

‘Insaissabilité’ de Dieu

et espace du religieux

Depuis quelque temps la religion a recommencé à faire couler beaucoup d’encre. Sur le plan extérieur et phénoménique, la dimension publique qu’a acquise la religion semble désormais incontestable. Bien que l’on ait souvent décrété la «fin de la religion», l’intérêt pour l’élément religieux renaît constamment (en une sorte de réapparition dans le domaine séculaire de la fameuse théorie anthropologique du revival and survival). De Habermas à Gauchet, de Hervieu-Léger à Charles Taylor, il semblerait que le syntagme «société post-séculaire» soit désormais devenu une sorte de mantra...

Cette constatation n’empêche toutefois pas de s’interroger, pour aller plus à fond, sur le sens et sur la valeur de cette «post-sécularisation» autoproclamée, sur le renouveau d’intérêt pour la dimension publique du religieux, sur les idées qu’elle porte, sur ses implications du point de vue des rapports entre foi, raison et politique. En effet, peu d’autres domaines exigent, en ce qui concerne les mots à utiliser, autant de rigueur et de clarté conceptuelle que celui de la réflexion dans le domaine politique et religieux; d’autant plus qu’une certaine confusion semble souvent régner souveraine. A ce sujet, Paolo Prodi (Lessico per un’Italia civile, édité par Piero Venturelli, Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 178) a observé très justement que les racines de la civilisation européenne ne se trouvent pas tant dans les apports du christianisme, de l’humanisme, du siècle des lumières, mais plutôt dans l’affirmation de la laïcité comme dualisme entre le sacré et la sphère politique – un dualisme qui est le résultat d’une évolution millénaire, ainsi que de tensions et de conflits institutionnels entre l’Église et l’État. Autrement dit, la voie de la laïcité coïnciderait substantiellement avec ce que Max Weber avait déjà défini comme Entzäuberung der Welt: un «désenchantement du monde»; ce qui n’impliquerait toutefois pas d’expulser le sacré, mais plutôt de prendre acte de sa présence en tant qu’«autre» par rapport au pouvoir.

Comment concevoir alors le caractère «autre» du religieux et du sacré? Il existe en effet – autre donnée difficile à contester – une ambivalence du religieux et du sacré. Il en va non seulement du fait que, de nos jours, une identité religieuse authentique ne peut être qu'une identité qu'on a choisi soi-même, mais aussi de la constatation que, même pour ceux qui déclarent adhérer «en principe» à une religion, les formes qu'elle assume font de nouveau l'objet d'un choix personnel. C'est à moi de découvrir ce que représente cette réalité pour moi. Il n'est donc pas seulement question que je choisisse une religion, mais celle-ci «doit aussi parler ma langue, elle doit assumer un sens au vu de mon développement spirituel, tel que je l'interprète» (Charles Taylor, A Secular Age, dans la traduction italienne L'età secolare, édité par Paolo Costa, Feltrinelli, Milan 2009, p. 612). Autrement dit, la religion doit être en mesure de faire écho à ce que ressent chacun et de faire face au désir de réalisation de chacun: au lieu d'y faire opposition, elle doit l'accompagner. Or, il est facile de percevoir l'ambivalence inhérente à ce processus. Il devient également évident que les interprétations philosophiques et théologiques traditionnelles de liberté de conscience et de liberté religieuse se trouvent soudain dans l'impossibilité de fournir des réponses persuasives et convaincantes dans ce contexte.

Récemment, Jürgen Habermas, en Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken (traduction italienne de Leonardo Ceppa: Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia, Laterza, Roma-Bari 2015) a souligné que la vitalité renouvelée des mouvements et des fondamentalismes de nature religieuse pose un double défi aux sociétés européennes déjà largement sécularisées: d'une part, le fait d'élaborer de nouveaux modèles de vie en commun et, de l'autre, celui de repenser le nouveau rôle et les fonctions changées des communautés religieuses, peut-être trop prématurément reléguées à la sphère privée pure et simple. De plus, si la religion réaffirme ainsi avoir encore un caractère de contemporanéité, quelle doit être l'attitude de la philosophie à son égard? Quel espace d'autonomie laisser au religieux, en tant que mode et structure de la conscience humaine à mettre en rapport avec les facultés rationnelles de la pensée et d'autres expressions de l'esprit telles que l'art, la politique, le droit? Comment essayer de comprendre et d'interpréter, philosophiquement et théologiquement, la métamorphose intérieure qui a eu lieu, en ce qui concerne l'exigence de religieux de l'homme contemporain, en raison du développement technologique qui a désormais tout envahi?

À y regarder de plus près, il est également possible de décrire notre époque comme une période de conflits dramatiques de valeurs, où la religion joue un rôle de plus en plus décisif. «Au-delà du Dieu unique des Juifs, des chrétiens et des musulmans», a écrit le théologien Friedrich Wilhelm Graf, «de nombreux autres dieux continuent à vivre parmi nous. Si cela n'était pas clair avant le 11 septembre 2001, c'est alors que la puissance permanente du religieux s'est manifestée à tous de façon évidente. Les symboles religieux peuvent aider l'homme à mieux comprendre ses propres limites et à trouver des bases solides pour un ethos humain fait de tolérance, de diversité légitime et de reconnaissance de l'autre. Mais les certitudes religieuses peuvent aussi s'exprimer sous forme de violence, de terreur et de meurtre en masse. Les mythes religieux parlent d'anges et de saints, mais aussi de diables et de démons. Cette ambivalence fondamentale du religieux exige une étude plus approfondie. Mais suivre les traces de la transcendance et interpréter les symboles de la certitude religieuse est un processus fatigant et théorétiquement prétentieux» (Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München 2004³, p. 9).

En soi, cette ambivalence renferme aussi certainement un aspect qui est constitutif aux sciences modernes de l'esprit, autrement dit le fait qu'elles ne peuvent pas être disjointes d'une culture pluraliste et de la conscience de la multiplicité des formes des cultures. Mieux encore, c'est justement là qu'elles trouvent leur fondement, et elles demandent ce pluralisme, s'il est vrai – comme l'a écrit Gunter Scholtz – qu'elles travaillent contre la lourdeur d'esprit de ceux qui croient que l'on ne peut pas ou que l'on ne doit pas franchir les frontières de ses propres modalités conceptuelles. La confrontation et l'opposition à l'altérité n'impliquent pas au premier abord la relativisation des règles en vigueur, car ceci suit une règle éthique également. La reconnaissance du pluralisme implique en effet des règles. Le pluralisme ne signifie aucunement *anything goes*» (Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, p. 12).

Ceci est particulièrement évident si l'on examine attentivement les thèses célèbres de Marcel Gauchet, exposées en 1985 dans le volume *Le désenchantement du monde*. Dans cette étude, Gauchet prend très au sérieux la réflexion célèbre de Weber contenue dans la conférence *Wissenschaft als Beruf* (Le métier et la vocation de savant), selon laquelle la destinée de la civilisation occidentale nous impose de vivre

*dans un monde « sans Dieu et sans prophètes », autrement dit dans un monde – pour paraphraser l’aphorisme du gai savoir de Nietzsche – où Dieu n’est plus, puisqu’il est mort, et où ne restent que des «tas gigantesques de décombres, d’innombrables images de dieux (et d’idoles)». D’après Gauchet, qui reprend ici implicitement le schéma comtien et frazérien de la science en tant que troisième stade évolutif de l’histoire de l’humanité, en mesure de dépasser magie et religion (celle-ci ayant déjà supplanté la première auparavant), la modernité, décrétant le triomphe de la rationalité scientifique, aurait signifié la disparition définitive de la religion. Bien entendu, ceci ne se traduit pas par une opposition radicale entre christianisme et science, mais plutôt par une sorte de réalisation, d’Aufhebung hégélienne du premier par la seconde: si la société moderne représente une disparition complète de la religion, ceci «ne signifie pas que le religieux ne doit plus parler aux hommes». D’où l’idée de Gauchet de la survivance du «religieux après la religion»: «Sans doute, même y a-t-il lieu de reconnaître l’existence d’une strate subjective inéliminable du phénomène religieux, où indépendamment de tout contenu dogmatique arrêté, il est expérience personnelle. [...] Même en supposant que l’ère des religions soit définitivement terminée, il faut aussi se convaincre du fait que, entre religiosité privée et substituts de l’expérience religieuse, on n’en finira probablement jamais avec le religieux» (Marchel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, traduction italienne d’Augusto Comba intitulée Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Turin 1992, p. 293).*

Gauchet n’apprécie donc ni les théories cherchant à hypostasier la dimension religieuse comme urgence inhérente à la faculté humaine de symbolisation, ni les théories voulant liquider le religieux en tant qu’ultime résidu d’une projection des besoins primaires de l’homme. Et il se peut qu’au lecteur s’aventurant dans le monde complexe des raisonnements de Gauchet il reste un doute sur le fait que, pour finir, le religieux avec lequel probablement «on n’en finira jamais» soit à accueillir dans sa structuralité surgesscente d’autonomie normative ou plutôt à ne tolérer que comme une mauvaise habitude à laquelle la paresse quotidienne empêche de trouver remède.

Alors, quand Gauchet parle d’une survivance du religieux «après la religion», c’est comme si son «urbanisation de la province comtienne» avait fait émerger des traces d’irrationalité irréductible, même pour le néo-positivisme qu’il a en fait implicitement envisagé. Ce résidu, qui caractérise et qualifie l’homme «après la religion», se regroupe en trois niveaux expérientiels assumant le caractère de véritables épiphé-

nomènes: celui de la pensée de l'indifférencié, c'est-à-dire de l'inexprimable, celui de l'esthétique, reproduisant une phénoménologie du sacré à la Rudolf Otto, et celui de la construction d'une identité propre, qui devient un problème auquel l'homme ne peut trouver de réponse qu'en soi-même et non plus dans des structures hétéronomes.

Mais s'agit-il vraiment d'une destruction de la religion, dont les décombres continueraient toutefois à peser sur nos âmes, ou bien ces questions lancinantes ne devraient-elles pas plutôt se situer dans une perspective tenant compte justement d'un moment de surgescence autonome et in-conditionnée du religieux qui se fait structure de la conscience et se révèle comme exigence? Est-ce que les questions qui se posent au vu des «situations-limites» de l'existence, pour le dire comme Karl Jaspers, font qu'elles excluent toute dimension communautaire, telle que représentée par la religion, pour s'épuiser en une religiosité vide, désespérée et solitaire ?

Dans son essai de 1952 *Der Mut zum Sein* (Le courage d'être), le théologien Paul Tillich introduisait à ce propos une distinction méthodologique qui allait faire école (par exemple, dans diverses études du dominicain Claude Geffré) et se démontrer utile aussi pour une lecture et une interprétation du religieux de nos jours: la distinction entre *trust*, soit foi confiante, et *belief*, autrement dit croyance. Il y a, selon le théologien de Starzeddel, une dimension anthropologique de la croyance qu'il est difficile d'éliminer: la confiance de base, c'est-à-dire la 'foi confiante'. Il s'agit de celle qui permet, dès le sein maternel, d'établir des rapports interpersonnels et sur laquelle se greffe ensuite, sans aucun automatisme toutefois, la croyance religieuse qui continue à se nourrir de foi confiante. C'est la pensée mise en évidence, dans le premier numéro de «*Rosmini Studies*», par l'essai d'Emmanuel Falque qui récupère la présence anthropologique de l'autre comme «voie privilégiée» menant au religieux.

Or, Antonio Rosmini était déjà bien conscient des conséquences fécondes qu'aurait ce recouvrement de la dimension anthropologique. Dans la dédicace à son ami Alessandro Manzoni du livre – resté inédit – qu'il avait intitulé *Del divino nella natura* (Du divin dans la nature), il affirme d'ailleurs que ses recherches sur la dimension du divin dans l'ordre de la nature «*riguardano cosa che si può dir patrimonio della Poesia e della Filosofia*» («concernent quelque chose que l'on peut définir comme patrimoine de la Poésie et de la Philosophie») (Antonio Rosmini, *Del divino nella natura*, édité par Pier Paolo Ottonello, Città Nuova, Rome 1991 [«Opere edite e inedite di Antonio Rosmini», vol. 20], p. 19). Aussi bien l'une que l'autre, en effet,

comme l'enseigne Aristote dans la Poétique, traitent du monde non pas tel qu'il est, mais tel qu'il devrait être.

C'est justement ce «devoir être», faisant allusion implicitement à l'abditum mentis (le «secret de l'esprit») augustinien, qui représente pour l'auteur de Rovereto le «rayon de la divinité qui pénètre dans la création», l'intelligible compris intuitivement par l'esprit, soit l'idée, non sans quelques échos néoplatoniciens. Mais c'est une idée qui ne reste pas cloisonnée dans des espaces hyper-célestes, qui ne renvoie pas uniquement à l'être abstrait, mais qui assume plutôt les traits de la personne concrètement subsistante, comme l'illustre l'autorévélation sur le Sinaï de JHWH dans le livre de l'Exode 3,14 : «Lorsque Dieu dit: "Je suis qui Je suis", et puis: "Celui qui est", il ne nomme pas seulement l'être, soit l'essence impersonnelle, mais l'être-personne, l'être qui parle et qui se situe soi-même en disant "Je suis" avant d'envoyer Moïse aux Juifs. Le Verbe incarné donna le même nom à soi-même, en ne se disant pas être de manière indéterminée, mais: "ἐγώ εἰμί, Je suis"» (ibid., p. 85).

Le divin doit donc, de simple objet de la pensée, se présenter en une personne pour pouvoir être perçu dans toute son essence. Il s'agit d'une idée que Rosmini tire évidemment de la tradition chrétienne théologique, mais qui a aussi une importance indéniable pour l'histoire de la philosophie, notamment pour l'école idéaliste. En effet, une trentaine d'années avant que Rosmini ne rédige son essai, le philosophe allemand Johann Gottlieb Fichte avait justement réfléchi sur la locution ἐγώ εἰμί («Je suis») qui, reprise à partir du livre de l'Exode 3,14, devient dans l'Évangile de Jean soit le nom propre du Christ, soit la formule constante par laquelle Jésus se définit et définit le sens de sa mission. Le philosophe en était ainsi arrivé à identifier sa philosophie (entendue comme «Logologia», «logos du Logos») avec la doctrine du Quatrième Évangile qui «est justement exposée avec les mêmes images et expressions dont nous nous servons aussi» (Johann Gottlieb Fichte, Anweisung zum seligen Leben (Initiation à la vie bienheureuse), en Id., La dottrina della religione (La doctrine de la religion), édité par Giovanni Moretto, Guida, Naples 1989, p. 311).

À bien y réfléchir, en soutenant cette thèse, Fichte ne faisait que concrétiser une pensée dérivant de ce que l'on a appelé la «deutsche Mystik»: dans Meister Eckhart par exemple, qui reprenait l'interprétation donnée au passage de l'Exode par le philosophe juif Moïse Maimonide, la locution ἐγώ εἰμί doit être interprétée dans le cadre de la «théologie négative». Le nom de Dieu n'est pas «prédicable», autrement dit on ne peut pas dire de lui ce qui le détermine comme genre et espèce, car il est pur,

exempt de toute détermination et essence, il est toujours un aliquid plus haut que tout être et organisme. En disant «Je suis qui Je suis», Dieu a voulu dire de soi qu'il possède en soi toutes choses et leur contraire, autrement dit qu'il possède tout d'avance, dans sa pureté, plénitude, perfection et cause. L'homme, quand il s'approche de Dieu par la parole, ne peut que parler de Dieu par approximation, en disant de façon apophatique («négative») quelles sont les caractéristiques qui ne lui appartiennent pas, mais il ne peut pas l'objectiver comme il le fait pour un organisme par exemple. Tout comme dans les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite, Dieu reste ineffable pour Eckhart également: Dieu est sans nom puisque personne ne peut rien dire de lui ni rien en appréhender.

Il est bien connu que c'est la pensée déjà citée de Fichte qui a atteint le summum de la spéculation sur la notion d'«incompréhensibilité» ou d'«insaisissabilité» de Dieu, Unbegreiflichkeit Gottes, soit de l'impuissance de se faire une idée (Begriff) – quelque chose de préhensile, de matériellement tangible – du concept de Dieu et de son espace. Mais pour Rosmini également la théologie négative – soit l'«ineffabilité» et l'«incompréhensibilité» de Dieu – constitue la clé universelle de toute forme phénoménique du religieux: «Vi ha primieramente un mistero naturale, l'incomprensibilità di Dio, di cui la mente umana non può avere che una cognizione ideale negativa: questo mistero rimane sempre nel fondo di tutti i culti religiosi » («Il y a premièrement un mystère naturel, l'incompréhensibilité de Dieu, dont l'esprit humain ne peut avoir qu'une connaissance idéale négative: ce mystère reste toujours à la base de tous les cultes religieux») (Del divino nella natura, cit., p. 198).

L'«insaisissabilité» ou l'«incompréhensibilité» de Dieu, le fait qu'il ne puisse pas être appréhendé comme concept, ont donc entrouvert les portes, le long du parcours de la pensée philosophique et théologique, à deux façons différentes et antithétiques d'aborder la question du religieux. Séduits par la théologie négative et partant du principe qu'il est impossible de connaître l'idée de Dieu, certains ont par exemple suivi la voie de la germination de l'intuition et du religieux au plus profond de l'âme individuelle. C'est là le cas de toutes les théories d'un «apriori religieux», telles qu'on les trouve, à plusieurs titres, dans des auteurs comme Cusano, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher et Troeltsch. Ou bien, certains ont par contre décrété, comme le théologien Karl Barth, un interdit sur l'emploi du mot «religion» qui, dans son arrogance anthropomorphique, remplacerait la réalité divine que la révélation nous a présentée par une image (Bild) de Dieu faite sur mesure pour nous. Somme toute, au

lieu du «service divin» (Gottesdienst) auquel on accède par la foi, la religion conduirait à un «service idolâtrique» (Götzendienst) et coïnciderait avec l'Unglaube, la «non-foi».

L'interdit de Barth concernant l'emploi du mot «religion» trouvait, à vrai dire, un antécédent important dans l'opposition, proposée par Hegel dans sa Vorrede (Introduction) à la philosophie de la religion de Hinrichs, entre l'appréhension «animale» du divin, typique de l'«homme naturel», et l'appréhension «pneumatique» de la révélation, qui est par contre typique de l'«homme spirituel». Il est bien connu que la cible polémique de cette critique hégélienne était la théorie religieuse de Schleiermacher, basée sur le sentiment mystique de dépendance absolue de chacun vis-à-vis de la dimension transcendante que l'on ressent au fond de soi. Mais, en raison de son caractère idéal-typique universel, elle est destinée bien évidemment à s'imposer aussi comme clé herméneutique pour comprendre comment se situe de temps en temps la philosophie par rapport à la religion tout au long de l'histoire de la culture.

Dans l'antithèse entre l'intuition apriorique de l'homme «naturel» et la connaissance, soutenue par la révélation, de l'homme «spirituel», on peut en effet relever la présence sous-tendante d'une autre antithèse, bien plus radicale: celle existant entre la position de ceux qui cherchent à voir dans l'intuition du religieux un prius, dans son acception temporelle et essentielle, par rapport aux historicisations des dogmatismes et des formes révélées, et la position de ceux qui situent par contre le point de départ de toute réflexion sur le divin dans une canonisation scripturaire et dogmatique de la révélation et de la foi. C'est l'antithèse que synthétise Karl Jaspers dans sa polémique contre Rudolf Bultmann sous forme du couple conceptuel Orthodoxie/Liberalität – «orthodoxie» et «libéralité». L'élément de division par excellence entre la première et la seconde vient des diverses positions que l'on peut assumer sur l'idée de révélation. Pour l'orthodoxie, Dieu s'est révélé et localisé dans l'espace et dans le temps une seule fois ou en une séquence d'actes. Par contre, la libéralité affirme la nécessité d'une révélation se renouvelant constamment et rappelant soit l'acte libre et inconditionnel par lequel le religieux se manifeste et reste présent dans la conscience de tout homme, soit l'universalisme du kerygma religieux qui, pour authentifier son essence, ne peut admettre en soi aucun principe exclusiviste.

Encore une fois, en soulignant avec Lessing le processus d'auto-éducation du genre humain, Fichte a sans doute été le philosophe qui a compris mieux que les autres le sens d'une révélation religieuse qui s'universalise et qui se renouvelle idem

et alius. Antonio Rosmini a aussi apporté, toutefois, une contribution décisive à la compréhension de ce dynamisme de la révélation, en définissant la «société théocratique», c'est-à-dire la communauté religieuse, comme «société universelle du genre humain». Il a ainsi suggéré évidemment que l'*ecclesia visibilis*, l'Église historiquement déterminée, imparfaite, sujette à des erreurs et *semper reformanda*, ne représente qu'une partie – la plus extérieure – de cette *ecclesia invisibilis* qui est l'Église entendue comme *societas universalis*. Et c'est justement dans cette *societas universalis* que, comme le dit la *Filosofia del diritto* (La philosophie du droit), «*la perfetta teocrazia si realizza non solamente nel Cristo, ma pel Cristo anco in quegli altri uomini tutti, che il Cristo a sé concorpora, mettendo in comunione con essi la sua divinità, acciocché questa in essi domini in modo simile a quello che domina in lui*» («*la théocratie parfaite ne se réalise pas seulement dans le Christ, mais par le Christ également dans tous les autres hommes que le Christ co-incorpore en soi, en mettant sa divinité en communion avec eux, pour que celle-ci domine en eux tout comme en lui*») (Antonio Rosmini, *Filosofia del diritto*, édité par Michele Nicoletti et Francesco Ghia, Tome III, Città Nuova, Rome 2014 [«Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 28], p. 195).