté des symboles et au clair-obscur propre à toute aperception de type religieux. Mais il faut probablement dénoncer dans ce penchant pour l'univocité des évidences rationnelles un refus de l'inquiétude existentielle qui est au cœur du religieux. Ce refus ne permet plus, alors, de comprendre pourquoi le religieux peut se manifester aussi bien comme abandon à la grâce que comme parade aux vertiges d'une foi exposée sans protection à l'expérience de Dieu. Loin de réduire l'homme aux seuls aspects clairs et intelligibles de sa subjectivité, le fait de considérer la foi comme une attitude éminemment religieuse nous invite au contraire à la respecter dans toute son épaisseur et dans tout son mystère d'humanité.

7. Si le Christianisme est une religion, la théologie doit concentrer son intérêt sur ce qui fait la dimension religieuse de l'homme et de sa société. Ce disant, nous nous situons consciemment après le quadruple soupçon du marxisme, du freudisme, du nietzschéisme et du structuralisme : la théologie ne peut plus opérer en ignorant les aliénations que ces herméneutiques ont mises en évidence. Mais ces aliénations ne sauraient suffire à discréditer le religieux comme tel, ou si l'on préfère la préoccupation religieuse qui ne cesse de hanter la conscience humaine. Même si certains théologiens ont pu estimer que le besoin religieux était passé de mode ou que le religieux ne rencontrerait dorénavant plus d'écho dans la conscience contemporaine, la théologie doit demeurer vivement consciente de tout ce qui s'avère inaliénablement religieux jusque dans des comportements et des doctrines qui se voudraient radicalement non religieux. A défaut de résoudre ici

ce problème, nous devons au moins poser cette question : la théologie n'est-elle pas victime d'une aliénation chaque fois qu'elle cesse de voir dans la préoccupation religieuse de l'homme, non point l'essentiel de son message, mais le domaine sur lequel son intérêt doit se porter en priorité ? La tâche constante d'une théologie évangélique devrait donc consister en ceci : mettre en évidence la dimension religieuse de toute manifestation humaine et la confronter aux exigences évangéliques, non pour annihiler nécessairement ce qui en elle est religieux, mais pour le porter à son maximum de profondeur et d'acuité. Dès lors, elle ne viserait plus tellement à définir ou expliquer une vérité d'ordre doctrinal, mais à préparer les conditions intellectuelles et humaines propices à la manifestation de la Vérité — celle dont entendent témoigner les écrits apostoliques quand ils font allusion à Dieu, au Christ et à la plénitude de l'Esprit.

Ces quelques considérations ne sauraient constituer le programme d'une nouvelle théologie, ni même plus prosaïquement celui de quelque « rénovation » théologique. Leur but est plutôt de nous aider à discerner en quoi le concept de religion, informé lui-même par une recherche d'ordre théologique, donne à penser à la théologie elle-même.

Notre double démarche nous met maintenant en mesure de répondre à l'intention de notre titre. Montrer en quoi le concept de religion introduit à une herméneutique théologique de l'existence sera notre manière de nouer la gerbe.

Mais pour le faire, nous devons revenir sur la compréhension même de ce concept. Par méthode, mais aussi pour bien montrer en quoi la réflexion théologique constitue un moment décisif de son élaboration conceptuelle, nous avons insisté surtout sur la dimension eschatologique et abyssale du fait religieux. En fait, le concept de religion est considérablement plus complexe et ambigu, et la réalité qu'il se propose de cerner apparaît aussi plus opaque, plus lourde, plus terre à terre. Les diverses définitions de la religion qui jonchent les manuels et les dictionnaires le montrent clairement. Loin de s'exclure, elles se complètent. La religion est ainsi tout à la fois une entité sociologique objectivable, un rituel, un corps de doctrine, une grandeur psychologique, une attitude globale de l'homme, l'écho d'une exigence transcendante. De la mystique au ritualisme, de la sclérose au dynamisme, de la fermeture à l'ouverture, du repli sur l'immanence à l'accueil de la transcendance, de la subjectivité existentielle à l'objectivation aliénante, de la spontanéité imaginatrice à la tradition et à son immobilisme, de l'individualisme au collectivisme, de la spéculation la plus abstraite à la superstition la plus grossière, de la sagesse la plus apollinienne au prophétisme le plus dionysiaque, tous ces aspects de l'homme et de la société humaine se donnent rendez-vous dans le religieux.

Cette abondance de spécifications possibles confine évidemment au chaos. Ne nous en étonnons pas : la religion ne serait pas un concept aussi évocateur ni aussi proche de l'existence et de sa réalité multiple s'il ne signalait par sa nébulosité même combien le religieux en l'homme côtoie sans cesse le non-sens. Les critiques dont la religion est généralement l'objet le montrent d'ailleurs à l'envi : on lui reproche précisément son non-sens, son absurdité. Dans le sens que le rite, par exemple, prétend conférer à l'existence, ces critiques dénoncent l'imposture d'un non-sens, la nocivité d'une diversion (ou d'un divertissement, comme dirait Pascal) qui dissuade de chercher et de repérer le sens réel de l'existence.

Les critiques de cet ordre donnent la plupart du temps à entendre que la religion comme telle serait une absurdité. Pour redonner sens à l'existence, elles proposent donc de l'éliminer purement et simplement. Mais ce faisant, elles ne parviennent jamais qu'à amputer la réalité humaine de l'une de ses dimensions les plus constantes. Nous tenons pour très significatifs, à cet égard, non seulement le fait que le sentiment religieux, comme on disait autrefois, résiste à toutes les mesures répressives comme à toutes les tentatives d'éradication fondées sur des considérations d'ordre purement rationnel, mais surtout le fait que des philosophies aussi agressivement athées que le marxisme ou le rationalisme critique semblent conduites à reconnaître de plus en plus l'incapacité de leurs théories à rendre compte du fait religieux et de sa permanence autrement qu'en faisant droit à sa spécificité.

Gardons-nous toutefois de tirer aucun argument simpliste de cette constatation. Constater la persistance du sentiment religieux, voire sa résurgence là où on ne l'attendait plus, ce n'est pas sauver la foi évangélique ni aucune autre foi religieuse quelconque. Nous venons de le remarquer : le sentiment religieux peut être l'expression d'un véritable chaos. Comme Wilfred Monod l'avait remarqué en une de ces formules dont il avait le secret, « de tous nos instincts, l'instinct religieux est celui qui a le plus grand besoin d'être évangélisé » [1]. Le point de vue théologique que nous avons tenté de mettre en évidence et dont nous avons montré l'apport dans l'élaboration du concept moderne de religion — ce point de vue demeure donc nécessaire pour repérer ou inscrire un sens dans ce qui sans lui ne serait que non-sens.

Mais l'usage théologique du concept de religion nous permet précisément de repérer du sens là où d'autres points de vue se contentent de nous faire discerner la vulgarité de rituels déphasés ou l'automatisme de structures autonomes. Incurablement ambiguë, la reli-

[1] RTP, 1925, p. 172.

giosité apparaît toujours, d'une manière ou d'une autre, comme un échec de la foi. La voilà suspecte par définition ; on la voudrait aussi condamnable, voire condamnée. Aux aléas de sa médiocrité, on croit dès lors pouvoir opposer massivement la virginité d'une Parole intemporelle. Mais c'est oublier que la foi ne peut manquer de s'inscrire dans la continuité et l'ambiguïté ; elle ne peut éviter de donner lieu à ce qu'il faut bien appeler une religion, et la religiosité la plus dégénérée demeure elle-même l'expression d'une foi. Par son foisonnement même, le concept de religion nous semble offrir un accès à la compréhension de cette dialectique constante entre une relation abyssale toujours tentée de se scléroser en religiosité et une religiosité qui, quoi qu'on en dise, ne laisse pas d'être habitée par le tourment d'une relation revivifiée. La prise en considération de ces ambiguïtés est une étape toujours nécessaire dans notre interprétation de toute existence, fût-elle apparemment la plus dépourvue de préoccupations spécifiquement religieuses.

BERNARD REYMOND.