

La religion

Frédéric Guillaud

Agrégé de philosophie, ancien élève de l'École Normale Supérieure.

Définitions

De manière simplement fonctionnelle, on peut définir la religion comme **l'ensemble des croyances et des rites** à travers lesquels les hommes se rapportent aux dieux, à Dieu ou plus généralement au surnaturel, ou bien encore plus généralement, à "ce qui pour eux est suprême dans l'être" (Hegel, *La Raison dans l'Histoire*).

En ce sens, on pourra parler de "religion du football", si le football représente ce qu'il y a de plus élevé pour un groupe humain, ou de religion du Parti ou de l'État, etc.

Selon une étymologie fautive, mais instructive, **la religion est ce qui relie les hommes** (*religio* < *religare* : *relier, en latin*) à l'Absolu d'abord, entre eux ensuite, du fait même de cette reconnaissance commune d'un même Absolu. Elle assure à la fois le lien de l'homme à la divinité, et le lien des hommes entre eux, par la reconnaissance de valeurs communes et l'accomplissement collectif des rites : **c'est un phénomène à la fois spirituel et social, individuel et collectif**. Elle

donne sens à l'existence de l'individu, et solidité au groupe des fidèles.

Qu'est-ce que cet "Absolu", avec lequel la religion nous met en relation ?

C'est ce qui est reconnu comme le plus élevé, comparable à rien, relatif à rien, mais par rapport à quoi tout est relatif. L'Absolu (*absolutus* : sans lien) est délié de tout, mais s'impose à nous comme ce qui nous lie.

Intangible, inviolable, infiniment respectable, il donne ses règles à son ordre, sa fin et sa dignité à l'existence des hommes. **Au nom philosophique d'Absolu, les religions, et les sciences religieuses donnent le nom de Sacré.**

En lui, les hommes trouvent la réponse à leurs plus hautes questions, la clef de l'énigme du Monde, le sens de l'existence.

Au fondement de toute religion se trouve donc la reconnaissance d'une distinction entre **le Sacré et le Profane. Le Sacré, c'est -littéralement (*sacer* : séparé) - ce qui est séparé du reste, non pas parce**

qu'il n'entretient avec lui aucune relation, mais parce qu'il est au-dessus de lui en dignité. Le sentiment du sacré se confond avec "le sentiment d'être une créature", dépendante d'un être qui nous dépasse infiniment, pour lequel on éprouve à la fois terreur et fascination.

Est profane – littéralement : "ce qui se tient devant et en dehors du temple" (*pro-fanum* : devant le temple) tout ce qui ne se rapporte pas expressément au sacré, sans pour autant le violer : c'est le monde des affaires humaines, où l'homme et ses besoins vitaux sont le centre et la référence de toute activité.

Le viol du sacré, le sacrilège se nomme aussi profanation : il consiste non seulement à bafouer les principes sacrés, mais tout simplement, à profaner le sacré, c'est-à-dire à le rendre profane, en le mettant au même niveau (par exemple, faire du commerce dans un temple, etc.).

Quel est le propre de la relation religieuse à l'Absolu ?

Il ne s'agit pas d'une pure pensée (comme dans la théologie ou la phi-

losophie qui réfléchissent sur l'*idée* de Dieu), mais d'une rencontre, d'une mise en présence réelle. Le croyant ne se borne pas à penser à la divinité, à respecter des valeurs, etc. Il s'adresse à la divinité, s'agenouille, danse pour elle, est en relation personnelle avec l'Absolu. C'est dans la **prière** par laquelle le fidèle s'adresse au divin (louange, confession...), phénomène religieux par excellence, que s'effectue cette rencontre.

L'attitude religieuse relève de la croyance, appelée foi, car, même si elle inclut un haut degré de certitude subjective, elle est distincte du savoir objectif, de la constatation empirique (nul n'a jamais vu Dieu). La foi se distingue de la naïve crédulité ; non seulement il y a des raisons de croire, qui peuvent pousser au "saut" de la foi, mais elle est un acte de la volonté. La foi est enracinée dans ce qu'il y a de plus profond en l'homme, le désir et l'amour de Dieu. Prendre conscience de ce désir, c'est du même coup prendre conscience de son objet, sans pour autant le voir, ni le connaître, bref, c'est croire ("Dieu sensible au coeur" Pascal).

Par le sacrifice, le croyant tente de se rendre agréable à Dieu, de se le concilier, d'en obtenir des faveurs en lui offrant ses biens, ses oeuvres, ses intérêts, sa vie.

Par le culte, le fidèle cherche à s'unir à l'Absolu : il tend à gagner par là le salut, non seulement par ses propres efforts et par sa fidélité, mais aussi par l'attente de la bonne grâce du Divin, devant lequel il reconnaît son néant, son insignifiance, son indignité.

Les grands enjeux problématiques ■

Religion et superstition.

Par les rites, sacrifices et prières, les hommes cherchent à obtenir quelque chose de

Dieu, à le fléchir, à s'attirer ses bonnes grâces. **L'idée que l'on puisse ainsi agir sur Dieu, par des moyens divers et variés, changer le cours des événements naturels, est de la superstition.**

La dénonciation de la superstition n'élimine cependant pas la prière et le sacrifice dans leur sens propre et légitime, qui n'est pas d'agir sur Dieu, mais de se présenter à lui, de lui rendre gloire, de lui manifester notre espérance. Mais toujours les hommes sont enclins à retomber dans ce type de rapports utilitaires et infantiles à la divinité. La prière et le sacrifice, peuvent s'entendre en un sens non superstitieux, comme simple acte d'adoration, de louange, ou de supplication lucide – sans volonté ni espoir d'agir sur Dieu, mais dans la simple attente de sa volonté ("Que ta volonté soit faite").

Les critiques les plus virulentes de la religion assimilent toute pratique religieuse à de la superstition, mais c'est sans doute pour en ignorer les formes non superstitieuses possibles.

Religion et Raison.

Dans la mesure où la religion invoque le surnaturel et repose sur la foi, il est naturel de la confronter, sinon de l'opposer, à la démarche rationnelle, qui cherche la certitude objective par voie démonstrative, et s'en tient à la nature même des choses.

On confrontera ainsi religion et philosophie, religion et science.

Cette vaste problématique peut être abordée sous deux angles différents.

1. Le contenu de la religion (existence de Dieu, dogmes...) est-il irrationnel?

La réponse varie selon l'idée que l'on se fait de la raison. Selon la métaphysique classique, la raison est capable de démontrer l'existence d'un être infini, éternel, qu'on appelle Dieu. (cf Descartes, *III^e*

Méditations). Cette perspective exige que l'on reconnaisse à la raison un autre champ de compétences que celui de la science, limité à l'aspect quantitatif mesurable de la réalité.

Quant aux dogmes révélés, la raison ne peut les démontrer, mais elle peut tenter de les éclairer par sa réflexion : "comprends pour croire" (Saint Augustin). En ce sens, ils ne sont pas irrationnels, mais **supra-rationnels**, c'est-à-dire **mystérieux**.

2. La foi est-elle rationnelle ?

Celui qui veut toujours savoir et ne jamais croire répondra que oui. Mais est-ce une attitude tenable ? Ne serait-ce que dans la vie courante, une certaine forme de foi est nécessaire: convictions morales, confiance en autrui. De plus, la richesse du message religieux en matière morale, l'éclairage qu'il apporte à la vie humaine, l'interprétation profonde qu'il donne de l'existence, peut conduire la raison elle-même à l'acte volontaire de la foi : "crois pour comprendre" (saint Augustin). La raison peut reconnaître par elle-même le caractère raisonnable d'un acte de foi dans une réalité mystérieuse qui la dépasse sans la contredire. "Rien de plus conforme à la raison que ce désaveu de la raison" (Pascal).

Religion et illusion.

Si l'on définit l'illusion comme l'attitude consistant à prendre ses désirs pour des réalités, il se pourrait que la religion en soit une. C'est l'idée de certains critiques de l'aliénation religieuse comme Freud (cf *L'avenir d'une illusion*).

L'homme ne veut pas mourir, il invente la vie éternelle ; il ne veut pas souffrir, il invente la béatitude céleste; il est faible, il s'invente un protecteur tout puissant : Dieu le Père, etc.

Comme toujours, avec les critiques, on peut se demander si elles atteignent la religion elle-même, ou seulement des caricatures réductrices

de la religion. De plus s'il est vrai qu'il ne faut pas prendre toujours ses désirs pour des réalités, il ne faut pas non plus ignorer totalement la réalité de ses désirs, mais se demander s'ils relèvent seulement du caprice, ou plutôt d'une aspiration réelle, qui révèle la finalité propre de l'esprit humain.

Les problèmes contextuels ■

La représentation de Dieu : l'iconoclasme et l'iconolâtrie.

Querelle interne au christianisme qui eut lieu au VIII^e siècle. Le deuxième concile de Nicée en 787, justifia le culte des images – culte relatif, qui se rapporte aux personnes représentées.

Tout part de la prescription divine : "ne faites pas d'images taillées". Il serait indigne de Dieu, de son invisibilité, de son infinité, de sa Transcendance, de le représenter en image. Ce serait de l'idolâtrie, autrement dit : l'homme adorerait non pas Dieu lui-même, mais l'image qu'il se fait de Dieu, un Dieu à la faible mesure de son intelligence, et non plus une personne mystérieuse, inaccessible. Dieu condamne lui-même l'anthropomorphisme.

La réponse des iconolâtres est double :

Dieu s'est incarné, il est devenu vrai homme, sans cesser d'être vrai Dieu – non pas seulement une image ou une apparence d'homme. Par là, il a assumé intégralement la chair, et la condition d'être visible. Elle n'est donc plus indigne de lui, puisqu'il a bien voulu lui faire don de Lui-même.

Par l'incarnation, Dieu révèle aussi tout ce qu'il y a de divin dans le visage de l'homme. Dieu ne réinstitue pas l'anthropomor-

phisme, mais le dépasse en montrant que c'est l'homme qui ressemble à Dieu, et non le contraire. Tout visage est inépuisable, infini, il ne s'agit pas d'une chose. Par conséquent, le regard qui s'y porte ne s'y arrête pas, ne peut considérer en avoir fait le tour, et en savoir tout, mais il entre en relation, à travers et par delà le visage avec l'invisible, elle est une voie vers l'infini.

On comprend bien que les religions sans incarnation de Dieu conservent l'interdiction de toute représentation de Dieu (Islam, Judaïsme).

Dieu et la science.

Le développement de disciplines telles que l'astrophysique s'accompagne d'une floraison de réflexions sur la question de savoir si la science, en s'approchant ainsi des origines mêmes de l'univers, ne pourrait pas interférer avec le discours religieux sur Dieu. La science confirmerait ou infirmerait-elle l'existence d'un Dieu créateur ? Le Big-Bang serait-il l'oeuvre de Dieu ? La vie a-t-elle été programmée par une "superintelligence" ? etc.

Qu'on en soit déçu ou soulagé, **il semble pourtant que ce soit là un complet quiproquo intellectuel.** La connaissance scientifique et la religion n'ont pas le même point de vue sur la réalité. La science se limite à

l'étude *quantitative* des phénomènes matériels : elle ne cherche pas les premières causes de l'existence du monde, ne s'interroge pas sur le "pourquoi", mais seulement sur le "comment". L'esprit immatériel lui est inaccessible par principe (puisque'elle se restreint aux phénomènes sensibles).

Science et religion *ne sont pas en concurrence* : rien de ce qu'affirme la science ne saurait être nié au nom de la religion (sinon l'on tombe dans l'irrationalisme) ; en revanche, la science ne saurait prétendre, par exemple, démontrer que Dieu n'existe pas (ce n'est pas de son ressort, puisqu'elle se limite par principe aux phénomènes).

La laïcité (de laikos, qui appartient au peuple).

L'idée de séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel vient du christianisme : "Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu" (Matt. XXII, 21). Le pouvoir temporel ne doit exercer aucun pouvoir religieux, et la religion aucun pouvoir politique. La religion n'a pas vocation à régler tous les aspects de la vie sociale, même si elle fournit quelques grands principes. L'État n'est pas Dieu, il ne doit pas être adoré comme la fin suprême.

Note sur le "Big-bang" (...exemple rebattu de liens entre science et religion) :

Le fait qu'il y ait eu une explosion originelle ne plaide pas à soi seul pour l'existence d'un acte créateur. C'est mal comprendre le sens religieux du mot *création*. Il ne s'agit pas d'un événement physique, qui aurait eu lieu au sein de la réalité matérielle, à un moment donné. La création désigne plutôt le lien de radicale dépendance ce la réalité physique toute entière (Big-bang y compris) par rapport à Dieu.

Selon la science elle-même, il est absurde de s'arrêter ainsi dans le temps : on pourrait se demander s'il n'y a pas eu autre chose *avant* l'explosion, et ainsi de suite indéfiniment. Le fait que nous ne sachions pas quoi n'est pas une preuve qu'il n'y a rien eu. Quant à la création, elle ne doit pas se comprendre comme un acte ayant eu lieu *dans le temps*, puisque c'est le temps lui-même, tout entier, fût-il infini, qui dépend de Dieu. En créant le monde, Dieu a créé le temps : la création n'a donc pas eu lieu dans le temps. Elle est en réalité de tous les instants.

Dieu ne doit pas être compris comme le premier terme d'une série d'événements, mais comme la cause transcendante, hors du temps, de toute la série elle-même (fût-elle infinie en durée, de sorte qu'on n'en trouverait jamais le début). Il est donc hors de prise pour la science.

Référence

La puissance du pouvoir spirituel ne lui vient pas, comme l'État, de sa force physique (il n'en a pas), mais de son autorité, de son magistère moral. Il peut réprover les lois de l'État, sans nécessairement appeler à la désobéissance (sauf dans les cas les plus graves).

A partir du XVI^e siècle, sous le coup des guerres civiles alimentées par la religion (entre Catholiques et Protestants) naît l'idée d'un État qui soit neutre en matière de religion, éliminant ainsi les convoitises des différentes confessions sur le Pouvoir (ce fut le souci majeur de Hobbes dans son *Léviathan*, 1651).

A l'ère démocratique, il y a un fort conflit de légitimité entre la loi voulue par la majorité, et la loi divine. De fait, on observe dans les sociétés modernes un strict cantonnement de la religion à la sphère privée, une complète scission entre politique et vie religieuse.

Pourtant, il semble qu'il n'y ait pas d'État stable sans une religion fondamentale et diffuse, qui donne un sens à la vie commune. Cette religion n'a pas nécessairement, aujourd'hui, statut d'Église, mais représente bien une certaine conception de l'Absolu (on peut parler par exemple de religion des Droits de l'Homme ou "religion de l'Homme-Dieu". C'est un peu là le nouveau catéchisme).

On peut distinguer dans les États contemporains **trois types de laïcité**.

- Selon le premier, l'État ne favorise aucune religion, mais reconnaît également toutes les religions pratiquées dans le pays, et en rémunère les prêtres par l'impôt. L'État peut reconnaître comme bénéfique la croyance religieuse, dans la mesure où elle concourt à la moralité publique. C'est le modèle du concordat napoléonien, ou encore le modèle allemand actuel.
- Dans le deuxième, l'État ne reconnaît officiellement ni ne subventionne aucun culte. Les religions font partie de la société civile au

même titre que toute association de pensée. Pour autant, l'État n'en refuse nullement l'expression dans le cadre de la vie publique, ni même au sein de l'institution (scolaire notamment) ; l'État est neutre, et laisse libre cours à l'expression des religions. C'est là le modèle anglo-saxon, avec un risque de communautarisme, de fragmentation du corps social en communautés relativement repliées sur elles-mêmes.

- Dans le troisième, l'État non seulement ne reconnaît ni ne subventionne les cultes, mais il tend à leur opposer un discours propre ; la laïcité a dès lors un contenu : elle consiste en une doctrine, enseigné en lieu et place des religions, une sorte de morale civique, ou religion de la cité. C'est le modèle français, révolutionnaire, de séparation radicale des Églises et de l'État (1905), et de prise en charge de la vie spirituelle par l'État (avec le risque d'emprise de l'État sur la conscience individuelle).

La difficulté est de trouver un équilibre entre ces différentes conceptions, qui puisse maintenir à la fois la cohésion nationale et la liberté des communautés religieuses.

La difficulté est de trouver un équilibre entre ces différentes conceptions, qui puisse maintenir à la fois la cohésion nationale et la liberté des communautés religieuses.

Commentaire de texte

"La religion est la connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins. Celle où je dois savoir au préalable que quelque chose est un commandement divin pour le reconnaître comme mon devoir, est la religion révélée... ; au contraire celle où je dois savoir par avance que quelque chose est un devoir avant que je puisse le reconnaître comme commandement de Dieu, c'est la religion naturelle (...). Il n'existe qu'une religion (vraie) ; mais il peut exister beaucoup de formes de croyances. On peut ajouter que dans les diverses Églises qui se séparaient les unes des autres à cause de la diversité de leur genre de croyances, on peut néanmoins rencontrer une seule et même vraie religion. Il convient donc mieux (et c'est aussi plus usité) de dire : "Cet homme est de telle ou telle confession" (juive, musulmane, chrétienne, catholique, luthérienne), que "il appartient à telle ou telle religion".

Kant,
*La religion dans les limites
de la simple raison*,
1794, III, 1, 5 et IV, 1.

Ce texte doit être situé à la fois dans son temps, et dans la pensée de Kant.

Le XVIII^e siècle est celui des Lumières, dont le souci, en matière

religieuse, fut de critiquer les multiples religions dogmatiques ou surnaturelle, pour développer une religion naturelle unique, qui ne doit pas être fondée sur la Révélation, mais les seules certitudes de la raison humaine (existence de Dieu, immortalité de l'âme, loi morale, etc.). Cf "la profession de foi du Vicaire savoyard" dans *l'Emile* de Rousseau.

Kant s'inscrit dans cette perspective, mais déniait à la raison la capacité de démontrer l'existence de Dieu de manière purement théorique, il appuie la religion naturelle sur la seule conscience morale. **L'existence de Dieu n'apparaît plus dès lors comme un objet de savoir, mais comme un objet de foi morale.**

La thèse du texte

Il n'y a qu'une seule vraie religion, c'est la religion naturelle ; elle consiste dans le respect de la loi morale, dans la mesure où on se la représente comme un commandement divin. Tout ce qui peut se greffer autour de ce culte essen-

Référence

tiel ne relève pas de la religion proprement dite, mais de la croyance particulière, et n'a pas d'importance fondamentale.

Primauté de la morale.

Voyons comment Kant peut parvenir à une telle thèse. Rappelons d'abord que la religion n'est selon Kant qu'un prolongement de la moralité, non son fondement.

La loi morale est première : à savoir "l'impératif catégorique" de la raison pratique qui commande à notre conscience de respecter toujours autrui comme personnalité libre.

L'homme n'a nullement besoin de la religion pour connaître la morale, la voix de sa conscience lui suffit ; de plus, les motivations religieuses (craintes de l'Enfer, espérance du Paradis) sont étrangères à la vraie moralité, car elles font de l'action morale quelque chose d'intéressé. La véritable bonne volonté est celle qui agit par pur devoir.

Comment passe-t-on de là à l'idée de Dieu ?

De la conscience morale à l'idée de Dieu.

Selon Kant, la conscience morale est naturellement portée à se représenter la loi morale, dans sa hauteur, dans sa majesté, dans son inflexibilité, comme le commandement d'un Législateur suprême : Dieu. Tant il est vrai qu'**un ordre reçu au plus intime de la conscience renvoie nécessairement à une personne ordonnatrice.**

Mais attention : la loi n'est pas bonne parce que Dieu l'a promulguée (ce que veulent faire croire, selon Kant, les religions révélées) ; c'est au contraire parce que la loi s'impose à notre conscience que

l'on est conduit à se la représenter comme divine. **C'est la morale qui conduit à la religion, non la religion qui décide de la morale.**

Dieu ne doit pas être représenté comme l'auteur despotique de la loi, mais comme celui qui la promulgue, et lui confère son impérativité. **Par conséquent, si une religion prescrit une loi que la Raison réprouve moralement, cette loi ne peut être considérée comme véritablement divine.** Dieu, c'est la Raison pratique en personne.

De plus, l'existence de Dieu est un "postulat" de la raison pratique : elle n'est pas démontrable théoriquement, mais il est moralement nécessaire d'y croire, car la conscience exige l'existence d'une harmonie ultime (supraterrestre) entre la moralité et le bonheur (bonheur des justes, punition des méchants), harmonie dont seul Dieu peut être le garant. **Il est nécessaire de poser l'existence de Dieu pour rendre possible ce que la raison pratique nous présente comme une exigence absolue.**

Une seule religion, diverses croyances.

Dans la perspective kantienne, il y a dans toute confession, **pour autant qu'elle enjoint ses fidèles à respecter la loi morale universelle,** une seule et même religion commune, rationnelle, naturelle, sur laquelle tous les hommes de bonne volonté peuvent s'accorder. C'est pourquoi Kant n'accepte d'appeler religion que ce culte rationnel de la Loi morale divine, et réserve le terme de croyances aux différentes religions révélées.

Fonction des rites.

Selon ce point de vue, les rites, les cultes, les pratiques diverses n'ont pas de vérité,

mais seulement une utilité pratique : prières, actions de Grâce, etc. ont pour effet d'affermir la conscience morale, de la conforter dans sa lutte contre l'égoïsme.

Mais tout ce qui relève de la superstition (action sur Dieu, prières intéressées, sacrifices matériels pour obtenir le salut, etc.) est à bannir absolument. Cela s'oppose directement à l'essence de la moralité (qui est le désintéressement) et donc au véritable esprit de la religion. "*Il n'est pas essentiel, ni par suite nécessaire à quiconque, de savoir ce que Dieu fait ou a fait pour son salut; mais bien de savoir ce que lui-même doit faire pour se rendre digne de ce secours.*" A savoir : agir moralement, respecter son prochain.

Intérêt et limites de la religion naturelle.

La démarche kantienne a le mérite de montrer comment la religion peut être le développement même de la liberté humaine : elle n'est pas une loi imposée de l'extérieur de manière arbitraire, mais le couronnement de la vie morale rationnelle.

Il montre également que les diverses confessions peuvent s'accorder sur l'essentiel, et ainsi préparer les fondements d'un grand oecuménisme.

Cependant, à trop vouloir faire de la religion un simple prolongement de la vie morale, Kant en rate peut-être la spécificité. Pour le croyant, Dieu n'est pas seulement, ni d'abord un Législateur suprême, mais une présence au creux de son âme, un ami, un père, un confident.

En outre, l'abandon des dogmes spécifiques à chaque religion peut aboutir à un appauvrissement spirituel. On perd ainsi une grande richesse d'interprétations.

La religion n'est-elle qu'une consolation pour les faibles ?

Analyse des termes du sujet

La religion.

Foi dans un Au-delà parfait sans souffrance ni difficulté, en un Jugement dernier, qui punira les méchants et récompensera les bons. Attachement à un ensemble de valeurs humanitaires : humilité, compassion, égalité.

La difficulté réside ici dans la signification qui est donnée à l'idée d'au-delà ; l'au-delà est-il d'abord la négation du Monde, qu'il faudrait fuir ou bien d'abord un autre point de vue sur le monde, qu'il faudrait habiter autrement ? Quelles pratiques cette idée engendre-t-elle ici bas ?

De même pour les valeurs : quel est le but de celui qui s'en réclame et cherche à les mettre en oeuvre ?

Ne pas négliger le fait que les critiques de la religion ne retiennent généralement d'elle que ce qui nourrit leur thèse ; risque de réduction de la religion à l'un de ses aspects, voire à l'une de ses dérives ou perversion.

Les faibles.

De quelle faiblesse parle-t-on ? Deux sens principaux :

1. faiblesse "physique" : les malheureux, les malades, les pauvres, les opprimés;

2. faiblesse morale: les pleutres, les frileux, ceux qui n'ont pas la force d'âme ou de caractère suffisante pour affronter la réalité, pour regarder la vérité, et l'endurer. Mais aussi faiblesse de ceux qui n'ont pas le courage de le changer. Il y a là une énorme ambiguïté.

En effet, tantôt on dira faible celui qui se résigne, tantôt on le dira fort, plus fort que celui qui se révolte. **Tout paraît dépendre du sens de la résignation en question : résignation par abandon et paresse, ou résignation par endurance.**

Les deux notions se rencontrent : les faibles physiques, par exemple les exploités, qui trouvent une consolation dans la religion peuvent être estimés moralement faibles de se laisser aller à cette consolation plutôt que de se révolter. Un faible physique peut être estimé fort de ne pas chercher une consolation dans la religion : soit parce qu'il se révolte, soit parce qu'ils résigne.

La consolation.

L'alternative majeure est donc la suivante : ou bien la consolation est inacceptable parce qu'elle découle du renoncement à la révolte contre un état de malheur ; ou bien c'est la recherche même d'une consolation en face de la réalité qui est la marque d'une faiblesse, et donc un début de révolte. On voit la différence : dans un cas la religion est mauvaise parce qu'elle est une révolte incomplète, dans l'autre parce qu'elle est déjà une révolte. **Tout tient finalement à la valeur qu'on accorde à la conduite de révolté devant le réel : force ou faiblesse.**

Dans un cas, la religion est mauvaise parce qu'elle ne réalise pas ce qu'elle promet ; dans l'autre elle est mauvaise parce qu'elle pousse à fuir la réalité, à ne pas endurer la vie.

Détermination des enjeux

L'intitulé suggère évidemment que la religion n'est pas seulement une consolation, mais qu'elle peut être autre chose : on attend certainement que

vous défendiez l'idée d'une religion qui n'entretient pas la soumission, mais engage à la libération de toutes les servitudes. Mais ce faisant on ne quitte pas réellement la consolation, puisqu'il s'agit encore de réaliser vraiment les consolations, de réaliser ici et maintenant ce qui était seulement promis pour plus tard.

Aussi devez-vous envisager une tout autre fonction pour la religion : non plus de consolation, mais de célébration, non plus d'action mais de contemplation. Il s'agit alors de transfigurer ce qui est en le voyant autrement, en le vivant autrement (cf conversion), par l'ouverture à une lumière qui transperce les faibles clartés humaines. Dans ce concept de la religion, la résignation a une place, et elle peut paradoxalement apparaître comme la seule forme saine de consolation.

Plan détaillé

I. La religion, consolation pour les faibles au sens physique.

A. Le malheur social, cause de la religion.

1. La religion présente le plus souvent une sorte d'inversion du Monde dans l'Au-delà. Les pauvres y sont riches ; les malheureux y sont réjouis ; les affamés repus ; les malades en bonne santé, etc. Tous les désirs sont satisfaits dans l'Au-delà.

2. La religion détourne les pauvres de la lutte.

Elle leur offre des satisfactions illusives. Critique de la religion par Marx : c'est "l'opium du peuple".

3. Conséquence pratique.

Pour supprimer véritablement la religion, il faut supprimer l'état qui a besoin de religion, pour supprimer la consolation, il faut créer un monde où il n'y a plus besoin de consolation.

Transition : cette critique sociale de la religion, aussi séduisante soit-

elle, paraît cependant réductrice : elle présuppose que le mal dont on cherche la consolation dans la religion est uniquement social et matériel, qu'il se limite à la souffrance et à la misère sociales ; ou plus exactement, qu'il n'y a de misère et de souffrance que sociales. Or, aussi bien le bon sens que l'expérience la plus commune nous poussent à remettre en question ce pré-supposé.

B. La condition humaine, cause profonde de la religion.

1. La cause réside dans la nature humaine.

Elle ne réside pas dans la structure de la société, mais dans la mort, la finitude, les différences naturelles, l'angoisse...

2. Changer la nature humaine.

Face à de telles causes, et selon la même démarche fondamentale les hommes sont amenés à chercher la suppression des causes : il ne s'agit plus alors d'une entreprise de révolution sociale, mais de révolution anthropologique. Le but est à présent de rendre l'homme immortel, d'aplanir les différences naturelles, d'éradiquer la souffrance.

Il est ainsi possible de lire l'évolution du monde occidental moderne comme l'histoire d'une lutte radicale contre la religion, par la destruction de ses causes profondes.

3. Une nouvelle dimension religieuse.

Une nouvelle religion de pure célébration de la vie, une religion qui ne soit plus une consolation, mais le culte des valeurs humaines, du groupe, etc... une religion sans Dieu, sans au-delà, une sorte de religion populaire, qui entretiendrait le culte de la cité... (religion de l'Humanité d'Auguste Comte).

C. Réponse de la religion à ces critiques.

1. la religion ne se limite pas à l'espérance.

Elle invite à mettre en oeuvre ici-bas les valeurs de justice et de fra-

ternité qu'elle représente comme régnant dans l'Au-delà.

3. La vraie religion n'est pas une consolation pour les faibles.

Elle est une injonction à l'action pour ceux qui ont le courage et la force de se révolter.

Transition : nous devons nous arrêter sur la notion de faiblesse. Selon les interprétations que nous avons rapportées jusqu'à maintenant, les faibles sont faibles en deux sens (qui se combinent) : ils sont malheureux, et ne se révoltent pas. D'un point de vue moral, leur faiblesse est de *se satisfaire d'une consolation*.

Mais ne voit-on pas le caractère discutable de cette interprétation ? Leur faiblesse n'est-elle pas plutôt de *chercher une consolation* ?

La vraie force ne consiste-t-elle pas à consentir à ce qui est, sans révolte ?

II. La religion, consolation pour les faibles au sens moral.

A. Le ressentiment contre la vie engendre la religion.

1. La fiction de l'Au-delà, arme des faibles.

Image renversée du réel, l'Au-delà, et les valeurs qui l'accompagnent sont une arme pour se venger du Monde, pour le déprécier. Les faibles se vengent des forts en les culpabilisant.

Sous les valeurs d'amour du prochain, de compassion, ils cachent l'impuissance à s'affirmer, qu'ils font passer pour une vertu. J'aime faute d'avoir le courage de haïr ; je pardonne, faute d'avoir le courage de me venger. La craintive bassesse passe pour humilité ; la soumission à ceux que l'on hait, pour obéissance.

2. La domestication des forts par la religion.

La fiction morale des faibles contraint les forces actives à s'intérioriser. Ce refoulement des instincts et de la force contre elle-même,

engendre une grande souffrance, liée à un sourd sentiment de culpabilité : la mauvaise conscience. Pour la supporter, il faut lui donner un sens. C'est ce que fait la Religion, en disant que la souffrance humaine est la punition du péché. Ainsi la mauvaise conscience et le remords sont-ils entretenus : la souffrance est méritée, et maintenant elle est bonne, car elle me fait expier ma faute. Par l'expiation je gagne mon Ciel. La fiction morale perdure grâce à la Religion, qui nous détourne du monde et nous promet une vie meilleure dans l'Au-delà.

B. Le consentement à la vie supprime la religion.

1. Faiblesse de la révolte.

De ce point de vue, les réponses à la religion, par suppression des causes (structure sociale, voire nature humaine) ne sauraient valoir puisqu'elles s'ancrent dans la disposition spirituelle qui a engendré la religion : le ressentiment contre la vie. Elles n'en sont que l'aboutissement catastrophique dans la volonté de supprimer la vie.

2. Force du consentement.

Ce qu'il faut, ce n'est pas supprimer la réalité (ce que l'on appelle le Nihilisme, pour finir par supprimer la nature humaine et aboutir au culte d'une vie sans épreuve, sans difficulté, sans aventure...) mais réformer la volonté : accueillir activement le réel, le surmonter en l'acceptant.

Transition : cela doit-il aboutir à la suppression de la religion ? A condition que l'on ait bien compris le sens de la consolation qu'elle apporte. De nouveau, nous devons nous demander si l'essence de la religion, et même de la consolation religieuse, a bien été comprise par les interprétations que nous venons de rapporter.

Consiste-t-elle bien, comme nous l'avons constamment présupposé, dans le soulagement apporté à la douleur, par l'espérance d'une si-

tuation meilleure, l'obtention d'une récompense, la punition des méchants, etc. ? Est-ce là la nature authentique de la consolation religieuse ?

III. La religion, consolation véritable pour les forts.

A. L'essence réelle de la religion.

1. La religion n'est pas une négation.

La vraie religion est fondée sur une affirmation première et non d'abord sur la négation réactive de la réalité. Affirmation du caractère divin de l'existence, de la primauté de l'amour sur toutes choses visibles.

2. La religion ne fuit pas hors du monde.

Elle ne nous propose pas d'abord un autre monde concurrent de celui-ci, mais une manière différente d'appréhender la réalité. L' "eschatologie" (la promesse d'une autre vie), n'apparaît pas comme une négation de cette vie, mais comme l'accomplissement d'une attitude spirituelle déjà en acte sur Terre : le couronnement d'une vie éternelle commencée dès ici-bas.

B. L'essence de la consolation religieuse.

1. La consolation dans le consentement à la volonté divine.

La consolation religieuse ne se situe pas sur le même plan que les malheurs, elle passe par le consentement à la vie telle qu'elle est, par le renoncement à toute consolation qui résiderait dans la fuite, par l'abandon du désir même d'être

consolé (cf Maître Eckhardt, *Le livre de la consolation divine* : "L'homme bon ne doit jamais uniquement se plaindre à propos d'un malheur ou d'une souffrance, mais se plaindre uniquement de ce qu'il trouve encore en lui la plainte d'une souffrance").

La consolation religieuse réside en cela que par l'amour de l'être et l'acceptation de la volonté divine, l'homme est libéré du désir de consolation.

2. L'exemple des béatitudes dans l'Évangile: "Heureux les affamés, ils seront rassasiés".

Les béatitudes ne promettent pas l'obtention future des biens terrestres momentanément absents

(nourriture, santé, richesse...), mais elles invitent à ne pas se contenter de ces biens finis, à ne pas mettre son cœur tout entier dans ces choses limitées, à ne pas s'en rassasier. Malheur à celui qui s'estime suffisamment satisfait par ces biens matériels, et qui ne met rien au-dessus d'eux. Les béatitudes en proclamant le néant, invitant l'homme à porter son désir vers l'infinie béatitude de la communion avec Dieu. C'est pourquoi le Christ dit : "Malheureux, vous, les riches : vous tenez votre consolation". Leur malheur n'est pas d'être riche, mais de croire que la richesse est le bien ultime de l'homme, d'y trouver une consolation parfaite.

F. G.

Indications bibliographiques

Lectures fondamentales

- Epicure, *Lettre à Hérodoté*.
 - Saint Augustin, *Confessions*.
 - Rousseau. Sur les rapports du politique à la religion, il faut bien sûr lire le chapitre VIII - *De la religion civile* - du livre IV du *Contrat social*.
 - Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*.
 - Nietzsche, *La généalogie de la morale*.
 - Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*.
- (Nous n'indiquons pas d'édition particulière, ces ouvrages étant généralement aisément disponibles en bibliothèque et chez différents éditeurs.)

Lectures didactiques

- Vous trouverez dans l'ouvrage de J.F. Robinet, *Le temps de la pensée, Major*, PUF, chapitre 2, un solide approfondissement. L'auteur étudie la spécificité de l'attitude religieuse. Il analyse les fondements de la religion, apporte une bonne information historique sur les religions primitives, orientales, païennes, et enfin sur les religions de la Bible. Le chapitre comporte également une initiation à la pensée de saint Augustin.
- Pour les étudiants plus pressés, l'ouvrage collectif *100 fiches de culture générale*, Bréal, inclut toute une partie consacrée aux apports du judaïsme, du christianisme et de l'islam à la pensée occidentale.

Référence

Référence