

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

PH Philosophie de la religion

T Textes

1. Hegel : L'Objet de la philosophie de la religion
2. Hegel : Division de l'histoire de la religion
3. Bergson : Le mysticisme, religion dynamique

Synthèse provisoire sur l'époque postclassique

Synthèse provisoire sur l'époque postclassique *

Essai de synthèse entre l'Orient et l'Occident

Tableau

Anthropologie de la foi

1. Aspect sociologique de la crise de l'homme moderne
2. Aspect scientifique : l'attitude du scientifique et du croyant
3. Aspect psychiatrique : la foi confrontée à la psychiatrie
4. Aspect philosophique : spécificité de l'expérience religieuse

Histoire et philosophie de la religion III : Époque postclassique

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE PH PHILOSOPHE DE LA RELIGION

Textes :

1.1 Hegel : L'objet de la philosophie de la religion

Messieurs,

J'ai jugé nécessaire de consacrer à l'étude de la religion une partie spéciale de la philosophie - l'objet de ces leçons est la philosophie de la religion et l'objet de la religion est lui-même le plus sublime, absolu ; il fait aussi l'objet de la philosophie de la religion dont le contenu est le contenu absolu. En cette première Leçon je me propose de déterminer au préalable l'objet et la fin de la philosophie de la religion. - Cet objet est ce qui est vrai simplement, ce qui est la vérité même, la région où se trouvent résolues toutes les énigmes du monde, toutes les contradictions de la pensée pensant plus profondément, toutes les contradictions de la pensée pensant plus profondément, toutes les souffrances du sentiment, la région de l'éternelle vérité, du repos éternel, l'absolue vérité même, l'apaisement absolu. Ce qui fait de l'homme, un homme, ce qui le distingue de l'animal, c'est la conscience, la pensée en général, plus précisément, c'est qu'il est esprit, l'homme est conscience éternelle parce qu'il pense, qu'il est esprit. De ce point de l'esprit se développent de multiples formations, toutes les sciences et tous les arts divers, toute la complexité infinie des conditions humaines qui en découlent, les intérêts de la vie politique, coutumes et mœurs, activités et techniques, jouissances, tout ce qui chez nous a de la valeur et de la considération, tout ce qui nous donne de l'honneur et de la satisfaction, tout ce qui constitue la destination, les vertus et le bonheur de l'homme, où son art et sa science trouve leur fierté et leur gloire - conditions qui se rapportent à sa liberté, à sa volonté - tout cela a son ultime centre dans la religion, l'unique pensée, la conscience, les sentiments de Dieu. Il est le point d'où tout part et où tout à sa fin ; tout a en lui son origine et tout revient vers lui. Il est ce qui anime toutes ces formations dans leur existence, le centre conservateur qui vivifie, anime, spiritualise tout.

Cet objet n'est que par et pour soi ; il n'a aucun rapport à un autre absolu, il est ce qui se suffit absolument, est inconditionné, indépendant, libre d'une manière absolue ainsi que sa suprême fin ultime pour soi. À cette fin ultime reviennent toutes les autres fins, devant elle elles disparaissent, quoique valables tous trouvent en elle leur importance et leur résolution ; elle est sa propre satisfaction et n'a besoin de rien d'autre. Ce qui s'occupe d'elle, la religion, ne peut avoir d'autre fin dernière que d'elle-même ; la religion est l'occupation la plus libre et en elle l'esprit est libéré. Elle est la libération, ce qui est libre absolument, bien plus la liberté même et pour cette raison fin pour soi. Elle est la conscience absolument libre, la conscience de la vérité absolue. C'est pourquoi elle donne la satisfaction ; c'est en elle que l'esprit se décharge de tout finité et qu'il est en tout assuré et éprouvé, c'est l'occupation avec les choses éternelles. C'est pourquoi nous devons et pouvons envisager une vie avec et dans l'éternel ; et en tant que nous ressentons cette vie, que nous en avons même le temps le sentiment, ce sentiment résout tout ce qui est défectueux et fini, - c'est la félicité et l'on ne peut comprendre rien d'autre sous ce terme. Si donc on définit la religion comme un sentiment, elle est la jouissance absolue que nous appelons félicité ; en tant qu'activité, elle a pour tâche de manifester la gloire de Dieu, de révéler sa magnificence et elle ne fait rien d'autre.

Dieu étant ainsi le principe et le point final de toute et chaque action, de toute et chaque activité, de tout et chaque vouloir, tous les hommes et tous les peuples ont une certaine conscience de Dieu, de la substance absolue comme la vérité qui est la vérité d'eux comme de tout leur être et de toute leur action. D'une manière générale, les peuples ont donc comme les individus depuis toujours considéré cette occupation, la conscience religieuse, ce savoir et ce sentiment de Dieu comme leur vie supérieure, leur véritable fin, leur vraie dignité, comme le dimanche de leur vie où s'évanouissent les soucis des fins terrestres, les occupations de ce monde et où dans le sentiment actuel du recueillement ou dans l'espoir de ce recueillement, l'esprit s'apaise en Dieu. Les buts finis, le dégoût des intérêts bornés, la douleur de cette vie, le chagrin et les soucis de ce banc de sable qu'est la vie temporelle, les regrets, les peines, la compassion, tout cela, on le sent s'évanouir dans cet éther, en un passé, tel un songe. En cette région de l'esprit s'épanchent les flots de l'oubli où l'âme s'abreuve, où elle plonge toute douleur et tout souci, où elle se défait de son être éphémère, où son essence autre, temporelle, se perd en une apparence qu'elle ne redoute plus, dont elle ne dépend plus ; toutes les formes terrestres n'y font plus qu'encadrer la forme lumineuse de la réconciliation, du recueillement et de l'amour et tout ce est temporel s'y transfigure en éternelle harmonie, en la splendeur de fête de l'Éternel. Sur la plus haute cime d'une montagne loin de toute vue terrestre déterminée, nous regardons dans le ciel bleu et embrassons d'un coup d'œil dans le calme et le lointain les bornes des paysages et du monde, de même l'homme, en la religion, libéré de la dure réalité, la contemple d'un œil spirituel seulement comme une apparence qui s'écoule, apparence qui, dans cette pure région, ne reflète que dans le rayonnement de l'apaisement et de l'amour ses nuances, ses différences et ses lumières adoucies dans l'éternel repos. Dans cette contemplation et ce sentiment, l'homme ne s'inquiète pas de lui-même, de son intérêt, de sa vanité, de l'orgueil de sa science et de son état, mais de son contenu propre, de sa seule fin absolue qui est de manifester la gloire de Dieu et de révéler sa magnificence.

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE
H PHILOSOPHE DE LA RELIGION
T. Textes

1.2 Hegel : L'objet de la philosophie de la religion

Cette image de l'Absolu dans le recueillement religieux n'est point un idéal, un au-delà ; elle peut offrir plus ou moins de vivacité, de certitude, de jouissance actuelles ou même être une chose désirée, espérée, être placée dans un au-delà. Néanmoins elle n'est jamais posée isolément ; elle rayonne dans l'obscurité du présent temporel comme la substance concrète, actuellement active. La foi reconnaît l'essence divine comme la vérité ce de qui existe, comme la substance des existences présentes par accident et ce contenu du recueillement est ce qui donne la félicité dans le monde présent, qui agit dans la vie de l'individu, qui dirige sa conduite.

C'est là d'une manière générale l'intuition, le sentiment, la conscience - qu'on lui donne le nom qu'on voudra - de la religion, la représentation de ce que la religion est pour les hommes. Ces Leçons ont pour but d'en rechercher et d'en connaître la nature. J'ai voulu faire de cette connaissance l'objet de mes Leçons parce que je pense que ce ne fut en aucun temps aussi important et aussi nécessaire. Aujourd'hui l'intérêt direct et l'importance de la philosophie de la religion consiste en ceci qu'il faut traiter de nouveau sérieusement cette science.

Car le précepte que nous ne pouvons rien savoir de Dieu, que nous ne pouvons le connaître est devenu de notre temps une vérité reconnue, une affaire entendue, une espèce de préjugé ; et celui qui essaye, qui conçoit l'idée de s'adonner à la connaissance de Dieu, d'en saisir la nature par la pensée, doit s'attendre à ce qu'on n'y prête aucune attention, cette idée, comme une erreur depuis longtemps réfutée et dont on ne doit plus du tout se préoccuper. Plus s'est développée la connaissance des choses finies ; l'extension des sciences étant devenue presque illimitée et tous les domaines du savoir s'étant étendus immensément, et plus s'est rétréci le cercle de la science divine. Il fut un temps où toute science était une science de Dieu ; mais notre époque se distingue en ce qu'elle connaît toute chose et chaque chose, et une infinie quantité d'objets. Il fut un temps où l'on s'intéressait à connaître Dieu, à en approfondir la nature, où l'on en avait le désir où l'esprit n'avait de repos et n'en trouvait que dans cette étude, il se sentait malheureux s'il ne pouvait apaiser ce besoin, considérant comme inférieur tout intérêt que pouvait avoir sa connaissance ; les luttes spirituelles que la connaissance de Dieu fait naître en nous étaient les plus hautes que connaissait l'esprit et qu'il éprouvait en lui. Notre temps a écarté ce besoin et la peine qu'il provoque, nous en sommes venus à bout. Ce que Tacite affirme des anciens Germains qu'ils furent, nous le sommes à notre tour devenus à l'égard du connaître. Ce n'est plus un chagrin pour notre époque de n'avoir nulle connaissance de Dieu ; au contraire cela passe pour la vue la plus élevée que cette connaissance ne soit pas même possible. Ce que la religion chrétienne comme toutes les religions déclare être le commandement le plus sublime, comme le commandement absolu : Vous devez reconnaître Dieu, cela passe maintenant pour une sottise. Le Christ dit «Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait», - or, cette exigence sublime est pour la sagesse de notre temps un son creux ; elle a fait de Dieu un fantôme infini qui est loin de notre conscience, de même notre science humaine une ombre vaine, des fantômes de la finité, des imaginations phénoménales. Comment pourrions-nous encore respecter ce commandement, lui donner un sens : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait » puisque nous ne savons rien de lui, ni de sa perfection ? Comment ce peut-il être un commandement pour nous dont le savoir et la volonté sont si bornés, ne se rapportant absolument qu'au phénomène, et pour lesquels la vérité doit demeurer un au-delà, - et Dieu est la vérité. Et nous devons aller plus loin et poser la question : qu'est-ce qui vaudrait la peine d'être compris, si Dieu est incompréhensible ?

D'après son contenu, il faut considérer cette position comme le dernier degré de l'abaissement de l'homme ; toutefois elle lui inspire d'autant plus d'orgueil qu'il s'est démontré à lui-même que cet abaissement est ce qu'il y a de plus élevé et sa véritable destination ; et seul ce côté formel que l'homme par la connaissance parvient à ce résultat que sa connaissance saisit tout le reste à la réserve du Vrai, est ce qui offre encore quelque intérêt. Nous reviendrons là-dessus. Je déclare que cette position et ce résultat sont diamétralement opposés à toute la nature de la religion chrétienne. D'après elle nous devons connaître Dieu, sa nature et son essence et considérer cette connaissance comme ce qu'il y a de plus sublime ; qu'on y arrive par la foi, l'autorité, la révélation, ou comme on le nomme, par la raison, cette différence ici importe peu, car cette connaissance-là en a fini avec le contenu que donne la révélation divine de la nature comme avec le rationnel. Ici cependant c'est dans l'intérêt de la rationalité que nous avons à considérer avec sa sagesse ce point de vue. Cependant nous avons à y revenir et à l'étudier de façon plus précise, et à le traiter plus en détail. Qu'il suffise pour l'instant de l'avoir signalé et d'avoir expliqué que le but de ces leçons consiste plutôt à faire le contraire de ce qui lui semble le plus sublime, à savoir reconnaître Dieu et c'est là à notre époque l'intérêt le plus prochain de la science de la religion qui nous est proposée.

G. W. F. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la religion*, Traduction J. Gibelin, Paris Vrin, 1959, t. I. p. 9-13.

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

H PHILOSOPHE DE LA RELIGION

T. Textes

2. Hegel : Division de l'histoire de la religion

2.1 Ce pourquoi la religion existe, son être-là, est la conscience ; la religion a sa réalité comme conscience ; c'est ce qu'il faut entendre par réalisation de la notion ; le contenu est déterminé parce qu'il est pour la conscience et par la manière dont il est pour la conscience ... Nous devons maintenant considérer quelle est l'origine de la vraie religion ; en sa notion, la religion n'est pas une religion car elle n'existe essentiellement que dans la conscience comme telle. C'est le sens qu'a ce que nous considérons ici, la réalisation de la notion. La marche en a été donnée en général. La notion est dans l'esprit comme disposition ; elle en constitue la vérité interne, toutefois l'esprit doit arriver à connaître cette vérité, alors seulement la religion devient réelle. De toutes les religions on peut dire qu'elles sont des religions et qu'elles correspondent à la notion de religion. Cependant, étant encore limitées elles ne sont pas conformes à cette notion ; elles doivent toutefois la contenir car c'est à cette condition seulement qu'elles sont des religions. Mais elles contiennent la notion de diverses façons ; d'abord elles ne la contiennent qu'en soi. Ces religions déterminées ne sont que des moments particuliers de la notion, c'est pourquoi elles ne lui sont pas conformes, car elle ne se trouve pas réellement en elles. Ainsi en soi l'homme est libre, mais les Africains, les Asiatiques ne le sont pas parce qu'ils n'ont pas conscience de ce qui constitue la notion d'homme. Il faut considérer maintenant la religion dans sa détermination concrète. Le plus haut point qu'on atteint et qu'on peut atteindre est celui où cette détermination est la notion même, le point où la limite est mise de côté et où la conscience religieuse ne se distingue pas de la notion, - c'est là l'idée, la notion parfaite réalisée, toutefois il ne pourra en être question que dans la dernière partie.

2.2 Pendant des milliers d'années le travail de l'esprit a consisté à réaliser la notion de la religion et en faire l'objet de la conscience. Ce travail a pour point de départ l'immédiateté et la naturalité, état qui doit être surmonté. L'immédiateté est l'état naturel, mais la conscience s'élève au-dessus de la nature. La conscience naturelle est le sensible et la volonté naturelle, le désir ; l'individu se conforme à sa nature, sa particularité, il est connaissance et vouloir sensibles. Mais la religion est le rapport d'esprit à esprit, la connaissance qu'a l'esprit de l'esprit, en sa vérité et non en son immédiateté, en sa naturalité. La religion se détermine comme progression de la naturalité à la notion qui n'est à l'origine que l'intériorité ; l'en soi, et non l'extériorisation de la conscience.

2.3 Les moments essentiels de la notion de religion apparaissent et se manifestent à tout degré où elle s'est trouvée ; la différence avec la vraie forme de la notion ne se produit que par là, qu'elle ne se pose pas encore en sa totalité. Les religions déterminées ne sont pas, il est vrai, notre religion ; toutefois comme moments essentiels bien que secondaires qui ne doivent pas faire défaut à la vérité absolue, ils sont contenus dans la nôtre. Nous n'avons donc pas affaire à quelque chose d'étranger, mais à quelque chose qui est nôtre ; reconnaître qu'il en est aussi c'est réconcilier la vraie religion avec les fausses ... L'esprit peut posséder un bien sans en avoir pleinement conscience ; il possède la nature propre, immédiate de l'esprit, comme sa nature physique, organique, mais il ne la connaît pas dans sa détermination concrète et sa vérité et n'a d'elle qu'une représentation vague et générale. Les hommes vivent dans l'État ; ils sont même la vie, l'activité, la réalité de l'État ; mais établir ce qu'il est, en avoir conscience, n'existe pas pour cela et c'est seulement dans l'État achevé que tout ce qui en lui en soi c'est-à-dire dans sa notion, est développé, fixé en droits, en devoirs, en lois. De même, il y a dans les religions déterminées les moments de la notion, mais la conscience de ces moments n'est pas encore développée ou bien ils ne sont pas encore élevés à la détermination de l'objet absolu.

2.4 La représentation que l'homme se fait de Dieu correspond à celle qu'il se fait de lui-même, de la liberté. En se sachant en Dieu, il a aussi la connaissance de sa vie impérissable, en Dieu il sait la vérité de son être ; ici intervient donc la représentation de l'immortalité de l'âme, comme moment essentiel, dans l'histoire de la religion. Les idées de Dieu et de l'immortalité ont une relation nécessaire l'une avec l'autre. Quand l'homme a une connaissance véritable de Dieu, il en a aussi une véritable de lui-même, les deux côtés se correspondent. Dieu est d'abord quelque chose d'absolument indéterminée, mais au cours de l'évolution se forme peu à peu la conscience de la nature de Dieu et à mesure s'efface l'indétermination primitive, et ainsi progresse le développement de la réelle conscience de soi. C'est à cette sphère progressive que se rapportent les preuves de l'existence de Dieu qui ont pour fin de montrer la nécessaire élévation vers Dieu. En effet, la différence des déterminations, attribuées à Dieu dans cette élévation, est posée par la différence du point de départ et cette différence à son tour est fondée sur la nature du degré historique respectif de la réelle conscience de soi. Les diverses métaphysiques de chacun des degrés auquel correspondent la vraie représentation de Dieu et la sphère du culte.

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE H PHILOSOPHE DE LA RELIGION

T. Textes :

2. Hegel : Division de l'histoire de la religion

2.5 Dans la religion déterminée comme telle, dans la religion finie, nous n'avons que des déterminations secondaires de l'esprit, de la religion devant nous ; nous n'avons pas encore la religion de l'absolue vérité. Mais cette évolution est la condition pour que la religion parvienne à sa vérité absolue, pour que l'esprit convienne à l'esprit, que le rapport s'établisse de l'esprit à l'esprit, que l'esprit lui-même acquière sa détermination concrète véritable et infinie. Les religions déterminées sont des degrés déterminés de la conscience, de la connaissance de l'esprit. Elles sont des conditions nécessaires pour l'apparition de la vraie religion, pour la véritable conscience de l'esprit ; pour cette raison elles ont une existence historique et je rappellerai le mode historique qui fut celui de cette existence ; nous apprenons à les connaître en ces formes particulières comme religions historiques. Dans la véritable science, dans une science de l'esprit, dans une science dont l'objet est l'homme, le développement de la notion d'un objet concret de ce genre est aussi son histoire extérieure et a existé dans la réalité.

2.6 Il faut donner d'abord la division de ces religions déterminées ethniques, désigner les formes particulières qui doivent être considérées. Toutefois ceci doit se faire d'abord d'une manière générale.

2.7 La première forme de la religion est nécessairement la religion immédiate que l'on peut appeler aussi religion de la nature. Ce terme, la religion de la nature, la religion naturelle a eu quelque temps à l'époque moderne un autre sens ; il signifiait ce que la raison de l'homme, la lumière naturelle de sa raison doit pouvoir connaître. On a par suite opposé la religion naturelle à la religion révélée. On a déjà parlé de ces oppositions, ce sont d'ailleurs des oppositions que nous pouvons négliger. Raison naturelle est un terme équivoque. Il est question il est vrai, de la nature, c'est-à-dire de la notion de la raison, mais au total, on comprend sous ce terme de naturel, l'immédiat, en général, le sensible, l'inculte. Or, la raison au contraire consiste à n'être pas ce qui est immédiat. L'esprit est précisément ce qui s'élève au-dessus de nature, ce qui se défait de l'être naturel, ce qui devient libre non seulement par opposition à la naturalité, mais dans cette naturalité, même en se la soumettant, en se l'adoptant, en la rendant obéissante, à cause de cette ambiguïté le terme raison naturelle doit être évité. Son véritable sens est esprit, raison suivant la notion. Mais si le terme raison est pris dans le sens de ce qu'est la raison, l'esprit en soi véritablement, il ne s'oppose pas à la religion révélée. Celle-ci est la révélation de Dieu, la révélation de l'esprit et l'esprit ne peut se révéler qu'à l'esprit. Ce que l'esprit est en son essence, suivant sa vérité ne peut se révéler à qui est sans esprit, sans raison ; pour pouvoir appréhender par l'esprit, il faut que ce qui appréhende soit esprit lui-même ; l'esprit doit rendre témoignage à l'esprit. Le témoignage que l'esprit fournit à l'esprit, est le plus élevé ; toutes les autres confirmations et attestations ne servent que de stimulants au point de vue de la conscience qu'on examine ici. Si l'esprit est parvenu à la conscience de soi, il s'est élevé au-dessus de cette confirmation extérieure qui s'adresse à son imagination, etc... Toute religion est naturelle en ce sens que l'esprit doit en rendre témoignage c'est-à-dire elle est conforme à la notion et s'adresse à l'esprit. En ces derniers temps on a donné aussi au terme religion naturelle le sens de religion simplement métaphysique, métaphysique signifiant la pensée de l'entendement. C'est la religion moderne raisonnable appelée déisme, elle résulte de l'*Aufklärung* et connaît Dieu comme une abstraction. À proprement parler on en peut appeler cette doctrine religion naturelle, c'est le point ultime extrême de l'entendement abstrait en tant que résultat de la critique kantienne.

2.8 Pour nous ce qui vient d'abord c'est la religion de la nature c'est-à-dire la religion déterminée comme unité du spirituel et du naturel, l'esprit étant encore un avec la nature. Toutefois dans cet état il n'est pas encore libre, pas encore réel comme esprit. Dieu est partout le contenu ; mais ici c'est Dieu en l'unité naturelle du spirituel et du naturel ; le mode naturel est ce qui détermine cette forme religieuse ; ses formations sont d'ailleurs multiples ; on les appelle toutes religions de la nature. On dit que l'esprit y est encore identique à la nature, que la conscience forme une unité avec la nature et que par là cette religion n'est pas la religion de la liberté. Cette unité, cette neutralité avec la nature, ce mélange du spirituel avec le naturel, l'esprit en son mode immédiat c'est l'individu humain. Le commencement de la religion c'est que l'homme individuel passe pour la puissance la plus haute, absolue, se considère et est considéré comme tel.

2.9 Le deuxième degré est la religion de l'individualité spirituelle ; c'est l'élévation du spirituel au-dessus de l'élément naturel. Ici commence l'être pour-soi spirituel du sujet ; la pensée est le principe prépondérant, le premier, celui qui détermine ; la naturalité est réduite à une apparence, à un accident par rapport au substantiel et dans son rapport avec lui elle n'est plus qu'une matière, une corporéité pour la subjectivité ou toutefois ce qui est absolument déterminé par le sujet. - L'on a ici deux formes ; car l'élévation au spirituel peut se faire de deux manières. En effet, comme c'est l'être pour soi spirituel qui se dégage et se fixe pour soi, il est ce qui est retenu et dans ce cas il n'y a qu'un Dieu qui est en pensée et la vie naturelle, l'être en général est simplement posé, s'opposant à lui, n'ayant pour lui rien de substantiel, n'existant que par l'essence de la pensée.

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE
H PHILOSOPHE DE LA RELIGION
T. Textes

2. Hegel : Division de l'histoire de la religion

2.10 La deuxième forme est l'union de la nature et de l'esprit, non toutefois comme dans le cas de l'union immédiate ; mais dans cette unité la subjectivité est le principe absolument déterminant ; et la corporéité qui lui est unie est son organe, son expression où se représente l'être spirituel. C'est la religion de la phénoménalité divine, de la corporéité, de la matérialité, de la naturalité divine ; cette religion est ainsi l'apparition de la subjectivité où celle-ci apparaît à elle-même c'est-à-dire qu'elle apparaît non seulement pour d'autres, mais aussi pour elle-même. Cette individualité spirituelle n'est pas encore sans doute celle de la pensée pure qui est illimitée ; elle n'a qu'un caractère spirituel. Cette naturalité est donc l'organe du sujet par lequel celui-ci se phénoménalise. D'une part l'élément naturel est pour l'esprit en quelque sorte le corps et d'autre part le sujet qui use ainsi du corps. Se détermine comme fini. - L'élévation au-dessus de la nature peut donc se produire de deux manières, d'une part, dans l'idée que Dieu est pour la pensée et n'est que pour elle ; c'est une abstraction, d'autre part, que Dieu est une individualité concrète qui n'existe pas seulement d'une manière immédiate, naturelle, qui n'est pas seulement en général un être de la nature, mais où au contraire l'esprit a la prépondérance, la suprématie ; toutefois il dispose encore de l'élément naturel pour se réaliser, se former, ce n'est pas encore par conséquent un pur esprit. Le premier moment, la première forme est la religion du sublime, la religion juive. L'autre moment où l'esprit apparaît comme esprit concret, comme individualité spirituelle en sorte que la nature lui est soumise, l'individualité étant en même temps particularisée (ce qui comporte qu'il y a une quantité de ces individualités particularisées qui disposent d'une existence, d'une forme naturelle) est la religion de la beauté, la religion grecque.

2.11 Dans la religion du sublime le Dieu unique est le Seigneur et les individus jouent auprès de lui le rôle de serviteurs. Dans la religion de la beauté, le sujet s'est purifié de son savoir et de son vouloir qui ne sont qu'immédiats, tout en conservant sa volonté ; il se sait libre et il le sait parce qu'il a réalisé la négation de sa volonté naturelle et qu'il est en un rapport affirmatif, moral et libre avec Dieu. Toutefois le sujet n'est pas passé encore à travers la conscience ni par l'opposition du bien et du mal, il est donc encore affecté de naturalité. Si donc la religion de la beauté constitue le degré de la réconciliation en face de la sphère du sublime, cette réconciliation est encore immédiate parce qu'elle n'est pas médiatisée encore par la conscience de l'opposition.

2.12 Le troisième degré est la religion où commence la notion, le contenu concret déterminé pour soi et où la fin vient en premier lieu, le contenu auquel les forces générales de la nature ou si l'on veut les dieux de la belle religion sont soumis ; c'est un contenu concret qui comprend encore plus de ces déterminations concrètes et qui est le facteur déterminant en sorte que les forces jusque-là individuelles sont subordonnées à une fin. Le mode selon lequel la religion apparaît ici, est celui de la finalité ; mais cette finalité est celle de la fin finie, extérieure ; la finalité absolue est celle de l'Idée de l'esprit, elle se détermine en et pour soi ; elle est sa propre fin et sa fin n'est autre que la notion même de l'esprit, la notion qui se réalise, donc la fin ultime, absolue, infinie. Dans notre cas, l'esprit est bien la fin, il a en soi les déterminations en soi concrètes ; mais elles sont encore finies, ayant un contenu particulier, une fin limitée qui n'est pas encore le rapport de l'esprit avec lui-même. L'esprit individuel ne veut dans les dieux que sa propre fin subjective ; il se veut lui-même et non le contenu absolu. Ainsi la religion de la finalité est celle où une fin des fins, sont posées en Dieu, mais non la fin absolue. On peut appeler cette religion celle du *Fatum*, de la fatalité parce que la fin n'y est pas encore libre, purement spirituelle. On pose en Dieu une fin particulière qui est vis-à-vis des autres fins particulières, irrationnelle, parce que ces autres fins sont aussi bien autorisées que cette fin là qui n'est également que particulière.

2.13 Ce sont là les trois degrés. Au point de vue de l'histoire de la religion de la nature comprend les religions orientales en général qui subsistent dans cette unité de la nature et de l'esprit et en forment un mélange. La religion du Pour-soi spirituel, de la subjectivité en général existant pour soi abstraitement, de la pensée pure, si l'on veut la religion du sublime est la religion juive ; la religion de la pensée, de la subjectivité spirituelle en soi, unie toutefois à la naturalité ou encore la religion de la corporéité spirituelle, en soi particulièrement et déterminée de telle sorte que l'esprit dans la naturalité s'élève au-dessus d'elle faisant cesser tout mélange, est la religion de la beauté, la religion grecque. La religion de la finalité extérieure forme le troisième degré, c'est la religion romaine d'où l'on passe à la religion absolue. Il s'agit de déterminer de façon plus précise ce que l'on entend ici par élévation de l'esprit, car on rencontre aussi dans la religion de la nature une élévation de la pensée au-dessus des forces purement naturelles, de la puissance de la nature. Mais cette élévation se poursuit d'une manière inconséquente ; c'est précisément cette inconséquence immense, formidable qui mêle confusément les puissances différentes naturelles et spirituelles, ce mélange de l'élément spirituel avec l'élément naturel qui

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

H PHILOSOPHE DE LA RELIGION

T. Textes

2. Hegel : Division de l'histoire de la religion

forme le contenu de ce degré. Le second moment est l'élévation conséquente en soi au-dessus de la naturalité et la soumission de celle-ci soit qu'elle soit domptée complètement comme dans la religion du sublime, soit qu'elle ne serve qu'à former, phénoménaliser, manifester la subjectivité. Le troisième moment celle des Romains doit être distinguée de la religion grecque ; c'est la religion de la finalité extérieure, elle est extérieure parce que bien que la fin soit posée essentiellement, on n'y retrouve que des fins limitées, finies, extérieures.

2.14 On peut comparer ces divers degrés aux époques de la vie humaine. L'enfance se trouve encore dans la première unité immédiate de la volonté et de la nature aussi bien de sa propre nature que de la nature environnante et la religion qui correspond à ce degré est celle de la naturalité immédiate, de la foi sans prévention, de l'unité originarie avec le divin. Le degré suivant qui correspond à l'adolescence - celle de l'individualité qui devient pour elle-même, de la spiritualité vivante qui ne se propose pas encore de fin pour elle-même, que s'agite, aspire, s'intéresse à tout ce qui se présente - est l'âge de l'individualité, de la vie spirituelle qui sans but particulier, honore en général le beau, le grand, le bien ou encore qui idéalise tout ce qui se présente. Au troisième degré l'homme vit pour des fins particulières auxquelles il se soumet et auxquelles il consacre ses forces. Enfin le quatrième moment est l'âge de la vieillesse, l'âge de la pensée qui se propose la fin universelle et qui reconnaît cette fin universelle et essentielle, la vieillesse qui est revenue de sa vie et de sa tâche particulière à la fin universelle et qui délaissant la grande diversité de la vie se concentre dans l'infinie profondeur de son intériorité. Ces déterminations sont celles qu'exige logiquement la nature de la notion. À la fin on voit que la première immédiateté n'en est pas une, mais qu'elle est un moment posé. L'enfant lui-même est engendré.

2.15 La religion doit parcourir ces déterminations concrètes pour acquérir d'elles pour soi la nature de sa notion ou pour s'objectiver sa notion (dans la représentation). Car ces déterminations sont les moments, le devenir de la notion, et leur résolution, leur retour est la notion même. Ceux qui sont déjà familiarisés avec la nature de la notion comprendront cela mieux, les autres y verront un exemple de la méthode absolue, immanente de la science et connaîtront par lui la nature du processus, du mouvement de la notion, ceci que la notion n'est pas formée pour soi dès le début, qu'elle n'est pas immédiate, c'est d'une manière générale, sa vie, son devenir, son élément spirituel. La conscience ne dispose pas de la vérité dès le début.

G. W. F. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, Traduction J. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, II, p. 8-19

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

H PHILOSOPHE DE LA RELIGION

T. Textes

2. HISTOIRE DE LA RELIGION SELON HEGEL

I. Religion de la nature

- A. Premier degré : magie
 - a) magie directe : chamane esquimau, prêtre africain, roi du Congo
 - b) magie indirecte: objets naturels, animaux, grand homme comme puissance indépendante
 - c) magie évoluée : religion d'État de la Chine, Tao.
- B. Deuxième degré : substantialité
 - a) religion de l'être-en-soi : Chine, Thibet, Birmanie, Ceylan ; Bouddhisme
 - b) religion de la fantaisie : Inde, Brahmanisme.
- C. Troisième degré : subjectivité abstraite
 - a) religion du Bien, de la Lumière : Iran, Zoroastre
 - b) religion de l'énigme : Égypte

II. Religion de l'individualité spirituelle

- A. Royaume de la sublimité : religion juive
- B. Religion de la beauté : religion grecque
- C. Religion de la finalité : religion romaine

III. Religion absolue

- A. Royaume du Père : Trinité avant la création du monde
- B. Royaume du Fils : l'humanité depuis l'origine jusqu'à la résurrection du Christ
- C. Royaume de l'Esprit :
 - a) catholicisme
 - b) protestantisme
 - c) Lumière (*Aufklärung*) et Hegel

Dispositions générales des *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, tomes 2, 3 et 4 de la traduction de J. Gibelin

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE
H PHILOSOPHE DE LA RELIGION
T. Textes

3.1 BERGSON : LE MYSTICISME, RELIGION DYNAMIQUE

« À nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique est une individualité qui franchit les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui prolonge ainsi l'action divine. » (p. 105)

« Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. Distincts de Dieu, qui est cette énergie même, ils ne pouvaient surgir que dans un univers, et c'est pourquoi l'univers a surgi. Dans la portion d'univers qu'est notre planète, probablement dans notre système planétaire tout entier, de tels êtres, pour se produire, ont dû constituer une espèce, et cette espèce en nécessita une foule d'autres, qui en furent la préparation, le soutien, ou le déchet. » (p. 105)

« La Création apparaît comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour. » (p. 105)

« Ébranlée dans ses profondeurs par le courant qui l'entraînera, l'âme cesse de tourner sur elle-même, échappant un instant à la loi qui veut que l'espèce et l'individu se conditionnent l'un l'autre, circulairement. Elle s'arrête, comme si elle écoutait une voix qui l'appelle. Puis elle se laisse porter, droit en avant. Elle ne perçoit pas directement la force qui la meut, mais elle en sent l'ineffable présence, ou la devine à travers une vision symbolique. Vient alors une immensité de joie, extase où elle s'absorbe ou ravissement qu'elle subit : Dieu est là, et elle est en lui. Plus de mystère. Les problèmes s'évanouissent, les obscurités se dissipent ; c'est une illumination. Mais pour combien de temps ? Une imperceptible inquiétude qui planait sur l'extase, descend et s'attache à elle comme son ombre... L'union avec Dieu a beau être étroite, elle ne serait définitive que si elle était totale. Plus de distance, sans doute, plus de séparation radicale entre ce qui aime et ce qui est aimé : Dieu est présent et la joie est sans bornes. Mais, si l'âme s'absorbe en Dieu par la pensée et par le sentiment, quelque chose d'elle reste en dehors, c'est la volonté. Sa vie n'est donc pas encore divine. Elle le sait ; vaguement elle s'en inquiète, et cette agitation dans le repos est caractéristique de ce que nous appelons le mysticisme complet : elle exprime que l'élan avait été pris pour aller plus loin, que l'extase intéresse bien la faculté de voir et de s'é mouvoir, mais qu'il y a aussi le vouloir, et qu'il faudrait le replacer lui-même en Dieu. Quand ce sentiment a grandi au point d'occuper toute la place, l'extase est tombée, l'âme se retrouve seule et parfois se désole. Habitée pour un temps à l'éblouissante lumière elle ne distingue plus rien dans l'ombre. Elle ne se rend pas compte du travail profond qui s'accomplit obscurément en elle... Telle est la nuit obscure dont les grands mystiques ont parlé... La phase définitive, caractéristique du grand mysticisme se prépare. Analyser cette préparation finale est impossible, les mystiques eux-mêmes en ayant à peine entrevu le mécanisme. Bornons-nous à dire qu'une machine d'un acier formidablement résistant, construite en vue d'un effort extraordinaire, se trouverait sans doute dans un état analogue si elle prenait conscience au moment du montage. Ses pièces étant soumises, une à une, aux plus dures épreuves, certaines étant rejetées et remplacées par d'autres, elle aurait le sentiment d'un manque çà et là, d'une douleur partout. Mais cette peine toute superficielle n'aurait qu'à s'approfondir pour venir se perdre dans l'attente et l'espoir d'un instrument merveilleux. L'âme mystique veut être cet instrument. Elle élimine de sa substance tout ce qui n'est pas assez pur, assez résistant et souple, pour que Dieu l'utilise. Déjà elle sentait Dieu présent, déjà elle croyait l'apercevoir dans les visions symboliques, déjà même elle s'unissait à lui dans l'extase ; mais rien de tout cela n'était durable parce que tout cela n'était que contemplation : l'action ramenait l'âme à elle-même et la détachait ainsi de Dieu. Maintenant c'est Dieu qui agit par elle, en elle : l'union est totale, et par conséquent définitive... C'est désormais, pour l'âme, une surabondance de vie. C'est un immense élan. C'est une poussée irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises. Une exaltation calme de toutes ses facultés fait qu'elle voit grand et, si faible soit-elle, réalise puissamment. Surtout, elle voit simple, et cette simplicité, qui frappe aussi bien dans ses paroles que dans sa conduite, la guide à travers des complications qu'elle ne semble même pas apercevoir... Maintenant les visions sont loin : la divinité ne saurait se manifester du dehors à une âme désormais remplie d'elle. Plus rien qui semble distinguer essentiellement un tel homme des hommes parmi lesquels il circule. Lui seul se rend compte d'un changement qui l'élève au rang des *adjutores Dei*, patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes. De cette élévation il ne tire d'ailleurs aucun orgueil. Grande est au contraire son humilité. Comment ne serait-il pas humble, alors qu'il a pu constater dans des entretiens silencieux, seul à seul, avec une émotion où son âme se sentait fondre tout entière, ce qu'on pourrait appeler l'humilité divine ? ... (p. 105-107)

« L'amour qui le consume n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. À travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour (1), » (p.107)

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

H PHILOSOPHE DE LA RELIGION

T. Textes

3.2 BERGSON : LE MYSTICISME, RELIGION DYNAMIQUE

« Si nos organes sont des instruments naturels, nos instruments sont par là même des organes artificiels. L'outil de l'ouvrier continue son bras ; l'outillage de l'humanité est un prolongement de son corps. La nature, en nous dotant d'une intelligence fabricatrice, avait ainsi préparé pour nous un certain agrandissement. Mais des machines qui marchent au pétrole, au charbon, à la « houille blanche » et qui convertissent en mouvements des énergies potentielles accumulées pendant des millions d'années, sont venues donner à notre organisation une extension si vaste et une puissance si formidable, si disproportionnée à sa dimension et à sa force, que sûrement il n'en avait rien été prévu dans le plan de structure de notre espèce : ce fut une chance unique, la plus grande réussite matérielle de l'homme sur la planète. Une impulsion spirituelle avait peut-être été imprimée au début ; l'extension s'était faite automatiquement, servie par le coup de pioche accidentel qui heurta sous terre un trésor miraculeux. Or, dans ce corps démesurément grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre elle et lui. D'où les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux, qui sont autant de définitions de ce vide et qui, pour le combler, provoquent aujourd'hui tant d'efforts désordonnés et inefficaces... Ajoutons que le corps agrandi attend un supplément d'âme et que la mécanique exigerait une mystique. Les origines de cette mécanique sont peut-être plus mystiques qu'on ne le croirait ; elle ne retrouvera sa direction vraie, elle ne rendra des services proportionnés à sa puissance, que si l'humanité qu'elle a courbée encore davantage vers la terre arrive par elle à se redresser et à regarder le ciel. » (p. 110-111)

« Jamais ce mysticisme ardent, agissant, ne se fût produit au temps où l'homme se sentait écrasé par la nature et où toute intervention humaine était inutile. Que faire, lorsque des famines inévitables condamnent des millions de malheureux à mourir de faim ? Le pessimisme hindou avait pour principale origine cette impuissance. Et c'est le pessimisme qui a empêché l'Inde d'aller jusqu'au bout de son mysticisme, puisque le mysticisme complet est action (1). Mais viennent les machines qui accroissent le rendement de la terre et qui, surtout, en font circuler les produits, viennent aussi les organisations politiques et sociales qui prouvent expérimentalement que les masses ne sont pas condamnées à une vie de servitude et de misère comme à une nécessité inéluctable ; la poussée mystique, si elle s'exerce quelque part avec assez de force, ne s'arrêtera plus net devant des impossibilités d'agir ; elle ne sera plus refoulée sur des doctrines de renoncement ou des pratiques d'extase ; au lieu de s'absorber en elle-même, l'âme s'ouvrira toute grande à un universel amour. Or ces inventions et ces organisations sont d'origine occidentale ; ce sont elles qui ont permis ici au mysticisme d'aller jusqu'au bout de lui-même. » (p. 111-112)

« Que le mysticisme vrai, complet, agissant, aspire à se répandre, en vertu de la charité qui en est l'essence, cela est certain. Comment se propagerait-il, même dilué et atténué comme il le sera nécessairement, dans une humanité absorbée par la crainte de ne pas manger à sa faim ? L'homme ne se soulèvera au-dessus de terre que si un outillage puissant lui fournit un point d'appui. Il devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle. En d'autres termes, la mystique appelle la mécanique (1). » (p. 112)

« Qu'un génie mystique surgisse ; il entraînera derrière lui une humanité au corps déjà immensément accru, à l'âme par lui transfigurée. Il voudra faire d'elle une espèce nouvelle, ou plutôt la délivrer de la nécessité d'être une espèce : qui dit espèce dit stationnement collectif, et l'existence complète est mobilité dans l'individualité... L'obstacle matériel est presque tombé. Demain la voie sera libre, dans la direction même du souffle qui avait conduit la vie au point où elle avait dû s'arrêter. Vienne alors l'appel du héros : nous ne le suivrons pas tous, mais tous nous sentirons que nous devrions le faire, et nous connaîtrons le chemin, que nous élargirons si nous y passons. Du même coup s'éclairera pour toute philosophie le mystère de l'obligation suprême : un voyage avait été commencé, il avait fallu l'interrompre ; en reprenant sa route, on ne fait que vouloir ce qu'on voulait déjà. C'est toujours l'arrêt qui demande une explication et non pas le mouvement (1). » (p. 112-113)

H. Bergson, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, Presses universitaires de France, 1963 (1^{ère} édition 1932), p. 105-113.

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

SYNTHÈSE PROVISOIRE SUR L'ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

1. Religion chrétienne

1. Soit la christianité comme l'essence de l'esprit du Christ consignée dans le Nouveau Testament et dans ses réexpressions autorisées au cours de l'histoire de l'Église.

2. La première forme de la christianité est méditerranéenne, c'est le christianisme. Le mot christ-ianos a été frappé à Antioche (Ac 11,26), et christianisme est attesté pour la première fois chez Ignace d'Antioche. On peut considérer le Christ, la Christianité du Nouveau Testament et le Christianisme comme étant entre eux comme P-S-R (Prophétie - Sacerdoce - Royauté). Le christianisme de Constantin est la forme royale de la religion chrétienne sous sa première forme avec lui un cycle de l'histoire chrétienne arrive à sa fin.

3. Il y eut ensuite dé Méditerranéisation et donc déchristianisation, i.e. déstructuration du christianisme entendu comme on vient de dire. C'était la condition nécessaire, sinon suffisante, d'une restructuration. La deuxième forme de la christianité fut européenne-occidentale, c'est la chrétienté.

4. Ensuite vint la désoccidentalisation et la déchrétientéisation, la dissolution de la société sacrale du Moyen Âge. La troisième forme de la christianité est encore innommée. Comme on emploie de plus en plus l'adjectif christique pour signifier ce qui concerne le Christ, et que le suffixe -isme est volontiers accolé de nos jours aux noms des fondateurs de système ou de mouvement, on pourrait suggérer Christisme. Ce serait la forme planétaire de la christianité ou religion chrétienne. Ses traits sont encore imprécis, mais on peut penser que son caractère principal sera un approfondissement spirituel corrélatif de sa dispersion territoriale et de la constitution de noyaux diffus dans la pâte humaine.

2. Royaume de Dieu

1. Royaume du Père : universel, cosmique, eschatologique. Que ton règne vienne! Mon Père est plus grand que moi. Le Christ remettra le Royaume à son Père après avoir mis tous ses ennemis sous ses pieds. Le Père conduit l'Histoire en se servant de tous les hommes, de toutes les religions et irrélégions : il fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment.

2. Royaume du Fils : il travaille à soumettre ses ennemis, à chasser de l'Esprit objectif les mauvais esprits, les systèmes spirituels de symboles déviés qui font obstacle au progrès de l'humanité. Car il enlève le Pêché du monde. Pour cela il se sert surtout de l'Église, mais aussi des esprits bons, des systèmes spirituels dérivés ou non de lui-même mais correctement orientés (v.g. mystique musulmane).

3. Église et fonction royale. Elle est essentiellement la nouvelle alliance, moyen de faire l'union même politique de toute l'humanité. Elle a donc une dimension politique : non celle de la *Polis* grecque, ni celle de la *Civitas romana*, mais celle de la Cité de Dieu. C'est pourquoi elle se reconnaît responsable de l'humanité entière, même de la vie économique.

3. Adam et Second Adam

1. Prototype, archétype, Homme Primordial et Totalisant. Non pas Idée inconsciente et conceptualisée, mais subconsciente et préconceptuelle, schème opératoire, pensée pensante, intentionnalité intentionnalisante, entéléchie prospective, présente en tout homme et en tout acte conscient, notion d'être-homme, Idée immanente à l'espèce, Âme présente dans tout l'Organisme et dans chaque partie.

2. Le monde, l'histoire manifeste la gloire de Dieu à mesure que les événements les font avancer. Hegel : phénoménologie de l'Esprit ; l'esprit (humain) se manifeste à mesure qu'il reproduit et enrichit son image. Il en résulte constamment l'Esprit objectif et son corrélat subjectif en chaque individu.

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

SYNTHÈSE PROVISOIRE SUR L'ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

3. L'esprit objectif est la totalité des déterminations positives et négatives par lesquelles les individus et les groupes ont collaboré à la réalisation de l'Idée de l'homme. Ce sont des spécifications internes à l'espèce, les formes accumulées dans l'Organisme de l'Humanité, les systèmes spirituels de symboles médiateurs.

4. Les déterminations positives sont des sédimentations assurées, bases de développement perfectif, mais les déterminations négatives sont des nœuds ou complexes, des déviations, des gauchissements, des biaisements, c'est le Pêché du Monde, son Inertie, sa Déviance existentielle.

5. Il y a quatre sortes de déviations : 1) le pragmatisme qui est impuissance, négligence ou refus des idées à long terme et non immédiatement pratiques qui concernent la totalité de l'histoire humaine ; 2) le particularisme, fixation de l'esprit collectif sur les intérêts du groupe au détriment des autres ; 3) l'individualisme, insuffisant développement de l'intelligence, ainsi arrêtée au bien propre ; 4) le narcissisme, déviation du sujet dans ses structures inconscientes ou semi-conscientes qui le replie sur lui-même.

6. Rendu à un stade avancé de son développement, l'humanité, qui a pris conscience d'elle-même comme rationnelle, mais non raisonnable, se serait découragée et aurait perdu le goût de poursuivre l'histoire. *Taedium vitae* des Latins, Gnose des grecs, Maya des Hindous. Le Christ enlève le Pêché du Monde, donne le moyen de situer la connaissance comme terme second d'une structure qui commence en deçà et poursuit au delà (C-V-A)¹. Le Second Adam, le Fils de l'Homme assume en lui la totalité de l'Histoire et rend possible son achèvement heureux en reconduisant ses maux mêmes à une fin béatifiante.

4. Âme et Personne

1. Les Préclassiques pensaient l'Immortalité en termes de dieux, les Classiques en termes d'âme, les Postclassiques en terme de monde : dieux immortels, âme immortelle, monde éternel. Mais Aristote dut aussi penser la notion d'âme en fonction de l'organisme, dont il fit la forme. Hors du contexte spirituel où elle a d'abord été élaborée, cette notion risque de n'être plus saisie comme vraie.

2. Mais le tout est plus grand que la partie, on pense le tout avant les parties. Et Dieu crée le tout du monde à l'intérieur duquel il laisse les parties apparaître peu à peu. Différenciation interne d'un tout globalement donné, et non sommation externe de parties accidentellement assemblées. Intellectualisme et non empirisme. Il faut un contexte (une sagesse) de jugements droits pour saisir la réalité de l'âme ; il faut inculquer le contexte avant de plaider pour l'âme spirituelle.

3. On peut aider nos contemporains à penser l'âme en changeant le contexte désormais gauchi par le progrès des sciences de la matière et de la vie. Ce que les Anciens et aussi les Pères et les Conciles voulaient signifier par le couple corps-âme peut probablement se dire aujourd'hui par la formule suivante : l'individu humain est une participation personnelle à une entreprise spirituelle en voie de réalisation dans le monde. Si le langage disant que Dieu crée chaque âme lorsque la matière est disposée n'est plus agréé de nos contemporains, on peut les inviter à réfléchir que Dieu crée le tout de l'Humanité dans le Verbe, dans le Langage, et que, pour que ce langage dise tout ce que Dieu veut entendre de lui, il fait participer plusieurs personnes à cette Diction où les mots et les phrases antérieurement prononcées et réalisées ou non font partie d'un Discours où la participation des générations postérieures doit logiquement (*Logikôs*) s'insérer.

4. Chacun s'insère donc quelque part dans le Discours du Logos, il ne peut prononcer intelligemment n'importe quelle phrase : il doit ou bien corriger ou bien prolonger ce qui a été dit. L'esprit doit se déterminer et contribuer à déterminer l'Idée d'Homme selon des coordonnées d'espace et de temps qu'il n'est pas libre de fixer à sa guise. Mais il y a l'Esprit, le Temps, l'Espace : c'est une structure.

¹ (C-V-A) : Conscience - Verbe - Amour

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

SYNTHÈSE PROVISOIRE SUR L'ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

5. Schèmes d'histoire mondiale

1. Enfance - Adolescence - Maturité
2. Tribu - Nation - Humanité
3. Intersubjectivité - Loi - Charité
4. Théomorphisme - Anthropomorphisme - Cosmomorphisme
5. Nature - Raison - Esprit
6. Liberté - Égalité - Fraternité
7. Préclassique - Classique - Postclassique

La christianité peut être en partie comprise en fonction du troisième terme de chaque schème ternaire.

6. Phylogénèse et Ontogénèse

1. Le vivant individuel, l'organisme est une abstraction : ce qui est donné dans le concret c'est toujours une multitude d'organismes en interactions, de même espèce et d'espèces différentes, dans un même milieu. C'est un système polycentrique de relations internes et externes (gestalt).

2. Les individus vivants tendent à former un seul organisme durable : ruche où les abeilles sont fonctionnellement identiques aux cellules d'un vivant pluricellulaire, donc sans réelle autonomie. Mais ce dynamisme évolutif ne va pas, dans la nature, au delà des 100,000 individus regroupés.

3. Ce niveau est aussi celui atteint par l'humanité à la fin de la Préhistoire. On peut donc dire que jusque là l'Humanité avançait en obéissant à un dynamisme naturel, celui évidemment de la nature humaine mais où l'animalité était plus ouvertement agissante que la rationalité.

4. Avec le Bronze, on assiste à une explosion de créativité linguistique et d'écriture qui conserve les acquisitions de la parole. Et l'organisation des groupes passe d'emblée au delà des 100,000 individus. Mais le mouvement se précipite, la volonté de puissance par la parole s'exaspère : c'est la magie et le roi-magicien, avec les empires démesurés et violents.

5. Ainsi se préparait l'adolescence de l'humanité, la découverte de soi comme animal raisonnable, comme logos distinct d'un vénérable mythos antérieur, et l'espérance de faire l'humanité une et savante. Mais ce fut de nouveau l'empire et la violence, et la multiplication des discours contradictoires, et l'impuissance de la parole et de la science à apaiser le désir. Le Livre de Daniel, connaissant les empires d'Assyrie, de Babylone, de Perse, de Macédoine, forge le symbole du Fils de l'Homme comme Synthèse et Télétype de l'Humanité terminale et eschatologique régnant sur toute la terre et accomplissant l'Idée d'Adam.

6. Jésus examinera lucidement, avec une pénétration politique absolument extraordinaire, les solutions apportées par les hommes au cours de l'histoire, et il se reconnaîtra dans le type du Fils de l'Homme : mais il comprendra que pour faire l'Homme Celui-là doit donner sa vie en rançon pour la multitude. Car c'est incarné et ouvert par la lance pour que puisse passer l'Esprit d'Amour sans lequel l'Humanité ne peut avoir en elle la force d'aller jusqu'au bout de son Idée et de son Projet.

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

SYNTHÈSE PROVISoire SUR L'ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

7. Structure de l'Époque postclassique

1. Le socialisme est un prophétisme qui critique les superstructures de l'Ancien Régime. Il doit être une des manifestations du début d'un nouveau cycle.

2. Islam est une Prophétie, le Moyen Âge était une société sacrale, la Modernité est laïque. On a donc un cycle P-S-R².

3. Le cycle antérieur est Christ - Christianité - Christianisme.

4. La religion chrétienne apparaît dans un bouillon de culture postclassique, par un effet de la loi de probabilité émergente ou de dynamisme vertical.

5. On a donc : a) premier cycle : fermentation en Orient et en Occident à la recherche d'une solution au problème de l'Humanité, émergence du christianisme, puis décadence ; b) Islam, nouvelle forme de christianité, décadence ; c) 3^e forme de christianité.

²
(P-S-R) : Prophétie - Sacerdoce - Royauté

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

SYNTHÈSE PROVISOIRE SUR L'ÉPOQUE POSTCLASSIQUE *

1. L'esprit du Christ consigné dans les Évangiles peut se dire : christianité.
La société qui accepte d'une manière homogène cet esprit s'appelle chrétienté.
Le monde occidental et oriental chrétien et non chrétien qui s'ouvre à l'œcuménisme est encore innomé : on pourrait suggérer : Christisme

2. La religion du Christ a connu 3 formes successives :

1. Première modalité : une religion **méditerranéenne**, durant les 6 premiers siècles :

- a) **Le Christ**, né d'Israël, apparaît comme réalisant dans sa personne :
- 1/ La fonction prophétique : Témoin de Dieu parlant en son nom.
 - 2/ La fonction sacerdotale : sa passion inaugure une nouvelle médiation.
 - 3/ La fonction royale : royauté plus spirituelle que politique.

b) **La Christianité** du Nouveau Testament : la synagogue devient l'Église primitive dans (et contre) l'empire romain: temps des persécutions romaines.

c) **Le christianisme** de Constantin : il donnera une expression royal à ce nouveau sacerdoce, institutionnalisé par les premiers apôtres.

TRANSITION : Dé-méditerranéisation et donc dé-christianisation de la structure sociale constantinienne.
Re-structuration en termes européens et occidentaux.

2. Deuxième modalité : une religion **européenne-occidentale** : le Moyen-Âge.

a) La chrétienté médiévale est une théocratie où le roi s'appuie sur l'Église pour unifier les mentalités des peuples conquis.

b) En retour, l'Église s'appuie sur le roi pour se défendre, se propager.

c) Cette théocratie a revêtu une forme beaucoup plus royal et sacerdotale que prophétique. L'Europe en train de se faire cherche son principe d'unité spirituel. L'Église, pour sa part a concouru à cette unification des peuples.

TRANSITION : Dé-occidentalisation et donc dé-chrétientéisation : la société sacrale du Moyen-Âge se dissout. La séparation se fera entre l'Église et l'État, chacun assumant ses propres responsabilités, bien que l'Église joue encore dans plusieurs domaines un rôle de suppléance vis-à-vis l'État : l'éducation, les hôpitaux, orphelinats, ... L'Église est seule à assumer la charge de l'éducation des peuples, l'État ayant encore une influence lointaine sur les peuples.

3. Troisième modalité : une religion de type **planétaire**, œcuménique, ouverte sur le monde, dépolitisée, en voie d'universalisation : l'époque christique. Ses traits sont encore imprécis, mais on peut penser que son caractère principal sera un approfondissement anthropologique et spirituel corrélatif de sa dispersion territoriale. Vraisemblablement, il y aura en elle la constitution d'une nouvelle élite dé-cléricalisée vivant dans un monde de plus en plus sécularisé, où chacune assume ses responsabilités en fonction de l'épanouissement humain.

Conclusion : dans cette évolution, la Bible dé-sacralise le monde, y permet et encourage une activité faite de création, d'initiative, de responsabilité et de technicité où l'homme compte le premier en tout, dans sa dignité et son autonomie. De même l'Église rend-elle aussi l'homme à lui-même devenu adulte, dans un monde scientifiquement organisé et politiquement socialisé.

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

ESSAI DE SYNTHÈSE ENTRE L'ORIENT ET L'OCCIDENT

	L'ORIENT	L'OCCIDENT
Dieu	Conçu comme impersonnel : Ordre, Brahman. Il exprime le sacré omniprésent.	Révélé comme vivant, personnel : Yahvé. Il se concentre dans le Temple, puis dans la personne du Christ, lieu de sainteté.
Monde	Fermé parce que cyclique Sacralisé à l'excès Fait pour être contemplé : il est sacré La divinité s'y mêle par Avatar a-histor, Il émane de la divinité, en la manifestant comme principe abstrait Ce monde est toléré, illusoire Il est vu comme une dégradation de la divinité. N'a pas de prix en lui-même.	Ouvert, parce que linéaire. Sécularisé à l'excès Fait pour être transformé : il est désacralisé. Dieu l'assume par l'Incarnation tout en respectant l'autonomie de l'homme Il est créé par Dieu qui le laisse évoluer selon ses lois propres, autonomes Ce monde est voulu, réel, en croissance. Il est vu comme le lieu d'une intervention historique de Dieu. Il est confié à l'homme.
L'homme	Eros : amour de l'homme pour Dieu Bakti : amour de Dieu pour l'homme L'intellect unit pour dissoudre Le premier homme : pré-adamique Ainsi la grâce est intrinsèque à l'humanité. Il se sauve seul, en se donnant la déiformité. Confond l'ordre divin surnaturel avec l'ordre créé naturel : quiétisme. Tout vient de la connaissance comme moyen de réalisation spirituel : yoga Exalte l'esprit, nie le corps Aspire au nirvana, à une délivrance Recherche l'enstase par ses seuls moyens.	Agapè : amour réciproque entre Dieu et l'Homme L'intellect distingue pour unir Premier homme : Le Christ deiforme Adam deifuge. Ainsi la grâce est extrinsèque à l'humanité. Il se sauve par un Médiateur qui lui fait partager la déiformité. Confond l'ordre surnaturel avec ses forces psychiques : volontarisme, prométhéen. Tout vient de l'effort humain, surmené. Exalte le corps, nie l'esprit. Aspire à une résurrection intégrale. Vise l'extase avec son caractère gratuit.
Le mal	Vient du « Ca » biologique, source d'illusions, d'irréalité.	Vient du « Je » libre qui refuse Dieu par orgueil.

SYNTHÈSE

1. « En dehors de l'Incarnation l'Orient et l'Occident demeurent incompatibles. La résurrection du Christ manifeste et rétablit le corps dans sa fonction providentielle de Temple de l'Esprit, « lieu » à la fois de la personnalité incommunicable et de la communication avec l'autre, enceinte de l'INTÉRIORITÉ et par là même, ouverture à la TRANSCENDANCE, et donc lui aussi appelé à la résurrection ». Cuttat : Rencontre des religions, Aubier, p. 88.
2. La grâce n'est pas un dû, infusée dans notre nature, mais un don acquis qui nous rejoint quand nous répondons à son appel personnel.
3. C'est dans le juste équilibre entre l'anima (raison spirituelle, orientée vers la coïncidence des contraires) et l'animus (raison discursive orientée vers le principe de contradiction) que les deux mentalités orientales et occidentales peuvent se compléter et s'enrichir mutuellement, bien qu'en des cas particuliers, un oriental peut être occidental à ses heures, et un occidental un oriental. L'humanisme consiste à maintenir cette ouverture sur l'autre différent de moi

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

ANTHROPOLOGIE DE LA FOI

1. Le monde contemporain

Il est engagé dans l'industrie, la machine la socialisation, l'urbanisation, la standardisation, l'intercommunication des valeurs de toutes sortes. L'homme prend de plus en plus son existence quotidienne en main, par la la planification, la conceptualisation, la rationalisation, la démythisation et la croissance de l'auto-conscience, l'auto-critique systématique. L'homme moderne veut connaître, mais n'a pas confiance en Dieu ; il veut être comme lui, mais n'a pas la patience d'attendre de devenir Dieu. Le progrès technique et humain semble devenir l'apanage de la science et de la technique. L'homme moderne est prométhéen.

2. Dynamisme de l'homme

En tant que tel, l'homme demeure :

- 1/ Un être qui désire, qui tend vers un plus grand dépassement de lui-même.
- 2/ Un être qui cherche sans cesse, qui pourchasse ses désirs, flairer ce qui le complète, l'achève, l'épanouit davantage.
- 3/ Un être qui questionne, qui transforme toute réponse en nouvelle question. Il questionne ce qu'il n'a pas encore, ce qu'il n'est pas encore, il cherche le terme de ses désirs multiples.

S'il cherche, c'est parce qu'il ne sait pas encore ;

S'il demande c'est parce qu'il sait qu'il ne sait pas encore.

S'il interroge, c'est parce qu'il sait que la réponse apportera une partie de la réalité.

Or, cette enquête sur l'homme est une recherche d'infini, l'Absolu.

2. La Foi

Elle est une dimension constitutive de l'homme. Elle une question vitale, ou elle n'est rien. Par la foi, l'homme ne fait que reconnaître cette indigence qui le constitue et en même temps lui donne la capacité illimitée de la dépasser. C'est dans son indigence existentielle que l'homme reconnaît qu'il n'est pas achevé, qu'il n'est pas absolu, ni définitif. Reconnaître cette ouverture en lui-même signifie qu'il y a en lui un dynamisme qui doit évoluer et qu'il a la capacité de cette évolution. Cette foi est beaucoup plus dans le contenant existentiel (l'existence inachevée de l'homme) que dans le contenu doctrinal (la doctrine) et dans contenu moral (comportement).

Dans son fond dynamique, la foi fait partie du dynamisme de la croissance humaine, l'homme devenant de plus en plus ce qu'il doit être : plus homme, plus libre, plus créateur, coïncidant de plus en plus et tant bien que mal avec la Source de son existence propre et autonome.

L'acte de foi est l'actualisation positive de ce devenir personnel.

La foi en acte est la spécification contemporaine, culturelle de ce devenir.

3. Le terme

Il n'est pas une doctrine, ni un système, ni un rite, ni quoi que ce soit sauf la Réalité indestructible ultime de mon être. Les chrétiens l'appellent Dieu, Cet absolu : Dieu, l'Homme, l'Absurdité, la Science, le Néant, la Société, selon l'option de chacun, est toujours la réponse de l'homme qui désire, qui cherche, qui questionne. Il peut y avoir erreur sur le symbole : transformer la matière en un absolu, ou bien la société, le futur, etc. L'important est de constater que la foi authentique vise plutôt le symbolisé qui possède en lui-même la raison propre de son existence. Par la foi l'homme s'achemine vers sa plénitude.

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

1. Aspect sociologique de la crise religieuse de l'homme moderne.

Introduction : consulter le tableau sur la société traditionnelle et la société moderne au niveau du Néolithique I/B : R-5.

Aujourd'hui si il y a crise religieuse (comme il y en a une dans le domaine de l'éducation, de la production, de la politique, de la constitution, du système monétaire, de la démocratie, etc., c'est que l'homme lui-même et la société qu'il a bâtie sont en état de crise. Le milieu du 20^e siècle connaît présentement une grande mutation culturelle. Les principaux facteurs de cette mutation seraient nombreux à énumérer : grande concentration démographique dans les villes, grande concentration de capitaux, grande concentration de main-d'œuvre qualifiée, abolition des distances, information quotidienne sur les problèmes mondiaux, élévation du niveau de scolarité, omniprésence de la technique.

Dans cette société l'homme moderne ne retrouve plus la continuité de son existence : il est morcelé dans son travail, déraciné dans sa culture, uniformisé et dépersonnalisé dans ses comportements, absorbé dans une masse anonyme, rationalisé dans ses activités obligatoires, bureaucratisé dans son emploi, soumis à une autorité souvent anonyme, souvent aliéné dans son travail, dans ses loisirs, et même dans sa vie affective qu'il vit par procuration (film), jugé uniquement par son rendement, par son efficacité. S'il réagit, c'est pour survivre.

Plus particulièrement, sur le plan religieux :

- a) La société traditionnelle était proche du sacré de la nature : étonnement, émerveillement, angoisse devant le monde. Mais ce monde n'était pas encore objectivé, mathématisé, urbanisé.
- b) La société technique accentue le profane. Le monde est vu comme le lieu de l'aménagement rationnel, planifié, mécanisé, artificiel. De plus la vie publique ne soutient plus la vie privée de l'homme, ni ses valeurs. Enfin, les villes ont permis à l'homme de hausser sa culture et de mettre à vif sa subjectivité.
- c) Maintenant la société technique ne renvoie plus l'image de Dieu mais celle de l'homme technicien. Le sacré s'est évanoui des choses : il reste une affaire d'expérience personnelle. L'émergence de la subjectivité a créé les conditions d'une religion plus personnelle à partir de ses expériences. Réfugié dans la conscience individuelle le sacré cherche la transcendance dans le clair obscur de l'érotisme, du sport, du cinéma, le pouvoir...
- d) Si la foi personnelle a mal à se réconcilier avec l'appartenance de l'Église-institution, c'est la contrepartie de l'homme qui essaie également de s'insérer avec difficulté dans la société technique comme telle.
- e) Dans cette société nouvelle, l'homme doit d'abord retrouver son humanité, son authenticité, sa liberté, un climat de justice avant un climat de fraternité. Sans un amour profond des hommes, de la technique, et de la Terre avec ses exigences propres, il semble impossible de s'installer dans l'authentique. Le Christianisme est une incarnation. Croire en Dieu, c'est d'abord croire en l'homme. L'aider à devenir pleinement homme, sans distinction de classe, de nation, de race. Vivre en société pluraliste implique cette dimension intérieure, universelle.

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

2.1 L'aspect scientifique : l'attitude du scientifique et du croyant.

I. Comparaison et différences entre la dimension scientifique et religieuse :

A. La SCIENCE :

a) **Son point de départ** : il est obligatoirement impersonnel pour être universel : elle se limite à étudier l'être quantitatif, matériel, mesurable qu'elle étudie selon des postulats qui possèdent leur logique interne d'ordre mathématique.

b) Sa structure mentale :

1. Elle croit au déterministe. Elle postule un système de lois qui se présente dans un univers de concepts qui rendent compte de la permanence et de l'évolution du monde. C'est un postulat méthodologique qui accepte l'inexpliqué, mais non l'inexplicable.
2. Elle se sert de concepts opératoires susceptibles de revêtir une forme mathématique : V.G. Masse : Force / Accélération ; H_2S_4 : A-B, A-C, donc : B-C ; $V=1$
3. Elle critique et vérifie ces concepts opératoires en se référant à l'expérience.
4. Elle cherche à dire « comment » est la matière et non « ce » qu'elle est en soi.
5. Conséquences : comme telle la science ne se rattache à aucune métaphysique (qui dit ce qu'est la matière abstraitement), ni à aucune morale (qui dit ce que doit être la matière) ni à aucune idéologie (qui dit pourquoi il y a telle matière, telle évolution), ni à aucune religion (qui dit le pourquoi et la fin de la création). L'homme de sciences prend le monde comme une donnée.

c) **Sa méthode** : elle varie selon les objets à étudier. Généralement, la science :

1. Recueille des informations sensibles
2. Élabore des concepts opératoires en partant d'axiomes, de postulats et de la démonstration logico-mathématique.
3. Vérifie constamment ses conclusions qui l'aident à énoncer une hypothèse
4. Elle accepte ou modifie complètement ses postulats, ses axiomes selon leur conformité ou non-conformité avec le réel.

N.B. En plus de se servir de la raison discursive (logique), la science progresse en faisant un acte de foi en ses spécialistes. Chacun à la rigueur pourrait tout réinventer le travail des autres !

d) Son terme :

Le plus souvent il est un être quantifié, mesuré, mathématisé, abstrait, plus vrai que l'être concret qui induit nos sens en erreur, au niveau atomique. Dans ce qu'elle sait, la vraie science est consciente de tout ce qu'elle ne sait pas ou sait mal encore. La modestie est la vertu du savant, parce qu'il sait que le réel est plus complexe et plus riche que ses théories. Finalement, ce savoir est très fragmentaire.

B. LA FOI

a) **Son point de départ** : la révélation de Dieu qui parle à quelqu'un. La foi est la réponse imminemment personnelle à cette révélation. La foi engage toutes les dimensions de la personne : intelligence, raison, volonté, liberté, conduite. Avant d'être une doctrine pour savants, la foi est à situer dans une expérience (symbolisme primaire : Exode, Exil, Expérience avec le Christ. Dans un second temps, la foi devient une science théologique avec ses dimensions culturelle, historique, géographique, linguistique, symbolique etc. Donc le point de départ de la foi : le Dieu qui parle.

b) Sa structure mentale :

1. Elle est critique : l'intelligence critique l'authenticité de cette Parole médiatisée par un homme : v.g. Moïse, les prophètes, un évangéliste. Ce faisant l'intelligence prend possession scientifique de son donné révélé.
2. Croyante : après avoir jugé cette parole de Dieu écrite par un homme de telle époque, de telle formation, dans tel genre littéraire, l'homme se laisse juger et mesurer par cette parole.

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

2.2 L'aspect scientifique : l'attitude du scientifique et du croyant.

c) Sa méthode :

1. Rationnelle : il y a critique externe (pour établir le texte) et critique interne (pour comprendre organiquement ce qui est dit). À ce niveau, le travail ressemble à celui de l'historien, du linguiste, de l'archéologue, de l'anthropologue, de l'homme de lettres ou de la philosophie qui essaie de comprendre un fait culturel dans toutes ses dimensions.

2. Croyante : l'intelligence essaie de relier le morcellement des mystères révélés pour en saisir le sens interne : Trinité, création de l'homme, péché originel, Incarnation, Église, sacrements, glorification, prédestination. Ensuite elle met ces mystères en relation avec tout le plan de Dieu et la fin ultime de l'homme. Alors la cohérence de chacun émerge.

3. Elle s'appuie sur l'ensemble des spécialistes de chacune des disciplines : la foi comme la science est possédée par l'équipe, par toute l'Église. Un théologien, comme un savant ne représente pas toute la science comme toute l'Église

d) Son terme :

C'est la découverte authentique et progressive de l'authenticité de la Parole et de l'authenticité de Celui qui l'a dite. La Parole révélée extérieurement rejoint celle-là plus intérieure de l'Esprit en nous. Mais sur plan des certitudes acquises, il y a des degrés. Tout n'est pas formellement révélé dans la bible. Une partie seulement a été proposé comme tel par l'Église (de foi définie) ; ce qui ne l'est pas est du domaine de la foi divine. Ce qui est virtuellement révélé et avec certitude est une proposition théologiquement certaine. Ce qui l'est d'une manière probable, reste une vérité probable. Ce qui n'est pas du tout révélé et admis par tous les théologiens, reste une proposition commune, sans plus.

II. La foi et la science : l'homme de science peut-il croire ? La science détruit-elle la foi ?

L'attitude de foi est compatible avec l'attitude scientifique.

1. La science supprime le Dieu de l'explication mais laisse intact le Dieu de la réflexion. Dieu n'est pas un phénomène observable ! Mais réalité Tout Autre. Dieu n'est pas un objet plus gros que les autres, mais un sujet.

2. La science, par méthode, n'exclut ni n'inclue Dieu. Elle préfère donner à l'homme une définition horizontale, anthropologique, mesurable. C'est l'homme comme ayant une nature biologique, psychologique qu'elle privilégie. Elle ne prétend pas dire le tout de l'homme. Si elle le faisait, elle dépasserait ses prémisses. La foi rappelle à l'homme sa dimension ontologique qui le relie à son Créateur. Le savant croyant, c'est celui qui rejoint le tout de l'anthropologie humaine et le tout de l'ontologie chrétienne. À la logique rationnelle (animus) il ne dissocie pas la logique symbolique (anima). Il recourt à la science pour rejoindre une dimension de sa vie, à la foi pour lui donner un sens plus total.

3. Le scientifique ressent un inconfort intellectuel devant les livres sacrés : cet inconfort lui vient de son ignorance de la complexité de la Bible, en particulier de la mentalité orientale, de la culture propre à l'auteur du genre littéraire employé, de son intention, de la traduction qui trahit toujours un peu. Autre difficulté : le scientifique refuse de réintroduire le temps et l'espace en Dieu, qui est Esprit, hors du temps et de l'espace. La faiblesse du langage sur Dieu est forcément celui de l'homme avec un corps dans le temps et l'espace. Autre difficulté : le savant évacue ce qu'il y a de personnel dans son langage scientifique qui se veut universel. Dans le domaine de sa foi, il doit réintroduire la dimension personnelle tôt ou tard.

4. Le savant éprouve le même inconfort devant le comportement moral du chrétien moyen. Il ne lui semble pas supérieur à celui du non-chrétien. C'est souvent vrai. Alors le savant oublie la condition existentielle du croyant qui reste d'une manière ambivalente déiforme et déifuge, sauvé et pécheur, croyant et incroyant, fidèle et infidèle. Conclusion : avant d'être savant ou chrétien, il faut être homme.

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

3.1 L'aspect psychiatrique : la foi confrontée à la psychiatrie

Introduction : Pour Freud, la religion est une illusion, une névrose originelle. Il se fait l'écho de Feuerbach : « Dieu est... l'écho de nos cris de douleurs ». Ceci a été repris sociologiquement par Marx : « La religion est le soupir de la créature opprimée. Elle est l'opium du peuple. »

I. L'origine de la religion :

a) Selon Jung : dans les cas cliniques qu'il observe, il réalise que chez ses malades, la religiosité vient du sentiment d'abandon, de détresse, de faiblesse qui donne à son client sécurité et force devant la vie menaçante.

b) Selon Freud : « Totem et Tabou », « L'avenir d'une Illusion » : sa pensée évolue du désir de tuer le père au meurtre originel du père. Pour lui, la religion a pour origine un sentiment de culpabilité difficilement surmonté.

II. Cure psychanalytique et évolution religieuse

a) La cure thérapeutique ne fait que transformer une conscience inauthentique en une conscience humainement authentique. Elle restitue l'homme à lui-même en opérant une réconciliation avec soi-même, les autres et le réel. Cette transformation profonde de la personnalité n'est pas une conversion, mais simple récupération de l'humain avarié par les premières années de la vie. V.G. Un père trop sévère colore et obscurcit nos rapports avec les autres et avec Dieu.

b) Le silence pesant de Dieu a été suivi de sa mort : le paradoxe est que la mort (subjective) de Dieu ne supprime pas l'angoisse de vivre, encore moins celle de mourir, pour ces gens traités en psychiatrie.

III. Le problème de l'amour

a) Freud du symbole de père terrestre, connu par les confidences cliniques pour poser le symbolisé aberrant d'un père céleste, tué par la horde originelle. Le cas clinique est vrai : c'est la projection généralisée à toute l'humanité qui peut induire en erreur. Freud identifie symbole (du père terrestre) avec le symbolisé (Dieu vu comme Père de l'enfant).

b) Cette image du père est donc ambivalente :

1/ En tant qu'il représente la **loi**, l'autorité contraignante au développement de l'enfant.

2/ En tant qu'il incarne un **modèle** d'identification pour le plus jeune.

3/ En tant qu'il entretient une **promesse** d'épanouissement en compensation des renoncements nécessaires pour surmonter l'infantilisme.

c) Ce symbole du père, avec ses 3 composantes, peut cliniquement dégénérer :

1/ La **loi** peut devenir un rituel obsessionnel, fait d'automatismes magiques.

2/ Le **modèle** pourra se faire autoritaire, dogmatiste, sadique.

3/ La **promesse** pourra se pervertir en dépréciant la vie présente pour surexalter l'autre, manifestant une peur larvée de vivre intersubjectivement.

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

3.2 L'aspect psychiatrique : la foi confrontée à la psychiatrie

d) Dans ce cas, nous avons affaire à un individu inauthentique qui faussera nécessairement la vie religieuse. Pour lui, la religion est une aliénation malade. Dans ces cas cliniques étudiés par Freud, il y a deux choses :

1/ **Objectivement**, le symbole dégénéré du père témoigne d'un conflit non résolu entre l'amour et la haine, entre les instincts de sympathie et d'agressivité et cela dans la même personne. Là où Freud parle du meurtre du père pour produire l'auto-affirmation, Jung ajoute une dimension affective : c'est par un retour aux origines maternelles océaniques que l'individu tente de devenir son propre père. Ces 2 images du père et de la mère symbolisent le Dieu-créateur de l'homme à son image androgyne : mâle et femelle. Très tôt l'enfant doit opter pour le pôle sexué de sa personnalité. L'identification parentale est très importante au début de la vie.

2/ **Subjectivement** : Freud laisse paraître son propre conflit intérieur : il privilégie l'agressivité à l'amour. L'affirmation de soi trouve sa limite dans l'affirmation des autres. Il avoue lui-même avoir toujours eu besoin d'un ami qui fût en même temps son ennemi, incapable, semble-t-il de s'établir avec maturité dans l'équilibre entre l'agressivité et l'amour. De plus, sur le plan religieux, s'il refuse Dieu, c'est qu'il ne peut réconcilier l'indéniable existence du mal (qu'il expérimentait chez lui et chez les autres) avec un Dieu tout-puissant et bon. Freud refuse que la solution personnelle du mal ait été apportée et vécue par le Christ, parce qu'elle implique la gratuité de l'amour de Dieu pour les hommes. Refusant Dieu et le Christ, il préfère maintenir l'origine de la religion comme issue d'une culpabilité humaine envers Dieu. Alors, pourquoi maintient-il ce parricide originel? La réponse semble venir de sa propre situation spirituelle : il a polarisé sa personnalité autour de l'instinct d'agressivité, nécessaire mais incomplet. Pour affirmer son auto-suffisance il croit nécessaire de nier Dieu : pour que l'homme vive, Dieu doit mourir. La caricature qu'il se fait de l'homme atrophié de sa liberté, mutilé dans son autonomie et sa créativité, trouve son correspondant dans la caricature de Dieu qui n'aurait donné à l'homme qu'un semblant de liberté.

IV. Conclusion

1. L'image de Dieu se fait à partir du père terrestre, comme symbole, sans se laisser réduire, comme symbolisé, à ce père.
2. Le rituel religieux, comparé à celui qu'adopte l'obsédé, devient pathologique lorsqu'il perd le sens de son symbolisme, c'est-à-dire, lorsque le symbolisme secondaire des rites ne correspond plus ou mal au symbolisme primaire de l'expérience vécue avec authenticité.
3. On peut maintenir l'origine des religions comme issue d'une culpabilité humaine envers Dieu. Cette culpabilité viendrait du fait que l'homme ait voulu se faire lui-même un dieu, par un acte d'auto-suffisance. L'homme s'arroge le privilège d'une liberté absolue. Il suffit de rappeler que dans son ordre humain, anthropologique l'homme est libre, autonome créateur. Mais parce que cette liberté est créée, imparfaite, inachevée, non absolue, elle implique en même temps une dimension ontologique, verticale. L'homme est la rencontre de ces deux libertés qui le constituent. Atrophier sa liberté humaine, c'est en faire une marionnette et non un homme debout par lui-même. L'atrophier de sa liberté ontologique, c'est en faire un dieu qu'il n'est pas.
4. La psychiatrie ne détruit pas la religion ; elle ne fait que restituer à l'homme la vérité de son être, l'authenticité de sa liberté anthropologique qu'il a perdue ou qu'il n'a jamais eue. La première condition du chrétien authentique, c'est l'authenticité de son humanité. Pour voir et vivre le vrai, il faut se voir et se vivre dans le vrai de sa condition humaine intégrale.

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

4. L'aspect philosophique : spécificité de l'expérience religieuse

I. Introduction

Il est temps de dégager, au terme de cet inventaire des multiples aspects que comporte l'expérience religieuse, de dégager ce qui la distingue des autres expériences humaines, de distinguer la religion de la foi, et de dégager les rapports entre l'une et l'autre.

II. Qu'est ce que l'expérience religieuse ?

Essentiellement, c'est l'expérience de la transcendance. L'homme religieux est celui pour qui l'expérience de lui-même, d'autrui et du monde contient plus que ce qu'il y met, demeure ouverte sur autre chose, qui constitue un signe, une révélation d'une réalité tout à fait autre, qui reflète une autre présence. L'homme a-religieux est celui pour qui il n'y a pas cet au-delà, pour qui l'existence humaine, toujours en progrès, reste close sur elle-même. Le monde n'a que trois dimensions.

Culturellement, cette quatrième dimension, pour ainsi dire, peut revêtir plusieurs modalités : animisme, culte des ancêtres, mana, chamanisme, Ciel-Père, Terre-Mère, nirvana, extase, pan-en-théisme, universisme, humanisme, monothéisme, polythéisme. Dans toutes ces manifestations culturelles, l'expérience religieuse se fait toujours dans une autre expérience, dans une espèce d'au-delà de l'expérience humaine : les phénomènes naturels (orage, tonnerre), les phénomènes humains exceptionnels (héros, civilisateurs), histoire (d'Israël), l'amour (Osée), la souffrance et le mal (Job), la mort d'un être cher, etc.

Dans toutes ces expériences, l'explication scientifique, sociologique, anthropologique structurale n'arrivent pas à vider la question : il reste toujours « un résidu, un reste » qui résiste à l'analyse, irréductible. Il reste alors à interpréter ce résidu en termes plus adéquats. La conscience moderne qui se veut critique, sait bien qu'elle ne peut pas atteindre le « réel » comme tel, directement : entre le sujet et l'objet, il y a toujours une médiation (mathématique, linguistique, symbolique) qui permet d'avoir prise sur son objet. Or, l'expérience religieuse est ambivalente : d'une part, il y a la religion, d'autre part il y a la foi.

III. Distinction entre religion et foi

A. **La religion** : elle répond à différents besoins humains (souvent ambigus) :

- a) Besoin d'acquiescer la sécurité : religion porte-bonheur, fétichisme, magie.
- b) Besoin de surmonter la peur, l'ignorance : le divin devient tabou, interdit.
- c) Besoin (moins fréquent) de rendre hommage : sacrifice de prémices. Vie : sacré.
- d) Besoin de plénitude : l'homme, conscient de son inachèvement, s'accroche à un absolu qui le fonde existentiellement : Tao, Brahmane, nirvana : c'est un besoin de communier avec la Réalité suprême.

B. **La foi** : elle accueille Dieu qui s'insère dans notre histoire et notre monde. Alors que la religion décentre l'homme de son existence terrestre (orient), la foi sur-centre l'homme qu'elle laisse à sa condition laïque, sécularisée, (occident).

IV. Liens entre foi et religion :

1. La foi réalise et transcende les vœux de la religion.
2. La religion force la foi à s'objectiver, et la foi doit purifier toujours la religion.
3. La foi emprunte à la religion ses rites élémentaires : adoration, initiation, repas pour rejoindre l'homme comme il est ; mais la foi se termine aux réalités visées et non aux formules : mythe-mystères ; magie-sacrement ; tabou-morale.

V. Conclusion :

La science comme la philosophie et la théologie ne reçoivent jamais l'expérience du réel à l'état brut : celui-ci est toujours teinté, interprété par celui qui l'accueille, mathématiquement ou symboliquement. L'expérience religieuse ressemble en cela à toute expérience humaine qui est vécue et transmise par une subjectivité. En tant que phénoménologique et historique, cette expérience peut intéresser l'homme contemporain, qui est l'homme, de l'interprétation, de la subjectivité et de la critique. En toutes ces sciences, l'homme reste toujours plus que ce qu'il sait de lui-même.

HISTOIRE DES RELIGIONS

III. ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

HISTOIRE ET PHILOSOPHIE DE LA RELIGION III : ÉPOQUE POSTCLASSIQUE

Esquisse et ... apologie

- A. Orient de puis les premiers siècles de notre ère jusqu'au 7^e siècle
- B. Occident depuis Alexandre jusqu'aux invasions barbares
- C. Christianisme des premiers siècles
- D. Islam : 632 jusqu'au 12^e siècle
- E. Chrétienté : 12^e siècle jusqu'au 16^e siècle
- F. Modernité

Philosophies contemporaines de la religion

On les classera d'après leur obédience ou leur inspiration en hégéliennes, marxistes, existentialistes, rationalistes, positivistes, idéalistes, phénoménologiques, psychologues, sociologues, néobouddhistes, thomistes, protestantes. Les auteurs importants sont trop nombreux pour être énumérés sans risque grave d'oubli !

Apologie du délégué au programme !

Une fois trouvées la structure générale de l'histoire, puis celles de l'Époque Préclassique et de l'Époque Classique, il était relativement facile de constituer pour ces époques un exposé simple et cohérent : pour les Préclassiques, on évoquait une vie qui était une étape de notre enfance collective et où la religion faisait corps avec tout le reste de l'existence, et, pour les Classiques, les textes sont nombreux où la religion se pense comme telle par référence à autre chose.

Mais après la « failure of nerve » (G. Murray) de la fin de l'Époque Classique, qu'est-ce qui apparaît exactement ? Cela m'a paru excessivement difficile à penser avec rigueur. Malgré d'immenses lacunes, on peut dire que les textes et les faits sont trop nombreux pour qu'un choix pertinent soit facile à faire. Sur quoi faire porter l'attention, brièvement tout en disant assez, et sans trop empiéter sur les traités de la Tradition vivante ?

Mes options premières me paraissent encore valables. Les sections A-B-C forment une unité : c'est le bouillon de culture qui suit la « failure of nerve » et dans lequel émerge le christianisme comme solution au problème de l'humanité désormais consciente de son destin unique au moins dans ses groupes de pointe. Les sections D-E-F forment aussi une unité, qui me paraît répondre encore schème P-S-R³. Et il me semble que, désormais, rien d'important dans l'histoire religieuse de l'humanité ne peut se produire qui ne dépende directement ou indirectement du « fait chrétien ».

J'ai quelques schèmes de pensée au moyen desquels je me suis exercé à choisir les matériaux significatifs et à les organiser : E-E-E (État-École-Écumène), T-A-C (Théomorphisme-Anthropomorphisme-Cosmomorphisme). L'Église me paraît être ce qui rend possible la structuration « naturelle » de l'humanité parvenue à maturité. Le point de vue universel qui organise la pensée et l'action est devenu cosmomorphique : c'est l'histoire humaine comme un tout et prise dans l'étoffe cosmique d'une histoire naturelle, qui est devenue le cadre référence au sein duquel le détail des faits peut avoir un sens, si on se réfère à une Pensée Transcosmique qui connaît et veut la solution au problème de l'achèvement par en-haut de cette histoire.

Les philosophies de la religion postchrétiennes et qui prennent en considération le fait chrétien sont des essais forcément partiels de se collettailler avec ce formidable problème. Peut-être ne pouvons-nous exposer que quelques-unes de ces tentatives et en faire entrevoir les insuffisances et les complémentarités.

R.B. s.j.

³ P-S-R : Prophétie - Sacerdoce - Royauté