La culture comme religion : l'interpretation postmoderne de la relation entre la culture et la religion

Wojciech Niemczewski

▶ **To cite this version:**

Wojciech Niemczewski. La culture comme religion : l'interpretation postmoderne de la relation entre la culture et la religion. Religions. Université de Strasbourg, 2013. Français. NNT : 2013STRAK004 . tel-00924192

HAL Id: tel-00924192

https://theses.hal.science/tel-00924192v1

Submitted on 6 Jan 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DE THEOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES

[ED 270]

THÈSE présentée par :

Wojciech NIEMCZEWSKI

soutenue le 11 juin 2013

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : théologie catholique

La culture comme religion.

L'interprétation postmoderne de la relation entre la culture et la religion.

THÈSE dirigée par :

M. le professeur Simon KNAEBEL, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. le professeur Yves LEDURE, Université de Metz
M. le professeur Maciej BAŁA, Université Cardinal Wyszynski de Varsovie

---

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. le professeur Yannick COURTEL, Université de Strasbourg

La culture comme religion.
La critique de l'interprétation postmoderne de la relation
entre la culture et la religion

La postmodernité influence le rapport entre la religion et la culture. Elle y introduit des notions comme : l'affaiblissement des notions, la fluidité du monde et la discontinuité du discours. Les définitions modifiées de la culture et de la religion justifient la question centrale de la thèse : est-il possible que la culture absorbe la religion et crée une religion de la culture ?

Ces définitions permettent de comprendre comment la postmodernité rejette l'idée de la transcendance et réduit le religieux au culturel. La postmodernité crée ainsi une situation favorable au rejet de la pensée classique et provoque l'émergence de la religion de la culture dont le Nouvel Age, le nouveau paganisme, la spiritualité athée et les nouveaux pop-cultes sont les manifestations.

La religion de la culture se base sur l'anthropologie modifiée par le mobilisme, le relativisme et les recherches spirituelles en dehors des institutions. Cette religion est donc une religion sans Dieu, sans révélation surnaturelle, sans ligne historique et sans institution. Elle propose une mystique nouvelle et devient un défi pour les grandes religions historiques auxquelles elle s'oppose.

Mots-clés : philosophie classique, religion, culture, postmodernité, religion de la culture

Culture as a religion.

The postmodern interpretation of relation between culture and religion

Postmodernism affects the report between culture and religion. It introduces in philosophy three theories: the weak thought based on deconstruction, the liquid reality and the discontinuity of philosophical discourse. Mutation of philosophical approach changed the definitions of culture and religion and allowed to formulate the central question of this research: is it possible that culture absorbs religion and creates a religion of culture?

New definitions give the understanding of how the postmodernism rejects the idea of transcendence and reduces religion to culture. The postmodern philosophy generates conditions allowing the appearance of the religion of culture which manifests itself in the New Age movement, the new paganism, the atheistic spirituality and in the pop-cults.

The new religion base itself on the anthropology transformed by liquidity, relativism and new spiritual researches outside the institutions. Constructed on this modified fundament, the religion of culture is devoid of God, revelation, institution and has no historical line. With the new mysticism, this religion situates itself in opposition to the great historical religions.

Keywords: classic philosophy, religion, culture, postmodernism, religion of culture

La vérité sort plus facilement de l'erreur
que de la confusion !

François Bacon

Introduction générale

« Le mystère » est une dimension inconnue de la réalité qui attend d'être découverte, une transcendance qu'on espère comprendre, un espace sauvage qui attire l'attention de l'homme et le pousse à chercher le principe organisateur de l'univers. Le mystère est un des éléments constitutifs de l'être humain et de la réalité. Quelle que soit sa définition, il est toujours à l'origine de toute découverte et donc du progrès matériel et spirituel, car c'est en franchissant la frontière du mystère que l'homme crée la culture. Par conséquent se transcender soi-même équivaut à entrer dans le mystère. C'est ce que font les philosophes qui se mettent en quête de l'*ἀρχη*, les scientifiques qui explorent le cosmos, les médecins qui veulent déchiffrer le génome de l'ADN, les mystiques qui progressent sur le chemin de la perfection. Pour la première fois depuis le siècle des Lumières où on pensait que, grâce à la raison, l'homme était capable de supprimer le mystère du discours du monde, notre époque est de nouveau devenue sensible à la présence du mystérieux dans le monde. Les phénomènes actuels tels que « le retour du religieux »[1], l'émergence de nouveaux types de spiritualité, les expérimentations quasi-mystiques avec les drogues en sont l'exemple. Mais si l'homme se tourne aujourd'hui vers le mystérieux, il doit se poser une question fondamentale : quelle est la nature du mystère[2] ? Est-il enfermé dans le monde, dans l'homme et dans la matière ou est-il peut-être un être de nature autonome ou même un être personnel ?

Il y a deux domaines ouverts à l'existence du mystère : la culture et la religion. C'est pourquoi ces interrogations ont deux réponses possibles, l'une au niveau culturel et l'autre au niveau religieux. Grâce à la religion, l'homme peut adhérer au mystère de nature transcendante, alors qu'à travers les œuvres culturelles, il fait l'expérience du mystère immanent qui est présent dans la structure de son être ainsi que dans la

[1] Le retour du religieux montre que l'époque chère à Max Weber et à Marcel Gauchet semble révolue, comme le note A. Tosel. « *La rationalisation de la culture qui permettait à beaucoup d'argumenter la mort de Dieu sombre dans le passé et avec elle l'idée que la fin de l'aliénation religieuse est le présupposé du monde moderne.* » A. TOSEL, *Du retour du religieux*, Paris, éd. Kimé, 2011, p. 52.

[2] Cette question débouche sur une autre, celle du mode d'existence de la transcendance. Notons seulement que certains courants philosophiques ne disposent pas d'outils pour répondre à cette question sur la nature de la transcendance. Les phénoménologues, par exemple, s'interrogent pour savoir s'il est permis de questionner sur le phénomène de la transcendance ou sur la transcendance du phénomène. Ainsi, pour expliquer la relation entre la culture et la religion, il faut déterminer le rapport entre le transcendant et l'immanent. *Cf.* http://www.fenomenolosko-drustvo.si/phainomena/phainomena-35-36-e.htm (le 12.03.2012).

structure ontologique du monde. La difficulté réside dans le fait que ni la définition de la religion, ni celle de la culture, pas plus que celle de leur relation ne sont données une fois pour toutes. Chaque génération doit procéder à l'analyse critique de ces notions pour enrichir ce que les générations passées ont élaboré et maintenir ainsi « la conquête du terrain indompté du mystère ».

Notre époque propose, elle aussi, sa manière de vivre et d'appréhender le monde. Imprégnée par les grands conflits du XX^e^ siècle, par les systèmes totalitaires, par les transformations politiques, par la lutte pour la paix et la dignité de l'homme et par un développement technique et économique fulgurant, la contemporanéité offre une conception spécifique de la culture et de la religion[3]. A partir de la fin de la seconde guerre mondiale, les sphères culturelles et religieuses ont été associées aux changements opérés par la sécularisation et surtout par la philosophie moderne et postmoderne. Dans ses théories, la postmodernité incite à créer un processus jamais connu jusque-là, à savoir le rejet du passé et l'oubli de l'histoire qui freine le progrès. Le terme de « progrès » est devenu d'ailleurs la clef herméneutique permettant de comprendre ce qu'est cette période d'« après-le-moderne »[4]. Le progrès accéléré influence la réalité et en fait une réalité « fluide » qui n' « est » plus au sens ontologique du terme, mais à laquelle « il arrive d'être ». Cela permet de percevoir le monde fluide comme un ensemble d'événements et non pas d'êtres. Cette modification impose au vocabulaire de s'adapter aux circonstances nouvelles. Depuis les années 1970, la postmodernité se vulgarise et se manifeste à travers la façon de penser et d'agir des contemporains. Elle touche la manière dont nous percevons la réalité, y compris la culture et la religion[5] en modifiant ainsi notre mode d'accès au mystère transcendant et immanent du monde.

---

[3] J. Habermas montre que tous ces événements influencent la situation de la religion dans la contemporanéité. Il énumère les facteurs de changement en affirmant qu'à cause de la sécularisation du savoir, de la neutralisation de la violence de l'Etat et de la liberté religieuse devenue une valeur universelle, la religion a dû renoncer à la prétention de posséder le monopole de l'interprétation et de façonner la vie dans son ensemble. *Cf.* J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Paris, éd. Salvator, 2010, p. 57.

[4] Tout comme la modernité, la postmodernité fait du progrès son outil. Mais, la différence entre le progrès moderne et postmoderne réside dans leur finalité. L'esprit moderne savait où il souhaitait arriver et même s'il lui arrivait de remplacer les vielles formes culturelles par les nouvelles, c'était toujours une destruction créatrice. Il n'en est pas de même dans la postmodernité. A présent, nous progressons sans connaître le point d'arrivée. *Cf.* Z. BAUMAN, *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Paris, éd. Hachette, 2003, p. 296.

[5] Par exemple, dans la postmodernité, la définition de la religion n'est pas un problème religieux. *Cf.* C. TAROT, *Le symbolique et le sacré*, Paris, éd. De la Découverte, 2008, p. 163.

Notre thèse vise à démontrer le caractère particulier de la relation entre la culture et la religion dans la postmodernité. La spécificité de cette relation consiste à ouvrir un passage permettant d'identifier ces deux domaines, à supprimer les traits marquants de la religion comme domaine culturel autonome et à l'absorber par la culture. La philosophie classique[6] assurait les conditions nécessaires à la séparation et à la complémentarité du religieux et du culturel, alors que la philosophie postmoderne procure les arguments servant à se libérer de la religion au sens classique du terme. C'est ce que P. Banon décrit de la manière suivante :

> Nous assistons à une mondialisation du religieux et à une convergence des préoccupations liées à la condition humaine. Peut-être est-ce le terme même de religion qui n'est plus adapté à cette globalisation spirituelle pour définir le religieux. Semble préférable celui de « théoculturel » qui applique un prisme perpétuellement renouvelé, commun à l'ensemble des croyances, évoluant favorablement dans un espace démocratique et à vocation laïque, et dont la religion proprement dite ne serait qu'une adaptation à codifier.[7]

Autrement dit : le mystère qui transcende le monde peut-il être remplacé par le mystère qui réside, de manière immanente, dans l'homme, dans la culture et dans la réalité ? En d'autres termes, la postmodernité a-t-elle permis la création de « la religion de la culture »[8] ? Et si oui, comment définir la relation religieuse entre l'homme et la transcendance à partir du moment où il s'agit d'une relation nouvelle dans laquelle on refuse à la transcendance une existence autonome et personnelle ?

---

[6] La philosophie classique permet de reconnaître un trait du mystère transcendant dans le mystère de l'homme et du monde, alors que la théologie considère le mystère de l'homme, la transcendance présente dans l'être humain, comme signe de la création à la ressemblance et à l'image de Dieu. Ce mystère a donc son origine dans le mystère de Dieu. Par contre, la postmodernité opère des changements qui font croire que « la transcendance » appartient à l'homme et ne vient pas à lui comme un don de Dieu. Ainsi, les nouvelles formes de religiosité (« religion de la culture ») demeurent enfermées dans le monde et sont réduites à l'immanence.

[7] P. BANON, *La révolution théoculturelle*, Paris, Presses de la Renaissance, 2008, p. 15.

[8] Ce n'est pas une notion nouvelle, elle est présente déjà chez Dominique Folscheid, par exemple. Tandis que le professeur de l'Université de Reims emploie l'expression « religion de la culture » dans le sens étroit, nous essayons de l'utiliser au sens large. Cela veut dire que nous ne réduirons pas la religion de la culture aux manifestations des comportements religieux dans la sphère culturelle, telles que le match de football ou les concerts de pop-stars. Notre conception consiste à créer un lien entre la religion de la culture et la religion immanente qui absorbe le religieux dans le culturel.

Pour atteindre notre objectif, nous analyserons les œuvres de quelques postmodernes dont M. Foucault, J. Derrida, R. Rorty, Z. Bauman et G. Vattimo[9]. Leurs écrits constituent la source littéraire de notre thèse[10]. Cette analyse critique des sources et des commentaires de la philosophie postmoderne nous aidera à préciser, **dans le premier chapitre**, les définitions des notions de base des théories classiques et postmodernes, puis, à en faire une synthèse afin de décrire, **dans le deuxième chapitre**, ce qu'est la culture et la religion dans la postmodernité. En juxtaposant ces deux définitions à celles de la théorie classique, nous serons à même de mettre en lumière ce qui les différencie. Ce sont ces différences qui constituent les obstacles empêchant l'identification entre la culture et la religion. Alors que la philosophie classique favorise les notions fortes et qu'elle conserve, de cette manière, l'autonomie des domaines culturels, la postmodernité, en privilégiant les notions faibles, crée une méthodologie fluide qui ne respecte pas les limites entre les sphères culturelles et religieuses. Enfin, **dans le troisième chapitre**, nous aborderons les analyses sociologiques, théologiques, phénoménologiques, ainsi que les documents du Magistère de l'Eglise. Les recherches sur les sites internet illustreront cette analyse critique des théories postmodernes par plusieurs exemples de la vie quotidienne. Ce faisant, nous montrerons que les thèses exposées dans le premier et le deuxième chapitre n'ont pas de caractère théorique, mais qu'elles jouent un rôle crucial dans la formation de nos contemporains. L'analyse critique de la littérature de source et des commentaires, la synthèse des résultats de cette analyse ainsi que l'exploration de l'espace virtuel d'internet constituent un ensemble de méthodes employées pour élaborer la réponse à la question posée dans le sujet.

L'état de la culture contemporaine et les moyens dont nous disposons pour le décrire créent une situation favorable à l'émergence de plusieurs analyses et à l'approfondissement des recherches sur la culture et sur la religion. Dans notre étude, nous n'évoquerons pas seulement les auteurs classiques des domaines concernés, mais aussi un nombre considérable d'auteurs qui observent les changements actuels du religieux. Par exemple, pour déterminer ce qu'est l'essence de la relation religieuse,

[9] Sans oublier les autres auteurs postmodernes, tels que J. F. Lyotard, G. Lipovetsky, P. Feyerabend.

[10] Les ouvrages de Michel Foucault et Jacques Derrida, publiés en français. Une partie des écrits de Zygmunt Bauman a été publiée en polonais, une autre en anglais. Certaines de ses œuvres ont été traduites en langue française. Enfin, Richard Rorty publie en anglais, mais ses livres sont aussi disponibles en français.

nous nous baserons sur les théories des phénoménologues de la religion tels que R. Otto, M. Eliade ou Z. Zdybicka, mais aussi A. Tosel, D. Hervieu-Léger, A. Flew, R. Dawkins, M. Gauchet, G. Corm, Ch. Hitchens, C. Tarot ou D. Jeffrey. Pour ce qui est des analyses critiques de la postmodernité, nous nous servirons des œuvres de A. Giddens, M. Augé, D. Folscheid, Ch. Taylor ainsi que M. van den Bossche ou A. Medoux. En ce qui concerne les questions théologiques, nous citerons J. Maritain, E. Gilson, J. Danielou, R. Bultmann, P. Tillich, P. Evdokimov, J. Metz, J. Caputo ou Don Cupitt. Enfin, pour définir les notions philosophiques classiques, nous nous appuierons sur les thèses de A. Krapiec et de A. Chapelle. Le nombre d'ouvrages consacré à la culture et à la religion contemporaine ainsi qu'aux modifications de leur relation attestent de l'actualité et de l'importance des recherches auxquelles cette thèse veut apporter sa modeste contribution.

Les trois chapitres que comporte notre étude sont, à leur tour, sont divisés en trois parties. Dans le premier chapitre, nous exposerons les notions de base telles que « réalité », « être », « homme ». Le deuxième chapitre sera consacré à mettre en lumière la façon dont les modifications des notions de base affectent la culture et la religion. Enfin, le dernier chapitre portera sur les manifestations du nouveau type de religion dans la vie quotidienne.

Pour décrire et comprendre la réalité, il est nécessaire d'attribuer un nom à chaque élément de cette réalité. Aussi l'homme crée-t-il des notions et des vocabulaires. L'histoire de l'homme est donc une histoire des vocabulaires qui témoignent des étapes du progrès de l'humanité. Le premier chapitre de cette thèse sera destiné à définir, du point de vue philosophique et théologique, les quatre notions de base qui forment le fondement d'une conception du monde. Dans le premier propos, nous rappellerons d'emblée ce qu'est la philosophie, l'être, l'homme et la perception au sens classique de ces termes. Ensuite, nous comparerons cette approche à celle de la philosophie postmoderne qui appréhende ces notions de manière différente. La postmodernité ne supporte pas ce qui est stable, immuable et éternel, elle favorise ce qui se caractérise par la liquidité, le changement et la temporalité. Le monde postmoderne se définit par l'ensemble des événements qui sont les éclats de l'être (*Ereignis*). La métaphysique modifiée transforme l'auto-conscience de l'homme qui, grâce à la capacité libératrice de son imagination, devient le « nouveau créateur du monde ». De plus, le monde privé de

la dimension d'éternité, se réduit au « *hic et nunc* » de la présence de chaque individu. En conséquence, l'anthropologie évolue vers le subjectivisme et l'individualisme qui touchent tous les domaines de la vie humaine. En un mot, il n'y a plus de place pour l'universel et l'immortel.

Dans la deuxième partie du premier chapitre, nous traiterons de ces mêmes notions, cette fois, à la lumière de la théologie chrétienne, car la conception théologique de la réalité reste liée à la Révélation et à la personne de Dieu, créateur et rédempteur de l'homme. La spécificité des domaines théologiques s'exprime également par l'existence des communautés auxquelles la révélation est adressée et qui ont la possibilité de l'interpréter. Dans cette partie, nous essaierons de discerner la singularité de la vision théologique du monde par rapport à l'approche philosophique, tout en préservant l'autonomie de ces deux domaines.

L'analyse comparative des métaphysiques et des anthropologies classiques et postmodernes nous permettra de discerner trois changements majeurs que la postmodernité opère dans la philosophie. Premièrement, elle « affaiblit les notions », ce qui se traduit, d'une part, par l'abandon des notions fortes discréditées par la déconstruction derridienne et la théorie faible de Vattimo, d'autre part, par la création de la méthodologie fluide (T. Kuhn, P. Feyerabend) basée sur des définitions non-précises. Deuxièmement, la postmodernité transforme la réalité pour en faire une réalité fluide qui se manifeste, avant tout, à travers un mode de vivre et de penser « nomade ». Les moyens de communication poussent l'homme à redéfinir le rôle du temps et de l'espace dans la situation de progrès accéléré dans laquelle nous sommes. Le troisième changement opéré par la postmodernité se manifeste dans une rupture entre le passé et le présent. Selon le principe « le passé appartient au passé », les postmodernes demandent de traiter tout ce qui nous précède comme un ensemble d'éléments parmi lesquels l'homme choisit ce dont il a besoin pour construire son vocabulaire final, comme le stipule Rorty.

Après avoir introduit les notions de base et mis en lumière les modifications auxquelles elles ont été associées, nous aborderons, dans le deuxième chapitre, la caractéristique de la culture et de la religion classique et postmoderne. Nous juxtaposerons ces deux conceptions pour mettre en évidence les conditions qui, soit empêchent l'absorption du religieux par le culturel dans la philosophie classique, soit rendent cette absorption possible dans la postmodernité. Pour ce faire, nous nous

pencherons d'abord sur la culture classique qui s'organise intérieurement autour de la recherche du bien et du beau ainsi que de l'amour. Il n'en est pas de même dans la culture postmoderne. Elle s'intéresse davantage au bien et au beau individualisé et subjectivisé qu'aux valeurs universelles. De cette manière, la liberté qui se vérifie par la possibilité du choix est devenue la valeur suprême et la garantie du progrès perpétuel. Nous en voyons la preuve dans les trois notions clés qu'on attribue à cette culture : fluide, immanente et dominante. La fluidité culturelle consiste à faire fondre ce qui engendre des divisions. C'est pourquoi, les dualismes traditionnels entre le matériel et le spirituel, le corps et l'âme, le temps et l'éternité, ont été bannis. L'immanentisme de la culture postmoderne, quant à lui, se veut opposé à la transcendance considérée comme un être absolu de nature autonome. Finalement, le caractère dominant de la culture s'exprime dans son holisme. Cela veut dire que, d'un côté, elle a pour ambition d'englober tous les aspects de la réalité et que, d'un autre, elle justifie le contrôle permanent de la société en vue de protéger les biens accumulés par chaque individu.

La pensée postmoderne infiltre aussi la sphère religieuse, ce que nous présenterons dans la deuxième partie du chapitre deux. En définissant d'abord l'approche classique, nous tenons à souligner que la religion a son origine en dehors de l'homme[11], dans la transcendance qui existe de manière autonome. L'Etre absolu se révèle et initie la relation religieuse avec l'homme. Ce dernier en tant que personne ouverte à la transcendance (*homo capax Dei*) répond à cette invitation divine par son acte de foi et maintient la relation personnelle avec Dieu pour s'unir à lui dans la réalité éternelle où il demeure.

« Le renversement copernicien » opéré dans le domaine religieux par la postmodernité commence par le déplacement de la source de la religion. La logique qui élimine la transcendance exige de ne plus parler de Dieu mais de l'homme qui produit la religion. De surcroît, la philosophie postmoderne rejette la notion même de la religion qui est une notion stable et universelle. A sa place, elle préfère utiliser celle du « religieux » ou de « l'expérience du sacré » qui sont plus individuelles que publiques, et plus relativisées que dogmatisées. Elles sont marquées plutôt du subjectivisme que de la certitude objective.

[11] Cela est vrai, bien qu'il existe des théories qui expliquent la genèse de la religion au moyen des thèses naturalistes, anthropologiques, sociologiques ou psychologiques. Dans ces cas, la religion a sa source dans l'homme ou dans la société, alors que dans la philosophie classique Dieu prend l'initiative et agit en premier.

La troisième partie du deuxième chapitre se situe au centre de notre étude. Tout ce que nous avons démontré précédemment nous amènera à tirer les conclusions cruciales permettant de répondre à la question posée dans le sujet. La relation entre la culture et la religion comprend aussi la relation entre la philosophie et la théologie, la foi et la raison. Au niveau de la théologie, les discours du Magistère et des théologiens affirment l'autonomie et la complémentarité du culturel et du religieux. Les auteurs que nous citerons, notamment R. Bultmann, P. Tillich, J. Maritain et J. Danielou, soutiennent la thèse de l'impossibilité de l'indentification de la culture et de la religion. Il en va de même pour les phénoménologues de la religion qui reconnaissent l'essence du religieux dans le *sacrum* en quelque sorte « transcendantal » par rapport au monde.

Cette lecture classique permet d'énumérer neuf raisons élaborées par la philosophie et la théologie pour lesquelles la culture et la religion ne sont pas identifiables. Nous mettrons surtout en exergue la notion de « vérité » qui, dans le monde relativisé, perd sa raison d'être. En listant en neuf points les changements postmodernes, nous prouverons que l'absorption du religieux dans le culturel est faisable. Grâce à la présence de la transcendance dans la structure de l'être humain, appelée « le mystère de l'homme et de la réalité », l'homme peut rester religieux (ouvert à une transcendance) sans se référer à l'Etre absolu. C'est ce qui se réalise dans la religion immanente, « religion de la culture ».

Le dernier chapitre de cette thèse vise à mettre en lumière les manifestations de la religion de la culture dans la vie et la pratique quotidienne de nos contemporains. Pour commencer nous expliquerons que la religion nouvelle ne se fonde plus sur l'analyse de la réalité, comme ce fut le cas du thomisme, par exemple. Elle ne se base donc plus sur une certaine métaphysique, mais sur l'homme et, par conséquent, sur l'anthropologie modifiée. L'homme contemporain, extrêmement mobile, se soumet au progrès qui suscite en lui des sentiments de peur, de solitude et d'ennui dont il cherche à se libérer en se lançant dans des recherches spirituelles à l'aide de moyens artificiels tels que les drogues, la transe ou les séances ésotériques. Son désir du religieux se manifeste à travers sa quête d'un état transcendant. En fait, nous distinguons trois raisons qui justifient le fondement anthropologique de la religion immanente. L'anthropologie prend part à la création de cette religion, elle influence le contenu de son message religieux et façonne la manière de vivre le religieux absorbé par le culturel.

Qu'est-ce donc que la religion de la culture ? D'ores et déjà nous savons que le fait de son existence n'est pas illogique. Dans la deuxième partie du dernier chapitre, nous nous emploierons à démontrer que les traits propres à tel ou tel courant de spiritualité peuvent être considérés comme une manifestation de cette religion. Nous préciserons aussi dans quel sens la religion de la culture est une religion « sans Dieu », « sans institution », « sans ligne historique » et « sans révélation surnaturelle ». Grâce à ces quatre particularités, nous serons en mesure de montrer que l'athéisme, la sécularisation et l'irreligion produisent un espace favorable au développement de la religion immanente, subjective et relativiste dont le Nouvel Age, le nouveau paganisme, la spiritualité athée et les nouveaux cultes nés sur la base de la pop-culture, sont les manifestations. A la fin de cette démonstration, nous admettrons que la religion de la culture, tout en préservant le désir de la vie mystique, crée une mystique nouvelle adaptée aux besoins de l'homme, économe en temps et accessible à tous sans privations et sans efforts.

En guise de conclusion du troisième chapitre, nous compléterons notre analyse en examinant la réaction de l'Eglise vis-à-vis du nouveau religieux. Pour ce faire, nous parlerons de la nécessité d'ouverture constante de cette communauté religieuse appelée à proclamer l'Evangile à toute la création (*cf*. Mc 16,15). Cette mission universelle se scinde en plusieurs missions particulières et emploie des moyens différents pour atteindre le même objectif. Nous montrerons qu'afin de pouvoir annoncer la Bonne Nouvelle et agir selon ce qu'elle annonce, l'Eglise doit d'abord prendre conscience de ce qui constitue les chances et les menaces que représente l'état actuel de la culture. Ainsi, à travers le dialogue permanent, la prière et les actions caritatives et médiatiques, les chrétiens peuvent réaliser leur vocation à témoigner.

« Le mystère » est un élément indissociable de l'être. La postmodernité nous offre une chance de retrouver la sensibilité à la dimension mystérieuse et transcendante du monde. Jean-François Lyotard constate qu'aujourd'hui nous sommes sûrs que :

> Le savoir scientifique n'est pas tout le savoir, il a toujours été (…) en compétition, en conflit avec une autre sorte de savoir, que nous appelons pour simplifier narratif (…). Ce n'est pas à dire que ce dernier puisse l'emporter sur lui, mais son modèle est lié aux

> idées d'équilibre intérieur et de convivialité, en comparaison desquelles le savoir scientifique contemporaine fait pâle figure (…).[12]

Même si la philosophie postmoderne n'est qu'une des réponses à ce qu'est la réalité, elle nous incite à rechercher, à questionner, à franchir les frontières des mystères. Ainsi, c'est la postmodernité qui, en mettant en œuvre *die Verwindung,* terme heideggérien, nous fait repenser notre vocabulaire où il n'y a presque plus de place pour la transcendance. Et, si l'homme se met en quête et redécouvre la présence du mystère qui habite en lui, peut-être se tournera-t-il vers le mystère de Dieu car, comme nous l'assure saint Augustin : « *Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas.* »[13]

[12] J. F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, éd. De Minuit, 1979, p. 18-19.
[13] SAINT AUGUSTIN, *De vera religione*, XXXIX, 72 ; CCL 32, p. 234. *Cf.* aussi : JEAN PAUL II, *Fides et ratio*, Vatican 1998, n° 15.

I CHAPITRE

Les changements des notions de base dans la philosophie et la théologie

1. Le changement des notions de base dans la philosophie et la théologie

Une communication, pour qu'elle soit possible, a besoin de coordonner des notions, parce que les problèmes surgissent non seulement à cause de ce que nous disons, mais aussi à cause de la manière dont nous nous exprimons en utilisant les notions particulières du dialogue. La philosophie résumera ce processus en constatant : nous disons toujours les mêmes mots, mais ils ne signifient pas les mêmes choses ! La définition des mots est changée. Entre la tradition de la philosophie classique et les définitions des notions d'aujourd'hui il y a une différence fondamentale. Lorsque, dans la première, les époques se sont suivies dans la continuité des pensées (même si cette suite s'exprimait par la négation), la postmodernité du XX^{e} siècle n'a plus voulu se référer au passé, mais quitter tous les vocabulaires existants jusque-là pour expliquer la réalité, dans le but de créer son propre vocabulaire, totalement nouveau. Ce vocabulaire ne s'inscrit pas dans la continuité des époques, mais produit une rupture ou un rejet des périodes philosophiques. Dans ce nouveau vocabulaire les mots ne signifient plus ce qu'ils ont signifié dans le passé.

L'un des postmodernes, Richard Rorty, réduit les devoirs de l'homme contemporain à une seule mission vitale : l'homme est appelé à l'autocréation. La production de soi-même devient une vocation humaine, mais y aboutir en se servant d'anciens vocabulaires serait une grande défaite. La victoire consiste en une nouvelle description du monde, faite de manière libre, comme le disait Nietzsche : je veux faire quelque chose, mais je ne dois pas le faire ! Le succès consiste donc à surmonter le passé et à créer sa vision particulière de la réalité. La vie réussie c'est la vie dans laquelle il n'y a plus de place pour les analyses rationnelles, mais pour l'utilisation créatrice et poétique de l'imagination. D'après les philosophes contemporains, la déroute la plus triste de l'homme serait la fuite vers la tradition, la limitation de la pensée tournée vers le passé et la description du monde avec des définitions surannées.

C'est pourquoi le premier chapitre de cette thèse est consacré à la définition des notions de base nécessaire pour la suite de notre étude. A cause de la différence entre les perspectives philosophique et théologique, ce chapitre est divisé en trois parties. D'abord nous préciserons les définitions philosophiques, puis les définitions théologiques et à la fin nous ferons une étude comparative pour caractériser les changements auxquels ces notions sont associées.

Dans la première partie, la perspective philosophique sera abordée en développant les trois notions suivantes: « la philosophie », « la réalité » (le monde) et « l'homme ». Dans la structure de chaque partie, nous donnerons d'abord la définition classique puis postmoderne de chaque terme. La première partie se fondera sur les deux domaines principaux de la philosophie : la théorie de l'être et la théorie de la connaissance.

D'abord, nous décrirons comment la philosophie s'appréhende en tant que telle, ensuite comment elle est définie dans la postmodernité. Afin d'approfondir notre étude nous ciblerons les auteurs qui seront l'objet de notre recherche. Leur biographie sommaire nous permettra de mieux cerner les différentes phases de la postmodernité. Dans cette partie, nous aborderons aussi la genèse et les sources de ce courant pour expliquer le terme « postmodernité » et pour distinguer la présence de cette pensée dans l'art et l'architecture.

Ensuite, nous traiterons les deux principes de la philosophie desquels dépendent toutes les autres problématiques. Selon le principe de la philosophie classique la réalité existe avant même d'être connue, l'ontologie passe avant l'épistémologie. Ce principe montre, en même temps, que la réalité est indépendante de la connaissance, même si cette thèse n'est pas uniquement présente dans la philosophie d'avant la postmodernité. Il est bien évident que les systèmes classiques sont taraudés par différents dualismes. Malgré le pluralisme des êtres ou celui qui marque la structure intérieure de l'être, le dualisme le plus radical, celui entre l'être et le non-être, est inhérent à la pensée classique. La postmodernité traite l'ontologie et l'épistémologie autrement. Dans ses thèses de base, elle prétend lutter contre tout dualisme et ce non par la recherche d'une troisième issue car *tertium non datum,* mais par le rejet du principe. Aujourd'hui chaque solution est bonne, tant qu'elle peut servir celui qui la fait sienne. Dans ces circonstances tous les dualismes perdent leur raison d'être, ainsi que le critère de la vérité, sur lequel ils sont fondés. Nous aborderons ainsi le domaine de l'épistémologie, où grâce à la vérité, l'homme crée un lien entre lui et la réalité dans un processus cognitif.

Enfin, l'analyse de la vérité ontologique et épistémologique nous permettra de passer d'un domaine à l'autre. En même temps, elle constitue un lien entre les trois parties du premier point de notre étude, car il est impossible de séparer l'ontologie et l'épistémologie de l'anthropologie. De cette façon, dans le domaine de l'anthropologie, nous nous attacherons particulièrement à la problématique de l'homme, de la

connaissance, de la société et de la communauté. Les notions classiques telles que « la personne », « la nature » et « la raison » avec tout le vocabulaire qui leur est propre deviennent périmés. Les nouvelles notions sont produites par la liberté créatrice de l'imagination, par les capacités poétiques de l'autocréation et par la force émancipatrice qui réside dans chaque individu. A la fin de la première partie, consacrée aux définitions philosophiques, nous présenterons l'approche postmoderne de la relation entre l'homme et la société.

La deuxième partie de notre étude s'attache à la description du monde du point de vue de la théologie. La théologie est une réflexion sur le monde, faite à l'aide de la raison humaine illuminée par la Révélation divine. Cette partie, comme la précédente, comprend trois points : une réflexion sur la théologie en tant que telle, une réflexion sur la réalité créée et, pour finir, le thème de l'homme et de sa connaissance. Nos analyses se baseront surtout sur l'enseignement officiel de l'Eglise catholique, mais sans oublier certaines théories de la théologie contemporaine profondément inspirées de cet enseignement ou qui ont essayé d'approfondir les diverses questions théologiques, plus particulièrement celles de la frontière[14] entre la théologie et les autres domaines.

Parmi les événements qui ont marqué la théologie contemporaine, le Concile Vatican II occupe la première place. Ce Concile a été le moment le plus important dans l'histoire de l'Eglise du XX^{e} siècle. Toutes les préparations qui l'ont précédé, sous forme de documents ont été une vaste réflexion théologique. Cette réflexion s'est avérée riche en enseignements qui doivent être mis en pratique et approfondis dans le quotidien de la vie de l'Eglise. Dans cette deuxième partie, nous nous emploierons aussi à montrer la richesse des documents postconciliaires et leur impact sur l'Eglise elle-même. Ces documents nous aideront à mieux comprendre le regard de l'Eglise sur la réalité « visible et invisible » (au-delà de la réalité empirique), sur Dieu et sur l'homme qui a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ils sont également un regard de l'Eglise sur elle-même, sur sa mission dans le monde contemporain.

La troisième et la dernière partie est intitulée « Plus faible, plus liquide plus de même façon… L'analyse des changements ». Elle visera à analyser les processus auxquels les notions de base ont été subordonnées. Dans les trois points, il sera d'abord question de l'affaiblissement des notions, une théorie déjà présente dans la pensée de

[14] Par la thématique de la frontière on comprend ici des questions interdisciplinaires, qui engagent le savoir des domaines non-théologiques. Ces recherches constituent aujourd'hui un espace de développement scientifique très rapide et très vaste.

Heidegger qui a influencé la thèse des notions faibles de Vattimo et la déconstruction derridienne. Puis, en suivant le discours de Bauman, nous étudierons la notion de « liquidité » et ce que signifie la transformation du monde stable, c'est-à-dire celui de l'approche classique, en « monde liquide » du temps contemporain. La discussion postconciliaire dans l'Eglise Catholique servira de conclusion à cette partie. Les deux termes-clés de cette discussion, celui de la « continuité » et de la « discontinuité », nous serviront d'exemple de la discussion postconciliaire pour montrer trois attitudes que l'on peut prendre face à la contemporanéité et aux thèses de la postmodernité.

Dans cette dernière partie, nous nous pencherons aussi sur les deux notions qui ont marqué la pensée du XX^{e} siècle. D'abord, nous examinerons la thématique très actuelle du point de vue philosophique et théologique, de la continuité et de la discontinuité des notions de base dans l'histoire. Il s'agit ici de la possibilité de rejeter le recours à l'histoire qui freine l'homme dans sa capacité à penser de manière productive. Outre les notions générales, cela concerne également l'autonomie du présent par rapport à l'éternité, ainsi que la relation de l'individu à la communauté, celle qui est déjà apte à « rendre quelque choses éternel »[15]. Par le mot « présent » on entend non seulement ce moment « ici et maintenant », mais plus généralement chaque « ici et maintenant » pour chaque homme en tout temps.

Ensuite, nous aborderons la notion du « dialogue » perçu à la fois comme « relation » et « ouverture ». Le dialogue ne serait pas possible sans ouverture à l'écoute et sans entrée en relation. C'est précisément le XX^{e} siècle qui a initié cette ouverture aux autres « mondes » et « cultures », en un mot, à la différence. Les penseurs de ce siècle ont appris aux gens à écouter. Cette capacité en a engendré une autre : celle du dialogue entre les hommes, entre leurs cultures et leurs religions. Bien plus, dans le vocabulaire du Concile Vatican II, la notion de dialogue est un mot-clef qui résume la totalité du processus préparatoire à ce Concile. Lorsque ce dialogue, élaboré sous la pression des exigences conciliaires, rencontre aujourd'hui des obstacles et des difficultés[16], cela veut dire qu'il reste encore beaucoup de chemin à parcourir.

[15] Le mot est employé par les postmodernes dans le but de formuler une objection envers la métaphysique et la théologie. Il exprime la destruction de la dimension concrète du *« hic et nunc »* et la production des notions générales.

[16] Les difficultés dans le dialogue interreligieux et interculturel, dont nous parlons, ont pour cause entre autre : les conflits historiquement enracinées dans les relations internationales, la précision de la langue utilisée dans la communication, le fondamentalisme qui a peur de s'ouvrir au dialogue et qui demeure fermé tel une « forteresse assiégée ».

Pendant les deux derniers siècles, ces changements ont été très importants, notamment à cause de leur accélération dans le temps. Francis Fukuyama constate qu'ils se définissent par rapport au contraste existant entre l'optimisme du XIX^{e} et le pessimisme du XX^{e} siècle. Ce chapitre visera à montrer les différentes formes d'action entreprises au début du XX^{e} siècle par des philosophes pour vaincre ce pessimisme et prévenir les drames qui allaient survenir au XX^{e} siècle.

1.1. Les notions philosophiques : l'être, la philosophie, l'homme

Richard Rorty stipule que la différence fondamentale entre les périodes philosophiques précédentes et la postmodernité consiste à élaborer un nouveau vocabulaire final[17]. Pour mettre en évidence ce processus du changement de vocabulaire opéré par la postmodernité, nous analyserons, dans la partie présente, les quatre notions de base de la philosophie.

Tout d'abord, nous examinerons le domaine même de la philosophie où les notions classique et postmoderne n'ont pas des définitions communes. Puis, nous déterminons ce qu'est l'être en tant que tel et traiterons de la question du rejet de la métaphysique classique du discours philosophique postmoderne. Enfin, nous étudierons deux notions étroitement liées : celle de l'homme et de la connaissance. Nous expliquerons ainsi la genèse des mutations contemporaines qui transforme l'homme et sa perception du monde.

1.1.1. De la philosophie forte à la liquidité du monde

La philosophie en tant que science est un système d'assertions ordonnées et vérifiables, qui a ses propres méthodes et objets de recherches. Malgré les contestations imputables à la définition classique, cette partie nous permettra d'exposer les différentes significations et l'ampleur du terme « philosophie ».

[17] Nous nous servons du terme employé par Rorty qui pense qu'« *entre la quête des fondements et un essai de redescription, la différence est emblématique de celle qui existe entre la culture du libéralisme et les formes plus anciennes de vie culturelle.* » R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, éd. Armand Colin, 1993, p.76.

1.1.1.1. La philosophie ou les philosophies : la diversité des approches classiques

La philosophie classique était censée répondre à une question fondamentale: pourquoi? Elle avait pour mission de trouver la ou les causes de la réalité. La différence majeure entre elle et les sciences, c'est la vision intégrale de la réalité. La philosophie traite le monde dans sa globalité grâce à sa capacité d'unir les éléments particuliers dans le processus de déduction ; c'est pourquoi on l'appelle « l'amour de la sagesse ». La recherche philosophique, au sens classique, est un regard contemplatif qui cherche à comprendre toute la réalité existante.

Il y a deux manières de distinguer les époques philosophiques: d'après les auteurs ou d'après leurs systèmes. Dans certains courants, la philosophie est complètement niée, traitée comme une encyclopédie ; dans d'autres, elle est censée être une des sciences les plus nobles et même l'aboutissement de toutes les sciences, comme ce fut le cas à ses débuts, dans l'antiquité. Pour décrire l'histoire de la philosophie et des philosophes, nous employons plusieurs critères. L'un de ces critères, à savoir le critère géographique, nous permet de distinguer la philosophie de l'ouest de celle de l'est, l'européenne de l'asiatique. On arrive ainsi à observer les influences des systèmes entre eux et les similitudes des thèses fortuites. L'autre critère : historique[18] cette fois opère la périodisation de l'histoire de la philosophie. Un courant dominant caractérise chaque période de concert avec les autres systèmes de pensées.

Dans sa « *Métaphysique* » qui clôt le cycle des méditations sur le monde intitulé « *Physique* » (« *méta* » signifie « après »), Aristote constate que la philosophie est engendrée par l'admiration. L'histoire de l'homme est une histoire de l'admiration et de la pensée. On comprend ainsi que l'homme ne demeure pas dans la réalité de manière passive, mais qu'il y participe en la transformant. La connaissance se trouve à l'origine de ce changement. C'est elle qui fournit la matière soumise à la transformation. La

[18] Jacques Maritain consacre trois conférences faites à Rome (Université *Angelicum*) aux notions de la philosophie, du savoir et de la sagesse. Ressemblées et corrigées, elles sont publiées dans le livre *Science et sagesse*, Paris, éd. Labergerie, 1935. Il constate que la relation entre la notion de « sagesse » (la philosophie) et de « savoir » évolue au cours des siècles, mais on peut en faire ressortir trois rapports essentiels. Dans un premier temps, on peut percevoir la sagesse et le savoir comme manifestations d'un savoir acquis et durable. Ensuite, on peut considérer que le savoir est moins noble que la sagesse, parce que le savoir exige les recherches particulières sans vision d'ensemble, propre à la philosophie (à la sagesse). Enfin, on peut opposer la sagesse et le savoir, comme le stipule la théorie de Jacques Maritain. Ce philosophe utilise le terme de « savoir des pécheurs » ou de « savoir du sorcier » pour décrire le savoir engendré par la curiosité et enraciné dans l'amour des choses créés qui ne se réfère point à la transcendance, à savoir au Créateur du monde.

réalité « entre » dans l'homme pour en « sortir » transformée. Ainsi, la réalité est marquée par l'homme qui y imprime sa pensée. L'homme qui sait accéder à la connaissance et prendre position par rapport à ce qui est connu sait aussi aimer. Et s'il aime connaître, s'il s'engage dans le processus de la connaissance pour se rendre capable de poser des questions et chercher la réalité telle qu'elle est, il s'ouvre à la présence créative. Dans la tradition classique, c'est exactement cet amour de la sagesse qui constitue l'essence même de la philosophie, ce que nous enseigne déjà l'antiquité.

Il ne faut cependant pas perdre de vue la complexité intrinsèque de la philosophie divisée par définition, entre l'ontologie et l'épistémologie. Toutes les autres disciplines philosophiques sont tributaires de ces deux domaines, et décrites comme des théories particulières de l'être telles que l'anthropologie, la philosophie de la nature ou des théories particulières de la connaissance : la logique et la méthodologie. La philosophie est une discipline qui définit elle-même son champ d'investigation. C'est ainsi qu'à partir du XIX^{e} siècle, les philosophes s'emploient à exclure la métaphysique du domaine de la recherche philosophique. Selon Jörg Disse, depuis le XIX^{e} siècle, il est de bon ton de s'opposer systématiquement à la métaphysique, c'est-à-dire à une vision globale et intégrale du monde[19]. Au XX^{e} siècle, on assiste à un processus massif de fractionnement de la philosophie qu'explique, d'une part, la volonté de secouer le joug de la raison, d'autre part, l'envie d'assimiler la philosophie à la poésie. Actuellement, la philosophie est engagée dans un processus si pointu qu'elle est en train d'imprégner presque tous les domaines de la vie. Il existe ainsi une philosophie de la politique, de l'état, du droit, de la religion, et même de la prière.

Il est nécessaire aussi d'introduire ici une distinction plus précise entre « la philosophie », « la conception du monde » (ou « *Weltanschauung* »), et « l'idéologie »[20]. La philosophie est une discipline des sciences, elle a donc son sujet, son objet et les méthodes par lesquelles cet objet est atteint. Elle est également vérifiable dans le processus de raisonnement logique. Il n'en va pas de même en ce qui concerne la conception du monde et l'idéologie. Dans ces deux derniers cas, l'objectivité de l'exploration, que la philosophie appelle vérité, est remplacée par l'autorité du sujet

[19] J. Disse le précise dans l'introduction de son anthologie des textes métaphysiques. Voir: J. DISSE, *Kleine Geschichte der abendlandischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel*, Darmstadt, ed. Wissenschaftlichte Buchgesellschaft, 2001.

[20] Compris ici non comme une science des idées, comme cela se fait au XVI^{e} siècle, mais dans l'esprit de Marx et d'Engels et de leur « idéologie allemande ».

connaissant. D'un côté, pour construire sa conception du monde, l'homme fait appel à de nombreux domaines scientifiques et non scientifiques. Cette conception se fonde sur des croyances, des superstitions et des coutumes, et en général elle n'est pas scientifiquement vérifiable. De l'autre côté, l'idéologie puise son message dans des théories scientifiques qui contribuent à bâtir un système compact. Ce système est toujours subordonné à un certain objectif préalablement déterminé. Cela veut dire que la démarche initiale réfute la neutralité dans la recherche et dans la connaissance du monde, mais privilégie les thèses qui corroborent la vision de la réalité. L'idéologie est la rationalisation de positions *a priori*[21].

Dans cette partie, il nous faut encore aborder la question de la philosophie chrétienne[22]. Nous disposons d'une étude approfondie sur ce sujet réalisée par Etienne Gilson[23] et Jacques Maritain, mais nous avons aussi une déclaration officielle de l'Eglise catholique qui, par la voix de Jean-Paul II, constate:

> Une deuxième situation de la philosophie est celle que beaucoup désignent par l'expression *philosophie chrétienne*. La dénomination est de soi légitime, mais elle ne doit pas être équivoque: on n'entend pas par-là faire allusion à une philosophie officielle de l'Eglise, puisque la foi n'est pas comme telle une philosophie. Par cette appellation, on veut plutôt indiquer une démarche philosophique chrétienne, une spéculation

[21] Sur ce sujet, voir : Hans BARTH, *Wahrheit und Ideologie*, Zurich 1945.

[22] Certains postmodernes s'opposent à la notion de « philosophie chrétienne ». Par exemple, en évoquant Heidegger, Derrida écrit : « *Heidegger n'a pas seulement déclaré, très tôt et à plusieurs reprises, que la philosophie était dans son principe même « athée », que l'idée de la philosophie est pour la foi une « folie » (ce qui suppose au moins la réciproque), et l'idée d'une philosophie chrétienne aussi absurde qu'un cercle carré. Il n'a pas seulement exclu jusqu'à la possibilité d'une philosophie de la religion. (…) Il a aussi écrit, en 1953 : La croyance [ou la foi] n'a aucune place dans la pensée.* » J. DERRIDA, *Foi et savoir*, éd. Du Seuil, 1996, p. 90.

[23] *Cf.* E. GILSON, *Thomisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 14-15. La notion de « philosophie chrétienne » n'a été inventée ni par Gilson ni par Maritain ni par Thomas d'Aquin. Cependant, Gilson atteste qu'elle était présente dans les œuvres des philosophes et des théologiens. Alors qu'Augustin, Erasme et Suarez ne lui accordent qu'une place infime, les auteurs du XIX^{e} siècle, tels L. Feuerbach, H. Ritter, F. Ozanam, en viennent même à remettre en question la possibilité de l'existence de la philosophie chrétienne. *Cf.* T. D. HUMBRECHT, *Etienne Gilson et la philosophie chrétienne*, p. 8-10, dans : E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, éd. Librairie philosophique J. Vrin, 2007. Selon Gilson, il existe un point commun permettant de justifier l'utilisation de l'expression de « philosophie chrétienne ». Ce point c'est la nature rationnelle de l'être humain, cette raison dont la philosophie et la théologie ont besoin. Le thomiste considère la théologie naturelle et la philosophie de l'être absolu comme des domaines voisins. En même temps, Gilson reprend le principe scolastique qui veut que la philosophie ne soit que servante de la théologie. *Cf.* E. GILSON, *Christianisme et philosophie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981, p. 16.

> philosophique conçue en union étroite avec la foi. Il y a donc deux aspects de la philosophie chrétienne: d'abord un aspect subjectif, qui consiste dans la purification de la raison par la foi. (...) Il y a ensuite l'aspect objectif, concernant le contenu: la Révélation propose clairement certaines vérités qui, bien que n'étant pas naturellement inaccessibles à la raison, n'auraient peut-être jamais été découvertes par cette dernière, si elle avait été laissée à elle-même.[24]

Ceci illustre bien l'existence et la portée de l'étude de la philosophie chrétienne dont le sujet se situe dans une vaste perspective de relation de la philosophie avec les autres disciplines. L'objet de notre étude impose l'évaluation de la relation entre la philosophie et la théologie, ce que nous placerons à la fin du deuxième chapitre. Pour l'instant, le propos de Jean Paul II nous éclaire sur l'existence et la nature de cette relation.

1.1.1.2. La philosophie qui n'est plus la philosophie : l'approche postmoderne

Richard Rorty dans sa fameuse œuvre „*Contingence, ironie et solidarité*" écrit:

> Nous éprouvions au temps jadis le besoin d'adorer quelque chose qui se trouvait au-delà du monde visible. À partir du XVII^e^ siècle, nous avons essayé de substituer à l'amour de Dieu l'amour de la vérité, traitant le monde que décrit la science comme quasi divinité. À compter de la fin du XVIII^e^ siècle, nous avons essayé de substituer à l'amour de la vérité scientifique l'amour de nous-mêmes, le culte de notre nature spirituelle ou poétique la plus profonde, considérée comme une quasi divinité de plus.[25]

Le processus dont parle Rorty aboutit donc à un schéma initial, selon lequel l'histoire du monde et de la pensée devrait se développer. Chaque période philosophique aurait pour tâche de préparer la suivante dans une recherche permanente du meilleur « vocabulaire final » pour se décrire soi-même[26]. De cette manière, la modernité de la fin du XIX^e^ siècle et du début du siècle XX^e^ préparerait l'avènement d'une nouvelle étape: celle de la postmodernité. De nombreux auteurs[27], notamment Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Zygmunt Bauman, Richard

[24] JEAN PAUL II, *Fides et ratio*, Rome, ed. Vaticana, n. 76.
[25] R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, ed. Armand Colin, 1993, p. 45.
[26] *Cf.* R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 34.
[27] On peut énumérer : Clifford Geertz, James Clifford, Jean Baudrillard, Gilles Lipovetsky, Michel Maffesoli; Voir : Nicolas JOURNET, *Qu'est-ce que la postmodernité ?*, in : J. F. DORTIER (dir.), *Philosophies de notre temps*, Auxerre, ed. Sciences Humaines, 2000, p. 113-117.

Rorty, Gilles Deleuze, Gianni Vattimo et Paul Feyerabend s'inscrivent, par leurs thèses, dans cette période philosophique.

Comme son nom l'indique, la postmodernité vient après (*post*) la modernité. C'est pourquoi en préambule à l'étude de la postmodernité, nous rappelons brièvement ce que l'on entend par la modernité. Rorty, en poursuivant sa réflexion, pose clairement le postulat de base, à savoir :

> (...) que nous essayons d'en arriver au point où nous n'adorons plus rien, où nous ne traitons plus rien en quasi divinité, mais où nous traitons tout – notre langage, notre conscience et notre communauté – comme le produit du temps et du hasard.[28]

Par rapport à la période moderne, nous pouvons définir l'étape philosophique suivante, à savoir la postmodernité. Ensuite, nous présenterons brièvement les théoriciens de ce courant. Dans cette étude nous nous concentrerons sur les théories de cinq philosophes choisis : Zygmunt Bauman (né en 1925), Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004), Richard Rorty (1931-2007) et Gianni Vattimo (né en 1936). Notons au passage qu'ils sont nés à la même époque et ont subi l'influence des théories élaborées par leurs prédécesseurs[29]. Nous les avons choisis en raison de la diversité de leur pensée, reflet de la richesse de la philosophie postmoderne. Ils sont originaires de différents pays et représentent différents types de tradition. Ils sont tributaires de l'héritage culturel et historique de leurs patries respectives : la France, l'Italie, les Etats-Unis et enfin la Pologne. Au-delà de leur singularité, ils partagent des expériences communes : la seconde guerre mondiale, la fraction entre l'Europe de l'Ouest et l'Europe de l'Est et puis la révolution culturelle de 1968. Ces événements ont profondément influencé leur système de pensée.

1.1.1.2.1. Aux sources de la postmodernité

Chronologiquement, la postmodernité qui succède à la modernité, se définit par rapport à cette dernière. Il nous faut donc expliciter le terme de modernité pour mieux

[28] R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 45-46.
[29] Les philosophes de la postmodernité se basent sur Marx, Nietzsche, Freud et Heidegger, tout en ayant leur propre domaine de recherche. Rorty, par exemple, évoque Ch. Baudelaire, H. Bloom, G. Orwell, W. Sellars et, en tant que professeur de littérature et de philosophie, il place les œuvres de ces auteurs au centre de ses recherches.

comprendre les tenants et les aboutissants postmodernes. Le nom donné à ces deux courants philosophiques trouve son explication dans le mot français « moderne », en latin « *modernus* », qui indique quelque chose de nouveau, ce qui, par les changements et dans un processus de perfection, devient neuf (la modernisation).

La modernité, période très vaste, est déjà présente dans le système de pensée de Descartes et de Spinoza. La notion de « modernité » n'appartient pas seulement à la philosophie, mais se manifeste également dans les autres domaines en devenant une notion interdisciplinaire. Elle concerne à la fois l'art et l'architecture, la littérature et la musique. La modernité, apparue au XVII^{e} siècle, atteint son apogée au début du XX^{e} siècle. Un trait majeur la caractérise dans tous les domaines concernés, c'est la notion de développement. La foi dans le progrès, technique ou social, est devenue le paradigme des auteurs de la modernité. Cette foi qui a façonné leurs œuvres et leur vision du monde est devenue la cible de la critique postérieure de la postmodernité.

Dans la période 1860-1870, l'impressionnisme, le symbolisme et l'art nouveau subiront l'influence notable de la modernité. Au XX^{e} siècle ce sera le tour du surréalisme et de l'avant-gardisme. La valeur de l'œuvre ne se fonde plus sur la représentation, mais sur l'art de la composition. Ce n'est plus l'objet, mais la manière de le présenter, qui est au centre de la réflexion. Parallèlement on privilégie la richesse et la diversité des expériences. Cela concerne à la fois les techniques et les matériaux utilisés par les artistes dans leurs productions. L'art devient de plus en plus matière à réflexion. Le néo-impressionnisme a proposé d'enraciner l'art dans la science, particulièrement dans la physique. Peu à peu, on assiste chez des modernes à une radicalisation des opinions. Finalement, en rejetant l'imitation de la nature et en cherchant toujours de nouvelles formes d'expression artistique, on arrive au désir que tout soit art et que chacun puisse devenir artiste, projet clairement affiché par Beuys. C'est ici qu'il faut chercher l'origine du postulat de la fin de l'art, parce que si tout est art, on ne sait plus vraiment ce qu'est l'art.

De plus, en architecture, la modernité se caractérise par le rejet de tous les styles historiques. Le fonctionnalisme, apparu à cette époque, a confondu la beauté avec l'utilité, qualifiant chaque ornement d'« un acte criminel ». Les représentants les plus connus de ce courant, tels que Sullivan ou Le Corbusier, ont affirmé que la fonction est toujours à l'origine de la forme. L'emploi de nouveaux matériaux, ignorés jusqu'alors dans l'architecture est un autre aspect de cette évolution.

Quant à la science et à la philosophie, la modernité a facilité, dans un premier temps, leur rapprochement. Descartes et Spinoza proclamaient le besoin, pour la philosophie, d'imiter les sciences, particulièrement les mathématiques. Au XX^{e} siècle, l'existentialisme vient contredire cette thèse qui inspire pourtant le matérialisme de Marx et la phénoménologie de Husserl. De même le rationalisme (qui inclut l'idéalisme) et l'empirisme du XIX^{e} siècle ont adopté la théorie de la philosophie fondée sur l'imitation des sciences. Ce type de philosophie a permis l'essor fulgurant de la notion de progrès qui, à son tour, y a imprimé sa marque. Le sociologue anglais, Anthony Guiddens, prétend que la réalité s'appréhende encore et toujours par le biais des changements résultant d'activités humaines.

Nous essayons de cerner la chronologie du passage de la modernité à la postmodernité, sachant que les postmodernes prennent quelque liberté avec la suite linéaire des époques historiques et philosophiques[30]. Par ailleurs, l'art et la culture ont été le terrain de prédilection pour les théories élaborées après la modernité. Puis, ce fut le tour de la philosophie (la période de la postmodernité), même si les philosophes décrits comme postmodernes contestaient parfois cette qualification.

La postmodernité peut être définie aussi selon le critère géographique : la postmodernité française, italienne, allemande, américaine et polonaise. Dans ce classement, on met l'accent sur les différences dans la genèse de ce courant. Ainsi Foucault, né en France, façonné par une autre manière d'appréhender la réalité, a une vision différente de Bauman, né en Pologne, qui a connu la guerre et le système socialiste. Et les deux, à leur tour, se distinguent, par leurs expériences, de Vattimo,

[30] Même les interprétateurs de la postmodernité ont des opinions divergentes sur ce courant. D'une part, on trouve la définition suivante : « *La postmodernité ne renvoie ni à la fin de la modernité ni à la haine de la logique technoscientifique. Ce serait une erreur de qualifier la seconde tranche du XXe siècle de postmoderne pour désigner la période postérieure à la modernité. En effet, il ne faut pas entendre le préfixe post du mot postmodernité dans le sens de ce qui vient après, ou d'abandon de la modernité. La postmodernité, dans la perspective développée ici, caractérise plutôt le moment de la modernité où le fait d'être moderne est radicalement remis en question. Il s'agit aussi bien d'une mise en cause du sujet moderne que d'un examen approfondi des idéaux de la modernité.* » D. JEFFREY, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 19. D'autre part, on peut trouver la distinction radicale entre la modernité et la postmodernité : «*Il est courant de prétendre, en cette fin du vingtième siècle, que nous sommes au seuil d'une ère nouvelle, succédant à la modernité proprement dite. (…) Certaines [les sciences sociales], positives, évoquent l'émergence d'un genre nouveau de système social (« société de l'information » ou « société de consommation », par exemple), mais la plupart se réfèrent à la fin d'un ordre antérieur (« post-modernité », « post-modernisme », « société post-industrielle », « post-capitalisme », etc.)* » A. GIDDENS, *Les conséquences de la modernité*, Paris, éd. Harmattan, 1994, p. 11.

encore enfant pendant la guerre car de 10 ans leur cadet. Mais, en dépit de ces différences, la parenté des vues est réelle. Grâce à la révolution technique et informatique en matière de communication qu'ils prônent, la vitesse de la transmission a presqu'uniformisé l'accès universel à l'information ; les événements locaux y tiennent encore leur place, mais sont souvent dépassés par les nouvelles du monde. Par exemple, on le voit bien dans la structure des journaux, et même dans la structure de la météo. Une perspective plus large du monde amène progressivement à se focaliser sur la perspective étroite de la société locale. Il en va de même pour la transmission des résultats scientifiques, des idées et de leur accessibilité.

Mais on ne peut pas définir la postmodernité sans recourir à la notion de « frontière », même si certains veulent l'ignorer. Pour Lyotard, par exemple, la postmodernité ne succède pas chronologiquement à la modernité. Il y voit une simple continuité des idées modernes quelque peu modifiées de manière intrinsèque[31]. En présupposant le pluralisme, la contingence et l'ambivalence, la postmodernité est un moment dans lequel la modernité se regarde elle-même et discerne la nécessité du changement, dit en conclusion Bauman. Ainsi, la postmodernité sonne la fin des « métarécits »[32], même ceux qui ont été créés par la modernité.

La définition de la postmodernité prouve la complexité de ce courant philosophique. En somme, il se propose d'interpréter la modernité dans ses moindres réalisations. De cette manière, si la postmodernité peut être décrite comme le résultat de la modernité, l'époque que nous vivons et qui peut être définie comme la post-postmodernité est une mise en pratique des idées postmodernes. Nous devons à présent observer les changements que la postmodernité opère dans la modernité et leur impact sur la culture et la vie actuelle.

---

[31] L'école de Francfort (surtout J. Habermas) croit que la frontière entre la modernité et la postmodernité passe par le rejet des grandes idées modernes, telles que le progrès social ou le savoir rationnel.

[32] *Cf.* D. JEFFREY, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 26. Lyotard, dans sa caractéristique de la postmodernité, met en évidence les arguments utilisés pour légitimer l'efficacité du savoir scientifique et du récit de nature narrative dans la pratique de la vie humaine. Il défend la thèse du conflit originel entre le savoir et les récits. (*cf.* p. 7) Le rejet des métarécits représentatifs de la contemporanéité a pour cause la perte de leur crédibilité. « *On peut voir dans ce déclin des récits un effet de l'essor des techniques et des technologies à partir de la deuxième guerre mondiale, qui a déplacé l'accent sur les moyens de l'action plutôt que sur ses fins.* » (p. 63) J-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, éd. De Minuit, 1979.

1.1.1.2.2. Les principes de la postmodernité

On peut comprendre la genèse de la postmodernité de différentes manières. Au sens historique, elle s'inscrit dans la succession des époques et des idées et s'apparente à une vision extérieure de la postmodernité. Quant à son étude de l'intérieur, il faut remonter à ses fondamentaux philosophiques. Nous ne demandons plus quand la postmodernité est née, mais d'où elle vient.

Le système postmoderne se fonde sur plusieurs courants philosophiques, sociologiques et psychologiques, dans lesquels puisent les postmodernes. Rorty a une vision spécifique du développement qu'il définit comme suit :

> Dans les arts, dans les sciences comme dans la pensée morale et politique, les œuvres révolutionnaires se font généralement lorsque quelqu'un réalise que deux, ou plus, de nos vocabulaires interfèrent l'un avec l'autre et se met à inventer un nouveau vocabulaire pour les remplacer l'un et l'autre. Par exemple, le vocabulaire aristotélicien traditionnel faisait obstacle au vocabulaire mathématisé que développèrent au XVI[e] siècle les spécialistes de mécanique. De même les jeunes étudiants allemands en théologie de la fin du XVIII[e] siècle – tels Hegel et Hölderlin – estimèrent que le vocabulaire dans lequel ils adoraient Jésus gênait le vocabulaire dans lequel ils se vouaient au culte des Grecs. De même encore, l'emploi de « tropes » à la Rossetti contrariait l'usage par le premier Yeats de tropes blakéens.[33]

Et à Rorty de conclure que le processus du développement des vocabulaires finaux s'accompagne du phénomène de dédivinisation. Bloom a dédivinisé la poésie et le poète, Nietzsche en a fait de même avec la vérité, et Freud avec la conscience.

La pensée postmoderne puise son inspiration dans le marxisme, la phénoménologie, le néopositivisme, l'herméneutique, le structuralisme et le libéralisme, sans oublier la philosophie de Nietzsche et de Freud. Marx, Heidegger, Husserl et Hegel, Dewey, Lévi-Strauss, Sartre, Wittgenstein et surtout Nietzsche et Freud, sont les auteurs favoris des postmodernes. Cette liste n'est pas exhaustive, car bien d'autres poètes, philosophes et écrivains ont participé, par leurs ouvrages, à créer ce que nous appelons la postmodernité[34].

---

[33] R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 33.

[34] Derrida commente Foucault en décrivant l'histoire de la folie dans l'époque de Descartes, dans l'œuvre « *L'écriture et la différence* ». Rorty, en tant que professeur de littérature, s'inspire

1.1.1.2.3. Les représentants du courant postmoderne

Richard Rorty

« *Déjà au début de mes études en philosophie j'ai découvert comment les problèmes philosophiques dépendent des vocabulaires changeants* » – écrit Rorty dans « *L'homme spéculaire* »[35]. Né le 4 octobre 1931 à New York, Rorty fréquente l'Université de Chicago, puis celle de Yale. Très doué, il progresse rapidement dans sa carrière universitaire en se concentrant sur les recherches philosophiques et philologiques.

Rorty était professeur de littérature comparée à l'Université de Stanford. Harold Bloom le considère comme le plus intéressant de tous les philosophes, tout en étant en quelque sorte un antiphilosophe. Ses maîtres à penser sont Hegel (particulièrement le Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit*), Nietzsche, Heidegger et Derrida. Il s'inspire aussi des thèses de Wittgenstein, Sellars, Quin et Davidson. Il rejette le platonisme à cause du dualisme qui le caractérise. D'après Rorty, ce dualisme s'avère être un obstacle au développement social. Selon lui, ce dualisme est aussi à l'origine de tous les dualismes postérieurs. Il s'oppose à la tradition platonicienne et kantienne en raison de sa référence constante à l'éternité. Cela veut dire que ces deux traditions « rendent éternelles » les notions qui ne sont que temporelles car elles dépendent de l'homme. Selon Rorty tout se passe ici et maintenant.

Le philosophe s'inspire également de l'œuvre de Dewey pour la critique de Descartes et procède à une relecture critique de Heidegger[36] et de Derrida. Dans « *L'homme spéculaire* », il critique la théorie du savoir de l'Occident ; dans « *Consequences of pragmatisme* », il propose de supprimer les notions de vérité, de réalisme et d'idéalisme dans le discours philosophique. Parmi les notions préférées de Rorty, nous trouvons les termes de « hasard », de « vocabulaire », de « langue », d' « ironie » et de « libéralisme ». Ses œuvres essentielles sont : « *Linguistic Turn* »

---

des œuvres d'Orwell, de Joyce, de Bloom. Vattimo, en évoquant Heidegger, revient souvent à ses commentaires sur Rilke et sur Hölderlin.

[35] Plus précisément: « *Almost as soon as I began to study philosophy, I was impressed by the way in which philosophical problems appeared, disappeared, or changed shape, as the result of new assumptions or vocabularies*. » Voir : A. MALACHOWSKI, *Richard Rorty*, ed. Acumen 2002, p. 97.

[36] Alan Malachowski le commente ainsi: « *He turned to Heidegger as to someone who showed that it is possible to escape «the tradition of metaphisics» and «ontology* ».” (Il s'est tourné vers Heidegger en tant que quelqu'un qui lui a montré comment échapper à la tradition métaphysique et à l'ontologie), op. cit., p. 93.

(1967), « *Essays on Heidegger and Others* » (1991), « *Objectivisme, Relativisme et Truth* » (1991, trad. française 1994), « *Truth and Progres* » (1998).

Ses opinions sont sévèrement critiquées, avant tout pour leur relativisme, leur ironie et leur subjectivisme. Cette critique vient de Simon Blackburn (*Spreading the Word*, 1984), Alasdiar MacIntyre (*Dependent Rational Animals*, 1999), Thomas Nagle (*The Last Word*, 1997), Bernard Williams (*Ethics and the Limits of Philo*sophy, 1985). Rorty est mort le 8 juin 2008 à Stanford. Il est considéré comme l'un des représentants les plus significatifs du pragmatisme dans la philosophie contemporaine.

Jacques Derrida

Il est né le 15 juillet 1930 à El-Biar, en Algérie, dans une famille juive, ce qui a eu pour conséquence sa radiation de l'école en mai 1942, juste au début de ses études. Neuf ans plus tard, il entre à l'Ecole Normale Supérieure, où dans les années soixante il enseigne la philosophie. Il se lie d'amitié avec Foucault et Althusser qu'il a connus pendant sa première année d'études à Paris. Il termine cette période en soutenant une thèse sur Husserl. Durant quatre ans (1960-64) Derrida enseigne à la Sorbone et à partir de 1966 il fait de nombreux séjours aux U.S.A. pour animer des séminaires dans différentes universités (University of California, Yale University, New York University).

Il devient célèbre grâce à sa théorie de la déconstruction. Derrida a repris le terme heideggérien de déconstruction, mais en lui donnant une autre connotation. Le postmoderne croit qu'il n'existe rien en dehors du texte. Mais ce texte est lui-même soumis à l'interprétation. La déconstruction consiste à montrer la pluralité des interprétations possibles de ce qui est écrit dans le texte, et plus encore, de ce qui y est omis. Cette théorie correspond aux idées de Nietzsche qui a profondément marqué la philosophie postmoderne. Nietzsche écrit : « *Il n'y a pas de faits, tout est une interprétation, même cette phrase en est déjà une.* »[37] Honoré par plusieurs prix (parmi eux: le prix Adorno) et par plusieurs doctorats *honoris causa*, il est mort d'un cancer, le 8 octobre 2004, à Paris.

[37] G. VATTIMO, *The Age of interpretation*, in: S. ZABALA (dir.), *The future of religion*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 45.

Michel Foucault

Foucault est né le 15 octobre 1926 à Poitiers. Il devait devenir médecin, selon la volonté de son père, mais il a abordé la médecine d'une manière différente en se tournant vers la psychologie et la philosophie. A l'âge de 20 ans il entre à l'Ecole Normale Supérieure. Ensuite, en tant qu'enseignant de la langue française, il continue sa formation à l'étranger : en Suède, en Pologne et enfin en Allemagne. Il impressionne le jury lors de la soutenance de sa thèse sur l'anthropologie de Kant, en 1961, et sa carrière scientifique prend un nouveau tournant. Il enseigne à Clermont-Ferrand, Tunis et Vincennes, et au Collège de France. Plusieurs fois il intervient aux Etats-Unis à l'invitation d'universités américaines. Il se base sur la critique de la métaphysique de Kant pour élaborer sa propre théorie. Sa critique de l'anthropologie s'appuie sur la pensée nietzschéenne et le matérialisme dialectique de Marx et d'Engels. Foucault a assimilé la méthodologie de Kuhn et a étudié ce qu'est le structuralisme par le prisme des thèses de Lévi-Strauss.

Ses premiers ouvrages sont, avant tout, consacrés à la critique de la notion de « personne » et du siècle des Lumières avec sa théorie de la vérité rationnelle. Son intérêt pour la psychologie et la psychiatrie lui inspire l'une des notions de base de sa pensée, celle de « la folie ». L'« histoire de la folie » racontée depuis la période du Moyen-Age, est, d'après lui, une histoire de l'exclusion et de la guerre contre la raison. Il partage son temps entre la recherche et l'action sociale dans laquelle il s'engage en France et sur la scène internationale, en Irak et en Pologne. Notamment, il s'inscrit durablement dans l'histoire de la philosophie grâce à ses publications : «*Histoire de la folie à l'âge classique* » (1961), « *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* » (1966), «*L'archéologie du savoir* » (1969), «*Surveiller et punir. Naissance de la prison* » (1975) et « *Histoire de la sexualité* » publiée en trois volumes : le premier en 1976 et les deux suivants en 1984. A partir de 1961, presque chaque année, il publie un nouveau livre, sans compter ses articles et ses conférences publiées ou non.

Michel Foucault est mort le 25 juin 1984, à Paris.

Gianni Vattimo

Venu d'Italie, professeur de philosophie et d'herméneutique, il ne rompt jamais ses liens avec Turin où il est né, le 4 janvier 1936, et où il a terminé ses études en 1959. Entre-temps, il a étudié auprès de H. G. Gadamer, à Heidelberg. A présent, il participe à

la vie politique de son pays (parti de gauche). Il devient également député au Parlement Européen (mandat 1999-2004) et est réélu aux élections européennes de 2009.

Les ouvrages les plus connus de Vattimo sont : « *The end of modernity* » en 1985 (trad. française 1987) ; « *The adventure of difference* » en 1980 ; « *Religion* » avec J. Derrida, en 1998, à la suite du séminaire scientifique de Capri ; « *Relief* » en 1996 ; « *After christianity* » 2002 ; « *The future of religion* » avec R. Rorty et S. Zabala, 2005.

Zygmunt Bauman

Zygmunt Bauman a vu le jour le 19 novembre 1925 à Poznan, en Pologne. Au cours de ses études, il est passé de la fascination du communisme à la critique des systèmes totalitaires. Lauréat de plusieurs prix (parmi eux : le Prix Adorno), il se spécialise dans le domaine de l'holocauste. En 1943, Bauman avait commencé ses études en URSS, puis il les a poursuivies à Varsovie. Incorporé de force, il a d'abord servi en URSS, puis a été intégré dans l'Armée polonaise. Ses origines juives ont été la cause de son exil de Pologne en 1968. Le philosophe a enseigné dans les universités de Tel-Aviv, de Hajfa, et jusqu'en 1990 à l'université de Leeds, en Angleterre.

Dans ses travaux, il établit le lien entre les thèses de la modernité déjà réalisées (le développement, la mondialisation, le progrès technique, les systèmes politiques modernes) et leurs applications déformées dans l'Holocauste et les systèmes totalitaires. Il s'agit de l'idée du progrès et de la pureté. Il analyse la structure des camps de concentration à la lumière de la lecture de Foucault, d'Adorno et de Horkheimer et en déduit qu'ils sont utilisés comme laboratoires étatiques en vue d'essais sur le fonctionnement de différents modèles sociaux.

Dans le cadre de ses recherches, Bauman utilise une variété de noms pour décrire la postmodernité. Il l'appelle : « la modernité fluide » ou « tardive ». Dans la philosophie postmoderne, il discerne des aspects positifs et négatifs. Il ne cède pas à l'admiration béate de ce courant. Parmi les avantages de la postmodernité, il distingue le rejet de la violence, la glorification de la liberté, le manque de confiance vis-à-vis des « grands métarécits » qui veulent dominer le monde, par exemple le récit de la métaphysique classique ou des religions, les solutions concrètes des problèmes mondiaux (l'aide humanitaire ou militaire pour établir la paix). En même temps, il est

conscient des effets désastreux de la postmodernité : l'autonomisation du sexe, le piège de la liberté sans solidarité et la dimension criminelle de la pauvreté.

L'activité philosophique de Bauman peut être divisée en trois périodes: 1957 – 1967: la période polonaise, quand il place la sociologie au centre de ses recherches; la période israélienne de 1968 à 1969 quand Bauman observe la révolution culturelle de 1968 et les changements culturels ; durant la période britannique, après 1972, il analyse l'influence réciproque de la philosophie et de la sociologie. Il a écrit plusieurs ouvrages: « *Modernity and the Holocaust* » (1989); « *Postmodern Ethics* » (1993); « *Postmodernity and its discontents* » (1997); « *Globalization* » (1998); « *The Individualized Society* » (2001); « *Liquid times* » (2006).

1.1.1.2.4. La définition de la philosophie dans la postmodernité

Nous pouvons traduire le mot grec « *philosophia* » par « amour de la sagesse ». Les questions posées par les hommes de tous les temps exigent des réponses pour comprendre le monde, l'homme et sa connaissance. Ces réponses font naître de nouvelles questions. La même question reçoit plusieurs réponses des différents auteurs : c'est ainsi que se forment les courants philosophiques. En règle générale, on situe le début de la philosophie dans l'école ionienne et chez Pythagore. Leur compréhension du monde était très simple et leur plus grand mérite réside non pas tant dans les réponses que dans la pertinence des questions posées.

La tradition issue de la philosophie grecque et fondée sur la pensée de Platon et d'Aristote[38] est en général appelée la philosophie classique. Le christianisme du Moyen-Age avec sa vision du monde façonnée par la philosophie et la théologie s'est rapproché de ce courant classique, selon la règle que la philosophie est une servante de la théologie (*philosophia est ancilla theologiae*). Augustin, Thomas d'Aquin, Bonaventure et plusieurs autres ont suivi cette ligne de pensée, en l'approfondissant et en créant une variété de systèmes basés sur les mêmes fondements. Cette philosophie fera surgir une problématique, exprimée avec force au XX^{e} siècle, à savoir la problématique heideggérienne de l'être (*Sein*) [39]. Chaque théorie devient une réponse à ce qu'est la

[38] Les points de vue de Platon et d'Aristote sont différents, c'est pourquoi il faut les distinguer.
[39] Heidegger affirme la présence permanente de la problématique de l'être au travers de l'histoire de la philosophie. Dans ses recherches il analyse plusieurs ouvrages philosophiques en indiquant la présence de la notion de l'être dans toutes les époques.

réalité dans sa totalité, c'est-à-dire à ce qui dépasse le monde lui-même ; à ce qu'est l'homme et à ce qu'est la connaissance humaine par laquelle l'homme entre en relation avec son environnement.

Rappelons que les recherches classiques sont tributaires de l'un des deux domaines principaux : la réalité (la métaphysique) ou la connaissance (l'épistémologie). Le premier concerne toute la réalité qui peut être connue par l'intermédiaire des sens (l'ontologie) et s'il se concentre sur un élément choisi de la réalité, celui-ci devient l'ontologie de cet élément. Par exemple, l'ontologie de l'homme s'appelle l'anthropologie. L'épistémologie, quant à elle, explique comment l'homme connaît la réalité ; elle examine les sources et les procédés de la connaissance. Les domaines épistémologiques englobent la logique et la méthodologie des sciences. De cette façon, toutes les sciences se trouvent sur « un tableau » et sont classifiées entre elles et par rapport aux autres domaines scientifiques[40]. Au XVII^{e} siècle, le début de la modernité a marqué un tournant. Alors qu'auparavant, les philosophes ont développé les idées de leurs prédécesseurs en répondant à chaque fois aux mêmes questions, ce tournant, déjà annoncé dans la pensée de la Renaissance, n'a pas consisté à poser une autre question, mais à proposer un changement de la langue dans laquelle la réponse était donnée. La problématique restait la même, mais l'argumentation pour trouver une réponse a été complètement modifiée[41].

---

[40] Michel Foucault le constate: « *En tout cas, l'épistémè classique peut se définir, en sa disposition la plus générale, par le système d'une mathesis, d'une taxinomia et d'une analyse génétique. Les sciences portent toujours avec elles le projet même lointain d'une mise en ordre exhaustive : elles pointent toujours aussi vers la découverte des éléments simples et de leur composition progressive ; et en leur milieu, elles sont tableau, étalement des connaissances dans un système contemporain de lui-même. Le centre du savoir, au XVII^{e} et XVIII^{e} siècle, c'est le tableau. Quant aux grands débats qui ont occupé l'opinion, ils se logent tout naturellement dans les pliures de cette organisation.* » M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966, p. 89.

[41] Cela est perceptible chez Rorty et Foucault. Le premier écrit: « *Par exemple, le vocabulaire que développèrent au XVI^{e} siècle les spécialistes de mécanique. De même les jeunes étudiants allemands en théologie de la fin du XVIII^{e} siècle – tels Hegel et Hölderlin – estimèrent que le vocabulaire dans lequel ils adoraient Jésus gênait le vocabulaire dans lequel ils se voulaient au culte des Grecs.* » R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 33. Cependant Foucault constate: « *Le savoir du XVI^{e} siècle s'est condamné à ne connaître toujours que la même chose, mais à ne la connaître qu'au terme jamais atteint d'un parcours indéfini. Et c'est là que fonctionne la catégorie, trop illustre, du microcosme. Cette vieille notion a sans doute été ranimée, à travers le Moyen Age et dès le début de la Renaissance, par une certaine tradition néo-platonicienne. Mais elle a fini par jouer au XVI^{e} siècle un rôle fondamental dans le savoir.* » M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966, p. 45-46.

De nouvelles traditions philosophiques ont vu le jour : le positivisme, la philosophie analytique ou la tradition herméneutique. Elles se sont confrontées aux philosophies précédentes et ont influencé les suivantes. Enfin, au XX^{e} siècle, la postmodernité vise à décoller du passé. Elle profite de l'héritage des époques précédentes, mais seulement dans le but d'en être libérée. Rorty l'interprète en prétendant que des philosophes post-nietzschéens comme Wittgenstein et Heidegger utilisent la philosophie pour mettre en évidence l'universalité et la nécessité de l'individuel et du contingent. Ces deux philosophes se laissent entraîner dans la querelle entre philosophie et poésie qu'inaugura Platon et ils finissent par trouver les conditions honorables d'une abdication de la philosophie devant la poésie[42]. Lyotard l'appelle « la fin de grands métarécits »[43], Derrida propose un processus de déconstruction de tous les textes philosophiques existants. Ces mouvements découlent de la nécessité prévue par Heidegger pour qui l'homme a perdu de vue l'être et a mis l'accent sur les étants en réduisant la richesse de l'être lui-même. Pour pouvoir récupérer la présence de l'être, il nous faut d'abord repenser et ré-observer tout un acquis de la philosophie, ce que les philosophes font d'ailleurs. Heidegger interprète les textes philosophiques afin d'y saisir des éclairs de l'être qu'il décrit en utilisant le nom d' « *Ereignis* ». En posant la question de l'être, il rappelle que la philosophie l'a oubliée et qu'elle a maintenant un grand besoin de la retrouver dans le processus de se repenser soi-même. Heidegger formule un postulat de « récupération de l'être » ou de « repenser toute la philosophie » - il se sert du mot allemand : *Verwindung* pour résumer ce postulat[44].

Les postmodernes pensent que la philosophie a sa source dans la littérature et dans le langage. Cela les amène à proposer de nouvelles méthodes d'analyse du texte et de son interprétation : non seulement la déconstruction derridienne, mais aussi l'archéologie et la généalogie proposées par Foucault. Cette genèse de la philosophie a pour conséquence l'utilisation des moyens littéraires tels que la métaphore. Grâce à ce moyen, les philosophes postmodernes considèrent les notions de Dieu, de la nature et de la personne comme de grandes métaphores présentes dans la langue. Parce que la fluidité est inscrite dans la métaphore, la vérité, elle aussi, cesse d'être une structure statique. Cela ouvre la possibilité du langage polysémique. Jusqu'au début de la

[42] Voir : R. RORTY, *Ironie, contingence et solidarité*, p. 52.
[43] Voir: R. RORTY, G. VATTIMO, *Future of religion*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 46.
[44] C'est l'un des termes basiques pour Vattimo. Il en profite en accomplissant la critique de la métaphysique classique dans son œuvre, « *La fin de la modernité* ».

postmodernité, l'herméneutique donnait un sens unique au texte analysé, mais à l'époque de la déconstruction, l'herméneutique multiplie les compréhensions possibles du texte et prend en considération le moment et le lieu de la création des œuvres, car ces deux facteurs modifient notre lecture du texte en lui donnant de nouvelles interprétations et de nouveaux contextes.

On peut ajouter ici qu'en rejetant la métaphysique, cette théorie s'oppose entièrement à l'existence de la transcendance. Tous les arguments servant à motiver la thèse théiste peuvent être formulés au niveau de l'éthique, de l'anthropologie et même des sciences de la nature. Toutefois ils restent toujours des arguments probables et jamais sûrs. C'est la métaphysique classique qui accepte la division intérieure de l'être entre l'acte et la potentialité et qui nous offre ainsi des outils pour construire une preuve de la véracité de l'expression : « Dieu existe ». Sur ce point Derrida exprime son doute, en ces termes :

> Y a-t-il une 'métaphysiques' hors de l'organisation indo-européenne de la fonction 'être' ? Cette question n'est rien moins qu'ethnocentrique. Elle ne revient pas à envisager que les autres langues puissent être *privées* de l'excellente vocation à la philosophie et à la métaphysique, mais au contraire à éviter de projeter hors de l'Occident les formes très déterminées d'une 'histoire' et d'une 'culture'. » [45]

Rorty le dit directement :

> L'axe de réflexion commun à Blumenberg, Nietzsche, Freud et Davidson laisse penser que nous essayons d'en arriver au point où nous n'adorons plus *rien*, où nous ne traitons plus *rien* en quasi divinité, mais où nous traitons tout – notre langage, notre conscience et notre communauté – comme le produit du temps et du hasard. En arriver là serait, suivant les termes mêmes de Freud, « juger le hasard digne de juger notre sort. » [46]

La philosophie cesse d'être un système, elle accomplit sa déconstruction et entre en lien avec la littérature. En fait, c'est la littérature qui devient la source de la philosophie et l'espace dans lequel nous la vivons. Pour la philosophie, cela signifie le

[45] Derrida consacre à la métaphysique une partie de ses réflexions dans le « *Marges de la philosophie* ». Il y décrit la métaphysique comme une mythologie blanche. Le texte ci-dessus est issu de l'article précédent « *La mythologie blanche* ». J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, éd. De Minuit, 1972, p. 238.
[46] R. RORTY, *Ironie, contingence et solidarité*, p. 45-46.

commencement du temps de l'indéfini et du non-systématique, le temps de la polysémie au lieu de la recherche du sens et de la vérité. La philosophie ne se tourne plus vers la réalité, car elle a peur de l'aborder avec un métarécit, comme le dirait Lyotard, déjà élaborée en vue d'analyser le monde extérieur. Et, constatons-le : il n'y a que les notions universelles et transcendantales qui forment les métarécits[47], ce en quoi elles nourrissent la peur de la philosophie contemporaine.

1.1.2. La notion de la réalité

Englober toute la réalité en une seule notion a toujours été l'objectif majeur de la philosophie. Dans la postmodernité, il ne l'est plus. Aucune philosophe postmoderne n'entreprend la recherche du principe de l'être (άρχη). Ainsi, la métaphysique reste en marge des domaines philosophiques contemporains. La présente partie vise à exposer l'approche classique de la notion de l'être et sa disparition dans l'approche postmoderne. Les questions que nous nous posons, les voici : quelle est la signification du constat « l'être en tant que tel » ? Quel changement opère la postmodernité pour exclure la thématique métaphysique du discours philosophique moderne ?

1.1.2.1. La réalité en esclavage de l'être : l'approche classique de la notion

La réalité, la nature soumise à la transformation, crée, selon toutes les définitions, la matière de la culture. Mais, parce qu'il n'y a pas une seule vraie conception de la réalité, l'histoire de la pensée humaine offre plusieurs propositions de description de ce qu'est le réel. Dans la philosophie classique, la réalité est un être, mais elle peut aussi être considérée comme monade, structure ou processus. Pour la scolastique, la réalité signifie tout ce qui existe, sans juger *a priori* comment cela existe. Avant d'aborder la problématique de l'homme, nous essayerons de comprendre comment la réalité devient matière de la culture. Le courant de pensée né dans l'Antiquité, notamment chez Platon et Aristote et développé au cours de l'histoire par différents systèmes philosophiques, porte le nom de philosophie classique. Au centre de

[47] La tendance antinarrative qui marque l'époque de « la fin des métarécits » radicalise l'opposition entre les anciens courants philosophiques et la postmodernité. Cette même tendance permet de conserver la dissonance entre les religions historiques et la spiritualité contemporaine, d'autant plus que le contenu de la Bible et du Credo chrétien ont un caractère tout à fait narratif. *Cf.* J. B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris, éd. Du Cerf, 1999, p. 231-232.

cette philosophie, il y a l'ontologie dans laquelle le sujet se concentre sur la réalité, sur l'être, mais sans juger de ce qu'est la réalité au début de sa réflexion. Ainsi, dans la réflexion classique, le point de départ est neutre. Ce que nous appelons aussi du nom de l'ontologie, s'appelle aussi « la métaphysique classique » et a pour objet de sa recherche l'être et toute autre notion qui lui est subordonnée. Notons qu'une certaine compréhension de la notion de l'être est déjà présente dans sa définition, cela veut dire, l'être signifie ce (l'essence) qui existe (l'existence).

La question de l'être accompagne les hommes depuis le temps où, pour la première fois, les philosophes ont demandé : pourquoi ? « Pourquoi une chose est telle qu'elle est », s'exprime en grec dans la question : *δια τι* ? En posant cette question, on essaie de déterminer le principe, le commencement, *ἀρχη*, de l'être. Ce principe doit être compris par lui-même, et en même temps, toutes les choses doivent être comprises grâce à lui. Au VI^{e} siècle avant Jésus Christ, Thalès de Milet initie ce genre de philosophie, c'est-à-dire la philosophie qui cherche le fondement commun de l'être, *ἀρχη*. Au début, cet empirisme naïf de l'école ionienne cherche *ἀρχη* dans la réalité empirique et ce n'est que progressivement qu'il adopte une théorie de plus en plus abstraite.

La théorie de Thalès est un exemple du monisme matérialiste qui ne réduit la structure de la réalité qu'à une substance ou dans le cas extrême, qu'à un être. Ce type de réflexion sur la réalité est caractéristique de la première période de la philosophie. Dans le système le plus radical, celui de Parménide d'Elée, pour qui il n'existe pas de différence entre la pensée et l'être ; l'être s'identifie avec ce que l'on pense. L'être, ce qui existe, est unique. Au cours de ce même siècle, le monisme radical devient le monisme modéré sous la forme de l'atomisme matérialiste de Démocrite d'Abdère et de son disciple Leucippe ou sous la forme du monisme non-matérialiste de Pythagore pour qui l'*αρχη* de toutes choses est le nombre.

Ensuite, Platon répond à la question de l'être en tant qu'être. Ses thèses découlent du rapprochement de la théorie de la fluctuation perpétuelle de la réalité d'Héraclite d'Ephèse avec celle de Sophocle sur la concordance entre les notions et la réalité. D'après Platon, ce qui existe à proprement parler de manière réelle, ce qu'est vraiment l'être, ce n'est pas la chose mais l'idée. Pour Platon, le dualisme doit résoudre la question de l'*αρχη*. Les choses se perçoivent par les sens et les êtres par les notions ;

les choses sont fluctuantes et les vrais êtres (les idées) constants. Ainsi, les choses et les idées existent de manière différente. L'être au sens strict, n'est pas ce qui est variable et empirique, mais l'idée vers laquelle on doit se tourner, parce que la contemplation des idées est en même temps la contemplation de la réalité la plus réelle. Les choses ne sont que les ombres du monde hiérarchisé des idées. Elles participent du monde idéal qui s'appelle *πλήρομα* et qui est notamment la plénitude de la perfection. Platon choisit le mot *το ον* au singulier pour dire l'être, et le pluriel *τα οντα* pour dire les êtres. Mais ce qui est très intéressant, c'est qu'il utilise le terme *ουσια*, c'est-à-dire le terme « être » sous la forme nominale du verbe à l'infinitif pour désigner la substance. Platon est le premier à introduire cette notion, suivi par Aristote, qui l'applique à sa théorie de l'abstraction. Sa définition montre l'être détaché du monde empirique et transféré dans un monde idéal, *πλήρομα*. Platon n'a jamais précisé la définition de l'idée (de l'être réel). Parfois, il considère l'idée comme notion universelle (par exemple dans *Les dialogues sur Sophocle*) et parfois, il la traite en tant que principe du monde. Il affirme qu'une chose est belle alors qu'elle est simplement en accord avec l'idée de beauté transcendantale. Il en va de même avec la hiérarchie des idées. Il est admis qu'il n'existe pas d'égalité entre elles, mais Platon n'a jamais décidé si c'est l'idée de la beauté ou celle du bien qui est l'être suprême du monde idéal.

Aristote, l'un des disciples de Platon, polémique avec les convictions de son maître. Il soutient que l'activité cognitive de l'homme comprend également des fonctions sensorielles. Il initie un nouveau processus pour rechercher le sujet de la métaphysique, celui de l'abstraction. Selon Aristote, chaque être se compose intrinsèquement de la matière et de la forme. Cette forme se dissimule dans la matière et devient l'idée de Platon transférée au monde réel, empiriquement accessible. Aristote pense que l'être (en grec: *ουσια*; et en latin : *substancia*) signifie ce qui existe par lui-même. Toutes les choses qui ne sont pas substance existent et sont reconnues grâce à la substance à laquelle elles sont subordonnées (ce sont par exemple les qualités ou les rapports). L'être n'est pas défini par l'idée, mais seulement par des choses concrètes. Aristote introduit également les notions de l'acte (*ένέργεια, actus*) et de la potentialité (*δύναμις, potentia*) qui montrent la perfection de l'être, ce qui agit actuellement, et ce qui peut être perfectionné, réalisé et « actu-alisé ».

Au Moyen-Age, Thomas d'Aquin suit la proposition d'Aristote. Il utilise les termes « acte » et « potentialité », « forme » et « matière », mais les complète par les notions de « *essentia* » (de l'essence) et de « *esse* » (de l'être). Pour ce faire, Thomas

s'éloigne de l'abstraction d'Aristote et privilégie le processus de séparation[48]. Ce parti pris permet de constater que l'être est « le contenu qui existe », c'est-à-dire le contenu qui se réalise par son propre acte d'existence. Thomas d'Aquin souligne l'importance de l'acte de l'existence dans chaque être, ce qui nous donne la possibilité de déterminer l'objet de la métaphysique qui représente toute la réalité, à savoir l'ensemble de ses dimensions par rapport à ce qui existe, ce qui est réel. La théorie classique ne traite pas initialement de ce qu'est la réalité (ce point de départ est neutre). Si l'être est un acte pur, son existence s'identifie avec son essence, c'est-à-dire que l'être possède son existence propre et ne peut pas cesser d'exister. Cet être Thomas l'appelle «*Suum Esse*» (L'être par Lui-même), « *Ipsum Esse* » ou « *Suum Esse Subsistens* », autrement dit l'Absolu ou Dieu. Tout autre être peut exister ou ne pas exister ; ainsi son existence est subordonnée à celui qui la possède et qui concède à tout être son existence et sa durée. Les commentateurs du thomisme développent la pensée de leur Maître en interprétant les relations spécifiques entre les différents éléments de l'être. Ce faisant, ils ont durablement marqué l'histoire de la philosophie classique.

Au XVI^{e} siècle déjà, la recherche philosophique privilégie la connaissance de l'être à l'être. Le soi-disant « Rasoir d'Occam » débute cette période de changement selon le principe: *ens non sunt multiplicanda* (il ne faut pas que les êtres soient multipliés). Cela ouvre l'esprit humain à la philosophie idéaliste selon laquelle la réalité se définit en fonction de notre manière d'appréhender le monde existant. Le « *Cogito ergo sum* » de René Descartes n'est pas seulement l'acceptation et la confirmation du processus de création, mais aussi le point de départ d'une réflexion sur la connaissance promue à un bel avenir. Les doutes de Descartes, l'incertitude de la connaissance de la réalité orientent vers les thèses extrêmes, comme dans le système de Berkeley qui a exprimé la position la plus radicale chez les idéalistes : seul ce que je connais existe, la réalité en dehors de ma connaissance n'est qu'une illusion. Cette thèse mène Berkeley à constater que Dieu qui connait toutes les choses toujours et partout est le garant de l'existence de la réalité que je ne connais pas.

Le radicalisme berkeleyen n'aura pas d'adeptes, contrairement au succès de la théorie kantienne, produite à Königsberg au XVIII^{e} siècle. Emmanuel Kant, avec son « renversement copernicien », s'appuie sur l'analyse du processus de la connaissance qu'il appelle la critique de la raison pure. Les sens par lesquels nous connaissons le

[48] Voir : Michel PICLIN, *Thomas d'Aquin* : in : Denis HUISMAN (directeur), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 2009, p. 1794-1797.

monde et la raison nous permettent de comprendre des notions. Les jugements créés par les sens sont des jugements a posteriori (incertains, superflus et qui ne sont pas scientifiques), mais ceux qui sont le produit de la seule raison constituent des jugements a priori, certains et universels. Des jugements peuvent élargir notre savoir (des jugements synthétiques) ou l'approfondir (des jugements analytiques). Les jugements analytiques sont toujours *a priori*, les synthétiques peuvent être *a priori* ou *a posteriori*. Cette dernière affirmation était irrecevable pour l'empirisme. Kant considère que la mathématique constitue la preuve de l'existence des jugements synthétiques *a posteriori*. Ce n'est pas la métaphysique qui décrit la réalité, mais ce sont les mathématiques et les sciences naturelles. Ainsi, les jugements *a priori* sont devenus la condition indispensable de la connaissance. Ils ne s'opposent pas à la chose connue et, de cette manière, c'est le sujet connaissant qui détermine la perception de l'objet. Par conséquent le sujet devient la condition de la connaissance des choses. C'est ce qu'on appelle « la révolution copernicienne » de Kant. C'est pourquoi dans le néo-kantisme, apparu en Allemagne après 1860 comme réaction contre l'idéalisme de Hegel, les philosophes se limitent à l'analyse de la connaissance et ils renoncent consciemment à la métaphysique en faveur de la thèse qui veut que la connaissance ne peut pas aller au-delà de l'expérience.

Le XIX^{e} siècle apporte un épanouissement des systèmes philosophiques qui donnent une forme nouvelle aux thèses déjà élaborées dans l'Antiquité. La philosophie de cette époque atteste en quelque sorte que l'évolution de la pensée humaine est en fait une référence à la théorie de Platon, comme le dit Whitehead. Les philosophes de cette période décrivent la réalité en transformant et en ajustant au progrès les définitions anciennes de « dialectique », de « monisme », de « pluralisme » ou de « matérialisme ».

Pour l'Antiquité, la dialectique est un processus rationnel qui permet de discuter dans le but de découvrir la vérité. Il n'en est pas de même pour l'idéalisme et le matérialisme dialectique. Prenons l'exemple de Hegel qui, en poursuivant ses recherches sur la philosophie de l'histoire, fait de la dialectique le droit universel de l'être. D'après lui, tout se déploie de la thèse par l'antithèse et aboutit à la synthèse. Cette dernière devient de nouveau la thèse en retrouvant encore dans l'univers son antithèse et en faisant de chaque être un élément du développement. Grâce à son universalité, la philosophie de Hegel prétend être un système qui englobe toute la réalité. Marx et Engels, quant à eux, proposent une autre manière de transformer la notion de dialectique. Ils fusionnent le développement dialectique et le matérialisme.

Ainsi, la thèse matérialiste présente dans l'histoire dès l'époque de l'école ionienne, au XIX^{e} siècle, prend la forme du matérialisme dialectique. Et la dialectique elle-même ne se limite plus à la pensée humaine en s'érigeant désormais comme principe du progrès matériel du monde.

En ce qui concerne les courants du monisme et du pluralisme, nous discernons leur présence dans les théories de Spinoza et de Leibnitz. Les monismes soutiennent la thèse que la réalité est un seul être ou qu'elle découle d'une seule matière. Dans l'Antiquité, c'est Parménide qui défend la conception moniste la plus radicale de toute l'histoire, celle que résume cette assertion : il n'existe qu'un être ! Au XVII^{e} siècle déjà, la pensée de Baruch Spinoza reprend la position moniste pour décrire le monde. La proposition panthéiste du philosophe en est l'expression. D'après Spinoza, les éléments du dualisme de Descartes qui divise la réalité entre la matière et la pensée ne concernent pas le monde, mais exclusivement les attributs de Dieu. L'extensibilité de la matière et le processus cognitif réalisé par l'âme ne sont que les manifestations de la même substance, c'est-à-dire de Dieu. Ce genre de monisme porte le nom de « spirituel » parce qu'il suggère qui tout provient d'une substance non-matérielle. Il se différencie du monisme matériel représenté par le matérialisme.

Le pluralisme, à son tour, apparaît plus souvent que le monisme, et ce, sous plusieurs formes dans les systèmes philosophiques. Aussi pouvons-nous distinguer le pluralisme des idées (Platon), le pluralisme spirituel (Leibnitz) ou le pluralisme réaliste (dans la métaphysique classique). Pour ce dernier, l'être est un résumé de l'élément formateur et de celui qui est formé – l'acte et l'élément potentiel. Pour Leibnitz, le pluralisme s'exprime par l'existence des monades autosuffisantes qui créent le monde. Cette autosuffisance que proclame le philosophe doit être cependant différenciée de l'isolationnisme qui coupe le lien entre les êtres et l'absolu et nie toutes les relations entre les êtres eux-mêmes, ce qui a pour conséquence, la non-connaissance de l'être lui-même.

Comme toutes les notions, celle de la culture est aussi subordonnée à la conception de la réalité. Nous avons exposé comment la philosophie classique appréhende le monde. Cet exposé sur la philosophie classique va nous permettre de montrer la spécificité de la vision postmoderne à l'égard de cette problématique et de comprendre les nombreuses définitions de la culture.

1.1.2.2. La réalité libérée : l'approche postmoderne

« Une métaphysique de domination et de pouvoir », c'est le titre que choisissent les postmodernes pour décrire la métaphysique classique dans laquelle l'interrogation (pourquoi ?, διά τι ?) sur le monde et sur sa cause résonne depuis l'Antiquité. La recherche du principe universel est à l'origine de la théorie des idées, de la matière et de la forme, de l'acte et de la potentialité, des thèses des « *transcendentalia* » et des notions générales. La philosophie cherchait les causes de la réalité toute entière. Cette recherche avait un caractère universel, la cause du monde doit être la même hier, aujourd'hui et à jamais. Le principe du monde doit être une cause de toute son histoire et s'inscrire dans toute son histoire.

La postmodernité rejette la vision linéaire de l'histoire et tout particulièrement la théorie des principes. Si elle les approuve, c'est seulement dans le cadre « d'ici et de maintenant ». Ainsi, l'explication des origines du monde change selon les époques et ce qui est valide pour une époque ne l'est plus pour une autre. La métaphysique classique a dominé toute la réalité en imposant la relation réciproque « sujet-objet » et en mettant l'être au centre de ses recherches. La métaphysique est arrivée à assimiler tous les êtres, car ils sont les deux extrêmes de la relation « sujet-objet ». Dans la réflexion classique, la métaphysique devient le cœur, le fondement et la source de toute réflexion philosophique. C'est pourquoi la philosophie doit se soumettre aux principes de base de la métaphysique : au principe d'identité (chaque être est ce qu'il est) et au principe d'unité (l'être n'est pas le non-être). Le monde et sa connaissance dépendent entièrement de ces deux principes. Même le passage entre la connaissance de ce qui existe et celui qui connaît se base sur deux principes généraux : *a posse ad esse non datur illatio* (il n'y a pas de passage entre la possibilité d'existence et l'existence) et *a non posse ad non esse datur illatio* (il y a un passage de la non-possibilité de l'existence à la non-existence).

Nous avons observé que la métaphysique sous cette forme est marginalisée au XVI^{e} siècle, et complètement niée par Kant qui en a fait un postulat de la raison pure. Le philosophe de Königsberg la décrit comme une dialectique transcendantale qui n'intervient pas dans le processus de la vraie connaissance et de la production du vrai savoir. Ainsi les notions métaphysiques, les notions de Dieu et de l'âme, entre autre, sont devenues, elles aussi, des postulats. De plus, chez Hume, la critique, de plus en

plus scientifique, portera sur tous les termes de base : le principe, la force et la substance. Et puis, l'idéalisme, le positivisme et le néo-positivisme vont continuer à marginaliser la métaphysique. Mais c'est Hegel qui dans sa philosophie de l'esprit absolu perçoit l'être en tant que liberté. Hegel, Fichte et Schelling empruntent à Kant l'idée d'autonomie dans le but de combattre le dualisme entre le monde des idées et le monde sensoriel. Si pour Platon ces deux mondes sont séparés, pour Hegel le monde matériel est « un moment » et « une trace » dans le processus du développement de l'esprit. Le XIX^{e} siècle vient contrer cette opinion hégélienne dans le matérialisme de Feuerbach et de Marx et dans la critique nietzschéenne qui réduit la métaphysique à une illusion. Dans ces deux cas, la négation de la métaphysique va de pair avec la négation de la religion[49].

Au XIX^{e} siècle, une métaphysique d'un genre nouveau voit le jour et ce, en dépit de la présence des métaphysiciens allemands (R.H. Lotze, G. Fechner, W. Wundt) et français (Ch. Renouvier). Elle se place aux extrêmes de la pensée : proche de la poésie ou proche de l'expérience empirique. Le progrès, l'évolution de la communication et l'accès à l'enseignement supérieur au XIX^{e} siècle ont révolutionné la culture. La philosophie est reléguée au domaine des lettres : elle s'exprime plutôt dans la poésie que dans les traités philosophiques. Ainsi, la philosophie se retrouve à la marge de la science et, à cause des thèses positivistes, elle rejoint l'empirisme radical. Cette philosophie rejette toute métaphysique. Pourtant, c'est elle que la postmodernité prend pour modèle. Martin Heidegger, quant à lui, a dépassé la compréhension traditionnelle de l'être. Ses idées jettent les bases de la théorie de la postmodernité[50]. Il pense que la notion de l'être est complètement différente que celle proposée par la métaphysique classique. D'après lui, la philosophie a traité « l'étant » d'une manière abusive, seulement comme l'une des formes de l'être. Cependant l'être ne s'identifie pas à « l'étant ». Dans ce cas-là, il ne reste à la philosophie qu'à chercher où se trouve la

[49] « *L'homme élimine Dieu pour rentrer en possession de la grandeur humaine qui lui semble indûment détenue par un autre. En Dieu, il renverse un obstacle pour conquérir sa liberté.* » Voir : H. De LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, éd. Spes, 1959, p. 21.

[50] « *Les figures dont je fais des paradigmes de la théorisation ironiste – le Hegel de la Phénoménologie, le Nietzsche du Crépuscule des Idoles et le Heidegger de la Lette sur l'humanisme – ont tous en commun l'idée que quelque chose (l'histoire, l'homme occidental, la métaphysique – quelque chose d'assez important pour avoir une destinée) a épuisé ses possibilités. En sorte que désormais il faut que toutes les choses soient rénovées. Se contenter de faire des choses nouvelles ne les intéresse pas. Ils veulent aussi rénover cette grande chose ; leur propre autonomie sera un dérivé de cette nouveauté plus imposante.* » R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, éd. Armand Colin, 1993, p. 147.

différence entre l'étant et l'être et comment définir l'être. En même temps, la critique linguistique fait sienne la critique heideggérienne de la métaphysique. Elle tire son origine de la philosophie analytique de Wittgenstein et Carnap. Selon leurs thèses, dans l'analyse de la langue, les phrases métaphysiques sont privées de sens, ce qui veut dire qu'elles se réfèrent aux valeurs[51]. Wittgenstein souligne que dans le monde « il y a ce qu'il y a » et il ne reste aucune place pour les valeurs. Carnap, au contraire, indique des notions vides parmi lesquelles il situe « Dieu » et « le principe ».

La postmodernité dénonce le caractère autoritaire de la métaphysique classique. Le combat postmoderne contre le totalitarisme et l'autoritarisme n'épargne donc pas la métaphysique qui, d'après les philosophes postmodernes, prétend dominer toute la réalité. Vattimo écrit que la crise de l'humanisme que nous vivons à présent est étroitement liée à la fin de la métaphysique comprise à la fois comme une apogée du développement technique et la sortie de la relation « sujet – objet ». De cette manière la victoire sur l'humanisme et la métaphysique ne signifie pas leur rejet, mais peut être résumée par le terme heideggérien de *Verwindung*, parce que la subjectivité devient nécessaire et ne peut pas être mise de côté comme « un vieux vêtement »[52]. Dans le contexte de la récupération de la métaphysique, Vattimo évoque le terme de « métaphysique accomplie », utilisé par Heidegger. Il exprime ainsi l'égalité du rôle de la métaphysique et de la technique en tant que forme supérieure du contrôle de la réalité. La technique est à la fois une forme nouvelle de ce contrôle et une forme progressive qui vise le même but que la métaphysique.

Toutefois la culture de masse, créée par la technique, produit un phénomène nouveau, caractéristique de la fin de la métaphysique, celui de la disparition de l'art que Heidegger évoque dès la fin de la guerre. Sa prophétie se réalise, à présent, dans la société technique. Vattimo appelle ce processus « le silence de l'art véritable ». « *L'art*

[51] Dans la phase ultime de la philosophie de Wittgenstein, les théories philosophiques expriment des phrases absurdes parce que l'homme essaie de leur donner une autre signification que celle qui leur est attribuée au quotidien.

[52] Voir: G. VATTIMO, *La fin de la modernité*, p. 40-41. Vattimo évoque ce terme, utilisé aussi par Heidegger, dans le sens de « la récupération », « du retour » à ce qui est mis de côté au bout d'un certain temps. La présence de ce mot dans la réflexion de Vattimo devient un signe de son plan du futur. Le philosophe ne nie pas la nécessité de la métaphysique et de l'humanisme, mais affirme qu'il faut y revenir après une étude plus approfondie. Vattimo note précisément que Heidegger n'emploie pas le mot *Uberwindung* qui signifie : laisser quelque chose, surpasser.

ne peut s'exprimer aujourd'hui que par le silence »[53]. L'essence de l'art classique est enracinée dans la métaphysique ; les deux domaines sont interdépendants et si l'un est en crise, l'autre le sera aussi.

Richard Rorty traite ce processus différemment. Il compare les attitudes de l'ironiste libérale et du métaphysicien. Pour souligner le fossé entre les deux attitudes, le philosophe utilise le terme du métaphysicien au masculin et de l'ironiste au féminin. En fait, de cette façon, il confronte le passé à la présence de la pensée philosophique. Pour clarifier cette comparaison nous avons établi le tableau suivant [54] :

un métaphysicien	une ironiste libérale
Il considère, comme des questions de base, la nature des choses et leur essence	Elle trouve le nominalisme et l'historicisme vrais
Dans ses analyses, il se sert de la raison	Elle utilise son imagination
Il décrit des choses nouvelles en profitant d'anciennes descriptions	Elle est toujours inquiète, car elle ne sait pas si elle joue au bon jeu
Il est sûr que la vérité objective existe	Pour elle, la vérité n'est qu'un moment, qu'un événement, qu'un vocabulaire final de l'homme qui vit à une certaine époque
Il divise les domaines selon le critère des domaines scientifiques	Elle divise les domaines selon les traditions philosophiques et elle ne les place pas dans le schéma de la méthodologie

[53] Voir: G. VATTIMO, *La fin de la modernité*, p. 45-48. Vattimo décrit la mort de l'art dans le sens faible et fort. Elle signifie d'abord la mort d'un phénomène particulier de l'art, celle soumise à la réflexion philosophique et métaphysique, aux notions de vérité et de beauté. Dans la compréhension faible, la mort de l'art reste en lien avec la vulgarisation propagée par les medias.

[54] La tableau ci-dessus se base sur la description de Rorty. Voir : R. RORTY, *Ironie, contingence et solidarité*, p. 123-129.

Il pense que nous sommes capables de reconnaître le vrai vocabulaire final	Elle a son propre vocabulaire final et ne le tient pas pour universel
Sa méthode consiste à opposer deux phrases banales et à proposer une solution qui abolit cette opposition	Elle pense que les vieux vocabulaires finaux doivent être remplacés par les nouveaux, sa méthode concerne plutôt la description que la déduction

En regardant les résultats de la comparaison ci-dessus, il est évident que chez Rorty, plus que chez Vattimo, la métaphysique devient un domaine du passé qui ne doit être étudié qu'avec une méthode historique. Cet effort pour se libérer du terrorisme métaphysique dans la compréhension du monde est, d'après Rorty, une étape de la reconquête de la liberté par les hommes.

A son tour, Derrida combat la métaphysique dans l'essai « *La mythologie blanche* » qui est un fragment du livre de Derrida *« Les marges de la philosophie* ». Dans ce texte, il se penche sur la notion et la structure de la métaphore, mais il se réfère aussi à la métaphysique. Il le fait soit directement, soit encore par le rappel de la métaphore vide. Citant « *Le Jardin d'Epicure* », il écrit:

> Je songeais que les métaphysiciens, quand ils se font un langage, ressemblent (image, comparaison, figure pour signifier la figuration) à des rémouleurs qui passeraient, au lieu de couteaux et de ciseaux, des médailles et des monnaies à la meule, pour effacer l'exergue, le millésime et l'effigie. Quand ils ont tant fait qu'on ne voit plus sur leurs pièces de cent sous ni Victoria, ni Guillaume, ni la République, ils disent : Ces pièces n'ont rien d'anglais, ni d'allemand, ni de français ; nous les avons tirées hors du temps et de l'espace ; elles ne valent plus que cinq francs : elles sont d'un prix inestimable, et leur cours est étendu infiniment. Ils ont raison de parler ainsi. Par cette industrie de gagne-petit les mots sont mis du physique à la métaphysique. On voit d'abord ce qu'ils y perdent ; on ne voit pas tout de suite ce qu'ils y gagnent. »[55]

[55] J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, éd. De Minuit, 1972, p. 250.

En guise de conclusion, il constate que la métaphysique conçue dans l'esprit classique est une suppression continue des notions accomplies en vue d'accéder aux notions universelles.

Aussi, l'analyse de la théorie des métaphores héliotropiques que Derrida fait de « *Topiques* » d'Aristote s'avère-t-elle d'un intérêt capital pour notre étude. Le philosophe grec réfléchit sur les attributs du soleil et sur toutes les métaphores qu'ils engendrent. Aristote pense que toutes ces métaphores ne servent à rien ; elles n'apportent pas de vraie connaissance, parce que l'homme est incapable de vérifier empiriquement ce dont il parle. Ce constat amène Derrida à formuler deux conclusions. La première : les métaphores héliotropiques sont imparfaites. La deuxième : le soleil lui-même ne peut nous offrir qu'une connaissance imparfaite, car il a un caractère artificiel et métaphorique. En disant cela, Derrida se demande si le soleil est tout à fait naturel et s'il reste encore dans la nature quelque chose de naturel ?[56] La nature de la métaphore héliotropique permet aussi de lui soumettre la réalité entière à ces interrogations : qui est-elle ? ; est-ce que la réalité en tant qu'être intégral existe? Et si cette réalité existe, est-elle intégralement connaissable, ou est-elle comme un soleil qui nous laisse toujours une marge d'indéfini dans la connaissance. Ainsi, le sujet de la métaphysique devient obscur et reste toujours « une construction artificielle ».

L'approche postmoderne de la métaphysique classique peut se résumer à partir de quelques notions de base. Au lieu du logocentrisme ontologique, la postmodernité propose les concepts « de la trace » et « de la polysémie », au lieu du réalisme classique, un nouvel idéalisme et l'anti-essentialisme. La philosophie postmoderne rejette les notions métaphysiques qui déterminent la connaissance de la réalité, en même temps les postmodernes ne sont pas d'accord sur la place de la métaphysique. Les uns la nient totalement, les autres veulent qu'elle retrouve sa place parmi les domaines philosophiques, mais seulement après une lecture critique de ses thèses.

1.1.3. Les notions de l'homme et de la connaissance

Ayant défini l'approche classique et postmoderne de la métaphysique, nous nous concentrons à présent sur l'ontologie de l'être particulier, celle de l'homme. Si

[56] Voir: J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, p. 310-313.

l'anthropologie est un domaine philosophique autonome, elle se base pourtant sur la conception de l'être. Elle puise dans le vocabulaire métaphysique pour construire le sien. Par conséquent, le regard sur l'homme sera donc différent dans la philosophie classique et dans la postmodernité. Nous nous efforcerons ici à mettre en lumière la différence fondamentale qui distingue ces deux approches anthropologiques.

1.1.3.1. L'homme créateur ou créature ?

La manière de comprendre la nature humaine dépend strictement de la notion de l'être, parce que l'homme fait partie du monde. La définition de l'homme rejoint donc la conception de la réalité. Dans l'histoire des systèmes philosophiques, les métaphysiques différentes ont donné lieu à des multiples anthropologies. De plus, quand il crée la culture, l'homme est apte à se transcender soi-même tout comme la réalité matérielle. Il existe dans le monde, mais en même temps il est capable de le dépasser. Même le matérialisme, à l'instar de Démocrite ou de Marx et d'Engels, ne nie pas cette « transcendance » de l'homme par rapport au monde, en soulignant très fortement sa participation et sa présence dans le monde. Alors que selon l'atomisme, l'âme de chaque homme est construite de matière subtile, selon le matérialisme dialectique, la matière évolue vers des formes conscientes de l'existence telle que l'homme. Pour montrer la diversité d'approches anthropologiques et leur rapport à la vision de l'être, évoquons quelques théories grâce auxquelles nous déterminerons les définitions les plus essentielles élaborées pour décrire ce qu'est l'homme. Notre premier but est de présenter les notions de base de l'anthropologie ; puis, dans la partie suivante, de les juxtaposer aux notions anthropologiques modifiées par la postmodernité.

Le simple dualisme de Platon admet l'existence de l'âme et du corps dans l'homme et décrète définitivement leur séparation. Pour Platon lui-même le corps emprisonne l'âme qui ne peut pas contempler le monde des idées à cause des limites de ce corps. Aristote, à son tour, considère l'âme comme étant en acte et le corps comme étant en puissance. Selon cette thèse, le corps (l'élément potentiel) est formé par l'âme (la forme). Au XIII^{e} siècle, Thomas d'Aquin précise la conception d'Aristote en mettant en place la séparation de l'acte de l'existence et de l'essence. D'après lui, l'existence est une forme et l'essence, un élément formé de l'être. La fonction de cet acte rejoint l'âme et c'est elle qui prend le rôle de la forme par rapport au corps qui est la matière, la puissance constituée. Les philosophes évoqués ci-dessus consolident la théorie du

dualisme, mais nombreux sont aussi ceux qui tendent à la combattre. L'une de ces démarches provient de Plotin qui propose la compréhension panthéiste du monde. Toute la réalité se produit par l'émanation de l'être supérieur dans les êtres inférieurs. De cette manière, le dualisme semble être vaincu soit au niveau du monisme matériel, soit spirituel, comme c'est le cas de Spinoza.

Le déplacement du point de gravité de l'être à la connaissance de l'être date de la fin du Moyen-Age et se prolonge à l'époque de la Renaissance grâce à l'importance que cette période accorde à l'homme, pour aboutir au «*cogito ergo sum*» de Descartes qui renouvelle notre vision de l'homme. Dans son anthropologie, le philosophe français renforce le dualisme entre le corps et l'âme. Pour en finir avec les certitudes et tout vérifier, Descartes applique une règle simple: si l'on veut redonner la forme rectiligne à une tige courbe il faut la redresser dans l'autre sens. Au lieu d'admettre n'importe quoi il faut plutôt avoir des doutes et là, il n'y a qu'une certitude : c'est que je doute. De cette manière, Descartes arrive à son constate fameux : quand je doute, je pense et quand je pense, je suis. En tout cas, le sujet de ma pensée, c'est-à-dire mon âme, est réel. Cela est sûr. En même temps, Descartes affirme un autre dualisme, il pense que l'attention ne doit pas seulement porter sur les aptitudes intellectuelles de l'homme, mais aussi sur ses capacités volitives. Il y a une tension constante entre la raison et la volonté car, comme nous avons dit précédemment, l'homme peut vouloir ou ne pas vouloir ce qu'il a appréhendé grâce à son intellect.

Nous aboutissons ainsi au volontarisme qui, à l'exemple de celui de Saint Augustin, s'inscrit dans le débat sur la supériorité de la volonté sur la raison. Pour Saint Thomas, l'intellect et la volonté sont soumis aux catégories métaphysiques de la vérité et de la bonté. La vérité signifie l'accord entre l'intellect et la chose: *veritas est adequatio intellectus et rei*, alors que la bonté constitue l'objet de notre désir : *bonum est quod omnia appetunt*, ou même selon Aristote, l'objet du partage : *bonum est quod est diffusivum sui*. Descartes y ajoute encore la problématique de l'erreur dans le discours. D'après lui, elle se produit quand la liberté infinie de la volonté rencontre l'intellect qui est limité. L'un n'est pas adéquat à l'autre dans leurs attributs et cela provoque l'erreur volitive et cognitive.

Dans les temps modernes, les encyclopédistes et les idéalistes ont également contribué à la réflexion sur la nature humaine. La Metrie présente sa vision de l'homme – machine selon les règles de la physique mécanique de l'époque. Berkeley subordonne ce qui est connu de l'objet au sujet qui connaît, c'était la forme la plus radicale de

l'idéalisme. Leibnitz reconnaît l'homme en tant que l'une des monades. A tous ces niveaux, l'origine de l'homme se trouve au centre des préoccupations de la philosophie. Est-il dépendant de l'Etre Absolu ou est-il inscrit dans le processus de l'évolution du monde qui dure éternellement[57]? La véracité de la phrase « Dieu existe » a une importance cruciale pour l'anthropologie. La relation entre Dieu et l'homme est une relation entre le Dieu Créateur qui soutient l'existence du monde et l'homme, sa créature, et influence la manière dont l'anthropologie situe l'être humain dans la réalité. Les courants anti-théistes, comme le sensualisme et le matérialisme du XIX^{e} siècle, essaient de prouver la fausseté de la religion. Ludwig Feuerbach (1804–1872) s'oppose aux admirateurs de Hegel et à son idéalisme et privilégie la vision empirique du monde. Ce parti pris, déjà observé dans le passé, a cependant quelque peu surpris ses contemporains. En plaçant l'homme au centre de la réflexion, Feuerbach transforme la théologie en anthropologie. Il constate que l'homme représente bien plus que le produit de la nature. Cette forme de naturalisme assigne à l'homme une place supérieure dans la nature toute entière, mais n'est pas sans conséquence sur l'éthique et sur la théorie de la religion naturelle. A leur tour, Marx et Engels, sans rejeter la dialectique de Hegel, vont utiliser cette conception feuerbachienne de la divinité, en s'inspirant de ses deux sources : le matérialisme et l'anthropologie naturaliste.

Il y a d'autres courants de pensée qui affirment la suprématie de l'être humain dans le discours de la réalité, celui de Stirner et de Heidegger qui ont discouru sur l'anthropologie. Au XIX^{e} siècle, l'individualisme, représenté par Stirner, devient un courant très populaire. L'homme cesse d'être la mesure de toutes choses au profit exclusif du « moi ». Cet individualisme, dont Stirner symbolise la forme la plus radicale, aboutit au relativisme. Un siècle plus tard, Heidegger propose de considérer l'homme comme une question perpétuelle. D'après lui, l'homme n'est pas seulement une présence qui, dans la philosophie classique, est un attribut de chaque être existant[58],

[57] Cela débouche sur une autre question : le monde, est-il éternel ? Est-ce que l'éternité du monde ne s'oppose pas à l'existence éternelle de Dieu ? Comme l'écrit Saint Thomas d'Aquin dans *Summa Theologiae*, l'éternité du monde ne s'opposerait pas à l'existence de Dieu. Dans sa démonstration, le philosophe se fonde sur la règle de la cause et de l'effet. Il montre l'exemple du pied qui laisse la trace au bord de la mer. Si toutes les choses (le pied, la trace, la mer et le sable) sont éternelles, cela n'empêche pas qu'au moment où l'on enlève le pied, la trace va disparaître, elle va être détrempée.

[58] Cela veut dire: *Dasein*, où la présence est décrite par « *Da* », alors que l'étant est indiqué par « *Sein* ». De cette façon nous construisons la notion de l'homme par la synthèse des notions.

mais aussi une interrogation sur sa manière d'exister et sur la dimension de l'absence de l'être.

Tout cela prouve qu'il existe une grande diversité des approches anthropologiques. Si, par exemple, nous nous concentrons sur les faiblesses humaines, sur ses limites dans le temps et dans ses possibilités, nous rejoignons le courant existentialiste, conséquence des expériences historiques tragiques du XX^{e} siècle. A ce niveau-là, nous touchons la sphère des notions telles que la peur, la mort, la non-existence, l'éternité auxquelles l'homme est confronté durant sa vie terrestre. Nous entrons dans la problématique des valeurs et du sens de la vie. La lecture des textes existentialistes peut susciter pessimisme et désespoir. Mais si notre analyse prend en compte la biographie des philosophes de ce système, nous y décelons un combat engagé pour la liberté de l'homme, perçue comme son trésor le plus précieux. Dans le cas de Sartre qui se déclare athée, la réflexion philosophique dépasse finalement le pessimisme et aboutit à l'espoir actif.

> C'est ce principe d'espérance active qui se retrouve dans les derniers entretiens, publiés à la veille de la mort de Sartre et où, avec des forces visiblement diminuées par l'âge, il manifestait sa volonté de repenser fondamentalement sa philosophie. Celle-ci peut se résumer d'un mot : la liberté, un beau risque, inévitable. [59]

Dans le cadre de leur questionnement ultime, les existentialistes ne refusent pas de débattre de la présence de Dieu. Prenons l'exemple de Gabriel Marcel qui est convaincu dans sa réflexion que l'Etre absolu existe et qu'il influence notre vie en s'ingérant dans notre histoire. Jeanne Parain-Vial évoque le testament philosophique de Gabriel Marcel où le philosophe écrit :

> Dans ma pensée, les essences, je crois l'avoir écrit quelque part, sont les modalités de la Lumière qui, pour parler comme Saint Jean, éclaire tout homme venant en ce monde, mais il convient d'ajouter aussitôt qu'il s'agit d'une Lumière qui est joie d'être Lumière (…) elle suscite non seulement pour éclairer les êtres créés, mais pour qu'ils deviennent éclairants à leur tour. [60]

---

[59] M. CONTAT, *Jean-Paul Sartre*, in : D. HUISMAN (directeur), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, p. 1656.
[60] J. PARAIN-VIAL, *Gabriel Marcel*, in : D. HUISMAN (directeur), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, p. 1281.

Outre la relation entre la théorie de la réalité et la philosophie de l'homme, il existe aussi une relation entre la situation concrète dans laquelle se trouve l'homme et sa façon de penser, sa vision du monde. La pensée existentielle en est l'exemple parfait[61].

La définition de l'anthropologie, tout comme celle de la philosophie, a beaucoup varié au cours des siècles. Depuis le XVI^e^ siècle, vu l'essor des sciences telles que les mathématiques ou les sciences naturelles, c'est la notion de la science en tant que telle qui évolue de manière spécifique. Descartes ou François Bacon[62] célèbrent l'apothéose de la perfection de ces sciences. Cette évolution a pour effet de subordonner la philosophie aux autres domaines extra-philosophiques. Mais si l'homme et sa réalité peuvent être décrits par la psychologie (Freud), la sociologie (Durkheim) ou les autres sciences biologiques et physiques, la philosophie de l'homme est-elle encore nécessaire ? Si oui, quel doit être son champ de recherche? Doit-on l'envisager en tant que méta-science qui à l'instar de l'encyclopédie recueille les résultats des autres domaines scientifiques et les analyse, ou doit-on la réduire à l'histoire de la pensée humaine en essayant de comprendre les hommes par eux-mêmes ? L'anthropologie sert de fondement aux thèses de l'éthique et de l'esthétique, ainsi que des œuvres de la culture. Le singulier du mot « anthropologie » ne doit pas faire oublier qu'il n'existe pas seulement une anthropologie, mais plutôt des anthropologies classifiées selon les conceptions du monde auxquelles elles appartiennent. De cette façon-là, nous pouvons évoquer l'anthropologie classique, matérielle, culturelle ou théologique.

La vision de l'homme serait incomplète sans une théorie particulière présente dans le débat anthropologique, celle de la personne. La notion de la personne apparaît dans la philosophie suite à la réflexion chrétienne entreprise au commencement des

[61] Dans ce cas, il arrive souvent que les thèses, initialement réservées aux groupes étroits des universitaires, sont, au bout d'un certain temps, vulgarisées. C'est une thèse de Michel Heller, philosophe polonais qui prouve que plusieurs théories scientifiques et philosophiques, 40 – 50 ans après leur proclamation, sortent des salles universitaires et affectent la manière de penser des contemporains. Voir : W. MERING, *Wstep do filozofii* (*Introduction à la philosophie*), Pelplin, 1996.

[62] C'est F. Bacon qui dans son œuvre « *Instauratio magna*», propose un nouveau classement des sciences en les regroupant selon les pouvoirs de l'âme : la mémoire – l'histoire, l'imagination – la poésie et la raison – la science au sens propre, donc la philosophie. La théologie se classe, non pas dans le domaine de la science, mais dans celui de la foi, comme le veut la doctrine médiévale de « *via moderna* » qui existe depuis le XIV^e^ siècle.

premiers siècles après Jésus Christ, sur la coexistence des deux natures en Jésus, la nature divine et la nature humaine.

La notion « *prosopon* » (προσοπον) – le visage, le masque porté par les acteurs dans le théâtre existait dans la culture grecque déjà au II^e^ siècle avant Jésus Christ. Ce terme comprend la description étymologique de la relation à l'égard d'une autre personne (paraître devant le visage de quelqu'un). Le mot latin « *persona* » qui à l'origine signifie masque, au Moyen-Age a pris une autre connotation, celle de « *per se una* ». De cette façon, la discussion commencée au Concile de Nicée (en 325) sur la différence entre la substance (*ousia*) et la personne (*hypostasis*), a suscité des recherches quant à la précision et à la définition des notions. Plus tard, le mot : *hypostasis* [63] a été traduit par le mot « personne » et en latin par le terme : *substantia*. Enfin, au VI^e^ siècle, la définition classique de Boèce (*persona est rationalis naturae individua substantia*) est devenue le fondement essentiel des autres interprétations de la notion de la personne, y compris celle de Thomas d'Aquin. Saint Thomas propose le mot *subsistentia* (*subsistere in*) pour mettre l'accent sur l'existence de l'être. Néanmoins chaque « *subsistentia* » n'est pas la personne, mais uniquement ce qui existe dans la nature rationnelle. Ainsi, Thomas définit la personne comme « *ens subsistet in natura rationali* » (une personne est un être qui subsiste dans la nature intellectuelle).

La notion de personne donne lieu à de nombreuses définitions : au XVII^e^ siècle, Descartes détermine la personne en fonction de sa capacité de connaître, de son aptitude à penser (*ens cogitans*). Plus tard, Maine de Biran, ainsi que Locke, notent que l'attribut constitutif de la personne est la conscience, alors que pour Rosmini c'est la volonté libre et pour Wojtyła ce sont les actes de la personne envers les autres. Cette dernière thèse ouvre la possibilité de souligner le rôle de la relation dans la définition de la personne. En fait, il existe aussi la conception selon laquelle la relation est l'élément essentiel de tout être. Cette thèse de Martin Buber, par exemple, ouvre la voie à beaucoup d'autres interprétations de la notion de personne.

Il ne faudrait pas non plus passer sous silence la problématique de la liberté de l'homme qui donne lieu à de multiples interprétations. La liberté peut revêtir diverses significations : la liberté absolue, fondamentale, psychique, la liberté d'agir, la liberté en tant que relation etc. Par cette notion nous abordons la thématique de la justification du

[63] Bien que le mot « *hypostasis* » en grecque signifie aussi la substance. A. CHAPELLE, *Ontologie*, Bruxelles, éd. Lessius, 2008, p. 47.

déterminisme et de l'indéterminisme. En effet, nous nous posons la question suivante : Existe-t-il une vraie liberté ? Les découvertes scientifiques soumettent de plus en plus l'homme aux mécanismes extérieurs qui n'engagent pas la volonté humaine. La liberté limitée supprime la responsabilité des actes, soit totalement, soit partiellement, parce que si ce que je fais dépend davantage de mes gènes, de mon environnement, de mon éducation que de mon libre-arbitre, suis-je encore responsable des actes que j'accomplis ? Ces considérations permettent sans doute de mieux comprendre la portée des actes de l'homme d'aujourd'hui, car c'est par ces actes qu'il exprime sa présence dans le monde.

1.1.3.2. Raison contre imagination : une connaissance transformée

Depuis toujours la philosophie s'interroge sur la primauté de la réalité sur la connaissance. Ce débat concerne deux domaines philosophiques fondamentaux : la théorie de l'être et la théorie de la connaissance. Par exemple, Aristote inclut les idées platoniennes dans la matière. Cette démarche, à priori anodine[64], s'avère lourde de conséquences. Notre manière de connaître dépend de l'objet de notre connaissance, l'objet détermine ses sources, ses moyens et sa méthode. Chez Platon, c'est l'âme qui est capable de connaître, chez Aristote, ce sont les sens. La relation entre le connaissant et le connu, entre le signifiant et le signifié implique la notion de vérité. Existe-t-elle vraiment ? Est-elle une concordance? Selon quel critère s'accorde-t-elle? Appartient-elle à la raison ou aux choses? Est-elle une valeur relative ou absolue ? Aucun système philosophique ne peut éluder ces questions fondamentales [65] qui régissent tous ses aspects concrets, notamment notre compréhension de l'éthique et de l'esthétique.

[64] Aristote introduit dans la théorie de la connaissance le processus d'abstraction qui se base sur trois étapes. La première, l'abstraction physique, part de la réalité sensuellement-accessible et c'est ici que se situe la différence majeur entre les systèmes de Platon et de son disciple. Platon ignore totalement « la vallée des ombres des choses matérielles ». D'après lui, ces choses ne débouchent sur aucun savoir irréfutable. Aristote n'est pas d'accord et constate qu'il faut passer de l'abstraction physique à la mathématique. A ce stade, seule la quantité subsiste car elle est la base non-différentielle de tous les êtres. C'est une étape entre la connaissance empirique et idéale. Le dernier niveau de l'abstraction, celui de la métaphysique, nie complètement la matière de l'être et même son aspect quantitatif. Par l'abstraction métaphysique, Aristote rejoint les idées de Platon. C'est pourquoi le Stagire est accusé de ne pas rejeter l'idéalisme platonien. Voir : A. CHAPELLE, *Ontologie*, Bruxelles, éd. Lessius, 2008, p. 21-22.

[65] Le sujet de la connaissance dans toute sa diversité accompagne la pensée philosophique depuis ses origines. Chez Saint Augustin la connaissance est d'abord un don de Dieu ; elle vient par l'illumination qui révèle les notions et qui dépasse l'homme et ses capacités. Chez Jean Scot

L'anthropologie classique est un domaine de l'ontologie spécifique. Elle place l'homme au centre de ses recherches et regroupe différentes notions pour décrire l'être humain. En grande partie, l'anthropologie est dominée par la vision holiste dans laquelle l'homme est un des êtres qui font partie de la réalité toute entière, mais, à un moment donné dans l'histoire de la philosophie, l'homme a commencé à porter son attention sur lui-même et par conséquent il a réduit toute la réalité à soi. Ce changement a pris forme au début de la modernité[66], au XVI[e] siècle[67]. Dans les recherches, l'accent, au lieu d'être mis sur la réalité, s'est déplacé sur la connaissance de cette réalité. Au lieu de porter sur le monde soumis à Dieu, il porte sur l'homme, nouveau créateur du monde qui a produit Dieu à son image et à sa ressemblance – comme le dit Feuerbach. C'est à l'anthropologie classique que nous devons les notions utilisées pour décrire l'homme : la raison et les sens, l'âme et le corps, la personne, la volonté, la liberté et la nature. Elle a abordé le problème des relations intérieures et extérieures dans la structure de l'être humain et elle a mis au jour le but ultime de l'homme en le considérant dans la perspective théologique. Les philosophes de l'époque de Platon, mais aussi Augustin, Hume, Kant, Fichte et beaucoup d'autres, ont étudié les conditions de vie de l'homme et ont défini ce dernier par rapport à la société et à la communauté[68] dans lesquelles il fonctionne. La postmodernité remet en question toutes les thèses classiques évoquées

---

Erigène et Maître Eckhart, dans leur théologie négative, seul Dieu dont la nature est mystérieuse échappe à la connaissance. Chez Kant l'impossibilité de connaissance se réfère aux choses (*numena*). Heidegger exprime cette impossibilité de connaître, en l'appelant « l'absence » et « le silence » de l'être. Toutes ces opinions s'inscrivent dans « la philosophie de l'absence ».

[66] Aussi, si la totalité de l'histoire classique a sa source dans la pensée de l'antiquité, la philosophie moderne date du XVI[e] siècle. C'est pourquoi il y a beaucoup de références à cette époque, chez les postmodernistes : Foucault : «*Les mots et les choses* » et « *L'histoire de la folie dans l'époque classique* » commenté par Derrida dans « *L'écriture et la différence* ».

[67] Par réaction aux disputes christocentriques du IV[e] siècle, le christianisme a produit la notion anthropologique de « la personne » et a décrit la différence entre la personne et la nature. Jusqu'à là, l'homme (l'être, la substance) est défini comme animal social (Aristote) ou comme être appelé à la contemplation (Platon), tandis que la nature indique la façon par laquelle l'être agit. L'être découvre sa nature dans l'action et c'est cette action qui détermine la nature de l'être. La philosophie scholastique l'exprime dans une règle : *agere sequitur esse* (l'action décrit l'être). Ce principe relie le fait de l'existence à la manière de cette existence. La personne n'est pas la nature, elle est un être, une substance que Boèce a définie par sa rationalité (*rationalis naturae individua substantia*) et dont Thomas d'Aquin a corrigé la définition à la lumière de la théorie de l'acte et de la potentialité, en disant que la personne se définit par son intelligence (*persona est subiectum subsistens in natura intelectualis*).

[68] Il n'est pas possible d'évoquer ici l'anthropologie entière. Jusqu'au XVI[e] siècle, elle fonctionnait au sein de l'ontologie, puis, de plus en plus, comme un domaine autonome. L'ensemble des thèses esthétiques et éthiques puisent dans cette relation ontologique-anthropologique. Même la théorie de l'état, du pouvoir et du droit devient le résultat direct de la vision classique du monde et de l'homme.

ci-dessus et renonce à toutes les notions dont profite la pensée classique. Rorty croit qu'elles appartiennent au « vocabulaire final » déjà périmé et aboli par Nietzsche et Freud[69]. Le pragmatiste constate :

> La tentation de chercher des critères est la manifestation d'une tentation plus générale: celle qui conduit à penser que le monde, ou le moi humain, possède une nature intrinsèque, une essence. Autrement dit, elle est le fruit de la tentation de privilégier un langage parmi la multitude de ceux que nous employons habituellement pour décrire le monde ou nous décrire. [70]

Les postmodernes s'opposent à la notions de la personne. Ainsi, l'homme cesse d'exister comme une personne dotée du pouvoir cognitif et volitif. Le pouvoir cognitif de l'homme s'en trouve modifié: ce n'est plus la raison qui gouverne la pensée, c'est l'imagination. Foucault se sert de l'argument de la liberté et de nombreuses relations dans lesquelles l'homme fonctionne pour affirmer cet anti-personnalisme. En soulignant le rôle de l'imagination, il se réfère aux notions classiques :

> Si les notions de nature et de nature humaine ont, à l'âge classique, une certaine importance, ce n'est pas parce qu'on a découvert brusquement comme champ de recherches empiriques, cette puissance sourde, inépuisablement riche qu'on appelle la nature ; (...) En fait ces deux concepts fonctionnent pour assurer l'appartenance, le lien réciproque de l'imagination et de la ressemblance. [71]

Et Foucault poursuit son discours en affirmant que la nature humaine se trouve dans « le mince débordement de la représentation qui lui permet de se re-présenter ». Cependant, la nature elle-même est définie comme suit : « *elle [la nature] n'est que l'insaisissable*

---

[69] Rorty va jusqu'à affirmer la nécessité de la libération de la conscience. Il écrit : « *Le freudisme ordinaire de la culture contemporaine aide à voir notre conscience comme une expérience de ce genre, à identifier la morsure de la conscience avec le regain de culpabilité autour de pulsions sexuelles infantiles refoulées : de refoulements produits par d'innombrables contingences qui n'entrent jamais dans l'expérience. On a aujourd'hui du mal à imaginer combien Freud dut dérouter lorsqu'il entreprit pour la première fois de décrire la conscience comme un idéal du moi fixé par ceux qui ne sont pas disposés à renoncer à la perfection narcissique de... l'enfance.* » R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 58.

[70] *Ibid*., p. 25.

[71] M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 85.

brouillage de la représentation qui fait que la ressemblance y est sensible avant que l'ordre des identités ne soit visible. »[72]

La problématique du corps et de l'âme élaborée au stade de la philosophie classique, constitue l'autre aspect de la réflexion anthropologique. En rejetant la notion de la nature humaine, la postmodernité a fait de même avec le dualisme entre le spirituel et le corporel. L'homme cesse d'être une structure stable et forte : toutes les données en faveur de cette opinion ont déjà disparu (y compris les termes : le corps, l'âme, la volonté, la raison, la conscience). Influencés par Freud et Nietzsche, les postmodernes préfèrent la définition faible, fluide et instable de l'homme. Pour Rorty, l'homme n'est pas quelqu'un qui possède des désirs et des convictions, mais il en est construit. Ces désirs et ces convictions appartiennent à son essence. Pour opérer ce changement de notions, il fallait omettre les mots « conscience » et « raison » et trouver un nouveau terme qui désigne une réalité plus large. Ce mot, c'est le langage. Pourtant cela ne résout pas toutes les questions sur la conscience. C'est pourquoi Rorty, en s'inspirant des études de Davidson, finit par assimiler le langage à un moyen de représentation. Le langage devient un moyen nécessaire pour construire les nouveaux vocabulaires par lesquelles nous définissons notre monde. Ainsi le langage échappe-t-il aux problèmes classiques et permet-t-il d'affirmer la thèse de la fluidité des vocabulaires finaux. Cette contingence de soi-même, des liens humains et de la conscience, nie tout ce qui se réfère aux catégories de l'âme et du corps, en nous orientant vers la tradition non-plationienne.

Tous ces changements influencent encore un autre concept de base de l'anthropologie : la vision de la liberté de l'homme. Cette thématique englobe les deux dimensions de la vie humaine: la privée et la communautaire. La liberté est une notion limitrophe qui nous fait passer de l'individu au groupe humain, de la relation de l'homme à soi-même à la relation aux autres. La liberté et sa sauvegarde appartiennent aux paradigmes de la postmodernité.

Zygmunt Bauman prône des thèses de nature sociologique qui s'inscrivent parfaitement dans le courant postmoderne. Il prétend que les hommes sont convaincus que la liberté est déjà gagnée et le programme d'émancipation réalisé. Bien

[72] *Ibid.*

évidemment, cette victoire sur la servitude a sans cesse besoin d'être actualisée, ce qui n'est pas sans susciter des difficultés concrètes. Bauman se demande si la libération est une bénédiction ou une malédiction ; une malédiction qui feint d'être une bénédiction ou une bénédiction que nous craignons comme une malédiction. Ces questions sont cruciales pour l'époque contemporaine qui a fait de la libération son programme politique et de la liberté l'une des valeurs prépondérantes. Cette interrogation baumanienne peut s'expliquer de deux façons : d'une part, les gens ne sont pas prêts à accueillir la liberté, parce que la vérité qui nous libère n'est pas bonne à entendre ; d'autre part, les gens doutent des profits que la vérité peut leur offrir. Le postmoderne polonais pense que la liberté telle qu'elle existe, n'est qu'un élément de la vraie liberté. « Aujourd'hui – écrit Bauman – la liberté délivre l'homme de toutes ses relations sociales. La liberté a individualisé les individus et fait porter à l'individu toute la responsabilité de son destin. La société, la nation et l'état ont aujourd'hui une signification pragmatique, ils sont privés du *pathos* et même reconnus comme instruments de la violence acceptable. »[73] Bauman prône la réalisation de la « libération accomplie », à condition que cette liberté (confirmée par les autres postmodernes) soit une valeur à s'approprier.

Pour les postmodernes, la liberté consiste en l'approbation de la contingence et du hasard. Elle forme l'individu à l'autonomie afin qu'il soit capable d'autocréation. Rorty avertit que tout le monde n'est pas prêt à entreprendre cette tâche, et peu d'hommes l'accomplissent jusqu'au bout. En tout cas, il faut remarquer que dans la postmodernité le lien entre la liberté et la vérité est rompu. Tout cela renverse l'ordre classique : « prends soin de la vérité et tu découvriras la liberté! » Rorty le résume en ces termes :

> Qu'importe peu que l'affirmation „deux et deux font quatre" soit vraie, encore moins que cette vérité soit « subjective » ou « corresponde à la réalité extérieure ». La seule chose qui importe, c'est que l'on y croie ou non, et qu'on puisse le dire en conséquence sans prendre de risques. Autrement dit, seule importe la faculté de parler à d'autres de

[73] Voir: Z. BAUMAN, *La modernité fluide*, Cracovie, éd. Literackie, 2006, p. 30. Foucault pense de même. Dans son texte « *Il faut défendre la société* » il appelle le pouvoir, la guerre silencieuse. Il traite chaque régime comme une forme de la coercition et de la domination sanctionnée d'un groupe social sur les autres. L'état, dans ses institutions et ses structures, devient la forme déguisée de la violence et de l'agression – écrit Foucault. Pour arriver à ses fins, l'état se sert de la vérité monopolisée par le gouvernement et imposée à toute la société.

ce qui vous semble vrai, et non de ce qui est en effet vrai. Veillons sur la liberté, et la liberté veillera sur elle. »[74]

Nous pouvons donc conclure que l'anthropologie de la postmodernité peut être qualifiée d'anti-personnaliste parce qu'elle nie les dualismes classiques de la tradition platonienne: du corps et de l'âme, de la raison et de la volonté, de la nature et enfin de la personne. La libération radicale faite par les postmodernes permet d'annoncer la construction de « l'homme nouveau » et en même temps de proclamer « la fin de l'homme »[75] dans la philosophie.

La postmodernité oppose à la tradition sa propre théorie de la connaissance : il y a une autre manière de comprendre la vérité, les sources du savoir et la structure du processus cognitif.

Michel Foucault relève la discontinuité dans l'épistémè de la culture occidentale. Il distingue deux époques : classique et contemporaine. On assiste à un renversement de l'ordre. Dans cette analyse, il ne s'agit pas tant de chercher les causes et les conséquences des événements, que de confronter des informations. L'ordre constitutif de toute chose se révèle dans les systèmes élémentaires, c'est-à-dire dans les codes fondamentaux de la culture. Le philosophe mentionne quatre formes de ressemblance qui gouvernent quatre figures cognitives :

1. ***convenientia*** (le voisinage) : ressemblance liée à l'espace sous la forme du « proche en proche », elle est de l'ordre de la conjonction et de l'ajustement

2. ***aemulatio*** : une sorte de convenance, mais qui serait affranchie de la loi du lieu, elle exige une distance par rapport aux choses et agit comme un miroir ou un reflet

3. **l'analogie** : elle se fonde sur de subtiles ressemblances des relations moins étroites que celle de *convenientia* ou *aemulatio.* L'analogie peut se retourner sur elle-même sans être pour autant contestée. D'après Foucault, l'homme est un point privilégié de l'analogie, il est le croisement où toutes les analogies se concentrent pour rayonner de nouveau.

[74] R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 243.
[75] Voir par exemple chez Francis Fukuyama : *La fin de l'histoire et le dernier homme* (en 1992) et *La fin de l'homme* (en 2004).

4. **le jeu des *sympaythies***: principe de mobilité, il transforme soit l'identité soit l'individualité; il a « le pouvoir dangereux d'assimiler, de rendre les choses identiques les unes aux autres ».

Foucault évoque ces quatre formes de ressemblance pour montrer le processus qui a touché notre langage au XVIII^{e} et XIX^{e} siècle. Ce processus a complètement changé le langage en le dissociant des choses et de leurs notions naturelles pour l'agréger à l'espace de la représentation. Le philosophe constate que l'invention de l'homme, vieille de deux cents ans, a opacifié cet ordre naturel de ressemblance[76].

Alors que le débat classique porte sur le rationalisme et l'empirisme, les sens et la raison[77], la postmodernité relègue ces notions au second plan dans le processus de la connaissance. Les postmodernes privilégient l'imagination qui devient le nouveau moteur dans le dynamique de la perception et dans la transformation du monde. Rorty, en épousant les idées des romantiques, écrit :

> L'idée, chère aux Romantiques, que la faculté centrale de l'homme est, non pas la raison, mais l'imagination, fut en fait la découverte que le principal instrument du changement culturel est la faculté de parler différemment, plutôt que celle de bien argumenter. [78]

Rorty décrit l'imagination dans le contexte des changements culturels. Son étude du romantisme l'amène à conclure qu'il fut le seul capable d'opérer un tournant décisif afin de libérer les hommes du poids des notions classiques. Il cite aussi Nabokov pour qui

---

[76] Voir: M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, éd. Gallimard 1966, p. 32-40.

[77] Dans l'Antiquité, Platon a distingué les trois capacités de l'âme : la raison (responsable des fonctions rationnelles), le désir (des sensuelles) et la passion (des fonctions végétatives). Ce discours a été repris, sans grande modification, par les philosophes du Moyen-Age qui pensaient que l'âme était construite par la raison et par la volonté. Certains penseurs leur attribuaient d'autres capacités : par exemple l'imagination chez Augustin. Le processus de la connaissance au niveau de la déduction ou de la synthèse était soumis à l'âme qui seule était capable de le réaliser. Les sens participaient à la connaissance empirique. Les scholastiques ramènent leur signification, à une règle qui a été déjà soulignée par Aristote, à savoir *nihil est in intellectu, quod prius non erit in sensu* (il n'y a rien dans la raison qui ne soit pas perçu avant par les sens). Cette thèse médiévale rencontre une vive critique chez Descartes dans la théorie des notions innées (*ideae innatae*) et chez Kant dans la théorie de deux sources de connaissance dans laquelle il opère une synthèse de la connaissance intellectuelle et sensuelle en les rangeant selon la méthodologie des sciences.

[78] R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 27.

l'imagination est la source de la connaissance rationnelle et morale. Il lui confère également le pouvoir de discerner de manière intuitive et irrationnelle la bonté.

Derrida abonde dans ce sens, lorsqu'en évoquant Kant, il croit que l'imagination forme un lien entre les mots et les lettres. Elle est une liberté qui se manifeste dans ses œuvres. L'imagination en tant que capacité créatrice de l'homme a la possibilité de produire une réalité seconde de la matière venue de la réalité première. Elle schématise sans participation des notions[79]. Le philosophe se réfère aussi à la période classique qu'il perçoit comme un combat contre la raison et comme une composante de l'histoire de la folie. Il attribue à l'imagination le même pouvoir de surmonter les obstacles existants et de libérer l'homme. En se référant à Kant, il affirme :

> L'imagination est liberté qui ne se montre que dans ses œuvres. Celles-ci ne sont pas dans la nature mais elles n'habitent pas un *autre* monde que le nôtre. L'imagination (en tant que faculté de connaître productive) a, en effet, une grande puissance pour créer en quelque sorte une seconde nature avec la matière qui lui fournit la nature réelle. [...] la liberté de l'imagination consiste justement en ceci qu'elle schématise sans concept. [80]

La postmodernité met à mal le fondement de la théorie classique de la connaissance. La notion de vérité qui règle la relation cognitive en utilisant le terme *adequatio* cesse d'être valable. La vérité classique est un être relatif, elle dépend du monde (l'objet connu) et de l'homme (le sujet connaissant). Elle n'appartient ni à la raison ni au monde. La vérité est soumise aux processus de déduction et aux droits de la logique, mais elle n'existerait pas si elle n'était pas conditionnée par un facteur à la fois intérieur et extérieur. D'emblée Rorty rejette cette théorie :

> (…) la vérité étant une propriété de phrases, l'existence des phrases elles-mêmes étant tributaire des vocabulaires, et les vocabulaires eux-mêmes étant l'œuvre d'êtres humains, il en va de même des vérités.[81]

---

[79] Voir: J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, éd. du Seul, 1967, p. 16. Il y ajoute aussi : « *Cette notion d'une imagination qui produit la métaphore – c'est-à-dire tout dans le langage, hormis le verbe être – reste pour les critiques ce que certains philosophes appellent aujourd'hui un concept opératoire naïvement utilisé. Surmonter cette ingénuité technicienne, c'est réfléchir le concept opératoire en concept thématique.* »

[80] J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, p. 16.

[81] R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 44. C'est l'une des propositions de l'approche de la vérité dans la postmodernité : la conception pragmatique de Rorty.

La définition de la vérité peut se situer sur un pôle tout à fait opposé: la vérité enfermée dans la réalité qu'on découvre plutôt dans une expérience esthétique que déductive. La notion forte de la vérité comprise comme un objet apte à être connu, se transforme en une notion faible et devient « le fond et l'horizon » de notre existence, constate Vattimo. Aussi, reprenant à son compte la perception heideggérienne de l'œuvre d'art en tant que synthèse de « la terre » (le stable) et du « monde » (l'éphémère), note-t-il :

> Lorsque Heidegger parle de l'œuvre d'art. Comme mise en œuvre de la vérité, il explique que c'est en tant qu'elle expose un monde et pro-duit la Terre. L'exposition d'un monde, c'est le sens qu'à l'œuvre comme ouverture historique.[82]

Cela l'amène à définir la vérité par rapport à la notion classique, en ces termes :

> L'œuvre d'art est mise en œuvre d'une vérité qui, bien antérieurement et bien plus fondamentalement qu'une conformité de la proposition à la chose, se présente comme cette ouverture des horizons historico-destinaux qui rend seule possible toute vérification proportionnelle (...). La vérité est l'acte par lequel on intuitionne un certain monde historico-culturel et grâce auquel une certaine humanité historique perçoit les traits fondamentaux de sa propre existence du monde définis de manière originaire. [83]

L'approche pragmatique de Rorty s'apparente à celle de Vattimo : la vérité n'est plus la base forte. La vérité n'est pas, il lui arrive d'exister. Ainsi, elle cesse d'être, elle devient un événement.

On peut résumer la théorie postmoderne de la connaissance en trois termes consacrés: elle est relativiste, antirationnelle et anti-représentationaliste. Ces attributs se justifient par la critique des notions fortes de l'épistémologie : celle de la vérité, de la raison et de la réalité existant indépendamment de la connaissance. Cette nouvelle théorie transformée et redéfinie jette les bases d'une ontologie nouvelle.

---

[82] G. VATTIMO, *La fin de la modernité,* Paris, éd. du Seuil, 1987, p. 129.
[83] *Ibid*., 70.

1.2. De la *philosophia ancilla theologiae* au pluralisme théologique

Il peut sembler que la théologie est un domaine immuable et clos. Mais la réalité est toute autre. Notre propos ici sera de démontrer la diversité des approches théologiques concernant la théologie elle-même, le monde, l'homme et la connaissance. Il a pour objet de mettre l'accent sur le caractère spécifique de ce domaine et de présenter les changements grâce auxquels la théologie est entrée en relation avec plusieurs autres domaines scientifiques.

1.2.1. La théologie : domaine changeable ou toujours le même ?

Dans sa genèse, la notion de théologie remonte à l'Antiquité. Elle est un concept préchrétien déjà utilisé par Platon et Aristote. Traduire ce terme littéralement signifie «parler de Dieu », mais il peut aussi signifier « de parler de la relation entre l'homme et Dieu. » On peut donc en tirer les conclusions suivantes: la théologie présuppose l'existence de Dieu ; elle s'occupe de Dieu qui parle (comme son sujet) et, enfin, elle est « parler de la relation entre Dieu et l'homme » (l'objet). En général, la théologie est une réflexion de l'homme sur la révélation de Dieu opérée à l'aide de la raison[84]. Ce que note aussi Benoît XVI :

> A cet égard, saint Bonaventure dit que la théologie est « *per additionem* », c'est-à-dire que la théologie ajoute la dimension de la raison à la Parole de Dieu et crée ainsi une foi plus profonde, plus personnelle et donc aussi plus concrète dans la vie de l'homme. Dans ce sens, on trouvait différentes solutions et on formait des conclusions qui commençaient à construire un système de théologie[85].

Dans le christianisme, la révélation divine se forge sur l'Écriture et sur la Tradition apostolique qui deviennent fondement de la recherche théologique. En effet, elles sont considérées comme la source où Dieu parle à l'homme, donc une source révélée et objective (symboles de la foi, liturgies, enseignement des Papes), contrairement à d'autres sources ou aux lieux théologiques (*loci teologici*) traités en

[84] Cette définition, la plus populaire, est rappelée même dans « Le Petit Larousse », éd. Larousse 2010, *Théologie*, 1008.
[85] Benoît XVI, *Audience générale*, le 28.10.2009.

« problèmes d'école » (enseignement des théologiens, signes des temps, littérature). La théologie n'est pas une discipline homogène. Elle se divise en différentes sections selon l'objet de ses recherches. Cependant, tous ses sujets sont toujours considérés à la lumière de la Révélation. On distingue ainsi : la théologie systématique: morale, dogmatique, fondamentale ; la théologie pratique: pastorale, la catéchèse ; et les domaines bibliques: l'exégèse et la théologie biblique.

La théologie doit être aussi distinguée de la philosophie de la religion. La principale différence réside dans la reconnaissance de la véracité entière de la Révélation divine par la théologie, et de la recherche des vérités par la philosophie. Le point de départ des études philosophiques est différent de celui des études théologiques, même si la raison humaine est leur support commun. La véracité de la Révélation divine qui est une certitude dans la théologie ne peut être que la destination, l'aboutissement de la philosophie de la religion.

Malgré cette distinction, la théologie utilise très souvent les travaux des philosophes[86]. La relation entre les deux domaines est à l'origine d'une maxime scolastique proclamant que la philosophie est la servante de la théologie (*philosophia est ancilla theologiae*). Leur relation est si profonde que la crise de l'une entraîne, tôt ou tard, la crise de l'autre, comme ce fut le cas dans le positivisme par exemple. La théologie, tout comme la philosophie, est donc sujette aux modifications. Cependant, il y a une différence fondamentale entre les recherches philosophiques et les recherches théologiques. Ces dernières, par exemple, doit prendre en considération la possibilité de dogmatiser la vérité. Il est donc nécessaire, en parlant de l'évolution des vérités théologiques, d'examiner le rôle de l'ultime définition de la vérité. Ainsi, d'une part, le développement de la théologie est qualitatif et non quantitatif, d'autre part la possibilité

[86] Pour illustrer cette relation profonde entre la philosophie et la théologie, évoquons tout d'abord, le grand attachement de la pensée ecclésiastique à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. Le Concile Vatican II, en se référant à la riche tradition des documents de l'Eglise, l'a mentionné dans le décret sur la formation des prêtres « *Optatam Totius* », en constatant dans le numéro 16 : «*Puis pour mettre en lumière, autant qu'il est possible, les mystères du salut, ils apprendront à les pénétrer plus à fond, et à en percevoir la cohérence, par un travail spéculatif, avec saint Thomas pour maître.* » Le Concile s'appuie sur l'enseignement des Papes: *Aeterni Patris* de Léon XIII ou *Sapientia Christiana* de Jean-Paul II. Dans la vision postconciliaire, la philosophie et la théologie sont disposées au dialogue avec d'autres philosophies, ce que constate Jean Paul II dans son encyclique *Fides et Ratio* : « *Je tiens à souligner le fait que l'héritage du savoir et de la sagesse s'est effectivement enrichi dans de nombreux domaines. Qu'il suffise de citer la logique, la philosophie du langage, l'épistémologie, la philosophie de la nature, l'anthropologie, l'analyse approfondie des modes affectifs de la connaissance, l'approche existentielle de l'analyse de la liberté.* » (n° 91, Vatican 1998).

de définir le dogme coupe court à toute discussion. Le développement quantitatif vient aussi de la nature fermée de la révélation publique, achevée, d'après l'enseignement de l'Église, avec la mort du dernier des Apôtres. L'évolution qualitative, quant à elle, vient de « l'infaillibilité » qui, selon le dogme, concerne le Successeur de Saint Pierre quand il proclame certaines vérités d'une manière strictement prescrite. Cette approche différencie la théologie de la philosophie qui vérifie toujours ses résultats et n'arrive jamais à la certitude de type dogmatique. Elle permet aussi de distinguer les sources théologiques (*loci teologici*), mentionnées ci-dessus.

Dans le christianisme-même, le regard sur la théologie est différencié. La particularité du catholicisme est de posséder le Magistère de l'Eglise qui veille sur l'interprétation de la Révélation[87]. Cette instance n'existe pas comme telle dans le protestantisme. Le *Magisterium Ecclesiae* est composé des évêques qui restent en communion avec le Pape. Il agit avec l'autorité qui lui a été donné par Jésus-Christ lui-même. Le Magistère bénéficie d'une assistance de l'Esprit Saint pour servir la Parole de Dieu. Il ne se trouve jamais au-dessus de cette Parole, mais il garde et explique fidèlement le dépôt de la foi (*depositum fidei*), confié par les Apôtres à la communauté de l'Église. La mission du Magistère est exposée en quelques mots dans l'introduction à la constitution du Vatican II *Dei Verbum* :

> En écoutant religieusement et proclamant avec assurance la Parole de Dieu, le saint Concile fait sienne cette parole de saint Jean : « Nous vous annonçons la vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous est apparue (…).[88]

Le Magistère proclame ses discours de deux manières : ordinaire ou solennelle. La première concerne les encycliques papales, les exhortations et lettres apostoliques, tandis que la forme solennelle est réservée aux grands rassemblements des évêques et des experts tels les synodes et les conciles. Au cours du XX[e] siècle, l'Eglise catholique vécut le Concile Vatican II qui donna des orientations pour une nouvelle approche de la

[87] Ce qu'explique Benoît XVI dans son exhortation post-synodale *Verbum Domini*. Le pape constate : « *Le Magistère vivant de l'Église, auquel il appartient 'd'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu, écrite ou transmise', est intervenu avec un sage équilibre par rapport à la juste position à avoir face à l'introduction des nouvelles méthodes d'analyse historique. (...) Ne reculant pas devant la critique scientifique, il se méfiait seulement «des idées préconçues qui prétendent se fonder sur la science mais qui, en réalité, font subrepticement sortir la science de son domaine* ». BENOIT XVI, *Verbum Domini*, n° 33, Vatican 2010.

[88] CONCILE VATICAN II, *Dei Verbum*, préambule, Vatican 1965.

théologie[89], en particulier en tenant compte de la préoccupation de l'unité des chrétiens et du progrès moderne du monde.

L'approche préconciliaire (la théologie avant le Vatican II), souvent qualifiée de contre-réforme, a consisté à définir des notions dogmatiques et des termes théologiques très stricts et les plus précis possibles, afin de défendre le dépôt de la foi dans la totalité de la vérité de son message (selon les exigences de l'époque où s'est tenu le Concile de Trente). La théologie du Concile Vatican II n'est plus « une forteresse fermée »[90], mais considérée comme complémentaire du Concile de Trente ; elle entreprend le dialogue avec le monde contemporain. C'est ce qu'explique Benoît XVI en parlant de la complémentarité et de la continuité de l'enseignement de l'Église qui, avec son identité forgée historiquement, est capable d'entrer en dialogue avec le monde pour lui annoncer la Parole de Dieu. La théologie de la continuité suppose l'auto-conscience de l'Eglise car la conscience de sa propre identité est la condition *sine qua non* du dialogue. Ce type de théologie encourage aussi à chercher des méthodes, d'une langue et des itinéraires nouveaux menant à l'homme moderne[91] dans la totalité de son être et de son existence,

[89] C'est aussi une théologie, dans laquelle le pluralisme est présent. Le pluralisme théologique a toujours existé dans la tradition chrétienne. Non seulement les discussions entre les théologiens (Molina et Bañez ou entre les écoles théologiques: les scotistes et les thomistes) ont participé au processus du développement de la théologie, mais elles ont défendu aussi des points de vue différents sur la même question. Cela s'applique à la coexistence de la théologie négative (apophatique) et positive (cataphatique). La première, comme chez Jean Scot Erigène, contemple Dieu à partir des limites de la connaissance humaine, le deuxième, au contraire, a confiance dans le fonctionnement de la raison, et maintient que l'homme a été créé pour connaître Dieu. Les évolutions théologiques ont été générés par des conciles et des synodes, souvent convoqués en vue d'expliquer et de clarifier les enseignements de l'Église contre les hérésies émergentes. Toutefois, ces mêmes conciles et synodes ont parfois provoqués des scissions et des schismes. Malgré tout cela, ce que le Concile a défini, est entré dans le dépôt de la foi, et fait l'objet d'une réflexion théologique approfondie. Ce fut également le cas après le Concile Vatican II. Les changements proposés sont notamment rédigés au cours du colloque qui se tient en 2007 à Montpellier sous le nom: « *Un Nouvel âge de la théologie : 1965 à 1980* ». (Les textes ont été compilés et publiés sous la direction de Dominique Avon et Michel Fourcade).

[90] Des dicastères spéciaux ont été invoquées dans l'Eglise, dont l'étendue d'action et même les noms (comme dans le cas de *Sanctum Officium*, maintenant la Congrégation pour la Doctrine de la Foi), ont été réformés et réorganisés après le Concile Vatican II. On a également créé des offices destinés à encourager le dialogue sur des sujets d'ordre moral et social ou sur l'unité des chrétiens, telles que les conseils papaux: pour les médias, pour la famille.

[91] J. Metz, disciple de Rahner, révèle un courant commun à tous les types de théologies. « *Dans la théologie contemporaine, il existe différentes tentatives de définir la foi chrétienne dans son rapport au monde et à l'histoire. Ces définitions me semblent avoir en commun, plus ou moins nettement, d'interpréter la foi avant tout comme acte de croire, comme* fides qua creditur, *autant que possible sans contenu, comme figure de la libre décision de l'homme.* » J. B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris, éd. Du Cerf, 1999, p. 226.).

souvent très compliquée[92]. De cette façon, la théologie a investi une zone d'influence philosophique: celle du personnalisme, de l'existentialisme ; une sphère d'influence sociale: celle de la théologie de la libération ou la théologie féministe, et même dans un domaine de relations humaines plus intimes: celle de la théologie du corps et de la théologie « *queer* »[93].

L'existence du dogme et de l'autorité veillant à l'interprétation et au dépôt de la foi, nous oblige à poser le problème des limites de la liberté dans la réflexion théologique. Le Magistère de l'Eglise n'interdit pas de réaliser des recherches scientifiques, dont il doit vérifier la conformité des résultats avec le dépôt de la foi afin d'empêcher une éventualité d'une hérésie. Nous comprenons ici l'hérésie comme une opinion que l'enseignement de l'Eglise n'a pas reconnue. Cependant, l'émergence de l'hérésie est devenue l'objet d'une réflexion théologique approfondie et a donné lieu à un certain nombre de conciles et de synodes de l'Eglise et à la parution de grands ouvrages théologiques et apologétiques. On se réfère ici aux hérésies de différents types, celles qui touchent à la doctrine (par exemple les hérésies christologiques telles l'arianisme, le pélagianisme, le monophysisme), à la vie de l'Église (l'unitarisme, les ébionites), et aux attitudes millénariste ou manichéiste. Sans doute, du point de vue du Magistère, les hérésies sont source de confusion, mais elles stimulent aussi la recherche théologique en vue de l'approfondissement des vérités révélées.

---

[92] Benoît XVI reconnaît cette situation très difficile de l'homme contemporain causée surtout par le rejet de Dieu et l'anthropocentrisme qui se distance de la transcendance. Le pape déclare : « *La culture européenne au cours des derniers siècles a été puissamment influencée par la notion de modernité. La crise actuelle, toutefois, a moins à voir avec l'insistance de la modernité sur la place centrale de l'homme et de ses préoccupations, qu'avec les problèmes soulevés par un "humanisme" qui prétend construire un regnum hominis étranger à son indispensable fondement ontologique. Une fausse dichotomie entre théisme et authentique humanisme, poussée à l'extrême jusqu'à créer un conflit inconciliable entre la loi divine et la liberté humaine, a conduit à une situation où l'humanité, en raison de tous ses progrès économiques et technologiques, se sent profondément menacée. (...) L'anthropocentrisme qui caractérise la modernité ne peut jamais être détaché de la conscience de la pleine vérité sur l'homme, qui inclut sa vocation transcendante*. » BENOIT XVI, *Discours aux participants à la rencontre européenne des professeurs d'université,* prononcé à la Salle Paul VI, le 23.06.2007.

[93] Ces nouvelles orientations théologiques sont apparues dans toutes les confessions chrétiennes. La théologie féministe est représentée chez les protestants par Elga Sorge (née en 1940, en Allemagne) et Dorothée Sölle (née en 1929) ; chez les catholiques par Rosemary Ruether (née en 1936, aux Etats-Unis) et Mary Daly (née en 1928, aux Etats-Unis). La théologie de la libération est un courant produit dans un environnement strictement catholique, et répandu surtout en Amérique du Sud, mais également soutenu par des penseurs européens. Ses représentants sont: J.B. Aristide (né en 1953) ou L. Boff (né en 1938). La théologie « *queer* » est un phénomène apparu dans les communautés protestantes qui a suscité une vérification de l'enseignement biblique sur l'homosexualité, et donc un changement de la position des communautés religieuses sur ce point-là.

1.2.2. Le monde

De même que la philosophie s'articule en deux domaines principaux: la théorie de l'être et la théorie de la connaissance (qui, à leur tour, sont classés en plusieurs disciplines plus pointues), la vision théologique de la réalité peut être regroupée en : l'anthropologie théologique et l'épistémologie théologique. La mission de la théologie est de répondre aux questions sur le monde, sur la connaissance humaine et sur le but de l'existence, en se basant sur la révélation divine. L'analyse faite ici repose sur l'enseignement officiel de l'Eglise catholique. Notre réflexion sur le monde sera organisée autour de trois axes: la création, la diversité et le salut.

Nous examinerons le processus créatif en trois étapes : tout d'abord, par rapport à l'acte de création lui-même, puis par rapport au Créateur et enfin, par rapport à la relation entre le Créateur et son œuvre. En analysant la théorie de la réalité dans la première partie de ce chapitre, nous avons déjà évoqué les théories de l'évolution et du créationnisme, et les discussions suscitées par ces théories[94]. A présent, dans la perspective théologique, relevons quelques aspects du processus de la création. A la lumière des premiers chapitres du livre de Genèse, la création représente avant tout un moment où Dieu établit des relations entre lui-même et ses créatures. Dieu crée et maintient tout être dans l'existence. Dans cette problématique, l'Eglise demeure en dialogue permanent avec les sciences. La vision biblique et les découvertes scientifiques ne s'excluent pas, au contraire, elles peuvent s'enrichir mutuellement.

[94] Il convient de noter qu'à côté de l'évolutionnisme et du créationnisme, il y a d'autres thèses essayant d'expliquer le commencement de la réalité telle qu'on la connaît. Par exemple, dans la philosophie scholastique, la création a lieu *ex nihilo*. Selon cette théorie, le Créateur a toujours existé, et pour la création il n'a utilisé aucune pré-matière, aucun matériau de préexistants. La tradition biblique (au chapitre 7 de livre des Maccabées), Théophile d'Antioche, et les conciles du Latran et de Vatican I, constate que Dieu n'a pas besoin d'établir une matière préexistante. Le Magistère peut aussi exclure la thèse de l'émanation de la divinité, prêchée dans l'antiquité. Si Dieu a l'acte de l'existence en soi (cet acte appartient à son essence), alors lui seul est capable de le donner au monde qui n'a pas d'acte de l'existence en soi, mais qui le reçoit de l'extérieur. Ajoutons que la théorie de l'émanation ne s'opposerait pas à la théorie de la création *ex nihilo*. Mais ce serait la base de la vision panthéiste du monde dans laquelle Dieu n'est pas seulement créateur, mais aussi une matière de laquelle la réalité est créée. La thèse de l'émanation s'est fortement vulgarisée dans la théorie néo-platonicienne de la réalité. Plotin est l'un de ceux qui professent cette opinion. Il prêche une hiérarchie des êtres, construite sur des hypostases, au sommet de laquelle se trouve l'Etre absolu. De cet Etre absolu émanent d'autres entités existantes, toujours moins parfaites que leur source.

> C'est pourquoi le magistère de l'Eglise n'interdit pas que la doctrine de l'évolution**,** dans la mesure où elle recherche l'origine du corps humain à partir d'une matière déjà existante et vivante - car la foi catholique nous ordonne de maintenir la création immédiate des âmes par Dieu - soit l'objet, dans l'état actuel des sciences et de la théologie d'enquêtes et de débats entre les savants de l'un et de l'autre partis : il faut pourtant que les raisons de chaque opinion, celle des partisans comme celle des adversaires, soient pesées et jugées avec le sérieux (…)[95].

Ce dialogue entre la théologie et la science rencontre bien des obstacles, car pour la science, les origines de l'univers ne sont pas encore complètement élucidées. Cela permet aux physiciens comme Stephen Hawking de croire en la théorie du Big-Bang selon laquelle Dieu est un élément inutile du processus créatif[96]. Même si les physiciens ne sont pas d'accord entre eux en ce qui concerne la véracité de la théorie du Big-Bang, on suppose que ce dernier serait le point de départ de l'univers. Depuis lors, son évolution aurait continué, mais avant ce premier instant, il n'y aurait rien eu, ni temps ni espace, ni matière. Ainsi, aussi bien au plan proprement philosophique[97] que celui des découvertes scientifiques[98], il y a toujours des tentatives de nier l'existence de Dieu et celle de son activité créatrice.

En revenant à la conception strictement théologique, nous découvrons que le processus de la création vise à établir des relations et ainsi il n'exclut d'aucune façon la théorie de l'évolution de l'univers[99]. Il ne s'agit pas seulement des relations entre les

---

[95] PIE XII, *Humani generis*, n° 29, Vatican 1950.

[96] Cette thèse est exposée dans son dernier livre « *The Grand Design* », publié en 2010. Il dit que la théorie du « big bang » est bien expliquée par la gravité, et l'ensemble du processus peut être le travail des transformations spontanées, auxquelles l'univers a été soumis.

[97] On peut aussi citer l'œuvre d'Anthony Flew, le plus célèbre des philosophes de l'athéisme. En 1951, dans son livre « *La logique et le langage*», il s'est battu pour donner un caractère scientifique à la conception athéiste du monde. Son œuvre a été reconnue comme le fondement de l'athéisme scientifique, mais, à partir de 2001, il avance l'argument théiste. Il se défini finalement comme déiste. Décédé en 2010, il publie 3 ans avant sa mort un livre intitulé: « *Il y a un Dieu: Comment l'homme le plus athée du monde a changé d'avis.* » (*There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind.)* Mais il faut également mentionner Chistopher Hitchens, auteur de "*Dieu n'est pas grand*" (2007). Du point de vue de la pragmatique, il critique toutes les formes de religion à cause de la violence, du manque de logique et de la maltraitance des enfants. Il souligne que les religions vont à leur perte et il se voit comme créateur de l'athéisme nouveau.

[98] Il est de même pour Richard Dawkins, déjà mentionné. En tant que biologiste et ethnologue, il a étudié la génétique et la philosophie. Sa théorie de la mème expliquerait la réalité en rejetant l'existence de Dieu.

[99]Le sujet de l'évolution est très présent dans l'enseignement des papes. Pie XII proclame en 1950, l'encyclique *Humani Generis*, dans laquelle il annonce que l'évolution est une hypothèse

créatures, mais aussi de celle entre Dieu et Sa Parole créatrice. Pour que notre conception de la création devienne encore plus vaste, nous la considérons à la lumière du prologue de l'Evangile de Saint Jean, ce que nous propose l'exhortation *Verbum Domini*. Dans l'amour, Dieu crée tout par sa parole et dans sa parole. L'amour est donc à l'origine de la création et la réalité est destinée au même amour. Saint Jean explique que cette Parole n'est pas simplement un signe verbal, Elle est une Personne – le Fils né du Père qui partage la nature divine du Père.

> La réalité naît donc de la Parole, comme *creatura Verbi* et tout est appelé à servir la Parole. La création, en effet, est le lieu où se développe toute l'histoire de l'amour entre Dieu et sa créature. [100]

La création est l'œuvre de Dieu qui est une Communauté de Personnes. La révélation chrétienne affirme que Dieu est une trinité de Personnes. Si cela n'était pas ainsi, ce serait un paradoxe évident. Dieu qui est amour, s'il n'était qu'une seule personne, serait un grand égoïste, parce que l'amour se définit par la relation. Saint Thomas dit que l'amour est un désir du bien pour un autre (*velle bonum ad aliud*), et c'est précisément cette « *ad aliud* » qui détermine le caractère relationnel de l'amour. De cette façon, la création est une œuvre commune de la Sainte Trinité accomplie avec amour. « *Au commencement était le Verbe (...) tout fut par lui, et sans lui rien ne fut* » (J 1,1-3). Il existe donc la genèse de la création : Dieu veut partager sa gloire avec sa création.

Enfin, la création n'est pas un acte unique. Cela ne signifie pas que Dieu s'est retiré de l'ingérence dans le destin du monde. Le Créateur, en restant infiniment plus parfait que la création (de façon qualitative, non seulement quantitativement), est absolument transcendant par rapport à elle. Il y est également constamment présent,

---

scientifique très sérieuse. Commentant cette encyclique dans la catéchèse du 16 avril 1986, le pape Jean-Paul II dit qu'il n'y a pas de problème avec l'acceptation de l'évolution de l'organisme (du corps). Le Pape observe que le problème se pose pour y inclure la création de l'âme comme l'une de ses étapes. Cela ne peut pas être accepté par l'Eglise. Jean-Paul II reprendra le thème de l'évolution dans son discours du 22.10.1996, adressé aux enseignants et intitulé : « *Le Magistère de l'Eglise en face de l'évolution* ». Il y constate qu'à la lumière de l'état actuel des recherches et d'une actuelle synthèse scientifique, l'évolution est plus qu'une hypothèse. Le discours de l'Eglise sur cette question peut être complété par les paroles de l'homélie de la messe inaugurale du pontificat de Benoît XVI (le 24.04.2005). Le pape déclare: « *Nous ne sommes pas le produit accidentel et dépourvu de sens de l'évolution. Chacun de nous est le fruit d'une pensée de Dieu. Chacun de nous est voulu, chacun est aimé, chacun est nécessaire.* »

[100] Benoît XVI, *Verbum Domini*, n° 9, Vatican 2010.

immanent[101]. La présence bienveillante de Dieu dans le monde est appelée la Divine Providence. Cette notion est directement liée à la théorie des causes [102]. Dieu, en tant que cause principale de la création, permet que la création participe à la production et à la transformation de la réalité. Une telle description théologique de la réalité dans sa perspective génétique induit la question de la présence du mal dans le monde[103].

La création est une œuvre de l'Etre absolu, Dieu le Créateur. La thèse théiste est un fait fondamental de toute perspective théologique et fait partie intégrante de toute la théologie. Les arguments en faveur de la véracité de la phrase « Dieu existe » seront développés dans le chapitre suivant qui traite en détail des questions de la culture et de la religion. À ce stade, il suffit de mentionner une caractéristique unique qui distingue le christianisme des autres religions monothéistes, celle de la vérité de la Sainte Trinité.

La révélation chrétienne débouche sur une conception de Dieu différente de celui des autres religions. Le Dieu des chrétiens est le Dieu–Un dans la Trinité des Personnes. Dieu n'est pas seulement une personne, Dieu est une communauté de personnes. Il y a trois Personnes divines: Dieu le Père, Dieu le Fils et le Saint-Esprit, chacune séparée des autres[104], mais qui ont une unique nature et substance.

---

[101] Ainsi, l'Eglise se distance du déisme sous toutes ses formes, aussi bien de la version aristotélicienne de « *Primus Motor* » que celle, voltairienne, de « *Grand Horloger* ».

[102] Le classement des causes en quatre catégories vient de l'héritage aristotélien. On distingue les causes : matérielle, formelle, créative et intentionnelle. La première indique la matière. La seconde est étroitement liée à la première et constitutive de l'être. La cause formelle pet être : intérieure et extérieure (exemplaire). Enfin, la cause créative peut être primaire ou secondaire (considéré comme outil). Thomas d'Aquin a souligné qu'elle peut être comprise dans un sens quadruple. Elle peut donc réaliser une action, la préparer ou simplement devenir auxiliaire ou consultative par rapport à cette action. La cause intentionnelle donne une destination à l'existence de l'être, et est déjà contenue dans l'acte de création.

[103] On distingue le mal au sens métaphysique du mal physique et moral. A cause de la liberté que le Créateur a offerte à la création, l'homme a la possibilité de couper sa relation avec Créateur, de commettre le péché, de faire le mal. La présence du mal dans le monde est un mystère, mais Dieu a déjà vaincu son pouvoir par les mérites de la mort et de la résurrection du Christ. Dans la théologie, comme dans la philosophie, la réponse à la question sur le mal est extrêmement complexe. Elle introduit la possibilité de la vision dualiste du monde où le bien et le mal sont des êtres. Comme tels, ils ont une existence autonome. Cette théorie chez Héraclite, par exemple, est présente dans la thèse du combat des éléments de la réalité Elle trouve aussi sa place dans la compréhension chrétienne du monde. Le docétisme en considérant la matière comme source du mal, a pris l'apparence de l'Incarnation du Christ, ne permettant pas au mal de toucher le divin. Enfin, pour Saint Augustin et saint Thomas le mal n'existe pas, il n'est qu'un manque du bien, que sa négation (*privatio boni debiti*).

[104] Il existe entre les trois personnes une différence réelle. Cette différence peut se produire soit entre les choses qui existent dans la réalité (la différence réelle), soit entre le contenu de nos concepts (la différence conceptuelle). L'unité implique l'indivisibilité d'existence et elle a sa source dans cette indivisibilité existentielle (un seul acte de l'existence). Une telle affirmation engendre la question suivante: comment une substance a-t-elle une triple existence en elle-même?

La notion: « Dieu le Père » a, dans le christianisme, un double sens. Le premier se réfère à Dieu comme le Créateur de tout ce qui existe et le gardien du peuple élu, le second est un signe de la relation qui existe entre lui et le Fils de Dieu. Le Fils est le Fils, parce qu'il existe en relation avec son Père. Le Père est le Père, car il engendre le Fils. La naissance est associée à la reproduction (l'image du Père) de la nature des parents. Ce processus de reproduction est attaché à l'intellect. Alors cette naissance du Fils se fait à l'intérieur de la substance divine. Cela s'applique aussi à la troisième personne de la Trinité. Le Père répond pleinement du Fils et vice-versa, cela oriente la volonté du Père sur le Fils, et du Fils sur le Père. Leur relation est une relation d'amour ; l'Esprit Saint est l'amour du Père et du Fils, l'Amour personnifié.

En ajoutant à cette déclaration théologique la théorie classique de la relation, on constate que la relation est l'expression la plus faible de l'existence. La plus forte est celle de l'Être absolu - *esse in se et per se*, ensuite vient la substance - *esse in se*, puis ce qui décrit la substance: *esse in alio*, et enfin la relation: *esse ad aliud*. Dans le cas des relations existant dans la Trinité, l'amour du Père et du Fils devient une personne. Et non seulement une personne, mais Dieu - *Esse in se et per se*. La relation qui, chez Aristote, n'a que la valeur la plus faible, se place au cœur de tout être, à la lumière de la foi chrétienne. La vie se révèle comme l'être en relation, une référence à l'autre, la coexistence. De cette manière, nous comprenons que l'Etre divin est une communauté de trois personnes[105]. *In Sancta Trinitas relationes constituunt personas :* les personnes découvrent leur nombre seulement par ce qu'elles sont en relation les unes avec les autres. Le Père est le même que le Fils et l'Esprit, le Fils le même que le Père et l'Esprit, finalement, l'Esprit le même que le Père et le Fils. C'est alors que nous parlons de la nature divine ou d'une substance reliant trois personnes qui n'en font qu'une. Le Père est une personne distincte du Fils et du Saint-Esprit et le Fils et l'Esprit sont en même temps distincts du Père. En disant cela, nous soulignons les relations entre les personnes elles-mêmes[106].

Pour une pleine compréhension du processus de la création, il faut encore expliciter ce qu'on appelle la « diversité » inscrite dans la création et que la philosophie classique développe au sujet des transcendantaux, en particulier le pluralisme

[105] G. GRESHAKE, *An den drei-einen Gott glauben: ein Schlüssel zum Verstehen.* Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder 1998, (traduit en polonais : Cracovie 2001, p. 27).
[106] Por. F. COURTH, *Dieu d'amour dans la Trinité de Personnes [Bóg trójjedynej miłości]*, Poznan 1997, p. 216 – 217.

existentiel. Le mot latin « *transcendantale* » dans la métaphysique classique signifie l'être lui-même dans son existence et essence ou par rapport à la connaissance, à la volonté ou à ces deux ensembles. On divise les transcendantaux en absolus c'est-à-dire ceux qui définissent l'être en lui-même (intérieurement) et relationnels (qui déterminent l'être par rapport à d'autres entités). Le premier groupe comprend: la chose (*res*), l'unité (*unum*) et l'individualité (*aliquid*). À leur tour, les trois autres: la vérité (*verum*) – on attribue l'être à l'intelligence, le bien (*bonum*) - la relation entre l'être et la volonté, la beauté (*pulchrum*) – on attribue simultanément l'être à l'intelligence et à la volonté. On découvre les transcendantaux au moment où nous assignons l'être à sa capacité cognitive ou volitive[107].

Afin d'expliquer le fonctionnement des deux transcendantaux : la pluralité et l'unité, il nous faut nous référer au principe de non-contradiction. « L'être n'est pas non-être » est une condition préalable pour identifier l'unité transcendantale. En effet, nous concluons en vertu de ce principe que l'être n'est pas intérieurement divisé entre l'être et le non-être. L'unité exprime l'arrangement de la composition interne de l'être. En tous les êtres, on peut distinguer l'essence actualisée par un acte de l'existence qui lui appartient. De plus, à côté de l'unité ontologique, il existe l'individualité de chacun des êtres. Si l'on compare des paires des sujets et prédicats, nous concluons que l'être X est une entité différente d'Y. Les êtres qui sont intérieurement unis gardent leur individualité en étant distincts les uns des autres. La distinction opère la séparation des êtres. Chaque être par rapport à l'autre est quelque chose d'unique. Cela introduit une multitude d'êtres, c'est-à-dire le pluralisme ontologique[108]. Toutefois, il faut distinguer ce pluralisme de l'isolationnisme. Le deuxième séparerait l'être de l'Absolu et nierait ensuite toute relation entre les entités, ce qui rendrait l'être inconnaissable. Si « être séparé » signifiait « être isolé », il existerait le cas du pluralisme extrême qui réaliserait

[107] Nous définissons les transcendantaux relationnels comme suit: la vérité: *veritas est adequatio intelectus et rei* (Isaac Ben Salomon), le bien: *bonum est quod omnia appetunt* (Aristote), et le beau : *pulchra sunt quae visa placent* (Thomas d'Aquin).

[108] Le pluralisme peut être idéaliste, si l'on suppose la multiplicité des êtres – par exemple des idées platoniennes, il peut être spiritualiste (comme chez Leibniz - la multiplicité des monades), ou encore réaliste (dans la métaphysique classique) - si l'être est intérieurement construit d'un élément qui forme et celui qui est formé - l'acte et la potentialité. En outre, le pluralisme décrit comme « réaliste », par opposition à l'idéalisme, soutient l'avis que les êtres existent indépendamment du sujet connaissant et ce sujet ne fait qu'une lecture du monde. Notre connaissance, d'après la conviction des réalistes, ne crée pas la réalité.

une contradiction, à savoir quelque chose est un être sans sa raison d'être[109]. Le pluralisme ontologique requiert donc nécessairement l'existence de l'Absolu.

Il nous reste encore une question à traiter : la relation entre le Créateur et la création. La discussion sur ce sujet a suscité beaucoup de controverses et donné lieu à la création de nombreuses hérésies qui influent sur la façon de vivre et à la mise en place de groupes qui pratiquaient de la pensée hérétique. Elles ont principalement mené à un dualisme radical entre ce qui est spirituel et ce qui est matériel. Dans les premiers siècles du christianisme, les gnostiques ont prêché que la matière, créée par le dieu du mal, est le mal. Il en résulte que tout le monde matériel est chaotique et mauvais et qu'il devrait se libérer de lui. La route de cette libération passe par la connaissance du savoir secret qui apporte le salut. Des échos du gnosticisme résonnent dans de nombreuses hérésies ultérieures. Les manichéens, au troisième siècle, ont estimé que même le contact avec le matériel est un péché. Le catharisme médiévale du XI^{e} au XIII^{e} siècle a également repris ces thèses, désavouées au Conseil de Latran IV (1215) par le pape Innocent III.

La pensée gnostique est aussi entrée dans l'interprétation de la Bible. Si Jésus était Dieu et homme (comme un homme, il aurait à accepter le corps), il aurait accepté la matière. Mais si cette matière est mauvaise, il est improbable que Dieu soit confondu à quelque chose de mal. Ainsi, le docétisme affirmait, dès le II^{e} siècle, que Jésus a eu un corps apparent et que sa passion et sa mort n'ont été qu'illusoires. De cette manière, au quatrième siècle l'aphthartodocétisme propagée par Julian d'Halicarnasse, prétendait que Jésus avait un corps parfait et que tout ce qu'il a fait : manger ou entrer en relation avec la matière, n'était qu'apparent. Ici se trouve également la source du nestorianisme qui a séparé la nature humaine et divine en Jésus et qui s'est opposé à l'enfantement de

[109] Le pluralisme réaliste est à l'opposé du monisme. Le monisme menace la pleine signification de l'être, dans toute sa structure interne et les relations à d'autres êtres. Il opère une réduction de la réalité, soit seulement aux matériels, soit seulement au spirituel. Cette position, aussi bien dans sa forme extrême que modérée, est inacceptable pour les concepts présentés ci-dessus. Le monisme extrême, qu'on trouve dans les vues de Parménide et de l'école d'Elie, implique l'existence d'un seul être, les monismes modérés - une seule matière de toute la réalité (on trouve ceci, par exemple, chez Spinoza et Feuerbach). Le pluralisme s'oppose au monisme, parce que la thèse de la structure ontologique se divise entre un acte et une puissance (ou dans l'ordre existentiel : entre l'existence et l'essence ou dans l'ordre essentiel : entre la matière et la forme). Il implique une multitude d'êtres matériels, spirituels tout comme ceux dans lesquels s'accomplit une synthèse du spirituel et du corporel.

Jésus-Dieu par Marie. Toutes ces hérésies ont essayé de concilier le mal de la matière avec le mystère de l'Incarnation.

Cependant, le travail de création est l'œuvre de Dieu. Le Livre de la Genèse conclut chaque jour de la création en disant que Dieu vit que ce qu'il a créé est bon. Donc, on ne peut pas parler du mal de la matière, du mal de la création, qui, étant l'œuvre de Dieu, est toujours en relation avec lui (du moins en relation de maintien dans l'existence). C'est pourquoi le Concile Vatican II propose aux chrétiens de ne pas tomber dans des attitudes extrêmes : le rejet total du monde ou la glorification de la réalité terrestre. Pour rendre cette proposition plus concrète, les pères conciliaires réfléchissent à la situation de l'Eglise qui a pour vocation de vivre et agir dans le monde. Ils soulignent à la fois l'obligation de proclamer la Bonne Nouvelle, tâche inséparable de la mission de l'Eglise en tant que communauté de disciples du Christ, ses témoins, et la nécessité d'identifier ce qu'est le monde moderne pour pouvoir accomplir cette mission. Dans le numéro 2 de la constitution *Gaudium et spes*, ils concluent:

> Le monde qu'il a ainsi en vue est celui des hommes, la famille humaine tout entière avec l'univers au sein duquel elle vit. C'est le théâtre où se joue l'histoire du genre humain, le monde marqué par l'effort de l'homme, ses défaites et ses victoires. Pour la foi des chrétiens, ce monde a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur ; il est tombé certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la Croix et la Résurrection, a brisé le pouvoir du Malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement.[110]

La constitution résume non seulement la théorie de la réalité, mais trace aussi les contours de l'anthropologie théologique. Avec réalisme, elle affirme que le monde n'est pas mauvais, mais que le mal y est présent. L'action de l'homme, sa présence créatrice dans le monde (la culture) peuvent aider les hommes à découvrir l'existence de Dieu et à entrer en relation, en dialogue avec Lui, mais elle peut aussi éloigner l'homme de son Créateur et agir pour la destruction du monde. Le Concile l'exprime en disant que l'homme est à présent sur la route du développement de sa personnalité et il veut savoir, même vaguement, quel est le but de sa vie et de sa mort. Dieu lui donne une réponse complète par son Fils qui s'est fait homme. « *Quiconque suit le Christ, homme parfait,*

[110] Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 2.

devient lui-même plus homme. », dit la Constitution[111]. De cette façon, le Concile rappelle l'enseignement de l'Eglise sur la relation du Créateur à la création, un enseignement qui imprègne tous les documents conciliaires[112]. Dieu n'est pas isolé du monde, Il entre en dialogue avec lui et invite l'homme qui est capable d'y répondre à le trouver dans sa recherche de la vérité.

1.2.3. Appelé à des capacités parfaites : l'homme théologique et sa connaissance

Nous passons à présent à la réflexion sur l'anthropologie théologique[113]. Nous montrerons d'abord la place de l'homme parmi les autres créatures. Ensuite, nous examinerons l'acte de sa création : sa structure, sa vocation, et son destin. A la fin nous étudierons la manière dont l'homme connaît le monde et nous définirons ce qu'est l'épistémologie théologique.

Dans la tradition de la théologie chrétienne, il est possible de classer les êtres en trois catégories. Cette division n'est pas étrangère aux théories antérieures à l'époque chrétienne. En réfléchissant sur la hiérarchie des êtres, Aristote évoque leur capacité végétative (la vie végétative est un attribut des plantes), sensorielle (propre aussi aux animaux) et rationnelle (caractéristique de l'homme). Le christianisme, dans la détermination de cette hiérarchie, se réfère à la matière dont l'être est créé. On distingue donc les êtres purement spirituels (Dieu, les anges), les êtres constitués du spirituel et du

[111] *Ibid.*, 41.

[112] Par exemple, on pense ici à des textes de la connaissance rationnelle de Dieu à travers la création. Ces textes sont extrêmement importants, parce que la théorie postmoderne de la connaissance déplace la raison à la marge de la connaissance, ce qui a été étudié dans la discussion de l'épistémologie postmoderne. Le point de gravité repose sur l'imagination créatrice de l'homme et ne concerne pas la raison perçue comme limitée. L'étroitesse de la connaissance devient une arme dans la lutte contre la raison. Entretemps, le Concile note que: « *Dieu qui crée et conserve toutes choses par le Verbe, donne aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur lui-même* » (*Dei Verbum*, 3), en reconnaissant dans cette phrase le rôle du monde (de la création) et sa valeur dans le processus de la recherche de vérité et de la connaissance de Dieu.

[113] La réflexion philosophique sur l'homme a été reprise par de nombreux théologiens. Leurs considérations s'inscrivent dans une vision théologique parce qu'elles se fondent sur la révélation et sa conception de l'homme. W. Pannenberg a publié en 1962 une étude sur l'homme, intitulée «*Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* » et quelques années plus tard, en 1983, « *Anthropologie in theologischer Perspektive.* » D'autres travaux sur la philosophie de l'homme dans une perspective théologique ont été publiés : par un jésuite espagnol, C. Valverde (« *Anthropologie philosophique* »), par G. Bohme et G. Haeffner (*« L'introduction à l'anthropologie philosophique* »).

matériel (l'homme), ainsi que des êtres matériels (les choses). La manière d'exister de chacun de ces groupes d'êtres dans le monde est différente. Cela veut dire que si l'acte d'exister est le même, la nature et l'essence peuvent être différents. C'est la nature qui dévoile l'être par et dans ses activités et elle le définit (*agere sequitur esse*: l'action décrit l'être). Le processus de connaissance d'un ange est donc différent de celui de l'homme ; certaines fonctions sont partagées par les personnes, d'autres par les choses. On différencie, par leur structure, les personnes, les animaux, les plantes et les choses.

La révélation chrétienne se concentre en particulier sur l'acte de la création de l'homme, dans lequel le matériel et le spirituel sont associés. Lorsqu'on dit que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance, on exprime ce caractère spécifique de l'existence humaine. La théologie voit dans cet acte la vocation de l'homme à être une personne ayant des capacités de raisonner et de désirer. Dieu qui est une Personne a appelé à l'existence l'homme qui est aussi une personne. Une autre expression de la création à l '« image » et à la « ressemblance » s'exprime par la nature spirituelle de l'âme et son immortalité, ainsi que par la liberté de l'homme qui, dans le sens négatif, signifie que l'homme peut dire « non » à Dieu en refusant que la volonté divine se réalise dans sa vie.

Les chrétiens croient en un Dieu dans la Trinité des Personnes, en Dieu qui est intérieurement constitué par la relation. Dans l'acte de création d'un homme et d'une femme, l'homme est appelé à entrer en relation (aussi par la complémentarité des sexes). L'homme porte en lui cette dimension relationnelle. Dieu veut cette complémentarité afin que la vie en communauté soit la vocation de l'homme. Cette relation concerne d'autres personnes, mais aussi le monde où l'homme a été créé et auquel il appartient. L'homme peut donc être défini comme le sommet de la création, surtout quand nous l'examinons dans la perspective du mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu.

Chacune des similitudes entre l'homme et son Créateur permet de mieux comprendre la nature, les actions et la dignité humaine. Même si dans certains cas toutes les similitudes ne sont pas mises en œuvre (comme c'est le cas pour les personnes ayant des difficultés intellectuelles ou les handicapés mentaux dotés potentiellement de capacités intellectuelles, mais incapables de les réaliser), l'homme demeure toujours un homme, et on ne peut nier sa dignité en raison du manque de la réalisation de n'importe quel aspect de son humanité. Il est également clair qu'en tant qu'être doté de liberté, l'homme est responsable de ses actes. Comme une personne pensante, l'homme a le privilège, mais aussi le devoir de chercher la vérité et comme « un être désirant » qui

possède son libre arbitre, l'homme a la tâche de le faire progresser vers le bien et d'éviter le mal. Enfin, la conception de l'être relationnel correspond à ce qu'Aristote appelle « animal social ».

Un signe caractéristique et important de similitude entre le Créateur et l'homme est l'immortalité de l'âme. L'immortalité est différente de l'éternité, et ne fait pas de l'homme un être éternel parce que l'existence de l'âme a un début. L'immortalité signifie que la vie une fois commencée ne finira jamais. Cette vérité a des conséquences au niveau du concept d'eschatologie chrétienne qui stipule que l'âme se trouve en attente de réunification avec le corps, car elle lui est attribuée en créant une existence matérielle – spirituelle : l'homme qui continue à vivre après la mort du corps. Pour désigner cette relation Thomas d'Aquin utilise le terme *« commensuratio animae ad corporem »* et affirme que l'âme vit après la mort du corps. Selon la croyance des différentes confessions chrétiennes, lors du jugement particulier, l'âme va au ciel, en enfer ou au purgatoire où elle demeurera jusqu'au jugement ultime.

Dieu, comme créateur de l'homme, le prédestine à être heureux et lui montre la voie qui conduit au bonheur. Le concept de droit naturel est en fait une reconnaissance des principes fondamentaux de la conduite à tenir[114]. De plus, au-delà du droit naturel, apparaît la question de la liberté humaine dans l'accomplissement de sa vocation. Dieu admet, en donnant la liberté à l'homme, qu'une personne peut s'opposer à son projet et choisir sa propre voie. Cette objection peut aller jusqu'à la négation de l'existence du Créateur et le rejet (plus ou moins conscient) de tout ce qui le concerne. Enfin, l'appel

---

[114] Jean Paul II propose la définition suivante de la loi naturelle : « *La loi morale naturelle exprime et prescrit les finalités, les droits et les devoirs qui se fondent sur la nature corporelle et spirituelle de la personne humaine. Aussi ne peut-elle pas être conçue comme normativité simplement biologique, mais elle doit être définie comme l'ordre rationnel selon lequel l'homme est appelé par le Créateur à diriger et à régler sa vie et ses actes, et, en particulier, à user et à disposer de son propre corps.* » (*cf. Veritatis splendor*, n°50) Universelle et gravée dans le cœur de tous les hommes, cette loi oblige chacun à la découvrir et à l'obéir. Elle devient ainsi un fondement permettant de construire une communauté fraternelle entre les êtres humains dotés d'une même nature. Enfin, la loi naturelle est à l'origine de toutes les autres lois et garantit un antidote efficace contre toutes les tentatives relativistes dans le domaine éthique. Benoît XVI observe que les philosophes et les théologiens remettent en question la théorie de la loi naturelle, alors que sa véracité est une évidence pour le pape qui la considère comme une protection efficace contre toute manipulation de nature idéologique. Cf. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n° 74, 89 ; JEAN PAUL II, *Veritatis splendor*, Vatican 1993, n° 46-51 ; *Evangelium vitae*, Vatican 1995, n° 2, 70,72; BENOIT XVI, *Discours aux membres de la Commission théologique internationale*, le 5.12.2008.

au bonheur est une vocation à vivre la vie de la Sainte Trinité et à participer à son amour parfait ; ce que Christ rappelle souvent dans les pages de l'Évangile. Dieu ne vient pas pour condamner l'homme ni pour le détruire ou le priver du bonheur. Dieu s'est fait homme pour donner à l'homme le bonheur de participer à sa vie.

Outre l'acte de l'existence, l'homme possède sa structure interne spécifique, à quoi contribue la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme, ainsi que la théorie thomiste de l'acte de l'existence et de l'essence (le contenu de l'être) actualisé par cet acte. L'âme est un acte de l'homme (la forme), et le corps la puissance (la matière). Cette connexion inscrit la structure humaine dans les théories des dualismes classiques. Située entre l'immortalité et la destruction, la construction de l'homme devient objet d'un autre dualisme: celui qui existe entre la grâce et le monde (le surnaturel et le naturel) aussi bien qu'entre la sainteté et le péché. Ces divisions affectent le fonctionnement de l'homme dans le monde et la réalisation de sa vocation à vivre dans la grâce.

De cette manière nous aborderons le dernier sujet de cette étude: l'épistémologie. Le processus de la connaissance rationnelle est une fonction de la personne. Il concerne donc Dieu, les anges et les humains. Plus la vie subsiste dans sa forme parfaite, plus la connaissance devient parfaite. Dieu connaît d'une manière absolue, Il sait tout de tout. Les anges, dit saint Thomas, connaissent sans l'aide des notions dont l'homme a besoin pour pouvoir connaître. Si nous examinons la connaissance de la perspective eschatologique, la théologie nous dévoilera les deux autres termes « *lumen gloriae* » et « *visio beatifica* », utilisés pour décrire les processus cognitifs de l'homme après la mort. Ces notions se trouvent à l'intersection de l'anthropologie théologique (la science de la grâce divine) et de l'eschatologie. La notion de « *lumen gloriae* » traite de la capacité cognitive donnée par Dieu à l'homme afin qu'il puisse, dans la mesure du possible, connaître l'Etre absolu dans l'éternité, après la mort. Le second terme de « *visio beatifica* » se rapporte à la vision bienheureuse de Dieu qui est partagée par tous les saints.

L'étude réalisée dans cette partie a fait appel à des concepts théologiques et a montré leur convergence avec d'autres approches classiques du monde. Cette analyse vise ainsi à mettre en évidence les rapports de la théologie avec certains courants philosophiques. L'interaction de ces deux domaines a été très forte pendant des siècles

et l'est toujours encore. Les changements dans la philosophie contemporaine ne sont pas sans influence sur la théologie, ce qui sera le sujet de la dernière partie de ce chapitre.

1.2.3.1. Un acte humain spécifique – la prière

La prière sera le thème final de notre investigation théologique de l'homme. Cet acte humain spécifique qui jaillit de la foi, analysé par les philosophies, a donné naissance à une philosophie de la prière, dont Maurice Nédoncelle est représentatif[115].

Nédoncelle commence sa réflexion en affirmant que la personne est le sujet et l'objet de la prière parce que chaque prière crée un lien entre Dieu et l'homme. Autrement dit, si je prie, j'entre en relation avec Dieu. Cette relation entre Dieu et l'homme est une relation de personnes car les deux extrêmes de la prière ont un caractère personnel. Ce fait est aussi fondamental pour la compréhension de la notion de religion[116], surtout de nos jours, où la notion de personne est critiquée et discutée. Le philosophe pense que, pour la conscience humaine, la prière (le dialogue des personnes) est la valeur suprême, celle qui se réalise par tout ce que nous sommes et non seulement par « l'organe » qui est spécialement réservé à la religion[117]. Dans la relation avec les autres et avec Dieu, toute notre personnalité et notre existence s'expriment par la prière. Elle est donc l'élément constitutif de la rencontre ou de l'éloignement des consciences, elle annonce l'approfondissement ou la rupture de l'attachement entre les personnes. La prière désire la présence de la personne et désire que cette présence soit libre[118], ce qui incite la personne à ne pas trop se concentrer sur elle-même, mais à s'ouvrir à l'autre et à mieux prendre conscience de l'existence de cette autre personne. Cette ouverture est la condition nécessaire à la réalisation de la prière et surtout à l'appel qui fait partie de son contenu. Cependant, la prière peut aussi s'opposer à sa vocation de créer des relations personnelles entre les hommes, surtout si elle est motivée par une intention cachée ou

[115] A ce propos, nous nous appuyons sur les œuvres de Nédoncelle qui, en tant que professeur de théologie et de philosophie, enseignait la théologie fondamentale à l'Université de Strasbourg depuis 1945. Il publia presque deux cents ouvrages concernant, entre autre, la problématique de la prière. Cette partie s'emploie à montre un aspect du sujet, en basant sur la réflexion de Maurice Nédoncelle contenue dans son livre le plus connu *Prière humaine, prière divine. Notes phénoménologiques*, Paris, éd. Desclée de Brouwer, 1962. Ce faisant, nous voulons rendre notre hommage à sa personne et à son travail théologique et philosophique.

[116] Camille TAROT, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, éd. De la Découverte, 2008, p. 163. « *Le problème de la définition de la religion n'est pas un problème religieux.* »

[117] M. Nédoncelle, *Prière humaine, prière divine*, p.126.

[118] *Ibid.*, p. 35, 47.

intrigante. Alors, on décrit ce genre de prière comme une tentation ou une tricherie. Par contre, si la prière est authentique, la personne qui en profite, peut à partir de là, construire sa relation avec les autres et même faire naître le besoin de la relation chez d'autres personnes. Tel est le propos de Nédoncelle qui soutient que l'homme n'est homme que parmi les hommes[119] et que l'homme est, à chaque instant, rempli par les prières[120]. Les similitudes constatées ne doivent pas faire oublier qu'il y a une grande différence entre la prière dans les relations humaines et celle dans la relation entre l'homme et Dieu.

Si la prière fait partie des relations interpersonnelles, elle a besoin de dialogue et de la présence de l'autre. Elle respecte aussi la liberté de l'interlocuteur. Ainsi, la prière se différencie de l'ordre et de l'annonce, les deux extrêmes du dialogue. L'ordre vient de la hiérarchie, du pouvoir que l'un a sur l'autre. L'annonce est neutre. Par contre, la prière est à la fois pétition et dévotion. La réflexion qui la précédé est déjà un appel de l'homme à lui-même, elle lui permet de prendre conscience d'un certain manque et d'en faire part aux autres. Cette ouverture aux hommes devient le commencement du dialogue, le cheminement vers l'autre qui peut satisfaire mes manques parce qu'il possède et peut partager avec moi ce que je n'ai pas, mais dont j'ai besoin. De cette manière, la prière devient dévotion en transformant le dialogue en offre mutuelle dans la confiance que l'homme sera accueilli par celui qui a reçu la prière.

Le caractère personnel de la prière se manifeste aussi dans la réponse dictée par la raison, mais qui fait appel à la volonté. Pour approfondir le développement de la personne, la prière rejoint nécessairement l'amour parce que c'est dans l'amour que la raison est la plus autonome et la personnalité la plus raisonnable – pense Nédoncelle et il ajoute : « *L'être humain ne répond jamais à la prière avec la liberté la plus parfaite, que s'il décide dans l'amour.* » [121] Grâce à l'amour, la prière est toujours le signe de l'existence de la personne. Cela veut dire qu'elle est exprimée par la personne et à cause de la personne. Toute valeur impersonnelle s'humanise dès que la personne commence à être aimée et ainsi, elle entre dans l'histoire d'un développement personnel – *sub specie personarum*.

[119] Par de telles opinions Nédoncelle se démarque de l'individualisme présent dans la théorie du personnalisme. Dans son livre *Intersubjectivité et ontologie [Paris, éd. Nauwelaerts, 1974, p. 43 – 60]* Nédoncelle préconise la nécessité et l'importance du groupe pour le développement personnel.
[120] M. Nédoncelle, *op.cit.*, p. 59; 83.
[121] *Ibid.*, p. 74.

La prière est nécessaire pour l'existence-même de la personne parce qu'elle participe au progrès humain. Ce progrès de la personne, âme et corps compris, est un élément de sa nature étant entendu que la stagnation peut détruire la personne. Il faut aussi que ce développement ne soit pas unilatéral, car la surestimation d'un des domaines de la vie humaine constitue une menace pour le progrès, comme l'a dit Pascal : l'homme peut créer son idole, en réduisant Dieu à la seule vérité. La prière suscite la présence et le dialogue, donc tous les éléments nécessaires pour se développer ; par conséquent elle conduit à une connaissance plus profonde de la personne. En même temps, la prière respecte la libre volonté et en est un signe. Elle ne détruit pas la liberté, mais elle entraîne le risque d'être rejeté par les autres. En effet, par le respect pour la liberté, elle souligne la dignité des autres, leur autonomie et leurs droits. Elle permet aussi d'élever le dialogue au niveau de l'amour sans lequel la liberté n'est jamais authentique. De cette façon, la liberté sauvegardée et respectée nous permet d'être attentifs aux choses transcendantales qui dépassent l'existence terrestre de la personne.

Nédoncelle décèle clairement la grande valeur de la prière pour l'existence de la personne, prière exposée à de nombreux écueils sur le chemin de sa réalisation dans la vie humaine. La conséquence de la suppression de la compréhension globale et intégrale de la prière est à l'origine des drames suivants: d'abord la tragédie de l'absence, puis l'idolâtrie et l'agnosticisme, enfin la menace pour le développement de la personne. Tout cela peut conduire à la destruction complète de l'homme[122].

Le drame de l'absence n'implique pas seulement le manque de présence de l'autre, mais encore le manque de contemplation dans la prière, c'est-à-dire l'incapacité de considérer l'autre comme personne. Cet état de chose conduit à traiter « l'autre » comme un objet ou un moyen pour atteindre un but fixé. Celui qui prie peut devenir « le tronc » dans lequel nous mettons de l'argent et du temps, mais que nous ne rencontrons jamais. Le développement technique stimule cette absence de la personne. Il réduit les

[122] Nédoncelle souligne fortement l'importance de la prière. Il développe d'abord l'idée que la perte de la prière signifierait la perte de la personne. Ensuite, il en vient à affirmer que l'humanité est à présent plus que jamais en péril parce qu'elle se concentre exclusivement sur les calculs de la subjectivité pure, sur l'éloge de ses propres œuvres, sur la réduction de toute la réalité à l'activité sociale et physique. Le professeur écrit : « *C'est pourquoi, aujourd'hui plus qu'hier et plus que demain la prière va décider de l'histoire des hommes.* » M. Nédoncelle, *op.cit.*, p. 217 – 219.

relations directes par l'utilisation de média tel que l'internet, le téléphone etc., de cette manière il renforce l'individualisme et diminue la force des liens personnels.

L'autre menace pesant sur la prière c'est l'idolâtrie. L'idole est une image de Dieu et selon la tradition chrétienne, elle empêche l'homme de rendre gloire au vrai Dieu. L'homme, le travail, les objets peuvent devenir des idoles et déformer la prière. Pour servir l'homme et son développement, la prière doit être porteuse de vérité. Si elle renonce à témoigner de la vérité, elle conduit la personne par l'idolâtrie vers l'athéisme en mettant à la place de Dieu une autre réalité : soit l'homme, soit la technique qui, d'après Nédoncelle, est « un vrai paganisme » qui détruit le sens du mystère. L'idolâtrie abîme directement la vérité, alors que l'agnosticisme le fait de façon masquée. Ce dernier discrédite le rôle de la contemplation dans la prière et supprime ainsi la présence et la dévotion sur lesquelles la prière est construite.

Tous ces phénomènes menacent l'existence de la personne et forcent Nédoncelle à se questionner : nous enfermerons–nous dans notre autosuffisance? Respecterons-nous les fondements sur lesquels se base notre liberté ? [123]

[123] M. Nédoncelle, *op.cit.*, p. 218.

1.3. « Plus faible, plus liquide, plus de même manière… » Nature des changements

Après avoir présenté les notions philosophiques et théologiques de base, nous abordons maintenant l'analyse du processus des changements de ces notions. Nous allons procéder en trois étapes. D'abord, nous étudierons le problème de l'affaiblissement des notions. Cette thématique est déjà présente dans la pensée de Heidegger qui insiste sur la nécessité de repenser toute la réalité (*Verwindung*). Ensuite, nous étudierons la pensée de Gianni Vattimo qui profite de cet appel heideggérien pour formuler sa théorie des notions fortes et faibles. La description du processus de l'affaiblissement est également familière à Derrida qui le reprend à travers sa conception de la déconstruction. Enfin, l'autre philosophe postmoderne, Zygmunt Bauman définit les changements et la réalité dans laquelle elles se produisent par le terme de liquidité (fluidité).

En raison de l'affaiblissement des notions, la modernité tardive privilégie d'autres concepts que ceux en cours aux périodes précédentes. Lorsque certaines notions classiques tombent dans l'oubli, des nouvelles prennent leur place. La problématique de nouvelles notions de base sera discutée dans le deuxième point du présent développement. Cela nous permettra de mieux comprendre la thèse de la continuité de l'approche des notions, sujet de la troisième partie. A partir des discussions de l'Église catholique à l'époque postconciliaire, nous essayerons de répondre à la question de la rupture entre la modernité et la tradition dans l'enseignement et dans la pratique quotidienne de cette communauté religieuse. La débat postconciliaire nous semble expliquer le mieux les différents type de relation entre l'héritage du passé et le présent. Trois attitudes seront ici possibles : soit la rupture avec la modernité qui consiste à s'enfermer dans le passé, soit, au contraire, la rupture avec le passé pour épouser sans réserve la nouveauté, soit enfin la complémentarité incluse dans la thèse de l'herméneutique de la continuité proposée par Benoît XVI.

1.3.1. L'affaiblissement des notions

En analysant l'idée du monde dans sa compréhension philosophique, nous avons insisté sur la suppression de la métaphysique dans la philosophie. La métaphysique a été le fondement des concepts forts : de la vérité, de la bonté, de l'être et de Dieu. Ce type de métaphysique affiche un caractère autoritaire et dominant quant à la compréhension de la réalité, en lui imposant une interprétation unique. En rejetant la métaphysique classique, l'homme se libère de l'esclavage de cette interprétation et s'ouvre aux nouvelles possibilités créées par la contemporanéité. Déjà Heidegger, en utilisant les termes de *Dekonstruktion* et de *Verwindung*, appelle à repenser la réalité. Son initiative découle de la nécessité de redécouvrir l'être et de chercher ses manifestations dans le monde. La métaphysique classique a oublié l'être en mettant l'accent sur l'étant. Heidegger pense que l'étant n'est pas l'objet propre de la philosophie, mais que c'est l'être qu'il faut chercher, découvrir et décrire. Les termes heideggériens ne suggèrent pas le rejet, mais plutôt une reprise de l'être. Il s'agit de repenser le passé et de se tourner vers une nouvelle approche philosophique qui montre la diversité et le pluralisme de la pensée. Ce point de vue correspond aussi à la thèse de Nietzsche qui dit que tout est interprétation et que même cette constatation l'est déjà. Nietzsche abandonne l'enfermement métaphysique pour une pluralité d'interprétations de la réalité et de ses descriptions. Ce processus de résiliation de l'être au sens fort du mot s'est réalisé enfin lorsqu'au XX^{e} siècle, Wittgenstein propose de mettre l'accent dans les recherches philosophiques plutôt sur le langage que sur la réalité.

Pour élaborer leurs théories et pour accomplir le processus de l'affaiblissement des notions inscrit dans le courant du nihilisme ontologique, les postmodernes se basent, en grande partie, sur les trois conceptions que nous venons de situer dans l'évolution des courants philosophiques : la déconstruction, la théorie des notions faibles et la fluidité du monde contemporain.

D'abord, la déconstruction, une méthode de l'interprétation du texte qui englobe toutes les compréhensions possibles de ce texte[124]. Derrida distingue deux manières d'analyser un contenu :

[124] J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, éd. Du Seuil, 1967, p. 427.

> Il y a donc deux interprétations de l'interprétation, de la structure, du signe et du jeu. L'une cherche à déchiffrer, rêve de déchiffrer la vérité ou une origine échappant au jeu et à l'ordre du signe, et vit comme un exil la nécessité de l'interprétation. L'autre qui n'est plus tournée vers l'origine, affirme le jeu et tente de passer au-delà de l'homme et de l'humanisme, le nom de l'homme étant le nom de cet être qui, à travers l'histoire de la métaphysique ou de l'onto-théologie, c'est-à-dire du tout de son histoire, a rêvé la présence pleine, le fondement rassurant, l'origine et la fin de jeu. Cette deuxième interprétation de l'interprétation, dont Nietzsche nous a indiqué la voie, ne cherche pas dans l'ethnographie « l'inspiratrice d'un nouvel humanisme ».[125]

Cela concerne non seulement la philosophie, mais aussi l'herméneutique et la littérature. Au début, la déconstruction a servi au rejet de la métaphysique classique (métaphysique du sujet) et de ses méthodes de description du monde, surtout en ce qui concerne la catégorie de la vérité[126]. Grâce à la possibilité de deviner les différents sens du texte, elle renforce aussi la théorie du pluralisme[127]. La déconstruction ne favorise aucune interprétation, elle ne montre ni sa véracité ni sa fausseté et, de cette manière, elle se trouve aux sources du subjectivisme et du relativisme postmodernes. La déconstruction fait partie de la genèse de la transformation postmoderne des définitions, de même que la théorie du nihilisme ontologique et des notions faibles développée surtout par Gianni Vattimo[128].

Ensuite, le nihilisme ontologique décrit le deuxième processus qui sert à affaiblir les notions de base. Tout au début, le philosophe définit l'ontologie comme l'interprétation de notre condition et de la situation dans laquelle nous nous trouvons. Il

---

[125] *Cf*. CH. RAMOND, *Le vocabulaire de J. Derrida*, Paris, éd. Ellipses, 2001, p. 20-23.

[126] Voir: Sylviane AGACINSKI, Jean-Luc NANCY, *Jacques Derrida*, in: Denis HUISMAN (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, ed. Puf, p. 540.

[127] Voir: R. Rorty, ESSAYS ON HEIGEDDER, p. 85. Rorty distingue deux sortes de déconstruction. D'après lui, elle signifie d'abord une méthode de la lecture du texte, et puis, dans sa compréhension derridienne, elle est aussi une négation de la différence entre la littérature et la philosophie.

[128] Richard Rorty commente ce qu'est une notion faible, en écrivant: « *Si Rorty critique la philosophie traditionnelle et moderne c'est parce qu'il y voit l'expression d'un rationalisme de mauvais aloi qui associe raison et méthode et pense que la science produit une vérité objective, dure. (...) Le rationalisme pragmatique fait écho à la théorie habermasienne de la rationalité comme disposition dont font preuve des sujets capables de parler et d'agir à acquérir et à appliquer un savoir faille de Gianni Vattimo, tout en s'appropriant la thèse de Dewey, qui pensait que « la Raison », telle qu'elle a été utilisé par le rationalisme historique, a eu tendance à se montrer désinvolte, orgueilleuse, irresponsable, rigide. En un mot : absolutiste.* » I. J. Angue MEDOUX, *Richard Rorty – un philosophe conséquent*, ed. L'Harmattan, 2009, p. 24-26.

pense que l'étant se réalise pleinement par les «événements» qui s'inscrivent dans le processus dans lequel l'étant « devient histoire »[129]. Pour Vattimo, le nihilisme est une des formes destinée à inciter à repenser la métaphysique, et non pas de la détruire. La critique de la métaphysique classique permet de changer le terme « être » compris comme une structure essentielle et stable de toute la réalité, en une notion d'« être » qui n'est qu'un faible événement éphémère. La thèse classique *potius est esse quam non esse* (il existe plutôt l'être que le non-être) devient une thèse faible qui favorise le non-être et renonce à l'existence de la notion forte de l'être : *potius est non-esse quam esse*. L'être n'est plus l'essence et l'existence, il n'est plus clairement et précisément défini, il cesse aussi de dominer la réalité et ainsi il la libère de la servitude des concepts traditionnels tels que la vérité, l'éternité, etc. La notion faible de l'être n'est plus qu'une trace de cet être qui reste toujours inconnu et indéfini. Par conséquent, l'être ne porte plus en lui-même la vérité parce que la vérité devient aussi le terme faible qui est inclus dans l'œuvre d'art. Il en est de même pour l'éternité, pour laquelle il n'y a plus de place dans un monde qui cesse d'être et commence à arriver. De cette façon, le nihilisme ontologique (la domination du non-être) redéfinit toute la réalité. Grâce à lui, les notions fortes deviennent faibles.

Cette réévaluation sous-tend également la théorie de la théologie faible, développée par John Caputo[130] à partir des années 1970. Le nouveau courant, issu de la déconstruction derridienne, profite du concept de religion sans religion et des notions faibles. La théologie faible utilise la théorie de la déconstruction. Cela veut dire que la déconstruction est toujours construite par quelque chose qui est déjà constitué et par quelque chose d'impossible à déconstruire – comme le dit Jacques Derrida[131]. Dieu ne peut être reconnu que comme une puissance faible, comme la possibilité de l'impossible. C'est pourquoi Caputo fait référence à Jésus, Dieu incarné et Dieu crucifié. Ces deux événements, l'incarnation et la passion, montrent la faiblesse de Dieu et permet d'user des notions faibles par rapport à la divinité[132].

---

[129] G. VATTIMO, *La fin de la modernité*, p. 3.

[130] Professeur de l'Université de Syracuse et de Villanova, né en 1940. Dans ses recherches, il s'occupe de l'herméneutique, de la déconstruction, de la théologie et de la phénoménologie. Il est auteur de la théorie de la théologie faible. Parmi ses œuvres au compte : *Philosophy and theology* (2006), *After the heath of God* (2007), *What would Jesus deconstruct? The goods news of postmodernism to the Church* (2007). L'Université de Syracuse présente sur son site internet la biographie et les œuvres de John D. Caputo. *Cf.* http://thecollege.syr.edu/profiles/pages/caputo-john.html (le 16.02.2012)

[131] J. DERRIDA, *Acts of religion*, New York, London, éd. Routledge, 2002, p. 243.

[132] Voir: Jeffrey W. ROBBINS: http://www.jcrt.org/archives/05.2/robbins.pdf (9.11.2010)

En dernier lieu, il nous faut étudier le terme de « liquidité » [133], introduit par Bauman. Le philosophe se sert de cette notion pour examiner la réalité de la transformation postmoderne. La liquidité affecte quatre domaines de la vie humaine, à savoir : le travail, le capitalisme, le temps et l'espace et enfin la nouvelle mobilité des hommes[134]. Tous ces changements définissent, de façon descriptive, ce qu'est la liquidité, la volatilité ou la réalité au sens faible du mot.

La notion du travail (de l'activité de l'homme) a été subordonnée à des changements profonds en raison du progrès réalisé dans tous les domaines de la vie humaine. Le fil conducteur de ce progrès est de croire aux capacités créatrices de l'homme et à son pouvoir sur la réalité et sur le temps. Par contre, il dénie l'histoire qu'il ne considère plus comme pertinente. Ce progrès devient la base de la liquidité, de l'incertitude et de la volatilité du monde. A présent, l'incertitude et la liquidité augmentent par le fait que le progrès est devenu son propre objectif. En citant P. Drucker, Bauman estime qu'aujourd'hui, nous somme privés d'idées directrices, car notre objectif est l'avènement d'une bonne société et nous ignorons les caractéristiques de cette société. Soumis au progrès perpétuel accéléré par la révolution industrielle, le travail a complètement changé de profil : le travail stable est devenu liquide.

D'une part, la stabilité du lieu de travail garantissait une certaine stabilité de vie. Ainsi, quelqu'un ayant commencé à travailler dans une usine, risquait fort d'y terminer

---

[133] Bien avant la vulgarisation des idées postmodernes à l'université, Pie XII remarque qu'il y a, dans la philosophie moderne, des tendances qui combattent le modèle philosophique élaboré jusque-là. Déjà en 1950, le Pape note que cette nouvelle philosophie se veut fluide**,** car elle décrit la vie fluide des modernes. L'importance de ce discours papal qui s'est avéré prophétique requiert de citer une partie considérable du point 32 de l'encyclique *Humani generis* : « *C'est pour tant de motifs, qu'il est au plus haut point lamentable que la philosophie reçue et reconnue dans l'Eglise soit aujourd'hui méprisée par certains qui, non sans imprudence, la déclarent vieillie dans sa forme et rationaliste dans son processus de pensée. Nous les entendons répétant que cette philosophie, la nôtre, soutient faussement qu'il peut y avoir une métaphysique absolument vraie; et ils affirment de façon péremptoire que les réalités, et surtout les réalités transcendantes, ne peuvent être mieux exprimées que par des doctrines disparates, qui se complètent les unes les autres, encore qu'elles s'opposent entre elles toujours en quelque façon. Aussi concèdent-ils que la philosophie (...) peut être utile pour initier de jeunes esprits à la théologie scolastique et qu'elle était remarquablement accommodée aux esprits du moyen-âge; mais elle n'offre plus, selon eux, une méthode qui réponde à notre culture moderne et aux nécessités du temps. Ils opposent ensuite que la philosophia perennis n'est qu'une philosophie des essences immuables, alors que l'esprit moderne doit nécessairement se porter vers l'existence de chacun et vers la vie toujours fluente.* »

[134] Dans cette analyse nous basons surtout sur les œuvres suivantes de Zygmunt Bauman: *Płynna nowoczesność [Modernité liquide]*, Cracovie 2006, p. 141-192, 202 – 256 (trad. anglaise : *Liquid Modernity*, Cambridge Press 2000); *Płynne czasy (Temps liquides)*, Warszawa 2007, p. 43 – 79 (trad. anglaise : *Liquid Times, Living in the Age of Uncertainity,* Polity Press, Cambridge 2007).

sa vie professionnelle. D'autre part, l'entreprise qui embauchait cette personne bénéficiait d'un emplacement géographique s'inscrivant dans le paysage et faisant partie de l'agglomération crée par les communautés locales. Cette proximité a contribué à la création de liens entre les membres de communautés et à leur approfondissement. Enfin, cette stabilité se manifestait aussi dans la préparation professionnelle : on n'était pas constamment obligé d'acquérir des connaissances en dehors de ses compétences, mais on se contentait simplement de les approfondir.

Pour favoriser le progrès, Henry Ford préconise le rejet de l'histoire qui n'est qu'un lourd fardeau à porter et inhibe le développement. La transformation industrielle, créée sur la base de ce rejet, répartit les accents différemment. Une personne formée pour exercer un certain métier n'est pas nécessairement employée dans son domaine de compétences. Il est presque évident qu'elle ne peut pas conserver son poste jusqu'à la fin de son activité professionnelle. Cela provoque la nécessité d'acquérir constamment de nouvelles connaissances qui dépassent la formation initiale. Le lieu de travail stable a aussi disparu, soit à cause des déplacements qui sont devenus indispensables, soit à cause des possibilités offertes par l'Internet. La structure solide et stable du labeur (de l'activité humaine) s'est transformée en une force mobile et individualisante, une structure liquide. Elle a cessé d'établir des relations et commencé à multiplier les rencontres entre des gens qui ne s'engagent plus. En même temps, la fragilité et la brièveté des relations est devenue une condition *sine qua non* de la mobilité. Bauman décrit ce processus en utilisant la métaphore de la transition du mariage à l'union libre. Le mariage se caractérise par la fidélité, l'engagement et le don d'une personne à l'autre. Par contre, l'union libre peut être rompue selon la volonté des conjoints, elle n'exige pas un engagement à vie et peut ainsi exclure la dimension du don gratuit dans le couple. Il en va de même pour le travail. Aujourd'hui, on ne demande à personne de s'engager dans la survie de son entreprise car on n'y est pas lié d'une manière vitale, l'existence de l'ouvrier ne dépend pas de sa réussite, l'engagement et le dévouement ont perdu leur raison d'être.

De plus en plus, même les matériaux du travail deviennent liquides. Ils se composent plutôt d'idées, de relations et de symboles, que de ceux utilisés au début du XX^{e} siècle, à l'ère de la modernité lourde. Non seulement le passé a perdu son sens, mais lentement le présent va à sa perte. Si la vie n'est qu'un devoir à accomplir, si le travail n'est qu'une tâche sans engagement, une nouvelle pratique culturelle apparaît, celle de l'atermoiement (remettre à plus tard). A cause de ce processus, l'homme vit

comme s'il avait le contrôle sur l'avenir, il retarde le moment de l'accomplissement de ses actes parce que cela signifierait sa mort, fin de l'activité par laquelle il définit son existence.

La notion de capitalisme est aussi subordonnée aux modifications profondes qui conduisent l'existence humaine à l'individualisme et au subjectivisme. L'élimination de Dieu du discours de la modernité dépose toute la responsabilité du monde sur les épaules de l'homme. L'ordre cesse d'être l'œuvre du Créateur et la tâche d'organiser le monde n'appartient plus à l'Etre absolu. Contrairement à ce qui s'est passé au XIX^{e} siècle, le « capitalisme lourd » était une façon d'organiser le monde selon les valeurs prônées par les autorités, les enseignants, les dirigeants ; aujourd'hui, le « capitalisme light » comprend le monde comme un ensemble de possibilités parmi lesquelles chacun peut choisir. Le choix peut même concerner des valeurs qui s'excluent mutuellement, mais qui sont subjectivement désirées par l'homme. Et, si à l'époque du capitalisme lourd l'autorité dépendait du professionnalisme, de l'engagement, des vertus de la personne, de nos jours, ses qualités ne sont reconnues que si elle suscite l'adhésion d'un grand nombre de « fans ».

Pour décrire cette nouveauté du capitalisme, Bauman se sert de l'exemple des achats qu'il comprend comme une nouvelle façon d'exorciser le monde. L'exorcisme consiste à libérer l'homme de l'influence de l'esprit mauvais. Le philosophe pense que l'incertitude, la vitesse, la peur, le manque d'identité forte sont les nouveaux esprits mauvais du XXI^{e} siècle. Nous nous libérons de ces esprits par les achats qui se basent sur nos besoins et nos désirs, alors que ce sont ceux-là même qui nous mettent en état d'incertitude et de peur. Pour que les achats deviennent effectivement une manière d'exorciser le monde, il faut en changer la motivation. Le mot « désir », lourd et stable, se transforme en un « caprice », léger, non-engageant et certainement pas attribuable aux besoins de base de l'homme. Le mot « achat » s'attribue ainsi une nouvelle connotation qui va aussi s'appliquer aux motivations. Pour illustrer ce changement, prenons l'exemple de la santé qui occasionne d'ailleurs de nombreux achats. Au lieu d'utiliser le terme « santé », trop structuré et trop stable pour la modernité tardive, on parle aujourd'hui de « condition physique », bien moins accessible que la santé. En effet, alors que « être en bonne santé » signifie simplement « ne pas être malade », « être en bonne condition physique » implique un certain style de vie et la nécessité d'un effort quotidien pour se maintenir en forme à tout instant. La stabilité de la santé

devient, de cette manière, la liquidité de la condition physique. La nouvelle conception des achats qui caractérise le nouveau capitalisme n'est pas un acte neutre[135]. C'est, d'une part, une des façons de satisfaire nos caprices. D'autre part, cet acte exorcise l'incertitude omniprésente en fournissant ce qui est ou semble être nécessaire pour vivre. De cette manière, le fait d'acheter contribue aussi à la construction de l'identité de la personne : « Dis-moi ce que tu achètes et je te dirai ce que tu es ». C'est pourquoi l'acquisition de cette identité est fluide et momentanée et elle doit être constamment ajustée. Chaque fois que la mode change les formes, les tissus, les couleurs, l'identité doit être reconstruite. Dans ce contexte, la liberté de choix entre acheter et ne pas acheter devient fortement discutable, car elle signifie essentiellement un choix entre la construction et la déconstruction de sa propre identité[136].

« Le shopping » est donc un attribut révélateur du nouveau capitalisme. En créant l'identité, il se rend nécessaire à l'existence de l'homme, mais n'est jamais achevé. Dans le monde liquide et changeable, nous ne pouvons pas définir notre identité une fois pour toutes. Le but (créer son identité) perd sa valeur en faveur du chemin (ajustement perpétuel d'identité). L'important n'est pas le magasin où nous allons ni ce que nous y achetons, ce qui compte c'est le chemin qui mène à notre but et que nous parcourons pour y parvenir. Le chemin est tout, le but ne signifie plus rien. C'est pourquoi, l'homme ne souhaite plus l'accomplissement de ses désirs, mais désire seulement désirer encore. Cette situation crée également une nouvelle conception du bonheur à laquelle le shopping et le nouveau capitalisme sont subordonnés. Ce nouveau bonheur c'est l'énorme éventail de choix, jamais proposé auparavant, où l'homme peut exercer sa liberté.

C'est ainsi que toutes les limites à la liberté de l'homme, causées par le poids des structures et des définitions stables et fortes, disparaissent dans le monde liquide de la modernité tardive. Ce processus touche aussi les notions de temps et d'espace.

Dans le cas de l'espace, il s'agit de sa nouvelle organisation selon la nouvelle valeur primordiale des communautés urbaines, celle de la sécurité. Pour décrire cette nouvelle organisation de l'espace, Bauman rappelle les notions de «l'espace vide » et

[135] Bauman pense que si beaucoup de gens courent dans la même direction, il faut leur poser deux questions: d'abord où vont-ils ? , puis, devant qui fuient-ils ?

[136] Cette compréhension de la liberté correspond à celle de Michel Foucault qui la présente dans sa théorie du panoptisme (évoquée, *nota bene*, par Bauman) Voir: M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, éd. Gallimard, 1975, p. 228–264.

des « non-lieux »[137], termes inventés pour les espaces spécifiques de la modernité fluide. Les non-lieux sont des espaces où chacun a un rôle à jouer et où tout se passe ponctuellement. C'est pourquoi, ces lieux restent inhabités. Il s'agit des aéroports, des chambres d'hôtel, des aires d'autoroute etc. Marc Auge qui, à son tour, observe ce phénomène et conclut que jamais dans l'histoire, ils n'ont été si nombreux. Cependant, les espaces vides sont des lieux qui n'appartiennent à personne, des lieux abandonnés. Ils ne sont pas fermés et personne n'y réside : les friches industrielles, par exemple ou tout autre bâtiment auquel personne ne veut ou ne peut toucher. En même temps, l'homme se sépare de « l'autre » [138] et crée des villes dans une ville. Par exemple, si une ville a tout mis en œuvre pour assurer sa sécurité et que ses dispositifs ne remplissent plus leur fonction, il est alors presque nécessaire de créer des zones urbaines surveillées par des caméras, parfois même clôturées pour que les frontières des villes dans la ville soient respectées.

Il en est de même avec le temps qui, lui, a été changé en outil, et peut-être même en arme. Ce changement a été rendu possible par la séparation de l'espace et du temps qui s'est opérée au début de la modernité. On a fait du temps un outil pour conquérir l'espace. Il s'agissait du raccourcissement du temps selon le principe affirmant que l'espace se rétrécit, si nous pouvons être en différents endroits en même temps, si nous sommes en mesure de nous déplacer sans changer les lieux de notre séjour (à notre époque, le temps détermine également l'accès au pouvoir qui reste aux mains de ceux qui se déplacent et qui agissent plus rapidement). Le pouvoir sur le temps dématérialise le monde (l'espace est privé de son importance). Ainsi, la mesure du temps change : « long » signifie aujourd'hui quelque chose de complètement différent qu'il y a quelques années. La liquidité de la postmodernité considère comme nulle toute période longue, y compris l'éternité. Ce qui compte, ce n'est pas la durée, mais l'instant présent.

En dernier lieu apparaît « le nouveau nomadisme », un phénomène résultant des changements des notions de base. Bauman le définit en se référant à deux faits: la

[137] Sur ce sujet, voir: M. AUGE w *Non-lieux. Introduction à l'anthropologie de la sur-modernité*, Paris, éd. Le Seuil, 1992. Sur le thème des espaces vides, voir aussi les œuvres de M. Koster.
[138] Levinas distingue aussi les deux attitudes possibles qu'une personne prend vis-à-vis de celle qu'elle rencontre. Le premier est le rejet définitif de l'étranger (ce qui cause l'émergence de nouveaux ghettos urbains), le deuxième consiste à la domestication des étrangers. Tandis que la première détruit « l'autre », la seconde détruit l'altérité.

migration (des réfugiés) et la liquidité des buts de nos activités qui perdent complètement leur valeur au profit de la voie qui y mène.

La migration concerne le nombre de personnes qui, dans le monde, se déplacent, soit pour des raisons commerciales, soit pour des raisons de sécurité. Il existe aujourd'hui, d'une part, des possibilités de se déplacer rapidement sur de longues distances, d'autre part, un blocage de ces possibilités à cause des lois de chaque pays pour que les réfugiés, en nombre excessif, ne menacent pas la vie de la communauté nationale. Selon Bauman, les gens qui un jour, sont devenus des réfugiés, le resteront à jamais. Les immenses camps de réfugiés et les centres pour exilés en sont la preuve et s'inscrivent durablement dans la conscience humaine. Ces camps créent une toute nouvelle réalité intermédiaire qui influe sur les réfugiés et les marque à jamais. Les exilés et les réfugies y vivent au jour le jour, car la perspective de long terme est exclue de leur expérience : ils ne se projettent pas dans l'avenir[139].

Pour définir le second fait, c'est-à-dire la liquidé des buts, Bauman utilise la comparaison entre trois images: « le forestier », « le jardinier » et « le chasseur ». Le forestier est le symbole de l'homme de l'époque prémoderne ; il défend la forêt contre l'intervention de l'homme afin d'y maintenir un équilibre naturel. Le forestier se base sur le principe qu'il ne faut pas « faire de bricolage » dans la nature! Le jardinier, quant à lui, change, planifie et organise. Le jardinier prend soin de l'ordre, en imposant son plan à la nature et en tant qu'expert, il crée des paysages artificiels, des sortes d'utopie. Et, si aujourd'hui, nous entendons parler de la fin de ces utopies, c'est parce que l'attitude du jardinier est remplacée par celle du chasseur. Le chasseur a pour but de faire main basse sur une proie. Il n'est intéressé ni par l'état de la nature, ni par son équilibre, il veut chasser. Grâce à son désir perpétuel de chasser, la perspective même de tuer tout le gibier s'éloigne et devient presque impossible. La recherche illimitée d'un nouveau but lui fait perdre de vue cette perspective et permet de continuer les chasses sans cesse. Bauman conclut sa description en affirmant qu'aujourd'hui nous sommes tous des chasseurs[140].

Au terme de notre analyse de l'activité humaine, nous pouvons constater que le nouveau nomadisme porte une double signification. D'un point de vue extérieur, il se réfère à la circulation des personnes et des groupes de personnes, à la migration pour chercher du travail ou au travail dans différents lieux en même temps, grâce à l'internet,

[139] Voir: Z. BAUMAN, *Płynne czasy [Temps liquides]*, Varsovie 2007, p. 66.
[140] *Ibid.*, p. 137 –139.

par exemple. Et si les conditions politiques ou sociales d'un pays sont plutôt austères, on peut même parler d'invasion afin de rechercher un endroit où vivre en sécurité. Du point de vue intérieur, le nouveau nomadisme décrit le divorce constant entre l'activité humaine et sa finalité de plus en plus vague et lointaine. Ainsi, la cible reste inaccessible et on reste toujours sur sa faim. Dans la postmodernité, le désir a vaincu la satisfaction et c'est pourquoi parcourir un chemin est beaucoup plus important que franchir le poteau d'arrivée.

Tous ces exemples illustrent en théorie ou dans les faits les changements survenus dans les notions de base auxquelles nous avons consacré la première partie de notre étude. A présent, nous allons examiner les notions oubliées telles que l'éternité ou la vérité, qui, dans le dictionnaire de Rorty, se trouvent dans l'ancien vocabulaire final.

1.3.2. Les conséquences du processus de la liquidité

Tous les termes évoqués dans le premier point de notre analyse des changements des notions de base démontrent le principe général de la compréhension de la réalité postmoderne, celui de la liquidité. Cette liquidité rejette toute la stabilité et tous les termes forts[141]. Par conséquent, l'instabilité engendrée par ce rejet cause l'anxiété et l'incertitude. La liquidité génère ainsi un sentiment de peur et augmente le besoin de sécurité et de vigilance. Elle se réfère à la fois à la dimension terrestre et à la croyance en l'éternité qu'elle nie. Cela implique la destruction de la stabilité de la vie quotidienne et de l'immuabilité éternelle, de l'éternité sous toutes ses formes de compréhension, que ce soit dans les concepts généraux de la réalité terrestre ou que ce soit dans la croyance en une vie éternelle au-delà du temps. La liquidité sous-tend deux processus importants qui déterminent l'époque contemporaine. Tout d'abord, elle est à l'origine du pluralisme qui s'exprime dans le langage courant par le mot-clé d'« ouverture » (y compris aussi la tolérance). Ensuite, la liquidité intensifie l'individualisme dont la devise est :

[141] La fluidité contemporaine est une des conséquences du changement de type de métaphysique dont les philosophes se servent pour décrire le monde. La différence entre ces deux types de théorie de l'être consiste à associer les structures métaphysiques stables aux mécanismes du progrès. De cette manière, une « quasi-métaphysique » nouvelle n'est plus immuable parce qu'elle s'inscrit dans la logique de l'évolution. Pour caractériser ce progrès qui transforme la réalité, Johann Baptist Metz évoque l'opinion de Nietzsche qui affirme que : « *Le progrès ne veut pas le bonheur, il veut le progrès et rien d'autre.* » *Cf.* J. B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris, éd. Du Cerf, 1999, p. 195.

« dialogue ». Pour plus de clarté, nous allons présenter toutes ces implications dans deux schémas :

1. la liquidité → l'ouverture → le pluralisme
2. la liquidité → l'individualisme → la subjectivité → le dialogue

Deux autres implications en découlent:

1. l'ouverture + le dialogue = la recherche
2. le pluralisme + le subjectivisme = le relativisme

Nous consacrerons cette partie de notre propos à l'étude des relations mentionnées ci-dessus. Il convient également de noter que la liquidité est perceptible non seulement dans les conséquences des thèses postmodernes, mais aussi au cœur de sa théorie. La postmodernité est fluide: elle ne fonctionne pas comme un système au sens classique du terme, elle rejette le rationalisme et le processus de la représentation, donc toutes les procédures qui ordonnent notre perception du monde, que ce soit l'ordre ontologique ou épistémologique. Cette partie vise à décrire les notions rejetées et oubliées par les postmodernes ainsi que les deux processus, présentés dans les schémas, qui sont les conséquences de leurs thèses.

La notion d'éternité définit l'existence hors du temps, hors de l'espace et n'ayant donc ni commencement ni fin. Dans la religion et la culture, l'éternité est traditionnellement considérée comme le but de la vie terrestre. Par conséquent « *le-rendre-quelque chose-éternel* » s'est largement répandue dans ces deux domaines : Horace écrit *Monumentum exegi*, les Saints de chaque époque luttent pour une éternité heureuse, l'impact de l'éternité sur le présent est visible dans tous les travaux classiques. En outre, ce concept est encore conforté par l'argument théiste parce que Dieu immuable et toujours présent existe dans l'éternité. Pourtant, à cause de sa nature transcendante, il reste toujours absent et attendu et c'est pourquoi pour les postmodernes, il en va de même pour l'éternité.

La liquidité postmoderne s'oppose à toute généralisation des notions, y compris aussi celle de l'éternité. Bauman, en abordant le sujet de la « nouvelle éternité», déclare:

> La nouveauté est pour eux [pour les humains modernes] la bonne nouvelle, l'incertitude est une valeur, l'instabilité une norme (...). Tous les hommes ont maîtrisé l'art de vivre dans un dédale, même si chacun l'a fait à un degré différent ; ils ont accepté de vivre dans la désorientation, ils ont convenu d'exister hors du temps et de l'espace, ne sachant ni le sens ni la durée du trajet entrepris. [142]

La définition de l'éternité ainsi remaniée correspond, à présent, à la notion de bonheur nouveau. Ces deux termes ont toujours été liés et vont même jusqu'à se conditionner l'un l'autre. De nos jours « le bonheur tombé du ciel » est devenu accessible aux gens de la terre et concerne principalement l'autonomie individuelle et la liberté de choix à l'échelle illimitée. Le choix et l'autonomie ne sont plus les conditions extérieures, mais des états d'esprit et d'expressions. Les outils qui servent à atteindre ce nouveau bonheur sont, selon Bauman qui s'appuie dans son étude sur l'analyse réalisée par A. Giddens, les suivants : « le sexe plastique », l'amour liquide et les relations pures, c'est-à-dire des relations qui sont traitées comme des marchandises. Ce sont les résultats tangibles du phénomène que théorise Derrida en rejetant l'ontologie classique qui sanctionne la notion d'éternité. En parlant du rôle de la métaphore, il écrit:

> L'héliotrope peut toujours se relever. Et il peut toujours devenir une fleur séchée dans un livre. Il y a toujours, absente de tout jardin, une fleur séchée dans un livre ; et en raison de la répétition où elle s'abîme sans fin, aucun langage ne peut réduire en soi la structure d'une anthologie. Ce supplément de code qui traverse son champs, en déplace sans cesse la clôture, brouille la ligne, ouvre le cercle, aucune ontologie n'aura pu le réduire. [143]

Rorty, Foucault et Vattimo expriment une opinion similaire dans leurs thèses sur la variabilité des vocabulaires finaux, sur la liquidité de la réalité, sur l'affaiblissement des notions, ainsi que sur le concept du « *rendre-les-notions-éternelles* ». Cette liquidité hait le général, l'universel et l'éternel. La suppression du mot « éternité » du vocabulaire contemporain est aussi induite par l'indifférence des gens par rapport à l'argument théiste. Ce n'est ni l'athéisme ni l'agnosticisme, c'est l'indifférence aux problèmes religieux et à la foi en Dieu. Jean-Paul II se réfère à ce sujet dans son encyclique sur l'état de l'Europe contemporaine. Appelant à la nécessité de

[142] Z. BAUMAN, *Płynna nowoczesność (Modernité liquide)*, Cracovie 2006, p. 239.
[143] J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, éd. De Minuit, 1972, p. 324.

réconciliation et de conversion, le pape détermine l'attitude indifférente comme source du manque de pardon. Qu'est-ce qu'est cette attitude ? « *L'une des racines de la résignation qui assaille tant de personnes aujourd'hui doit être cherchée dans l'incapacité de se reconnaître pécheur et de se laisser pardonner, incapacité souvent due à la solitude de ceux qui, vivant comme si Dieu n'existait pas, n'ont personne à qui demander pardon.* »[144] Cette déclaration sur la vie vécue comme si Dieu n'existait pas est particulièrement importante : d'une part, parce que Jean Paul II pour la première fois part de ce constat pour décrire l'homme moderne ; d'autre part, parce que la popularité d'un tel mode de vie facilite la mise en œuvre de la thèse de l'élimination de l'éternité de la vie terrestre.

Passons maintenant à l'analyse des conséquences de la liquidité et de son rôle dans l'établissement d'un nouveau canon de notions de base, en particulier des deux notions : « dialogue » et « recherche » (« ouverture »), d'où découlent tous les autres mots-clés de la postmodernité. Nous suivrons les deux schémas présentés dans l'introduction relative à ce point.

Le premier schéma est initié par la fluidité et ouvre l'homme au pluralisme qui dès lors mobilise pour rechercher la vérité. Comme nous l'avons mentionné, la postmodernité affecte le monde moderne et sa culture par deux phénomènes, à savoir le pluralisme et le dialogue. Il s'agit donc du pluralisme en tant qu'affirmation de la diversité qui s'applique à différents domaines de la vie humaine. Le pluralisme influence la culture, la religion, la politique, la vie sociale etc. [145] Mais, en parallèle, la civilisation contemporaine fondée sur le respect de la dignité et des droits de l'homme doit accepter la subjectivité dans l'approche de différentes visions du monde, opinions et croyances recueillies dans un grand patrimoine humain. Le pluralisme génère aussi l'ouverture à l'altérité des autres. Cette ouverture est aujourd'hui l'un des concepts clés pour comprendre le monde, l'homme et sa culture. Elle se base sur la tolérance, la liberté de parole et elle incite l'homme à chercher, à réfléchir et à approfondir la connaissance des informations déjà acquises.

[144] JEAN PAUL II, *Eccelsia in Europa*, Rome 2003, n. 76.
[145] En 1975, Paul Feuerabend publia son ouvrage magistral *Contre la méthode*, où il demande de supprimer dans la méthodologie, toutes les traces (les théories et les systèmes) de la méthodologie classique. Voir: *Contre la méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, éd. Seuil, Paris 1979 (trad. française).

Le second schéma, qui passe par l'individualisme et le subjectivisme pour aboutir au dialogue a son origine dans la même fluidité postmoderne. L'individualisme, produit par la liquidité, renforce l'approche subjectiviste de l'homme et du monde, mais il est également subordonné à la nécessité d'un dialogue, concept fondamental de la culture[146] et de la religion[147]. Le dialogue avec le monde ou avec une autre personne peut créer, d'un côté, une opportunité, de l'autre, une menace pour la vie et les activités humaines. Le dialogue et l'ouverture conduisent à la recherche (à une réflexion approfondie sur le monde, sur la connaissance et sur soi-même) et offrent ainsi la possibilité d'atteindre la vérité. Le processus de recherche est toujours menacé par le relativisme venant du subjectivisme et du pluralisme qui stoppe la recherche de la vérité objective. Dans ce cas, relativiser c'est rejeter l'existence d'une seule vérité et reconnaître qu'elle est finalement inaccessible et que chaque thèse est vraie dans le système dans lequel elle fonctionne148. Par conséquent, aucun des systèmes existants ne possède la vérité, mais chacun offre un moyen d'interpréter le monde et donne un outil pour créer sa vérité propre. Tous les systèmes sont égaux et ne peuvent même pas être comparées entre eux. De cette manière, le relativisme devient une mise en pratique de la liquidité dérivée de la théorie de la postmodernité.

Dans le premier chapitre nous avons analysé les notions de base, d'une part, au niveau de la postmodernité, d'autre part, dans la manière dont elles étaient comprises antérieurement dans l'ontologie et dans l'épistémologie classique. Lorsqu'on résume les

[146] On le découvre dans la popularité de la philosophie du dialogue, développée au début du XX[e] siècle. F. Ebner montre les sources de cette philosophie dans le subjectivisme et dans la tradition philosophique juive. Martin Buber, Emanuel Lévinas, Joseph Tischner et Franz Rozenzweig, en sont les théoriciens.

[147] Le Concile Vatican II fait du mot « dialogue » la clé herméneutique de ses documents. Alors que, dans les documents officiels précédents, ce mot est rarement employé, dans le décret de l'œcuménisme (*Unitatis redintegratio*), il apparaît onze fois. Dans des nombreux articles publiés dans *L'Osservatore Romano*, on montre la dimension positive du dialogue : les articles du cardinal Roy, du 15.01.1971 et puis du 15.03.1971, sur les conditions dans lesquelles le dialogue devient possible et sur le dialogue comme expérience nouvelle de l'Eglise de l'ère postconciliaire. Paul VI a consacré une grande partie de son encyclique *Ecclesiam suam* à la question du dialogue et le 28.08.1968, le Secrétariat Pontifical pour le dialogue avec les non-croyants en a édité l'instruction.

[148] Rorty propose une autre conception du relativisme. Dans l'introduction à sa philosophie, nous lisons: « *Si un vocabulaire est relatif, cela signifie seulement qu'il a un contexte avec lequel il est en relation et que nous ne pouvons évaluer des prétentions à la vérité que par cette relation. Ces prétentions à la vérité ne peuvent pas par conséquent être rapportées à un autre contexte. Le relativisme ne veut certainement pas dire que nous pouvons dire n'importe quoi sur n'importe quoi. Nous devons seulement rester à tout instant dans un espace pratique déterminé et ne jamais nous raccrocher à quelque chose en dehors de lui, pour donner un contenu théorique à ce que nous faisons ou disons.* » M. VAN DER BOSSCHE, *Ironie et solidarité. Une introduction au pragmatisme de Richard Rorty*, ed. L'Harmattan, 2004, p. 60-61.

modifications de ces notions par rapport à leur sens classique, on peut s'en tenir aux trois termes suivants: « l'anti-présentation d'objet », « l'antisystème » et « l'anti-essence ». Leur point commun est l'exclusion qui représente une autre conséquence de la liquidité. Cette exclusion concerne la théorie de l'être, de l'épistémologie et de la méthodologie. En conséquence, la première exclusion conduit à des changements dans les définitions de «la nature de l'être» et de « l'être » (l'anti-essence), la seconde crée une nouvelle description du processus de la connaissance (l'anti-présentation d'objet[149]), et enfin la troisième supprime la notion de système philosophique, non seulement dans le cas de l'auto-description de la postmodernité, mais plus généralement, par rapport à tous les systèmes philosophiques précédents.

1.3.3. La continuité et la discontinuité des significations : problème de la discussion postconciliaire

Les postmodernes proclament la nécessité de créer un nouveau vocabulaire pour décrire le monde et pour signifier le rejet des notions classiques[150]. Face à cette exigence on peut réagir de trois façons : mettre leur thèse en œuvre en la considérant comme tout à fait vraie et propre à notre manière de vivre, situer ces théories dans une vaste perspective philosophique ou finalement nous enfermer dans le passé en nous

[149] Foucault analyse la séparation existant entre les mots et les choses que les mots décrivent. Il en parle en ces termes : « *Sous sa forme première, quand il fut donné aux hommes par Dieu lui-même, le langage était un signe de choses absolument certain et transparent, parce qu'il leur ressemblait. Les noms étaient déposés sur ce qu'ils désignaient, comme la force est écrite dans le corps du lion, la royauté dans le regard de l'aigle, comme l'influence des planètes est marquée sur le front des hommes : par la forme de la similitude. Cette transparence fut détruite à Babel pour la punition des hommes. Les langues ne furent séparées les unes des autres et ne devinrent incompatibles que dans la mesure où fut effacée d'abord cette ressemblance aux choses qui avait été la première raison d'être du langage. Toutes les langues que nous connaissons, nous ne les parlons maintenant que sur fond de cette similitude perdue, et dans l'espace qu'elle a laissé vide.* » M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. ed. Gallimard, 1966, p. 51.

[150] A. Giddens décrit le rapport de la postmodernité avec le passé. Il écrit : « *La modernité a institué des modes de vie plus éloignés que jamais des modèles précédents. Par leur ampleur et leur profondeur, les transformations de la modernité sont plus importantes que la plupart des changements intervenus précédemment. Leur ampleur est inégalée parce qu'elles ont permis d'établir des formes d'interrelation sociale valables pour l'ensemble de la planète ; leur profondeur, parce qu'elles ont réussi à modifier notre existence quotidienne dans certaines de ses caractéristiques les plus intimes et personnelles. Il y a bien sûr des continuités entre la tradition et l'époque moderne. Aucune des deux ne constitue un bloc homogène, et il serait évidemment stupide de les opposer d'une manière trop contrastée.* » A. GIDDENS, *Les conséquences de la modernité*, Paris, ed. L'Harmattan, 1994, p. 14.

opposant à ce que propose la philosophie postmoderne. Ces trois attitudes, qu'on observe dans la société contemporaine, se manifestent également dans la vie des communautés religieuses.

Dans l'Eglise Catholique, les positions relatives à Vatican II en sont le reflet. Les documents du Concile mettent en pratique et formulent en doctrine ecclésiale des vérités découvertes au cours du XX^{e} siècle par différents courants philosophiques (le personnalisme, la philosophie du dialogue, l'existentialisme). Il en résulte que les fidèles se sont divisés en trois groupes. Le premier qui, considérant que le Concile s'oppose à l'enseignement traditionnel de l'Eglise, rejette ses documents. Le deuxième, pour lequel le Concile est un signe des temps qui situe ses exigences dans la continuité de l'enseignement officiel. Le troisième groupe qui, prenant le Concile comme le début d'une nouvelle époque, oublie complétement l'héritage de la tradition chrétienne et en vient même à le nier[151]. Les trois réactions consécutives à l'enseignement conciliaire se concrétisent et se réalisent par le progressisme, un tournant complet vers l'avenir ; par le traditionalisme modéré (la Communauté Sacerdotale de Saint Pierre) ou extrême (la Confrérie Saint Pie X) et par ceux qui l'interprètent à la lumière des documents postconciliaires proposés par les papes et les synodes. Cette dernière partie sera étudiée à la lumière des trois points évoqués ci-dessous.

On rejette les textes du Concile en les accusant de trahir l'enseignement traditionnel de l'Eglise, ce qu'illustre essentiellement le schisme postconciliaire initié par Mgr Marcel Lefebvre[152]. Il a créé la Confrérie de Saint Pie X, une communauté détachée de l'Eglise Catholique qu'il taxe de modernisme et de discontinuité dans la tradition vivante. Cela concerne particulièrement la question de l'œcuménisme, de la liberté religieuse et du dialogue entre les religions. En outre, cette communauté a même critiqué et rejeté le nouveau rite de la messe qui à ses yeux déforme le sens de la messe en tant que sacrifice du Christ et la rapproche du culte protestant. C'est pourquoi Mgr Lefebvre a reçu de nombreux avertissements du Saint Siège[153]. Enfin, sans l'accord du

[151] Dans ce dernier cas, la tradition doit être considérée dans le contexte de l'époque ; chaque période a sa propre tradition. Cela veut dire aussi que la tradition d'une époque ne peut pas être reconnue dans une autre.

[152] Après le Concile, des groupes plus radicaux que la Confrérie de Saint Pie X, se sont constitués au sein de l'Eglise. Il s'agit des sédévacantistes, de ceux qui pensent que tous les successeurs de Saint Pierre élus après Pie XII sont des antipapes. Cela mène au constat qu'après 1958 le siège papal est vide. Tous les renseignements officiels et actuels se trouvent sur leur site Internet : www.catholique-sedevacantiste.com.

[153] En 1976, Mgr Lefebvre a été suspendu par le pape Paul VI, en 1988, Jean Paul II l'a excommunié. La même année, le 18 juillet, le pape polonais créa la commission *Ecclesia Dei*

pape, il ordonna des nouveaux prêtres pour la Confrérie et il consacra quatre évêques sans la permission de Rome, ce qui causa automatiquement son excommunication.

Ce rejet du Concile s'oppose à la définition par le Concile même du rôle de l'Eglise et de sa mission dans le monde moderne. Les documents de Vatican II l'incitent à entrer en dialogue avec le monde contemporain afin que, par ce dialogue, elle puisse accomplir la mission permanente qui lui a été confiée par le Christ : la prédication de la Bonne Nouvelle aux hommes de tout temps, de tout lieu et de toute culture. Les objections de Mgr Lefebvre concernent les changements qui constituent une rupture de la continuité de l'enseignement de l'Eglise catholique. Cette rupture est due à une nouvelle interprétation du dépôt de la foi. Les mots du Credo restent les mêmes, mais leur approche n'a plus la même signification. L'évêque Lefebvre et ceux de sa mouvance estiment que le Concile introduit insidieusement dans la tradition de l'Eglise les trois objectifs de la Révolution française: la liberté (dans le décret sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*), l'égalité (dans la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, *cf*. la thèse de la collégialité des évêques) et la fraternité (dans le Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*). L'adhésion à ces trois concepts est perçue comme une trahison de l'Eglise qui suspend sa mission en tant que gardienne et prédicatrice de vérité[154]. Le modernisme dont Mgr Lefebvre voit l'influence dans tous les documents conciliaires a été condamné et rejeté par le Magistère de l'Église, ce qui est confirmé par de nombreuses déclarations, y compris particulièrement le *Syllabus Errorum* de Pie IX[155].

---

destinée à dialoguer avec la Fraternité de Saint Pie X. Monseigneur Lefebvre fut plusieurs fois appelé à Rome pour expliquer sa démarche. Le Saint Siège envoya une délégation officielle à Econe, au Grand Séminaire des traditionalistes pour prévenir le schisme. En mars 1974, Paul VI demanda des explications sur l'enseignement tenu à Econe, quelques mois plus tard, en juillet, il désigna une commission des cardinaux qui allait faire une visite du Grand Séminaire. En novembre 1974, Lefebvre publia une déclaration où il refusait d'adhérer au Vatican II et à ses réformes. A présent, il y a un dialogue intensif entre le Saint Siège et la Fraternité. Le 21 janvier 2009, le pape Benoît XVI leva l'excommunication et la suspense de quatre évêques consacrés par Mgr Lefebvre. Deux ans plus tôt, il adressa à toute l'Eglise la lettre apostolique Motu proprio *Summorum Pontificium* concernant la célébration de la Messe dans la forme extraordinaire d'un seul rite romain.

[154] Les signes d'une rupture dans l'enseignement de l'Eglise sont, d'après Lefebvre, multiples. Parmi eux : la suppression du latin dans la liturgie et dans l'administration ecclésiale, les transformations du rite de la Messe concernant le lieu et la manière de célébrer, la créativité et la liberté du célébrant par rapport à la liturgie ou encore les nouveaux textes des prières.

[155] Pie XI créa la liste de 80 erreurs modernes, parmi autres: le naturalisme, le rationalisme extrême et modéré, le libéralisme, le socialisme et le communisme. Soi-disant *Sylabus Errorum,* publié en 1984, fait partie de l'encyclique Quanta cura. Après Pie XI, la condamnation des erreurs modernes se trouve aussi dans l'encyclique de Leo XIII *Quod Apostolici Muneris*

Loin de rejeter la réforme du Concile, d'autres fidèles prétendent, au contraire, que le Vatican II exprime l'esprit moderne en rupture avec le passé, résolument tourné vers le présent et le futur. Pour ces fidèles, appelés notamment « progressistes », le principe métaphysique de la réalité est remplacé par la pratique de la pluralité et du changement conditionné par des circonstances historiques sujettes à ce changement. L'Église profite, dans son enseignement, de l'ontologie classique (surtout thomiste) qui a été recommandée plusieurs fois par le Magistère comme la clé pour comprendre le monde[156]. Les progressistes déclarent que l'Eglise en tant qu'œuvre de Dieu et de l'homme est subordonnée au progrès qui affecte aussi les dogmes. En somme, s'il y a un besoin de changements dans l'Eglise, tout peut être vérifié.

Ce type de raisonnement est présent dans l'enseignement de l'Eglise sous le nom de pyrrhonisme et de mobilisme. Il est considéré comme le signe le plus caractéristique de l'époque et la marque de la civilisation moderne. Les Pères du Concile n'ignorent pas ces tendances auxquelles ils font références au sujet de l'état de la civilisation contemporaine, dans la constitution *Gaudium et spes.* Dans le numéro 5 de ce document, ils concluent:

> Le mouvement même de l'histoire devient si rapide que chacun a peine à le suivre. Le destin de la communauté humaine devient un, et il ne se diversifie plus comme en autant d'histoires séparées entre elles. Bref, le genre humain passe d'une notion plutôt statique de l'ordre des choses à une conception plus dynamique et évolutive : de là naît, immense, une problématique nouvelle, qui provoque à de nouvelles analyses et à de nouvelles synthèses.[157]

Puis, ils reprennent ce thème dans le numéro 42 de ladite Constitution, en constatant:

> L'Église reconnaît aussi tout ce qui est bon dans le dynamisme social d'aujourd'hui, en particulier le mouvement vers l'unité, les progrès d'une saine socialisation et de la solidarité au plan civique et économique. En effet, promouvoir l'unité s'harmonise avec

(1878), dans *Pascendi Dominici Gregis* de Pie X (1907), dans les discours sur la laïcité et l'agnosticisme de Pie XII *Nell'Alba e Nelle Lucce,* du 24.12.1941 et dans son encyclique *Humani Generis* (1950). Tous ceux qui s'opposent aux réformes conciliaires s'appuient sur ces documents pour argumenter leur point de vue.

[156] Il s'agit des documents suivants: *Aeterni Patris* de Leo XIII (4 août 1879), le décret du Vatican II sur la formation des séminaristes *Opatatam totius*, l'encyclique de Jean Paul II *Fides et ratio* et Le Code de Droit Canonique (1983).

[157] Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 5.

> la mission profonde de l'Église, puisqu'elle est « dans le Christ, comme le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu, et de l'unité de tout le genre humain.[158]

En rappelant le caractère changeant et la « liquidité » de la réalité, on projette cet état actuel sur l'éternité et sur Dieu. Si de forte et dure la structure de l'être devient liquide, Dieu en tant qu'être cesse d'avoir une nature immuable et entre dans le processus de sa propre perfection. Dieu n'est plus, mais Dieu est en cheminement, donc tout ce que Dieu a établi, tout ce qu'il a révélé, est subordonné au changement, à la mise à jour, en un mot, tout peut être modifié. Le progressisme extrême demande alors de supprimer le célibat des prêtres, de libérer la loi morale, de supprimer dans la tradition de l'Eglise des droits d'origine strictement humaine et reconnus comme inadaptés au monde contemporain. [159] D'après les progressistes, la tradition et l'histoire freinent le dynamisme de l'Eglise. Certaines vérités et dogmes valides au XIX^{e} siècle ne reflètent plus la mentalité des hommes de XXI^{e} siècle. Par rapport aux décisions du Concile Vatican II, les progressistes sont donc aussi insatisfaits que les traditionalistes. Ils le critique pour son ouverture trop étroite au monde moderne et à ses nouvelles théories, pour le maintien d'un système hiérarchique de l'Eglise qui n'a pas été réformée en tant qu'institution, et pour le fait d'avoir insuffisamment développé la question de la participation des laïcs à la vie de l'Église et surtout aux célébrations liturgiques.

N'étant pas satisfaits des décisions du Concile, ces deux groupes de contestataires ont alors proposé leur propre interprétation des documents conciliaires. C'est pourquoi il est dorénavant nécessaire que les discours du pape et des synodes donnent les méthodes d'interprétation des textes du Conseil et même l'interprétation détaillée. Au vu de ces deux attitudes, à savoir la négation du passé et le rejet de l'avenir, le pape Benoît XVI, propose une troisième issue qu'il explicite dans son discours du 22 décembre 2005 à la Curie romaine. Le pape reconnaît dans ces deux formes du rejet un signe de l'herméneutique de la discontinuité et de la rupture, alors qu'il préconise, lui, une seule herméneutique dans la lecture des textes du Magistère.

---

[158] *Ibid.*, 42.

[159] Y compris aussi la participation active des fidèles à la liturgie, le changement par rapport au service des femmes dans l'Eglise, la démocratisation de la vie paroissiale et la libération des relations hiérarchiques, ainsi que plus d'autonomie des Eglises particulières par rapport au Saint Siège.

Pour l'exprimer, il utilise pour la première fois l'expression « herméneutique de la continuité » qui résume les vues du pape concernant l'interprétation et la mise en œuvre des documents conciliaires. Benoît XVI écrit:

> La question suivante apparaît: pourquoi l'accueil du Concile, dans de grandes parties de l'Eglise, s'est-il jusqu'à présent déroulé de manière aussi difficile? Eh bien, tout dépend de la juste interprétation du Concile ou - comme nous le dirions aujourd'hui - de sa juste herméneutique, de la juste clef de lecture et d'application. Les problèmes de la réception sont nés du fait que deux herméneutiques contraires se sont trouvées confrontées et sont entrées en conflit. L'une a causé de la confusion, l'autre, silencieusement mais de manière toujours plus visible, a porté et porte des fruits. D'un côté, il existe une interprétation que je voudrais appeler "herméneutique de la discontinuité et de la rupture"; celle-ci a souvent pu compter sur la sympathie des mass media, et également d'une partie de la théologie moderne. D'autre part, il y a l'"herméneutique de la réforme", du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Eglise, que le Seigneur nous a donné; c'est un sujet qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche.[160]

Le pape distingue l'herméneutique de la discontinuité de l'herméneutique de la réforme (de la continuité). En évoquant le discours inaugural du Concile proclamé par Jean XIII et le discours prononcé à la fin de ce Concile par Paul VI, le Pape Benoît XVI note que ses prédécesseurs avaient déjà senti la possibilité d'une interprétation erronée des documents conciliaires et de manipulations de leur contenu. Cependant, en rappelant ce que s. Basile décrit après le Concile de Nicée, le pape constate qu'à certains égards cette situation n'est pas nouvelle et qu'elle constitue même une épreuve nécessaire à traverser.

Le Concile Vatican II a adapté à la vie de l'Eglise les deux mots-clés de la modernité, celui de l'«ouverture» et du «dialogue», comme une mission à accomplir. À partir de la recherche des méthodes et des sujets du dialogue avec le monde contemporain, il a subordonné ces deux mots à la tâche constante de l'Église: celle du salut des âmes par la proclamation de Jésus Christ et de Sa Bonne Nouvelle.

---

[160] BENOIT XVI, *Discours du Pape à la Curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noel*, Rome 2005, le texte de ce discours se trouve sur le site officiel du Saint Siège : http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_fr.html (10.12.2010)

L'exemple de discussion postconciliaire examiné ci-dessus montre les positions que l'on peut adopter face à la pensée moderne et aux différents courants de la culture et de la philosophie contemporaine. Les trois points mentionnés ici se réalisent à la fois au niveau de la culture et de la religion. Dans la culture, la première attitude conteste le progrès dans toutes ses formes, en y voyant une menace mortelle. Les communautés Amish aux États-Unis[161] en sont un exemple. La deuxième attitude est celle de l'acceptation inconditionnelle du présent souvent dépourvue de réflexion. Enfin, la troisième et dernière est l'attitude de la présence rationnelle et créatrice dans le monde.

[161] L'histoire des Amish a commencé en Alsace, en XVII^{e} siècle, par réaction au mouvement réformateur et à la création des nouvelles confessions. Adam Brook Davis consacre son site Internet pour la présenter. Voir : http://missourifolkloresociety.truman.edu/Amish.htm (10.12.2010)

CHAPITRE II

L'influence des changements des notions de base sur la compréhension de la culture et de la religion

2. L'influence des changements des notions de base sur la compréhension de la culture et de la religion.

La nouvelle manière de percevoir le monde exige une modification du vocabulaire qui sert à le décrire. Dans chaque vocabulaire il y a des mots de base grâce auxquels nous construisons toute la terminologie. D'une part, ces mots (telles la réalité, la connaissance, la vérité) ont un caractère si évident que peu de personnes se posent la question de leur existence, d'autre part, ils sont indissociables pour comprendre la réalité car ils conditionnent tous les autres termes. Dans le premier chapitre de cette thèse, nous avons examiné les notions de base telles que l'être, la perception du monde et l'homme. Cela nous permet d'observer la nature des changements que la postmodernité opère par rapport à la philosophie classique et sa conception de la réalité. Nous avons exposé cette thématique à l'aide d'un schéma : d'abord la présentation du point de vue philosophique, puis théologique et enfin l'analyse des transformations décrites. Pour mieux expliquer la différence entre l'approche classique et postmoderne, nous avons évoqué la définition classique, puis postmoderne de chaque notion de base.

En nous servant de la même méthode, nous aboutissons, à présent, à la problématique des changements que les notions de base introduisent dans la définition de la culture et de la religion. La perception transformée du monde, la nouvelle théorie de l'être et de la connaissance ne sont pas sans influence sur notre façon d'appréhender la sphère culturelle et religieuse, tout comme leur relation mutuelle et le rôle qu'elles jouent dans le monde. La présente partie traitera le sujet en trois étapes : nous nous pencherons sur la culture, sur la religion et puis sur la relation entre ces deux domaines.

Pour montrer le processus auquel la notion de la culture a été subordonnée, nous évoquerons, dans le premier point de ce chapitre, l'approche classique de ce mot : la diversité des définitions et la genèse du terme, la complexité de la culture et la signification de l'élément matériel et immatériel (de l'éthique et de l'esthétique) pour les domaines culturels. Ensuite, en puisant dans les textes postmodernes, nous définirons, de manière descriptive, ce qu'est la culture contemporaine. Un bref résume des fonctions de la culture conclura la première partie de notre réflexion.

Nous conserverons le schéma utilisé par rapport à la notion de culture pour analyser le phénomène religieux et ses mutations. L'approche traditionnelle comprendra d'abord les définitions classiques de la religion, puis l'initiative de la transcendance dans la relation religieuse, et enfin la participation rationnelle de l'homme à cette

relation. Au tout début de la présentation de l'approche postmoderne, de caractère beaucoup plus complexe, nous mettrons en évidence les processus qui changent le visage de la religion dans la contemporanéité : le rejet d'une transcendance qui possède une existence autonome, le fondamentalisme religieux, le caractère totalitaire de la vérité objective, l'attitude défavorable par rapport aux institutions (surtout religieuses), le retour du religieux, la religion de la sortie de la religion, ainsi qu'une nouvelle forme de la religion, subjectivisée et individualisée. Pour achever notre étude sur la notion de la religion classique et postmoderne, nous mentionnerons les fonctions positives et négatives qu'elle accomplit dans la vie humaine.

La troisième partie consacrée à l'examen de la relation culture – religion, découle directement du sujet de cette thèse. Ainsi, ce propos consistera à la fois à tirer les conclusions du premier et deuxième chapitre théorique, à répondre à la question centrale de notre recherche (celle de la possibilité d'identifier la religion à la culture) et à établir une base de l'approche pratique à la problématique qui sera présentée dans le troisième chapitre. La philosophie classique barre le passage d'identification de la culture et de la religion par ses définitions fortes, par la méthodologie stricte et par la confiance dans les capacités de la raison. En inversant, voire en rejetant l'ordre classique de la réalité, la postmodernité rend possible l'identification des sphères culturelle et religieuse. De cette manière, la culture absorbe entièrement la religion, elle devient une religion nouvelle. Pour prouver que la postmodernité offre cette possibilité, nous devrons nous référer à la notion de la transcendance et de la vérité, parce que la première constitue l'essence du phénomène religieux et que la deuxième défend la religion contre le relativisme.

Toutes les analyses de ce chapitre permettront d'introduire la dernière partie de notre étude, celle des attitudes pratiques des communautés religieuses par rapport à l'état de la culture contemporaine. Cette culture qui n'affirme aucune transcendance, aucune « vraie révélation divine », aucune éternité, menace la religion et devient un défi, mais elle suscite aussi un besoin d'une apologétique approfondie et d'un témoignage plus fort.

2.1. La notion de la culture

Considérée comme pluraliste et relativiste, la culture contemporaine a été associée à plusieurs changements profonds. « La culture phare » grâce à laquelle l'homme accède à l'héritage des générations, est devenue la culture postmoderne dans laquelle l'homme est appelé à l'autocréation. Cette partie de notre analyse vise à présenter l'approche classique et postmoderne de la notion de culture comme introduction à l'étude comparative des sphères culturelle et religieuse.

2.1.1. La bonté et la beauté : la définition classique

L'émergence du mot « culture » dans la langue contemporaine n'est ni évidente ni simple. Aujourd'hui, ce terme est omniprésent et la réflexion sur la culture est divisée entre les cultures particulières considérées dans la lumière des différents domaines de la vie de l'homme. Par exemple, on parle de la culture politique, de la culture économique, de la culture religieuse. Le dialogue scientifique qui initialement concernait l'étendue de la notion de la nature et de la civilisation fut transformé en discussion sur la relation entre la nature et la culture. Jusqu'au XIX^{e} siècle, le mot « culture », dans son étendue contemporaine n'était pas utilisé universellement, on se servait plutôt du terme « civilisation ». Cependant, depuis l'antiquité le mot « culture » a revêtu un sens spirituel, plus large que l'agriculture à laquelle ce terme se référait originellement. Dans la langue anglaise, c'est Taylor qui utilisa le premier en 1871, la notion intégrale de « culture », à la fois au sens technique et anthropologique de ce mot, alors qu'en français, c'est Tonnelat[162] qui a étudié l'histoire et le développement de la notion de la culture dans son livre *Le mot et l'idée*. Tonnelat reconnaît ce terme comme dépassant sa définition primitive. Il arrive ainsi à la notion générale de la culture, celle qu'on utilise à présent. Il comprend la culture non seulement comme la culture du blé, mais comme la formation de l'esprit[163], de quelque chose qui dépasse la nature. Bien que très longtemps le terme allemand « *Kultur* » ait été traduit en français comme la civilisation, l'Encyclopédie de l'Académie Française, évoque, en 1932, la notion contemporaine de

[162] KROEBER A. L., KLUCKHOHN C., *Culture, a critical review of concepts and definitions, Papiers of the American Archeology and Ethnology*, éd. Harvard University Press, vol. XLVII, no. 1, 1952, p. 9.
[163] Voltaire a utilisé le mot dans ce sens-là.

la culture dans son sens absolu. Naturellement, ce terme différemment défini est présent dans toute histoire de la philosophie à partir de l'Antiquité.

Les racines des mots « culture » et « civilisation » sont d'origine latine[164]. Ces notions s'éclairent souvent l'une par l'autre. Le terme « culture » peut, dans certaines définitions, englober la notion de « civilisation », et réciproquement. En 1952, les auteurs d'un registre de plus de deux cents définitions de la culture, les divisent en plusieurs groupes : les définitions descriptives, normatives, historiques, psychologiques, génétiques et structurelles. Il y a aussi maintes autres façons de distinguer ces groupes de définitions. D'abord, selon le critère géographique, cela veut dire selon le lieu où cette culture trouve sa source, ou bien le lieu où les gens fonctionnent dans un certain système culturel, à l'exemple de la culture française, arabe, américaine. Ensuite, si nous prenons le critère du sujet sur lequel les recherches de la culture se concentrent, nous discernons la culture spirituelle, matérielle, nationale, de la langue, politique, écrite, populaire etc. Enfin, un autre vecteur de la division peut être celui de l'histoire qui sépare la culture de l'Antiquité de la culture du Moyen-Age, celle de Renaissance de celle du gothique, et finalement celle de la modernité de celle de la postmodernité. Selon le créateur et le destinataire, la culture devient individuelle ou collective. La distinction entre la culture mimétique et épisodique[165] rejoint la discussion concernant les liaisons entre la culture et la théorie de l'évolution[166]. La culture est un domaine très dynamique de la vie humaine. La capacité de la créer est inscrite dans la nature de l'homme, dans son développement personnel, dans ses actions. Elle ne se limite pas à une simple transformation de la nature. Elle y rajoute la pensée de l'auteur qui perdure ainsi dans les œuvres humaines.

---

[164] La notion de civilisation vient du latin « *civilis* » et de la culture du latin « *cultura* ». Cicero écrit que la culture n'est pas issue seulement du verbe cultiver, par exemple : des fleurs, mais il la décrit comme : *cultura animi* – les exercices de l'esprit et de l'intelligence.

[165] L'épisode peut être considéré comme « l'atome » de l'expérience du signe. La culture épisodique et la culture mimétique sont décrites par les termes : « la mémoire épisodique » et « la mémoire mimétique ». « *Mémoire épisodique est la mémoire des épisodes particuliers d'une vie, c'est-à-dire des événements avec une localisation particulière dans le temps et dans l'espace (...) le trait important de ce type de mémoire est sa nature concrète et perceptive et sa rétention de détails épisodiques spécifiques »; « Mémoire procédurale (qu'elle réfère à la culture épisodique) préserve la particularités des événements, les généralités de l'action à travers les événements (...) Les connaissances procédurales peuvent être vues comme les composants mnémoniques de patterns d'actions acquis.* » ; Donald MERLIN, *Les origines de l'esprit moderne*, éd. De Baeck Université, 1999, p.162.

[166] L'évolution passe du niveau épisodique au niveau mimétique, puis au niveau linguistique, voie-pictural, avec l'espace de la mémoire externe, jusqu'au niveau idéographique – analogique (l'alphabet-phonétique) ; Donald MERLIN, op. cit.

Aujourd'hui, une autre notion s'ajoute à la notion de la culture. On essaie d'identifier le phénomène qui produit des effets opposés à ceux apportés par la culture. Il s'agit de la notion et du phénomène de *contre-culture* (*anti-culture*). Dans ce contexte, la question fondamentale apparaît : est-ce que tout est culture ou existe-t-il séparément une contre-culture ? Cette question provient d'une autre, encore plus générale : y a-t-il la vraie culture ou est-ce que toute culture est vraie? La négation nous permet toujours de comprendre la réalité niée, c'est pourquoi on peut définir la culture par son opposition. Nous allons le faire grâce à la notion de *contre-culture*.

Tout ce qui conteste la culture s'appelle dans la langue française « contre-culture » et dans la langue anglaise « *contreculture* ». Ce terme désigne toute action entreprise par des groupes d'une certaine subculture et destinée à s'opposer au courant dominant dans la culture de l'époque. La *contre-culture* peut être comparée à l'opposition politique au niveau du pouvoir. Les ouvrages de Dandy du XIX^{e} siècle et le milieu des hippies dans les années soixante du XX^{e} siècle aux Etats-Unis en sont la meilleure illustration. Aujourd'hui, ce mouvement ambitionne aussi d'être une nouvelle recherche de la spiritualité basée sur l'astrologie et sur l'ésotérisme. La *contre-culture* est devenue « la culture des menaces », tant il est vrai que la culture elle-même est menacée si elle devient la culture des menaces.

La culture dans son sens le plus large se définit comme la totalité de produits de l'homme, tant matériels que spirituels, bien que la signification de la notion de culture ne se limite pas à quelques mots. La culture est également relation. Elle crée précisément l'ensemble des relations soumises d'un côté à la réalité, et de l'autre côté à l'homme. L'entité de la relation dépend toujours des êtres qui la créent. Si l'homme et la réalité sont perpétuellement à découvrir, la culture se trouve aussi en état d'incessante construction. Tout en étant gardienne de la mémoire du passé, elle est aussi source du progrès. Ce dernier est orienté vers le futur, tout en se réalisant dans le présent. Vu la difficulté à définir de manière exhaustive le terme de culture, il faut se référer, pour une vision d'ensemble, aux diverses approches de cette notion.

2.1.1.1. Deux versants de la culture : le matériel et l'immatériel

L'éthique et l'esthétique sont les deux grandes composantes de la culture. La première se réfère aux comportements, aux attitudes, à l'immatérialité de la culture,

tandis que la seconde contient l'espace matériel de la culture : la sculpture, l'architecture, la peinture, la technique etc. Bien évidemment, ces deux espaces, matériel et immatériel, sont toujours liés l'un à l'autre. Il en est de même pour le signe ou pour le symbole. Tout en se dépassant eux-mêmes, ils sont bâtis sur un socle matériel. Cela se rapporte à tous les autres domaines culturels dans lesquels le matériel et l'immatériel se croisent[167].

2.1.1.2. Partie matérielle de la culture : l'esthétique

Dans la présente partie nous examinerons les diverses approches de la notion de l'esthétique et leur évolution. Nous soulèverons aussi la problématique du signe et du symbole, et nous essayerons de répondre à la question : la culture est-elle la création ou la production de l'œuvre ? Cette dernière thèse est au cœur du débat philosophique entre l'évolutionnisme et le créationnisme. À la fin de ce propos nous mettrons en évidence le caractère continu de l'histoire dans laquelle, même l'interruption, le rejet ou la négation du passé, sont encore des signes d'une continuité.

Platon, en parlant de la poésie, désigne sa place intermédiaire entre les dieux et les hommes. De cette façon-là, il souligne la valeur mystique, noble et enrichissante de l'esthétique. Tout en affirmant le dualisme entre le monde sensible et le monde des idées, le philosophe grec perçoit la création comme une imitation toujours imparfaite de la nature qui est originale. L'esthétique à ses yeux a une double fonction. D'un côté, elle doit imiter la nature, la reproduire et de l'autre côté, elle vise à élever l'homme au-delà de l'ordinaire, ce qui lui confère une dimension mystique, car elle associe l'homme à la transcendance.

Au cours des siècles, les philosophes ont beaucoup débattu sur la place de l'esthétique et sur sa fonction. Plotin, par exemple, révisant l'héritage de Platon, affirme que la beauté repose non pas sur l'imitation, mais sur la ressemblance. Le beau est relatif à la forme de l'œuvre, et non à la matière. Ainsi, l'esthétique a toujours un caractère noble et enrichissant.

[167] Si nous pouvons voir une analogie entre la culture et le sacrement, en comprenant le sacrement, d'après Saint Augustin, comme le signe visible de la grâce invisible, la culture peut être considérée comme le sacrement de l'humanisme. Elle ne serait pas porteuse de la grâce (la dimension surnaturelle), mais elle serait porteuse de la pensée humaine qui exprime l'immatérialité présente dans la matière. Dans cette optique, elle s'opposerait au sacrement (au sens religieux) ; elle ne donnerait pas le salut, bien qu'elle puisse servir à ce but.

Le Moyen-Age s'intéresse aussi à l'idée du beau, notamment celui de l'art sacré. Boèce divise les sciences en sept (*septem artes liberales*). Pour lui, le *quadrivium* avec l'arithmétique, l'astronomie et la géométrie, doit également inclure la musique. De même, dans le *trivium*, la rhétorique apparaît à côté de la grammaire et de la dialectique. La présence de débat philosophique sur la nature de la beauté est confirmée aussi par les écrits de saint Bernard de Clairvaux adressés à de nombreux responsables des communautés chrétiennes. Il est question notamment chez saint Thomas d'Aquin, des attributs et des définitions de l'être. Le beau crée la relation qui se réfère à trois éléments : à l'homme par sa connaissance car il n'y a rien dans l'intellect qui initialement n'était pas dans les sens ; *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, à la réalité et à la volonté inspirée par le désir. Saint Thomas associe le beau aux catégories du bien et de la vérité, en le considérant comme leur synthèse.

Le tournant conceptuel débuté à la fin du XIII^{e} siècle s'affirme pleinement à la Renaissance. L'essence de l'esthétique reste inébranlable. Ce qui change, c'est le sujet. Les œuvres souvent anonymes qui jusqu'ici était consacrées à Dieu se mettent dorénavant à glorifier l'homme[168]. Même en acceptant la thèse que la Renaissance sonne le glas de la culture moyenâgeuse par un retour assumé à l'Antiquité, il s'agit toujours d'une histoire linéaire, d'une continuité de la tradition. La rupture peut être une manifestation de la continuité tant qu'elle se limite à la négation de l'héritage passé. En effet, la négation suppose l'affirmation positive du passé (objet de la négation) qui permet son rejet au nom de la nouveauté ou d'un retour par-delà le passé à une tradition plus ancienne. C'est ainsi que s'impose alors la théorie antique en matière d'art. Les œuvres élaborés selon la division d'or[169] inventée par les anciens Grecs en sont le meilleur exemple. Le théocentrisme devient l'anthropocentrisme et le naturalisme supplante la vision totale du monde, ce qui inclut aussi l'idée de la transcendance. Herbert de Cherbury (1581–1648), écrivain et opposant anglais en est le précurseur. Il suggère de se fier à l'intelligence pour ne choisir dans l'héritage culturel et religieux

[168] Maintes fois ce n'est pas la révolte contre Dieu, mais la façon de vivre la réalité. Beaucoup d'ouvrages de cette époque sont dédiés à Dieu et traitent de la thématique religieuse.

[169] La division d'or est connue depuis l'antiquité. Elle consiste à construire la proportion entre les deux parts du tronçon pour que la relation de la part plus longue à la part plus courte soit proportionnelle à la relation entre la partie plus longue et la totalité du tronçon. En effet, on reçoit le chiffre d'or désigné avec la lettre grecque : φ. La division d'or était utilisée pour édifier l'Acropole d'Athènes. A la Renaissance, elle était popularisée dans les mathématiques par Paciali, religieux italien de l'ordre franciscain. On peut aussi observer cette division dans la nature.

que ce qu'elle jugera vrai et utile. De cette manière, la religion de la raison deviendrait le moyen pour introduire le système de la culture universelle. Ceci étant posé, c'est toute la vie humaine qu'on subordonne au pouvoir de la raison. Le naturalisme, un temps oublié, réapparaît à l'époque des Lumières et constitue le fondement théorique de la franc-maçonnerie dans son combat contre la tradition chrétienne et la religion en tant que telle. Denis Diderot, critique artistique et littéraire, reprend la thèse de Platon sur l'imitation de la nature dans l'art.

L'approche esthétique de Kant s'avère, elle aussi, très spécifique. Dans sa critique de la connaissance, il décrit toutes les sciences comme des sciences transcendantales. Cela veut dire qu'elles dépassent le sujet connaissant. De plus, sa théorie des deux sources de la connaissance y associe étroitement les sens et l'intellect. Mais Kant opère une distinction entre la raison et l'intellect. La raison est la capacité de créer à partir des éléments matériels recueillis par les sens. L'intellect par contre est capable de percevoir ce qui dépasse l'expérience sensible. Kant appelle la science de la raison du nom de « dialectique transcendantale » et la science de l'intellect du nom d'« esthétique transcendantale ». Il affirme également que seules l'esthétique et l'analytique fondent la vraie science. Au niveau de la dialectique transcendantale, la place dévolue à la métaphysique se limite à sa fonction de soi-disant science prétendue.

Schelling, quant à lui, remet en valeur l'esthétique en comparant le philosophe à l'artiste et en élevant l'art au rang d'œuvre humaine la plus aboutie. La nature, la philosophie et l'esthétique en touchant au mystère de l'univers et en remontant aux causes premières de son existence, rapprochent l'homme de la religion. Arthur Schopenhauer est aussi sensible à cette fonction libératrice de l'art, capable d'abolir une réalité douloureuse et oppressante. L'art, de concert avec l'absence de désir et de besoin a ce pouvoir de soulager l'homme de toutes ses souffrances. Par le biais de la contemplation[170] et du désintéressement, l'art nous procure ce degré suprême de la connaissance au-delà de la douleur du monde.

Il convient également de citer dans cette rétrospective les points de vue de Hyppolite Taine et de Georg W. F. Hegel. Les thèses de Hegel sur l'art sont largement tributaires du primat de la pensée sur l'être propre à l'idéalisme hégélien. Le beau est le signe de l'esprit, et c'est au niveau de l'art que s'opère la synthèse entre l'idée et le

[170] Schopenhauer s'inscrit dans la pensée de Platon. Pour lui, l'art a un caractère immuable et englobe les idées éternelles. De cette façon, l'esthétique le parent pauvre de maints systèmes philosophiques, accède ici au rang de la connaissance la plus parfaite et la plus désirée.

phénomène. Ainsi l'esthétique devient la philosophie de l'art. Connaisseur de l'art, Hegel y décèle trois périodes historiques : la période orientale ou symbolique, la plus primitive; la période classique, alliant forme et contenu ; l'époque chrétienne enfin, celle de la suprématie de l'idée sur la forme. Quant à Taine, sa conception de l'esthétique relève du naturalisme présent dans le positivisme du XIX^{e} siècle. Il a une position ambiguë sur le sujet : d'une part, il trouve des ouvrages humains semblables à ceux de la nature, d'autre part, il prétend que l'art reflète la nature. Il en vient donc à conclure qu'une œuvre d'art digne de ce nom doit être le reflet de la nature. Taine applique à son jugement de l'art le critère de la circonstance, de la race et du moment historique de la création de cette œuvre.

Il nous faut à présent étudier le processus de la production de l'œuvre humaine, vu qu'il est différent de la création. Cette différence est un des éléments du débat entre la théorie de la création et l'évolutionnisme. Dans la philosophie classique, la création dans son sens propre (précis) signifie l'appel à exister de ce qui n'a pas existé avant (*creatio est productio rei ex nihilo*). Créer est la capacité propre à Dieu qui, dans son essence, contient l'acte de l'existence (L'Être absolu). Les hommes en tant que créatures ne peuvent transmettre ce qu'ils ne possèdent pas. Comme tous les êtres, au dehors de l'Etre absolu, ils reçoivent l'acte d'existence. Ils peuvent exister ou bien ne pas exister. L'être absolu existe toujours parce qu'il n'obtient pas de l'extérieur son acte d'existence, il le possède en lui-même. Cet acte appartient à son essence. Cette division, introduite par Thomas d'Aquin, met en lumière la différence principale existant entre le Créateur et les créatures. Le Créateur donne l'acte d'existence aux autres êtres. Nous nommons cela «théorie de la création» (ou le créationnisme)[171]. Longtemps on a cru cette théorie opposée à l'évolutionnisme. Mais il faut remarquer que les deux ne sont pas monolithiques. Il existe plusieurs théories de la création : traditionnelle, scientifique, évolutive ; il en va de même avec l'évolutionnisme.

C'est Teilhard de Chardin qui tente de concilier ces deux concepts. Il propose une autre notion de la création, différente de la métaphysique. Il distingue la création dans le sens étroit et dans le sens large. Dieu n'est que la cause unificatrice, la cause

[171] La théorie de la création est connue avant le Moyen-Age. Héraclite pense que l'univers est la force qui crée ; Platon croit que Demiurge a construit le monde. Aristote montre quatre causes qui agissent dans le monde : finale, formelle, matérielle et productive. Il est convaincu qu'il faut accepter l'existence de la première cause, le premier moteur – *Primus motor*. Ce regard sur la création dépasse les frontières du Moyen-Age et se perpétue par exemple au XX^{e} siècle dans différents mouvements américains qui postule l'enseignement de cette théorie dans les écoles. (Entre autres : *World's Christian Fundamentals Association* et l'activité de William Bryan).

primitive coopérant avec la nature, laquelle pourrait être nommée la cause secondaire. La production, à la différence de la création, est propre aux créatures, aux êtres non absolus comme l'homme. La culture est un processus productif et non créatif, lequel, dans sa notion étroite, est réservé à Dieu.

De par sa structure, la culture a besoin d'un élément matériel qui s'exprime à l'extérieur d'elle et est soumis à la perception sensorielle. Même les systèmes idéalistes la considèrent comme imitation, copie. Mais ce n'est pas une imitation simple, car elle engage l'auteur et ses idées. Nous ne pouvons donc pas la séparer totalement du monde visible.

2.1.1.3. Partie immatérielle de la culture : l'éthique

La partie précédente se concentre sur le sujet de la réalité qui, grâce aux sens, devient directement accessible à la raison. En étant liée plus particulièrement aux facteurs matériels, cette réalité constitue un terrain de prédilection pour l'esthétique. Les propos suivants ont pour but de compléter l'analyse des phénomènes de la culture en soulignant ses éléments immatériels. Les comportements, la science, la sagesse, l'éthique, la religion et la politique ou le savoir-vivre créent un espace dans lequel l'élément immatériel domine le matériel. La totalité des comportements de l'homme, la finalité de ses actes et les règles qui organisent la vie humaine sont le sujet de l'éthique qui élabore des principes pour la moralité, mais ne s'identifie pas avec elle. Ces principes, au-delà de la dimension scientifique, celle du savoir et de la politique, peuvent être appliqués dans tous ces domaines.

L'activité et les comportements humains découlent de la vision définie du monde et de l'homme. C'est pourquoi chaque système philosophique intégral renferme aussi une partie éthique. Cependant, certains philosophes ne fondent les principes de leur système que sur l'éthique. Par exemple Socrate qui se concentre sur le travail didactique pour transmettre à la jeune génération deux valeurs suprêmes : la vertu et la sagesse. D'après lui, ce sont elles qui guident l'homme vers ce qui est le plus essentiel, à savoir le bonheur. Il préconise la vertu et la sagesse, car pour faire le bien il suffit de savoir ce qui est bon. Ces thèses de Socrate influencent Platon, et à travers lui, plusieurs philosophes postérieurs. Les premiers dialogues (« *L'apologie de Socrate* »,

« *Protagoras* », par exemple) illustrent les principes éthiques qui servent à construire les notions de l'éthique chez Platon. Le philosophe croit que l'idée du bien est l'idée prépondérante. Il complète son système par la théorie des vertus en attribuant à chaque fonction de l'âme sa propre vertu. Il choisit les quatre vertus principales qui contribuent à l'harmonie de l'âme : la justice, la sagesse, le courage et la modération. Désormais on l'appelle « la science des quatre vertus ». La modération, beaucoup appréciée dans la pensée platonienne, trouve sa place encore plus particulièrement dans la théorie du « milieu d'or » d'Aristote. Dans « *L'éthique à Nicomaque* » le disciple de Platon affirme l'existence de deux autres caractéristiques de chaque vertu: la justice et la retenue. La vertu selon Aristote ne se trouve ni dans l'avidité ni dans le gaspillage, elle est dans la mesure, « au milieu ».

L'antiquité a dressé un large inventaire des attitudes éthiques, qui fait référence dans l'histoire de la philosophie. Le cynisme, par exemple, définit le bonheur à travers le prisme de la libération des besoins qui constituent la source de souffrance et dans le respect des choses naturelles; au XIX^{e} siècle Arthur Schopenhauer reprendra à son compte cette idée. Les cyniques proclament l'hédonisme modéré, le bonheur que l'homme peut trouver dans le plaisir corporel qui fonde l'essence du bien. Le stoïcisme, au contraire, appelle à chercher le bien intérieur (le manque du désir, « *apatheia* »). D'après les stoïques, aucune des circonstances extérieures ne procure le bonheur ou l'assouvissement. L'épicuréisme met l'accent sur le dualisme du bonheur, l'hédonisme et le culte de la vie. Le scepticisme préfère l'existence soumise aux inclinations naturelles à cause de l'indéfinité du bien. Les systèmes philosophiques postérieurs seront grandement tributaires de cet héritage philosophique de l'Antiquité.

Le christianisme, lui aussi, apporte une certaine nouveauté à l'éthique. Mais il faut se rappeler que, dans un premier temps, la religion ne construit pas la philosophie, qu'elle n'est pas la réponse aux questions philosophiques, car à côté de la raison, elle exige la foi en un message qui dépasse les possibilités de l'intelligence. La religion influence préalablement l'éthique, elle façonne les comportements. La religion et la philosophie se rejoignent sur la question de la transcendance. Cette transcendance, en faisant irruption dans l'histoire, devient une présence immanente qui détermine la façon de vivre et d'appréhender le monde. Elle ne cesse cependant pas d'exister de manière autonome. Ainsi, le bonheur, finalité dernière de l'éthique, devient à la fois don de la

transcendance et surpassement des forces humaines. Saint Augustin, par exemple, enseigne que la vérité guide l'être humain vers le bonheur. Cette vérité demeure dans l'homme, mais vient de Dieu (*in interiore homine habitat veritas*). La quête incessante de la vérité n'apporte pas la félicité, mais une fois qu'elle est donnée par l'illumination divine, elle est source de bonheur car elle assimile ce qui était connu à Celui qui est connu. A part cela, le christianisme, en accord avec la philosophie grecque, élabore une nouvelle interprétation du bien et du beau en affirmant l'importance de l'intention dans l'action. Pour Pierre Abélard, par exemple, c'est l'intention qui détermine totalement l'action.

Le christianisme introduit dans le débat philosophique la notion de la conscience et il élève au niveau de ce débat la problématique de l'homme en tant que personne ; c'est-à-dire l'être qui pense (qui possède la raison) et qui désire (qui possède la volonté). La responsabilité de l'homme ne s'arrête pas ici-bas, car sa référence demeure la réalité qui arrivera après la mort. Cette approche supraterrestre débouche sur l'affirmation de la mystique qui agit dans la sphère du désir et de la morale. Ses principes présupposent que l'homme est capable d'entrer en lien avec la transcendance, soit personnelle (dans le christianisme ou le judaïsme) soit impersonnelle (dans certains courants du bouddhisme), à tout moment et non seulement après la mort. Pour ce faire, l'homme conforme son comportement aux règles décrites par les courants mystiques.

Cela revient à poser la question des déterminismes et de la liberté de volonté humaine tant au plan moral d'inspiration religieuse qu'éthique. L'homme est toujours déterminé par des facteurs extérieurs et intérieurs. Dans quelle mesure est-il donc libre ? Il y a une multitude de réponses dont dépend le degré de responsabilité de l'homme de ses actes. Est-ce que sa volonté influencée par ces facteurs le rend responsable de ses agissements ? La conception déterministe de l'éthique peut être opérée, par exemple, par la vision spécifique du monde, comme celle de Baruch Spinoza. Sa conception panthéiste de la réalité présuppose qu'il n'existe ni liberté ni hasard : grâce à l'émanation de la divinité qui devient la matière du monde, la réalité créée et Dieu sont identifiés. Le panthéisme de Spinoza qui essaie ainsi de lutter contre le dualisme de Descartes, supprime complètement l'indéterminisme dans la réalité.

Les questions d'éthique restent toujours actuelles et les réponses, même incomplètes, guident vers la solution de certains problèmes. Ces réponses sont fonction

de l'époque et de l'état du savoir. L'affirmation de Julien de la Mettrie que l'homme est machine correspond aux connaissances dans le domaine de la physique et de la biologie du XVIII[e] siècle. Ces constatations peuvent également exister de nos jours, mais elles ne fonctionnent que comme des analogies. L'individualisme outrancier de Stirner n'a plus sa raison d'être. Ces thèses, en partie exactes, ne reflètent qu'un aspect du problème. L'appréciation de l'homme à l'aune de son utilité qui perdure depuis le positivisme ne peut pas rendre compte de la dignité humaine. Cela démontre que l'homme, malgré toutes les descriptions faites par la science, reste un mystère ; il demeure, comme souligne Heidegger, la question perpétuelle.

2.1.2. Tout est culture : la définition postmoderne

Les notions de culture au sens classique et au sens postmoderne ont certainement un point commun : ni dans l'une ni dans l'autre il n'existe une seule définition de la culture[172]. Les postmodernes, eux aussi, nous proposent de multiples approches de cette notion, surtout les définitions descriptives. Dans l'introduction à *L'homme spéculaire*, par exemple, Rorty stipule :

> Si la philosophie peut être au fondement de la culture, c'est parce que la culture est une collection d'affirmations qui se posent comme des connaissances, et qu'il revient à la philosophie de juger celle-ci. (...) le principale affaire de la philosophie est d'être une théorie générale de la représentation, une théorie permettant de découper la culture en diverses zones : celles qui représentent correctement le réel, celles qui le représentent moins bien, et celles qui ne le représentent pas du tout (bien qu'elles prétendent le contraire).[173]

De cette manière, le pragmatiste américain définit la culture par rapport à sa relation à la philosophie. Ce rapport semble être un des plus significatifs pour la culture qui, dans certaines périodes historiques, était entièrement dépendante de la réflexion philosophique. Ce fait, relevé aussi par Foucault, lui permet d'affirmer l'existence de ce lien dans la culture et l'épistémè occidentale.

---

[172] Nous avons analysé ce sujet d'une manière plus approfondie, au début de la partie précédente. Cependant, nous trouvons une approche étymologique très intéressante dans : D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, éd. Découverte, 2010, p. 9 – 16.
[173] R. RORTY, *L'homme spéculaire*, Paris, éd. Du Seuil, 1990, p. 13-14.

> Immense réorganisation de la culture dont l'âge classique a été la première étape, la plus important peut-être, puisque c'est elle qui est responsable de la nouvelle disposition dans laquelle nous sommes encore pris – puisque c'est elle qui nous sépare d'une culture où la signification des signes n'existait pas, car elle était résorbée dans la souveraineté du Semblable (...)[174].

Pour montrer ce qu'est la culture, nous aussi, nous nous servirons de sa définition descriptive en pointant ses trois aspects caractéristiques. Tout d'abord, nous examinerons « la fluidité » du domaine culturel, son aspect contemporain le plus remarquable. Ensuite, nous aboutirons au sujet de la culture immanente, en nous interrogeant aussi sur son raison d'être : est-elle intérieure par rapport à cette culture qui élimine la transcendance de son discours ? Enfin, nous nous pencherons sur la domination et l'instrumentalisation de la culture qui, grâce aux moyens techniques, unifie la réalité par son omniprésence.

2.1.2.1. La culture fluide

Le nom de culture fluide se fonde sur deux faits. Premièrement, il s'agit de la fluidité extérieure parce que nous ne pouvons pas parler aujourd'hui d'une seule culture homogène. Malgré la mondialisation qui, d'une certaine manière, mène à l'unification de la culture, nous vivons dans le monde multiculturel et pluraliste[175]. Deuxièmement, il s'agit de la fluidité intérieure qui est une force mobilisatrice de la culture. Le consumérisme, le fonctionnalisme et le subjectivisme sont des éléments constitutifs de cette fluidité[176].

---

[174] M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, éd. Gallimard, 1966, p. 58.

[175] A. Tosel décrit ces phénomènes dans son étude sur la culture contemporaine. *Cf. Civilisations, cultures, conflits. Scénarios de la mondialisation culturelle*, v. II, Paris, éd. Kimé, 2011, p. 68-70.

[176] Z. Bauman a résumé ses thèses sur l'état actuel de la culture dans le livre qu'il a écrit à l'occasion du Congrès Européen de la culture tenu à Wroclaw en 2011. Ce congrès a été organisé par le gouvernement de la République de la Pologne pour honorer la présidence polonaise dans l'Union Européenne. Le philosophe souligne d'abord le contexte dans lequel l'homme vit et se développe, à savoir la réalité fluide des changements constants et rapides. Puis, il constate que, si on veut trouver un modèle qui décrirait la culture contemporaine, ce sera le modèle de « la mode ». Instable et sans cesse en développement, elle représente tout ce qu'est devenue la culture et la vie dans la postmodernité. *Cf.* Z. BAUMAN, *La culture dans la modernité liquide [Kultura w plynnej nowoczesnosci]*, Warszawa, éd. Perfekt, 2011, p. 39.

La fluidité extérieure de la culture se fonde sur toutes les transformations modernes et contemporaines qui ont été opérées par les changements sociaux, techniques, politiques et religieux des deux derniers siècles. A partir de là, on assiste au progrès accéléré du monde qui n'est souvent pas suivi par l'analyse et la réflexion approfondie sur le développement[177]. Cela produit une double polarité du progrès. D'une part, nous nous trouvons dans une situation nouvelle, avec des moyens techniques nouveaux qui peuvent servir à transformer le monde, mais aussi à le surveiller et le contrôler. D'autre part, nous nous posons la même question fondamentale : comment ranger notre existence et mettre en ordre tout ce qui nous arrive ?

Jusque-là, la culture faisait entrer l'homme en possession de son héritage, de son histoire, des principes de fonctionnement de la société et de l'individu (l'éthique), ainsi que dans l'approfondissement des connaissances sur la variété et la richesse de pensée humaine. La culture organisait le monde en jouant le rôle de la culture phare. Grace à elle, l'homme puisait dans la sagesse des générations. Dans la culture de nos jours, la

[177] Dans le cas de l'Europe contemporaine, nous discernons une certaine incompatibilité entre l'état réel de notre civilisation et la réflexion qui devrait l'accompagner, entre la vitesse du progrès et la qualité de la culture. Cela débouche sur ce constat : « *L'Europe est en train de payer sa plus intime trahison : avoir voulu se construire sans mettre au tout premier plan la discussion culturelle. Il y a un an, je pensais, avec Rafael Argullol, qu'elle était un organisme fatigué. Je commence aujourd'hui à penser qu'elle est simplement en phase terminale.* » Voir: E. TRIAS, *Penser la religion, Le symbole et le sacré*, in: J. DERRIDA, G. VATTIMO, *Religion*, Paris, éd. Seuil, p. 112. Quelques années plus tard, Bauman fait une description presqu'identique de la situation européenne. Le philosophe consacre à cette thématique son livre *Europa – niedokończona przygoda [Europe, une aventure inachevée]*. Le postmoderne polonais se sert de la notion de « européocentrisme » en la traitant comme le péché du Vieux Continent pour lequel il doit être châtié ou au moins payer le prix de sa domination. L'Europe dominait le monde et se sentait investie d'une mission civilisatrice visant à transformer le monde à sa manière. Bauman mentionne qu'aujourd'hui nous sommes témoins de l'agonie de cette mission, car l'Europe s'enferme dans son confort de vie (elle devient une forteresse de prospérité) et permet l'émergence d'un nouvel empire : les Etats-Unis qui établissent au lieu de l'ancienne *pax (et cultura) europeana*, leur propre *pax (et cultura) americana*. Voir: Z. BAUMAN, *Europa – niedokończona przygoda* [*Europe – une aventure inachevée*], Cracovie, éd. Literackie, 2007. On peut enrichir notre étude sur cette problématique par l'opinion de George Corm qui analyse la circulation des nationalismes européens hors de l'Europe. Il donne l'exemple de la manière dont la culture du Vieux Continent influençait les autres cultures. Corm constate que les systèmes qui sont déjà complètement oubliés en Europe, se maintiennent très bien dans différentes parties du monde. Voir: G. CORM, *La question religieuse au XXI^e siècle*, Paris, éd. Découverte, 2006, p. 67-70. Cependant Rorty discerne dans l'européanisation du monde un aspect positif : « *Europe is not just domination, not just hegemony, not just international capitalism. There is also European mission civilisatrice*. » [L'Europe n'est seulement ni la domination, ni l'hégémonie, ni le capitalisme international. Il existe aussi une mission civilisatrice européenne]. R. RORTY, G. VATTIMO, *The future of religion*, New York, éd. Columbia University Press, 2004, p. 72.

position sûre de la science, de la religion, et même de la philosophie a été relativisée[178]. Le processus de la création d'une culture fluide est une des propositions de « meubler » la réalité dans laquelle plusieurs cultures doivent coexister côté à côté. L'exotique et la diversité culturelle, connues jusqu'à lors qu'à travers des récits, peuvent être découvertes dans la communauté locale la plus étroite, celle du quartier ou de la ville. La frontière du temps et de l'espace a été franchie par les nouveaux moyens de communication et de transport. Ce fait constitue – pour Bauman – l'appel à la création d'un nouvel ordre mondial dans la situation de la réalité liquide. Ce nouvel ordre pourrait accomplir la même mission que l'ancienne culture phare. Les postmodernes exigent le rejet définitif de l'ancien ordre qui, avec ses théories stables et fortes, ne correspond plus au monde contemporain. En bref, il faut ordonner le monde, mais il faut surtout le soumettre à un ordre nouveau. Les principes classiques, d'un grand secours pour nos ancêtres, freinent le progrès et n'englobent plus la réalité qui change plus vite que jamais. Nous sommes témoins de la fin de l'époque de « culture phare » (de culture, d'éthique et d'esthétique normatives) et du début de l'ère de « culture du choix »[179] qui est une ensemble de propositions à se créer soi-même et à prendre la responsabilité entière pour ses décisions subjectives et autonomes. Le choix ne se limite pas aux éléments d'une culture, mais il concerne toutes les cultures dont les éléments peuvent être mêlés pour construire sa propre vision du monde. La possibilité de choisir devient ainsi un signe de liberté. Et lorsque la liberté occupe une place prépondérante dans la hiérarchie des valeurs contemporaines, il en est de même pour le choix.

Si la culture a subi des mutations extérieures, c'est parce qu'elle a été transformée, encore plus profondément, de l'intérieur. La liquidité intérieure de la culture est liée à une autre invention de la contemporanéité, celle d'une anthropologie nouvelle. Les deux domaines s'influencent car : « *L'homme est essentiellement un être de culture. (...) La nature, chez l'homme, est entièrement interprétée par la culture. (...) Rien n'est purement naturel chez l'homme* »[180].

---

[178] La relativisation est causée par la science elle-même. Parmi ses origines nous évoquerons : le principe d'incertitude d'Heisenberg (en 1927), les théorèmes d'incomplétude de Gödel (en 1931) et la thèse de Kuhn sur le changement de paradigme. De plus, ces trois peuvent encore être complétés par la théorie de la signification de K. Popper et le relativisme méthodologique de P. Feyerabend.

[179] On peut multiplier les dénominations de la culture postmoderne. Charles Taylor la décrit, par exemple, comme culture narcisse parce que, d'après lui, elle se fonde sur l'égoïsme. Voir: Ch. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, éd. Cerf, 1994, p. 63.

[180] Voir: D. COUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, p. 5-6.

L'anthropologie et la culture sont inséparables. Tandis que la première sert de base à la deuxième, celle-ci, à son tour, met en évidence la présence et les activités de la première. Il est facile d'observer leur rapport réciproque en analysant la liquidité de la réalité contemporaine. Citons l'exemple du consumérisme. Les phénomènes culturels tels que les changements économiques et techniques, la production massive, la démocratisation de vie, l'accès aisé aux produits prêts à acheter et la facilité de déplacement, reposent sur l'attitude de consommateur. En même temps, tous ces facteurs suscitent dans l'homme le désir de consommer sans cesse, selon le principe : si je peux me faciliter la vie, pourquoi devrais-je me la compliquer ? De cette façon, la culture et l'anthropologie deviennent fluides et corrigent les notions en les appliquant aux besoins nouveaux qui sont souvent des besoins créés artificiellement pour augmenter les bénéfices.

Toutes les sphères de la vie humaine sont interdépendantes, c'est-à-dire qu'elles s'influencent les unes les autres. Le consumérisme, le subjectivisme et l'individualisme ne sont pas seulement des attitudes extérieures, mais ils transforment l'homme intérieurement. Et lui, à son tour, fait la même opération avec la culture. Dans le monde muable, l'homme cherche la stabilité. Dans la liquidité qui produit le chaos, il explore des principes pour y soumettre sa vie, le proverbe romain disait : *serva ordinem et ordo te servabit !* – garde l'ordre et l'ordre te sauvera ! La postmodernité est la proposition d' « un ordre ». Ce n'est pas une proposition exclusive et unique d'organisation de la réalité. Le monde n'est pas postmoderne, il reste toujours le même. Ce qui change, c'est la perception humaine de ce monde. En fait cette perception peut être postmoderne ! Qu'est-ce qu'on entend par là ? Cela veut dire, ni plus ni moins, que la postmodernité a appréhendé la réalité comme étant constituée par la nouveauté et la liquidité. Au vu de cette analyse, la postmodernité propose un regard fluide sur le monde. « L'approche liquide » permet aux diverses cultures de coexister. Pour ce faire, la postmodernité paie le prix de renoncement à la vérité. Cela devient un des paradoxes postmodernes. Notre époque est, d'une part, l'époque des recherches scientifiques très vastes, des découvertes extraordinaires sur la terre et dans le cosmos, des outils très précis qui servent à l'exploration des principes physiques et biologiques qui sont les signes d'une quête incessante de la vérité. Mais, d'autre part, la postmodernité empêche la création d'une vision intégrale de l'homme, du monde et du sens de l'existence. Ce paradoxe provoque la chute dans le réductionnisme, et même dans le totalitarisme d'une vision ouverte et pluraliste du monde. Ainsi, la conception postmoderne peut être imposée à

chaque homme de manière à ce qu'il ne tolère aucune opposition. Comme le dit Vattimo, la nouvelle proposition de la perception du monde[181] se limite en général au nihilisme ontologique qui devient le programme pour réformer la réalité. Ce programme bouleverse le monde plus profondément que ne le fit Nietzsche. Tandis que le philosophe allemand demande la revalorisation de toutes les valeurs, la postmodernité postule la redéfinition de toutes les notions[182]. En niant les termes classiques de vérité, de bien et de beau, la postmodernité établit les catégories du « nouveau beau » et du « nouveau bien » dans un système où il n'y a plus de place pour la vérité. Par conséquent, au lieu des normes objectives, la postmodernité favorise l'éthique non-normative, au lieu de l'amour responsable et mûr, elle promeut les relations liquides non-obligeantes et surtout non étendues à toute la vie. L'amour n'est plus la synthèse du bien et du beau, il devient l'amour qui se sert des personnes pour satisfaire son besoin, particulièrement corporel. Dans l'esthétique les changements sont inhérents à la spécificité du domaine, ce qui n'est pas le cas dans l'éthique. Le bien tout comme la vérité a un caractère universel. La vérité est la vérité parce qu'elle dépasse le moment historique et demeure vraie à jamais. Il en est de même pour le bien. Les circonstances muables de l'histoire ne s'opposent d'aucune manière aux principes éthiques universels. Nous ne pouvons pas nier que chacune de ces notions appréhende aussi une réalité changeable sans pourtant oublier qu'elles procèdent d'une partie universelle.

Dans notre étude, nous avons largement débattu de la notion de vérité. A présent, nous voulons aborder le thème de l'éthique postmoderne et de la notion de « nouveau bien » [183]. Mais cela suppose une distinction préalable de deux catégories du bien : ontologique et éthique. La philosophie classique identifie la première avec l'être

[181] Danièle Hervieu-Léger propose la définition suivante de la frontière entre le traditionnel et le contemporain : « *La censure entre l'univers de la tradition et celui de la modernité est intervenu au point (évidemment idéal) où l'évidence de la permanence s'est transformée en une vision du changement représenté comme progrès. (...) Les postmodernismes prennent en charge ce remaniement fondamental du rapport de l'homme à la société qui résulte dans son immersion, sans distance ni autonomie possible, dans un monde de signes et de langages dépourvus d'épaisseur historique, monde dans lequel tout se fragmente, de la personnalité individuelle à la vie sociale.* » Voir : D. HERVIEU-LEGER, *Religion pour mémoire,* Paris, éd. Du Cerf, 1993, p. 241-242.

[182] Ceci fait l'objet du premier chapitre de cette thèse.

[183] P. Evdokimov examine les notions du beau, du bien et de la vérité dans la première partie de son livre *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*. En citant Dostoïevski, le théologien affirme que la philosophie du XIX^{e} siècle a créé « un schisme ontologique » entre ces trois valeurs fondamentales. En conséquence, au XX^{e} siècle, l'éthique, l'esthétique et les principes de la connaissance n'étaient plus unis par le seul fondement religieux. *Cf.* OP. CIT., Paris, éd. Desclée, 1970.

lui-même. Au final, chaque être est bon parce qu'il est voulu par l'Etre absolu qui l'a créé. Le bien est donc défini comme le but de l'activité (ce « pour-quoi » nous agissons ; *bonum est quod omnia appetunt)* et comme ce qui s'extériorise (ce qui partage ; *bonum est quod est diffusivum sui*). Le bien décrit l'être agissant. Cependant, le bien moral ou éthique ne s'arrête pas à l'action elle-même, mais questionne la qualité de cette action. Ce deuxième type de bien fait l'objet de l'éthique.

En opposition au bien fondé sur la métaphysique autoritaire et apodictique, le nouveau bien se subjectivise et s'individualise : c'est d'abord le bien pour moi ![184] En plus, la qualité de ce bien se mesure à l'utilité, la *praxis*. Ainsi, tout comme la culture qui cesse d'être culture phare, l'éthique subjectivisée ne consiste plus à adhérer aux principes rationnels et généraux, mais à créer ses propres principes qui ne s'appliquent qu'à ma propre personne. Ce genre d'éthique est un élément du processus de l'autocréation et il met en doute la compréhension classique de la notion d'amour. Jusque-là, l'amour au sens ontique signifiait une synthèse du bien et du beau ; l'amour au sens éthique le désir du bien pour l'autre. Dans la postmodernité ce n'est plus l'autre qui compte, c'est moi.

La culture liquide est une culture des notions faibles qui échappent aux définitions précises. Ni extérieurement ni intérieurement, la liquidité de la culture postmoderne n'accepte aucune idée générale, y compris celle de la transcendance autonome. De cette façon, la culture liquide devient la culture immanente qui enferme toute la transcendance en soi et renonce à la transcendance de nature autonome sa raison d'être.

2.1.2.2. La culture immanente

Pourquoi employons-nous l'adjectif « immanente » par rapport à la culture postmoderne ? Premièrement, parce qu'elle supprime tout ce qui concerne la transcendance au sens d'un être transcendant autonome qui existe hors du *hic et nunc*. Ensuite, parce qu'elle traite la transcendance comme immanente au sens de ce qui est

[184] Le caractère subjectif de la nouvelle définition est motivé par l'exigence de l'amour qui tout accepte et tout comprend. Gianni Vattimo profite de cette sorte d'explication pour dire que l'amour devient le seul principe moral acceptable dans notre monde. « *Pas de preuves naturelles de Dieu, mais seulement la charité, et, certainement, l'éthique. Je dis toujours que l'éthique n'est autre que la charité, augmentée des règles de la circulation.* » Voir : R. GIRARD, G. VATTIMO, *Christianisme et modernité*, Paris, éd. Flammarion, 2009, p. 43.

présent entièrement dans la culture. Enfin, l'immanence de cette culture a comme conséquence la suppression de la question de la raison d'être de cette culture. Etudions donc maintenant le caractère immanent de la culture contemporaine.

Pour la postmodernité, la transcendance comprise comme un être n'existe pas. Précisons que, dans ce cas, nous entendons par la transcendance Dieu, l'éternité, le sacré autonome qui entre en relation avec les hommes. Ce renoncement est une conséquence de la sécularisation et de la démythologisation du monde. Et si, au début, la sécularisation servait à séparer l'Eglise de l'Etat, au fil du temps elle a englobé plus largement le religieux et le domaine laïque, le sacré et le profane[185]. Du point de vue de la religion, la sécularisation est un processus négatif et même destructeur[186]. L'examen de la sécularisation à la lumière de la philosophie postmoderne nous donnera une autre lecture de ce processus.

Pour assoir les bases théoriques de la sécularisation, les postmodernes accusent les institutions et les communautés religieuse d'idéologiser la religion. Aldo Gargani réfléchit :

> Il convient de remarquer que les idéologies et les croyances qui ont défendu les droits des opprimés, des hommes et des pauvres, tels marxisme et le christianisme, ont conduit aux croisades, à l'Inquisition et aux goulags. (...) L'une et l'autre sont des idéologies métaphysiques et fonctionnent comme un fermoir qui s'ouvre et se referme autour du noyau de son propre mal, destiné à se transformer inévitablement en bien. L'exigence d'élaborer une réflexion philosophique différente de la définition métaphysique et universelle de la nature humaine découle du constat que les idéologies des humbles et des opprimés, comme le christianisme et le marxisme, ont dégénéré en instruments de persécution individuelle et sociale.[187]

---

[185] Hannah Arendt en parle en ces termes : « *La sécularisation signifie en premier lieu simplement la séparation de la religion de la politique, et cela affecta les deux si fondamentalement que rien n'est moins vraisemblable que cette transformation progressive de catégories religieuses en concepts séculiers que tentent d'établir les partisans d'une continuité sans rupture.* » H. ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, éd. Gallimard, 1972, p. 94.

[186] Selon certains penseurs de nos jours, l'athéisme et la sécularisation ont été préparés et réalisés grâce au groupe de théologiens chrétiens. Augusto Del Noce, un de ces penseurs, les appelle « des théologiens de la sécularisation ». Voir: A. DEL NOCE, *L'époque de la sécularisation*, Paris, éd. Des Syrtes, 2001, p.26.

[187] A. G. GARGANI, *L'expérience religieuse comme événement et interprétation*, in: J. DERRIDA, G. VATTIMO, *Religion*, p. 137.

Ferraris abonde dans ce sens en dénonçant encore plus fortement l'idéologisation et le caractère illusoire de la religion. Le philosophe, en s'appuyant sur la poésie de Baudelaire, affirme que les prêtres ne sont que les serviteurs de l'imagination, car la religion se base sur l'imagination. Il pense qu'à l'origine, l'image de Dieu découle de la méconnaissance, ainsi que des sentiments de peur et de dépendance. En évoquant Kant, Ferraris constate que le christianisme est le deuxième nom de « la religion aux limites d'une simple raison ». Ce constat lui permet de proclamer que la sécularisation est le cœur de la religion chrétienne. C'est elle qui rend possible l'affirmation que Dieu est dépourvu de toute existence autonome, étant complétement conditionné par les hommes. Le postmoderne résume son discours en criant triomphalement : « Il y avait d'abord des temples et puis des églises ! » et encore : « Dieu existe, mais justement, uniquement, en nous ! Dieu dépend de l'homme ! »[188]

Dans la postmodernité, la sécularisation prend la forme d'un processus créateur et positif. Elle est un élément indissociable des transformations contemporaines, parce qu'elle aide l'homme à devenir entièrement libre, ce qui est le but suprême de l'expérience spirituelle authentique. Nous osons ici reproduire les propos de Vattimo : la sécularisation est un signe constitutif d'une vraie expérience religieuse ![189] La culture sécularisée est ainsi capable d'enfermer toute la transcendance en elle-même. L'être absolu, qualitativement plus grand que toutes ses créatures, est, pour la culture postmoderne, un mystère de l'homme. Egalement, toute la transcendance est une projection de ce mystère qui se trouve en l'homme et qui affecte à partir de là toutes ses œuvres.

La culture qui se prive de la transcendance autonome devient culture immanente. Elle garde toujours en elle une place pour la religion, mais seulement pour celle qui lui est subordonnée et est entièrement dépendante d'elle. Citons, encore une fois, le discours de Capri qui traite de ce qui est le noyau de transformation de la culture.

> Si le traditionnel schéma référentialiste et représentationnel objet-parole, *adequatio rei et intellectus*, identité du sujet connaissant et de l'objet connu, autrement dit, si toute la philosophie métaphysique de la présence est désormais en crise, il est également vrai que la philosophie analytique du langage court en grande partie le danger d'idéalisme reformulé dans une version linguistique et que la philosophie et l'épistémologie

[188] Voir : M. FERRARIS, *Le sens de l'être comme trace ontique déterminée*, in: J. DERRIDA, G. VATTIMO, *Religion*, p. 197.
[189] R. RORTY, G. VATTIMO, *The future of religion*, p. 35.

> postanalytique, (…) ont transformé en grande partie le travail philosophique en philosophie de la culture, c'est-à –dire en un exercice intellectuel qui se nourrit de soi-même, de ses propres résultats, éliminant toute trace de différence, toute confrontation avec l'altérité intérieure et extérieure, dans une normalisation méthodologique autoréférentielle de la réalité, de l'altérité, et de tout mystère et toute énigme. A partir de la déconstruction du néopositivisme, nous avons fini par obtenir des versions du monde sans qu'il y ait plus de monde[190].

Dans la culture immanente, on définit la religion par le terme de « croyance », à la fois plus subjectif et individualiste. Tandis que le « mot classique » est incompatible avec la liquidité postmoderne, le mot de « croyance » la représente parfaitement. La croyance n'est pas révélée, elle est plutôt le produit d'un choix humain. Ainsi, elle ne s'oppose aucunement ni à la « culture du choix », ni au consumérisme, ni à la mondialisation. Elle s'associe aux règles du progrès contemporain. En outre, ce produit, « ma croyance », dépend de ma volonté, de mon choix. En conséquence, il se produit un phénomène qu'on pourrait appeler, dans le cadre de notre étude, « la création d'une transcendance non-autonome ». Pourquoi « non-autonome » ? Parce qu'elle est soumise à la volonté de l'homme et ne possède pas son propre acte d'existence. La notion de « croire » ou de « religion » ne suffit plus pour la décrire, mais pour le faire, nous avons besoin du terme liquide de « croyance ».

La culture immanente n'a aucune difficulté à s'approprier la croyance, il n'en va complètement pas de même pour la religion. Une explication sociologique de ce fait, nous est présentée par Danièle Hervieu-Léger dans *Religion pour mémoire*. Après une vaste partie de l'étude consacrée à préciser les définitions de la religion et de la croyance, la sociologue française nous livre son approche à elle.

> Une religion est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une ligne croyante particulière[191].

La religion en tant que « ligne croyante » se caractérise par une continuité qui crée un lien entre le passé, le présent et le futur. Du point de vue de la postmodernité, cette ligne

[190] A. G. GARGANI, *L'expérience religieuse comme événement et interprétation*, in: J. DERRIDA, G. VATTIMO, *Religion*, p. 143.
[191] D. HERVIEU-LEGER, *Religion pour mémoire*, p. 119.

croyante bloque l'un des aspects de l'autocréation qui consiste à produire son vocabulaire final afin de décrire le monde à sa manière. Pourtant, la religion a un vocabulaire tout fait pour appréhender le monde. Le seul problème est que la philosophie postmoderne reconnaît ce vocabulaire, issu d'une vision religieuse du monde, comme périmé et devant être actualisé. Hervieu-Léger mentionne aussi le caractère idéologique de la religion, opinion largement partagée par les postmodernes. Enfin, elle voit dans la religion un outil de contrôle. Ainsi, la religion porte en elle le danger d'être utilisée de manière totalitaire. Voilà la base de la critique postmoderne de la religion et la raison pour laquelle elle est tout à fait intégrée dans la culture immanente.

En même temps, la culture postmoderne affirme volontiers l'existence du phénomène du « croire ». Hervieu-Léger nous explique ce qu'est ce croire contemporain :

> On désigne, sous ce terme [croire], l'ensemble des convictions, individuelles et collectives, qui ne relèvent pas du domaine de la vérification, de l'expérimentation, et, plus largement, des modes de reconnaissance et de contrôle qui caractérisent le savoir, mais qui trouve leur raison d'être dans le fait qu'elles donnent sens et cohérence à l'expérience subjective de ceux qui les tiennent. (...) Le « croire » c'est la croyance en actes, c'est la croyance vécue.[192]

La transformation que décrit la sociologue reste en cohérence avec la liquidité culturelle et permet d'éliminer la transcendance du discours postmoderne. Le croire défini par Hervieu-Léger est tout d'abord subjectif et incompatible avec l'universalité de la religion. Par contre, il est adéquat à la conception liquide de la réalité. Cela veut dire que ce croire ne peut être vérifié et même qu'il n'a besoin d'aucune vérification en raison de son irrationalité. Sa tâche unique est celle de compléter l'intégralité de la vision que l'on a du monde. Si cette vision était confrontée aux faits scientifiques, elle pourrait être tout de suite modifiée. Dans le cas du croire, ce n'est plus Dieu qui se révèle, c'est l'homme croyant qui choisit desquelles vérités il veut composer son *Credo*.

La croyance postmoderne, ce que nous appelons « le croire », n'a rien de commun avec la notion de vérité objective. Avant la mutation du religieux, la vérité puisait son autorité de Dieu, de l'Etre absolu qui ne peut pas se tromper et ne ment pas.

[192] D. HERVIEU-LEGER, *Religion pour mémoire*, p. 105.

A présent, la plupart des fidèles considère cette vérité comme métaphorique et non-obligeante. Lorsque le contenu du *Credo* unifié (même s'il s'exprime dans des textes différents) pose le fondement de l'unité des croyants, le *Credo* subjectivisé provoque la désintégration des systèmes traditionnels du croire et la décomposition des communautés religieuses. Ce phénomène qui se passe sous nos yeux et qui est appelé par Hervieu-Léger « le christianisme sans religion », montre, d'après elle, que la religion chrétienne est tout spécialement préparée à mettre en pratique ce genre de croire liquide[193]. Cependant, il ne s'agit pas du christianisme révélé, mais du déploiement historique de ce croire.

L'approche traditionnelle de la religion permet d'affirmer que la religion fait partie des domaines culturels, partie qui dépasse la culture et garde son autonomie. Cette séparation des domaines était possible grâce à la transcendance qui n'appartenait pas à la culture, mais entrait en relation avec elle. Le croire postmoderne, tout à fait liquide, absorbe toute la religion dans la culture et en fait un pur domaine culturel. Pour résumer cela en une phrase : la culture immanente oublie la transcendance, la nie et ne respecte que la transcendance qui est entièrement immanente. Pourtant, cette caractéristique ne serait pas complète parce que le Dieu chrétien est à la fois transcendant et immanent. De plus, Il reste autonome par son propre acte d'existence (qui s'identifie à son essence). Cela permet le constat qu'un principe existe à l'origine du changement opéré par la culture immanente, celui de la *pars pro toto* (prendre une partie pour en faire une totalité). Grâce à ce changement la transcendance reconnue par la postmodernité ne se trouve que dans l'homme et dans ses œuvres.

Arrêtons-nous enfin un moment sur la notion de « causalité » dans la culture postmoderne. C'est un problème très intéressant si nous le considérions à la lumière de la culture immanente, parce que la postmodernité conséquemment et logiquement prend une position de rejet de la notion de causalité. La métaphysique classique ouverte à la transcendance présuppose que le seul être qui possède sa raison d'être en soi (mais qu'il n'est pas la raison de son être) est l'Absolu. C'est à cause de sa structure ontologique

[193] Le professeur de sociologie pense que le judaïsme et l'islam insistent de trop sur les principes et les lois morales. Le christianisme, au contraire, est une religion d'action de grâce « en esprit et vérité » et ainsi il crée des conditions nécessaires pour déstabiliser la définition classique de la religion et pour la considère comme phénomène qui peut se révéler par la croyance individualisée dans le monde subjectif. Zob. D. HERVIEU-LEGER, *op.cit.*, p. 249.

que cet Etre transcende tous les autres. L'acte d'existence de l'Etre absolu appartient à son essence et c'est ainsi que la transcendance explique la réalité qu'elle dépasse.

Il en va tout autrement dans la philosophie postmoderne. La culture ne possède pas sa raison d'être en elle, parce que rien ne peut être sa propre cause (elle devrait exister avant soi). Pour rester conséquente dans la manière de penser et d'accord avec les thèses postmodernes, la culture immanente et la postmodernité doivent renoncer à la théorie de causalité. Cela s'applique aussi à l'explicatif du développement, de l'histoire et du progrès de la pensée humaine. Evitant le mot « raison d'être », Rorty se sert du terme « hasard ». Il écrit :

> (…) l'usage métaphorique aristotélicien d'*ousia,* l'usage métaphorique paulinien d'*agape,* l'usage métaphorique newtonien de la *gravitas* furent le résultat des rayons cosmiques qui brouillèrent la délicate structure de certains neurones cruciaux de leur cerveaux respectifs. Ou, avec plus de vraisemblance, il furent l'effet de quelque étrange épisode de leur petite enfance : de quelques lubies obsessionnelles qu'auraient laissées dans ces cerveaux des traumata idiosyncrasiques. Comment le tour se fit n'importe guère. Les résultats furent prodigieux. Il n'y avait jamais eu de pareilles choses auparavant.[194]

La causalité permet d'appréhender l'histoire comme un processus permanent, comme le préconisent les historiens. Les postmodernes discernent dans l'histoire plutôt les ruptures que la continuité, les discontinuités que les causes et les résultats. Foucault confirme cette intuition de Rorty en décrivant l'opposition entre la méthode des historiens du continu et l'archéologie du savoir. Le philosophe écrit :

> A quoi correspond cette insistance sur les discontinuités? A vrai dire, elle n'est paradoxale que par rapport à l'habitude des historiens. C'est celle-ci – avec son souci des continuités, des passages, des anticipations, des esquisses préalables – qui bien souvent, joue le paradoxe. De Daubenton à Cuvier (...) les différences sont innombrables, et de natures très diverses : les unes sont localisées, les autres sont générales ; les unes portes sur les méthodes, les autres sur les concepts ; tantôt il s'agit du domaine d'objets, tantôt il s'agit de tout l'instrument linguistique[195].

[194] R. RORTY, *Contingence, ironie, solidarité,* Paris, éd. Armand Colin, p. 39.
[195] M. FOUCAULT, *Archéologie du savoir*, Paris, éd. Gallimard, 1969, p. 231-232.

La culture immanente est une des propositions possibles en vue d'interpréter la culture contemporaine, celle en lutte contre la transcendance (parce que la transcendance domine le monde) et contre la stabilité (parce qu'elle n'est pas capable d'ordonner la réalité liquide). Il est sûr que, par cette lutte, la culture s'engage dans le combat pour la liberté. Mais dans ce combat, elle semble être touchée intrinsèquement et extrinsèquement par l'autoritarisme. La culture, de nos jours devient, à son tour, « un outil dans les mains du pouvoir ».

2.1.2.3. La culture dominante

La dernière des caractéristiques de la culture postmoderne, celle de la culture dominante, se définit par deux phénomènes : d'une part, par la domination intrinsèque de la culture ne souffrant aucune objection ; d'autre part, par le fondamentalisme contre lequel lutte cette culture, mais qui, de temps en temps, réapparaît dans la sphère culturelle actuelle. De plus, on peut attribuer à la culture contemporaine le nom de « dominante », car elle manifeste certains vestiges totalitaires. Trois raisons à cela : d'abord parce qu'elle contrôle et surveille la vie des sociétés et des individus (parfois très précisément) grâce à la technique et à la globalisation et ainsi, elle les emmène vers une forme d'unification. Ensuite, il existe le danger que la lutte postmoderne contre la notion forte de vérité se tourne vers un nouveau paradigme de vérité. De cette manière, un obstacle s'enlève et un autre survient. Si les postmodernes alertent que la vérité est à l'origine du totalitarisme, il pourrait en être de même pour la vérité nouvelle[196]. Finalement, la culture présente est dominante et autoritaire à cause du fait qu'elle n'accepte pas le fondamentalisme. La culture ne veut pas de ce dernier, mais par sa nature même, elle le provoque.

Cette surveillance de la réalité toute entière n'échappe pas aux analyses des postmodernes parce qu'ils traquent toutes les sources du totalitarisme. Bauman et Foucault traitent ce sujet très largement : le premier par la description de la société d'aujourd'hui, le deuxième par la figure « panoptique ». Le philosophe polonais commence par évoquer le rôle de la confiance dans la vie sociale. L'une des

[196] Dans son interview avec Rorty, Pascal Engel mentionne cette menace directement. Il affirme que ceux qui luttent contre la vérité considérée comme une valeur oppressive établissent souvent une nouvelle dictature avec leurs paradigmes et prennent une position à laquelle ils se sont d'abord opposés. Voir: P. ENGEL, R. RORTY, *A quoi bon la vérité?*, Paris, éd. Grasset, 2005, p. 16.

conséquences du processus de l'individualisation est que la confiance se déplace des relations interpersonnelles aux institutions[197]. Les agences de sécurité, d'assurances, les systèmes de surveillance, les alarmes, les gardiens, les villas bien protégées, les enclaves qui constituent « les villes dans les villes » pour sécuriser ses habitants etc., tout cela, écrit Bauman, montre la psychose sécuritaire qui est la nôtre. En bref, nous avons ramassé de grands biens et personne ne veut qu'ils soient volés, abimés, endommagés[198]. La technique devient, à la fois, un outil du contrôle omniprésent et la garantie de la sécurité. Pour cette raison les gens acceptent d'être observés tant dans le monde réel comme dans le virtuel. A ce stade l'analyse baumanienne se réfère à la théorie de Foucault, à son modèle de « panoptique ». Le philosophe français le définit comme suit :

> Tous les mécanismes de pouvoir qui, de nos jours encore, se disposent autour de l'anormal, pour le marquer comme pour le modifier, composent ces deux formes [celle d'une communauté pure et celle d'une société disciplinée] dont elles dérivent de loin. Le *Panopticon* de Bentham est la figure architecturale de cette composition. (…) Le dispositif panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître aussitôt.[199]

La culture postmoderne essaie d'être entièrement antitotalitaire, elle copie pourtant certain mécanisme du système auquel elle s'oppose.

De surcroît, le caractère dominant de la culture s'exprime dans sa vision holiste du monde. La postmodernité envisage toute théorie présente ou passée comme équivalente, non-vérifiable et non-comparable. A l'aide du relativisme, toutes ces théories philosophiques se placent sur le même plan et c'est à l'homme de décider de leur véracité. Ainsi, la postmodernité devient « un nouveau métarécit » qui prétend établir de nouveaux principes généraux de la réalité, tels les choix libres entre les opinions, les religions, les produits et telle la tolérance et l'ouverture. Cependant, cette

[197] Le progrès dans sa forme présente abîme la confiance entre les hommes – pense Bauman. Car en favorisant l'individualisme, ce progrès menace les relations personnelles. Les circonstances économiques, surtout le consumérisme omniprésent, renforcent la désintégration sociale. (La consommation est toujours individuelle, même si nous l'effectuons dans la communauté! – s'écrie Bauman.) Voir: Z. BAUMAN, *Płynna nowoczesność [Modernité liquide]*, Kraków, éd. Literackie, 2006, p. 255-256.

[198] Bauman s'appuie sur une étude entièrement consacrée à ce sujet : A. PEYREFITTE, *La société de confiance*, Paris 1998.

[199] Voir: M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, éd. Gallimard, 1975, p. 233.

proposition postmoderne d'ordonner le monde du progrès accéléré exclut tous ceux qui ne la partagent pas, à savoir tous ceux qui souhaitent décrire la réalité en se servant des « vocabulaires anciens » - comme le dirait Rorty. La culture dominante de la postmodernité proclame la liberté pour tous, hormis ceux qui sont opposés à sa proposition.

Nous avons décrit ci-dessus les processus qui opèrent la domination de la culture de l'intérieur. Mais n'oublions pas qu'il existe aussi la dimension extérieure de ce caractère dominant. L'extériorité de cette domination signifie qu'elle est étrangère à la culture, mais qu'elle y reste liée par la relation « cause-effet ». En acceptant tout et en permettant tout, la culture contemporaine provoque paradoxalement le fondamentalisme. Pour les philosophes du XX^{e} et XXI^{e} siècle, les événements du 11 septembre 2001 à New York, sont complétement choquants. Habermas reconnaît qu'à la lumière de cette tragédie, ses thèses sur le processus de communication tombent dans le ridicule[200]. Le terrorisme, produit sur la base du fondamentalisme frappe le cœur de la postmodernité, le dialogue, sans lequel la culture contemporaine perd sa raison d'être. Et cela parce que la violence, de par sa nature, anéantit le dialogue. Le terrorisme et le fondamentalisme sont aujourd'hui étroitement liés. Le premier est une manifestation du deuxième qui se produit par des actes violents. Et cela bien que les deux notions aient à l'origine la religion dans laquelle elles trouvent leur motivation[201]. C'est de là que vient, comme conséquence logique, le postulat postmoderne de rejet de la religion. Il semble pourtant, aujourd'hui, que ce n'est pas le rejet de la religion, mais le dialogue interreligieux qui pourrait résoudre le problème[202].

La culture postmoderne telle que nous l'avons définie s'oppose à toute forme de totalitarisme et de domination. Malgré cela, elle en est constamment menacée. Le combat des postmodernes pour la liberté et la dignité de l'homme reste affaibli par la présence des actions fondamentalistes violentes qui font partie du paysage de notre

[200] Voir: A. TOSEL, *Civilisations, cultures, conflits. Scénarios de la mondialisation culturelle*, v. II, Paris, éd. Kimé, 2011, p. 57.

[201] Ce n'est pas, bien sûr, la raison unique du terrorisme. Le fondamentalisme signifie aussi la mauvaise relation que la religion entretient avec la politique. Il s'agit ici de profiter de la religion pour atteindre les objectifs au niveau du combat politique. Voir: A. TOSEL, *Civilisations, cultures, conflits. Scénarios de la mondialisation culturelle*, v. II, p. 161-162.

[202] Le phénomène du retour du religieux confirme la présence perpétuelle de la religion dans la vie humaine. Si la tentative de son rejet est vaine, alors il semble qu'on puisse sortir de l'impasse dans laquelle nous nous trouvons (du terrorisme et du fondamentalisme religieux) par le dialogue interreligieux et par le respect mutuel plutôt que par l'oubli du religieux.

culture. En même temps, cette culture souhaite englober la réalité et devient dominante. Ainsi, elle engendre chez ses contestataires, le désir de lutter contre elle et de montrer sa fausseté aux niveaux religieux, politique et philosophique.

2.1.3. Les objectifs de la culture

Si l'objectif n'existe pas, le chemin vers cet objectif n'existe pas non plus. C'est l'objectif qui est la condition *sine qua non* des actes humaines – d'après la formule scholastique – *finis est propter quis agit*. Le principe de la finalité, si utile par exemple dans le système philosophique de saint Thomas d'Aquin, est l'un des concepts les plus critiqués de la philosophie classique et complètement rejetés dans la postmodernité. Cependant, ce principe nous servira à montrer quels sont les buts de la culture classique.

Le critère du temps permet de distinguer les buts de la culture qui se réfèrent au passé, au présent et à l'avenir. Tout d'abord, au niveau du passé, la culture assure l'héritage, elle est la mémoire de l'humanité, mais elle peut aussi être un frein pour le progrès. Ensuite, au niveau du présent, la culture devient le moyen d'approfondir, de changer, de comprendre et de vivre la réalité. Enfin, le progrès oriente la culture vers le futur. La question qui se pose aujourd'hui, est la suivante : « la destruction » peut-elle être un moyen de construire la culture ? La négation de la beauté classique dans l'esthétique et de la bonté dans l'éthique peut-elle être un facteur du vrai développement?

On peut aussi se demander si la culture n'est pas un obstacle au progrès, du fait de sa vocation conservatrice à l'égard du passé. En réalité, cette mémoire culturelle n'est pas prisonnière du passé, elle est plutôt un tremplin pour le présent. C'est la mémoire qui se réalise et surtout s'actualise. Cette actualisation se fait en deux temps. Tout d'abord, il s'agit de construire sur ce qui est vérifié en tant qu'efficace, bon et durable. Ensuite, il faut garder en mémoire ce qui créait l'*anti-culture*. Cette démarche permet d'entreprendre des actions préventives en vue de se protéger de la destruction.

La notion première du mot « culture » illustre son évolution (décrite dans le mot même). Le lien entre l'agriculture et la culture souligne le but de l'action, à savoir la récolte, le progrès et la croissance de ce qui est semé. Dans la notion classique, la culture engage l'homme et le monde, elle est une synthèse modificative. Mais, de quelle façon la culture est-elle modificative ? Est-ce qu'elle signifie la production, la création, le développement ou est-ce que la destruction fait aussi partie de la culture ? La culture

qui ne stimule plus l'homme à se développer, est-elle encore culture ou se transforme-t-elle en *anti-culture* ? Et si la culture doit être soumise au progrès, de quel progrès parlons-nous ?

Nous évoquerons d'abord le développement de la personne en tant que personne. L'homme est une personne, tout en sachant qu'il lui faut mûrir afin d'atteindre la pleine dimension de la personne. Le statut de la personne n'est pas seulement la réalité présente de l'homme, mais c'est également le futur, le projet de vie pour chaque être humain. Le progrès personnel exige des relations personnelles et c'est dans la sphère culturelle que ces relations se produisent, parce qu'elle est le fait de l'homme qui entre en relation avec la réalité pour en recueillir les effets bénéfiques. L'homme en tant que personne est à la fois auteur et destinataire des œuvres culturelles. La lecture et la transformation de la réalité seraient dépourvues de sens s'il n'existait pas la personne capable de faire ces activités. Dans cet ordre-là, la culture, par une sorte d'exaltation de la beauté, par le scandale ou la provocation, est capable de stimuler la réflexion ainsi que le progrès.

Il convient de rappeler ici les possibilités volitives et cognitives de la personne et ce qui les accompagne : le bien et le beau, comme des catégories de l'éthique et de l'esthétique classique. La culture a trait non pas seulement aux choses matérielles, mais aussi aux réalités immatérielles, comme les comportements, par exemple. Dans la philosophie classique, l'éthique traite du bien et de la réalisation du bonheur de l'homme, tandis que l'esthétique s'occupe du beau qui suscite le désir. Et ce sont ces domaines qui doivent servir le développement personnel. Le progrès ainsi compris est opposable au mal compris dans le sens ontologique comme le manque du bien : *malum est privatio boni debiti*[203].

Le développement personnel présuppose un autre principe encore, celui de l'intégrité. Pour être vrai, il doit englober toute la personne. Reconnaître une partie de la vérité de l'homme comme toute la vérité serait un mensonge et provoquerait sa destruction. La réduction du progrès aux facteurs biologiques, économiques, technologiques ou sociologiques, sans synthèse et vision anthropologique intégrale, revient à la réduction de l'homme lui-même et de son futur. A la lumière du principe de l'intégrité, nous parvenions à la notion de la vérité et aux questions de base que nous

[203] Ce n'est pas le mal au sens moral de cette notion. Moralement le mal s'oppose au bien et au développement et il est une conséquence de l'action humaine, de la volonté et de la liberté.

avons traitées dans notre étude ci-dessus : n'y a-t-il qu'une vérité ? Et peut-on la connaître ?

Le progrès, inscrit dans la nature humaine, se manifeste dans l'histoire. Tant la philosophie de l'histoire que les thèses particulières des philosophes confirment l'idée du développement. Depuis Héraclite jusqu'à la philosophie de Whitehead, le changement et le mouvement en tant que finalité de la culture ont la capacité d'unir le passé, le présent et le futur. Le progrès dépend des efforts actuels, du travail accompli dans le passé qui sert de point de départ à la nouvelle génération, une génération qui prend la responsabilité de la relève afin de préserver l'héritage culturel et son progrès futur.

2.2. La notion de la religion

La postmodernité a une approche très spécifique de la religion. Pour l'éclairer, nous évoquerons d'abord la notion classique du phénomène religieux. Cela permettra de répondre aux questions suivantes : quelle est l'essence de la religion ? A quels changements est-elle associée ? Quelle forme prendra-t-elle dans l'avenir ?

2.2.1. Entrer en relation avec la transcendance : une notion classique de la religion

Nous envisagerons ici la notion de la religion au sens classique du terme. Dans un premier temps, nous présenterons les définitions de la religion afin d'établir la relation entre elle et la culture. Puis nous montrerons le rôle de l'homme dans la relation religieuse, surtout dans la problématique de la genèse du phénomène religieux. Pour terminer, nous traiterons la question de la transcendance en nous demandant s'il est possible de prouver l'existence de Dieu. La métaphysique classique nous propose une réponse positive à cette question. Aussi essayerons-nous, dans la mesure du possible, d'énumérer les attributs de l'Etre Absolu et de déterminer la nature de sa relation au monde et la signification du constat que Dieu se révèle aux hommes. Ce faisant, nous montrerons la variété et la pluralité des regards dans lesquelles se dévoile la présence perpétuelle de cette problématique dans la pensée humaine. Cette vision de la culture et de la religion met en évidence le besoin qu'a l'homme de comprendre la réalité et de rechercher la vérité.

2.2.1.1. Les propositions de définition de la religion

La notion de la religion[204], tout comme celle de la culture, fut l'objet d'une réflexion approfondie qui a donné lieu à plusieurs définitions de ce phénomène. Ainsi, on distingue entre les définitions nominales, génétiques, structurales et fonctionnelles.

[204] Il est nécessaire de faire une distinction entre les termes « la foi » (en anglais : *faith* comme la foi et *belief* comme le système) et « la religion ». Si la religion peut faire partie du système des croyances, chaque système de croyances n'est pas la religion. Il en va de même pour la foi, soit elle est un acte de confiance en la révélation, soit elle est un acte de l'intellect qui l'accepte.

Les premières désignent la signification du mot lui-même. Cicéron propose le mot latin *relegere* qui signifie « relire », « lire de nouveau » et se réfère à la relation entre l'homme et tout ce qui constitue la vénération des dieux. Au contraire, Lactance utilise le mot *religare*, c'est-à-dire « joindre », « unir », ce qui se réfère à la création d'un lien entre Dieu et l'homme. Enfin, saint Augustin s'appuie sur le latin *religere*, qui veut dire « choisir encore une fois », « se convertir » et trouver Dieu comme le Seigneur de sa vie.

Les définitions génétiques mettent l'accent sur les débuts ou sur la source de la religion, comme chez Comte pour qui elle est l'étape la plus fondamentale du développement du savoir. D'après lui, la religion est née de l'immaturité intellectuelle, de la peur et de l'émerveillement face à la nature.

Les définitions structurales privilégient les éléments intérieurs de la religion. Pour Etienne Gilson, par exemple, la religion est le lien entre les personnes, l'homme et l'Absolu transcendant.

Enfin, les définitions fonctionnelles soulignent la finalité de la religion. Yinger croit qu'elle sert à l'homme pour surmonter les problèmes ultimes de la vie. L'intérêt pour la religion accompagne l'homme depuis le commencement de la philosophie (du temps de Tales de Milet), tandis les interprétations successives confirment l'approfondissement de la compréhension de ce phénomène[205].

Si l'on appréhende de manière générale la religion comme une relation, on doit s'interroger sur les êtres qui y adhèrent, parce que ce sont eux qui créent la relation qui fait la religion. Cette relation pose le principe fondamental de l'existence de la transcendance qui dépasse l'homme et le monde. Si on n'établit aucune existence transcendantale (aucun Etre absolu), on parle d'athéisme[206]. L'impossibilité de connaître l'Absolu débouche sur l'agnosticisme[207] qui peut se référer soit à l'existence,

[205] La religion elle-même est décrite de plusieurs façons. Selon certains philosophes, elle doit être réduite à la sphère irrationnelle ou à la fonction d'affection. F. Schleiermacher la considère ainsi. Il initie la recherche scientifique systématique sur la religion à la charnière du XVIII[e] et du XIX[e] siècle. Il qualifie la religion de dépendance infinie à l'égard de Dieu et il reconnaît la nécessité du lien avec Lui. Il étudie le fait religieux à travers les bouleversements dont elle fut la cause. Max Weber, à son tour, met en évidence les effets économiques et sociaux de la religion dans l'avènement de la société occidentale.

[206] La genèse naturaliste de la religion peut aboutir à l'absence de divinité, ce qui illustre fort bien la théorie du totem de Durkheim avec son interprétation strictement sociologique.

[207] Pour ce qui est de l'athéisme et de l'agnosticisme, leur genèse a des causes multiples. Premièrement, ce sont les causes philosophiques telles la conception particulière de la connaissance (le scientisme, l'empirisme); la conception de l'être (le rejet du pluralisme de l'être constitué de l'essence et de l'existence); la conception de l'homme (la vision matérialiste,

soit à l'essence de cet être. Car on ne peut accepter la thèse théiste sans décider des attributs de l'Absolu. Le théisme se fonde seulement sur l'existence de Dieu et met entre parenthèse la question de sa nature (qui est-il ?). Dieu peut donc exister comme la perfection totalement séparée du monde, ce qui signifie le déisme. Il peut aussi s'identifier au monde. Ce regard panthéiste apparaît chez Plotin (la théorie de l'émanation) ou chez Spinoza (la théorie de la matière divine de toute la réalité). L'ampleur de cette diversité indique le caractère complexe de la notion de religion. Le déisme met l'accent sur la relation par rapport à la transcendance qui ne répond pas à l'homme ou ne se révèle pas à lui. Dans le panthéisme, Dieu est la matière de l'homme, alors que, dans l'athéisme, Dieu disparaît complètement. Dans l'agnosticisme, il manque l'élément cognitif pour créer cette relation. Il n'est pas possible d'être en relation avec quelqu'un ou quelque chose dont on ne sait rien, jusqu'à ignorer son existence.

En outre, toutes les religions actuelles et passées forment un grand ensemble[208]. Sur la carte du monde, cela donne la possibilité de parler de la géographie des religions en tenant compte de leur progression, de leur influence, de leur coexistence ou de leur conflit. Il y a encore d'autres mouvements religieux qui se développent perpétuellement, comme le Nouvel Age (New Age) qui propose une spiritualité éclectique.

Par conséquent, si la religion fait partie de la culture, elle exerce son influence sur la sphère culturelle. Nous ne pouvons pas parler de dialogue interculturel en éliminant le dialogue interreligieux. La compréhension de la religion est indispensable à la compréhension de l'homme. Elle génère aujourd'hui une réflexion permanente. Mais la religion requiert également une approche extra-philosophique, comme celle que prônent la sociologie, la psychologie ou encore la phénoménologie. Le point de départ de la réflexion de ces domaines se fonde sur leur vision spécifique du monde et leur méthodologie particulière.

La définition classique pose l'existence de Dieu en tant que personne. Elle décrit la religion comme une relation personnelle entre l'homme et Dieu, relation qui devient possible grâce à la révélation de Dieu. Thomas d'Aquin souligne que cette relation est,

---

par exemple). À côté de ces groupes on énumère des facteurs non-philosophiques : le manque de connaissance directe de Dieu (sa transcendance vis-à-vis de la connaissance humaine), la présence du mal dans le monde, l'absence du témoignage ou de l'anti-témoignage des croyants; la situation morale ou l'autosuffisance de l'homme.

[208] On peut les diviser en monothéistes ou polythéistes, nationales ou tribales, celles qui sont issues d'une certaine révélation ou celles qui se basent sur la nature.

d'une certaine manière, nécessaire parce qu'elle découle du fait de la création. Dieu en tant que Créateur reste en permanence lié à ses créatures, car s'il cessait d'offrir son don de l'existence, les créatures n'existeraient pas. D'où l'importance, dans cette définition, du caractère personnel des êtres qui constituent la relation religieuse. Ce caractère s'exprime par la liberté, grâce à la libre volonté de Dieu et de l'homme et par la conscience des actes, grâce à leur rationalité. En outre, selon Aristote, la religion est une relation dynamique et réelle[209]. Dieu, comme bien supérieur, défini dans la philosophie classique comme un but de toutes les actions, est aussi le but de l'existence humaine. Cela veut dire que la relation à Lui s'exprime par les actes personnels et surtout par des choix moraux. De cette façon-là, Dieu devient la cause de la religion, car la synthèse de la divine connaissance et du divin désir sont les signes de son amour qui attend la réponse de l'homme.

Il n'y a pas de relation simple entre la religion et la culture. Généralement on assimile la religion à l'une des composants de la culture. En même temps, l'influence mutuelle de ces deux sphères a donné lieu à une riche littérature[210], notamment celle qui a trait au rayonnement de la religion sur la culture, sur l'histoire et sur les œuvres humaines. De cette façon, une réciprocité s'établit entre ces deux disciplines.

Max Weber considère la religion comme l'élément principal dans le processus de formation de la culture toute entière et de l'économie du monde occidental. D'après lui, le phénomène du « désenchantement du monde », qui marque l'éthique protestante, prépare le terrain à la dépersonnalisation de la religion, c'est-à-dire à la modernité séculière. Le monde du désenchantement « est », mais « il ne signifie rien ». Malgré l'annonce de la disparition de la religion et de son importance dans ce monde, réapparaît un nouveau polythéisme des valeurs.

Plus tard, c'est Harnack qui perçoit « l'absence des valeurs » en tant que signe de la culture contemporaine. Sa théorie, en opérant la distinction entre la culture subjective (le but achevé du développement) et la culture objective, conteste le dualisme chrétien et voit dans l'ascèse le lien entre la culture et la religion. Cette ascèse est le

[209] Contrairement aux théories, selon lesquelles l'homme est le créateur de la religion, comme on l'observe dans le marxisme, dans la thèse sociologique de Durkheim ou dans la thèse psychologique de Freud. L'absolu y est nié ou y est accepté seulement comme le corrélatif dans la relation crée par l'homme lui-même.

[210] J. Maritain, par exemple, précise que la relation entre la religion et la culture exige d'accepter le primat de l'un de ces domaines. Pour lui, il existe le primat des valeurs religieuses sur la sphère culturelle. Voir : J. MARITAIN, *Religion et culture,* Paris, éd. Desclée de Brouwer, 1991, p. 21.

passage obligé pour atteindre le but ultime que l'homme a d'ailleurs échangé en passant de Dieu à l'argent. Harnack pense que l'ascèse ramenée du niveau religieux au niveau culturel doit servir un but nouveau et opérer la rencontre entre la religion et la culture dans la réalité.

Ernest Troelsch, quant à lui, affirme l'identité de ces deux domaines. La synthèse concernant l'étude de l'histoire du christianisme et du monde moderne n'est rien d'autre que la théologie. De cette manière-là, il exprime la similitude entre la théorie de la religion, la théorie de la culture et la théologie. Il prétend cependant, vu l'absence de la science absolue et de l'absolutisme candide (caractéristique de toute piété), que la coexistence de la foi, de la pensée humaine et de la pensée philosophique est nécessaire pour créer une science de la dévotion subjective. La religion est spontanée parce qu'elle vient de la vie et non de la pensée ; mais aujourd'hui l'individualisme cognitif devient pour elle une menace. C'est pourquoi, ce sont les institutions ecclésiastiques que Troelsch souhaite voir réorganisées.

Tous ces philosophes, dans leurs travaux sur l'influence mutuelle de la religion et de la culture, mettent en avant la complémentarité de leur coexistence. Seul le regard de Jacques Maritain se veut plus radical. Il subordonne toute la culture à la religion. Dans son livre « *Religion et culture* », il constate que la culture n'est pas la religion, et que le premier acte de notre âme doit être un effort de libération, d'envol vers l'éternité, de reconquête du Royaume par la connaissance et l'amour. Ce Royaume n'est pas de ce monde. Il est au-dessus de la politique, de la culture, du temps et des nations. Il est la vie de notre vie[211]. Ces différentes thèses sont, de toute évidence, tributaires de leur genèse. Cela nous amène à conclure qu'il faut précisément définir ces notions dans le cadre du système philosophique dans lequel elles fonctionnent.

2.2.1.2. La religion en tant que réponse de l'homme

Il y a deux façons de comprendre le propos de cette partie. On peut soit considérer l'homme comme le créateur de la religion, soit dissocier la genèse de la religion de l'homme tout en lui reconnaissant la capacité d'entrer en relation avec la transcendance qui l'initie. Pour la sociologie, la psychologie et la sociobiologie,

[211] Voir : J. MARITAIN, *Religion et culture,* p. 51-54.

l'origine de la religion est liée exclusivement à l'homme. C'est ce point de vue qui nous occupera à présent.

La conception sociologique de la genèse de la religion[212] s'appuie sur la théorie du totem d'Emil Durkheim (1858 – 1917). Durkheim, comme d'autres chercheurs de cette époque (particulièrement les missionnaires chrétiens) étudie, sous sa forme primitive, la religion de petits groupes ethniques, en l'occurrence de certaines tribus africaines. Au cœur de son système, Durkheim place la notion du totem. Ce totem signifie une plante, un animal, ou n'importe quelle image d'un dieu qui caractérise ces formes primitives. En analysant cette notion, il arrive à la conclusion que la société et le dieu s'identifient. Le totem est une force qui constitue un lien conscient ou inconscient entre le dieu et les membres d'un groupe en ce qu'il réunit en un tout, les membres d'une société. Par conséquent, ce phénomène de religion qui, du point de vue des croyants, doit conduire l'individu d'une communauté religieuse vers le dieu, devient pour Durkheim, la preuve de l'existence du totem et non de celle du dieu. Dieu n'existe pas, il n'est qu'illusion, une projection de la force commune qui dépasse la dimension individuelle. A la lumière de ce principe, Durkheim définit toutes les autres notions religieuses : l'âme signifie donc le totem présent à l'individu ; l'immortalité se réfère à la permanence, non pas de chaque membre, mais celle de la société.

Freud (1856 – 1939), quant à lui, élabore la théorie psychologique de la genèse de la religion. Le créateur de la psychanalyse note l'analogie entre ceux qui développent la névrose et ceux qui croient. En comparant ces attitudes, il en vient à conclure que les cérémonies liturgiques accomplies par les croyants sont semblables aux comportements de malades. La religion, fruit de la peur de la conscience de soi, est définie en tant que névrose tolérée par la société. Freud se sert de la division de l'âme en trois parts : *id, ego,* et *super ego* pour expliquer les origines de l'amitié, de la civilisation et de la religion comme la sublimation des tensions qui se produisent entre *id* et *super ego*. Le complexe d'Œdipe, par exemple, agit sur les comportements humains dès le berceau. La projection de ce complexe sur le monde entier demande à ce dernier de se transformer en un être plus personnel, ainsi l'homme crée la figure du père qui s'occupe du monde. Pour montrer la différence entre la religion et la névrose (universalité contre individualité), Freud évoque l'enfance de l'humanité, son commencement : les petits

[212] Il faut noter que cette théorie a déjà fait l'objet de critique. Peter Berger, le sociologue américain, montre cinq signes échappant à l'observation sociologique qui peuvent argumenter l'existence de la transcendance, notamment : l'espoir, l'amusement, l'humour.

groupes qu'il étudie sont totalement subordonnés au complexe d'Œdipe par la domination d'un être fort (puissant) de sexe masculin.[213] Il est persuadé que le progrès de la science sonnera le glas de l'illusion religieuse.

L'une des théories les plus connues sur la genèse de la religion est largement tributaire de la pensée de Darwin et des fondements de la génétique de Mendel. Elle apparaît au XIX^e^ siècle et garde tout son attrait durant le XX^e^ siècle, grâce au progrès fulgurant de la génétique. De nos jours, elle est représentée dans les thèses des professeurs Dawkins ou Wilson. Un nouveau domaine, la sociobiologie, naît sur les bases de la théorie de la sélection naturelle de Darwin, la théorie des attributs acquis de Lamarck et la théorie des éléments de Mendel. Elle fonctionne en version faible (selon la proposition de Dawkins, partisan des théories faibles) et en version forte (selon la thèse de Wilson sur l'omniprésence causale des gènes dans la culture, ce que Wilson appelle « le déterminisme génétique »).

Si la religion est une partie de la culture, la sociobiologie la désigne comme un terrain favorable à la multiplication des gènes. A l'instar du gène qui porte un certain nombre de renseignements biologiques, le gène de la culture (chez Wilson) ou « le mème » (chez Dawkins) porte une information culturelle. La sociobiologie faible opère une division entre le système biologique et le système culturel. Cette division fait de la culture un système d'informations agissant sur la vie humaine. La religion, si elle existe, protège les gènes ainsi que toute la culture. En même temps, selon Wilson, elle devient pour la sociobiologie un immense défi en ce qu'elle s'oppose au matérialisme de la science par la supposition de l'existence de la transcendance. Cependant Dawkins croit (et sur ce plan, il est d'accord avec Wilson) que le mème de la religion (qui est dans le fait le mèmeplex, l'ensemble des mèmes des domaines différents) et le mème du dieu[214] qui ont permis aux communautés primitives de survivre vont disparaître à cause des mèmes plus forts. La science remplacera ainsi la religion.

[213] Les fils soumis au complexe d'Œdipe ont tué leur père et cela, selon Freud, aboutit au sentiment de la faute.

[214] Le mème de la divinité fonctionne seulement grâce à l'ensemble de mèmes (l'art, la musique, l'architecture sacrale etc.) qui agissent comme le virus. Dans ces actions apparaît la puissance de la réplique. A un moment donné, la foi, par sa fonction ordinatrice, a permis à une société de survivre alors que les autres ont péri. Dawkins espère qu'avec le temps apparaîtra un mème ou un ensemble de mèmes plus forts que celui du dieu et de cette manière-là la divinité et la religion vont disparaître.

La philosophie classique fondée sur une certaine anthropologie et sur la vision totale de l'homme et du monde a une approche différente du rapport de l'homme à la relation religieuse. Ainsi pose-t-elle au préalable l'invitation de la transcendance à entrer en dialogue avec l'homme. Celui-ci répond à cet appel en y mettant toute sa volonté et toute son intelligence. La genèse de la religion est, d'un côté, indissociable de l'existence de la Transcendance personnelle, à savoir Dieu, et d'un autre côté, de l'homme, conscient de ses limites et de son insuffisance, mais prêt à dépasser toutes les contingences. L'homme n'est pas l'Etre absolu. Il est composé de l'existence et de l'essence. A cause de cette relation l'homme n'existe pas éternellement, l'existence ne lui appartient pas, mais lui est prêtée. Cette fragilité humaine est palpable aux moments de crise : la souffrance, les catastrophes ou les accidents. Malgré tout, l'homme prétend perpétuer le bien, il est multilatéralement ouvert à la transcendance, donc à ce qui est immuable. On peut dire que l'homme est « frontière ». Il vit à la frontière et c'est par lui qu'elle passe. Il est la synthèse de l'âme et du corps. Par les œuvres de la culture, il montre sa capacité à surpasser la nature et la conscience de soi et du monde. Il distingue son propre « moi » des autres « moi », donc il se rend compte de sa séparation des autres ou de la société. Il pose les questions sur la cause du monde et de lui-même (d'où viens-je ?) tout comme il s'interroge sur le but de son existence (où vais-je ?) L'homme reste libre, et sa liberté est orientée vers l'infini.

En résumant, les thomistes affirment que l'homme, à cause de sa nature non-absolue (l'existence n'appartient pas à l'essence) et grâce au caractère personnel de son être (il est capable de penser, de vouloir et enfin d'aimer) est, dans son essence, un être religieux. Selon l'analyse classique, ces prédispositions le rendent apte à entrer dans la relation religieuse avec la transcendance. Il faut donc poser la question : la transcendance existe-t-elle et comment se manifeste-t-elle dans la genèse de la religion ?

2.2.1.3. La religion comme œuvre de la transcendance

Cette partie sera consacrée à la participation de la transcendance dans la relation religieuse. D'abord, pour compléter le tableau, nous présenterons les arguments en faveur de véracité de la phrase « Dieu existe », ceux qui doivent valider la thèse théiste. Nous exposerons ensuite les arguments de la philosophie classique en la matière et les conclusions qui en découlent ; nous répondrons à la question qui est Dieu et quelle est

sa nature ? Pour terminer, nous décrirons la relation entre Dieu et le monde, en soulignant la manière dont il y est présent et comment il se révèle aux hommes.

L'existence de Dieu transcendant et personnel n'est pas évidente. Pour prouver la véracité de la phrase « Dieu est », il faut faire une première distinction méthodologique entre la notion de l'argument et de la preuve. L'argument se réfère aux assertions visant à confirmer ou infirmer la thèse. Il ne conduit pas à une certitude, mais tout au plus à une grande probabilité. Au contraire, la preuve signifie un processus intellectuel par lequel, grâce à ses conclusions, nous arrivons à une certitude qui peut être vérifiée. La majorité des théories en faveur de la thèse théiste a le caractère d'argument. Au niveau de la métaphysique classique, il est possible de trouver la preuve qui peut mener à la certitude de l'existence de Dieu. Notre propos ici sera d'essayer de montrer la présence de l'idée de Dieu dans l'histoire, puis les arguments au profit de l'existence de l'Etre absolu. Ensuite, nous présenterons la preuve métaphysique confirmant la thèse théiste et nous décrirons l'image de Dieu qu'elle induit.

L'idée de la transcendance est présente dès l'Antiquité. Elle apparaît soit dans les figures anthropologiques des dieux mythologiques, soit dans les principes philosophiques d'Aristote (*Primus Motor* – le Premier Moteur Immobile), soit encore chez Plotin (la vision panthéiste d'émanation du dieu). Dans ses différentes formes, la religion fournit des images nouvelles du dieu qui ne sont pas sans influence sur la philosophie. Cependant l'homme essaie par lui-même d'approfondir la question de l'existence de Dieu. Descartes, par exemple, réduit la notion de Dieu à une simple cause. Dans le sens cognitif et dans l'ordre de l'être, Dieu n'est que la cause productive. Le même réductionnisme caractérise la théorie panthéiste de Spinoza, mais pour lui Dieu n'est que la cause matérielle du monde, sa matière. Kant, quant à lui, nie la métaphysique traditionnelle. Il observe pourtant que l'idée de Dieu, de l'immortalité et de l'âme se vérifient davantage par la vie et l'action que par la science. D'après le philosophe de Königsberg, personne n'a prouvé son existence, mais personne non plus n'a réussi à prouver qu'il n'existait pas. Hegel, à son tour, place Dieu dans sa théorie de l'actualisation de l'esprit absolu dans l'histoire, en l'opposant au monde comme être spirituel. Le monde matériel trouve ainsi l'antithèse de la matière. Dans sa philosophie du processus, Albert Whitehead indique, lui aussi, que par sa participation au monde et à ses changements, Dieu est soumis au développement, au perfectionnement. On donc peut constater que le sujet de Dieu ne disparaît jamais de l'horizon de la pensée humaine.

Un survol rapide des arguments en faveur de la thèse théiste permet de les classer en scientifiques, *a priori*, anthropologiques, inductifs et enfin métaphysiques. Quant à la preuve qui nous occupe, elle se situe dans le cadre de la métaphysique.

Les arguments scientifiques sont peu convaincants[215] à cause de la particularité de Dieu comme Etre absolu et de sa transcendance totale par rapport au monde. Dieu n'est pas quantitativement plus grand que le monde. Il en est qualitativement différent. Cela n'empêche pas A. Eddington, E. T. Whittaker, W. Craig d'argumenter de cette façon-là l'existence de Dieu. Ils essaient de prouver la véracité de cette thèse, mais aussi la véracité de la théorie de la création.

Les arguments *a priori* tirent leur origine de l'analyse du contenu de la notion de Dieu. L'argument le plus connu est celui d'Anselme de Canterbury (*ratio Anselmi*) relaté dans sa « *Proslogion* ». La déduction d'Anselm est tellement attrayante qu'en dépit de son postulat erroné elle ne cesse de servir de référence (*cf.* les méditations sur la philosophie première de Descartes). L'auteur affirme que Dieu est « l'être au-dessus duquel il n'y a rien de suprême » (*ens quod maius cogitari nequit*), ce qui revient à confondre l'ordre ontologique et épistémologique. Le fait que quelque chose peut exister ne suppose pas que cela existe vraiment (*a posse ad esse non datur illatio*).

Alors que les arguments *a priori* se fondent sur une analyse de la connaissance humaine, les arguments anthropologiques se réfèrent à la vie spirituelle de l'homme et aux formes intellectuelles (par exemple : l'existence des vérités innées). Saint Augustin illustre parfaitement cette démarche. Il explique que nous ne pouvons pas comprendre les vérités immuables par la réalité changeante. Aussi viennent-elles de Dieu qui les a engendrées dans l'intellect humain. Une autre approche se place sur le plan de la moralité. La nécessité de l'existence de Dieu découle, aux yeux de Kant, de l'expérience humaine du bien moral. Cette thèse peut être aussi confirmée par l'existence des droits éthiques, de la liberté de l'homme ou même du désir du bonheur. Toutes ces théories ne peuvent prétendre au statut de preuve, elles sont tout au plus des arguments peu ou prou convaincants. Notons toutefois que l'induction de R. Swinburne ne fournit pas non plus de preuve à la raison probable de l'existence de Dieu.

Il faut donc aborder ce thème à lumière de la métaphysique. Saint Thomas d'Aquin nous transmet les cinq arguments de sa véracité. Ces soi-disant « cinq

[215] Paul VI constate que le désir de la preuve scientifique de l'existence de Dieu signifierait sa réduction au niveau des êtres de notre monde, donc l'erreur méthodologique dans le discours sur la nature de Dieu. *Cf.* PAUL VI, *Audience générale*, le 27.11.1968.

chemins » tendent au constat de l'existence de l'Absolu[216]. L'argument contemporain, établi sur la théorie de l'acte (l'existence) et la puissance (l'essence) de Thomas d'Aquin, est une tentative d'auto-compréhension du monde. Elle mérite d'être examinée de plus près. L'acte de l'existence n'implique pas l'essence (quelque chose n'est pas quelque chose parce qu'elle est) et inversement, l'essence n'explique pas l'existence (quelque chose n'est pas parce qu'elle est quelque chose). Il existe uniquement un être dans lequel l'essence s'explique par l'existence et vice versa. Cet être remplit la condition de l'identité de l'acte et de la potentialité. L'une explique l'autre car l'une contient l'autre ; l'essence de cet être est l'existence. Il est appelé l'être absolu ou Dieu.

Pourquoi Dieu ne peut-il être qu'un? Parce qu'il n'y a pas en lui de matière à différenciation (c'est-à-dire la puissance), il est parfait en étant l'acte pur ; il ne reste pas statique, mais il est parfaitement dynamique. On peut dire qu'il existe dans l'éternité, hors du temps, car le temps est la mesure du mouvement, et le mouvement est la mesure des changements entre l'acte et la potentialité, et cela n'a pas lieu en Dieu. De cette façon-là, la métaphysique classique prouve la thèse théiste. Cette preuve permet non seulement d'accepter la véracité de la phrase « Dieu existe », mais aussi de décrire, dans la mesure du possible et cela à l'aide de la déduction, quel est son caractère. Dieu, comme l'être parfait et dynamique, est capable de connaître et de désirer, il est donc une personne. De la synthèse de ces deux actes : de la connaissance (la vérité) et du désir (le bien) naît l'amour. Dieu est amour, et Il est l'amour parfait[217]. C'est par l'amour que

[216] Saint Thomas énumère les arguments provenant d'un mouvement en tant que passage de la puissance à l'acte (la définition d'Aristote). Et puis, il explique que l'existence n'appartient pas à l'essence sans Dieu. Donc c'est Dieu qui peut donner l'existence et peut continuer à l'offrir. Le quatrième argument touche la problématique de la hiérarchie des êtres, et le cinquième provient de la finalité. Tous les cinq chemins de Thomas ont été critiqués et interprétés plusieurs fois.

[217] Il faut noter que Saint Thomas définit l'amour comme le désir du bien pour l'autre (*velle bonum ad aliud*). De sa nature l'amour est relatif. Si Dieu est l'amour parfait, Il doit être en relation avec quelqu'un. Cela ne peut pas être exclusivement la relation au monde, parce que si d'aventure le monde n'existait pas, Dieu n'aurait pas le corrélatif de son amour. Il devrait changer sa nature, et cela est impossible. Il faut que Dieu ait la relation en Lui-même, la relation intérieure. La révélation chrétienne apporte cette image de Dieu qui est la Trinité, la Communauté des Personnes. Cet amour entre le Père et le Fils devient la troisième personne, l'Esprit Saint. Thomas d'Aquin en rappelant les quatre façons d'exister, écrit que la manière la plus forte est l'Absolu (*ens in se et per se,* l'être en lui et par lui-même), après c'est la substance, *ens in se* ; l'être en lui, à la troisième place il faut situer la coïncidence, *ens in alio*, cela veut dire l'être dans l'autre, et à la fin la relation qui est *ens ad aliud* c'est-à-dire l'être en face de quelque chose. En Dieu, la façon la plus faible de l'existence se transforme en celle qui est la plus forte.

Dieu s'ouvre au monde, et à une relation personnelle. Cela se réalise par Sa révélation au monde et par l'initiation du dialogue personnel avec l'homme.

Cette relation n'est pas évidente pour tous les philosophes. Aristote pense que Dieu n'a pas besoin de relation avec le monde. Il est parfait et en même temps enfermé dans sa perfection. Le déisme adopte une position semblable en ce qu'il croit que Dieu a créé le monde mais qu'il l'a laissé à lui-même et aux droits de la nature qu'il lui a assignés. Par ailleurs, Dieu peut s'identifier au monde soit par son émanation (Plotin) soit par le fait d'être la matière du monde (Spinoza). Les thèses déistes et panthéistes posent un regard outrancier sur l'immanence de la Transcendance par rapport au monde. Ainsi, depuis le début, la véracité de la phrase „Dieu existe" décide du caractère de la genèse de la religion. D'ailleurs, l'idée de Dieu influe directement sur la notion de la relation religieuse appréhendée dans son essence comme dans sa genèse. Feuerbach affirme que la foi en Dieu est toujours la foi en la divinité de l'homme. Aujourd'hui, nous pouvons aussi rencontrer des formes de foi non réaliste proclamées, par exemple, dans les thèses de Don Cupitt[218]. Celui-ci proclame qu'il ne faut point croire en Dieu, mais en niant le théisme, on peut former sa conscience parce que la foi signifie en vérité la formation de la conscience. Elle ne présuppose aucunement l'existence de la transcendance.

[218] Pour Don Cupitt le rejet de la métaphysique est à l'origine de la postmodernité. La philosophie postmoderne ne se définit donc que par la fin de la métaphysique réaliste opérée à l'aide de la déconstruction de la pensée platonienne. Cette métaphysique dépassée était pourtant la seule capable de conserver la thèse théiste. « *Privée d'un vocabulaire philosophique universel, les religions traditionnelles du genre humain ne peuvent être considérées à présent que comme des fondamentalismes.* » (« *Without any commonly understood philosophical vocabulary, the traditional religions of humankind can now survive only as fundamentalisms.* ») (*Religion after God*, p. 123) La métaphysique vaincue permet d'accélérer le processus de la sécularisation qui se résume à la fois à la sacralisation de la culture et à la réduction de la religion (*cf. Sea of faith*, p. 27). Grâce à la transformation postmoderne, poursuit Cupitt, Dieu en tant qu'être absolu cesse d'exister. Il devient ce qu'il était de tout temps, c'est-à-dire la somme de valeurs les plus nobles de l'humanité (*cf. Sea of faith*, p. 275). Alors que le platonisme permettait de personnifier « cette somme de valeurs » et d'en faire « un être suprême », la postmodernité, en déconstruisant cet être artificiel, libère le monde de la domination de Dieu. Cupitt propose de cultiver la théologie, mais seulement de manière poétique et de créer une nouvelle religion mondiale, commune à tous les hommes. « *La religion reconstruite est une religion sans métaphysique et sans credo, qui ne se focalise plus sur « le centre du pouvoir » qui existe en dehors de nous et qui ne dispose ni d'une structure, ni d'une communauté des gens qui sont conscients de la frontière qui sépare les élus du reste de l'humanité.* » *(It seems to be religion without metaphysics, religion without creed, religion no longer focused around a power center outside ourselves, religion without a structure of authority and religion without a gathered community of people who are very conscious of a clear line between themselves, the elect, ant the rest of humanity.*) (*Religion after God*, p. 106). DON CUPITT, *Religion after God*, New York, BasicBooks, 1997; *Sea of faith*, London, SCM Press, 2003.

Le sujet de la religion, de sa genèse et de ses formes actuelles est présent de façon vivante dans la philosophie ou même dans la théologie de la religion. Les nouveaux phénomènes tel que le pluralisme religieux, jettent un éclat spécifique sur les notions de la culture et de la religion. L'homme, en découvrant le monde, en le recherchant et en accédant à la vérité, découvre aussi ce qu'il est, la vérité sur lui-même. Cela constitue le point de départ d'une quête de la transcendance et de la finalité dernière de l'existence. La poursuite des recherches et l'approfondissement de la réflexion sont la condition primordiale de l'aspiration à la vérité. Cela exige un dialogue permanent grâce auquel la connaissance de la religion progresse malgré le mystère inhérent à son essence.

2.2.2. Parler à personne : une notion postmoderne de la religion

Lors du séminaire à Capri en 1994, en décrivant la situation des philosophes y participant, Jacques Derrida constate : Nous sommes proches de Rome, mais en même temps nous ne sommes plus à Rome ! Cette annonce qui ouvre son intervention se réfère aussi à l'état de la religion dans le monde contemporain. Malgré la proclamation de la fin de la religion, les hommes sentent constamment le besoin de croire, mais leur croyance ne correspond plus à la définition classique de ce qu'est la foi et la religion. D'une part, chaque intervenant à la conférence de Capri admet que le fait de l'existence perpétuelle de cette croyance surprend les philosophes et les sociologues. D'autre part, cette croyance se libère des autorités religieuses, de la hiérarchie et de l'administration communautaire, comme le note Danièle Hervieu-Léger.

Pour déterminer ce qu'est la religion, Derrida se sert de la notion de « maladie ». D'après lui, la religion et la maladie s'opposent l'une à l'autre[219]. Profitons aussi de ce terme pour organiser notre étude en trois points dans lesquels nous essayerons de

[219] Derrida utilise deux notions pour décrire le phénomène religieux : « le désert » comme synonyme et « la maladie » comme antonyme. Par rapport à cette deuxième notion, le philosophe écrit : « *Le deuxième nom (ou avant-premier prénom), ce serait khôra, telle que Platon la désigne dans le Timée sans pouvoir la réapproprier dans une auto-interprétation consistante. Depuis l'intérieur ouvert d'un corpus, d'un système, d'une langue ou d'une culture, khôra situerait l'espacement abstrait, le lieu même, le lieu d'extériorité absolue, mais aussi le lieu d'une bifurcation entre deux approches du désert. Bifurcation entre une tradition de la « voie négative » qui, en dépit ou au-dedans de son acte de naissance chrétien, accorde sa possibilité à une tradition grecque (...)* » J. DERRIDA, *Foi et Savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Paris, éd. Du Seuil, 2000, p. 33.

répondre à la question sur ce qu'est la religion dans la postmodernité. Tout au début, nous analyserons la genèse de l'approche postmoderne, cela veut dire que nous préciserons d'où vient « la maladie » ? Puis, nous poserons un diagnostic de l'état de maladie, ce qui nous permettra de définir la religion, ou plutôt « le religieux », dans ce courant philosophique. Enfin, si la maladie comporte toujours un certain danger pour la santé et même pour la vie, nous devrons nous pencher sur le sujet de la guérison, de la santé retrouvée. De cette manière, nous aborderons le thème de l'avenir de la religion et la façon dont le religieux s'exprime dans le monde sécularisé et individualisé.

2.2.2.1. La genèse de l'aversion postmoderne vis-à-vis de la religion

Pourquoi la religion se situe-t-elle en opposition à la maladie ? D'où vient cette comparaison postmoderne ? Avant de répondre à ces questions, il faut d'abord mentionner brièvement les œuvres des postmodernes consacrées à cette problématique.

Le texte de base est celui de la Revue du séminaire philosophique de Capri. Le livre *Religion* rédigé par Jacques Derrida et Gianni Vattimo comporte sept interventions. Derrida publie son discours dans ce livre, mais aussi séparément dans *Foi et Savoir* (suivi de l'entretien avec Michel Wieviorka). Cependant, le thème de la religion revient plus souvent chez Vattimo dans les ouvrages suivants : *Avenir de la religion* (avec R. Rorty), *Belief*, *Christianity*, *Après le christianisme* et *Après la mort de Dieu*. Un autre philosophe, Michel Foucault, analyse les rapports entre la religion et la sexualité en consacrant à cette question une place importante dans le premier volume d'*Histoire de la sexualité*. Chez Bauman et Rorty[220], on ne trouve pas d'œuvre entièrement consacrée à la religion. Le premier livre des notes sur ce sujet en prévenant de l'intégrisme et du fondamentalisme dans *La modernité comme une source des souffrances* ; le deuxième se réfère quelques fois au christianisme dans *Contingence, ironie et solidarité*, par exemple, mais à part cela il n'existe qu'un entretien avec Rorty et Vattimo qui traite de la religion. *L'avenir de la religion* réalisé par Antonio Zabala concerne deux discours des postmodernes et l'interview *Quel futur pour la religion*

[220] En décrivant ce qu'est l'Etre absolue, Rorty s'appuie sur les théories de Kant, James, Brandom et Tillich. Le postmoderne prouve, à partir du caractère théorique de la notion de Dieu, que ce terme a été remplacé par un autre, plus adapté à notre temps, celle de « l'utopie démocratique ». Grâce à cette substitution nous avons un choix. Chacun décide aujourd'hui s'il veut croire ou pas et sa décision dépend de l'efficacité de la prière dans la vie quotidienne de l'individu. *Cf.* R. RORTY, *Philosophy as Cultural Politics [La philosophie comme la politique culturelle]*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 20-50.

après la métaphysique ? Outre ces publications, les postmodernes reprennent la question religieuse dans quelques articles sur l'analyse de la relation entre la politique, la technique, la société et la religion. En général, ils répètent leurs thèses annoncées dans des œuvres évoquées ci-dessus.

Selon Derrida, les mots « religion » et « maladie » sont des antonymes. A notre l'époque de rejet de la religion, nous nous trouvons en état de maladie : nous cherchons les meilleures solutions pour récupérer la santé. Si nous voulons guérir, les théories fondatrices de la postmodernité nous proposent de supprimer la religion du discours de la réalité. D'un côté, parce que ces théories luttent contre la thèse théiste : Nietzsche proclame « la mort de Dieu », Feuerbach « la création de Dieu par l'homme », Freud met en évidence le lien entre la religion et les pathologies psychiques, Heidegger nie la métaphysique classique, Marx réduit la réalité à la matière en évolution[221]. Ces philosophes inspirent la pensée postmoderne en excluant la thèse théiste. D'autre côté, parce que la religion n'a plus sa place dans la vision du monde en raison de la présence du naturalisme dans la théorie de la réalité. Celui-ci est étroitement lié à la négation de l'existence de Dieu à cause du combat postmoderne contre toute forme du totalitarisme, y comprend le fondamentalisme religieux. Chacune de ces causes est un paradigme de la philosophie de la postmodernité.

Le naturalisme nie l'existence d'une raison d'être extérieure au monde. La réalité peut avoir sa raison d'être en soi, mais cette raison reste toujours inconnue et inaccessible. En raison de ce caractère mystérieux du principe de la réalité, on peut penser qu'à vrai dire le monde n'a aucune raison d'être. Ainsi, le naturalisme, propre à la postmodernité, est à l'origine de la négation de Dieu et de la théorie du créationnisme. En s'appuyant sur l'explication naturaliste du monde, Rorty commente le développement et l'évolution sans se référer à un être créateur qui transcende la réalité crée :

[221] H. de Lubac caractérise la pensée de ces philosophes. De Feuerbach, il dit : « *Dieu n'est donc, pour Feuerbach, que l'ensemble des attributs qui font la grandeur de l'homme. (...) Homo homini Deus !* » [p.27], puis il continue : « *Sans doute Feuerbach n'a jamais approfondi les problèmes économiques. (...) Il ne peut donc absolument pas être considéré comme le fondateur du marxisme avant la lettre. Néanmoins, il en est vraiment le 'père spirituel'.* » [p.33]. A propos de Nietzsche, de Lubac constate : « *Nietzsche suppose acquis que Dieu ne peut vivre ailleurs que dans la conscience des humains.* » [p.43]. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, éd. Spes, 1959.

> Pour nous résumer, le progrès poétique, artistique, philosophique, scientifique ou politique résulte de la coïncidence accidentelle d'une obsession privée et d'un besoin public.[222]

Les thèses postmodernes (antirationalisme, anti-essentialisme, négation des notions de vérité et de personne) excluent, quelle qu'elle soit, la possibilité d'existence de la transcendance, à moins que la source de cette transcendance se trouve dans l'homme lui-même. Mais cela signifierait que la transcendance n'a pas le droit d'exister de manière autonome et qu'elle est dépendante de l'homme. En effet, depuis le début de la modernité, le processus visant libérer le monde de la transcendance influence l'histoire de la pensée et la culture. Ainsi, il stimule et oriente le progrès de l'humanité toute entière[223].

Après avoir étudié la problématique du naturalisme et de la négation de Dieu dans le premier chapitre[224], nous évoquerons à présent la troisième raison pour laquelle la religion est bannie du monde postmoderne. C'est le combat contre le totalitarisme, la domination et la violence. Il y a deux arguments qui motivent les postmodernes à entrer dans ce combat. Le premier est que tous les cinq postmodernes ont survécu au temps des systèmes totalitaires ou en ont ressenti les conséquences. Ils étaient directement ou indirectement concernés. Dans les années 1960, Bauman a dû quitter la Pologne à cause du régime communiste. En même temps, Foucault était engagé dans l'aide humanitaire et diplomatique pour la Pologne, puis pour les autres pays. La deuxième raison pour laquelle la postmodernité rejette la religion est le désir de libération, central pour ce courant. Nous pouvons ajouter que ce même combat contre toutes sortes de discrimination et les systèmes répressifs est à l'origine de la fluidité de la réalité postmoderne.

La domination commence dans la tête de l'homme, comme l'action est précédée par la pensée, même si elle n'est pas tout à fait consciente. Dans l'ordre

---

[222] R. RORTY, *Contingence, ironie, solidarité*, p. 66.

[223] La discussion sur la différence entre les mots : « superstition » et « religion », marque l'histoire des idées depuis le XVI[e] siècle, après la Réforme. Elle conditionne fortement tous les domaines de la vie humaine. On peut même dire que « vu dans la long durée, ce n'est pas tant la modernité qui a libéré les modernes de la religion que l'éclatement de la religion qui a permis la modernité. » Voir : C. TAROT, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, éd. la Découverte, 2008, p.164.

[224] Dans le cadre des changements philosophiques dans la compréhension de la réalité (1.1.1.2.), ainsi que dans le point traitant de la vision théologique du monde (1.2.2.).

épistémologique, le désir de dominer qui est une des raisons du totalitarisme, est une conséquence des notions fortes, telles que « Dieu », « vérité » et « être ». Ces termes, maintenus au cours des siècles par la métaphysique classique, disparaissent du vocabulaire actuel ou, au moins, changent leur définition pour rendre possible la victoire sur la domination et le totalitarisme. D'après Rorty et Vattimo, la sécularisation est le processus qui sert à déconstruire les fondements du totalitarisme et à faire oublier les notions fortes. Celle-ci est une histoire des notions faibles et surtout de l'affaiblissement de la notion de Dieu[225] parce que l'intelligence humaine est trop faible, donc incapable à le connaître[226]. La raison perd sa place prépondérante dans le processus cognitif et dans sa capacité à changer le monde. C'est, en fait, dans la postmodernité que le rejet de la raison s'accomplit au profit de l'imagination créatrice (ce que nous avons déjà étudié dans le premier chapitre). On peut donc dire que les notions faibles et la sécularisation sont la réponse à la dictature de la raison, à la mentalité rationaliste et à la théorie des notions fortes dont la position a été fermement établie par les Lumières. Par leurs thèses, les postmodernes fortifient la base théorique de la sécularisation en luttant contre le totalitarisme dont ils ont fait expérience durant leur vie et qui risque toujours de se reproduire.

La critique postmoderne de la religion dépasse l'ordre épistémologique et touche le problème du fondamentalisme et du totalitarisme[227] dans la vie quotidienne. Il s'agit

---

[225] Les postmodernes se réfèrent aussi aux autres théories philosophiques pour argumenter l'erreur de la thèse théiste. Au cours du séminaire de Capri, Maurizio Ferraris, professeur de philosophie à Turin, évoque Heidegger et Kant pour montrer la possibilité de la définition de la religion sans le recours à Dieu, et même sans aucun recours à la thèse théiste. D'après lui, ce sont les dieux qui ont besoin de l'être et l'être, à son tour, a besoin de l'homme. Voir. Maurizio FERRARIS, « Le sens de l'être comme trace ontique déterminée », in J. DERRIDA, G. VATTIMO, *Religion*, p. 195.

[226] Voir : R. Rorty, G. Vattimo, *The future of religion*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 11.

[227] Elizabeth McIntyre a réalisé un film *Five steps to tyranny* dans lequel elle organise en cinq points toutes les expérimentations psychologiques qui révèlent les schémas de comportements menant au totalitarisme, à l'autoritarisme et à la tyrannie. La responsabilité scientifique en a été confiée au professeur Philip Zimbardo et les faits s'appuient sur les recherches d'*Amnesty International and Human Rights Watch*. McIntyre distingue cinq étapes à franchir pour créer le système d'extermination. La première étape est la séparation entre « nous » et « eux » [*Us and them*] ; la deuxième étape est l'obéissance à l'autorité : « obéir aux demandes » [*Obey orders*] ; la troisième étape consiste à montrer « la supériorité des uns sur les autres » [*Do them harm*]. Pour arriver à la quatrième étape il faut susciter « l'attitude de l'indifférence dans la société » pour que personne ne s'oppose au plan totalitaire [*Apathy*]. Après tout cela, il ne reste qu'un pas à faire : « l'extermination des autres », y compris aussi celle de l'opposition qui lutte contre le système [*Extermination*]. Cette étude peut s'appliquer au processus de création des groupes fondamentalistes et à leurs activités. Le film en anglais est disponible sur le site internet : http://www.youtube.com/watch?v=68GzOJQ8NMw (le 21.02.2011)

ici de créer les comportements des hommes pour qu'ils soient conscient du danger et puissent y réagir.

Le totalitarisme comprend la subordination complète des individus à l'ordre social qui repose entre les mains d'un gouvernement ou d'un gouverneur dictateur. Si nous ajoutons les caractéristiques proposées par Hannah Arendt, nous élargissons cette définition à l'aide de quelques éléments significatifs : la combinaison de trois types de pouvoir, l'existence d'un parti, le contrôle par la police, l'existence d'une base idéologique et d'actions de masse qui engagent la société et manifestent la force du pouvoir[228]. Dans leur analyse *Totalitarian Dictatorship and autocracy* (New York, 1956) Z. Brzezinski et C. Friedrich révèlent encore un autre élément constitutif du totalitarisme, celui du monopole du gouvernement sur les armes.

La notion de religion au sens classique et surtout la religion comme institution qui monopolise la vérité rend possible la formation des attitudes totalitaires et fondamentalistes et donc l'émergence de la société totalitaire. Bauman décèle la réalisation d'une telle possibilité quand il étudie le rapport entre l'Eglise catholique et la nation juive[229]. Au début de son existence l'Eglise utilise la religion et la culture des Juifs pour définir son identité. C'est le cas durant les premiers siècles après le Christ, quand l'Eglise distinguait entre l'ordre ancien et l'ordre nouveau. D'après les psychologues ce genre de distinction est le premier pas vers la tyrannie qui consiste à diviser entre « nous » et « eux ». « Nous » disposons de la vérité et « nous » avons raison, tandis qu'« eux » se trompent et il faut corriger leurs erreurs. Bauman constate que l'Eglise a, de cette manière, développé l'antisémitisme. Ainsi s'accomplit le deuxième et le troisième pas vers la tyrannie : l'obéissance à l'autorité provoque la souffrance des autres (d'« eux »). Par cet exemple, Bauman montre que le christianisme, comme toute autre religion, peut être utilisé pour construire l'attitude fondamentaliste[230].

En même temps, il faut être conscient – comme nous avertit Pascal Engel dans l'interview avec Rorty – que la lutte postmoderne contre le totalitarisme peut devenir

[228] Totalitarisme, *Le petit Larousse*, 2010, p. 1019.
[229] Georges Corm pense que le fait d'holocauste de la nation juive au XX^{e} siècle est un fait fondateur du retour du religieux dans notre époque. Voir: G. CORM, *La question religieuse au XXI^{e} siècle*, Paris, éd. La Découverte, 2006, p. 76 – 80.
[230] La description de ce processus se trouve dans : Z. BAUMAN, *Nowoczesność i zagłada [La modernité et l'holocauste]*, Cracovie, éd. Literackie, 2009, p. 92 – 100.

totalitaire. Cette lutte pourrait établir un autre paradigme fort qui élimine une vérité et en privilégie une autre. Engel écrit :

> Ceux qui attaquent la vérité et la raison parce que ce sont des valeurs oppressives (mâles, par exemple, dans les polémiques des féministes) finissent par être aussi puritains que ceux auxquels ils s'opposent. En fait ce ne sont pas les rationalistes qui font régner la terreur et la censure. Ce sont ceux qui nourrissent un soupçon systématique pour des mots comme « vérité », « raison », ou « objectivité » (« Cachez avec des guillemets ces mots que je saurais voir »). Les mêmes opposants au rationalisme prennent des postures de victimes injustement attaquées par un *establishment* dogmatique et réactionnaire.[231]

Foucault a la même conception de la liberté à défendre[232]. Après la lecture de *Surveiller et punir*, on peut ajouter aux caractéristiques du totalitarisme, un autre élément, celui de la punition. Chaque punition aide le pouvoir à conserver le pouvoir par la surveillance et la possibilité de réagir contre toutes les manifestations de l'opposition. Dans le premier chapitre de son œuvre, Foucault mentionne le changement opéré dans le processus de la punition. Le point de gravité est déplacé du corps à l'âme, cela veut dire que jusqu'au XVIII[e] siècle, la punition a consisté en des souffrances corporelles. Dorénavant c'est l'esprit humain (le psychisme de l'homme) qui est soumis à la douleur[233]. Mais on peut comprendre « cette punition de l'âme » d'une manière beaucoup plus vaste. Cette façon de punir est depuis toujours employée par des systèmes religieux qui ne se servent pas d'une punition terrestre, mais éternelle, celle qui ne peut avoir d'autre caractère que spirituel. Ainsi, partant de là, rien de plus simple que de créer le système totalitaire et fondamentaliste de la religion, même de celle qui lance les appels les plus nobles.

---

[231] P. ENGEL, R. RORTY, *A quoi bon la vérité?*, Paris, éd. Gasset Fasquelle, 2005, p. 16.

[232] Par exemple, dans le dernier volume d'*Histoire de la sexualité* (qui n'était jamais publié à cause de demande de Foucault noté dans son testament), Michel Foucault analyse les influences mutuelles entre le christianisme de premiers siècles, la moralité et la sexualité.

[233] Tout au début de sa réflexion, Foucault évoque les descriptions des exécutions du XVII[e] siècle. Il met en évidence le changement dans la manière de punir. « *Si ce n'est plus au corps que s'adresse la pénalité sous ses formes les plus sévères, sur quoi établit-elle ses prises? La réponse des théoriciens – de ceux qui ouvrent vers 1760 une période qui n'est pas encore close – est simple, presque évidente. Elle semble inscrite dans la question elle-meme. Puisque ce n'est plus le corps, c'est l'ame. A l'expiation qui fait rage sur le corps doit succéder un châtiment qui agisse en profondeur sur le cœur, la pensée, la volonté, les dispositions.* » M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, éd. Gallimard, 1975, p. 24.

2.2.2.2. Qu'est-ce qu'est donc la religion ?

Nous répondrons à la question qu'est-ce que la religion, en deux temps ; d'abord en s'appuyant sur les propos des postmodernes eux-mêmes et puis, en se référant aux philosophes qui coopèrent avec les postmodernes (pendant le séminaire de Capri, par exemple) ou aux commentateurs de la condition postmoderne du monde.

Pour définir la religion de manière descriptive, Jacques Derrida évoque, dans son discours à Capri, les approches philosophiques de ce phénomène. Il se réfère à Kant, Nietzsche, Marx, Hegel et Heidegger pour formuler la question ultime de la religion : « *Comment penser alors – dans les limites de la simple raison – une religion qui, sans redevenir « religion naturelle », soit aujourd'hui effectivement universelle?* »[234] En réponse, Derrida distingue trois concepts : celle de la foi, de la théologie et de la religion. En décrivant cette dernière, il continue :

> La religion, c'est la réponse[235].
> La religion, comme réponse à double détente et à double entente, est alors *ellipse* : l'ellipse du sacrifice. Pourrait-on imaginer une religion sans sacrifice et sans prière ? (...) Violence du sacrifice au nom de la non-violence. Le respect absolu commande d'abord le sacrifice de soi, du plus précieux intérêt. (...) Le sacrifice de soi sacrifie donc le plus propre au service du plus propre.[236]

Cette dimension sacrificielle de la religion dont parle Derrida rejoint le respect religieux pour la vie[237]. La religion protège la vie, lutte contre la mort et apprend à la vivre. Marc Goldschmit[238], spécialiste de l'œuvre de Derrida, prouve que la postmodernité voit, dans le cas de la protection de vie, une parallèle entre la religion et la technique. Les deux domaines s'engagent pour maintenir et sauver la vie : la religion défend la vie, la technique permet de prolonger la vie et d'accomplir cette vie dans différents domaines de réalité (virtuelle, par exemple).

---

[234] J. DERRIDA, *Foi et savoir*, éd. Du Seuil, 1996, p. 25.
[235] *Ibid.*, p. 44.
[236] *Ibid*., p. 80.
[237] Cette fonction de la religion s'oppose directement à la notion de « malade ».
[238] On peut noter que Goldschmit ne cite que le discours *Foi et savoir* dans son introduction à la conception derridienne de Dieu, de la religion et de la théologie (à l'exception d'une note où il évoque l'intervention de Derrida à Jérusalem en 1987). *Cf*. M. GOLDSCHMIT, *Jacques Derrida, une introduction*, éd. La Découverte, 2003, p. 140 – 151.

> La religion et la technique partagent en commun cette logique du « sur-vivant », elles s'allient puissamment pour servir la vie et pour la détruire, pour accorder foi en sa valeur absolue et en même temps pour la « spectraliser ».[239]

Derrida déconstruit la religion en la pensant comme une étape de la libération de l'homme. Ce processus de libération se déroule selon le principe de la dialectique hégélienne : la thèse (la religion), l'antithèse (*khôra*[240]) et le développement dans lequel s'engendre et apparaît une thèse nouvelle qui a besoin d'une antithèse nouvelle pour que le procès dure sans cesse.

A son tour, Rorty aborde le thème de la religion du point de vue pragmatiste. Il commence par supprimer de la culture toutes les références à l'éternité. Il inscrit également la religion dans l'histoire du développement de la pensée.

> Tout comme les Lumières qui affirmèrent qu'à la religion succèderait quelque chose de meilleur, le pragmatiste veut faire le pari que la culture positiviste scientifique des Lumières sera suivie de quelque chose de meilleur.[241]

Commentant ainsi la théorie rortienne, Marc van der Bossche explique que la transition d'une époque à l'autre ne requiert pas l'abandon de la précédente : la gloire des héros demeurera, mais personne ne les appellera « enfants de Dieu » en se référant de cette manière à l'éternité, à Dieu ou à la religion. Ce constat correspond notamment à une théorie plus générale du pragmatisme, celle du caractère changeable des vocabulaires finaux. Comme les autres pragmatistes, Rorty fonde sa critique sur la sociologie de Durkheim, sur la thèse de la genèse pathologique de la religion chez Nietzsche, ainsi que sur la déconstruction derridienne, qui dévoilent l'usage idéologique de la religion. Il ne s'agit pas tant de l'importance politique de la religion, que de la religion comme facteur intégrant de la société[242]. Rorty distingue précisément le religieux du social et

---

[239] *Ibid.*, p. 142.
[240] Derrida oppose la maladie (*khôra*) à la religion, de manière radicale, comme dans le cas de l'opposition de l'être et du non-être. Il stipule : « *Elle [khôra] n'est ni l'Etre, ni le Bien, ni Dieu, ni l'Homme, ni l'Histoire. (...) Elle n'est rien, mais non pas le Rien qui dans l'angoisse du Dasein ouvrirait encore à la question de l'être.* » J. DERRIDA, *Foi et savoir*, p. 35.
[241] M. VAN DER BOSSCHE, *Ironie et solidarité. Une introduction au pragmatisme de Richard Rorty*, Paris, éd. Le Harmattan, 2004, p. 53.
[242] I. J. ANGUE MEDOUX, *Richard Rorty. Un philosophe conséquent*, Paris, éd. L'Harmattan, 2009, p. 115.

constate qu'aujourd'hui les gens vivent le désenchantement du religieux en l'éliminant de la vie publique. Une seule forme acceptable de la religion est la religion privée qui ne sert qu'à l'individu et n'est jamais partagée par la communauté. Tout cela parce que la création de ces communautés pourrait susciter des groupes fondamentalistes et clore la discussion constructive du discours systématique de la philosophie[243].

Dans *Future of religion*, Rorty pose la question de la possibilité d'une discussion philosophique sur la religion sans le complexe religieux ni les idées morales qui aveuglent la civilisation européenne. Tout au début de son propos *Anticléricalisme et athéisme*, le postmoderniste américain se déclare un anti-essentialiste critique à l'égard de la vision grecque de la réalité ; celle qui sépare les éléments constitutifs du monde des éléments accidentels, qui distingue ce qui existe réellement de ce qui existe en tant que notion. Il constate aussi que les philosophes libérés de la religion appréhendent leur situation selon un double sens. Premièrement, ils pensent que la foi n'est qu'une hypothèse et que la science explique le monde de manière plus complexe. Pour eux, Dieu était utile en tant qu'explication de la réalité, avant que la science ne survienne. Deuxièmement, l'athéisme peut devenir synonyme d'anticléricalisme. Dans ce cas, il a des origines politiques et non épistémologiques ou ontologiques[244]. Lorsque le premier groupe de philosophes proclame l'irrationalité de la religion, le second (auquel appartient Rorty) prétend que la religion est politiquement dangereuse. D'après le postmoderne, au XIX^{e} siècle, la science et la religion se sont combattues pour le primat dans la culture. La science a gagné et dès lors la religion repensée se distingue de la notion de foi et des deux autres notions, celles de « pouvoir » et de « vérité ». En s'appuyant sur Vattimo, Rorty déclare :

[243] *Ibid.*, p. 118–119. « *La réappropriation de la réalité humaine passe donc par la critique de la religion dans son acceptation classique. Tel est le but que se fixe Rorty en s'orientant vers l'anticléricalisme, en tant que vision politique et non épistémologique ou métaphysique, qui voit dans les autorités morales et religieuses un obstacle à la réalisation de l'éthique pragmatiste de la discussion (...) Ainsi, si l'anticléricalisme va de pair avec la sécularisation et la fin du logocentrisme, l'abandon des positions essentialistes, réalistes et représentationalistes qui ont marqué la métaphysique, la théorie de la connaissance et la philosophie du langage, alors la quête de la vérité et de la connaissance, si tant qu'elle est nécessaire, n'est ni plus ni moins que la recherche d'un accord intersubjectif.* »

[244] Voir: R. RORTY, G. VATTIMO, *Future of religion*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 30 – 33.

> Vattimo veut résoudre le problème de la coexistence de la science naturelle et du christianisme non par l'identification du Christ avec le pouvoir ou la vérité, mais avec l'amour lui-même.[245]

La transformation de la notion de la religion implique les changements des notions dérivées. Et voilà que Rorty propose l'autocréation[246] au lieu de la création, car il n'existe aucun créateur à part l'homme et la réalité est une œuvre du hasard. Par conséquent, l'homme est obligé à se charger du processus créatif.

Contrairement à Bauman, Derrida, Rorty et Foucault, Vattimo se dit être homme religieux[247]. Cependant, il possède une vision spécifique de la religiosité. Vattimo définit la religion contemporaine en déployant les notions d'« athéisme » et de « sécularisation » qui annoncent le retour du religieux. Le philosophe souligne également l'importance de la nécessité de l'existence de thèse théiste et de la réforme de l'Eglise. Il pense aussi que toute la religion se résume dans le commandement de l'amour. Vattimo admet que sa devise préférée est la suivante : Grâce à Dieu, je suis athée ! Ce constat exprime aussi la nouvelle approche de l'athéisme et de la sécularisation dont l'expérience est partagée par tous les postmodernes. Vattimo explique :

> Lorsque je répète ma divise favorite: Grace à Dieu, je suis athée !, je veux dire que, par bonheur, Jésus Christ m'a délivré des croyances aux idoles, aux divinités, aux lois naturelles, et cætera. Je me définis donc comme athée en ce sens, mais seulement, bien

[245] R. RORTY, G. VATTIMO, *Future of religion*, p. 36. « *Vattimo wants to dissolve the problem of the coexistence of natural science with the legacy of Christianity by identifying Christ neither with truth nor with power but with love alone.* » (Trad. WN)

[246] Rorty revient très souvent sur l'idée de l'autocréation dans *Contingence, ironie et solidarité* où il cite Nietzsche qui dit que la pire situation de la vie humaine serait de décrire sa vie au moyen d'anciens vocabulaires. L'homme est appelé, d'après Rorty, à se créer lui-même (à l'autocréation). S'il renonce à accomplir sa vocation, il freine le développement de l'humanité qui mène à la liberté toute entière. R. RORTY, *op.cit.*, p. 54.

[247] Dans l'interview (par Pierpaolo Antonello) avec G. Vattimo et R. Girard, le postmoderne déclare que les œuvres de Girard ont initié le processus de sa conversion. « *Découvrir Girard voulait dire découvrir que Jésus était venu dévoiler quelque chose que les religions naturelles n'avaient pas dévoilé: le mécanisme victimaire qui les fonde.* » Puis, le philosophe italien ajoute que Girard met en évidence la différence entre le sacrifice/la victime chrétien et celui offert dans les autres religions. Alors que, hors du christianisme la victime est toujours coupable et souffre une punition méritée, dans la religion chrétienne, la victime offerte en sacrifice est innocente et prend sur elle-même les fautes des autres pour les sauver et les libérer. Voir : R. GIRARD, G. VATTIMO, *Christianisme et modernité*, Paris, éd. Flammarion, 2009, p. 32–33.

> sûr, par rapport au Dieu des philosophes, le Dieu conçu comme « acte pur », connaissance, et ainsi de suite.[248]

La sécularisation et l'athéisme ont été préparés et sont devenu réalisables seulement grâce au christianisme. C'est ce que confirment, Girard et Vattimo en citant l'opinion de Max Weber[249]. C'est la foi chrétienne qui permet d'évoluer vers l'idée du pluralisme sur laquelle la civilisation de l'Occident bâtit sa culture. Le professeur de Turin est sûr que dans l'acte de l'Incarnation (abaissement, *kenosis*) Dieu met toute sa vie (sa divinité, sa puissance, son autorité) dans l'être humain. De cette manière, Vattimo conclut que la sécularisation est un élément *sine qua non* et un signe constitutif d'une vraie expérience religieuse[250].

Cette approche spécifique des définitions va de pair avec la nécessité d'affirmer l'existence de Dieu et le postulat de la réforme ecclésiale. Vattimo se déclare croyant et en plus, il accepte les vérités du *Credo* catholique (celle de Dieu comme Trinité des Personnes, par exemple[251]). En même temps, cela ne l'empêche pas d'être convaincu que ce *Credo* n'a pas du tout une nature dogmatique, mais qu'il forme un ensemble de vérités de nature métaphorique :

> Je me définis moi aussi comme chrétien parce que je crois que le christianisme est plus « vrai » que toutes les autres religions, précisément à cause du fait qu'en un certain sens *ce n'est pas une religion*. Il contient certes des propositions dogmatiques, mais lorsque, par exemple, nous récitons le Credo, nous utilisons quantité d'expressions métaphoriques, allégoriques : Jésus se tient assis à la droite du Père.[252]

Ces paroles aboutissent tout naturellement au constat (sur la même page du livre cité) que Dieu ne peut être que relativiste. Il l'est parce qu'il respecte les cultures « en

---

[248] R. GIRARD, G. VATTIMO, *Christianisme et modernité*, p. 68.
[249] *Ibid.*, p. 33–34. Vattimo commence par la définition du christianisme comme religion non-sacrificielle. Cela lui permet d'affirmer que la sécularisation réalise efficacement la suppression du sacrifice et de la victime de la face de la religion. Ainsi, on peut décrire le processus de la sécularisation « *non comme l'abandon du sacré, mais comme l'application complète de la tradition sacrée à des phénomènes humains précis. (...) Le christianisme est enfin la religion qui ouvre la voie à une existence non strictement religieuse, affranchie des liens, de la contrainte et de l'autorité (...) où la charité remplace la discipline.* » Voir : R. GIRARD, G. VATTIMO, *Christianisme et modernité*, p. 33 – 34.
[250] R. RORTY, G. VATTIMO, *Future of religion*, p. 35.
[251] Voir : G. VATTIMO, « La trace de la trace », in J. DERRIDA, G. VATTIMO, *Religion*, p. 100.
[252] R. GIRARD, G. VATTIMO, *Christianisme et modernité*, p. 67.

observant tout le monde d'en haut ». Il est libre et il ne fait pas dépendre le salut du contenu d'un *Credo*. Par l'Incarnation de Jésus, Dieu confirme la non-existence de l'être. Cela prouve la théorie heideggérienne : l'être n'est plus, il lui arrive d'être. L'être est plutôt événement que présence (essence qui existe). Ainsi, Dieu révèle que le christianisme s'accomplit dans le nihilisme, stipule Vattimo[253] et il ajoute qu'il reste encore beaucoup à faire pour mettre tout ce nihilisme en pratique.

La conception de Dieu se reflète dans celle de l'Eglise et de son rôle dans le monde. D'emblée, il faut remarquer que la postmodernité lutte contre les autorités et les institutions qu'elle considère comme source de répression, de domination et d'esclavage. Le philosophe italien accuse les prêtres et les évêques de mal interpréter l'Evangile. Il reprend souvent le sujet du pouvoir politique de l'Eglise catholique qui, d'après lui, déforme l'enseignement de Jésus[254]. Tandis que les autres postmodernes, comme Rorty, proposent l'individualisation de la religion et la suppression de ses institutions, Vattimo reconnaît à l'Eglise un certain devoir dans le monde moderne.

> Ils [les Ecritures saintes et l'enseignement de l'Eglise] sont, jamais je les oublie, comme le flambeau que je dois porter et transmettre à mes successeurs. Je ne peux pas la mettre de côté ni l'enterrer, pas plus que mes talents. (...) Revendiquer l'autorité de l'Eglise, les dogmes, ou bien m'efforcer de parvenir à une situation différente, œcuménique, où l'on s'unisse vraiment, où l'on s'aime, y compris en politique ? [255]

Par-delà la critique des formes traditionnelles et institutionnelles de la religion, Vattimo estime qu'elle porte un message fondamental pour toutes les générations : le commandement d'amour. D'après le postmoderne l'amour est l'annonce essentielle que le christianisme garde et transmet pour toute l'humanité. Sur ce point, Vattimo est d'accord avec Derrida, Bauman, Foucault et Rorty, mais chacun d'entre eux l'exprime à

---

[253] Le nihilisme postmoderne est le cœur et l'accomplissement du christianisme, son vrai visage (p.51). Vattimo revient à cette phrase pendant l'interview avec Antonio Zabala. Il est sûr que nous n'avons pas compris le message chrétien proprement dit parce que nous ne sommes pas assez nihilistes (p.78). Il explique le processus du devenir nihiliste sur les pages signalées ci-dessus dans le livre *Future of religion*. Comme exemple d'une attitude nihiliste, il montre l'ouverture à des textes de différentes religions qui peuvent élargir notre perception du monde et nous libérer de notre vue étroite sur notre religiosité.

[254] « Je crois qu'à présent, les homes haïssent le christianisme à cause de prêtres (…) Mais pourquoi est-il si difficile de prêcher le christianisme ? Je pense que c'est à cause de l'Eglise » [“*My basic opinion now is that people hate Christianity because of the priests. (…) But why it is so difficult to preach Christianity? I think, it is because of the Church.”*] *Ibid.*, p. 68.

[255] R. GIRARD, G. VATTIMO, *Christianisme et modernité*, p. 51 – 52.

sa manière. L'amour, qui est la première des valeurs, est capable de suspendre certains droits antérieurs. L'amour est ainsi plus important que la discipline, écrit Vattimo en évoquant Joachim de Flore[256]. Et le philosophe continue qu'il n'existe aucune preuve de l'existence de Dieu, il y a seulement l'amour. Toute éthique se résume dans l'amour, car l'amour est l'éthique. En plus, l'amour respecte et protège la liberté de l'homme. Ainsi, il s'oppose à toute forme d'autoritarisme, y comprend celui qui est présent dans l'attitude de l'Eglise. C'est pourquoi, même si Dieu n'existe pas, même si l'Eglise est une institution appelée à s'adapter au monde contemporain, le message d'amour qu'elle proclame est sa raison d'être et justifie son existence et sa mission.

Complétons à présent l'image de la religion dans la postmodernité par les thèses d'autres philosophes postmodernes et des interprètes de ce courant. Ce panorama nous permettra de mieux cerner la description du phénomène religieux dans la contemporanéité.

Remarquons, pour commencer, qu'il existe deux erreurs qui pourraient défromer la réflexion sur la religion. Cela concerne non seulement la pensée postmoderne, mais de façon plus générale tous les systèmes philosophiques.

Premièrement, « *le danger que court aujourd'hui la réflexion sur la religion, qui est aussi son plus grand danger, c'est de transmettre aux thèmes de la religion le souci, qui remonte aussi bien à la tradition métaphysique qu'au positivisme, d'une vérification de la réalité et de la présence des objets sur lesquels porte le discours religieux.* »[257] Pouvons-nous parler de la religion sans aucune référence à Dieu?

Deuxièmement, de nos jours, la religion se tient devant le tribunal de la science et de la raison. Le phénomène religieux est expliqué de l'extérieur et le principe de cette explication présuppose qu'il n'est qu'une illusion, qu'une maladie ou qu'une fausse conscience. Cependant, la vérité et le sens de la religion « *ne peuvent être trouvés à l'horizon de l'expérience et dans l'espace de jeu (jeu linguistique ou pragmatique) où elle se manifeste. (...) Mais peut-être est-ce le moment de dire, à haute voix, en toute clarté et avec force que logos et raison ne sont pas la même chose.* »[258]

---

[256] Voir: R. GIRARD, G. VATTIMO, *Christianisme et modernité*, p. 34, 43.

[257] A. G. GARGANI, « L'expérience religieuse comme événement et interprétation », in J. DERRIDA, G. VATTIMO, *Religion*, p. 123.

[258] E. TRIAS, « Penser la religion. Le symbole et le sacré », in J. DERRIDA, G. VATTIMO, *Religion*, p. 109.

Afin d'éviter ces écueils et de donner la définition plus exhaustive de la religion et de son retour, rapportons-nous aux interventions du séminaire de Capri. Ainsi, nous allons ajouter cinq points à la présentation de la religion, à savoir : « le retour du religieux », « la religion sans Dieu », « la religion de la sortie de la religion »[259], « la croyance comme fondement nouveaux de la religion » et enfin le vœu de « créer une religion nouvelle ». Cette dernière question, conditionnée par les quatre précédentes, sera au centre de notre étude dans la troisième partie de ce chapitre où nous analyserons du niveau théorique la possibilité d'identifier la religion et la culture. Tel est d'ailleurs, l'objet premier de cette thèse.

Nous sommes aujourd'hui passés par l'école de la sécularisation et des Lumières. En traversant l'époque de la foi, nous sommes arrivés à « l'époque fluide de l'interprétation »[260]. Le début du XXI[e] siècle libre de l'idée de Dieu devrait être aussi libre de l'idée de la religion[261]. Or, nous vivons « entourés » de religion. Les caractéristiques de ce fait présenté par Georges Corm, concernent l'omniprésence médiatique de Jean Paul II, le terrorisme d'origine religieuse, les voyages du Dalaï-lama et les discours, même personnels, de chefs d'états comme George W. Bush, par exemple. Corm conclut que, malgré la présence de la religion dans le monde

[259] La notion est proposée par Marcel Gauchet, d'abord dans l'analyse des transformations religieuses dans *Le désenchantement du monde* (p. 208 et suivantes), et puis à la fin de son étude, ou Gauchet affirme en guise de conclusion qu' « *une sortie complète de la religion est possible!* » Voir: M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, éd. Gallimard, 1985, p. 393. Abdennour Bidar confirme cette intuition de Gauchet. « *Les dieux, écrit-il, ne sont pas les maîtres de l'homme, ils sont le nom de son avenir.* » Après avoir analysé la pensée religieuse de deux dernier siècles, le philosophes affirme : « *La religion n'était de toute façon pas faite pour être éternelle : toute voie a une fin. à présent, nous sommes sortis de la voie ou de la matrice religieuse. Nous sommes 'au-delà' de la voie religieuse. Ce qu'elle appelait elle-même 'l'au-delà' commence maintenant. Le véritable au-delà, c'est 'l'après' : l'après de notre condition de faiblesse, l'après de notre finitude, qui laisse place à l'émergence de notre puissance créatrice. Je dis cela aussi contre une autre 'éternisation' : la tentation de l'Occident moderne d'ériger la finitude de l'homme en vérité éternelle.* » *Cf.* http://www.lemondedesreligions.fr/culture/abdennour-bidar-comment-sortir-de-la-religion-15-05-2012-2510_112.php (le 13.06.2012)

[260] A. ZABALA, R. RORTY, G. VATTIMO, *What is religion's future after metaphysics?*, in: R. RORTY, G. VATTIMO, *Future of religion*, p. 71.

[261] M. Gauchet affirme qu'en Europe, nous témoignons du déclin du christianisme sociologique. C'est pourquoi il propose de redéfinir sa thèse de « la sortie de la religion » car, d'après lui, la religion a déjà perdu la vocation de déterminer un ordre collectif. A présent, c'est « l'homme libéré » seul qui établit les structures et les principes d'une société dans laquelle il souhaite vivre. « *Sociologiquement, ce déplacement signifie que le christianisme est en passe de devenir la religion des convertis. Là où il se présentait essentiellement comme hérité et reçu, il apparaît comme devant être idéalement l'objet d'un choix sur la base d'une découverte intérieure.* » *Cf.* M. GAUCHET, *La religion est-elle encore l'opium du peuple ?*, Ivry-sur-Seine, éd. De l'Atelier, 2008, p. 84-85.

contemporain, nous oublions Dieu. La définition de la religion a subi des modifications profondes. Les hommes maintiennent « le religieux », bien que « le monde paraisse vivre sans l'omniprésence de Dieu »[262]. Le religieux ne cesse d'exister. Ce constat revient dans toutes les interventions des participants du séminaire de Capri. Ils soulignent également que le retour du religieux est une expérience d'exode : on a quitté une religion pour aller vers une autre. Et en plus, dans notre époque postmoderne, nous nous demandons si on peut sortir de la religion sans tomber dans une autre. Est-ce qu'on peut enfermer la religion dans le passé sans en chercher la meilleure forme ? Et si la société revient aux croyances religieuses, quelle est donc leur nature ? [263]

De surcroît, aucun domaine de la vie n'échappe à la liquidité moderne et si la religion revient de son exil, sa définition n'est plus la même. D'un côté, son retour rappelle son existence continuelle, d'autre part, son essence modifiée n'est plus liée à la présence de l'être (à la notion forte), mais à la notion faible du religieux et de la croyance. La postmodernité cesse de considérer l'être comme essence existante pour chercher l'*Ereignis*, l'être événement. C'est pourquoi elle accuse les institutions religieuses qui proclament la doctrine classique (la présence réelle de Dieu dans l'Eucharistie, par exemple) de traiter la religion idéologiquement[264]. Il n'existe donc plus aucun obstacle pour que le religieux inclue l'absence ou la non-existence de Dieu[265], l'absence d'institution ecclésiale et les formes nouvelles de croyance. Ces trois facteurs jouent un rôle décisif dans le processus de la création d'une « religion

[262] Voir: G. CORM, *La question religieuse au XXIe siècle*, Paris, éd. Découverte, 2006, p. 5 – 9.
[263] Voir: A. TOSEL, *Du retor du religieux, Scénarios de la mondialisation culturelle*, v. I, Paris, éd. Kimé, 2011, p. 58.
[264] D'après Vattimo, l'Eglise peut exercer une fonction semblable à celle des musées : le maintien de l'héritage humain, la réception des œuvres nouvelles et la transmission de l'histoire aux générations. Ainsi, l'Eglise fonctionnerait sur le même principe que les musées : personne ne demande que les musées détruisent ce qui est vieux ou renoncent à ce qui est nouveau. Voir: A. ZABALA, R. RORTY, G. VATTIMO, *What is religion's future after metaphysics?*, in: R. RORTY, G. VATTIMO, *Future of religion*, p. 69.
[265] Dans son discours de Capri, Maurizio Ferraris proclame la nécessité de la religion aux limites de la simple raison qui, d'après lui, est le deuxième nom du christianisme. Il définit également la religion comme caractère sacré de parole donnée et authenticité de confession que l'homme fait devant soi-même (Confesse-toi à toi-même !, crie Ferraris). Et le philosophe continue : « *La religion est 'probité' (*mihi hoc religioni*), elle constitue la dimension sacrée de la parole donnée et l'authenticité de ce que l'homme doit s'avouer à lui-même. (...) Pour pratiquer cette religion, le concept de Dieu n'est pas exigé, et encore moins postulé : il y a un Dieu. On retrouve les mêmes principes chez Heidegger : les dieux ont besoin de l'être, et l'être a besoin de l'homme.* » (p. 195) A la fin de son discours, Ferraris ajoute : « *la déité n'est pas Dieu, mais Dieu en nous, comme rapport de l'espace et du temps : [deity is not spirit], elle est la possibilité de la matière et de l'esprit ; c'est également pourquoi 'la déité est une qualité empirique'.* » (p. 208) Voir: M. FERRARIS, « Le sens de l'être comme trace ontique déterminée », in J. DERRIDA, G. VATTIMO, *Religion*.

nouvelle » qui ne se réfère plus à aucune transcendance et est subordonnée aux opinions individuelles et subjectives des individus croyants. Ces attributs confirment le caractère postmoderne du postulat d'une nouvelle religion. Pendant le séminaire de Capri, Eugenio Trias l'explicite :

> Peut-être s'agit-il de préparer le surgissement d'une nouvelle religion : la véritable religion de l'esprit que, dès le XIIe siècle, l'abbé calabrais Joachim de Flore prophétisait et que, au siècle romantique et idéaliste, Novalis et Schelling rappelèrent. Peut-être la seule façon de contrecarrer les guerres de religion qui éclatent de toutes parts consiste-t-elle à poser les bases d'une toute nouvelle fondation.[266]

Gianni Vattimo, interrogé par Antonio Zabala sur le relativisme moral et le défi qu'il constitue pour l'institution de l'Eglise, souscrit à ces propos. L'auteur constate que les Romantiques (Hölderlin et Schelling) ont déjà parlé de la nouvelle religion sans autorité religieuse, sans dogmes et sans discipline. La seule question qui reste est celle de l'avenir des structures existantes grâce auxquelles la plupart des croyants ont reçu l'héritage de la foi.

La nouveauté de la religion appelée par les postmodernes dans leurs vœux est incontestable. Il ne s'agit plus d'une religion classique comprise comme nous l'avons présentée ci-dessus. Les différences sont évidentes et conduisent à la conclusion qu'une nouvelle religion naît sous nos yeux, créée au moyen des religions historiques. L'émergence de cette nouvelle religion n'est pas l'œuvre des institutions qui protègent l'identité de leur confession. Elle est une œuvre de la mentalité nouvelle des hommes et de leur perception différente du monde. Cette découverte est cruciale pour notre étude et permet de répondre à la question de savoir si cette nouvelle religion n'est pas la culture. Cette question se situe au cœur de notre recherche. Elle deviendra l'objet de la dernière partie de ce chapitre et le point de départ du troisième chapitre dans lequel nous nous demanderons quelle religion peut devenir ou est déjà devenue la culture.

[266] E. TRIAS, « Penser la religion. Le symbole et le sacré », in J. DERRIDA, G. VATTIMO, *Religion*, p. 110.

2.2.2.3. Quel avenir pour la religion ?

Dans la conclusion de cette partie nous voulons esquisser une brève vision de l'avenir de la religion. Ce thème a été largement évoqué dans la littérature des années soixante et soixante-dix[267]. Il convient de rappeler et d'étudier la réalisation des thèses de cette période. Elles se résument en trois points[268]. Le premier consiste à mettre en évidence le rôle du facteur humain dans la religion, qui, à son tour, engendre une absence de Dieu de plus en plus profonde. Agir religieusement ne concerne plus la contemplation et la prière, mais devient un synonyme d'actions religieuses ou même sociales. De cette façon, la prière, l'adoration, la méditation laisse place à l'humanisme, au soutien humanitaire et à la tolérance. Le deuxième aspect des changements opérés dans la religion consiste à proclamer la laïcité dans la vie d'un pays comprise comme le résultat de la séparation de l'État et de la religion, et donc comme la reconnaissance du caractère séculier de l'État. Enfin, le troisième point consiste à entrer en dialogue avec le monde contemporain. Ce dialogue peut comporter des menaces : le danger de l'irénisme et du pluralisme[269].

En 1999, lors de la préparation au Grand Jubilé du christianisme, on a publié une anthologie de textes sur les défis de l'Eglise au XXI^{e} siècle où l'on reprend les mêmes thèmes que vingt ans plus tôt[270]. Les titres des articles traduisent l'orientation chrétienne de la fin du XX^{e} siècle. Le livre comprend trois parties : « De la foi », « De l'Eglise et de la théologie », « De la modernité ». Dans tous les exposés, l'accent est fortement mis sur les aspects personnalistes et humanistes de la religion, ainsi que sur la nécessité du dialogue dans l'Église, en particulier du dialogue œcuménique et interreligieux. Enfin, on met l'accent sur la solidarité humaine, la dignité de l'homme et l'avenir de la religion.

Presque 10 ans plus tard, les études du phénomène religieux suggèrent des axes similaires ou même elles renforcent les tendances apparues dans les années 1970. Ces orientations sont familières aux postmodernes, eux qui définissent la religion dans les

---

[267] Dans ce point, nous nous appuyions sur les œuvres suivantes : Jean DANIELOU, *L'avenir de la religion* (1968); et Leslie DEWART, *The future of religion* (1966).
[268] Voir: Jean DANIELOU, *L'avenir de la religion*, Paris, éd. Fayard, 1968, p. 20-26.
[269] Danielou distingue trois principes du dialogue : « *Il signifie d'abord qu'on parle. (...) La seconde condition du dialogue, c'est le respect de l'autre (...) Mais la troisième condition, c'est la franchise: dialoguer, c'est dire franchissement ce qu'on pense; c'est ne pas dissimuler.* ». *Ibid.*, p. 10.
[270] Voir : F. STRAZZARI, *Les défis de l'Eglise au XXI^{e} siècle*, Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, 2001.

mêmes termes de dialogue, de solidarité, mais aussi d'autoritarisme. La description de la religion moderne ne s'applique pas bien sûr au seul christianisme qui, en fait, a déjà été défait (par la démythologisation et la laïcisation) et rejeté au terme d'un processus de déchristianisation théorique et pratique.

En 2010, Bauman publie une interview *Vivre dans le temps prêté*. Interrogé par Citlail Rovirosa–Madrazo sur l'Eglise et la religion[271], le postmoderne polonais résume d'abord ses thèses, puis parle de l'avenir du phénomène religieux. Il faut rappeler que pour Bauman la religion est née de la peur, tout comme l'Etat. Ainsi, la politique et la religion partagent la même genèse. Cette peur se fonde sur deux facteurs : sur la crainte d'être puni et sur le besoin naturel, propre à la nature humaine, qui tend à mettre de l'ordre dans le monde. Pour ce faire, l'homme doit restreindre ses privilèges et accepter les mécanismes politiques de l'Etat. La peur caractérise donc la religion et la politique qui, affirme Bauman, se battent pour « dominer le même territoire ». En effet, pour définir la religion le philosophe polonais reprend le terme freudien d'« illusion ». Cette assertion est capitale pour comprendre comment Bauman voit l'avenir de la religion et comment il explique la présence perpétuelle du phénomène religieux dans l'histoire. Le postmoderne se demande comment on peut imaginer l'avenir de « cette illusion ». Et il répond que la religion demeurera aussi longtemps que l'homme. « Dieu mourra avec l'homme et même pas un instant avant la mort de l'homme », constate le penseur, car cette illusion est un élément non supprimable du psychisme humain. La forme de la religion peut cependant être modifiée. De cette manière, Bauman affirme ce qui est, pour lui, le premier trait de toute religion, à savoir le caractère tout à fait irrationnel du phénomène. Nous avons besoin de Dieu pour faire l'expérience du mystère, pour croire en l'existence des miracles et pour prouver notre capacité à franchir la frontière de l'inconnu. C'est dans cet espace de l'irrationnel que se produit une place pour la sécularisation qui ne supprime pas la religion du discours de la réalité, mais qui, souhaite Bauman, en fait un processus de changement du vocabulaire dans lequel les termes disparaissent, mais où la réalité demeure. La sécularisation, si populaire de nos jours, ne réside donc que dans le choix des termes qui permet de décrire l'existence humaine sans utiliser le mot « Dieu ». Ce mot a bel et bien disparu, mais le manque de transcendance et la peur devant la mort restent dans l'homme à jamais en le poussant à adhérer à une forme du religieux.

[271] Voir : Z. BAUMAN, *Zyjac w pozyczonym czasie* [*Vivre dans le temps prêté*], Cracovie, éd. Literackie, 2010, p. 215 – 237.

En parlant de l'avenir de la religion, Bauman revient aussi au thème du fondamentalisme et de la radicalisation de l'attitude religieuse. Il constate que le fondamentalisme a pour cause la foi dogmatisée, bornée et souvent inspirée par des motivations politiques. Ce type de foi tend à absorber et à dominer tous les domaines de la vie humaine ainsi qu'à satisfaire tous les besoins et les aspirations d'un groupe religieux. Le fondamentalisme conforte l'enfermement de l'homme en soi. Aujourd'hui, pense Bauman, grâce à l'internet et aux nouveaux moyens de communication, l'homme a la chance de s'ouvrir aux autres, d'entrer dans le marché mondial des idées et de se libérer de tout ce qui le tient en esclavage, y compris la religion.

Les thèses postmodernes relatées à la religion peuvent se résumer en trois points :

1. Dieu n'est plus présent ni dans le monde ni dans la sphère religieuses. S'il existe, il est un dieu silencieux qui ne s'ingère pas dans les affaires humaines[272].
2. Au lieu de parler de la religion, la postmodernité parle du religieux, de la spiritualité et de l'expérience de la sainteté et du mystère, ce qui renforce la conception liquide de la religion[273].
3. Le religieux est plutôt personnel que public, relativisé que dogmatisé. Il est marqué plutôt par le subjectivisme et par l'individualisme que par la certitude objective[274].

Il suffit d'évoquer ces trois thèses fondamentales quant à la situation contemporaine de la religion pour conclure que l'homme et l'humanisme sont au cœur de la religion postmoderne et que la religion devient un domaine de recherche dépourvu

[272] Christoph Theobald consacre à ce sujet une partie de sa réflexion sur la théologie en postmodernité. Il affirme : « *Dieu nous aurait-il tout livré, y compris Lui-même, sa propre sainteté, pour que nous puissions – grâce à son silence – accéder en nous et par nous-mêmes à la source de sa béatitude ? Réaliser dès lors pourquoi se référer à Lui aujourd'hui, c'est en même temps comprendre de l'intérieur ce que la tradition désigne par le vocabulaire de Trinité.* » Ch. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, v. II, Paris, éd. Cerf, 2007, p. 715.

[273] „*Qu'est-ce que le sacré? Le sacré est une notion qui permet aux humains d'exprimer l'angoissante jouissance ou la jouissance angoissante de l'intensité excessive ou des limites indépassables d'une passion, d'un sentiment ou d'une émotion, vécue dans une certaine situation, dans un espace-temps singulier, dans des dispositions particulières.* » D. JEFFREY, *Jouissances du sacré*, Paris, éd. Armand Colin, 1998, p. 89.

[274] La religion n'est plus un don que l'homme reçoit, le trésor qu'il hérite des générations anciennes. La religion devient étape de l'autocréation de l'homme. Ainsi, dans les recherches personnelles de la religion, le subjectivisme, le relativisme et l'individualisme sont entièrement justifiés et même souhaitables.

de toute certitude. De cette façon, chacun peut apporter quelque chose de précieux et enrichir l'approche du religieux par ses propres idées. Cet état de fait montre, d'une part, la nécessité d'approfondir le dialogue entre les religions ainsi que celui entre la foi et la raison ; d'autre part, la situation actuelle révèle comment le dialogue est influencé par le relativisme et le subjectivisme qui imprègnent la pensée et la mentalité contemporaine.

2.2.3. Les fonctions de la religion

La religion est une relation entre les personnes. Elle peut être également décrite comme relation unificatrice, parce que, excepté le cas du panthéisme, elle présuppose souvent une forme de dualisme. L'être absolu qui entre dans cette relation dépasse qualitativement l'être humain et toute la réalité. Une transcendance éternelle, infinie et non-matérielle, est en lien avec un homme temporel, fini et corporel. Nous retrouvons cette fonction unificatrice de la religion dans toutes ses autres fonctions. De plus, l'unification, comme objectif à atteindre de la relation religieuse, est présente même dans les théories qui réduisent la transcendance de l'Etre absolu à la culture ou au monde matériel. C'est le cas de la sociologie de Durkheim, par exemple, où la société se fédère grâce à la religion et à la culture, y compris : la langue, la tradition ou les liens du sang.

La fonction unificatrice présuppose l'existence d'une réalité transcendantale de nature autonome et connaissable. Même si cette connaissance n'est qu'incomplète et imparfaite, elle seule permet la rencontre car on ne peut pas entrer en relation avec ce que l'on ne connaît pas. L'acte de connaissance est donc au commencement de la relation religieuse. Cette connaissance de l'existence de l'Absolu et de son essence fait déjà partie de l'acte de la foi qui engage non seulement la raison, mais aussi la volonté humaine. Cela nous mène à la deuxième fonction de la religion, à savoir l'intégration intérieure de l'homme. L'union entre l'Absolu et l'homme est à la fois extérieure et intérieure[275]. L'intégration de l'être humain est une conséquence directe de la fonction

[275] On ne saurait parler des fonctions positives et négatives de la religion sans aborder la question de la relation entre la foi, la raison et la théologie naturelle. Toutes les études sur le « *Liber naturae* » depuis le Moyen-Age, en passant par le système réaliste et rationaliste de Thomas d'Aquin, le fidéisme du XVI[e] siècle, le débat sur l'efficacité de la grâce avec Molina et jusqu'au naturalisme des Lumières essaient de répondre à cette question cruciale : comment la foi se réfère-t-elle à la raison ? On reviendra sur ce thème dans le deuxième chapitre de notre recherche. Ici, nous nous bornerons à mentionner qu'il existe trois solutions possibles :

unificatrice parce que les personnes qui demeurent ensemble deviennent semblables. Dans la religion, l'homme retrouve cette similitude à l'Absolu lorsqu'il vainc les obstacles et les différences qui le séparent de Dieu.

L'accomplissement du processus de l'unification se définit, dans la langue religieuse, par le salut. La religion tend donc à montrer toutes les façons de penser et de vivre qui mènent jusqu'à ce but ultime. Le chemin sur lequel nous arrivons à nous unir s'identifie à la sanctification qui se traduit par la relation de plus en plus étroite avec l'absolu. Le salut appartient déjà au domaine de l'eschatologie, au monde à venir. A ce niveau, la religion fournit à l'homme qui cherche une réponse à la question fondamentale : la mort est-elle un passage ou une fin ? Cette question prend une autre forme si nous nous basons sur une définition post-moderne de la genèse de la religion, définition qui n'implique pas l'existence de la transcendance. Par là même, la définition de l'immortalité sera également différente. Dans ce cas, l'immortalité sera identifiée à la continuation des générations, à la transmission de la tradition ou à la durée de l'histoire.

La double polarité entre le fini et l'infini, entre l'éternité et le temps, entre le matériel et le spirituel crée une tension. Cette tension est sensible dans l'homme lui-même qui se pose des questions quant à son existence sur la terre et dans l'au-delà. La tension existentielle influe sur la relation entre l'homme et le monde environnant. C'est pourquoi la religion, en dehors de sa fonction unificatrice, influence aussi la relation entre l'homme et le monde. Elle constitue un équilibre entre les êtres de nature différente, celui qui est une personne et les autres êtres impersonnels.

Les fonctions nommées ci-dessus ont le caractère positif, mais il est nécessaire de les compléter par les fonctions négatives de la religion. Nous pouvons le faire en nous servant de certaines conceptions de la religion qui présupposent la genèse naturaliste du religieux. Evoquons, par exemple, la théorie du *mème* de Dawkins. Elle essaie de prouver les effets destructeurs et inhibiteurs de la religion. Le *mème* de Dieu, même très bien protégé par des autres *mèmes*, est en effet un *mème* faible dans son essence. En conséquence, ce mème affaiblit l'humanité et doit, d'après Dawkins, être refoulé par d'autres *mèmes* d'information culturelle.

---

l'opposition entre ces deux domaines, leur unité ou leur complémentarité. Au niveau de chaque solution, nous comprenons différemment les fonctions de la religion selon qu'on privilégie la foi ou la raison dans leur relation mutuelle.

2.3. La culture et la religion

La dernière partie du deuxième chapitre qui est le point central de notre étude comprendra trois thèmes. D'abord, nous étudierons l'impossibilité d'identifier la religion à la culture dans la philosophie classique. Nous mettrons en évidence les conditions qui rendent cette identification impossible. Ensuite, nous montrerons comment la philosophie postmoderne, en rejetant les approches classiques, supprime les obstacles à cette identification et en même temps permet d'enfermer entièrement la religion dans la culture. Finalement, dans le troisième et le dernier point, nous décrirons la fin de la culture religieuse traditionnelle et le commencement d'une culture nouvelle, celle qui est devenue religion.

2.3.1. L'impossible identification : la relation classique entre la culture et la religion

Essayons de préciser les raisons pour lesquelles l'identification de la culture et de la religion dans la philosophie avant-postmoderne n'est pas réalisable. Posons tout d'abord la question du caractère de la relation entre ces deux domaines du point de vue théologique. Les documents officiels du Magistère, mais aussi des théories de théologiens catholiques et protestants contemporains nous servirons de référence. Ensuite, nous suivrons la même démarche du point de vue philosophique. Cela nous amènera à mettre en évidence, dans la conclusion, les éléments empêchant l'identification. Mentionnons aussi que la relation culture–religion se réfère précisément aux trois rapports : religion–science, théologie–philosophie et foi–savoir. En même temps, cette relation se réalise de trois manières : elle s'exprime par la complémentarité de la religion et de la culture, par la subordination de l'une à l'autre ou par le rejet d'un de ces domaines qui se fonde sur les arguments présentés par l'autre.

Examinons d'abord la relation religion – culture sous l'angle de l'approche religieuse. Nous nous appuierons sur les nombreux documents de l'Eglise catholique, notamment ceux exclusivement consacrés à ce sujet : par exemple *Dei Filius* du Concile Vatican I, *Aeterni Patris* de Léon XIII, *Humani generis* de Pie XII, les vastes

paragraphes de *Gaudium et spes* du Concile Vatican II et *Fides et ratio* de Jean Paul II[276].

Du point de vue religieux, les réflexions philosophique et théologique ont une genèse commune parce que, tout comme la foi, la raison reçoit ses capacités et son destin de Dieu. Cela permet également de constater que la connaissance acquise par la foi ne s'oppose point à la connaissance rationnelle et, qu'en même temps, ces deux ordres de connaissances[277] restent autonomes. Jean Paul II définit cette situation comme suit :

> Cette vérité que Dieu nous révèle en Jésus Christ n'est pas en contradiction avec les vérités que l'on atteint en philosophant. Les deux ordres de connaissance conduisent au contraire à la vérité dans sa plénitude. L'unité de la vérité est déjà un postulat fondamental de la raison humaine, exprimé dans le principe de non contradiction.[278]

Le pape note d'ailleurs qu'on distingue plusieurs sortes de vérités (scientifiques, philosophiques ou religieuses). Au niveau de la religion, grâce à l'autorité de Dieu qui se révèle, les vérités révélées ont le caractère sûr, même si l'on ne peut pas toujours les vérifier. Il en va tout autrement pour les vérités philosophiques qui, dans l'optique religieuse, se caractérisent par leur mutabilité et doivent être vérifiées. Cela n'empêche pas que la philosophie de servir la religion en approfondissant notre compréhension de la Révélation.

Les vérités religieuses, tout comme les idées philosophiques, ont besoin de la foi. Dans la religion, c'est une foi surnaturelle, dans la culture, la science et la philosophie, c'est une foi humaine et naturelle[279]. La foi est nécessaire dans chacun de ces domaines parce que « *dans son acte de croire, chacun se fie aux connaissances*

---

[276] Il faudrait prendre en considération tous les discours papaux énoncés durant les rencontres avec le monde de la culture, les scientifiques et les pèlerins.

[277] Le Concile Vatican II évoque les déclarations antérieures du Magistère (*Dei Filius* du Concile Vatican I ou *Quadragesimo anno* de Pie XI). Les Pères conciliaires constatent qu'il existe deux sphères de savoir : par la foi et par la raison : « *l'Église affirme l'autonomie légitime de la culture et particulièrement celle des sciences* ». Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, Vatican 1965, n° 59. Jean Paul II aboutit à la même conclusion. Voir : *Fides et ratio*, Vatican 1998, n° 35.

[278] JEAN PAUL II, *Fides et ratio*, n° 34.

[279] Léon XIII déclare : « *En effet, ces systèmes multiples, appuyés uniquement sur l'autorité et le jugement de chaque maître particulier, n'ont qu'une base mobile, et, par conséquent, au lieu d'une science sûre, stable et robuste, comme était l'ancienne, ne peuvent produire qu'une philosophie branlante et sans consistance.* » LEON XIII, *Aeterni Partis*, Vatican 1879, n° 24.

acquises par d'autres personnes »[280]. De cette manière, la philosophie conforte la théologie et, plus explicitement, la raison renforce la foi et la culture consolide la religion. Mais à cause de sa faillibilité, la philosophie peut aussi présenter une menace pour la pensée théologique. De plus, il faut remarquer que l'Eglise n'a pas de philosophie qui lui soit propre, de même que son enseignement ne s'enferme, d'aucune façon, dans les systèmes philosophiques existants. Argumenter ses vérités ne limite pas les compétences de la religion, au contraire, elle met en lumière leur compatibilité avec la raison, à savoir leur rationalité[281].

Pour mieux montrer comment la religion et la culture s'inspirent et s'influencent mutuellement, le pape Benoît XVI développe la thématique de la relation entre ces deux domaines dans son discours du 12 septembre 2008, prononcé au Collège des Bernardins à Paris. Le pape décrit la culture monastique du début du Moyen Age, culture fondatrice de la civilisation européenne. En effet, dans la période de la fin de l'Antiquité où l'héritage de cette époque était fortement menacé par les hordes barbares et les conflits des cultures, le rôle des moines n'était ni de créer une culture nouvelle, ni de retenir l'ancienne, mais de chercher Dieu. La vie et les œuvres de ces hommes ont été subordonnées à un seul but : *quaerere Deum*. Ils l'ont cherché en réfléchissant sur la Parole. D'après Benoît XVI, cette Parole qui est un don de Dieu pour l'homme, donne la possibilité de créer une communauté, car Elle a besoin de la communauté, à laquelle Elle est confiée, par la vie de laquelle Elle s'exprime et dans laquelle Elle est interprétée. Ainsi, la Parole engendre la communauté. Cela correspond au constat que le christianisme est plutôt « religion de la Parole » que « religion du livre sacré ». Tout ce processus de transformation et de création de la culture par la religion est donc lié au logocentrisme culturel et religieux :

> Le désir de Dieu comprend l'amour des lettres, l'amour de la parole, son exploration dans toutes ses dimensions. Puisque dans la parole biblique Dieu est en chemin vers nous et nous vers Lui, ils [les moines] devaient apprendre à pénétrer le secret de la langue, à la comprendre dans sa structure et dans ses usages. Ainsi, en raison même de la recherche de Dieu, les sciences profanes, qui nous indiquent les chemins vers la

[280] JEAN PAUL II, *Fides et ratio*, n° 32.
[281] Voir: PIE XII, *Humani generis*, Vatican 1950, n° 16.

> langue, devenaient importantes. La bibliothèque faisait, à ce titre, partie intégrante du monastère tout comme l'école.[282]

Le discours papal touche ainsi la problématique de la philosophie contemporaine et de sa relation à la théologie. La thématique de l'interprétation, du langage et de ses fonctions, du logocentrisme et de la communauté est la pierre angulaire de la pensée postmoderne.

Quel est donc le caractère de la relation culture–religion ? La réponse à cette question exige qu'on rappelle ici la définition de la culture du point de vue de la religion. Le Concile Vatican II, en décrivant la culture d'une manière générale, nous éclaire sur ce point :

> Au sens large, le mot « culture » désigne tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps ; s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail ; humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des mœurs et des institutions ; traduit, communique et conserve enfin dans ses œuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain. [283]

Grâce à cette définition nous pouvons préciser les objectifs de la culture, c'est-à-dire la soumission du monde à l'homme, la transformation du monde en un monde plus humain, le maintien et la transmission de l'héritage matériel et spirituel de l'humanité. Tous les domaines culturels visent ce but, chacun à sa manière et avec ses méthodes. Cette approche ne permet pas d'identifier la culture grâce à un seul de ses domaines, mais d'englober tous les domaines culturels par une seule méta-notion de « culture » qui décrit l'ensemble des disciplines autonomes.

La philosophie et la théologie qui appartiennent à cet ensemble gardent ainsi leur caractère spécifique et leurs fonctions complémentaires. Dans la culture, la philosophie

---

[282] BENOIT XVI, *Discours du 12.09.2008 w Collège des Bernardins*, in: BENOIT XVI, *Chercher Dieu*, Paris, éd. Lethielleux, 2008, p. 11-12.

[283] CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 53. Dans le même numéro de la Constitution, les pères conciliaires citent les domaines et les sphères culturels autonomes: le travail, les mœurs, la religion, les droits, les institutions, la science, l'art, les communautés de vie dans leur situations existentielles particulières.

est, d'une part, un modèle pour toutes les sciences[284], d'autre part, elle prépare l'homme afin qu'il soit apte à comprendre la Révélation. Ce que résume la formule scolastique *philosophia ancilla theologiae* et ce que résume également la recherche de la vérité dans la religion : *fides quaerens intellectum*. Saint Anselme le résume ainsi : *credo ut intelligam, intelligo ut credam* (je crois pour que je comprenne, je comprends pour que croie)! Bien qu'il existe de nombreux systèmes philosophiques, ceux qui rejettent l'existence d'une transcendance et qui restent ainsi indépendants de la Révélation ou encore ceux qui se basent sur la Révélation comme c'est le cas de la philosophie chrétienne[285], la philosophie et la théologie se rejoignent dans leur réflexion au niveau de la philosophie de la religion et de la théologie fondamentale. En effet, la philosophie soutient et éclaire la compréhension des vérités révélées et la théologie pose ses exigences à la philosophie. Comment la philosophie aide-t-elle à comprendre la théologie ? Premièrement, la philosophie, tout comme la théologie, peut attester que l'homme est capable de discerner et de connaître la vérité, ce qui n'est pas réalisable dans la postmodernité. Deuxièmement, la philosophie devrait redevenir « sagesse » et ne pas être réduite au savoir ou à l'encyclopédie qui rassemble seulement les résultats des recherches scientifiques. Cela pourrait s'accomplir si la philosophie revenait à la métaphysique[286].

Il faut aussi noter que la relation culture–religion peut être doublement menacée. Le danger survient soit quand la philosophie considère la religion comme un domaine complètement irrationnel, soit quand elle réduit la religion au fidéisme pur. Dans ces cas, Jean Paul II pointe les conséquences suivantes : la théologie rejette la tradition ainsi que le vocabulaire classique et elle n'a plus confiance en aucune thèse générale[287]. On remarque facilement que l'écho de la postmodernité résonne dans ces menaces. Il s'agit d'abord de l'oubli du passé qui limite la théologie au présent et exige qu'elle abandonne les anciens vocabulaires traditionnels au profit de nouveaux vocabulaires finaux. Il

[284] Léon XIII décrit la fonction de philosophie comme suit : « *En effet, les beaux-arts demandent à la philosophie, comme à la science modératrice, leurs règles et leur méthode, et puisent chez elle, comme à une source commune de vie, l'esprit qui les anime. Les faits et l'expérience constante nous le font voir : les arts libéraux ont été surtout florissants lorsque la philosophie conservait sa gloire et sa sagesse ; au contraire, ils ont langui, négligés et presque oubliés, quand la philosophie a baissé et s'est embarrassée d'erreurs ou d'inepties.* », *Aeterni Patris*, n° 29.

[285] Voir: JEAN PAUL II, *Fides et ratio*, n° 75. Le pape consacre cette partie de sa réflexion aux différents types de philosophie. Il confirme l'existence et la légitimation de « la philosophie chrétienne » et distingue deux possibilités d'approche de cette notion : subjective et objective.

[286] Voir: JEAN PAUL II, *Fides et ratio*, n° 81.

[287] Voir: *Ibid*. n° 55-56.

s'agit enfin de ne pas généraliser ou d'élever les notions générales au rang des vérités éternelles. Tout cela a pour conséquence le nihilisme et la crise du sens[288].

Lorsque la philosophie contemporaine cesse de guider l'homme, elle cesse de remplir sa mission de « culture phare » qui oriente l'homme et le rend capable de choisir entre de nombreuses théories. Ainsi, elle suscite un sentiment d'égarement. Pour Jean Paul II ce sentiment constitue une menace nouvelle pour l'humanité, alors que pour la postmodernité, c'est une façon nouvelle de vivre sa vie, une manière nouvelle d'être pour toute la civilisation. Le sentiment d'égarement n'est que le signe des changements rapides et perpétuels dans un monde indéfini et liquide.

Après avoir présenté la relation culture–religion du point de vue des documents officiels de l'Eglise catholique, nous complèterons l'image de cette relation par les théories de théologiens chrétiens contemporains[289]. Nous nous baserons sur les thèses de R. Bultmann et de P. Tillich, théologiens protestants, ainsi que de J. Maritain et de J. Danielou dont les thèses représentent la pensée catholique.

Subissant l'influence de Heidegger, Rudolf Bultmann écrit en 1920 un article « *Religion und Kultur* »[290] consacré à la relation entre ces deux domaines. Le théologien allemand pense que toute culture dépend de la religion. Chaque période historique peut être interprétée comme une tentative de la culture de se libérer du joug du religieux. Pour Bultmann, la coexistence complètement autonome de la culture et de la religion est impossible en raison de leur nature antinomique : la culture a le caractère communautaire et la religion le caractère strictement individuel. De plus, dans la religion, l'homme est passif, tandis que, dans la culture, il doit s'engager parce que la culture dépend des activités humaines. Malgré ces différences, Bultmann remarque qu'il existe un point commun entre la culture et la religion : la nature. Alors que l'homme vit et crée dans l'espace qui se situe entre la nature et la culture, la religion se révèle à lui

[288] Voir: *Ibid*. n° 81.

[289] Grâce au mouvement œcuménique fortement développé au XX^e siècle, nous sommes témoins de l'interférence mutuelle des traditions chrétiennes. Par exemple, les théologiens protestants ont profondément influencé les travaux du Concile Vatican II et le pape Benoît XVI dans son livre *Jésus de Nazareth* (v. II, Vatican 2011), évoque souvent les analyses (l'herméneutique biblique) de Bultmann.

[290] R. BULTMANN, *Religion und Kultur*, in: J. MOLTMANN (réd.), *Anfange des dialektischen Theologie, Theologie*, v. II, Munchen 1987, p. 11 – 29. Cet article est cité et commenté dans : Ch. LANDMESSER, *Rudolf Bultmann: religia, kultura i egzystencja*, in: V. DREHSEN, W. GRAB, B. WEYEL (réd.), *Kompendium Religionstheorie*, Gottingen 2005. (Trad. polonaise: *Filozofia religii*, Cracovie 2008, p. 91-104).

comme la conséquence de cette vie à la frontière entre « le naturel » et « le transformé » par la culture. La religion motive l'homme intérieurement afin qu'en se dépassant il s'ouvre à la transcendance. La culture privée de la religion se détruirait elle-même en enfermant l'homme dans la seule nature. De cette manière, Bultmann exclut la possibilité d'identifier la religion à la moralité[291], car la religion morale voudrait dire que l'homme reste esclave du naturel sans pouvoir le transcender d'aucune manière. La religion ne serait ainsi qu'une sorte d'expérience de soi-même.

Paul Tillich est très proche de la position bultmannienne.[292] Le compatriote de Bultmann, appelé « théologien de la culture », focalise ses recherches sur le rapport entre la culture et la religion. Il est donc nécessaire de lui consacrer une partie de notre étude. En analysant les deux domaines séparément, Tillich arrive à la conclusion que la religion et la culture se trouvent aux antipodes l'une de l'autre. La religion qui est « une réponse » et la culture (surtout la philosophie) qui est « une question », ne peuvent avoir rien en commun. Tillich attribue au questionnement philosophique un caractère si radical qu'il devient la base de la question sur la question. En même temps, il déclare que la religion signifie la possession d'une réponse. Ce faisant, il constate que la relation entre la philosophie et la religion est une relation entre le « non-posséder » et le « posséder », relation entre « une question » et « l'être-en-état-de-réponse ». Cette relation semble être une opposition pure, parce que la réflexion philosophique

[291] Dans le même commentaire, Ch. Landmesser constate qu'en appliquant à sa théologie les thèses de Heidegger, Bultmann affirme que, dans la religion, il ne s'agit pas d'abord de mettre en pratique un système d'une moralité, mais de réaliser l'être en tant que tel. La vraie religion ne peut donc être une religion morale, comme cela est le cas chez Kant, mais elle doit devenir pour l'homme une manifestation du désir de dépasser les limites de la nature et de la culture.

[292] Paul Tillich représente la faculté de la théologie philosophique. En argumentant ce nom de faculté (dans son livre *Die Frage nach dem Unbedingten. Schrifen zur Religionsphilosophie)*, il stipule que chaque génération est obligée de redéfinir la relation entre la théologie et la philosophie, parce que s'interroger sur cette relation revient à s'interroger sur l'essence de la théologie. Le nom « théologie philosophique » signifie ni plus ni moins qu'une théologie de caractère philosophique. Hors de la théologie kérygmatique (présente, par exemple, dans la théologie de Karl Barth) – pense Tillich – il existe aussi la théologie philosophique qui explique le contenu de kérygme à la lumière et avec l'aide de la philosophie, dans ses termes et par ses méthodes. Le dualisme entre la théologie kérygmatique et philosophique est déjà inscrit dans la nature de la théologie elle-même. Le mot *théo* – Dieu rencontre dans ce domaine le mot *logos* – parole. Ainsi, la Révélation de Dieu adressée aux hommes trouve sa réponse dans la réception humaine de la Parole de Dieu, dans le désir de connaître et de comprendre cette Parole. Voir: P. TILLICH, *Die Frage nach dem Unbedingten. Schrifen zur Religionsphilosophie*. Stuttgart, 1964. [Trad. polonaise: P. TILLICH, *Pytanie o nieuwarunkowane*, Kraków 1994, p. 40-41]

commence là où la religion perd sa certitude et la religion débute là où le caractère radical du questionnement philosophique cesse d'exister[293].

Tillich, tout comme Bultmann, se réfère à Heidegger. Cela devient évident quand il utilise le terme « philosophie–question » et quand il parle de l'homme qui ne cesse de s'interroger. Pourtant, le théologien pense que la philosophie a besoin d'une théologie autonome et que cette dernière, à son tour, profite de la réflexion philosophique[294]. Pour Tillich, le problème fondamental de la relation théologie–philosophie est celui du manque de définition précise de la philosophie, d'une définition qui pourrait être universellement acceptable. Tillich ne fait pas exception à cette règle qui veut que chaque système philosophique propose sa propre définition de la philosophie. Il analyse ce domaine par rapport à sa fonction première, celle de questionner la réalité toute entière, la structure de l'être. En répondant à cette interrogation, la philosophie se sert des moyens qui lui sont accessibles, à savoir les catégories ontologiques. Pour Tillich, l'ontologie n'est pas un essai spéculatif ou fantastique pour établir un nouveau monde au-dessus de celui qui existe. L'ontologie peut être considérée comme une analyse des structures de l'être que nous percevons dans la réalité[295].

---

[293] P. TILLICH, *Die Frage nach dem Unbedingten. Schrifen zur Religionsphilosophie*. Stuttgart, 1964. [Trad. polonaise: P. TILLICH, *Pytanie o nieuwarunkowane*, Kraków 1994, p. 29]

[294] Tillich caractérise la relation culture – religion du point de vue de la religion et de la philosophie. Dans le premier cas, cette relation peut se réaliser, d'après lui, de trois façons : 1. La religion s'identifie à la philosophie et c'est pourquoi elle en profite, mais en même temps la religion doit rejeter un certain nombre de courants philosophiques qui ne correspondent pas à la vision religieuse du monde ; 2. La religion classifie la philosophie comme un domaine empirique et s'appréhende elle-même comme celle qui possède la vérité recherchée par la philosophie ; 3. La religion affirme le caractère existentiel de la philosophie, mais de manière partielle. Dans le deuxième cas, d'un point de vue philosophique, ce rapport présente trois autres possibilités : 1. La philosophie identifie son principe de réalité à un Etre absolu de la religion ; 2. La philosophie comprend la religion comme un domaine complètement subjectif et irrationnel ; 3. La vérité religieuse est pour la philosophie l'état primitif de la réflexion rationnelle. Voir. P. TILLICH, *Die Frage nach dem Unbedingten. Schrifen zur Religionsphilosophie* [trad. polonaise: p. 35-38].

[295] Voir : P. TILLICH, *Teologia systematyczna [Théologie systématique]*, v. I, Kęty, éd. Antyk, 2004, p. 27. Tillich divise sa *Théologie systématique* en cinq volumes (1. *La raison et la révélation* ; 2. *L'être et Dieu* ; 3. *L'existence et le Christ* ; 4. *La vie et l'esprit* ; 5. *L'histoire et le Royaume de Dieu*). D'ores et déjà, quatre d'entre eux sont traduits en français (le troisième volume : *L'Existence et le Christ*, Lausanne, éd. L'Age de l'homme, 1980, a été publié séparément), mais tous les cinq volumes sont édités en polonais. La partie de son œuvre dont il est ici question se trouve dans le quatrième volume (*La vie et l'esprit*). C'est pourquoi, nous nous servons ici de la traduction polonaise.

La théologie pose la même question que la philosophie, mais de manière différente. Elle s'interroge sur « ce qui nous intéresse ultimement. » [296] Ainsi, ce qui sépare la culture de la religion, la philosophie de la théologie, c'est tout d'abord une attitude différente par rapport à la même question. La philosophie est théorique, la théologie, au contraire, pratique et existentielle. Ensuite, les deux domaines divergent dans l'objet de leur recherche : la philosophie analyse le *logos* universel et la théologie le *Logos* qui se manifeste dans un événement historique concret, dans l'Incarnation du Verbe. Finalement, les contenus de la théologie et de la philosophie ne sont pas convergents. Tandis que les thèses philosophiques ont une structure bien ordonnée, c'est-à-dire qu'elles se réfèrent à l'univers déjà constitué, les thèses théologiques ont un caractère sotériologique, elles servent à rechercher « un être nouveau » qui, grâce à l'Esprit de Dieu, remporte la victoire de l'être sur le non-être[297]. Tillich conclut sa réflexion en constatant « *qu'il n'y a aucun conflit entre la théologie et la philosophie, ainsi qu'il n'existe entre eux aucune synthèse.* » [298] La synthèse pourrait se réaliser par la création d'une philosophie chrétienne, mais le théologien doit rejeter complètement cette possibilité. Dans le cas du rapport entre la culture et la religion, il n'y a pas non plus de conflit car cela sous-entendrait qu'il existe une base commune à ces deux domaines[299].

Essayons de mieux comprendre la pensée de Tillich à travers ses écrits sur la religion et la culture dans la perspective de l'auto-transcendance, à savoir, dans la

---

[296] Tillich propose sa propre définition de la religion. D'après lui, elle est un domaine qui motive le progrès de toute la culture parce qu'elle découvre pour l'homme les profondeurs de sa vie spirituelle et la dimension du *sacrum* dans le monde. Tillich constate : « *La religion révèle les profondeurs de la vie spirituelle de l'homme qui est habituellement enfouie sous la poussière de notre vie quotidienne et le bruit de nos occupations profanes. Elle nous communique l'expérience du Sacré, de quelque chose qui est intouchable, terrifiant, sens ultime et source d'un courage ultime. Telle est la gloire de ce que nous nommons religion. La religion se constitue elle-même en valeur ultime et méprise le domaine profane. Elle fait de ses mythes et de ses doctrines, de ses rites et de ses lois, des absolus, et elle persécute ceux qui refusent de s'y soumettre.* » P. TILLICH, *Théologie de la culture*, Paris, éd. Planète, 1968, p. 17-18.

[297] P. TILLICH, *Teologia systematyczna [Théologie systématique]*, v. I, p. 28-30.

[298] *Ibid*., p. 32.

[299] Cette opinion s'oppose à celle de Jean Paul II. Le pape stipule qu'il existe une philosophie chrétienne de type subjectif et objectif, alors que Tillich refuse la véracité de ce constat. Il le fait d'une part parce que, selon sa théorie, toute philosophie moderne est chrétienne grâce à ses sources, même si elle est anti-chrétienne ou athée et d'autre part parce qu'on ne peut pas choisir « un saint philosophe » sur qui construire une apologie de nos croyances. Autrement dit : on subordonne la philosophie à un but précédemment prévu. Pour illustrer ce deuxième cas, Tillich évoque la philosophie de Saint Thomas d'Aquin utilisée par l'Eglise Catholique.

perspective de la dignité et la grandeur de la vie humaine. La culture est une œuvre humaine qui consiste à créer « un univers du sens ». Cet univers se nourrit du religieux. C'est précisément dans la religion que la culture trouve la profondeur et l'authenticité dans toute œuvre qu'elle crée[300]. Cette profondeur n'appartient pas à la culture, elle tire son origine de la religion et influence la sphère culturelle. La religion est « un élément ultime » que la culture n'est même pas capable de produire. Sans la dimension religieuse, la culture et la moralité deviennent vides. Tillich constate que si la culture et la moralité perdent leur lien avec la religion, elles deviennent des réalités séculières, mais la grandeur et l'importance de ces deux domaines s'opposent au processus de leur sécularisation. De plus, la culture qui rejette la religion dans son discours se transforme en une forme vide – stipule Tillich, parce que le sens ne peut exister sans se ressourcer inépuisablement au sens infini qui devient accessible grâce à la religion[301].

Tillich ne renonce pas à définir les notions, il se refuse à émettre des propos indéterminés. Ainsi, la culture n'est qu'une transcendance du monde, la moralité est la construction d'une personne comme personne dans la rencontre avec les autres, enfin, la religion est une auto-transcendance de l'esprit qui conditionne à la fois la culture et la moralité. Parmi toutes les sphères de la vie humaine, la religion seule reste autonome et révèle l'autonomie de la réalité divine vraiment existante, une réalité qui est à la fois transcendante et immanente. De cette façon, Tillich s'oppose à toutes les théories qui prétendent que la religion n'a qu'une genèse humaine.

> L'hypothèse selon laquelle l'homme élève les choses du monde matériel à la dignité divine, est absurde. Ce qu'il trouve encore plus insensé c'est le fait que cette divinisation peut être l'œuvre d'un homme primitif.[302]

L'intérêt que suscitent les opinions de Tillich et de Bultmann s'expliquent par le dialogue qu'elle initie avec la philosophie contemporaine. Il n'en est pas de même pour Maritain et Danielou : tous deux sont très critiques par rapport à certains courants de la contemporanéité.

La position de Maritain au sujet de la relation culture–religion est exposée dans deux de ses ouvrages : *Religion et culture*[303] et *Science et sagesse*[304]. Maritain

[300] Voir: P. TILLICH, *Teologia systematyczna [Théologie systématique]*, v. III, p. 92.
[301] *Ibid.* p. 94.
[302] *Ibid*., p. 87-88.

s'exprime de manière précise. Il essaie de définir les notions et s'appuie sur la méthode scolastique pour ordonner la réalité précédemment définie. Sa réflexion s'articule autour de trois mots–clefs : « culture », « religion » et « sagesse ». Grâce à ce dernier terme, Maritain opère la synthèse des deux autres notions.

Suivant Saint Thomas, le philosophe français distingue : la sagesse de la grâce (ou la sagesse infuse), la sagesse théologique et la sagesse métaphysique[305]. Le premier genre de sagesse est infusé par Dieu directement dans l'âme. Cette sagesse dépasse toute la connaissance et toutes les capacités humaines. La sagesse de grâce est une sagesse que l'homme accueille passivement. Ainsi, face à la grandeur et à l'autorité de Dieu, l'homme se montre obéissant et humble. L'infusion directe différencie la sagesse de grâce de la sagesse théologique. Cette dernière exige l'intermédiaire de la Révélation et l'engagement de l'homme. La sagesse théologique profite de la raison pour lier l'humain (le travail de la raison) et le divin (la Révélation infaillible de Dieu). A son tour, la sagesse métaphysique ne s'intéresse qu'à l'être ainsi qu'à son mystère. Elle est une sagesse naturelle pour laquelle Dieu n'est que le principe et la raison d'être de la réalité[306].

En s'appuyant sur Saint Thomas, Maritain propose encore une autre manière de hiérarchiser les sagesses, cette fois par rapport à leur proximité de Dieu. Dans son développement, l'homme avance naturellement de la sagesse la plus basse vers la plus haute. De cette manière, la religion qui s'inspire de la sagesse théologique et de la sagesse de grâce, et la culture qui se fonde sur la sagesse métaphysique, sont subordonnées l'une à l'autre dans une relation hiérarchique. Maritain l'exprime ainsi :

> La culture, la civilisation, appartient de soi au domaine temporel, a en d'autres termes un objet spécificateur, - le bien terrestre et périssable de notre vie ici-bas, - dont l'ordre propre est l'ordre naturel. Sans doute elle doit être subordonnée à la vie éternelle, comme une fin intermédiaire à la fin dernière. Et de cette subordination à une fin supérieure elle reçoit une 'surévélation' intrinsèque dans son propre ordre. [307]

---

[303] J. MARITAIN, *Religion et culture*, Paris, éd. Desclée de Bouwer, 1930.
[304] J. MARITAIN, *Science et sagesse*, Paris, éd. Labergerie, 1935.
[305] Jacques Maritain argumente la nécessité de la philosophie chrétienne. Cette nécessité, confirmée entièrement par Jean Paul II, est tout à fait inacceptable pour Tillich. Maritain consacre à cette thématique son livre *De la philosophie chrétienne* (Paris, d. Desclée de Brouwer, 1933), ainsi qu'une grande partie de sa réflexion dans *Science et sagesse* (s. 96-99).
[306] J. MARITAIN, *Science et sagesse*, p. 47-50.
[307] J. MARITAIN, *Religion et culture*, p. 21.

La culture en tant que développement rationnel de l'homme et épanouissement de la vie humaine est indissociable de sa vie morale et de ses capacités créatrices. Pourtant, cette vie est continuellement stimulée par les vérités religieuses. L'auteur de *L'humanisme intégral* discerne l'abîme qui sépare les différents types de culture et les lourdes conséquences des changements que la philosophie contemporaine opère dans la culture. Cette culture est anthropocentrique, c'est un humanisme qui a rejeté l'Incarnation[308]. Les objectifs de cette culture ne sont que terrestres, mais ils contribuent également en cela à égarer les hommes et à leur enlever la perspective éternelle de leur vie. En discernant la menace née de cette séparation entre la culture et la religion, Maritain définit précisément ce qu'est le monde contemporain :

> C'est à partir du XVI[e] siècle que s'est produit le renversement caractéristique du monde moderne. Tout cet ordre intellectuel s'est brisé. Le monde moderne, j'entends par là celui qui achève de passer sous nos yeux, n'a pas été le monde des harmonies de la sagesse, mais celui du conflit de la sagesse et des sciences et de la victoire de la science sur la sagesse.[309]

La culture née dans la contemporanéité et marquée par le manque de transcendance, par la religiosité individualisée et subjectivisée, par le manque de confiance dans les capacités cognitives de la raison, perd sa dimension spéculative. Elle est profondément entachée de pragmatisme qui devient mortifère pour elle-même. Cette culture qui rejette la tradition philosophique classique et profite de la « nouvelle métaphysique » profondément modifiée, engendre des vérités et des valeurs nouvelles, mais cesse de s'intéresser à la sagesse. Par conséquent, pense Maritain, la culture privée du primat de la sagesse privilégie l'humanisme anthropocentrique qui pourtant n'a plus rien à voir avec le vrai humanisme[310].

---

[308] Le philosophe français mentionne trois types de culture. Tout d'abord, il décrit la culture classique qui organise l'ordre du monde de manière rationnelle. Cette sorte de culture se réfère souvent au surnaturel en le prenant pour la raison de son existence. Il n'en va pas de même pour la culture bourgeoise qui exige de ne fonder la culture que sur la nature pure. Ce postulat se radicalise encore dans la culture révolutionnaire qui se coupe entièrement du divin et même du naturel. L'homme seul devient le but de la culture révolutionnaire ; l'homme qui se bat contre les limites imposées par la nature et la religion et qui désire créer une nouvelle humanité libérée. *Ibid*., p. 33-35.

[309] J. MARITAIN, *Science et sagesse*, p. 55-56

[310] *Ibid*., p. 131.

Le philosophe résume ses réflexions sur la culture et la religion en affirmant que, durant toute la modernité, nous assistons au processus dans lequel la philosophie essaie d'accomplir la même mission culturelle que celle de la religion au Moyen-Age. Depuis Descartes, les philosophes cherchent le principe de l'unité de toute la réalité dans la raison. Maritain dit qu'à présent nous avons la certitude que leurs recherches ont échoué parce que l'être humain doit être considéré dans son intégralité, cela veut dire qu'il ne peut être réduit uniquement à la raison.

Jean Danielou, à son tour, place la relation entre la culture et la religion dans le contexte spécifique de la crise de la vérité. Cette crise est, selon lui, à l'origine de la crise de toute la culture contemporaine. La culture en crise influence la religion. Notons la position de Danielou confirme à la fois l'autonomie et la complémentarité de ces deux domaines.

> Le premier point sur lequel je voudrais mettre l'accent, c'est l'importance des conditionnements humains de la foi. En effet, la foi ne peut se constituer dans n'importe quel contexte intellectuel, culturel, sociologique. Elle est dépendante de certaines valeurs naturelles antérieures et là où ces valeurs sont détruites, la foi ne peut difficilement s'édifier. [311]

De plus, le théologien français distingue l'ordre naturel et surnaturel en déclarant, par exemple, qu'au moyen de l'analyse empirique du monde on ne peut pas découvrir et prouver l'existence de l'âme dans l'homme. Pour pouvoir comprendre le monde dans lequel il vit, l'homme a besoin de renouer avec la vision intégrale de la réalité. La séparation des domaines scientifiques ne respecte pas leurs rapports mutuels et crée une ambiance défavorable pour la foi religieuse qui n'est plus nécessaire, donc éliminée en tant que telle de la conception du monde. La religion a déjà imprégné la culture, elle a appris aux hommes comment vivre dans la solidarité et la charité. A présent, elle finit de jouer son rôle. De nos jours, la religion peut être absorbée par la culture, par des actes typiquement humains. Danielou l'illustre en attirant notre attention sur la manière de vivre des jeunes du XX^{e} siècle.

[311] J. DANIELOU, *L'avenir de la religion*, Paris, éd. Fayard, 1968, p. 28.

> La volonté de servir l'humanité de demain en lui apportant les valeurs qui lui manquent peut seule animer et exalter la jeunesse. Les jeunes d'aujourd'hui ont le sens du service, mais trop souvent on ne les oriente que vers des services matériels. [312]

Cependant, la formation humaine intégrale s'ouvre à la dimension spirituelle, elle s'en enrichit et elle y trouve sa motivation. Ce genre de formation a besoin d'un dialogue entre la culture et la religion, parce que la culture prédispose l'homme à une quête plus profonde des biens non-matériels et à ne pas réduire la vie aux valeurs éphémères.

Du point de vue de la religion, la relation religion–culture est le rapport de deux domaines autonomes. Nous l'avons mis en évidence à travers la réflexion de quatre philosophes contemporains. Il n'en va pas de même si nous étudions cette relation du point de vue philosophique. Les opinions que nous allons analyser à présent nous permettront de comprendre la diversité des approches. Ces opinions seront regroupées selon la proposition de Tillich en trois axes : tout d'abord, la philosophie identifie le principe de l'être avec l'Absolu de la religion ; ensuite, la philosophie appréhende la religion comme un domaine irrationnel et invérifiable ; enfin, la philosophie considère la religion comme un état primitif du savoir. Il faut aussi noter que, dans le premier cas, la religion accepte la transcendance autonome, ce qui n'est pas évident dans la religion irrationnelle ou la religion considérée comme un savoir primitif.

Si la philosophie identifie le principe de l'être à l'Etre absolu, il est nécessaire qu'elle soit elle-même ouverte à la transcendance. Le système scolastique de Thomas d'Aquin en est l'exemple. Saint Thomas reconnaît en Dieu un seul être dans lequel l'acte de l'existence appartient à l'essence. Dieu peut disposer de cet acte librement. Il devient ainsi « donneur de l'existence », mais il reste toujours libre dans ses actions, c'est-à-dire qu'il pourrait récupérer l'existence de sa création. Le principe de la réalité est donc le même être absolu duquel tout provient et auquel tout est destiné, qui est l'alpha et l'oméga de toute chose.

Si la philosophie relègue la religion dans l'irrationnel, elle la réduit tout naturellement à un des domaines de la vie humaine et la priver de la fonction intégratrice de la réalité toute entière dans une vision holiste. La théorie de Schleiermacher, qui en est l'illustration, décrit la religion comme un sentiment de

[312] J. DANIELOU, *L'avenir de la religion*, p. 36.

dépendance de Dieu. L'irrationalité s'y exprime par le rejet de la religion hors de la sphère rationnelle. Mais il existe aussi une autre manière de considérer la religion. Les psychanalystes la traitent comme une névrose ou une obsession (Freud), comme un phénomène psychique issu d'un besoin d'être subordonné à quelqu'un (Jung), ou encore, comme une thérapie qui permet de recouvrer la santé mentale (Fromm). Si nous nous contentons de ces explications, la religion deviendrait une façon parmi d'autres de satisfaire le besoin de vénérer quelqu'un ou quelque chose. La religion serait un moyen pour affronter la réalité et son lot d'obstacles quotidiens. Cela débouche sur la question de la pratique religieuse qui ne concerne pas la théorie, mais la vie et les actions car la religion n'est jamais théorique. Bien au contraire, elle se réfère constamment à la vie humaine – comme le comprend E. Troelsch.

Finalement, si la philosophie définit la religion comme une étape du développement du savoir humain, elle la prive de la dimension transcendantale. Considérer la religion comme un savoir primitif revient à considérer l'histoire comme un processus. Seuls les systèmes philosophiques pour lesquels l'histoire est un développement, admettent cette thèse. Citons trois exemples pour illustrer ce type d'approche philosophique de la religion.

Commençons par le matérialisme dialectique selon lequel la matière se trouve en développement perpétuel jusqu'au moment où des formes conscientes apparaîtront dans l'évolution de cette matière. La religion constitue la première étape de cette évolution. En découvrant le monde, l'homme le décrit au moyen de termes religieux, très primitifs. Dans cette étape, il s'agit de la relation entre l'homme et la nature qui est plus grande que l'être humain et qui lui fait peur. On pourrait donc définir la religion comme la personnification des forces de la nature. Il s'agit aussi de la relation de l'homme à son psychisme et celle de l'individu à la communauté. La religion est, dans ces cas, une forme archaïque de libération, mais ce faisant, elle prend toute de suite en esclavage tous ceux qu'elle a libérés. Il s'en suit que la religion est condamnée à disparaître après avoir accompli sa mission. Selon Marx et Engels, grâce au progrès de la pensée humaine, à la science et à la technique, le temps de la religion est déjà révolu.

A son tour, Hegel, qui comprend l'histoire comme le processus d'actualisation de l'esprit absolu, situe la religion au sommet du développement dialectique de la pensée. La religion est une des manifestations supérieures de l'esprit. Bien entendu, elle n'est pas statique, mais elle évolue en partant de la religion naturelle, à travers la

religion spirituelle de l'art, jusqu'à « la religion manifeste »[313]. Pour Hegel, la religion est donc bien plus qu'une étape du progrès, elle est un progrès en tant que tel qui se réalise par différentes formes religieuses.

Enfin, Max Weber décrit l'histoire comme un processus de démythologisation du monde dans lequel la religion fonctionne comme un des mythes qui représentent un mode de raisonnement simple. Le développement dont parle Weber est donc un processus de libération de la religion opéré par la raison. L'approfondissement de la connaissance du monde et le savoir scientifique tendent à enfermer l'homme dans le monde (dans l'économie, dans la politique et dans la science), tout en permettant de laisser tomber la pensée religieuse et magique. A ses yeux, ce processus d'abandon du religieux est essentiel pour que l'humanité gagne sa maturité.

Pour terminer notre analyse de la relation traditionnelle entre la culture et la religion, nous exposerons en neuf points les causes pour lesquelles il n'est pas possible d'identifier ces deux domaines dans l'approche non-postmoderne. Dans notre étude nous avons mis en évidence les aspects suivants :

1. **La confiance dans les capacités cognitives de la raison humaine** qui s'oppose à la méfiance postmoderne du rationalisme. En s'appuyant sur cette confiance, on proclame qu'il est possible de connaître Dieu à travers ses œuvres. Dans ce cas, le raisonnement abstrait et spéculatif peut, comme nous l'avons prouvé à propos du thomisme, conduire à la découverte de la thèse théiste[314].

---

[313] Hegel s'efforce à mettre en lumière ce qu'est la religion dans son œuvre magistrale *Phénoménologie d'esprit*. Il y décrit ce qu'il appelle la religion naturelle. Le philosophe montre d'abord l'esprit-de-lumière qui évolue vers des formes conscientes de vie, mais qui ne le possèdent pas encore : « *cette vie chancelante se détermine jusqu'à l'être-pour-soi et donne consistance à ses figures évanescentes. L'être immédiat dans lequel elle se tient face à sa conscience est lui-même la puissance négative qui dissout ses différences. (...) La lumière pure diffracte sa simplicité comme une infinité de formes, et se donne en victime à l'être-pour-soi, afin que le singulier prenne pour soi consistance en sa substance.* » [V. II, p. 824] Ensuite, Hegel passe à la définition de religion de l'art dans laquelle l'être devient conscient. Finalement, il arrive à une forme suprême de religion, celle de la religion manifeste. Hegel écrit : « *Dieu est donc ici manifeste tel qu'il est ; il est là tel qu'il est en soi ; il est là comme esprit. Dieu est atteignable seulement dans le savoir spéculatif pur, et n'est que dans lui et est seulement lui-même [=est seulement ce savoir même], car il est l'esprit ; ce savoir spéculatif est le savoir de la religion manifeste.* » [V. II, p. 884] Voir. G. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit* [trad. G. JARCZYK et P. J. LABARRIERE], v. II, Paris, éd. Gallimard, 1993, p. 809-911.

[314] Il s'agit de la théologie naturelle et de la possibilité de connaître Dieu grâce aux moyens rationnels. A travers ce qui existe, la structure des choses créées, nous aboutissons à la thèse théiste. Saint Paul en est convaincu quand il dit : « *car ce qu'on peut connaître de Dieu est pour*

2. **La philosophie classique utilise des définitions précises** en distinguant et en définissant les limites de ces notions. Ces définitions sont ensuite vérifiées par la science qui prouve leur véracité ou leur fausseté. La notion forte est celle qui définit, de manière la plus exacte possible, l'essence de l'être. Elle répond à la question « qu'est-ce que c'est ? » en montrant ce qui est commun à toutes les choses et ce qui les différencie. Il pourrait sembler que les notions fortes mettent l'accent plutôt sur ce qui divise que sur ce qui lie.
3. **Les notions fortes** de la philosophie classique ont un caractère holiste, cela veut dire que les concepts généraux qui se réfèrent à l'éternité sont acceptés. On discute sur leur nature et l'étendue de leur signification, mais on ne les discrédite pas. Les termes tels « l'être » ou « la vérité » s'appellent notions fortes non seulement parce qu'ils ont été définis précisément, mais surtout parce qu'ils englobent toute la réalité dans le sens ontique (être) ou épistémologique (vérité).
4. **La transcendance, elle aussi, est une notion forte.** Peu importe qu'elle existe d'une manière autonome ou non-autonome, elle signifie toujours quelque chose de plus grand et surtout de différent de l'homme.
5. **La méthodologie classique,** en se basant sur les définitions fortes, distingue le sujet propre des recherches culturelles de celui de la recherche religieuse. Elle distingue ainsi la différence des méthodes de ces deux domaines.
6. **La continuité de la pensée** dans la philosophie classique ôte toute possibilité d'identifier la culture à la religion. Au vu de l'existence des religions historiques, l'identification n'est pas possible. De cette manière, la mémoire du passé (l'histoire de la pensée) préserve l'autonomie de nos deux domaines.
7. **Le désir de connaître la vérité,** quelle que soit sa définition, maintient le rapport classique de la religion et de la culture. Si, par exemple, nous la

---

eux [les injustes] manifeste: Dieu en effet le leur a manifesté. Ce qui est invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité. » (cf. Rm 1, 19-20). Cette conviction était propre aux philosophes et théologiens de l'époque patristique et médiévale qui ont élaboré la conception de *Liber naturae*. L'Eglise catholique confirme par les documents du Vatican I et du Vatican II la possibilité de découvrir Dieu sur le chemin naturel. « *Le saint Concile reconnaît que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées* » (cf. *Rm* 1, 20) ; mais il enseigne qu'on doit attribuer à la Révélation « *le fait que les choses qui dans l'ordre divin ne sont pas de soi inaccessibles à la raison humaine, peuvent aussi, dans la condition présente du genre humain, être connues de tous, facilement, avec une ferme certitude et sans aucun mélange d'erreur.* » CONCILE VATICAN II, *Dei Verbum*, n. 6. La théologie naturelle a pourtant ses critiques parmi lesquels les plus connus sont : J. H. Newman et K. Barth.

comprenons selon le principe scholastique comme *adequatio*, le désir de la connaître signifie qu'on pose les conditions de cet accord et qu'on vérifie leur véracité.

8. La religion et la culture restent séparées et non-identifiables parce que **l'homme dans son attitude envers le monde est le philosophe** qui « lit » le monde et, à travers cette lecture, le connaît et le transforme. A présent, selon les thèses postmodernes, la relation « homme – monde » cesse d'être philosophique et devient poétique. L'homme poète ne lit plus le monde, il le crée.
9. **Il existe des communautés religieuses,** même si elles ne sont pas institutionnalisées, qui maintiennent les pratiques et le contenu de la foi, de telle manière que l'indentification de la religion et de la culture reste impossible.

2.3.2. Les conditions nécessaires pour identifier les domaines : approche postmoderne de la relation culture – religion

Nous venons d'énumérer les causes qui rendent impossible l'identification de la religion et de la culture. A présent, en montrant les neuf changements que la postmodernité opère par rapport à la philosophie, nous passons à l'analyse de cette relation dans l'optique spécifiquement postmoderne. Il faut noter en passant que ces transformations rendent possible la transition entre la religion et la culture et permettent d'identifier ces deux sphères. A ce stade, notre analyse reprend toutes les questions étudiées jusqu'ici pour mettre en évidence les conséquences du changement accompli par les postmodernes. En un mot : la postmodernité nie chaque thèse qui préserve l'autonomie et la séparation des domaines religieux et culturel.

1. **Le manque de confiance dans les forces de la raison humaine**. La raison ne doit plus chercher à définir les notions. Ainsi, elle cesse de décrire, par la séparation d'une notion de l'autre, leur essence et leurs limites. L'homme est appelé à chercher ses propres solutions et descriptions du monde. C'est pourquoi la raison doit servir la liberté, elle n'est plus l'outil premier pour accéder à la connaissance, elle est remplacée par l'imagination et subordonnée à une liberté totale.

2. **Les définitions non-précises sont favorisées**. Cela veut dire qu'on doit laisser à chaque définition une marge d'inconnu et d'indéfini que les circonstances ou les facteurs extérieurs peuvent modifier librement. Définir se réduit à l'art d'interpréter subjectivement les phénomènes qui nous apparaissent dans la réalité. La définition devient poétique et n'a rien à voir avec les notions universelles ou la vérité.
3. **Les notions faibles sont privilégiées**. Cela est une simple conséquence du rejet des définitions précises et de la vérité.
4. **La transcendance est enfermée dans le monde** où on lui refuse une existence autonome et où elle ne dépend que de l'homme. La transcendance signifie à présent quelque chose qui dépasse le matériel, mais qui reste toujours dans les limites du monde. Cela nous permet de constater que la culture postmoderne se caractérise par l'immanence et considère la transcendance comme « entièrement immanente », enfermée dans l'homme et imprégnant ses œuvres.
5. **L'abandon de la méthodologie.** Comme le disait Feuyerabend (*Contre la méthode*) et Kuhn (*Structure des révolutions scientifiques*), cet abandon renforce la liquidité de l'ensemble de l'épistémologie et le rejet de l'ontologie en rendant impossible toute qualification scientifique.
6. **Le postulat de rupture de la continuité.** Cela se produit non pas par le rejet du passé, mais par l'oubli du passé et par l'autocréation. De cette manière, il n'existe plus une vérité unique pour tous les hommes. « La culture phare », qui se basait sur la recherche de cette vérité, cesse de guider les générations. Dans la postmodernité, chacun possède sa vérité, chacun crée sa réalité et chacun prend toute la responsabilité de son mode de vie.
7. **Le désintérêt pour la recherche de la vérité objective.** Dans la réalité de la vie individualisée et subjectivisée, l'homme choisit sa vérité pour lui. Il est significatif de remarquer que si l'homme ne cherche plus la vérité, c'est la notion même de mensonge qui disparaît. La tradition chrétienne a repris de la philosophie grecque l'opposition entre la vérité et le mensonge. Désormais, on ne les oppose plus. Ce qui s'oppose à la notion de « vérité faible », c'est l'erreur.
8. **La nouvelle vocation de l'homme.** L'homme n'est plus appelé à produire, mais à créer (et surtout à se créer soi-même). Les capacités philosophiques inscrites dans la nature humaine, notamment celles qui incitent à questionner sur le sens

de la vie ou sur l'existence du monde, ne peuvent être réalisées que d'une façon poétique et métaphorique.

9. **L'anti-institutionnalisme est propre à la postmodernité**, surtout par rapport aux communautés (et leurs représentants) qui prétendent connaître la vérité. Les philosophes postmodernes soupçonnent ce genre de communautés d'attitude totalitaire et fondamentaliste.

Après une analyse détaillée des neuf points décrits ci-dessus, nous constatons que la question de la vérité en est le noyau dur[315]. C'est ainsi qu'en observant notre condition contemporaine (particulièrement la crise de la foi) Jean Danielou constate, non sans raison, que cette crise de la foi : « *consiste d'abord dans une crise fondamentale du sens de la vérité.* »[316] En nous penchant sur la relation culture – religion, nous devons nous demander avant tout : à quelle vérité la postmodernité s'oppose-t-elle ? De quelle manière la postmodernité résout-elle le problème de la vérité ? Et enfin, l'approche postmoderne de la vérité est-elle définitive ? Il est indispensable pour notre étude de trouver la réponse à ces interrogations, car en supprimant le critère de la véracité nous perdons la faculté de comparer les systèmes philosophiques, scientifiques ou religieux, ainsi que de définir leur relation. Nous confirmons par là même une autarcie complète des théories et des domaines scientifiques.

Notre première question implique qu'il n'existe pas une seule vérité, autrement dit qu'il existe différentes conceptions et différents genres de vérité[317]. Effectivement, même la philosophie non postmoderne connaît une définition classique et quelques définitions non classiques de la vérité. Hanna Arendt s'arrête sur cette problématique en analysant la relation vérité – politique[318]. D'emblée, Arendt souligne que la vérité est

[315] Jean Paul II décrit l'état de la culture et de la philosophie contemporaine en se servant de l'expression « la crise du sens » qui, d'après le pape, peut déboucher sur le nihilisme. Voir: JEAN PAUL II, *Fides et ratio*, n. 81.
[316] J. DANIELOU, *op.cit.*, p. 29.
[317] Paul Ricœur analyse la notion de vérité. Il distingue la vérité au sens classique du terme de la vérité scientifique. Dans la définition classique, il critique les mots « réalité » et « accord » comme impossibles à préciser et donc comme ceux qui rendent cette définition vague. Il faudrait d'abord élaborer la signification du fait et du monde pour pouvoir vérifier le terme classique. Quant à la vérité scientifique, il l'accuse de monopoliser la vérité et de la réduire à ce qui peut être empiriquement vérifié. Ricœur ne s'arrête pas à cette division de la vérité, il poursuit son analyse de la vérité morale et de la présence de la vérité dans l'art où elle est présentée de deux manières, comme « la vérité de respect » et « la vérité de doute ». Voir : P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, Paris, éd. Seuil, 1955, p. 166-176.
[318] H. ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, éd. Gallimard, 1972, p. 289 s.

devenue dépendante de l'homme et a perdu son autonomie. Elle distingue ensuite la vérité objective de la vérité de fait.

> L'époque moderne, qui croit que la vérité n'est ni donnée, ni révélée à l'esprit humain, mais produite par lui, a, depuis Leibniz, rapporté les vérités mathématiques, scientifiques et philosophiques au genre commun de la vérité de raison, distinguée de la vérité de fait.[319]

Arendt discerne clairement la vérité comme une notion qui a un sens commun pour tous les hommes et la vérité de fait. Cette distinction lui permet de mieux expliquer comment la politique se sert de la vérité, car pour cette philosophe allemande une chose est sûre : la vérité de fait a toujours un caractère politique. De plus, la vérité de fait est relative parce qu'elle concerne les faits et les circonstances dans lesquels ces faits se sont déroulés. Cette vérité dépend donc des témoins et de leurs témoignages. D'ailleurs tout témoignage est déjà une interprétation par rapport au fait dont nous témoignons. Par conséquent, la vérité de fait n'est qu'une interprétation ou même l'une des interprétations[320]. Ainsi, le mensonge qui se situe aux antipodes de la vérité devient-il aujourd'hui, pense Arendt, un mensonge complet et définitif, ce qui était impensable aux époques historiques précédentes. Ce mensonge porte en lui une grande menace, celle de la perte du sens de la réalité.

> Le résultat d'une substitution cohérente et totale de mensonges à la vérité de fait n'est pas que les mensonges seront maintenant acceptés comme vérité, ni que la vérité sera diffamée comme mensonge, mais que le sens par lequel nous nous orientons dans le monde réel (...) se trouve détruit.[321]

Arendt définit la vérité de deux manières. D'une part, comme un concept non modifiable, d'autre part, comme une métaphore qui fonctionne entre « le ciel et la terre sur laquelle nous vivons ».

---

[319] H. ARENDT, *La crise de la culture*, p. 294.

[320] Cela correspond à la conception herméneutique de l'interprétation. C'est ainsi qu'elle est présentée par Charles Taylor. Le philosophe canadien constate : « *L'interprétation, au sens de l'herméneutique, est la tentative de rendre clair l'objet étudié, de lui donner un sens.* » Ch. TAYLOR, *La liberté des modernes*, Paris, éd. PUF, 1997, p. 137-138.

[321] H. ARENDT, *La crise de la culture*, p. 327-328.

En puisant dans l'histoire de la philosophie, nous découvrons deux sortes de définitions de la vérité. D'une part, il y a la vérité dans le sens classique du mot, d'autre part, il existe de nombreuses approches non classiques qui mettent en question la formule essentialiste. Dans le premier cas, illustré par la théorie de Thomas d'Aquin, on distingue la vérité ontologique et la vérité épistémologique. Pour ce philosophe, dans l'ordre ontologique, l'être est vérité parce qu'il est connaissable, il constitue la condition du connaître et il est toujours connu à l'Etre absolu. Quant à la vérité épistémologique, Saint Thomas reprend la définition d'Isaac ben Salomon qui écrit, au IX^{e} siècle, une compilation des textes d'Aristote et des néoplatoniciens. Cette définition, la voici : *veritas est adaequatio intellectus et rei*[322].

Dans le deuxième cas, représenté par Bradley ou James, on s'oppose au terme *adaequatio* (accord) utilisé dans la définition classique[323]. Francis Bradley prétend que la vérité ne se réfère pas à la relation entre la réalité et la pensée, mais au rapport d'une notion à la totalité du système dans lequel elle fonctionne. Le vrai signifie ce qui est intrinsèquement cohérent, qui reste en accord avec toutes les pensées du courant philosophique. Il faut noter aussi que l'accord entre les pensées dépend des circonstances, ce qui veut dire qu'une thèse cohérente dans un système peut être incohérente dans un autre.

A son tour, William James propose l'utilité comme critère de véracité. Sa théorie pragmatiste suppose que ce soit la pratique de la vie qui vérifie la véracité des propositions. Ainsi, la vérité n'est qu'un outil. Il en est de même pour la théorie utilitaire de la vérité, mais dans ce cas le critère de l'utilité est encore davantage réduit à ce qui est seulement profitable.

Quelle que soit la définition de la vérité envisagée, la postmodernité les rejette toutes en bloc. Pour ce courant, le subjectif et l'individuel sont les seuls critères acceptables. Si nous avions notre propre définition et si nous ne voulions pas la généraliser, les postmodernes la justifieraient sans problème. La postmodernité trouve le moyen de subordonner à sa théorie toutes sortes de vérités. Comment le fait-elle ? Elle se sert du relativisme qui est une théorie de la liquidité appliquée à l'épistémologie. La postmodernité n'a certes pas inventé le relativisme, mais elle en a fait l'une de ses

[322] M. A. KRAPIEC, *Metafizyka* [*La métaphysique*], Lublin 2000, p. 138.
[323] Descartes, par exemple, propose de traduire « l'accord » classique comme « l'évidence ». Sa conception de la vérité consiste dans la cohérence d'une phrase avec les opinions générales élaborées par la société et universellement acceptées.

thèses les plus fondamentales. La notion de relativisme n'est pas non plus homogène, car il existe plusieurs types de relativismes (culturel, épistémologique, éthique). Mais, de manière générale, on le définit comme :

> Doctrine selon laquelle toute connaissance est relative, dans la mesure où elle dépend d'une autre connaissance ou est liée au point de vue du sujet.[324]

La théorie du relativisme réduit la possibilité de vérifier la véracité des thèses, aux limites du système dans lequel ces thèses ont été créées. En pratique, elle enlève complètement la notion de vérité[325]. Rorty, par exemple, juxtapose le relativisme et le réalisme, l'instrumentalisme et le pragmatisme[326] afin d'affirmer l'insuffisance des systèmes philosophiques à mettre en doute le relativisme lui-même.

La théorie du relativisme épistémologique a clairement le caractère d'une métathéorie parce qu'elle englobe toutes les autres théories, thèses et opinions en les

---

[324] LE PETIT LAROUSSE 2010, *Relativisme*, p. 871.

[325] L'opposition ecclésiale au relativisme est très forte, surtout de la part de l'Eglise catholique. Le cardinal Ratzinger se sert du terme « dictature » pour le décrire. Dans son discours du 18 avril 2005, il déclare : « *Combien de vents de la doctrine avons-nous connus au cours des dernières décennies, combien de courants idéologiques, combien de modes de la pensée... La petite barque de la pensée de nombreux chrétiens a été souvent ballottée par ces vagues - jetée d'un extrême à l'autre: du marxisme au libéralisme, jusqu'au libertinisme; du collectivisme à l'individualisme radical; de l'athéisme à un vague mysticisme religieux; de l'agnosticisme au syncrétisme et ainsi de suite. Chaque jour naissent de nouvelles sectes et se réalise ce que dit saint Paul à propos de l'imposture des hommes, de l'astuce qui tend à les induire en erreur* (cf. *Ep* 4, 14). *Posséder une foi claire, selon le Credo de l'Eglise, est souvent défini comme du fondamentalisme. Tandis que le relativisme, c'est-à-dire se laisser entraîner "à tout vent de la doctrine", apparaît comme l'unique attitude à la hauteur de l'époque actuelle. L'on est en train de mettre sur pied une dictature du relativisme qui ne reconnaît rien comme définitif et qui donne comme mesure ultime uniquement son propre ego et ses désirs*. » (www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_fr.html; le site internet du 16.04.2011)

[326] Voir: R. RORTY, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, éd. PUF, 1994, p. 40-45. Rorty dialogue d'abord avec Putnam et sa théorie des références qui vise à accorder le réalisme et le relativisme. Il passe ensuite à la polémique avec l'instrumentalisme dont il ne critique pas les thèses (de McMullin, par exemple), mais le fondement du système, à savoir les questions sur la réalité existante. Pour Rorty, cette sorte de question n'a aucun sens, car une notion ne peut être comprise que dans la culture qui la crée. Le dernier point de sa polémique est une discussion avec le pragmatisme, plus particulièrement avec celui représenté par William James dans *La vérité dans le relativisme*. Rorty conclut sa réflexion en constatant : « *Le besoin d'une théorie générale (d'une chose aussi importante que l'interprétation, la connaissance, la vérité ou la signification) correspond au genre de besoin que James et Dewey ont essayé de placer en perspective en soulignant, avec Hegel, que la théorie vient après l'accomplissement concret, plus qu'elle ne s'y trouve présupposée. (...)La tentative malencontreuse qui vise à être 'scientifique' procède d'une confusion entre un moyen pédagogique – celui qui consiste à récapituler les résultats d'un récit en formules concises – et une méthode pour découvrir la vérité.* » [*Ibid*., p.82-83].

mettant sur un pied d'égalité. Cela devient possible si nous supprimons tout critère de véracité et de qualification des systèmes philosophiques. Aucune thèse n'échappe au relativisme, pas même les théories de la vérité. Car la définition de la vérité, s'élabore toujours dans le cadre d'un système, d'une culture ou des présuppositions. On peut penser que le relativisme enferme toutes les pensées de l'histoire de la philosophie.

Cependant, la dimension pratique du relativisme (ce qu'il opère dans la réalité) permet de constater qu'il est plutôt une méthode qu'une thèse ou qu'un système de pensée. Le relativisme est une méthode dont se sert la postmodernité. Grâce à cette méthode, au lieu de qualifier les théories et « les dictionnaires finaux », les postmodernes s'abstiennent de tout jugement. C'est le relativisme en tant qu'outil qui le rend possible. Nous avons évoqué la définition du relativisme qui utilise le mot « doctrine », mais cette doctrine décrit la méthode et non pas le système.

Une fois admis que le relativisme est une méthode, il reste à mettre en lumière son objectif. Tout d'abord, il est incontestable que cette méthode justifie la culture de choix, la liquidité, le subjectivisme et l'individualisme postmodernes. Ensuite, elle est une condition *sine qua non* de l'autocréation. Dans le cas du « relativisme – méthode » qui tient toutes les vérités pour égales, « la vérité – théorie » n'a aucune importance. La vérité qui est définie par son essence perd sa spécificité et même sa raison d'être. Existe-il donc une vérité comprise comme une méthode ? Une vérité qui permettrait de choisir entre les thèses que le relativisme reconnaît égales et soumet aux jugements d'un individu dans le processus de l'autocréation ?

Dans notre étude, nous voulons proposer la définition de la vérité qui est « une vérité – méthode », plutôt qu'« une vérité – critère » ou « une vérité – phénomène ». Il s'agit de la conception biblique de la vérité qui offre une méthode pour discerner ce qui est vrai parmi toutes les opinions existantes. Le critère proposé par cette définition biblique est un méta-critère qui ne se trouve pas dans la définition elle-même, mais y est présent de manière implicite. Ainsi, la conception biblique de la vérité devient une méthode pour choisir la vérité parmi les vérités relativisées[327]. Cette méthode se base

[327] Benoît XVI propose l'évangélisation de la culture comme un antidote contre la dictature du relativisme. Il aborde ce thème à Glasgow et montre la voie évangélique pour lutter contre le relativisme. Le pape remarque « *L'évangélisation de la culture est d'autant plus importante de nos jours, alors qu'une 'dictature du relativisme' menace d'obscurcir l'immuable vérité sur la nature humaine, sa destinée et son bien suprême. Certains cherchent aujourd'hui à exclure la croyance religieuse du discours public, à la limiter à la sphère privée ou même à la dépeindre*

sur la confiance. Pour juxtaposer le relativisme et la conception biblique de la vérité, nous décrirons à présent comment la Bible comprend la vérité. Ensuite, nous définirons précisément le rapport entre la culture et la religion dans la postmodernité, ce qui servira à l'argumentation de la thèse que nous présenterons ci-dessous.

Nous décrirons ce qu'est la vérité dans le récit biblique en analysant d'abord la spécificité de la notion même que nous préciserons en énumérant les synonymes employés dans la Bible pour mieux expliquer la notion de la vérité. Alors que la civilisation latine appréhende la vérité de manière juridique, la culture hébraïque la perçoit comme étant très pratique et proche de la vie quotidienne[328]. La vérité n'appartient pas seulement à l'ordre intellectuel, elle se vérifie dans l'histoire de l'individu et de la société. La vérité (*èmèt*) a une racine typiquement hébraïque *'mn,* difficile à traduire directement, mais qui permet de l'identifier, dans le sens matériel du mot, à l'action de porter un nourrisson. Le mot révèle donc deux interprétations possibles : celle qui met l'accent sur la force de celui qui porte un enfant et celle qui se concentre sur la protection attentive de l'enfant[329]. Nous voyons que, dans les deux cas, la vérité a un caractère relationnel, cela veut dire qu'elle implique un certain engagement d'au moins deux êtres personnels et une relation de confiance entre eux. Et si Dieu en tant que créateur de l'univers est le plus digne de confiance, la vérité appartient par-dessus tout à Dieu[330]. « Le vrai » est donc « le divin » qui s'élève au-dessus des idées et des plans humains. Cependant, l'homme n'est pas privé de l'accès à la vérité. Tout être humain est appelé à connaître, à aimer et à pratiquer la vérité. C'est ainsi que l'homme qui désire connaître Dieu à travers l'œuvre de la création ou à travers la révélation, adhère à la vérité. En plus, s'il s'agit de l'adhésion par la révélation, elle s'actualise avant tout dans les cérémonies religieuses et dans les liturgies[331]. C'est pourquoi la liturgie chrétienne puisant dans l'Apocalypse reprend plusieurs fois le mot grec « *amèn* » qui correspond à l'expression juive « en vérité ».

---

comme une menace pour l'égalité et pour la liberté. Pourtant, la religion est en fait une garantie de liberté et de respect authentiques, car elle nous conduit à considérer chaque personne comme un frère ou une sœur. » Voir : Le site officiel du Vatican (16.10.2011) www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100916_glasgow_fr.html.

[328] *Cf. Vérité,* DANS : J. DHEILLY, *Dictionnaire biblique*, Paris, éd. Desclée, 1964, p. 1204-1205.

[329] *Cf.* J. GUILLET, *La générosité de Dieu*, Paris, éd. Montaigne, 1954, p. 29-30.

[330] *Cf.* F. REISDORF- REECE, *Encyclopédie biblique*, La Bégude de Mazenc, éd. Croisade du livre chrétien, 1974, p. 527.

[331] *Ibid*.

Posons-nous maintenant la question essentielle, à savoir comment la Bible définit la vérité ? La vérité est un attribut de quelqu'un fidèle à ses paroles et sûr de l'accomplissement de ses promesses, de quelqu'un en qui nous pouvons mettre notre confiance. Autrement dit, elle est un signe de la personne qui, à travers les actes et les paroles, révèle aux autres ce qu'elle est et sur laquelle nous pouvons nous appuyer sans être jamais déçu.

A partir de cette définition, la Bible propose quelques synonymes qui ont la même racine (*mn)* que la vérité et que les auteurs bibliques, surtout les prophètes, utilisent souvent pour exprimer la richesse de ce terme. La vérité équivaut ainsi à la fidélité, à la stabilité, à la sûreté et à la confiance. Parmi ces quatre noms, la fidélité (*èmunah*) est la plus proche de ce que veut dire « être vrai » ou « dire la vérité ». En fait, la Bible relie les termes de « fidélité » et de « vérité » à celui de l'alliance entre Dieu et son peuple. Dieu est vérité car il est fidèle à sa parole et il est capable de la rendre toujours efficace.

Comment la vérité divine se manifeste-t-elle dans l'histoire du salut? D'abord par l'immuabilité et l'infaillibilité des promesses divines et ensuite par la réalisation sûre de la volonté de Dieu. Tout cela établit la conformité entre les actes et les paroles divines ainsi qu'entre « le hier » et « le demain » de la présence agissante de Dieu dans l'histoire[332]. En même temps, l'Ancien Testament parle de vérité et de fidélité en termes de vérification de leur véracité. A cette lumière la question : est-ce que la vérité est vraie ?, est tout à fait justifiée. La nation choisie suit la loi et les commandements qui lui ont été donnés par Moïse et les prophètes afin que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob la mène à la rencontre du Messie, à l'accomplissement pleine du plan divin du salut. Dans cet ordre d'idée, Jacques Guillet souligne l'importance de cet aspect de la vérification et de la réalisation de la parole dans le processus de recherche de la vérité.

> Est vrai pour un Hébreu, ce qui a été mis à l'épreuve et s'est révélé solide. La parole de Joseph à ses frères est presque la définition de la vérité. 'Envoyez l'un de vous chercher votre dernier frère. Et vous, vous restez ici prisonniers. Vos paroles seront mises à l'épreuve pour voir si la vérité est avec vous' (Gn 42,16).[333]

[332] *Cf*. L. MONLOUBOU, *Dictionnaire biblique abrégé*, Paris, éd. Desclée, 1989, p. 87, 247.
[333] J. GUILLET, *La générosité de Dieu,* p. 34.

La fidélité de Dieu trouve enfin son apogée en la personne du Messie. Le Nouveau Testament révèle que la plénitude de la vérité se trouve en Jésus Christ. Le Messie connaît la vérité, mais, avant tout, il est la vérité (*cf*. J 14,6). En plus, grâce à sa résurrection cette vérité devient un chemin vivificateur et libérateur pour tous les hommes (*cf*. J 8,32). L'histoire du salut accomplie en Jésus Christ n'est pourtant pas terminée. Tout homme animé par l'Esprit Saint a la vocation d'imiter le Christ, c'est-à-dire d'aimer la vérité et de s'approcher ainsi de la plénitude de la vérité. La fidélité gardée par les disciples du Christ garantit la sureté et la solidité du chemin chrétien. C'est en fait la fidélité qui permet d'arriver à la découverte de la vérité toute entière (*cf*. J 16, 12-15) et à l'union personnelle et mystique avec cette vérité.

En résumant, constatons que dans la Bible, la vérité se fonde sur la confiance. La conception biblique ne montre aucun critère de l'accord (*adaequatio*), mais exige de mettre la confiance en celui qui proclame l'opinion que nous reconnaîtrons comme vraie. Jean Danielou le résume comme suit :

> Dans la Bible, l'image qu'évoque le mot de vérité n'est pas celle de la transparence d'un objet qui devient lumineux à l'intelligence, mais celle de la solidité de quelque chose sur quoi on peut s'appuyer.[334]

Jean Paul II partage l'intuition de Danielou et va jusqu'à déclarer que la confiance nous est nécessaire non seulement dans le domaine de la religion, mais dans tout domaine scientifique et philosophique[335]. Dans toutes ces sphères de la vie humaine, la confiance est une base de fonctionnement du savoir. La foi et la confiance sont donc inséparables de chaque aspect de vie, car, d'après le pape, durant toute son existence, l'homme est en quête de vérité.

---

[334] J. DANIELOU, *L'avenir de la religion*, p. 30-31.

[335] La révélation chrétienne n'est pas la seule à souligner l'importance de la confiance dans la vie sociale et culturelle de l'homme. Erik Erikson pense que, sans confiance fondamentale le processus du développement humain serait déformé. C'est en fait, par ses choix marqués toujours par la confiance ou par la méfiance, que l'homme gagne sa maturité. L'expression « confiance fondamentale » devient ainsi un mot-clef pour comprendre la théorie d'Erikson. Le psychanalyste américain lui attribue un rôle décisif dans tous les domaines de la vie, y compris religieuse. *« Le premier enjeu, la première tâche, qui attend un individu dans la vie est d'acquérir un sentiment de confiance fondamentale (...) Par cette confiance, l'enfant est en quelque sorte capable de trouver son bien dans la vie et de se protéger contre ce qui le menace.* » *Cf.* J. C. BRETON, *Foi en soi et confiance fondamentale*, Paris, éd. Du Cerf, 1987, p. 137. De plus, Breton prouve que la confiance acquise dans l'enfance influence la religiosité et la foi des adultes. *Cf. Ibid*., p. 221-227.

> On peut donc définir l'homme comme celui qui cherche la vérité. (...) Dans son acte de croire, chacun se fie aux connaissances acquises par d'autres personnes. On peut observer là une tension significative: d'une part, la connaissance par croyance apparaît comme une forme imparfaite de connaissance, qui doit se perfectionner progressivement grâce à l'évidence atteinte personnellement; d'autre part, la croyance se révèle souvent humainement plus riche que la simple évidence, car elle inclut un rapport interpersonnel et met en jeu non seulement les capacités cognitives personnelles, mais encore la capacité plus radicale de se fier à d'autres personnes, et d'entrer dans un rapport plus stable et plus intime avec elles.[336]

De cette façon, la conception biblique de la vérité devient, dans son essence, une méthode de choix entre les différentes vérités, entre les différentes interprétations des faits – comme le diraient les postmodernes. Ce n'est plus la vérité vérifiée par l'utilité ou les profits, par l'évidence ou l'accord, c'est la vérité qui s'appuie sur l'autorité d'une personne[337] et qui permet d'entrer en relation interpersonnelle entre celui qui la proclame et l'autre qui l'accueille.

Le relativisme, en tant que méthode de qualification de toute théorie philosophique, conditionne le libre choix entre ces théories et le rend dépendant de l'individu. En même temps, il ne se soumet à aucune théorie parce qu'il représente, dans sa nature, une méta-méthode. La théorie (le système) et la méthode sont de nature différente. La première est une approche de la réalité dans laquelle l'homme essaie de comprendre et de définir son essence. La deuxième est une façon d'agir dans le monde et dans la science. Le relativisme ne donne pas la clé qui permettrait à l'individu de choisir. L'homme seul doit choisir son interprétation. Le relativisme met ainsi tout le poids de la responsabilité sur les épaules de l'homme qui décide. La conception biblique de la vérité se juxtapose au relativisme comme méthode parmi d'autres méthodes. Elle

[336] JEAN PAUL II, *Fides et ratio*, n. 28 ; 32.

[337] Dieu qui s'adresse à son peuple, demande l'obéissance à sa parole parce qu'Il est Dieu et Il exige la confiance. L'Ancien Testament évoque plusieurs images pour l'illustrer : par exemple, l'image du serviteur qui supplie Dieu pour qu'Il confirme la véracité de ses paroles. Cette situation a lieu dans le psaume 22 : le serviteur de Yahvé ayant accompli ses exigences, demande à Dieu de manifester son pouvoir car son serviteur met sa confiance en Lui : „*Les gens me voient, ils me regardent; ils partagent entre eux mes habits et tirent au sort mon vêtement. Mais toi, Yahvé, ne sois pas loin, o ma force, vite à mon aide!* » Une autre image, celle de la mère et de son enfant remplit la même fonction : « *Sion avait dit 'Yahvé m'a abandonné ; le Seigneur m'a oublié.' Une femme oublie-t-elle son petit enfant, est-elle sans pitié pour le fils de ses entrailles ? Même si les femmes oubliaient, moi, je ne t'oublierai pas.* » (*cf.* Is. 49, 13-17).

nous rend conscients du mécanisme du choix entre les vérités relativisées. Elle permet de choisir la vérité par l'acte de confiance placée en soi-même ou en une autre personne. La conception biblique propose de mettre la confiance en Dieu, mais ce faisant, elle ne nie pas la liberté de l'homme, parce que c'est toujours lui qui choisit en quoi ou en qui il veut avoir confiance[338].

Quelle est donc la relation entre la culture et la religion dans la postmodernité ? En cherchant une réponse à cette question, nous avons mis en évidence que la philosophie postmoderne supprime toutes les conditions favorables à l'autonomie de la culture et de la religion dans l'approche classique, surtout la notion forte de vérité. Cela nous permet de constater que la culture postmoderne n'a pas supprimé la religion, mais en réagissant au retour du religieux, elle a absorbé la religion en l'intégrant au domaine culturel. Nous en venons alors à la question de la justification de cet état de relation culture–religion. Si la transcendance n'a plus d'existence autonome, qu'est-ce qui caractérise la transcendance en laquelle l'homme croit aujourd'hui ? Nous répondrons à ces interrogations dans le dernier propos de cette partie en montrant le caractère entièrement immanent de la religion dans la culture postmoderne.

2.3.2.1. La culture qui est devenue religion

Ce dernier point vise à justifier la conclusion formulée précédemment, à savoir : comment la culture absorbe-t-elle la religion ? Pour mieux comprendre comment s'opère ce processus, nous devons introduire quelques conceptions préliminaires. Nous définirons ce qu'est la religion, autrement dit, en quoi consiste sa particularité et son autonomie comme l'un des domaines culturels. Nous montrerons aussi comment l'essence de la religion a été entièrement transférée à la sphère culturelle. Nous prouverons, enfin, que la réduction de la religion à la culture n'est pas spécifique à la postmodernité, mais que de pareilles tentatives sont aussi entreprises hors de ce courant.

[338] La thématique de la sécularisation et de la rupture entre la religion et la culture au sens classiques des termes est plutôt une thématique philosophique que théologique (*cf.* p.23), pense Yves Ledure. Le problème du divin appartient donc aux domaines culturel et philosophique et ne dit rien de l'existence de Dieu parce que la seule rationalité ne suffit pas pour aboutir au sujet de Dieu personnel. Pour ce faire, il faut impliquer la foi et la confiance. (*cf.* p. 186-187). *Cf.* Y. LEDURE, *La rupture. Christianisme et modernité*, Paris, éd. Lethielleux, 2010.

On crée les définitions en décrivant l'essence des choses car c'est, en fait, l'essence qui différencie les choses et qui met en lumière leur nature. En puisant dans les théories de Rudolf Otto, Mircea Eliade et Van der Leeuw, phénoménologues de la religion, nous pouvons mieux cerner ce qu'est l'essence du phénomène religieux.

Rudolf Otto, auteur de *Das Heilige,* œuvre fondamentale pour la philosophie de la religion, introduit dans sa théorie les termes de base de notre réflexion. Le théologien allemand analyse les textes religieux pour forger sa vision du religieux, en opposition à celle de Kant. Otto s'insurge contre le réductionnisme kantien qui identifie la religion à la moralité. Il pense que la religion, tout comme l'expérience religieuse, se caractérise conjointement par la rationalité (elle peut être communiquée au moyen des notions philosophiques) et par l'irrationalité (parce que son objet dépasse les capacités de la raison). C'est le *numinosum* (le divin inconnu) qui constitue l'essence de la religion. Il échappe à la raison et reste irrationnel. Tout en reconnaissant l'existence du *numinosum,* comme problème central du phénomène religieux, Otto considère toutefois que cela ne détermine aucunement l'autonomie du divin par rapport à l'homme et au monde. On doit admettre que le divin se manifeste soit directement (dans l'homme et ses expériences religieuses), soit indirectement (par les signes, les rites, les choses sacrées). L'espace dans lequel le *numinosum* se révèle s'appelle *sacrum*. Otto souligne que le sens du *sacrum* (*sensus numinis*) est tout aussi irrationnel que celui du *numinosum*. Ainsi, nous abordons les thèmes du mystère (*mysterium*) et de la religion qui ne se traduisent que par l'expérience du mystère ressenti par l'homme. C'est un mystère qui attire (*fascinans*) et repousse (*tremendum)* à la fois. Cette double polarité de la religion suscite en l'homme deux sentiments fondamentaux du phénomène religieux : l'amour et la peur[339], mais le mystère réside toujours dans la rencontre avec « quelque chose de complètement différent ». Pour Rudolf Otto, grâce au mystère et à la présence du divin (*sacrum* et *numinosum*), la religion ne peut être réduite ou identifiée à aucun autre domaine de la vie.

En effectuant des recherches sur les manifestations historiques et culturelles de la religion, Mircea Eliade essaie de déterminer l'essence du phénomène religieux. Chaque religion, pense l'historien, désire franchir la frontière du temps (de la muabilité). De cette manière, il est nécessaire que la religion se réfère à la réalité

[339] Certains textes de l'Ancien Testament illustrent bien ces deux dimensions du phénomène religieux (de la peur et de l'admiration) Par exemple, dans le Psaume 76, nous lisons : « *Toi, toi le terrible! Qui tiendra devant ta face, sous le coup de ta fureur?* » (*cf.* Ps 76,8 ; Bible de Jérusalem).

éternelle (*sacrum*). De ce fait, elle n'est jamais révélée directement, mais par l'intermédiaire des choses, des gestes, des symboles ou des paroles. Eliade classifie toutes ces manifestations du *sacrum* comme des hiérophanies dans lesquelles l'éternel (*sacrum* immuable) interfère avec le terrestre (*profanum* changeable). La religion consiste donc à transformer le terrestre en éternel et à enraciner l'homme dans le *sacrum*. L'historien hongrois se sert de la théorie de Jung pour élaborer sa propre conception de l'archétype. Il stipule que toutes les croyances et les religions ont des racines communes dans un mythe ou dans un événement archétypique. Par exemple, la foi en Dieu Créateur fait toujours partie du fondement de la structure de toute religion. Malgré tous ces constats, Eliade, en tant que phénoménologue, manque d'outils pour affirmer l'existence autonome de l'être absolu. Même si Eliade et Otto se rejoignent sur ce point, les divergences entre les deux philosophes subsistent. Camille Tarot le relève en ces termes :

> Présent dans la seule subjectivité humaine confrontée à l'expérience d'une Altérité absolue, le sacré d'Otto ouvre l'homme à un au-delà de la nature. Il est foncièrement méta-cosmique. Chez Eliade à l'inverse, le lieu de la manifestation du sacré n'est pas tant la subjectivité que le cosmos lui-même, moins l'âme que les signes, moins le sentiment que la fixation aux hiérophanies et aux sacramentaux, qui ne sont pas des médiations pour le luthérien Otto, car il ne trouve les théophanies que dans les textes, bibliques ou mystiques. (...) Chez Eliade le sacré n'est pas l'élément non rationnel d'Otto, il est franchement irrationnel. Entre Otto et Eliade, il y a Nietzsche qu'Eliade veut inclure dans le débat.[340]

L'approche comparative des religions de Van der Leeuw est aussi phénoménologique. Sa recherche fait dire au philosophe qu'il n'y a pas de différence profonde entre les confessions. Ce qui les lie les unes aux autres, c'est la référence à « l'au-delà », à « une force plus puissante » que celle de l'homme. L'homme recherche cette force qui l'attire et qui est à la fois supérieure à la sienne et complétement « étrangère ». Mais en même temps, il a peur de s'en approcher à cause de son caractère mystérieux.

Aucune approche, qu'elle soit phénoménologique, sociologique ou encore psychologique, n'arrive à expliquer ou à confirmer l'existence et la nature de la

[340] C. TAROT, *Le symbolique et le sacré*, p. 489.

transcendance, notion sur laquelle toute religion se fonde. Cependant, il est intéressant de noter que toutes ces sciences affirment que la transcendance détermine le caractère spécifique et unique de la religion, c'est-à-dire son essence[341]. Elle différencie aussi la religion de la culture en général. Après l'étude de la conception philosophique du phénomène religieux, il faut aborder en quelques mots la conception théologique de la transcendance, à savoir le mystère de Dieu. Cette analyse seule permet d'affirmer qu'en se basant sur la vision religieuse de la création, on peut dire que la transcendance est propre à Dieu, mais aussi à l'homme. Si l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, comme le croient toutes les trois religions monothéistes, il porte en lui les éléments de cette ressemblance, notamment la présence de la transcendance, de la dimension transcendante, dans la structure de chaque être humain. Le Magistère de l'Eglise, par exemple, y attache une importance primordiale. Cette transcendance se reconnaît aux signes suivants : l'appel à la participation à la vie divine par l'amour et la connaissance ; la dignité de chaque homme ; le fait d'avoir une âme immortelle ; la complémentarité des sexes comme un appel à la vie communautaire et à l'égalité de l'homme et de la femme. Fait significatif : le Magistère évoque également en quelques mots « le mystère de l'homme » [342], comme si la transcendance présente dans l'homme était aussi un signe de la ressemblance entre le Créateur et l'homme[343.] De plus, il ne s'agit pas uniquement de la transcendance que l'homme possède, mais de celle qu'il reçoit comme un don de Dieu. On pourrait la comparer à l'acte de l'existence qui n'est propre qu'à Dieu, mais qui nous est offert dans le processus de la création.

---

[341] Par exemple, Y. Ledure distingue deux sortes de transcendance, *a priori* et *a posteriori*. La modernité lutte contre la transcendance *a priori* qui est « *une transcendance qui s'impose comme l'initial absolu et brise tout projet autonome à l'homme et pour l'homme.* » (p. 162). Par contre, la philosophie moderne peut affirmer l'existence de la transcendance *a posteriori*, comprise comme « *un fruit d'une expérience de vie* » (p. 164) qui s'opère à l'intérieur du jeu existentiel dont elle devient un élément structurant. (p. 171) *Cf.* Y. LEDURE, *La rupture. Christianisme et modernité*, Paris, éd. Lethielleux, 2010.

[342] La présence de la dimension du mystère dans la structure de l'être humain est fermement confirmée par Evdokimov qui consacre à ce sujet une large étude dans *L'art de l'icône. Théologie de la beauté.* Dans la partie intitulée *La culture, l'art et leur charismes,* le théologien orthodoxe parle de l'homme qui est un micro-univers parce qu'il porte en lui le mystère théologique. Grâce à ce mystère, l'homme est semblable à Dieu. En même temps, Dieu est semblable à l'homme, stipule Evdokimov en évoquant Clemens d'Alexandrie. Quand l'homme dit « je suis », il reflète le « JE SUIS » éternel de Dieu et il prouve ainsi que la condition humaine reste toujours en état de tension dialectique entre l'humilité subjective et la coexistence objective avec Dieu. *Cf.* P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté,* Paris, Desclée, 1970.

[343] « *La vie chrétienne est participation au mystère pascal, comme chemin de croix et résurrection. (…) La vie chrétienne est en définitive une croissance vers le mystère de la Pâque éternelle.* » JEAN PAUL II, *Audience générale*, le 11.08.1999, n° 4.

Il est donc possible à l'homme de reconnaître la transcendance qui est présente en lui comme lui appartenant et faisant l'objet de la relation religieuse. L'homme ne s'interroge pas sur l'origine de la transcendance qu'il découvre en lui, car il est convaincu qu'elle lui est propre. En le faisant, il présuppose que la religion a besoin de la transcendance (*sacrum*), mais il nie, en même temps, la transcendance de caractère autonome qui est indépendante de lui. « Le mystère de l'homme », dimension transcendantale qu'il aperçoit dans son intériorité, devient un argument suffisant pour expliquer et justifier à la fois la spécificité de la religion et le rejet de Dieu dans la contemporanéité. Ainsi, l'homme produit lui-même le *sacrum* (l'essence de la religion) qui fait partie intégrale de son être[344]. Si on poursuit ce raisonnement, on découvre que toutes les œuvres de la culture sont, elles aussi, empreintes du « mystère de l'homme ». De cette manière, elles se transforment en manifestations de la transcendance, ce que Rudolf Otto appelle *sacrum*. Aller à la rencontre de l'art, de la musique, de l'architecture, c'est donc vivre l'expérience religieuse. Tout comme l'homme qui est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, les œuvres humaines sont marquées par le « mystère de l'homme » et portent ainsi une trace de sa transcendance. L'expérience religieuse est présente aussi dans la rencontre avec une autre personne[345]. Dans cette optique, la rencontre avec le mystère le plus profond de la personne, celui de la souffrance, serait la conséquence majeure de cette transposition de la transcendance.

---

[344] Ledure propose une issue permettant de surmonter la situation de crise entre la religion classique et la culture contemporaine. Il met l'attention sur l'Incarnation du Verbe qui postule l'intégration de la transcendance. Alors que le philosophe affirme que « *cette intégration se fait totalement au bénéfice de l'homme, sans pour autant faire perdre au divin sa spécificité* » (p.173-174), nous faisons l'étude de la situation où la transcendance est absorbée par la culture de sorte qu'elle perd sa particularité. *Cf.* Y. LEDURE, *La rupture. Christianisme et modernité*, Paris, éd. Lethielleux, 2010.

[345] Levinas distingue plusieurs genres de transcendance (éthique, intentionnelle, la transcendance de Dieu et celle de l'expérience de l'Autre). Il mentionne aussi de la transcendance qui se produit entre les deux personnes, il la définit comme suit : « *que l'autre soit l'autrui; que la sortie de soi soit l'approche du prochain; que la transcendance soit proximité, que la proximité soit responsabilité pour l'autre, substitution à l'autre, expiation pour l'autre, condition – ou incondition – d'otage (…) par-delà un simple échange des signes, le 'don', la 'maison ouverte' – voilà quelques termes éthiques par lesquels signifie la transcendance en guise d'humanité ou l'extase comme dés-intéressement.* » (p. 33) Lévinas identifie la transcendance au dialogue. Ce dialogue exprime l'une des formes de « la sortie de soi » et de « l'entrée en relation moi-toi ». Le philosophe constate : « *Le dialogue n'est donc pas qu'une façon de parler. Sa signification a une portée générale. Il est la transcendance. Le dire du dialogue ne serait pas l'une des formes possibles de transcendance, mais son mode originel. Mieux encore, elle n'a de sens que par un Je disant Tu.* » (p. 225). Voir : E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, éd. Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

De cette manière, la participation à des concerts qui rassemblent des milliers de fans, les matchs de foot ou toute autre grande manifestation sportive, prennent les allures de culte religieux. Quant aux notions jusqu'ici strictement réservées à la religion, telles la contemplation ou la prière, elles peuvent s'appliquer à l'art, à la musique ou à l'expérience esthétique. Les valeurs mystiques de la religion sont transférées dans la sphère culturelle. La place prépondérante dans la religion est occupée par l'homme, par ses œuvres de solidarité, par le partage. En célébrant un culte nouveau on célèbre la communauté humaine.

La liquidité postmoderne, le rejet de la vérité objective, le subjectivisme et l'individualisme créent des circonstances opportunes pour que le processus d'identification de la culture et de la religion puisse être réalisé. E. Trias, ambitionnant de créer une religion nouvelle, déclare :

> La culture, comprise dans toute sa vérité, consiste toujours à déployer sur une société un culte déterminé. Or, le culte est, au dire bien fondé de Hegel, le centre inaliénable du syndrome complexe que constitue ce qu'il est convenu d'appeler religion.[346]

Il s'agit donc de réduire la dimension religieuse à la dimension culturelle et de bloquer la possibilité et le besoin de rechercher la transcendance qui révèle la vérité. D'une part, la postmodernité n'est pas la première à être tentée d'accomplir l'identification religion–culture et d'autre part, les hommes de tout temps cherchent à entrer en relation avec quelque chose qui les transcende. Cette quête s'exprime dans les nouveaux mouvements religieux, dans la croyance aux extraterrestres et à l'existence d'un gouvernement universel mondial qui contrôle secrètement le cours des événements.

Jean Danielou parle directement de cette identification de la religion et de la culture en caractérisant les symptômes de la crise contemporaine du sens. En utilisant le terme de « religion non-religieuse », il constate :

> C'est un fait d'abord que la crise du sens de Dieu pénètre dans le monde chrétien lui-même. Il existe aux Etats-Unis un mouvement qui s'intitule le christianisme non-religieux. Ses représentants sont des hommes comme Hamilton, Van Buren, Altitzer.

[346] E. TRIAS, « Penser la religion. Le symbole et le sacré », in J. DERRIDA, G. VATTIMO, *Religion*, s. 110.

> Pour eux, la religion est un fait culturel, lié à une mentalité dépassée. (...) Qu'en est-il dès lors du christianisme dans un monde « post-religieux » ? Il devient un certain type d'humanisme.[347]

Jacques Maritain, lui aussi, décrit à deux reprises l'absorption de la religion par la culture. D'abord, quand il compare la situation culturelle contemporaine à l'antique. Ensuite, quand il examine les courants philosophiques modernes.

> Partout ailleurs [hors de la Nation Choisie] dans le monde antique le nationalisme a parasité et corrompu la religion ; il l'a absorbée dans la culture, il en a fait quelque chose d'une civilisation, d'une culture, je veux dire que tout en rivant à elle, parfois écrasant sous elle la vie sociale, tout en l'honorant avec une puissance de vénération terrifiante, tout en asservissant l'homme aux dieux, le monde antique inféodait cependant la religion à la civilisation.[348]

> Une philosophie de l'équivocité pensera qu'avec le temps les conditions historiques deviennent tellement différentes qu'elles relèvent de principes eux-mêmes hétérogènes : comme si la vérité, le droit, les règles suprêmes de l'agir humain étaient muables.[349]

Nous voyons de manière claire que dans la modernité, la libération de la religion et du déterminisme divin reste liée à la domination de la raison. Dans la postmodernité, bien au contraire, cette libération s'inscrit dans une bataille contre le rationalisme de type cartésien.

Pour résumer en quelques mots cette partie du deuxième chapitre, il faut mettre l'accent sur deux points-clef de notre étude : la thématique de la vérité dans la réalité relativisée et la problématique d'identification de la culture et de la religion. Notre travail met en lumière la présence des thèses postmodernes dans la vie et la pensée humaine d'aujourd'hui. Le troisième chapitre de cette thèse s'attachera à suivre les manifestations de cette présence dans la réalité quotidienne. Nous proposerons également d'observer les réactions des communautés religieuses face à toutes les théories contemporaines qui les menacent profondément.

---

[347] J. DANIELOU, *L'avenir de la religion*, p. 20-21.
[348] J. MARITAIN, *Religion et culture*, p. 25.
[349] *Ibid*., p. 115.

CHAPITRE III

L'homme nouveau dans la réalité nouvelle.
Vivre « la religion de la culture »
dans la pratique quotidienne

3. L'homme nouveau dans la réalité nouvelle : vivre « la religion de la culture » dans la pratique quotidienne

L'homme est un être religieux. Ce constat général ne suppose pas que, dans la structure de l'être humain, il y ait un organe réservé à la religion permettant d'entrer en relation avec la transcendance. L'homme tout entier est ouvert au religieux. Si ces assertions sont vraies, pourquoi l'athéisme et l'agnosticisme existent-ils ? Comment l'homme est-il apte à exister à la fois comme être religieux et comme celui qui ne veut rien savoir de la religion ? Dans le chapitre précédent, nous avons démontré que l'homme peut conserver un certain aspect du caractère religieux de son être sans se référer à Dieu. « Le mystère de l'homme », à savoir la capacité de se transcender soi-même, peut être reconnu soit comme un signe de la création « à l'image et à la ressemblance de Dieu » soit comme un des éléments appartenant à la nature humaine. Dans le deuxième cas, l'homme reconnaît comme sienne la transcendance qu'il découvre en soi. Même si elle ne lui appartient pas, l'homme se réfère à cette transcendance intérieure qui fait partie de son être et qui est également inscrite dans la structure ontologique de la réalité. De cette manière, il devient possible au monde immanent d'absorber la transcendance et de créer ce que nous avons appelé « religion de la culture ». Celle-ci n'est pas un phénomène purement théorique, mais elle décrit l'ensemble des événements et des attitudes vécus par les contemporains dans leur vie quotidienne.

En listant les nouveaux courants et tendances dans la spiritualité nous illustrerons, dans la dernière partie de notre étude, ce qu'est « la religion de la culture ». Pour atteindre ce but, notre réflexion se déroulera en trois points. Le premier propos portera sur « l'invention de l'homme nouveau ». La diversité des définitions de « l'homme nouveau » (philosophique, théologique, sociologique, biblique) rend cette notion complexe. C'est pourquoi nous expliquerons en quoi consiste cette nouveauté et nous mettrons en évidence la manière dont elle façonne l'anthropologie. Grâce à cela, nous démontrerons que cette dernière, modifiée à l'aide des thèses postmodernes, sert de base à la religion de la culture.

Ensuite, nous essaierons de définir ce qu'est « la religion de la culture » à travers quatre traits significatifs. Alors que Dominique Folscheid, professeur de l'Université de Reims, utilise cette expression au sens étroit, nous tenterons de révéler ce que « la religion de la culture » veut dire au sens large du terme. La définition que nous

présenterons débouchera sur une autre question, celle des manifestations de ce nouveau courant religieux dans les mouvements spirituels contemporains. D'emblée, nous noterons que, même si l'athéisme et l'irreligion ne sont pas une manifestation, au sens strict, de la religion de la culture, ils créent des conditions favorables pour son épanouissement dans la spiritualité athée, dans le Nouvel Age, dans le nouveau paganisme et dans les nouveaux cultes quasi-religieux (y compris ce que nous appellerons « pop-cultes »).

Pour clore ce dernier chapitre, nous présenterons la réaction de l'Eglise catholique face au religieux modifié qui prend une multitude de formes dans la religion de la culture. En analysant les documents du Magistère, surtout ceux du Concile Vatican II, nous montrerons que l'Eglise discerne dans la contemporanéité à la fois des chances et des menaces pour la religion et pour le développement intégral et personnel de l'homme. En conséquence, en agissant de deux manières, par les paroles et par les actes, l'Eglise incite tout homme de bonne volonté à s'opposer à ce qui détruit le genre humain et à progresser dans la construction de la civilisation de l'amour. Pour réaliser sa mission, l'Eglise fait appel au dialogue, moyen qui tout en respectant la liberté de l'interlocuteur permet de rechercher la vérité sur Dieu, sur le monde et sur l'homme.

Nous avons mis en évidence que la vie de l'homme contemporain se caractérise par la peur, par l'ennui, par la mobilité et par la solitude. En réponse à ces quatre attitudes qui frappent l'être humain, l'Eglise offre quatre propositions qui garantissent la conservation de l'équilibre entre le progrès matériel et spirituel de l'humanité. Pour que l'homme puisse se libérer de la solitude, l'Eglise l'invite à s'engager dans la communauté. La spiritualité approfondie est, à son tour, un antidote pour guérir l'ennui provoqué par l'enfermement dans le matériel. Enfin, le témoignage de vie et l'activité médiatique des chrétiens est aussi une réponse de l'Eglise à la mobilité et aux peurs contemporaines. A travers ces quatre propositions, l'Eglise soutient l'homme en tant que personne dans son développement intégral et dans sa recherche de Dieu.

3.1. L'homme nouveau : source et objectif de la religion de la culture

L'anthropologie et l'ontologie nouvelles sont à l'origine de l'universalité et de la popularité de la culture qui devient religion. Pourquoi cette partie de notre réflexion est-elle consacrée à l'anthropologie et non pas à la métaphysique ? Parce que l'anthropologie contemporaine conditionne l'ontologie : la création du monde n'est plus l'œuvre d'une transcendance, mais celle de l'homme. Cet homme postmoderne, au lieu de produire les choses, crée la réalité, décide de ce qu'est l'être et transforme librement les définitions, y compris celle de la religion[350]. Nous pouvons constater que l'esprit humain formé (même si cette formation est inconsciente) par les idées postmodernes accepte sans aucun problème les thèses du nouveau religieux. En un mot : la nouvelle anthropologie devient une base pour la religion de la culture ou tout au moins, elle en facilite la réception. C'est pourquoi, dans cette première partie du dernier chapitre, nous essayerons de capter l'essence de cette nouvelle anthropologie afin de pouvoir la définir, ne fût-ce que de manière descriptive. Trois questions sous-tendent notre réflexion. Tout d'abord, nous nous interrogerons sur la nature véritablement nouvelle de cet homme postmoderne et sur le processus qui a rendu possible toutes les modifications introduites par la postmodernité. Ensuite, nous nous arrêterons sur quelques éléments de cette nouveauté anthropologique. La thématique de l'anthropocentrisme du monde contemporain et de la relation qui le lie à la religion de la culture servira de conclusion à notre analyse.

3.1.1. L'homme nouveau est-il vraiment nouveau ?

L'annonce de « la fin » de quelque chose signifie souvent l'émergence de quelque chose de nouveau. La fin est le processus consistant à mettre un événement au passé et à ériger une réalité nouvelle. On peut donc noter que le début est la condition nécessaire de la fin. La proclamation de la fin de l'humanité et de l'histoire n'est pas

[350] Par exemple Kant, dont la philosophie est l'une des sources de la postmodernité, subordonne toute question philosophique à la thématique anthropologique. D'après le philosophe, l'homme veut connaître les réponses à ses interrogations fondamentales : que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer? Mais toute ces interrogations se résument en fait en une seule : qu'est-ce que l'homme? *Cf.* A. COMTE-SPONVILLE, *La philosophie*, Paris, PUF, 2005, p. 73.

seulement le fruit des prophéties souvent citées[351], mais elle est aussi au cœur du questionnement philosophique. En 1989, Francis Fukuyama publie son essai *The End of History*[352], suivi, quinze ans après, de *La fin de l'homme. Conséquences de la révolution biotechnique.* Coup sur coup, quelqu'un annonce « la fin » d'une vision spécifique du monde. Cette réflexion donne un aperçu de ce que nous appelons « l'homme nouveau». Cette notion, très vaste[353], a besoin d'être d'abord définie plus précisément. Que l'on consulte la Bible ou internet, que l'on se réfère à la théologie ou à la philosophie, la définition sera à chaque fois différente.

3.1.1.1. Plusieurs possibilités de définition de l'homme nouveau

Dans la Bible, le terme dont nous parlons est récuré dans les lettres de Saint Paul. Citons ici l'appel de l'Apôtre énoncé au chapitre 4 de la lettre aux Ephésiens :

---

[351] Y compris les différents types de textes antiques ou médiévaux. Parmi eux: la prophétie de Saint Malachie du XII[e] siècle, qui prévoit 112 noms de papes, et dont le dernier serait «*Petrus Romanus*» et se termine par une brève phrase sur la persécution de l'Eglise. L'une des interprétations permet de constater qu'à partir de Célestin II (pape du temps de Malachie) notre actuel successeur de Saint Pierre est l'avant-dernier de la liste. Une autre prophétie est celle de Nostradamus, médecin français d'origine juive qui a vécu au XVI[e] siècle. Une autre encore qui se base sur l'ancien calendrier maya et qui dit qu'en 2012 la distance entre la terre et le soleil sera à son maximum et engendrera le début de la fin du monde.

[352] Il est intéressant de mentionner que Z. Bauman, en dissertant sur l'Europe contemporaine, ne prévoit pas la fin de notre continent, même dans sa vision la plus fataliste. Il écrit: «La fin de l'histoire est un mythe ou une catastrophe qui peut être évitée. On peut aussi échapper à la fin de l'aventure européenne – à la fin de l'Europe comme une aventure » Voir : Z. Bauman, *Europa niedokończona przygoda [Europe - l'aventure inachevée]*, Cracovie 2007, p. 70.

353 Cette notion n'a pas seulement une très grande capacité sémantique, mais elle est aussi extrêmement populaire. Lorsqu'on cherche sur « google.com » le terme "homme nouveau", on obtient des résultats surprenants. Dans la langue polonaise en 0,24 s. 2.200.000 sites internet ; 22.500.000 résultats en français en 0,35 s, et en anglais (également due à la combinaison des mots « New » « man » et « Newman ») en 0,25 secondes 1.370.000.000 de résultats indiquées. En polonais, les sites se réfèrent à de nombreuses prophéties apocalyptiques et au renouvellement du corps et de l'esprit. Dans la langue française, on relève d'abord des réseaux sociaux et des publicités, « la remise en forme », les cosmétiques et les livres. J'utilise ici l'indication de popularité en fonction du nombre de liens de recherche sur Internet. Cette méthode a été appliquée par Zygmunt Bauman pour discuter du concept et du rôle de la sécurité dans le monde moderne. Bauman la reprend à son compte dans une interview pour un hebdomadaire polonais *Politique*, en disant: « *Le terme 'mensonge', écrit en polonais sur Google m'a donné, en deux dixièmes de seconde, plus de 10 400 documents. Que peut en faire l'homme? Et le terme 'sécurité' a récemment obtenu les adresses de 17 millions de documents. Paul Virilio a écrit que la «bombe de l'information» est à son avis, plus dangereuse pour la survie de l'humanité que la bombe atomique, car elle empêche la perception de ce qui se passe.* » Voir : http://archiwum.polityka.pl/art/jacek-zakowski-rozmawia-z-zygmuntem-baumanem, 395495.html (le 08.03.2012).

> Mais vous, ce n'est pas ainsi que vous avez appris le Christ si du moins vous l'avez reçu dans une prédication et un enseignement conformes à la vérité qui est en Jésus, à savoir qu'il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir l'Homme Nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité. (20-24)

Tout d'abord, la négation fréquemment utilisée par les auteurs grecs sert à Paul pour juxtaposer deux sortes de gens: les « anciens » et les « nouveaux ». Les Juifs eux-mêmes ont utilisé cette méthode (*cf*. Lv 18 ou Dt 26). Le vieil homme est celui qui doit mourir parce qu'il est périssable et devient une menace pour sa personne. La source de cette corruption est avant tout le mensonge. Par conséquent, Paul plaide pour le renouvellement qui a sa source dans le processus de réflexion allant de la pensée à l'action afin de vivre comme un homme nouveau. La nouveauté est ainsi décrite par référence à l'acte de création par lequel Dieu fait alliance avec l'homme. Le nouvel homme devient enfant de Dieu dans le Christ par son baptême et accomplit ce qu'il croit.

Le point de vue théologique sur le concept d'«homme nouveau» nous apporte à la fois la compréhension sacramentelle et eschatologique de cette notion. Pendant notre vie terrestre, Dieu partage sa vie divine en nous donnant « des signes visibles de la grâce invisible », les sacrements. Au moment du baptême, l'homme devient une «création nouvelle», un fils dans le Fils.[354] Grâce aux sacrements, l'homme avance dans la vie spirituelle et se prépare (sur terre encore de manière incomplète) au renouvellement de son état pour qu'il devienne « homme entièrement nouveau » après sa mort. Cette préparation porte le nom de « divinisation » et signifie la participation au bonheur de la Trinité Sainte.

> Le fait que le Baptême soit reçu le plus souvent en bas-âge nous indique clairement qu'il est un don de Dieu: Nul ne mérite la vie éternelle par ses propres forces. La miséricorde de Dieu, qui efface le péché et nous donne de vivre notre existence avec «*les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus*» (*Ph* 2,5), est communiquée à l'homme gratuitement. (…) Le Baptême n'est donc pas un rite du passé, il est la rencontre avec le Christ qui donne forme à l'existence toute entière du baptisé, lui

[354] Chaque sacrement renouvelle l'image de Dieu dans l'homme, la plénitude de grâce divine.

transmet la vie divine et l'appelle à une conversion sincère, mue et soutenue par la Grâce, lui permettant ainsi de parvenir à la stature adulte du Christ.[355]

Dans la perspective eschatologique chrétienne, « l'homme nouveau » décrit l'état d'une vie pleine après la mort et le Jugement dernier qui mettra fin à la séparation de l'âme et du corps. C'est là que l'homme recevra un nouveau corps glorifié en devenant « un homme nouveau », c'est-à-dire celui qui existe dans la nature humaine sanctifiée par la grâce divine. Le nouvel homme, à la lumière de la réflexion théologique, se concentre donc sur l'action de la grâce de Dieu dans la nature humaine et sur sa transformation effectuée par ce qui dépasse l'ordre naturel.

On peut aussi comprendre l'« homme nouveau » tel que le conçoit internet. Ce concept y prend une double signification. Premièrement, il désigne tout type de revitalisation: biologique, intellectuelle, bien-être, attitude de vie etc. Ici, la notion de « l'homme nouveau » est liée à l'influence de la psychologie contemporaine, de la biologie, de la chimie et du développement des domaines thérapeutiques[356]. Deuxièmement, cette dénomination fait référence à un homme virtuellement nouveau : c'est-à-dire à une vraie personne dans un monde virtuel. Dans l'espace virtuel chacun peut vivre une deuxième vie (*second life*) à condition de respecter les règles de la société virtuelle dans laquelle il vit. Pour beaucoup de gens c'est une façon de se recréer et de franchir des frontières qu'ils n'oseraient pas franchir dans la réalité. Dans ce cas, « le nouvel homme » signifie une forme de libération de la vie réelle, libération qui pourrait aboutir à la possibilité de perdre contact avec le monde existant en réalité.

3.1.1.2. Approche philosophique de la notion de « l'homme nouveau »

Après avoir montré la diversité des significations de la notion de « l'homme nouveau », tâchons d'en donner la définition philosophique. Michel Foucault constate que l'homme est une invention plutôt nouvelle. Dans son étude sur la rupture dans l'épistémè de la culture occidentale, il écrit :

[355] BENOIT XVI, *Message pour le Carême 2011*, Vatican, 4.11.2010.
[356] A présent, le développement de ce domaine est très dynamique. La thérapie utilise des nouvelles voies et des nouveaux moyens: la thérapie rationnelle-émotive, par le travail, avec les couleurs.

> Mais à mesure que les choses s'enroulent sur elles-mêmes, ne demandant qu'à leur devenir le principe de leur intelligibilité et abandonnant l'espace de la représentation, l'homme à son tour entre, et pour la première fois, dans le champ du savoir occidental. Etrangement, l'homme n'est sans doute rien de plus qu'une certaine déchirure dans l'ordre des choses, une configuration, en tout cas, dessinée par la disposition nouvelle qu'il a prise récemment dans le savoir. L'homme n'est qu'une invention récente, une figure qui n'a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir, et qui disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle.[357]

Il semble que nous soyons justement rendus à une époque qui proclame la disparition de « ce pli de notre connaissance» et l'émergence d'un «homme nouveau». L'humanité a été soumise à la formation de l'école postmoderne et en vivant dans l'ère de la post-postmodernité, elle réalise (parfois en les vérifiant) les théories produites par les philosophes de ce courant[358].

Toutes les idées que la postmodernité produit sur l'homme contemporain véhiculent cette tendance postmoderne qui vise à libérer l'humanité du poids des limites culturelles du passé. Pour cette raison, l'homme nouveau abandonne la connaissance déductive de la raison[359], héritée des Lumières, en faveur de la force créatrice de l'imagination entièrement libérée. Il ne s'appuie plus sur la stabilité des opinions rationnelles, mais il construit son monde sur la liquidité et la variabilité des opinions subjectives. Ainsi, il enlève toute référence à l'éternité (à ce qui est immuable et fixe) et porte davantage son intérêt sur l'« ici et maintenant » de son être. Comme le spécifie Derrida, cet homme nouveau ne s'intéresse plus à rendre la temporalité éternelle. Ce processus comprend à la fois la dimension éternelle/immuable des notions et celle de son existence humaine après la mort. La base stable de la métaphysique de la présence a été remplacée par son absence et par la recherche de l'éclat de l'étant (*Ereignis*), comme

[357] M. Foucault, *Les mots et les choses*, éd. Gallimard, 1966, p. 14-15.

[358] Ce processus de formation des hommes correspond aussi à celui dont parle De Lubac. Lorsqu'en 1959, il publie *Le drame de l'humanisme athée*, il annonce, d'une manière non encore bien définie, le passage de l'athéisme théorique à l'athéisme pratique qui émerge à présent dans nos sociétés.

[359] Cela se reflète dans les différents domaines la vie, tout comme dans le fonctionnement de l'Eglise aujourd'hui. L'affirmation de la primauté de l'amour sur la pensée crée une opposition entre amour et vérité. Cependant, la position officielle de l'Église reconnaît la complémentarité de l'amour et de la vérité ce que Pie XII confirme dans *Humani Generis* et qui se trouve dans la Constitution Conciliaire sur l'Église *Lumen gentium*). Ces deux documents se posent en défenseur du statut de la raison afin de restaurer la connaissance humaine dans sa valeur authentique.

le décrit Heidegger. Enfin, le nouvel homme s'est libéré du temps et de l'espace, en détruisant finalement la force captatrice de la matière. Grâce aux moyens modernes de transport et de communication, il minimise la résistance du temps et de l'espace en devenant de nouveau nomade ; il transforme son mode de vie stable et réglé en mode de vie itinérant. Ces déplacements ne reposent pas nécessairement sur le mouvement physique, mais sur une simple utilisation d'Internet lui permettant d'explorer d'autres parties du monde, de vivre les problèmes des différentes communautés humaines, et de contrôler le cours des choses en restant assis en toute sécurité dans un appartement. La mobilité est devenue la condition *sine qua non* de l'efficacité de l'homme moderne et de la qualité de son être et de son travail. Qui plus est, elle conditionne sa performance et accroît son pouvoir, y compris politique. Une étude approfondie de la liquidité de l'homme et de la société contemporaine est effectuée dans plusieurs œuvres de Zygmunt Bauman. Dans « *Modernité liquide* », le philosophe note qu'au début de l'ère moderne nous ne croyons plus à l'acte de la création divine, à la révélation et à la damnation éternelle. Ce que l'homme a construit, il peut aussi le détruire. Être contemporain signifie être incapable de rester en place : « on se déplace et on ne peut pas s'arrêter. » [360]

De plus, il faut noter que l'homme nouveau se veut tellement libre qu'il décide lui-même de sa vocation et de sa destinée. Evoquons, par exemple l'une des conceptions traditionnelles de cette vocation, celle de la Bible. La vocation de l'homme, selon le plan biblique, est d'entrer en relation avec l'autre, relation qui crée le contexte social de sa vie et de son développement. L'émergence de l'homme nouveau est associée à l'inversion de cette vocation et à la pratique d'une vie individualisée. L'individualisation engendre de nombreuses conséquences: le lourd fardeau de la responsabilité de l'individu lui incombe entièrement, la peur et en même temps le besoin de sécurité sont multipliés (cela devient un excellent outil dans les mains du pouvoir), tous les types de relation entre les hommes sont affaiblis.

Tout ce que nous avons décrit ci-dessus a donné lieu à une réaction inattendue. Le nouvel homme se tourne vers la religion ou plutôt vers un religieux indéterminé. Le retour du phénomène religieux est si surprenant qu'il invite à s'interroger sur le pourquoi et le comment de ce retour. Ce fut le cas lors du séminaire philosophique qui

[360] Voir: Z. Bauman, *Płynna nowoczesność [Modernité fluide]*, Cracovie, 2006. Bauman est d'abord et avant tout un sociologue qui se base sur une analyse des expressions de la société moderne ; il ne se limite pas aux applications de la recherche sociologique, mais les généralise en les combinant avec une approche philosophique de la réalité proposée par les postmodernes.

s'est tenu à Capri en 1994 et qui a été organisé par Jacques Derrida et Gianni Vattimo. De nombreux documents font état du retour ou de la renaissance du religieux perçu comme un élément spécifique de l'homme nouveau. En aucun cas, la religiosité, n'a été prise en considération dans la transformation postmoderne, elle a même été supprimée à cause de la suspicion, déjà mentionnée, de vouloir infiltrer dans la réalité la dimension éternelle où seule réside la vérité.

3.1.1.3. L'homme à la fois nouveau et toujours le même

Dans le monde où tout est interprétation, comme l'affirme Nietzsche, nous nous rendons compte que tout n'est pas seulement subjectivement soumis au jugement de l'individu, mais que le monde entier est devenu une proposition, ou mieux encore « le monde est devenu une proposition du monde. » Afin de permettre à leur enfant de choisir le monde dans lequel il veut vivre, certains parents sont allés jusqu'à ne pas lui donner de nom déterminant son sexe ou de ne pas choisir des vêtements donnant à penser qu'il est mâle ou femelle[361]. Outre les propositions du monde réel, on peut toujours choisir entre les deux mondes: le réel ou le virtuel. La question sur l'homme nouveau devient donc une question sur le nouveau monde des interactions humaines, question sur les limites des changements.

L'homme dont nous parlons est peut-être déjà décrit dans un autre dictionnaire final, comme le veut Richard Rorty, ou biologiquement modifié, comme le souhaite Françis Fukuyama, ou encore libéré du fardeau de la métaphysique, comme le pense Jacques Derrida, mais il reste toujours un homme, même si d'une certaine manière il est devenu un homme nouveau. En tout cas, il se retrouve dans une situation historique différente dans laquelle il vise un progrès sans cesse accéléré par la fluidité. Une chose est sûre : l'homme nouveau est en quelque sorte le même homme redécouvert. Cela permet de repenser la réalité et l'ensemble de ses aspects dans la recherche «*Ereignis* ». Le postulat d'un tel projet a été proposé par Heidegger qui l'a décrit en utilisant le terme *Verwindung*, entre autres, par rapport à la métaphysique et à l'être humain. L'homme se trouve dans une situation nouvelle, plutôt critique, dans laquelle il se révolte lorsque sa liberté est entravée. Il devient particulièrement sensible sur ce point-là et met l'accent

[361] C'est le cas d'une famille suédoise où le sexe était considéré comme obsolète. Les parents ont appelé leur enfant *Pop* et ont décidé de lui permettre seul de décider le sexe auquel il veut appartenir. Voir. http://www.kosciol.pl/article.php/20090629141915120 (le 08.03.2012)

sur sa participation au progrès qui se réalise dans l'histoire. Il est intéressant de rappeler que même Z. Bauman estime que le progrès auquel nous croyons tant semble être à présent l'un des concepts les plus vagues et les plus imprécis.

L'être humain, en tant qu'être, reste le même. L'homme par son essence est toujours l'homme, le monde reste le monde. Grâce aux progrès réalisés, le monde et la conscience subissent une transformation ; la connaissance est en expansion : de questions nouvelles, de plus en plus nombreuses, sont posées. Le concept de « nouveauté » détermine en grande partie les résultats de cette transformation, la relecture de la réalité et les résultats du progrès. La nouveauté signifie simplement que l'accent a été mis sur un autre point, que l'homme a souligné certaines caractéristiques humaines en mettant d'autres en marge. Dans la transformation postmoderne, la nouveauté est un passage de la stabilité à la liquidité. De cette façon, l'homme passe d'un cosmos ordonné à un désordre chaotique où la liberté accède au statut d'une valeur absolue.

3.1.2. L'homme nouveau, qui es-tu ?

Les conséquences des changements des concepts philosophiques peuvent se résumer en quelques points qu'il nous faut à présent étudier. L'homme nouveau devient un homme ennuyé et peureux, tout en étant un chercheur fort mobile.

Notons tout d'abord que l'homme moderne est un homme peureux. Ayant perdu sa stabilité rationnelle et celle des structures de la «modernité lourde», l'homme tombe dans un nouveau chaos : l'incertitude qui est présente dans tous les domaines de sa vie: économique, intellectuel et social. Le nouveau désordre mondial généré par la mondialisation a dévalué l'ordre du monde en éliminant le prévisionnel des événements. Ce chaos qui se développe aujourd'hui sert très bien ceux qui ont l'intention de conquérir le pouvoir. La mondialisation est un processus imprévisible qui se déroule dans une spontanéité complète[362]. Elle a pour effet un sentiment de peur, une menace pour la sécurité de l'homme à cause du manque d'ordre qui organisait le monde traditionnel. Il est bien évident que la peur qui grandit dans l'homme influence toute son existence, sa façon de vivre et sa perception de la réalité. Par conséquent, l'homme

[362] Voir: Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo [Une société individualisée]*, Gdańsk 2008, s. 42-46.

peureux est aussi un homme qui se bat pour sa sécurité. Bauman considère les conséquences des efforts humains visant à gérer la sécurité et à surmonter la peur en analysant la structure de villes modernes et de leurs quartiers. Il évoque les caméras, les alarmes, les gardes, les systèmes de surveillance, la présence de la police, les pompiers, les hôpitaux ; il pointe d'innombrables agences qui assurent la sécurité et qui font leur publicité dans les mass-médias. Il souligne les conséquences des actions humaines que sont : la fermeture des frontières, l'émergence des camps de réfugiés, les expulsions d'immigrés clandestins et le contrôle continu[363].

Pourtant, la peur contemporaine présente, selon les postmodernes, encore un autre visage. Elle est responsable, en grande partie, du retour du religieux[364]. Quand l'homme n'arrive pas à s'adapter au rythme de la vie et qu'il ne comprend pas tout ce qui se passe autour de lui, il commence à chercher une transcendance, à se référer à un Dieu, être supranaturel, qui dépasse le monde. A l'instant où l'homme entame cette quête, il se tourne vers une certaine forme de religieux.

A côté de la peur apparaît aussi l'ennui. Cet ennui contemporain vient du fait d'une connaissance de plus en plus pointue dans certains domaines et de l'individualisation poussée à l'extrême. Par conséquent, conscient de l'étendue du savoir contemporain, l'homme démissionne et sa curiosité s'épuise. Le processus de l'ennui est illustré par l'exemple de la communauté européenne ; au cours des siècles, très dynamique, conquérante, révélatrice, elle incarnait « l'Europe–aventure »[365]. A présent, on parle plutôt de l'agonie, de l'épuisement et même de la mort de la grande aventure européenne[366]. Les causes de cet état se ramènent à trois aspects. D'abord : la

---

[363] Z. Bauman consacre à cette problématique ses travaux publiés dans le livre: *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności. [Des temps liquides. Vivre à l'ère de l'incertitude*], Varsovie 2007. En examinant les questions plus vastes mises ici en évidence, on ne peut que conclure que la peur, née dans la sphère économique touche aussi le patrimoine culturel et religieux. C'est la peur qui, entre autre, est à l'origine de la permissivité généralisée et de la rectitude politique.

[364] En ce qui concerne la genèse de la religion, Vattimo et Rorty prennent une position strictement freudienne. La religion est surtout une conséquence du complexe d'Œdipe, un résultat de la souffrance et de la peur. Elle naît d'un profond sentiment de peine qui blesse les fils capables de tuer leur père. H. Bergson attribue à ce type de religion le nom de « religion statique » (qui est issue de la peur face à l'avenir, de l'incertitude et du besoin d'avoir des dieux protecteurs) et il l'oppose à la religion dynamique qui, dans l'expérience mystique, établit la relation entre le divin transcendant et l'humain immanent. *Cf.* H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1948.

[365] Ce terme est tiré du texte de Z. Bauman. Le philosophe nomme ainsi notre continent, et c'est lui qui pose la question de sa lente agonie.

[366] Pour examiner profondément la définition du processus de l'européanisation, Bauman s'interroge d'abord sur ce qu'est l'Europe elle-même. Le philosophe souligne que, durant son histoire, l'Europe rayonnait toujours par sa culture, ses langues et sa mission civilisatrice sur le

crise de l'identité européenne car, lorsque on perd son identité, on tombe dans la crise. Cela se reflète dans la situation de l'Europe contemporaine qui a, au cours des siècles, imposé au monde son mode de vie, sa langue, sa religion, sa culture, son développement industriel. A présent, l'Europe se rend compte que le monde, dans le processus de la mondialisation, se débrouille très bien sans elle. Par ailleurs, la réduction de l'impact industriel qui a forgé la puissance de l'Europe au XIX[e] siècle a pour conséquence la réduction de l'impact idéologique du Vieux Continent. De plus, l'Europe d'aujourd'hui s'est transformée en « forteresse » qui garde ses frontières et qui n'accueille les étrangers que pour maintenir son économie. Et enfin, l'Europe a perdu le goût et le désir de l'aventure en se satisfaisant de son confortable niveau de vie. Nous ne devons pas perdre de vue qu'à l'échelle planétaire ce sont les Etats-Unis qui ont pris le *leadership* en formant un nouvel empire (la *Pax Europeana* est devenue la *Pax Americana)*.[367] Par analogie, le processus de « lente agonie » touche chaque personne de cette communauté.

---

monde tout entier. C'est pourquoi on ne peut pas séparer la notion de l'Europe de la notion de « l'européocentrisme » qui s'inscrit dans la définition de notre continent. L'Europe devient ainsi plus qu'une enclave enfermée, elle est, et elle a toujours été, une mission. Le postmoderne polonais ne cache pas son admiration pour l'Europe. D'après lui, cette mission européenne est en construction permanente ; l'Europe n'a jamais cessé d'être à l'avant-garde. Ce processus est l'une des raisons les plus importantes pour lesquelles Bauman donne à l'Europe le nom d' « aventure ». L'aventure de l'Europe consiste à franchir les frontières, à poser toujours de nouvelles questions, à ne pas se contenter de son actuel niveau de vie et de pensée. La culture européenne ne supporte pas les limites et si elle en instaure, c'est juste pour les dépasser. Bauman stipule que l'Europe est un être social unique qui non seulement décrit ce qu'est la civilisation, mais qui s'est surtout décrite et qui se considère comme civilisation, c'est-à-dire comme l'effet d'un choix, d'un projet, d'une réalisation sur le plan concret. Dans ce cas, l'Europe est auto-consciente (à savoir, consciente de ce qu'elle est et de sa mission) et en même temps elle est apte à l'autodépassement et à la transformation du monde. Dans ces deux capacités, Bauman voit la vraie force créatrice et civilisatrice de notre continent, ainsi que le caractère prométhéen de la culture européenne. Sur ce point il rejoint Goethe dont il reprend la notion du prométhéisme. L'invention de la possibilité de créer le monde par la culture devient l'une des inventions les plus nobles de l'Europe, parce qu'elle met en lumière l'objectif et les tâches de l'être humain, elle met en valeur la pensée capable de faire son autocritique, d'entrer en discussion avec elle-même et elle détermine ce qu'est l'être en tant que tel. L'Europe n'a jamais eu peur du reste du monde, au contraire, elle appréhende le monde comme un défi. C'est de cette perception spécifique de la réalité qu'est né le processus de l'européanisation, cela veut dire le processus par lequel on essaie d'établir l'européocentrisme. L'européanisation reflète le désir de transformer le monde à la manière européenne. Toute l'histoire de ce continent confirme cette caractéristique baumanienne. La philosophie grecque, les transformations de l'ère moderne, les grandes découvertes géographiques du XV siècle, les systèmes politiques et les modèles sociaux élaborés par les Européens ont été appliqués sur tous les continents. En un mot : le dynamisme immense de l'Europe est à la fois extérieur et intérieur. L'Europe a toujours découvert d'autres continents et d'autres cultures, mais elle n'a jamais été découverte par personne – résume Bauman. La mission civilisatrice universelle caractérise l'Europe depuis ses origines.

[367] Je reprends à mon compte les analyses de Bauman. Voir: Z. Bauman, *Europa – niedokończona przygoda [Europe – une aventure inachevée]*, Cracovie 2007.

L'Europe était une mission, mais elle a perdu son dynamisme dans la réalisation de son aventure et dans ce contexte il n'est pas étonnant que l'ennui touche les êtres humains.

L'homme nouveau est aussi un chercheur. La négation des définitions sûres et stables provoque la nécessité de vérifier et de récupérer les notions récemment abandonnées, ce qui fait de l'homme un chercheur. Des concepts solides et forts (Vattimo) à l'aide lesquels nous avons analysé la réalité se sont fondus dans la thèse du nihilisme positif. Ils sont devenus faibles et instables. Vattimo décrit ces notions et commente l'explication heideggérienne de la vérité (la vérité comprise comme une œuvre d'art, avec laquelle elle se confonde) en ces mots:

> La vérité n'est ni une structure métaphysiquement ni une valeur stable, mais elle est un événement. (...) C'est à cette vérité, dépouillée des caractéristiques autoritaires de l'évidence métaphysique, que se réfère toute autre expérience de la vérité - même celle dont nous faisons l'expérience dans la science vérifiable du positivisme. Et cette vérité est en mesure d'établir un lien de base avec la liberté.[368]

La recherche en tant que création de soi-même est alors comprise comme une définition de ce que je suis et des relations que je tisse. Le concept de l'homme chercheur est aussi lié à la glorification de la jeunesse en tant que représentante du temps de la recherche. Ce temps est fluctuant et soumis à bien des révolutions orageuses. Chacun de nous peut se retrouver dans l'attitude du poète qui a besoin de prouver qu'il n'est pas une copie ou une réplique de quelqu'un d'autre. La nécessité de cette autocréation accompagne chaque homme afin qu'il puisse se libérer de l'indéterminé qui le marque et le prive de la chance de se recréer en rejetant les anciennes descriptions du monde[369].

La condition postmoderne du monde présente encore une autre spécificité : la mobilité. Ce terme, bien analysé par les philosophes et par les sociologues, devient synonyme de liquidité. Marc Augé confirme les intuitions postmodernes. Ses réflexions, surtout celles de *Pour une anthropologie de la mobilité*[370], offrent une argumentation structurée de ce phénomène. A travers quelques notions, le sociologue défend la logique

[368] G. Vattimo, *La fin de la modernité*, p. 69.
[369] La thèse de l'autocréation est un trait significatif commun pour tous les postmodernes. Par exemple, Rorty pense que cette recherche de soi reste en lien avec la liberté, avec l'imagination créative et avec l'autodépassement crées par les capacités poétiques de l'homme.
[370] M. AUGE, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Paris, éd. Payot et Rivages, 2009.

de la mobilité. Le premier mot-clef est « frontière » (à la fois temporelle et spatiale). Qu'est-ce que la frontière ? « La frontière signale d'abord la nécessité d'apprendre pour comprendre. »[371] Les frontières se sont déplacées. Franchir une frontière ne signifie plus changer de pays, mais plutôt rencontrer et entrer en dialogue avec « un autre ». Dans le monde des rencontres culturelles, économiques, religieuses, il n'est pas possible que l'homme se dispense d'ouverture et de dialogue. En effet, dans les communautés urbaines, personne n'échappe à la diversité et à la pluralité, même si on ne cherche pas forcement à rencontrer l'autre. La thématique de la frontière apparaît dans le contexte du deuxième mot-clef : l'urbanisation. Définissant l'émigration des hommes vers les villes, Augé attire notre attention sur la proximité des différences :

> D'une part, le monde est une ville, une immense ville où travaillent les mêmes architectes, où se retrouvent les mêmes entreprises économiques et financières, les mêmes produits... d'autre part, la grande ville est un monde ! (…) La ville est donc une figure spatiale du temps où se conjuguent présent, passé et futur. Elle est tout à tour l'objet de la sidération, du souvenir ou de l'attente.[372]

L'urbanisation accélère le nombre de rencontres. Elle contribue à la multiplication des interprétations du monde, des opinions, des modes de vie qui doivent coexister pacifiquement dans une proximité jamais connue jusque-là. Ce fait a pour conséquence l'indifférence des uns aux autres habitants d'une même ville, la création de ghettos et l'exclusion des uns par les autres.

La mobilité externe (les migrations, la vitesse de la vie) et interne (la pluralité des idées, le déplacement des utopies) renforce la liquidité postmoderne, tout en mobilisant et en obligeant les hommes à chercher et trouver une solution leur permettant de vivre ensemble. Dans ce sens, la mobilité consiste d'abord à penser la diversité pour comprendre les différences et l'histoire des divisions. Ensuite, elle suscite la nécessité de repenser le temps nouveau et d'inventer les termes aptes à le décrire. Enfin, grâce à la mobilité, nous ressentons le besoin d'apprendre à vivre en communauté et non pas les uns à côté des autres. Ainsi, l'anthropologie mobile ne se réduit pas aux processus sociaux externes, mais elle touche profondément la condition et l'état d'esprit de l'homme.

---

[371] *Ibid.*, p. 15.
[372] *Ibid*., p. 33; 75.

3.1.3. L'anthropologie nouvelle comme base de la religion de la culture

L'autocréation ne se limite plus à une simple création de soi. L'étendue de ce terme englobe à présent la création du monde individuel et subjectif. C'est l'homme qui décide de ce qu'est la réalité et de plus, de ce qu'est « la réalité pour moi ». Cette création élargie concerne tous les domaines de la vie, y compris la religion. L'individu choisit ce qu'il veut vénérer. Il détermine les formes de culte, les prières, les temps sacrés, les offrandes et les signes divins ; en un mot : toute la relation quasi-religieuse. Ce phénomène de création de soi et du monde illustre, de manière claire, le fonctionnement de la religion de la culture.

L'analyse de l'absence d'une anthropologie intégrale, de la vie humaine privée de ses liens classiques (avec le bien, le beau et la vérité) et de la création d'une religion immanente à partir d'éléments strictement culturels, nous donnera la réponse aux deux questions fondamentales visant à cerner la définition de la religion de la culture :

- Comment l'anthropologie nouvelle conditionne-t-elle la religion de la culture ?
- Quels sont les traits significatifs de cette religion ?

Il manque à l'anthropologie postmoderne la vision intégrale de l'homme. Mais qu'entendons-nous par intégralité ? Au sens négatif, la réponse suggère que la philosophie de l'homme ne se fonde que sur un seul domaine scientifique (par exemple la sociologie, l'économie, la biologie). Par contre, dans le sens positif, l'intégralité se réfère à une perspective anthropologique la plus vaste possible qui englobe des points de vue différents ainsi que tout le domaine du dialogue interdisciplinaire, dans le but d'obtenir l'image la plus proche de la réalité qui n'omet aucun aspect de l'existence humaine. Par analogie, nous pouvons comparer l'anthropologie intégrale à l'humanisme intégral de Jacques Maritain[373]. Tout comme dans la thèse de Maritain, l'anthropologie ne peut tomber d'un extrême à l'autre (du matérialisme au spiritualisme, par exemple). Cela conduirait à un réductionnisme, alors que l'anthropologie est appelée à examiner, approfondir et vérifier toutes les dimensions de la vie humaine.

Souvent, les anthropologies contemporaines ne s'appuient pas sur le critère de l'intégralité, mais puisent dans une seule source en proclamant des thèses sensationnelles qui font leur publicité. Elles profitent des résultats d'un seul domaine

[373] Voir: Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Cerf, 1936.

scientifique ou culturel. C'est pour cette raison aussi que l'ethnologie, la psychologie, la sociologie, la chimie ou la génétique gagnent aujourd'hui en popularité. Elles les érigent en vision holiste de l'être humain. Cela se passe ainsi chez Herbert Spencer qui utilise la théorie de l'évolution biologique comme l'un des arguments de la véracité de sa thèse dans le domaine des sciences sociales. Pour préciser la nature de l'anthropologie non-intégrale, évoquons l'exemple du biologiste anglais Richard Dawkins et de l'économiste américain Francis Fukuyama. Dawkins applique la théorie des gènes au développement culturel. La « mémétique », mot dont il se sert pour nommer ce nouveau domaine, est une tentative pour comprendre les principes génétiques dans la culture et pour expliciter la réalité au moyen de ces mêmes principes. Sa réflexion l'amène à conclure qu'il faut supprimer le terme « transcendance » du discours philosophique sur le monde, car il n'est ni utile ni nécessaire pour comprendre l'univers et la place privilégiée que l'homme y tient. A son tour, pour proclamer *la fin de l'homme*, Fukuyama se réfère aux modifications génétiques et aux mutations auxquelles elles sont associées. Les hypothèses de Dawkins et de Fukuyama jettent une lumière nouvelle sur la problématique de l'être humain, en stimulant une discussion anthropologique sans fin, parce que les opinions des uns ou des autres ne peuvent prétendre au statut d'un système anthropologique complet.

L'anthropologie privée de la conception intégrale de l'homme n'est pas capable de donner une réponse aux questions concernant les réalités ultimes de la vie humaine, c'est-à-dire celle de son commencement et de sa fin. Ainsi, une réflexion anthropologique de ce type peut toucher la problématique historique, ethnologique et archéologique ainsi que la problématique de l'évolution, du progrès, des changements biologiques ou culturels. Par contre cette réflexion anthropologique passe sous silence la question de l'origine et du principe de cet être. En effet, si nous réduisons la dimension spirituelle propre à l'homme à un simple matérialisme génétique, nous ne pouvons décrire la fin de la vie que comme la fin définitive de l'homme[374]. Au contraire, l'anthropologie qui reste ouverte aux questions fondamentales sur la frontière de la vie ne limite pas ses recherches à un domaine particulier et ne nie pas l'existence de la vérité, mais elle la cherche en juxtaposant les différentes opinions pour les vérifier et prouver leur véracité.

[374] En citant Jules Laforgue, André Comte-Sponville utilise le nom « *éternullité* » (synthèse des mots « l'éternité » et « la nullité ») pour décrire cet état de fin définitive. Voir : A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 180.

L'anthropologie postmoderne se caractérise aussi par le manque de liens et d'idéaux universels tels le beau, le bien, l'éternité, qui, jusque-là, organisaient la réalité et les relations humaines. Notre époque met l'idéal dans les mains de l'homme. Il n'existe plus, le monde exemplaire des idées de Platon qui contenait d'une part la perfection reflétée par le monde et d'autre part l'objectif vers lequel ce monde tend. Les références à la vérité universelle et au bien métahistorique, qui dans certains cas s'identifiaient à l'Etre absolu, cessent de guider la manière de penser et de vivre des contemporains. Le bien, le beau et la vérité dépendent à présent de l'homme et c'est donc lui, l'homme-créateur, qui décide de ce qui est vrai, beau et bon[375]. Il établit les nouveaux idéaux qu'il peut changer au vu des exigences de l'époque, des circonstances, des découvertes scientifiques. Alors que dans les conceptions philosophiques classiques c'est plutôt l'homme qui s'adapte aux idéaux, dans l'anthropologie nouvelle il les adapte à lui-même et établit leur valeur universelle qui n'est pourtant jamais absolue. Posséder des idéaux, dans le sens classique, permet de considérer l'histoire linéairement. Leur suppression ouvre, au contraire, un chemin pour mettre en valeur le moment présent, pour vivre selon le principe hic et nunc. Antony Giddens illustre ce fait en comparant la culture classique à la mutation opérée dans l'art par la postmodernité. Le philosophe considère la pensée classique comme pleine de respect pour les symboles anciens et pour le passé, « *parce qu'ils véhiculent et perpétuent l'expérience de plusieurs générations.* »[376] Cette façon d'envisager la culture rend possible d'établir un lien entre le passé, le présent et l'avenir, même si ce lien n'est pas défini comme étant statique et immuable car chaque génération est obligée de participer à l'évolution de la

[375] Il s'agit d'une rupture entre le passé et le présent dont parlent tous les postmodernes. Ce processus a eu lieu d'abord dans la sphère esthétique et puis philosophique. Gilles Lipovetsky définit la postmodernité en analysant la rupture dans la continuité des pensées qui se base sur le rejet du passé et sur le culte de la nouveauté et du changement.(p. 115–116) L'auteur parle de « postmodernisme » là où nous parlons, avec l'ensemble des auteurs analysés, de la postmodernité Ensuite, Lipovetsky propose l'approche suivante de la postmodernité : « *Le postmodernisme* (sic) *apparaît comme la démocratisation de l'hédonisme, la consécration généralisée du Nouveau, le triomphe de l'antimorale et de l'anti-institutionnalisme, la fin du divorce entre les valeurs de la sphère artistique et celles du quotidien. Mais post-modernisme* (sic) *signifie également avènement d'une culture extrémiste qui pousse la logique du modernisme jusqu'à ses plus extrêmes limites. »* (p. 151) Lipovetsky considère la libération dans la sphère sexuelle, l'usage des drogues, l'émergence des contre-cultures et de la pop-culture, ainsi que le rejet de la pudeur (par la vulgarisation des journaux, des sites d'internet érotiques) comme un exemple de mécanismes qui stimulent la culture postmoderne. Voir: G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, Paris, éd. Gallimard, 1983.

[376] Voir: A. GIDDENS, *Les conséquences de la modernité*, Paris, éd. L'Harmattan, 1994, p. 43-44.

culture. Dans cet ordre d'idées, la culture postmoderne fonctionne d'une manière complètement différente.

> Avec l'avènement de la modernité, la réflexivité prend un caractère différent. Elle participe au fondement même de la reproduction du système, de telle sorte que la pensée et l'action se réfractent constamment l'une sur l'autre. La routinisation de la vie quotidienne n'a absolument aucun lien avec le passé, sauf dans la mesure où 'ce qui a été fait auparavant' coïncide parfois avec ce qui peut être justifié, au niveau des principes, à la lumière du savoir nouveau.[377]

L'anthropologie privée des idéaux universels et de l'intégralité permet de décrire la relation entre elle et la religion de la culture : l'anthropologie anthropocentrique fait de l'homme plus qu'un créateur des œuvres culturelles, elle en fait le créateur de la réalité entière. Grâce à sa capacité créatrice, l'homme modèle sa religiosité. Cette capacité y contribue de trois manières :

1. Elle prend part à la création de la religion de la culture
2. Elle influence le contenu du message religieux
3. Elle façonne la manière de vivre la religion absorbée par la culture

La première de ces trois thèses inverse le processus spécifique de la genèse de la relation religieuse classique où Dieu, être autonome et transcendant qui ne fait pas partie de la culture, adresse à l'homme sa parole en tant qu'invitation à entrer en relation. Les formes de révélation sont variées : la parole, les manifestations dans la nature ; une chose est sûre : l'initiative appartient à Dieu. Dans la nouvelle religiosité où l'homme prend la place centrale réservée à Dieu, cette initiative divine n'a plus de sens, car il n'existe plus aucune révélation divine et l'homme seul détermine le caractère et l'existence même du religieux. C'est ainsi qu'est né un protocole qu'on peut appeler « les recherches spirituelles », par exemple : je choisis qui je suis, athée ou théiste, et je formule mon Credo à partir des éléments culturels et religieux qui, d'après moi, sont vrais et correspondent à mes principes de vie. De cette manière, l'homme n'accepte plus la révélation transcendantale qui lui est donnée de l'extérieur. Il commence plutôt à

[377] *Ibid*.

rechercher le spirituel et à découvrir en lui-même ce qui est vrai et ce dont il a besoin pour avancer et aboutir à son idéal[378].

Non seulement l'existence de la religion, mais aussi le contenu du message religieux auquel il croit, dépendent de l'homme. Si Dieu n'adresse pas sa parole à la communauté humaine, la révélation se réduit à ce que l'homme y met[379]. Les critères subjectifs du choix se trouvent dans l'homme lui-même (ses besoins, ses sentiments) et dans la manière *postmodernisée* de vivre et de penser. Par exemple, l'homme que lassent la réalité matérielle et le consumérisme (ce que nous avons écrit en définissant l'anthropologie postmoderne) commence à chercher les expériences qui transcendent le matériel. Un autre exemple ; l'homme qui est rempli de peur, ajuste sa vie aux exigences de la religion afin d'y trouver la sûreté et la sécurité ou même l'assurance pour l'éternité. Grâce à la mobilité et aux capacités créatrices, l'homme choisit la révélation à laquelle il veut croire en puisant dans toutes sortes de spiritualités et il ne se limite pas à une tradition religieuse ou culturelle particulière. Sur la base de cette révélation, il construit son Credo. On voit ainsi qu'aucune révélation ne vient de Dieu transcendant, car celui-ci n'existe même pas, et qu'on ne peut attribuer aucune autonomie à la Parole divine. Ainsi, les religions et les cultes se mélangent dans un ensemble de recherches spirituelles de l'humanité. Ils sont le signe des essais que l'homme entreprend pour découvrir la transcendance. Pourtant, ce cheminement est commun à toutes les générations. Peu importe qu'ils nous mènent au Dieu transcendant

[378] En effet, le retour du religieux est profondément marqué par l'individualisme parce qu'il ne signifie pas le retour de ce que jusque-là a été considéré comme religieux, mais il se réfère plutôt au religieux nouveau. « *L'émotion religieuse ne décline pas, elle s'individualise, s'inscrivant de moins en moins dans un schéma social. Il s'agit davantage d'anticonformisme social que de rupture culturelle. (...) Nous n'assistons donc pas à un dépérissement des croyances religieuses mais à une adaptation du religieux aux changements du monde. Si l'adhésion décroît, la croyance s'individualise tout en s'identifiant à la diversité théo-culturelle née de la mondialisation. En effet, 46% des jeunes Français, 58% des jeunes Anglais, et 59% des jeunes Allemands estiment qu'il y a des vérités fondamentales dans beaucoup de religions. »* P. BANON, *La révolution théo-culturelle*, Paris, éd. Des Presses de la Renaissance, 2008, p. 32-33.

[379] Pour donner l'exemple d'un Credo individualisé et des principes religieux qui fonctionnent de manière tout à fait subjective, évoquons les mots de Gianni Vattimo, qui constate ouvertement : « *Je vois un bon projet pour le christianisme. Quel projet puis-je en effet avoir dans le monde, si je suis chrétien ? Revendiquer l'autorité de l'Eglise, les dogmes, ou bien m'efforcer de parvenir à une situation différente, œcuménique, où l'on s'unisse vraiment, où l'on s'aime, y compris en politique ? Je sais que ce n'est pas facile, mais l'autre voie, celle des certitudes absolues, nous a donné le monde que nous avons. »* R. GIRARD, G. VATTIMO, *Christianisme et modernité*, Paris, éd. Flammarion, 2009, p. 52.

ou non, ce qui compte vraiment ce sont le développement de la spiritualité, l'enrichissement mutuel et les recherches en tant que telles.

Le dernier trait significatif de la relation entre la nouvelle anthropologie et la religion de la culture est la façon dont la foi est vécue, à savoir comment le Credo se réalise dans la pratique. Le temps, les lieux, les gestes et le langage sacré sont subordonnés aux mutations. L'espace sacré dans la religion de la culture devient tout espace où l'homme peut « toucher » la transcendance et vivre une expérience dépassant ce qui est matériel, ordinaire ou quotidien. Ces lieux peuvent être un stade, une galerie d'art, une salle de concerts, etc. L'homme choisit où et comment il veut prendre part au nouveau culte ; il décide du temps, de la forme et de l'intensité de ce qu'il vit. En un mot, dans la religion de la culture, tout principe énoncé et tout culte célébré sont bons.

Nous présenterons, dans la deuxième partie de ce chapitre, les manifestations particulières de cette nouvelle religion, qui enferme la transcendance dans l'immanence, et la réduit aux recherches spirituelles de l'homme-créateur.

3.2. La religion de la culture

L'analyse de l'anthropologie nouvelle, fondée sur l'influence des idées postmodernes, nous introduit à présent dans l'étude de la religion de la culture en tant que telle. Trois interrogations organisent notre réflexion. Premièrement : comment peut-on définir ce phénomène ? La définition descriptive que nous proposerons nous amènera à la deuxième question : sous quelles formes la religion de la culture se manifeste-t-elle ? Pour finir nous aborderons la thématique centrale de toute religion, c'est-à-dire la mystique de la religion de la culture. Nous nous demanderons ainsi comment les changements postmodernes transforment l'expérience mystique la plus noble, la plus intime et la plus mystérieuse de toutes les expériences religieuses.

3.2.1. Les traits significatifs de la religion de la culture – essai de définition

Il est nécessaire de préciser que la religion de la culture[380] développe une idée de mouvement ascendant car la recherche menée par l'homme s'élève vers la transcendance. Ce constat permet plusieurs approches du nouveau religieux. Dans la vie spirituelle, on peut ainsi puiser dans les différents livres sacrés de toutes les religions et de toutes les cultures. Ce fait rend acceptable l'utilisation de l'ensemble des expériences religieuses et culturelles de l'humanité comme terrain d'expérimentation. Cependant, ce regard sur la religion élimine la transcendance qui existe de manière autonome et qui entre en dialogue avec l'homme en lui révélant ce qu'elle est. Dans ce cas, deux questions échappent à l'homme chercheur, celle sur la raison de ses recherches et puis celle sur leur objectif (en fait, elles peuvent être résumées en une seule interrogation :

[380] Par exemple, Dominique Folscheid, professeur de philosophie de l'Université de Reims, emploie l'expression « religion de la culture ». En s'appuyant sur Feuerbach, il constate : *« La rôle de la culture, si elle joue en profondeur, correspond à ce qu'était autrefois la religion. (...) C'est la logique déployée par Feuerbach qui est la plus rigoureuse : née du renversement de la religion chrétienne, la culture est religion seconde et anti-religion à la fois. »* (p. 394) Folscheid souligne que, dans la sphère culturelle, l'homme développe certains cultes, car « le dieu de l'humanité toute entière » est un trésor du *sacrum*. L'homme ferme les temples anciens (surtout les églises) et en ouvre de nouveaux, tels les magasins, les stades ou les salles de concert. Les cultes religieux sont devenus une matrice des cultes séculiers dans lesquels l'homme célèbre la divinité de l'humanité. « *Pourvue de dogmes, de rites, de prêtres, de saints, la culture peut ainsi se résumer dans ses trois vertus ' anthropologales' : sa foi est la science, son espérance l'unité du genre humaine, sa charité la fusion communautaire.* » (p. 396) Voir: D. FOLSCHEID, *L'esprit de l'athéisme et son destin*, Paris, éd. La Table Ronde, 2003, p. 394-396.

pourquoi l'homme cherche-t-il ?). L'homme contemporain cherche, mais sans savoir ce ou celui qu'il cherche : lui-même, le mystère de l'univers, l'harmonie intérieure, la paix du cœur, les expériences mystiques. Il veut trouver une réponse, mais il ne sait pas dans quel but : est-ce pour s'ouvrir à la nature, pour son bonheur, pour approfondir ses connaissances sur la spiritualité et les états alternatifs de conscience ? Ou simplement, puisqu'il ne met plus sa confiance dans la science et le progrès, souhaite-t-il retrouver la confiance en quelqu'un ou quelque chose qui transcende l'ordre naturel de la raison ?

En nous basant sur tout ce que nous avons présenté jusqu'ici, nous proposons quatre expressions logiquement liées qui décrivent la religion de la culture :

1. « religion sans Dieu »
2. « religion sans institution »
3. « religion sans ligne historique »
4. « religion sans révélation »

Ces expressions, que nous allons définir, mettent en lumière le lien direct entre la religion de la culture et la mentalité instaurée par la philosophie postmoderne ; elles caractérisent également toutes les formes sous lesquelles cette religion se manifeste.

1. La religion de la culture est *une religion sans Dieu*. Ce constat nous oblige à préciser la conception de Dieu absente dans ce type de religion. Par le manque de Dieu nous entendons le manque de l'être qui transcende le monde, qui possède une existence autonome et qui est une personne. En effet, pour la nouvelle religion, l'idée de Dieu créateur non-créé est inacceptable parce que cette idée représente un mouvement descendant : de Dieu vers l'homme. Dans cette façon de penser, Dieu devient capable de se révéler aux hommes et de leur communiquer sa parole. Comme la religion de la culture consiste à choisir « la révélation pour soi » (ce n'est pas Dieu qui me parle, mais c'est moi qui reconnais ce qu'est la révélation divine) ou même à nier toute possibilité de révélation transcendante, la thèse théiste doit disparaître et être remplacée par l'anthropocentrisme. Effectivement, si Dieu existait réellement, « l'égalité ontologique » (la thèse que tous les êtres sont créés) serait perturbée. Pour expliquer ce qu'est cette égalité, signalons qu'au niveau de la métaphysique classique, toutes les créatures sont égales car elles partagent la même structure ontologique. En utilisant la terminologie classique : leur essence ne s'identifie pas à leur acte d'existence.

Cependant, si Dieu existait, il y aurait un seul être créateur qui n'appartiendrait pas aux créatures et qui dépasserait l'ordre créé. La réalité privée de Dieu correspond au postulat postmoderne de l'égalité parce que privilégier un être ou un groupe d'êtres signifierait produire des circonstances favorables au développement d'une pensée totalitaire. Dieu transcendant pourrait entrer en relation avec le monde, agir dans son histoire, posséder une communauté de fidèles organisée selon sa révélation, quelle que soit sa forme institutionnelle.

Rappelons que la suppression de Dieu découle d'une tendance postmoderne plus vaste, celle de ne plus se référer à la transcendance et à la généralisation. Cette tendance n'est pas seulement propre à la religion, elle apparaît aussi dans l'épistémologie comme la négation de la vérité et des notions universelles. Toute définition de Dieu transcendant est incompatible aussi bien avec la conception postmoderne du monde qu'avec la religion de la culture. Cependant, il existe une approche de Dieu acceptable pour ces courants à condition qu'il soit créateur créé par l'homme. Comme le dit Feuerbach, il faut qu'il soit à l'image et à la ressemblance de l'homme. L'homme reste ainsi entièrement libre de choisir son Dieu, comme il est libre de croire ou ne pas croire. De cette manière, Dieu devient l'objectif des recherches spirituelles au gré des besoins humains et uniquement là où l'homme veut le trouver. Autrement dit : ce n'est plus Dieu qui guide l'homme vers soi. C'est l'homme qui détermine le divin auquel il adhère. Il s'interroge : qui est Dieu, comment se révèle-t-il, quelle révélation vient de lui, quel chemin mène vers lui ? Grâce à cette approche postmoderne de Dieu, réalisée entièrement par la religion de la culture, on éloigne le danger de perturber l'égalité ontologique de la réalité, car le créateur est aussi créé.

2. La religion de la culture est *une religion sans institution*. Nous entendons par l'institution l'instance qui veille à la transmission de la foi et garde l'intégralité du Credo.[381] Les postmodernes ne trouvent rien à redire si un groupe de personnes partageant les mêmes convictions devient une communauté ou une association sans instance de contrôle. Il y a plusieurs raisons pour lesquelles l'institution s'oppose à la pensée de la postmodernité et ne s'accorde pas avec la religion de la culture.[382] D'abord,

[381] Nous trouvons l'exemple de ce genre d'institution dans le Magistère de l'Eglise Catholique.

[382] La critique contemporaine des institutions religieuses ne vient pas seulement du côté de la philosophie, elle apparaît dans les différents domaines scientifiques et non-scientifiques. Bruno Bellardini propose d'appréhender l'Eglise comme une entreprise parfaitement organisée. Dans sa réflexion sur l'économie, il fustige les systèmes contemporains de ne pas reproduire la

l'institution donne et garde une interprétation d'une révélation qu'elle considère vraie. On peut même dire qu'elle défend le caractère surnaturel de cette révélation. Ce fait présuppose l'existence de Dieu. La révélation n'est pas subordonnée à l'homme, mais c'est l'homme qui doit s'y soumettre. En outre, la source de la révélation se trouve hors de l'homme, dans un être qui est une personne, qui existe de façon autonome et qui communique avec l'humanité. Mais, de la sorte, on suscite des attitudes autoritaires ou totalitaires de la part de ceux qui prétendent connaître « la vérité ». L'existence d'une institution qui supervise est également incompatible avec l'individualisme et le subjectivisme postmodernes. Elle devient une menace pour l'autocréation dans la sphère religieuse en bloquant la possibilité de recherches spirituelles et en condamnant l'homme à une seule vision du divin et du monde.

3. La religion de la culture est *une religion sans ligne historique*. D. Hervieu-Lèger souligne ce trait significatif des religions historiques qui se légitiment d'une ligne confessionnelle. Dans la religion de la culture, l'histoire et les traditions d'une religion s'inscrivent éventuellement dans les recherches personnelles des vérités révélées. Mais elles ne constituent aucunement le contenu d'un Credo et n'impliquent pas d'une communauté religieuse marquée par cette ligne historique. Par ailleurs, la présence au sein de la communauté religieuse ne saurait être permanente. Si, à un moment donné, l'homme a besoin d'une communauté, il y adhère, mais sans être obligé d'y rester. Libre à lui de décider combien de temps il veut participer à la vie religieuse et où il veut chercher sa spiritualité. L'homme choisit telle ou telle communauté en fonction de ses attentes et, s'il n'y trouve plus de satisfaction, il en change. « La religion sans ligne historique » permet donc la liberté de déplacement d'une communauté à une autre. Cette liberté ne se justifie que par la réalisation de l'objectif suprême de la spiritualité individualisée, celui de recherche personnelle.

4. La religion de la culture est enfin *une religion sans révélation*. Cette dernière caractéristique de la religion nouvelle devient une conséquence logique des trois traits précédents. La révélation transcendante est le signe d'une relation entre celui qui se révèle et son destinataire. Si la religion supprime Dieu de son discours, elle fait

---

tactique que l'Eglise met en pratique depuis deux mille ans. Voir: B. BALLARDINI, *Gesu lava piu bianco ovvero come la Chiesa invento il marketing, 2006.* [trad. francaise *Jésus lave plus blanc,* éd. Liana Levi, 2006].

dépendre de l'homme la révélation et attribue à la révélation un caractère immanent. Ce faisant, la religion étend la révélation à tout l'héritage culturel de l'humanité en supprimant la source unique et transcendante des vérités révélées. Sans révélation, toute institution qui garde et interprète le dépôt d'une foi perd sa raison d'être. Ainsi, inutile d'évoquer la ligne historique d'une croyance unique parce que toutes les croyances appartiennent à l'ensemble des recherches spirituelles de l'humanité.

La proposition de religions historiques, surtout monothéistes, où Dieu existe et se révèle à l'homme, est aux antipodes de celle que nous fait la religion de la culture. La religion de la culture se veut une recherche spirituelle de l'individu où on souligne fortement le caractère ascendant de ce mouvement. La religion révélée, quant à elle, propose l'affirmation du fait que c'est d'abord Dieu qui cherche l'homme[383], lequel souhaite le rencontrer dans son intimité. Cette thèse implique également l'affirmation du caractère personnel de Dieu.

3.2.2. Les formes de manifestation de la religion nouvelle

Tous les caractéristiques que nous venons d'examiner, se manifestent dans les courants philosophiques et religieux contemporains. Elles confirment la présence de la religion de la culture dans le monde d'aujourd'hui. A présent, nous ne nous penchons pas sur la question des sectes spécifiques, mais sur les groupes religieux ou quasi-religieux qui illustrent la mentalité postmoderne. Nous évoquons cinq approches de la religion qui mettent en œuvre les propositions de ce nouveau type de spiritualité : l'athéisme et l'irreligion, le Nouvel Age, la spiritualité athée, le nouveau paganisme et les nouvelles formes d'une pop-culte comme le culte de la chair ou du sport, par exemple.

[383] Cet état de fait est illustré par les propos de Jean Paul II. Le pape affirme : « *Dans le Christ, la religion n'est plus une 'recherche de Dieu comme à tâtons' (cf. Ac 17, 27), mais une réponse de la foi à Dieu qui se révèle: réponse dans laquelle l'homme parle à Dieu comme à son Créateur et Père; réponse rendue possible par cet Homme unique qui est en même temps le Verbe consubstantiel au Père, en qui Dieu parle à tout homme et en qui tout homme est rendu capable de répondre à Dieu. (...) En Jésus Christ, Dieu ne parle pas seulement à l'homme mais il le recherche. L'Incarnation du Fils de Dieu en témoigne: Dieu recherche l'homme.* » JEAN PAUL II, *Tertio millenio adveniente*, Vatican 1994, n° 6-7.

3.2.2.1. L'athéisme et de l'irreligion

Les notions de l'athéisme et de l'irreligion englobent des phénomènes de la vie sociale, de la culture et de la philosophie bien antérieurs à la postmodernité[384]. Mais ils sont toujours d'actualité aujourd'hui, car ils accélèrent la popularisation de la culture postmoderne et de sa religion. L'athéisme et l'irreligion se sont aisément assimilés à la philosophie postmoderne qui les a absorbés et en a fait son outil. Ils servent à justifier les thèses de la postmodernité, surtout celle de l'absence de Dieu. L'esprit humain façonné par la théorie athée et les processus irréligieux se met à chercher la compréhension de la réalité dans les éléments de la pensée postmoderne afin de pouvoir construire sa vision propre du monde[385].

Qu'est-ce que l'irreligion ? Ce terme rassemble et définit toutes les attitudes et toutes les opinions qui rejettent la foi ou lui sont indifférentes, qui nient la doctrine religieuse à laquelle l'homme est lié[386]. L'irreligion est donc une notion plus vaste que celle de l'athéisme, parce que l'athéisme n'est qu'une des manifestations de l'irreligion. La définition précise est la suivante :

> L'irréligion naturelle est, sur le plan historique et social, un phénomène de masse, et, sur le plan idéal, une espèce de forme à priori qui empêche de recevoir aussi bien la religion transcendante que l'athéisme, dans la mesure où celui-ci maintient encore, à sa façon, l'idée du sacré. L'irreligion naturelle sert aussi à définir la différence entre le premier après-guerre et le second. Celui-là était l'époque du transfert du sacré à l'immanent, transfert à l'immanent qui, en se réalisant sous une forme collective, devenait (...) religion séculière ; celui-ci au contraire signe la perte du sacré[387].

---

[384] S. Knaebel décrit plusieurs types du non-croire contemporain. L'agnosticisme, l'athéisme, l'incroyance et l'indifférence en sont les exemples. *Cf.* S. KNAEBEL, *Théologie de l'acte de foi*, Université Marc Bloch de Strasbourg II, 2005, p. 17-18.

[385] Créer le système c'est, d'après l'opinion de Luc Ferry, posséder une conception intégrale de la réalité. Jusqu'à nos jours, la tâche d'élaborer un système était confiée à la métaphysique qui menait l'homme vers l'Etre absolu. Cet être était, d'un côté, le but de toutes les questions humaines, de l'autre côté, il représentait une force unifiant le monde grâce à laquelle l'homme attribuait à la réalité un certain sens global et retrouvait dans cette même réalité la rationalité. L. FERRY, *Qu'est-ce que l'homme?,* Paris, éd. Odile Jacob, 2000, p. 140.

[386] Les termes de l'irreligion et de l'athéisme ont des connotations négatives. Cela veut dire qu'ils restent vides, s'il la réalité à laquelle ils s'opposent n'existe pas. Voir : B. HOUGHTON, *Irréligion*, Bouère, éd. Dominique Martin Morin, 1987, p. 8.

[387] A. DEL NOCE, *L'irréligion occidentale*, Paris, éd. FAC, 1995, p. 256-257.

L'irreligion concerne à la fois la façon de penser et celle de vivre. Elle contribue de manière remarquable à la construction de la religion de la culture. Premièrement, par son attitude négative par rapport au fait religieux, c'est-à-dire non seulement par rapport à Dieu, mais surtout par rapport à la religion qui est empiriquement vérifiable et classifiable. A cause de cela, l'irreligion engendre les conséquences plus lourdes que l'athéisme. Elle englobe également la thématique de l'indifférence religieuse qui touche à présent de plus en plus d'hommes et qui peut être considérée comme davantage destructrice pour la religion.

Qu'est-ce que l'athéisme ? La réponse dépend de sa genèse. L'athéisme développe soit une théorie qui prouve la fausseté de la thèse théiste, soit une attitude pratique de la vie sans Dieu, soit encore l'opinion qui rejette l'existence de Dieu pour divers motifs. Quel que soit le type d'athéisme, sa dépendance de la genèse est fondamentale parce qu'elle détermine son caractère pratique ou théorique. Il faut aussi noter que même si la conception de ce phénomène est vague, l'athéisme a toujours besoin d'une base théorique[388]. Les athées ne réduisent pas le rejet de Dieu au simple constat de son absence dans le monde ou de son essence mystérieuse et inintelligible, ils essaient de fonder leur position sur une explication rationnelle. Par conséquent, nous obtenons plusieurs analyses de ce phénomène. D'une part, l'athéisme s'est tellement vulgarisé qu'aucune religion ne peut en faire abstraction. On le trouve, par exemple, dans la constitution conciliaire *Gaudium et spes*[389]. D'autre part, la thèse théiste est finalement la raison d'être de l'athéisme.

Qui plus est, il y a des religions où Dieu est remplacé par une forme de transcendance, comme dans le bouddhisme. Faut-il donc appeler ce type de religion « religion athée » ? La question est au cœur d'un large débat. Ainsi, l'ethnologue, Marc Augé déclare que les religions chinoises sont plutôt proches du nouveau paganisme, qu'il comprend comme une forme de polythéisme s'opposant au christianisme et aux

[388] Quelle que soit la définition de l'athéisme, Folscheid pense qu'il doit être toujours considéré comme une invention de la culture occidentale. D. FOLSCHEID, *L'esprit de l'athéisme et son destin*, p. 31.

[389] Les Pères conciliaires consacrent trois numéros de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* à analyser le phénomène de l'athéisme. Tout au début, ils distinguent ses différentes formes et mettent en évidence ses diverses sources. Les Pères considèrent l'athéisme comme l'une des menaces les plus dangereuses de la contemporanéité. Ensuite, ils critiquent les tentatives en vue de créer les fondements philosophiques d'un système de pensée complètement privé de Dieu et de placer « la liberté » au sommet de toutes les valeurs humaines. Enfin, les Pères présentent le rapport du Magistère à l'athéisme et expriment l'espoir que, grâce au dialogue et au témoignage chrétien, Dieu illuminera les cœurs des hommes et leur donnera la foi. Voir: CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, nº 19-21.

religions monothéistes, que de l'athéisme. Car, selon lui, l'athéisme devient la vérité suprême et l'essence de toute religion polythéiste[390].

Tout comme l'athéisme, l'irreligion n'est pas une forme de religion de la culture. En effet, l'athéisme et l'irreligion accélèrent plutôt la popularité de la religion de la culture et décrivent l'ensemble des opinions philosophiques favorables au développement de la religion immanente, absorbée par la culture. Quatre faits justifient la nécessité de les inclure dans notre réflexion : le rejet de la transcendance, la négation du théisme, la réduction de la religion à la culture et le modèle pratique de la vie sans Dieu. Alors que les trois premiers traits ont un caractère négatif, le quatrième consiste à établir une vision positive de la vie, obligatoire pour remplir le vide après l'évacuation du religieux et de Dieu.

Il faut ici évoquer expressément ce qui concourt à rapprocher la postmodernité de l'athéisme et de la religion de la culture, à savoir leur genèse. Les auteurs postmodernes et athées puisent dans les mêmes sources. Ils s'appuient sur les philosophies de Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger et Wittgenstein, ainsi que sur la psychanalyse de Freud ou de Jung. Ils se différencient, bien sûr, par la variabilité de leurs recherches, mais participent d'une même conception du monde.

Le rejet de Dieu se traduit automatiquement par le rejet de l'institution et de la révélation ainsi que par la rupture avec la ligne historique et confessionnelle. Malgré cela, les thèses de l'athéisme contemporain ne sont pas privées de références à la vie spirituelle et même à la mystique athée. On comprend ici la notion de mystique de la manière la plus vaste possible[391]. La spiritualité athée, c'est-à-dire la spiritualité sans Dieu, est une proposition pour remplir l'espace rendu vide par la suppression de la religion. Dans sa première phase historique, ce genre de spiritualité s'est compromis par l'abus de drogues et d'alcool ; à présent, il gagne en popularité en tant que modèle de vie plongée entièrement dans la réalité terrestre.

---

[390] Augé puise dans l'œuvre de Granet, surtout dans son analyse de la religion chinoise. Il énonce que cette religion peut être considérée comme exemple d'une religion païenne. A la suite de ce constat, il évoque les arguments en faveur de sa thèse et les résume ainsi : « *On pourrait se demander, au-delà, si l'athéisme n'est pas la vérité ultime des polythéismes. En ce cas, la religion chinoise serait également exemplaire du paganisme.* » Voir: M. AUGE, *Génie du paganisme*, Paris, éd. Gallimard, 1982, p. 87.

[391] La mystique signifie donc „*ensemble des croyances et des pratiques se donnant pour objet une union intime de l'homme et du principe de l'être (divinité*)." J. C. BOLOGNE, *Le mysticisme athée*, Paris, éd. Du Roche, 1995, p. 47.

3.2.2.2. La spiritualité athée

Le manque de Dieu ne signifie point le manque de spiritualité. En se basant sur cette assertion, les systèmes philosophiques d'André Comte-Sponville et de Luc Ferry proposent une spiritualité athée. La vie spirituelle n'est pas seulement l'apanage des hommes qui croient (dans le sens positif du terme, à savoir « croire en quelque chose »[392]). Elle est un bien commun. L'approfondir devient une des tâches les plus importantes pour l'être humain. Mais, il n'y a aucune nécessité de la développer dans un climat religieux, c'est-à-dire dans la relation avec Dieu – pensent ces deux philosophes. La spiritualité athée réalise trois des quatre traits significatifs de la religion de la culture : elle est privée de références à un Dieu, ainsi que d'institution et de révélation, mais, comme nous allons le prouver, elle est fortement inscrite dans l'histoire et dans la tradition dans laquelle l'homme vit, ce qui lui permet de mieux avancer dans la vie spirituelle.

Il n'y a pas une genèse unique de l'athéisme. Nous l'avons souligné dans la partie précédente. Pourtant cette genèse reste étroitement liée à la genèse de la spiritualité athée. Un athée souhaitant approfondir sa vie spirituelle soutient deux thèses : d'abord celle de la non-existence de Dieu et puis celle selon laquelle la structure de chaque être humain contient un élément spirituel. Alors, pourquoi ne s'engage-t-on pas dans le religieux ou dans la religion? La réponse est simple : alors qu'on peut discuter de l'existence de Dieu[393], on ne peut nier l'existence de la religion. Les religions sont réelles et personne ne nie leur existence, car on ne croit pas à la religion, on sait qu'elle existe. Cette certitude de « savoir » n'apparaît pas dans le cas de Dieu. Cependant, les penseurs profitent de ces deux positions, la thèse théiste et l'existence de la religion, pour consolider les arguments athées. L'incertitude au sujet de l'existence de

---

[392] Selon A. Compte-Sponville, il existe la foi dans le sens négatif du terme. Le philosophe atteste : « *Je ne sais pas si Dieu existe, mais je sais que je crois qu'il n'existe pas. L'athéisme est une croyance négative (a-théos, en grec, cela signifie 'sans Dieu'), mais c'est bien une croyance – moins qu'un savoir, donc, mais plus que le simple aveu d'une ignorance ou que le refus prudent ou confortable de se prononce.* » A. COMPTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 84.

[393] Compte-Sponville n'avance aucun argument en faveur de la thèse théiste. Sa critique concerne le *ratio Anselmi* et l'argument cosmologique (de la création). La thèse théiste se base sur le manque d'évidence et de certitude dans l'explication scientifique du monde. C'est seulement grâce à l'interprétation métaphysique spécifique que la conception scientifique devrait nous mener au théisme. (*L'Esprit de l'athéisme*, p. 77 – 141). De plus, l'athéisme est conforté par la présence du mal dans le monde, ainsi que par le désir humain de faire le bien et de vivre dans le bonheur, malgré les faiblesses et les limites de la nature de l'homme.

Dieu exclut le théisme. Elle supprime simplement le sujet de la thèse théiste. Et la religion renforce l'athéisme. Elle est à l'origine de la violence fondée sur le monopole de la vérité d'une religion[394]. D'après les théoriciens de la spiritualité athée, les religions historiques se sont compromises et ont affaibli ainsi la force de l'argumentation théiste.

Comment l'homme cultive-t-il alors la vie de l'esprit ? Au niveau purement humain, il peut choisir entre deux voies : admirer le mystère de son être, en gardant une place prépondérante aux deux valeurs de la communauté et de la fidélité ou contempler le mystère de l'univers dont il fait partie. Comte-Sponville n'emploie pas le mot « univers », il se sert du terme « tout ». Ce faisant, chaque homme vit sa spiritualité, à condition d'éviter de tomber dans les deux attitudes extrêmes de l'antihumanisme, le nihilisme, d'un côté, et la sophistique, de l'autre[395].

Au lieu de la foi, la spiritualité athée propose la fidélité. Qu'entendons-nous par ce terme ? La fidélité consiste à s'attacher à la communauté et aux valeurs qui organisent intérieurement son fonctionnement. Là où la foi suscite des divisions, des actes d'intolérance ou de la violence, la fidélité suppose l'oubli de Dieu et la transmission de la tradition de vie et de pensée, le besoin de s'enraciner dans l'héritage de son histoire et de sa culture. Par exemple, un athée élevé en Europe restera fidèle aux valeurs chrétiennes, surtout à l'amour et à la miséricorde, mais sans les référer à une transcendance ou à une révélation. La civilisation européenne a élaboré les principes et a mis en pratique les valeurs qui permettent aux différentes nations d'un même continent de coexister dans un voisinage pacifique. Bien entendu, cette paix est le résultat d'un long cheminement historique ponctué de conflits ou de guerres. Ces valeurs fixent une base de la spiritualité athée européenne. Comte-Sponville résume

[394] Avoir une seule conception de la réalité peut être assimilé à un monopole de la vérité. D'après Ferry, c'est ce qui a lieu dans la métaphysique classique. Aussi les athées s'opposent-ils non seulement à la thèse théiste, mais aussi à chaque système philosophique qui pourrait les défendre. Ferry rassemble les arguments contre la vision métaphysique du monde et il les présente de la manière suivante : « *Pour l'essentiel, la métaphysique est rejetée au sein de la philosophie critique sur trois chefs d'accusation: parce qu'elle est sophistique, non vraie et dénuée de sens.* » L. FERRY, *Qu'est-ce que l'homme?*, p. 138.

[395] Comte-Sponville appelle la sophistique « le mur du rationalisme » et le nihilisme « le mur de l'humanisme ». Il pense que ces deux courants représentent les deux tentations issues de la philosophie postmoderne. (*L'Esprit de l'athéisme*, p. 54). La sophistique signifie la libération de la vérité, le nihilisme des valeurs et de la moralité. Dans la spiritualité athée, on n'annonce pas le rejet de la vérité, mais on refuse d'identifier la vérité avec la transcendance ou avec Dieu lui-même. L'athéisme n'incite pas non plus à l'amoralité, au contraire, il exige une affirmation des valeurs universelles sur lesquelles se base une culture dans une certaine partie du monde.

cette proposition de vie en invitant à mettre en œuvre un principe simple : si l'on ne sait pas où l'on va, on doit savoir au moins d'où l'on vient[396]. Le philosophe ajoute :

> Je me méfie de l'exotisme, du tourisme spirituel, du syncrétisme, du confusionnisme *new age* ou orientalisant. J'aime mieux approfondir la tradition qui est la nôtre – celle de Socrate, celle de Jésus, celle aussi d'Epicure, de Spinoza, de Montaigne et de Kant -, et voir, puisque tel est mon chemin, où elle peut conduire un athée[397].

Les valeurs proposées à un athée européen sont également issues de la tradition culturelle et religieuse, mais la religion est traitée comme partie intrinsèque de la culture élaborée par la société. L'athée ne nie pas le caractère transcendant de certaines valeurs, il refuse seulement de leur attribuer une origine divine. Si Dieu était capable de communiquer avec l'homme, il serait une personne, ce que l'athée n'accepte pas. L'auteur de *L'esprit de l'athéisme* explique :

> C'est ce qu'on peut appeler le naturalisme, l'immanentisme ou le matérialisme. Ces trois positions métaphysiques, sans être toujours identiques, convergent, concernant le sujet qui nous occupe et au moins négativement, sur l'essentiel: elles récusent tout surnaturel, toute transcendance, tout esprit immatériel (donc aussi tout Dieu Créateur)[398].

La spiritualité athée devient une spiritualité immanente, une expérience de l'immanence. A cet égard, on peut se demander quelles valeurs fondent une vie entièrement plongée dans l'immanence de l'univers ? Tout d'abord, le silence qui différencie l'approche théiste de l'approche athée. La parole constitue la référence la plus essentielle de la religion, le silence la référence suprême du manque de Dieu. Ensuite, le mystère de l'être fait que « tout » entoure l'homme et qu'en même temps

[396] Ainsi, la spiritualité athée exprime du respect par rapport à l'héritage des générations et à l'histoire. Lorsqu'on dit qu'elle est privée de Dieu, d'institution religieuse et d'une révélation transcendante et que, dans ce sens, elle est une manifestation de la religion de la culture, ce serait une grande erreur de dire qu'elle rompt avec le passé et nie toute ligne historique.

[397] Par ce constat, nous déterminons, de manière claire, ce qui différencie la spiritualité athée de celle du Nouvel Age. A. COMPTE-SPONVILLE, *L'Esprit de l'athéisme*, p. 72.

[398] *Ibid.*, p. 146. Le philosophe explique aussi que la métaphysique se situe en opposition avec toute sorte de spiritualité parce que ces deux domaines se réfèrent aux différentes sphères de la vie humaine. La métaphysique consiste à penser, à méditer, à tirer les conséquences (elle engage surtout la raison), tandis que la spiritualité, quel que soit son type, consiste à vivre, à faire l'expérience. Elle engage l'intériorité de l'homme stimulée par des êtres extérieurs par rapport à lui.

l'homme appartient au « tout ». Enfin, l'athée est appelé à approfondir son admiration de l'être qui existe « ici et maintenant » dans la simplicité. Celle-ci s'oppose au dualisme religieux ou philosophique. Cet être admiré existe aussi dans l'unité de l'être humain, mais de deux manières différentes. Intérieurement, dans la structure de l'homme entre le corps et l'esprit et extérieurement entre l'individu et « le tout ».

Développant ainsi sa vie spirituelle, l'athée aboutit au problème central de chaque spiritualité, à savoir la mystique. L'élément constitutif d'une expérience mystique est un mystère, mais y a-t-il un mystère que l'athée pourrait contempler ? Pourrions-nous parler d'une mystique dans l'athéisme ? D'après Comte-Sponville et Ferry, l'être est un mystère athée. Ce mystère ne consiste pas à savoir ce qu'est l'être, il consiste à s'émerveiller de son existence pure. « L'être est », voilà la source et l'objet de la contemplation immanente. L'acte d'existence exprime une expérience de base de la perception, si évidente qu'on n'y pense même plus. La spiritualité enfermée dans le temps et dans l'espace décrit la relation entre l'homme et l'humanité. Ainsi, elle conduit à la mystique qui oscille à la frontière du silence, entre ne pas parler et ne plus pouvoir parler. Ce silence met le voile sur la question de l'être, c'est-à-dire de l'existence même du « tout »[399].

La spiritualité athée ainsi expliquée laisse clairement apparaître sa proximité avec la religion de la culture. Les deux phénomènes se rejoignent dans l'immanence qui absorbe à la fois toute la transcendance et trace une nouvelle façon de vivre. Nous constatons donc que cette spiritualité est une manifestation de la religion de la culture. Comte-Sponville vient corroborer ce constat en ces mots :

> Si tout est immanent, l'esprit l'est aussi. Si tout est naturel, la spiritualité l'est aussi. Cela, loin d'interdire la vie spirituelle, la rend possible. Nous sommes au monde, et du monde : l'esprit fait partie de la nature.[400]

[399] Là où l'athéisme vise à rendre possible une rencontre entre l'homme et le silence, la religion se définit comme rencontre avec la Parole. Nous découvrons la valeur de la parole, dès que nous savons garder le silence. Ce silence de l'univers revêt une grande importance dans la spiritualité athée. « *Opinion, c'est bavardage; vérité, c'est silence. Les bavards n'y trouvent pas leur compte (leur compte de sens), comme Pascal, les effraies. Mais leur peur ne justifie rien. Toute parole est indigne qui ne tend au silence.* » A. COMPTE-SPONVILLE, *Traité du désespoir et de la béatitude*, Paris, PUF, 1984, p. 524.

[400] A. COMPTE-SPONVILLE, *L'Esprit de l'athéisme*, p. 149.

La spiritualité athée confirme la présence de la religion nouvelle dans la pensée et dans la vie contemporaines. A la fin, notons qu'il n'y a qu'un seul problème de la cohérence de la postmodernité et de la spiritualité athée, celui du nihilisme. La postmodernité l'exige et la spiritualité athée le rejette et cela pourrait éventuellement introduire une certaine discordance entre la pensée postmoderne et la spiritualité sans Dieu. Pour résoudre ce problème il faut rappeler que la définition postmoderne du nihilisme est différente de la définition athée de ce courant. Ainsi ce problème n'est qu'illusoire. L'athéisme ne souhaite pas le nihilisme négatif, celui qui nie toutes les valeurs et franchit toutes les frontières. La postmodernité considère le nihilisme dans un sens entièrement positif, notamment dans la perspective de la *Verwindung* (besoin de repenser la réalité). Ainsi, les deux approches s'avèrent n'être que deux interprétations de la même notion du nihilisme.

3.2.2.3. Le nouveau paganisme

Le néo-paganisme constitue une autre forme spécifique de la religion de la culture. Ses adeptes puisent dans les mythologies préchrétiennes et dans les croyances anciennes pour élaborer leur vision du monde. Les croyances égyptiennes, grecques et romaines, tout comme les mythologies celtes, nordiques et slaves n'empêchent pas les néo-païens de s'inspirer de mythes d'Asie ou même des cultes des dieux de la nature. Le nouveau paganisme concerne toutes les pratiques des religions anciennes telles que la magie[401], le culte de plusieurs dieux ou polythéisme, la sorcellerie, les présages et les sacrifices sanglants.

Pour préciser l'approche de ce mouvement, nous nous appuyons sur une analyse détaillée, présentée par Marc Augé dans son livre *Génie du paganisme*. [402] Cela nous permettra de mettre en évidence plus d'une quinzaine de traits marquant ce phénomène. Mais avant toute chose, il convient d'introduire trois présuppositions essentielles pour

[401] Les cultes d'une soi-disant magie blanche, la glorification et divinisation des forces de la nature, la sorcellerie; tous ces phénomènes appartiennent au courant de spiritualité païenne qui est décrit par le mot anglais « *wicca* » (ce mot est l'origine du vieux dictionnaire anglais, à présent on l'utilise comme terme technique pour définir tout ce qu'exprime le mot *witchcraft* en anglais contemporain). Ce courant *wicca* est aujourd'hui dominant dans le néo-paganisme et il ne se fonde point sur la théologie ou sur la vérité sacrée, mais il se base sur la métaphore et la poésie. Ainsi, le néo-paganisme accepte les changements des métaphores qui sont dépendantes de celui qui les utilise. M. YORK, *The emerging network. A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*, London, Rowman and Littlefield Publishers, 1995, p. 106.

[402] M. AUGE, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.

étager notre étude. D'emblée, il faut dire que nous percevons la notion du « paganisme » comme se référant seulement aux religions développées avant la venue du christianisme. C'est dans ce sens, stipule Augé que le chrétien se place en opposition radicale au païen[403]. Ensuite, l'idéal du paganisme se réalise dans la religion chinoise, car si l'athéisme est un sommet du polythéisme, nous remarquons que :

> En ce cas, la religion chinoise serait également exemplaire du paganisme. L'immanence occasionnelle du sacré s'accompagne même chez elle de l'absence de tout clergé régulier – ce qui n'est évidemment pas le cas de tous les paganismes.[404]

Enfin, le paganisme est intrinsèquement organisé selon les principes logiques que Marc Augé décrit de la manière suivante :

> Qu'entendre par la logique païenne? Elle semble pouvoir se définir par trois traits distinctifs (...) : une identification des rapports de sens aux rapports de force et de ceux-ci à ceux-là qui ne laisse pas de place à un troisième terme, la morale, qui leur serait extérieur ; l'absence de tout dualisme qui opposerait radicalement un principe spirituel comme l'âme à un principe matériel comme le corps (...) ; une continuité entre ordre biologique et ordre social qui tend à faire du premier le signifiant du second et relativise, sous cet aspect, la distinction individu/collectivité.[405]

A la lumière de ces trois suppositions, mettons en évidence ce qui permet de classifier des croyances comme néo-païennes. Ces traits déterminent aussi la participation du nouveau paganisme à la religion de la culture. Evoquons d'abord ce qui est essentiel pour chaque relation religieuse, à savoir la nature des dieux.

Pour les grandes religions monothéistes Dieu est une personne, un être suprême, transcendant, qui pourtant communique avec l'homme. Il n'en est pas de même pour les néo-païens qui considèrent dieu comme une sorte d'énergie, une manifestation d'une force et non pas comme une personne. [406] Le paganisme ne limite donc pas le canon des

---

[403] Lamond confirme la thèse d'Augé. En comparant les différents aspects du christianisme et du paganisme, il affirme leur opposition complète. Voir: F. LAMOND, *La religion sans dogmes*, Paris, Publibook, 2003, p. 183.
[404] M. AUGE, *Génie du paganisme*, p. 87.
[405] *Ibid.*, 309.
[406] Ayant une nature entièrement immanente, le dieu païen entre en relation directe avec l'homme. L'objectif de cette relation est d'expliquer la structure de l'univers grâce à l'expérience spirituelle (ou même mystique) tout à fait immanente. F. LAMOND, *op.cit.*, p. 88.

dieux. Dans ce système de croyances il n'y a pas de place pour un seul vrai Dieu et pour cela le paganisme s'identifie à une forme de polythéisme[407]. Par contre il est ouvert à toute nouveauté. Les dieux païens sont accordés aux fonctions sociales, familiales ou aux traditions d'une communauté. Ce fait résout le problème de l'apostasie : le rejet de la foi signifie le rejet de la communauté et devient auto-condamnation à une mort sociale. Cette conception des dieux a pour résultat la perte de raison d'être des expressions telles que « perdre la foi » ou « manque de foi ». Si la relation entre l'individu et les dieux a un caractère social et fonctionnel, celui qui appartient à la société fait automatiquement partie d'un groupe religieux[408]. De plus, la suppression du monothéisme dans le discours du paganisme rend possible le développement de la tolérance et de l'ouverture de manière considérablement plus vaste que dans les religions monothéistes. Par conséquent, la tolérance et l'ouverture débouchent sur une réalité caractéristique de tout paganisme, à savoir le manque d'attitude missionnaire. C'est pourquoi, soutient Augé, le paganisme est toujours perdant dans la confrontation avec le monothéisme. Malgré cela, la mentalité païenne est profondément enracinée dans les sociétés où domine le monothéisme, grâce à son anthropologie qui met l'accent sur la diversité, la continuité, l'unité et l'ouverture. En résumant, on définit le dieu païen comme une force impersonnelle qui existe grâce à ses relations avec d'autres forces et avec la communauté pour laquelle ce dieu représente une valeur sociale, unificatrice. [409]

A partir de cette conception du dieu, la religion païenne se caractérise surtout par l'immanence lui permettant d'omettre tout dualisme dans la perception du monde. Le dieu n'est pas transcendant et la réalité accède à l'unité : le visible et l'invisible, le corps et l'esprit, la foi et la raison ne font qu'un. Si dans le paganisme, la réalité retrouve son unité, elle se transforme en histoire de la continuité sans rupture biologique ni sociale. Les termes dont les monothéistes se servent pour décrire le monde, tels que « la transcendance » ou « le salut » n'apportent aucune signification. Les croyances païennes sont pratiques, elles s'inscrivent dans les mécanismes sociaux : la présence des

---

En outre, les dieux païens ne sont pas strictement déterminés, ne possèdent pas une forme concrète. Ils se définissent plutôt dans les termes de « l'énergie » ou de « la force » et s'inscrivent ainsi dans la terminologie liquide qui correspond très bien à la conception postmoderne du religieux. « *Quels dieux vénère-t-on? Rien qu'un divin, ou un sacré très élémentaire. Il s'agit plutôt de se trouver en harmonie avec soi-même, quelques amis et un univers d'énergies très vagues*. » H. MAURIER, *op. cit.*, p. 166.

[407] Il s'agit souvent du polythéisme panthéiste, cela veut dire que les dieux païens ne sont qu'émanations d'une divinité non-personnifiée, d'une force de l'univers ou de la nature.

[408] M. AUGE, *Génie*…, p. 75.

[409] *Ibid*., p. 156, 163-164.

sorciers, le cannibalisme ou le vampirisme se traduisent par la nécessité de garder un ordre dans la communauté et de donner un sens aux événements, surtout aux épreuves ou aux situations difficiles[410]. L'absence d'une raison d'être externe par rapport au monde rapproche le paganisme de l'athéisme[411] et le différencie radicalement du christianisme.

Le néo-paganisme annonce le retour des croyances et des cultes anciens. Il met également en valeur les principes qui organisent la réalité pour qu'elle soit ordonnée et non pas chaotique. Ce retour n'est rien d'autre qu'une adhésion à la conception immanente du monde. Les dieux et les hommes se trouvent dans le même univers que rien ne transcende. Le paganisme renforce la vision d'un monde où il n'y a plus d'inégalité parce qu'il enlève le critère sur lequel elle se base, celui de la vérité issue d'une révélation divine. Les valeurs promues par les païens se classent dans les valeurs humanistes de tolérance et d'ouverture au pluralisme. C'est pourquoi Augé stipule qu'il est impossible d'éliminer le paganisme de la vie sociale, tout comme de la vie des sociétés d'origine chrétienne[412]. Le nouveau paganisme représente la religion de la culture non seulement parce qu'il correspond à une vision individualisée et subjectivisée du religieux, mais aussi, parce qu'à travers lui, l'homme accède à l'héritage commun à toute l'humanité. Cet accès facilite les recherches spirituelles et ouvre la possibilité de vivre une expérience pleine de mystère.

3.2.2.4. Le New Age

Appelé également « version popularisée de la postmodernité », le Nouvel Age peut être décrit comme un système qui reprend et applique les idées postmodernes à la sphère religieuse. Ce mouvement constitue un ensemble très vaste de spiritualités. Le New Age propose une conception tout à fait nouvelle de la réalité, fondée sur la lutte

[410] M. AUGE, *Génie*…, p. 353-354.
[411] La réflexion de Maurier abonde dans le même sens. « *Le néo-paganisme était vu comme irréligieux; mais quand on parle de religions séculières à propos du fonctionnement de l'idéologie marxiste, il s'agit avant tout d'un athéisme.* » H. MAURIER, *Le paganisme*, Paris, Desclée, 1988, p. 166.
[412] Les sociologues listent cinq raisons pour lesquelles le paganisme se maintient voire même vit à présent sa renaissance. La première et la plus importante parmi ces raisons est celle de la contestation du christianisme auquel on oppose le culte du soleil et de la nature. Cette ligne d'opposition à la plus grande religion du monde se développe sans cesse depuis le XVI[e] siècle. M. INTROVIGNE, *Le renouveau des expressions païennes*, dans: Ch. BOUCHET, *Les Nouveaux Païens*, Paris, éd. Dualpha, 2005, p. 266-268.

contre tout dualisme. C'est pour cette raison qu'il conteste les religions particulières et la culture du passé. D'autre part, il vise à créer une méta-religion qui est une sorte de synthèse de toutes les religions du monde et un outil pour réaliser son objectif. Notre réflexion va se focaliser sur deux problèmes : quels sont les traits significatifs du New Age et de quelle manière est-il l'expression de la religion de la culture ?

En 1937, Paul Le Cour publia l'œuvre L'ère du Verseau où il annonce la fin de l'ordre ancien du monde et la venue d'une ère nouvelle[413]. Cette œuvre inaugure symboliquement le mouvement du Nouvel Age ou, selon le titre du livre, l'Ere du Verseau. Enraciné dans la psychologie de Jung, dans la théosophie de Blavatsky et dans l'anthroposophie de Steiner, le New Age est un conglomérat fait des croyances et des théories de différents domaines scientifiques, culturels et religieux (l'occultisme, la gnose, l'ésotérisme). Ainsi, il devient le porte-parole des mouvements éclectiques et même idéologiques[414]. Son paradigme se fonde sur les deux présuppositions fondamentales : la conception cyclique du temps d'où sont issues les thèses du renouvellement de l'univers et du retour à la perfection initiale du monde[415] et celle

[413] Le Cour énonce que chaque 2146 ans, le terre entre dans une constellation différente du zodiaque. Ce changement a pour conséquence un profond tournant culturel. Il évoque que dans le temps du signe du taureau, le monde a connu la domination des religions d'Egypte et de Babylone, dans lesquelles on vénère cet animal. Ensuite, Le Cour parle de l'ère du bélier qui était offert en sacrifice dans la religion juive, puis il mentionne le christianisme symbolisé par le poisson et enfin, il termine par l'ère du Verseau qui viendra, d'après lui, au début du XXI^{e} siècle. Voir: P. LE COUR, *L'ère du Verseau. Le secret du zodiaque et le proche avenir de l'humanité*, Paris, éd. Dervy, 1937.

[414] Le caractère idéologique du Nouvel Age a une double signification. Dans le sens intrinsèque, l'idéologie New Age se manifeste dans les choix des sources et des arguments : elle profite de ce qui, à un moment donné, est utile pour prouver la thèse présupposée. Exemple, le New Age s'oppose à la vision scientifique du monde ; cependant cela ne l'empêche pas de construire son message à partir des découvertes et des faits scientifiques. « *Les adeptes du New-Age critiquent la science et la vision rationaliste et matérialiste du monde et recherchent l'approbation scientifique.* » Dans le sens extrinsèque, l'idéologie du Nouvel Age souhaite persuader les hommes que tout ne va pas bien dans le monde et qu'uniquement les adeptes de ce courant savent comment résoudre ce problème global en donnant à l'humanité une espérance d'un monde nouveau. M. J. FERREUX, *Le New-Age. Ritualités et mythologies contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 60 et 97.

[415] Cette thèse est à l'origine de l'intérêt pour les civilisations anciennes et leurs légendes, ainsi que pour le savoir gnostique et les secrets des sociétés secrètes. Le Nouvel Age puise avant tout dans les croyances celtes, dans la magie des druides, dans la légende de Saint Graal, de la destruction d'Atlantide ou dans le mystère des templiers. Le caractère éclectique de ce courant de spiritualité permet de joindre dans un conglomérat de croyances, d'une part, la Kabbale juive, d'autre part, les méditations bouddhistes. Dans ce conglomérat, tous les individus géniaux de l'histoire (Jésus Christ, Bouddha, Mahomet) sont soumis à une seule énergie divine de l'univers que chaque l'homme doit découvrir en lui-même pour se sauver et pour devenir dieu à l'exemple de ceux que nous avons évoqués et qui y ont réussi. Ainsi, l'objectif eschatologique de l'homme se résume, dans le Nouvel Age, dans la théorie de l'auto-sotériologie.

d'une société idéale avec les thèses du rejet des dualismes classiques, d'unité de l'univers, y compris de sa divinité sous la forme du panthéisme[416]. Ces présuppositions donnent tout naturellement naissance au messianisme du New Age. Les adeptes de ce mouvement attendent la venue d'une ère d'or, la chute de la culture contemporaine, surtout la culture chrétienne et celle des Lumières parce qu'elle conserve les dualismes. Elle signifie aussi l'établissement d'un nouvel ordre mondial. En tant que religiosité immanente, le Nouvel Age admet l'écologie et la psychologie. Alors que le souci pour l'environnement est motivé par l'accélération du retour à l'état harmonieuse et initial de la terre, aujourd'hui complètement oublié et perdu, la psychologie ouvre l'homme à une recherche de soi, c'est-à-dire de la paix intérieure et des forces dont il a besoin pour vivre dans un monde nouveau[417].

L'assimilation du Nouvel Age à une religion ou à une secte ne convainc pas Marie-Jeanne Ferreux. Elle propose, dans son analyse exhaustive de ce mouvement, de le définir comme un des aspects contemporains de la recherche du sens de la réalité. Ses études sur le New Age débouchent sur le constat suivant :

> Le New-Age n'est pas une secte: par son absence de gourou, sa diversité de pratiques et sa vulgarisation de l'ésotérisme, il serait davantage un frein à la dérive sectaire. L'objectif du New-Age n'est pas religieux, il n'a pas d'espace sacré, de dogmes, de sacrements et de prophètes éthiques (...) Aussi, j'émets l'hypothèse que le New-Age est une « forme imaginale » produite par le social dans sa quête de sens, dans sa mise en scène de pratiques spécifiques et dont l'objectif est de donner une vision cohérente du monde.[418]

Considéré comme type de religiosité sans Dieu, privée de l'institution et créant en exclusivité sa propre ligne historique, le Nouvel Age ne privilégie aucune religion ni aucun système culturel, mais il s'en inspire. Telle est à nos yeux la définition de ce mouvement et de la manière de sa contribution à la religion de la culture.

---

[416] Le Nouvel Age inclut l'écologie spirituelle (…) le panthéisme au lieu du théisme, la transformation au lieu de la reformation et la xénophilie au lieu de la xénophobie. « *New-Age includes spiritual ecology (...) pantheism instead of theism, transformation instead of reformation, and xeno-filia instead of xenophobia*. » M. YORK, *The Emerging Network*, p. 90.
[417] Voir: M. YORK, *op.cit.*, p. 89.
[418] M. J. FERREUX, *Le New-Age…,* p. 29; 30-31.

3.2.2.5. Les nouvelles formes de culte (le pop-culte)

Les deux exemples choisis nous serviront à illustrer ce qui se cache sous l'expression « nouvelles formes de culte basées sur la pop-culture ». Nous traiterons en premier lieu les « religions science-fiction »[419], puis, nous aborderons les quasi-liturgies contemporaines : celles présentes dans le sport, la musique et la culture du corps.

Malgré leur origine imaginaire, l'existence de « religions science-fiction » est bien réelle et exprime, de manière éclatante, ce qu'est la religion de la culture. Ces religions sont la preuve que l'autocréation, si désirée par les postmodernes, ne se limite plus à l'homme lui-même, mais qu'elle est déjà transformée en création générale du monde. L'imagination libérée de la servitude de la raison rend possible le développement de la littérature et de la culture futuristes. Cependant, les religions science-fiction transgressent la frontière entre le réel et le virtuel et fonctionnent comme les religions historiques, avec leurs adeptes, leurs cultes, leur style de vie et en créant leur propre vision du monde. Dans ces religions l'homme choisit les relations, les êtres divins, les principes : tout y est inventé par l'homme. Le processus de création d'une religion sans Dieu, sans institution, sans révélation et sans ligne historique, d'une religion entièrement dépendante de son créateur s'avère une manifestation de la religion de la culture, de la transcendance enfermée dans l'immanence culturelle. D'où vient l'inspiration qui produit ces systèmes religieux ? Des œuvres humaines : des films, des jeux d'ordinateur, de l'internet, des bandes dessinées ou encore des talk-shows. Quelques exemples permettent de mieux comprendre ce phénomène.

S'inspirant des films Star Wars de George Lucas, un groupe de fans anglais a créé deux religions : religion du *Jedi* et le *forceism* (du mot anglais : force). La première tire sa théorie de l'enseignement de Jedi, un héros de Lucas, un être extraterrestre très âgé qui instruit les soldats du bien. La deuxième religion se fonde sur la conception générale du combat entre les destructeurs et les défenseurs de l'univers. Un site internet de fans nous informe qu'en Grande-Bretagne plus de trois cents mille personnes se déclarent adeptes du *forceism*[420].

---

[419] Je les appelle de ce nom à cause de leur origine. Ils sont créés à partir de films, livres et animations fantastiques qui se sont développés fortement au cours du XX^{e} siècle.

[420] Le site polonais et quelques sites anglais qui renseignent sur les religions science-fiction sont, entre autres : (le 8.09.2011)
-facebook.com/pages/Forceism/147875318610670;
-komiksomania.pl/newsy/galeria/najdziwniejsze...religie/d/drukuj.html
-forceism.blogspot.com

Bajoran religion est un autre exemple de religion science-fiction créée à partir du film *Star Trek*. Des êtres extraterrestres de la planète *Bajor*, beaucoup plus avancés techniquement que les hommes, croient en des prophètes spirituels qui guident l'univers et y maintiennent l'harmonie et la paix. Les fans de la série de *Star Trek* se disent souvent adeptes de la religion de *Bajorans*. Ils expliquent l'essence de cette religion et en donnent une description précise sur leur site internet. [421]

Outre les religions issues des films et des jeux[422], il existe aussi des systèmes spirituels qui construisent leur Credo sur des éléments de bandes-dessinés[423] ou, dans le cas extrême, sur des propositions de vie d'individus célèbres. Une célébrité américaine, Ophra Winfrey, par exemple, forgea une spiritualité appelée *ophraïsme*[424]. A tout cela, il faut encore ajouter les cultes qui se réfèrent à la civilisation d'êtres venus du cosmos ou à des gens qui désirent être un avatar de Jésus Christ et qui proclament leurs théories en son nom.

« Les pop-cultes », enfants de la pop-culture, créent un deuxième type de nouvelles formes de culte. Dans cette notion, nous englobons tous les actes quasi-religieux, mais qui, dans leurs principes de fonctionnement, suivent les religions historiques et donnent ainsi le sentiment de participer à la vraie liturgie. Ces cultes se servent de l'attrait de la nouveauté : un nouveau dieu, une nouvelle communauté, de nouvelles célébrations, prières, fêtes, de nouveaux temples et de nouveaux saints[425]. Où chercher les manifestations de la pop-religion ? Surtout dans le domaine de la musique, du sport, du cinéma et du culte du corps.

Les anciens héros des mythologies tout comme les saints des religions (des hommes qui mènent une vie exemplaire et donnent ainsi l'exemple à suivre) se voient

---

[421] Les informations sur la religion de la planète Bajor se trouvent, par exemple, sur le site internet : *en.memory-alpha.org/wiki/Bajoran_religion (*le 8.09.2011*)*.

[422] A la base du jeu *Command and Conquer*, un groupe de gens a élaboré un projet d'une association secrète *Brotherhood of Nod*. Un autre groupe quasi-religieux *Children of Atom* se réfère, dans son message, au jeu *Fallout* 3.

[423] Le jeu « le monde d'Askani » propose une cosmologie, une philosophie et une vision de la réalité très proches de l'approche religieuse. Dans ce monde, habité par des héros imaginaires, tout est créé par *Marvel Universe*, l'entreprise qui s'occupe de films animés et qui confère un sens à ce monde artificiel. Voir: marvel.com/universe/OHOTMU (8.09.2011).

[424] Voir: christianitytoday.com/ct/2002/april1/1.38.html (8.09.2011)

[425] Selon Folscheid ce phénomène devient une manifestation directe de la religion de la culture. « *La culture aura ainsi ses hauts lieux et ses temps qui structurent l'espace et la durée des existences vécues selon un schéma calqué sur la dualité du profane et du sacré, mais sans division. (...) La cathédrale de notre temps est un lieu où les gens se rencontrent pour rencontrer ce qu'il y a de meilleur en eux.* » D. FOLSCHEID, *L'esprit de l'athéisme et son destin*, p. 395.

dépossédés de leur mission. L'admiration et la gloire rendues aux acteurs, sportifs et musiciens remplacent le culte religieux passé. Cette nouvelle substitution provoque des changements en cascade : au lieu des images sacrés, nous avons les affiches des stars ; au lieu des légendes et des histoires mystérieuses, nous regardons la télévision ou suivons l'internet ; au lieu des prières, nous chantons les *hits* de rock musique ; au lieu de l'imitation des vertus, nous imitions le *look* extérieur et les comportements choquants des nouveaux héros. L'illustration de cette situation poussée à l'extrême est celle de l'Eglise de Diego Maradona créée en 1998 par Herman Amez et Hector Campomara[426]. Cette communauté organisée à l'image de l'Eglise catholique, compte à présent plus de soixante mille adeptes répandus dans soixante pays du monde entier. Les fondateurs fêtent les nouvelles solennités (Noël et Pâques maradoniens). Ils possèdent leur propre calendrier (la nouvelle ère débute le 30 octobre 1960, jour de naissance de leur idole). Ils construisent des autels consacrés à Diego et prient le Notre Père en mettant le nom de Maradona là où on invoque le nom de Dieu. L'église maradonienne accueille sans cesse de nouveaux membres et élargit ses activités. Elle est un bon exemple d'une religion immanente de la culture.

Les grands magasins, les stades, les salles de concert, voilà les nouveaux temples de la religion de la culture. Les nouveaux héros célèbrent fêtes, liturgies et rites nouveaux. De cette manière, l'humanité célèbre l'humanité, surtout pendant les événements mondiaux organisés comme des cérémonies religieuses (la Coupe du monde de football, des concerts de pop-stars) qui rassemblent des milliers de fans chantant des textes quasi-mystiques de pop-hits, utilisant une symbolique quasi-religieuse, se servant de gestes, d'images et de vêtements qui copient les liturgies ou font ressembler les stars à des prêtres ou des religieuses (cf. les shows de Lady Gaga ou de Madonna). De plus, le sport traité comme quasi-religion nous permet de parler de « nouvelles guerres religieuses » du XXI^{e} siècle.

> Toute fête culturelle est donc simultanément cultuelle, sitôt qu'il s'agit de promouvoir et de célébrer la divine totalité humaine. (...) La messe en constituait le prototype idéal : une action sacrée est effectuée, les fidèles y participent par le chant, la parole et le mouvement, une liturgie règle l'ensemble, toutes les exigences sont fondues ensemble et réalisées.[427]

[426] La communauté possède son site internet : iglesiamaradoniana.com.ar (le 9.09.2011).
[427] D. FOLSCHEID, *L'esprit de l'athéisme et son destin*, p. 395.

Des communautés éphémères qui surgissent pour une heure, pour quelques heures lors des concerts ou quelques mois au maximum pour un cours de la spiritualité orientale, constituent un autre trait caractéristique de ce type de nouvelle religion.

Les pop-cultes manifestent de manière plus radicale le phénomène de la religion de la culture. Ces cultes entièrement immanents, souvent réduits au pur matérialisme et consumérisme[428], fondés sur l'admiration qu'exercent l'ampleur d'un événement culturel de masse et sur des émotions momentanées, sont privés d'un Dieu transcendant. Au lieu d'une transcendance, ils proposent l'humanité ou l'individu, le génie que les hommes divinisent.

3.2.3. La mystique nouvelle dans la religion de la culture

La mystique est au cœur de toute religion dont elle est un accomplissement. La religion a pour tâche de mener l'homme à la rencontre de Dieu (de la transcendance), alors que la mystique est un espace de cette rencontre. Un mystique est une personne qui se transcende elle-même, ainsi qu'elle transcende le monde, pour s'unir à l'être suprême ou au principe de tout être. L'adjectif « nouvelle » que nous proposons dans le titre suppose, d'un côté, qu'il existe une mystique ancienne, d'un autre côté, que la notion de mystique a été associée à certains changements. Comment comprendre cette nouveauté ? Est-ce seulement le terme qui a muté ou est-ce la réalité mystique qui n'est plus la même ? Evoquons d'abord l'approche classique de la mystique pour pouvoir ensuite mettre en lumière ce qu'est la mystique dans la religion de la culture (la nouveauté de ses moyens, méthodes et objectifs).

3.2.3.1. La mystique, chemin vers la perfection ou chemin de la perfection ?

En posant la question de savoir si la mystique est un chemin vers la perfection ou le chemin de la perfection, nous distinguons deux types d'approche de la

[428] Sur le consumérisme en tant que nouvelle forme du religieux (une nouvelle forme d'exorcisme) voir aussi : Z. BAUMAN, *Płynna nowoczesność* [*Modernité liquide*], Cracovie, éd. Literackie, 2006, p. 124-127.

mystique[429]. Si nous considérons cette dernière comme le chemin vers la perfection, nous reconnaissons cette perfection en tant qu'être autonome, ce qui se réalise dans les religions monothéistes où l'homme tend à rencontrer Dieu dans la relation intime de son intériorité. Si, par contre, nous comprenons la mystique comme chemin de la perfection, elle concerne seulement l'individu qui, par la maturité de son humanité, va jusqu'à s'unir à l'univers par l'harmonie de sa vie extérieure et intérieure. Sur le premier chemin, l'homme va à la rencontre de Celui qui est parfait. Cette rencontre est une union dans laquelle les êtres gardent à la fois leur altérité et demeurent unis par leur volonté (l'union des personnes) ; comme cela a lieu dans le christianisme. Le deuxième chemin mène à la perfection immanente, enfermée dans l'univers, ce qui caractérise les religions d'Occident. Ici, nous nous emploierons à examiner la mystique chrétienne, sans omettre les traits qui sont communs à toute religion.

Jean Beaude remarque que cette voie menant à la perfection qu'est la mystique, est l'affaire des vivants. Elle ne concerne donc pas les défunts. L'expérience mystique est accessible à ceux qui veulent s'unir à Dieu, même de manière imparfaite. Eu égard à la finalité de la vie mystique qui est la participation à la vie divine, Beaude utilise un nom spécifique à ce domaine, celui de « science des saints ».

> La mystique est une science. (...) Science non pas de mémoire, mais d'esprit, non pas d'étude, mais d'oraison, non de discours, mais de pratique, non de contention, mais d'humilité, non de spéculation, mais d'amour, elle fait les saints et dirige les saints.[430]

La science des saints ne fait pas d'emblée l'objet de recherches scientifiques, mais elle est propre aux humbles et à ceux qui aiment et servent. La mystique ne se classifie donc pas comme un savoir. Elle se déroule plutôt dans l'ignorance générale. Elle n'élargit pas le savoir, mais elle permet aussi de rencontrer, de « goûter » la réalité transcendante et d'en être transformé.

La vie mystique se situe au niveau supérieur de la vie spirituelle, elle est son accomplissement et son objectif. D'ailleurs, toute religion porte en elle l'empreinte des

[429] La dimension spirituelle est propre à la nature humaine. Cela implique, par conséquent, que la capacité d'entrer en vie mystique l'est aussi. J. Beaude affirme que l'homme est mystique parce qu'il est religieux. Voir: J. BEAUDE *La mystique*, Paris, Cerf, 1990, p. 35. Cependant, nous distinguons deux types d'expérience mystique, celui de la mystique chrétienne est différent de celui de la mystique naturelle. Voir: Ch. A. BERNARD, *Théologie mystique*, Cerf, 2005, p. 57-58.

[430] J. BEAUDE, *La mystique*, Paris, Cerf, 1990, p. 8-9.

mêmes traits, propres à cette vie. L'expérience mystique est intime, non-exprimable, passive, directe. Les maîtres de la vie mystique enseignent à la fois le chemin qu'il faut parcourir et les dangers qui nous y guettent. Puisque la mystique s'accompagne souvent de signes visibles, spectaculaires et non-vérifiables, une des opinions qui se répand grâce à la pop-culture, veut réduire la mystique aux phénomènes surnaturels comme la lévitation, les stigmates etc. Pourtant, ils n'en sont pas l'essence car la vie mystique est avant tout mystérieuse et pleine de silence.

La contemplation et l'extase incarnent deux phénomènes mystiques fondamentaux. A la suite de Jean de Gerson, nous définissons ainsi la contemplation :

> La contemplation, qui est la considération libre et sans obstacle de ce que la méditation recherche avec grande difficulté, est accompagnée, dans l'âme disposée, de son propre mouvement affectif, c'est-à-dire de son propre amour, lui aussi libre, sans obstacle détaché et que, pour cette raison, on peut appeler amour extatique ou jubilation.[431]

Elle ne touche pas l'activité humaine, mais consiste à se soumettre à la lumière de la transcendance, à rester ouvert pour accueillir un don. Elle ne s'explique pas par une simple expérience intellectuelle ni par un savoir mystérieux de type gnostique. Même si la contemplation n'a pas besoin de mots, elle transforme de l'intérieure celui qui s'y adonne.

Il en va de même pour l'extase qui éprouve des moments d'expérience intense, différenciés dans leur durée, où l'homme transcende la réalité comme dans l'extase anormale ou s'unit à la vérité transcendantale comme dans le cas de l'extase supranormale qui a lieu dans le christianisme par exemple[432]. L'union mystique ne se traduit pas par l'union des essences des êtres, elle est une union dans laquelle chaque être garde son autonomie.

---

[431] Cité d'après Ch. A. BERNARD, *Théologie mystique*, op.cit., p. 190-191.

[432] En évoquant l'opinion de H. Grattona, Bernard propose la définition suivante de deux sortes d'extase (anormale et supranaturelle). « *On assiste durant l'extase anormale à une destruction de la conscience et à un appauvrissement mental. Cela peut aller de la simple dé-structuralisation de la temporalité et de la spatialité, de la désorientation du flux de la conscience, à la dépersonnalisation avec mélange de réel, d'imaginaire et d'irréel, jusqu'à la confusion toute proche de l'état de sommeil-rêve. (...) l'extase supranormale entraîne l'estompage ou même la suspension plus ou moins radicale de plusieurs fonctions mentales ou, en certains cas, le dédoublement de la personnalité, mais sans dysharmonie interne.* » Ch. A. BERNARD, *op. cit.*, p. 256-257.

Pour terminer, il faut compléter ces définitions en précisant que l'expérience mystique et la spiritualité ne peuvent souvent se vivre que sous la conduite d'un maître ou d'un guide spirituel. Elles exigent donc un engagement, du temps pour les pratiques spirituelles ainsi que des privations et des prières. Dans le cas de la mystique chrétienne, nous devons souligner que ce qui la caractérise, c'est le combat et le développement spirituel spécifique.

> Quel que soit, du côté du sujet, le point de vue, contemplatif ou éthique, auquel on se place pour envisager le devenir mystique, toujours l'on se trouve devant l'idée de progression à travers différentes étapes. Constamment aussi, la dernière étape (...) présente une certaine hétérogénéité; un saut qualitatif la caractérise.[433]

La religion chrétienne divise le progrès spirituel en trois étapes : la purification de ceux qui débutent, l'illumination de ceux qui avancent et l'union de ceux qui accèdent à la perfection. [434] Sur le chemin de l'union avec Dieu (qui est Personne et Amour), les exigences sont le fruit de la maturation de l'amour. Ce processus comprend la lutte contre l'égoïsme et le péché (qui expriment l'amour imparfait du soi), ainsi que la souffrance libératrice causée par l'action de Dieu qui agit par sa grâce.

3.2.3.2. « Rapide et agréable » : mystique de la religion de la culture

Les deux adjectifs « rapide et agréable » qualifiant la mystique de la religion de la culture résument ce qu'est la mystique dans la religion immanente et commercialisée, où l'homme veut vivre la même expérience, mais en désirant l'acquérir de manière beaucoup plus facile. La mystique cesse d'être exclusive, pratiquée par un nombre restreint d'adeptes, grâce à la transformation postmoderne[435] chacun reçoit non

[433] *Ibid.*, p. 318.

[434] Nous trouvons la description précise de chacune de ces trois étapes du développement de la vie spirituelle chrétienne chez R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vie intérieure*, Paris, Cerf, 1938. La vie intérieure fonctionne, d'après Lagrange, selon un certain nombre de principes. Tout comme le corps humain, pour vivre et pour agir, elle a besoin des actes et de nourriture qui maintiennent la vie de l'organisme spirituel. (Voir: p. 61-66). En se basant sur la pensée scolastique, le théologien résume : „*Saint Thomas a comparé les trois âges de la vie spirituelle avec ceux de la vie corporelle: l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte*. » (p. 325)

[435] La création des mystiques alternatives, l'utilisation par les communautés des drogues ou des substances chimiques restent étroitement liées à la contre-culture : « *En Occident, l'émergence des nouveaux mouvements religieux est généralement rapportée au phénomène de génération qu'a constitué le mouvement dit de la contre-culture. Ce phénomène avait correspondu à la*

seulement le droit, mais aussi la possibilité d'accéder au chemin de la vie mystique. [436] Il est clair que, dans un monde liquide et technicisé, personne n'a le temps de développer une mystique exigeante et de pratiquer de longs exercices spirituels. En recherche de l'accès à la mystique facile, l'homme invente des moyens et des méthodes accélérant le développement intérieur. La nouveauté qui différencie cette mystique de l'ancienne, c'est qu'elle utilise des techniques nouvelles et toute une gamme de nouveaux moyens artificiels.

Ces techniques mystiques sont subordonnées à un objectif nouveau qui n'est pas déterminé par rapport à une culture ou à une religion particulière, mais qui s'appréhende de façon plus générale, comme « l'exode hors de soi vers l'inconnu ». Sans entrer dans le domaine de définitions précises et dans la discussion sur l'existence de Dieu, cet exode constitue l'essentiel de chaque expérience mystique. L'homme se transcende soi-même et suspend ainsi le naturel et l'ordinaire ; il se soumet aux transes produites par des substances chimiques, aux méditations transcendantales, aux fantasmes érotiques et réalise ainsi le seul principe conservé par la religion de la culture : celui de l'amour liquide et illimité.

Comme nous avons montré l'accomplissement de la mystique consiste à goûter à la transcendance. A présent, l'objectif se réduit à l'un des aspects de cette rencontre, celui de la libération. Concentré sur son travail et sa vie quotidienne, l'homme souhaite se délivrer du temps, de l'espace, de l'ordinaire où il fonctionne. Pour arriver à ses fins, il profite des possibilités offertes par la technique et la médecine. Afin de trouver une justification à ses expérimentations spirituelles, il mélange toutes les religions pour en faire un conglomérat de théories individualisées, éclectiques et subjectives. La mystique n'est plus le domaine du développement personnel de l'individu, elle devient un espace de liberté, de bonne moralité, de bonheur momentané et de satisfaction.

---

floraison, dans les années 1960, de communautés qui revendiquaient un autre mode de vie qui voulaient rompre avec la société de consommation (...) et qui souvent prônaient une recherche d'expansion de la conscience en valorisant la quête d'expériences intérieures extraordinaires. » J. C. ATTIAS, E. BENBASSA, *Des cultures et des dieux*, Paris, Fayard, 2007, p. 422.

[436] L'homme n'a plus le temps pour les privations, les jeûnes ou l'exercice ascétique quel qu'il soit. La mystique nouvelle se doit d'augmenter l'efficacité professionnelle et personnelle de celui qui la pratique ainsi qu'à intensifier ses capacités de connaître et de vivre la réalité. Elle devient une réponse facile au désir de libération et si tout homme a le droit d'être libre, la mystique doit être accessible à tous. Avec la culture de masse, la mystique a fait son entrée sur le marché mondial et elle est devenue un produit spirituel parmi d'autres. A présent, l'expérience mystique ne se traduit plus par un don gratuit de rencontre entre l'homme et la transcendance, bien au contraire, nous pouvons l'acheter. Ce produit porte l'étiquette de « liberté ».

Ainsi transformée, cette conception permet d'entrer dans une mystique rapide, agréable et dépendante de l'homme car c'est lui qui choisit le temps et la durée de son expérience mystique, comme c'est encore lui qui planifie l'intensité, la manière et les moyens adéquats pour se libérer de la réalité et transcender sa perception ordinaire du monde. Quels moyens et quelles méthodes utilise-t-il ? Pour ce faire, il dispose de la technique, de l'érotisme ou du culte du corps, de la transe causée par la musique techno ou par les drogues.

L'exode hors de soi et l'extension des capacités cognitives caractéristiques de la mystique classique exigent un long itinéraire spirituel. L'effet similaire, sans perte de temps, peut être obtenu par l'ingestion de drogues qui, dans les années soixante-dix, ont été élevés au rang de sacrement de la nouvelle religion du XX^{e} siècle.[437] Vivre une expérience grâce à la morphine, à l'amphétamine, à la cocaïne ou au LSD, signifie dorénavant développer une spiritualité de type nouveau. Timothy Leary, initiateur du *League of Spiritual Discovery* (LSD)[438], en est un exemple. Les drogues libèrent de tous les complexes, des comportements convenus, des inhibitions. Elles ouvrent l'accès aux différents états de conscience, à une sorte de pop-mystique. [439] L'utilisation de drogues, déjà pratiquée dans les religions primitives et réservée aux sorciers, se vulgarise et perd de son mystère. Le savoir qui se cache dans les sphères inconscientes de l'esprit humain est aujourd'hui à la portée de tout un chacun. « La contemplation narcotique » donne un sentiment de libération et de pouvoir qui, dans le monde réel, reste irréalisable.

Certains types de musique, notamment la techno, produisent les mêmes effets[440]. Dans des boites de nuit spécialement conçues, grâce à des séquences de sons répétées régulièrement et à une lumière palpitante, l'homme se met en transe et fait la même

[437] Voir: P. BANON, *La révolution théo-culturelle*, Paris, Presses de la Renaissance, 2008, p. 90-96.

[438] Voir: Plus d'information sur le site internet de cette association : librearts.com/_wsn/page3.html (le 15.09.2011). On y trouve la présentation du courant des recherches spirituelles psychédéliques, les textes de Leary, de Ross ou d'autres maîtres du LSD. Le site propose aussi de créer, à partir de ses propres expériences avec les drogues, sa religion subjective et complètement individualisée.

[439] Jean Claude Barreau parle de trois objectifs d' « une prière » causée par les drogues. Prier comme se droguer signifie d'abord vouloir le bonheur « tout de suite » (*hic et nunc*) ; puis prier comme se droguer décrit la quête d'une nouvelle façon de vie et enfin, il se traduit par le désir de porter un regard nouveau sur la réalité routinière. J. C. BARREAU, *La prière et la drogue*, Paris, éd. Stock, 1974, p. 31-37.

[440] La techno constitue une réponse contemporaine à la dépréciation des forces vitales qui sont canalisées par le rythme de la vie sociale, le travail, les obligations familiales et professionnelles. Elle permet à ceux qui l'écoutent de libérer leur énergie et de ne plus être esclaves de la raison, des règles de la société industrialisée et des normes morales. *Cf.* G. BARA, *La techno*, Paris, éd. E.J.L., 1999, p. 47.

expérience de libération que celle procurée par les drogues. Signalons cependant que drogues et techno vont souvent de pair. [441] La techno devient ainsi une sorte de culte avec son *mantra* de phrases ou de mots et sa mélodie rythmique qui introduisent l'homme dans un état soi-disant transcendant allant jusqu'à la dé-personnification hallucinogène.

> Ce que cherche le drogué est net : être dans le présent qui donne l'impression d'être dans l'éternité. (…) Les perturbations de l'espace et du temps sont donc essentielles et premières. (…) Le corps n'apparaît plus comme le lien de notre être ; il existe pour lui-même et sa signification s'estompe. Ce « dérèglement déraisonné de tous les sens » ouvre le paradis, et l'image, se substituant à l'idée, introduit le sujet dans un monde où l'abstraction disparaît en faveur d'un symbolisme extrêmement riche, mais décevant par sa fluidité et sa multiplicité.[442]

La nouvelle mystique s'avère donc être technique. Nous pouvons pratiquer « l'abandon de soi », la contemplation et l'extase transposée dans un monde virtuel où la mort, les lois physiques, la souffrance, la logique du monde réel n'existent pas. L'espace virtuel dépend entièrement de l'homme. La technique permet ainsi d'y créer une religion[443], une culture, mais surtout soi-même. Elle transfère un pouvoir divin à l'homme et donne, de cette manière, à tout être humain un sentiment de divinité.

Outre les drogues et la musique, l'érotisme et le culte du corps jouent un rôle important dans la pop-mystique. Quand on lit des descriptions d'expériences mystiques, on a l'impression que leurs expressions viennent de la terminologie amoureuse ou érotique. L'extase, par exemple, ressemble fortement à un acte d'amour charnel. De plus, les religions asiatiques discernent, dans le sexe, une force mystérieuse et spirituelle (l'hindouisme ou le bouddhisme). La lutte postmoderne contre tout dualisme bénéficie de l'identification de l'expérience corporelle et de l'expérience spirituelle pour faire du sexe la mystique du matérialisme. La sexualité devient alors une façon naturelle permettant à chacun de goûter la transcendance et la libération.

---

[441] L'analyse de cette problématique très détaillée concerne les types de techno et de groupes des techno-fans, ainsi que le rapport entre la distribution des drogues et la techno : *cf*. T. COLOMBIE, N. LALAM, M. SCHIRAY, *Drogue et techno. Les trafiquants de rave*, Paris, éd. Stock, 2000.

[442] A. CUVELIER, *La drogue ou la sainteté*, Paris, éd. Paulines, 1974, p. 39-40.

[443] Ce sujet a été traité plus précisément dans la partie précédente, à savoir : Les pop-cultes et les religions science-fiction.

La religion de la culture prive la mystique de sa dimension mystérieuse et silencieuse. Les mass medias affichent et propagent toutes sortes de phénomènes mystiques qui détonnent par leur évidence, leur vulgarité et leur banalité. Les stigmates, les exorcismes, les événements quasi-mystiques gagnent en popularité grâce aux films, aux livres et aux textes des chansons. Au moyen de ces mêmes supports, les gourous des nouvelles religions mondiales justifient leurs modes de vie (comme *Jésus révolté* ou *méga-star*[444]) ou font la publicité du yoga (Bouddha). Malgré cela, tous ces faits démontrent que la religion jouit d'un attrait immense[445], que l'homme en a toujours besoin et qu'il y cherche des réponses à ses questions vitales.

Est-ce que la nouvelle mystique fait vraiment partie de la religion de la culture ? Pour plusieurs raisons, la réponse est affirmative. Premièrement, parce que la source de cette mystique est immanente. Elle puise dans les œuvres humaines, elle reste au service de l'homme et en dépend complètement. On n'y évoque même pas le facteur transcendant (Dieu). Deuxièmement, par ses moyens et ses méthodes c'est une mystique réduite à la culture. En effet, l'imagination, les drogues ou encore l'acte sexuel inhérents à la nouvelle mystique ne se basent aucunement sur la transcendance. Elle conteste aussi toute expérience traditionnelle parce qu'elle est trop longue, trop exigeante et trop exclusive. Enfin, elle est propre à la religion de la culture à cause de son objectif qui ne dépasse pas le bonheur individuel. Ces trois raisons font que la nouvelle mystique appartient à la nouvelle religion et en devient l'expression suprême.

---

[444] L'histoire de Jésus Christ s'est popularisée, d'une part, parce qu'elle a servi à la génération des années 1970 pour justifier le tournant culturel de « *flower power* » ; d'autre part, car les communautés chrétiennes ont cherché la langue pour dialoguer avec le monde et la culture contemporaine. C'était en 1970 qu'est apparu le rock-opéra « *Jésus Christ Superstar* » d'Andrew Lloyd Weber et Tim Rice. Après le succès de leur œuvre précédente sur la vie de Saint Joseph « *Joseph and his amaizing Technicolor dreamcoat* », les deux artistes se sont décidés à vulgariser et actualiser l'histoire de Jésus lui-même. Leurs spectacles ont été accueillis avec enthousiasme surtout par les publics anglo-saxons. *Cf.* M. JACOB, *Pop goes Jesus*, London, éd. Mowbrays, 1972, p. 60-61.

[445] Pour appréhender une grande partie de ce phénomène, il faut évoquer les nouvelles formes de proclamation chrétienne, celles qui profitent de la musique, des festivals, des concerts etc. Au XX^{e} siècle, le message évangélique s'est habillé en vêtements de la pop-culture pour être entendu. Par exemple, la musique *gospel*, dont la popularité ne se dément pas, est une proposition d'évangélisation qui remonte aux années 1960 ; les journaux religieux se sont diversifiés pour se rendre plus accessibles et plus adaptés aux besoins et aux capacités de l'âge et du développement spirituel de leurs lecteurs. *Cf.* T. JASPER, *Jesus and the Christian in a pop culture*, London, éd. Robert Royce, 1984, p. 48, 157-168.

3.3. L'Eglise catholique en face d'une situation nouvelle

La dernière partie de ce chapitre portera sur la nouvelle situation de la culture et de l'homme contemporain du point de vue de l'Eglise catholique. Cette étude nous permettra de présenter la réaction concrète d'une communauté religieuse à la manière de vivre et de penser du monde transformé par la philosophie postmoderne. Notre analyse suivra trois pistes : d'abord, nous justifierons la nécessité d'entrer en dialogue avec le monde moderne et avec tous les hommes qui y vivent, la nécessité de mieux se connaître les uns les autres pour déterminer les chances et les menaces du développement du genre humain. Ensuite, nous déterminerons les conditions favorables au dialogue, nous mettrons en lumière l'objectif du dialogue et nous caractériserons les interlocuteurs. Enfin, nous nous pencherons sur l'activité de l'Eglise qui veut éliminer ce qui menace l'homme en tant que personne et promouvoir ce qui sert le vrai bien de l'être humain.

3.3.1. « Proclamez l'Evangile à toute la création »

Le commandement du Christ de proclamer la Bonne Nouvelle à toute la création est à l'origine du fait que l'Eglise doit dialoguer avec le monde contemporain. Ce commandement est en accord avec la nature de l'Eglise. Cela veut dire que sa réalisation exige de reconnaître constamment les circonstances de vie et de culture dans lesquelles l'homme se meut. Pour que cette proclamation soit efficace et pour qu'on sache comment proclamer, il faut savoir qui est notre interlocuteur. De plus, la seule proclamation ne suffit pas, il est nécessaire de connaître l'homme et le monde. De cette manière, l'appel à la proclamation devient un appel à distinguer les dangers et les chances portés par la culture afin d'y trouver des moyens d'approcher l'homme avec le message évangélique.

3.3.1.1. L'évangélisation - une possibilité ou une nécessité ?

En posant cette question, nous nous demandons : pourquoi l'Eglise ne peut-elle pas s'enfermer sur elle-même ? Autrement dit : pourquoi l'ouverture (l'évangélisation) est-elle son élément constitutif ? Avant d'y répondre rappelons que la proclamation de l'Evangile n'a pas une seule raison d'être, mais plusieurs :

1. La nature apostolique et missionnaire de l'Eglise
2. L'appel de Jésus à l'évangélisation
3. Le dessein divin du salut de tous les hommes
4. Le désir œcuménique d'unité des chrétiens

Dans cet ensemble, la raison la plus fondamentale est que, sans l'évangélisation, l'Eglise cesserait d'exister car elle est née grâce à l'évangélisation accomplie par Jésus, premier proclamateur, puis par les Apôtres. En fait, Jésus représente à la fois celui qui proclame et ce qui est proclamé, à savoir la Parole de Dieu. Le pape Paul VI note l'importance cruciale du processus évangélisateur pour la mission de l'Eglise.

> L'Eglise naît de l'action évangélisatrice de Jésus et des Douze. Elle en est le fruit normal, voulu, le plus immédiat et le plus visible : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples. » (...) Née par conséquent de la mission, l'Eglise est à son tour envoyée par Jésus. (…) Elle reste comme un signe à la fois opaque et lumineux d'une nouvelle présence de Jésus, de son départ et de sa permanence. (...) Car la communauté des chrétiens n'est jamais close en elle-même[446].

En commentant son exhortation, Paul VI explique que, pour accomplir sa mission fructueusement, l'Eglise doit poursuivre trois chemins en même temps : le chemin spirituel qui consiste à être consciente de ce qu'elle est, le chemin moral par le renouveau intérieur des croyants et le chemin apostolique qui se déroule dans le dialogue constant avec le monde[447].

L'appel à proclamer la Bonne Nouvelle, sur lequel Jésus revient souvent, constitue aussi la mission évangélisatrice de l'Eglise. L'accueil du message du Christ suscite en ses disciples le désir de partager l'Evangile avec les autres. Ce désir inspiré par l'amour mène à des chemins différents d'évangélisation adaptés aux capacités et au vécu des auditeurs. Il en est de même aujourd'hui parce qu'on ne peut pas réduire la proclamation du Christ à un simple processus verbal. A notre époque la parole est souvent rejetée à cause de la mentalité contemporaine qui favorise l'image plutôt que la parole, c'est pourquoi Benoît XVI propose demande que l'on témoigne par des actes

[446] PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, Vatican 1975, n° 15.
[447] *Cf*. PAUL VI, *Audience générale*, le 5.08.1964.

concrets de charité et de miséricorde[448]. Ainsi, cette nouvelle forme d'évangélisation se déroulera d'abord sans parler directement de Dieu, mais finira par engager notre parole.

> Le chrétien sait quand le temps est venu de parler de Dieu et quand il est juste de Le taire et de ne laisser parler que l'amour. Il sait que Dieu est amour (cf. *1 Jn* 4,8) et qu'il se rend présent précisément dans les moments où rien d'autre n'est fait sinon aimer[449].

Pour justifier la place prépondérante de l'évangélisation dans la mission de l'Eglise, nous devons nous référer également à toute l'histoire de cette communauté soutenue par le désir de Dieu qui souhaite que « tout homme soit sauvé » (*cf.* J 3,16). Ce salut, même s'il s'adresse à chaque homme individuellement, a pour conséquence la création d'une communauté formée par tous ceux qui ont accueilli l'invitation de Dieu en y répondant positivement par un acte de foi. Ainsi, l'accueil du salut amène, entre autre, à prendre la responsabilité de transmettre la foi à ceux qui ne connaissent pas encore l'Evangile et qui sont pourtant appelés par Dieu[450]. La nécessité d'évangéliser est issue du dessein même du Créateur. La communauté est d'abord obligée d'écouter la Parole de Dieu et puis d'accomplir la volonté de Celui qui l'a créée. [451] De cette manière, la vocation de l'Eglise reste en lien étroit avec sa mission, son objectif. Non pas chaque croyant lui-même, mais l'Eglise en tant que communauté a la tâche de

---

[448] La vie chrétienne est par excellence « une vie ouverte à un autrui » (*pro-existentia*), elle ne se réalise et ne devient mûre que dans les relations avec Dieu et avec les autres. Si cette vie était privée de relations, elle servirait d'anti-témoignage. *Cf.* BENOIT XVI, *Homélie de la Messe à Freiburg Im Brisgau*, le 25.09.2011.

[449] BENOIT XVI, *Deus Caritas est*, Vatican 2005, n° 31.

[450] « *La foi est toujours aussi essentiellement un croire avec les autres. Personne ne peut croire seul.* » - affirme le pape Benoit XVI. Et il ajoute : « *C'est seulement dans le grand être ensemble des croyants de tous les temps (...) que je peux croire*. » Le don de la foi est tout d'abord un don de Dieu, mais l'homme le reçoit à travers les témoignages des chrétiens. « *Je dois ma foi à ceux qui me sont proches, qui ont cru avant moi et qui croient avec moi. Ce grand avec, sans lequel il ne peut exister aucune foi personnelle, c'est l'Église*. » *Cf.* BENOIT XVI, *Homélie de la Messe à Erfurt*, le 24.09.2011.

[451] Dans sa première encyclique, Jean Paul II révèle le lien profond entre la volonté du Christ et celle de l'Eglise. D'emblée, le pape constate que c'est le Christ qui est le premier chemin de l'Eglise qui mène au Père. Ensuite, en se basant sur le message entier de l'Evangile, sur les paroles et la volonté de Jésus, créateur de la communauté de ses disciples, Jean Paul II déclare : « *l'homme est la première route que l'Eglise doit parcourir en accomplissant sa mission: il est la première route et la route fondamentale de l'Eglise, route tracée par le Christ lui-même* (...) » JEAN PAUL II, *Redemptor hominis*, Vatican 1979, n° 13-14.

devenir outil de Dieu pour amener tout homme de tout temps à rencontrer Jésus Christ et, à travers lui, le Père. [452]

Le devoir d'évangélisation se fonde aussi sur le désir œcuménique des chrétiens de devenir un. L'œcuménisme influence la proclamation de la Bonne Nouvelle de deux manières : intérieurement, par la conversion des communautés chrétiennes invitées à s'enraciner plus profondément dans le Christ, ainsi qu'extérieurement, par le témoignage commun de tous les chrétiens « afin que tous soient un et que le monde croie que tu m'as envoyé » (*cf.* J 17,21). Lors de la rencontre œcuménique à Erfurt, le pape Benoît XVI a encouragé fortement les chrétiens de toutes confessions à témoigner ensemble et à s'engager de plus en plus dans la voie de l'évangélisation[453].

Tous ces quatre arguments prouvent, de manière claire, le caractère indispensable de la mission évangélisatrice qui se place au centre de la vie de l'Eglise. Cette mission est tellement essentielle que sa négation signifierait l'autodestruction de l'Eglise. L'universalité de la proclamation nourrira notre réflexion sur l'attitude de la communauté chrétienne par rapport au monde contemporain, à l'homme et à sa culture.

---

[452] Le Concile Vatican II résume cette dimension sociale de l'Eglise et de son activité, en stipulant : « *À toute époque, à la vérité, et en toute nation, Dieu a tenu pour agréable quiconque le craint et pratique la justice (cf. Ac 10, 35). Cependant le bon vouloir de Dieu a été que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel ; il a voulu en faire un peuple qui le connaîtrait selon la vérité et le servirait dans la sainteté.* » CONCILE VATICAN II, *Lumen gentium*, Vatican 1964, n° 9.

[453] La richesse du message papal, nous incite à citer de larges extraits du discours de Benoît XVI sur le rapport entre le mouvement œcuménique et l'efficacité du témoignage chrétien dans le monde sécularisé. « *L'absence de Dieu dans notre société se fait plus pesante, l'histoire de sa Révélation, dont nous parle l'Écriture, semble reléguée dans un passé qui s'éloigne toujours davantage. Faut-il peut-être céder à la pression de la sécularisation, devenir modernes moyennant une édulcoration de la foi ? La foi doit être repensée, naturellement, et surtout elle doit être vécue aujourd'hui d'une manière nouvelle pour devenir quelque chose qui appartient au présent. Mais ce n'est pas l'édulcoration de la foi qui aide, mais seulement le fait de la vivre entièrement dans notre aujourd'hui. C'est une tâche œcuménique centrale dans laquelle nous devrions nous entraider à croire de façon plus profonde et plus vivante. Ce ne seront pas les tactiques qui nous sauveront, qui sauveront le christianisme, mais une foi repensée et vécue d'une façon nouvelle, par laquelle le Christ, et avec Lui le Dieu vivant, entre dans notre monde. Comme les martyrs de l'époque nazie nous ont conduits les uns vers les autres, et ont suscité la première grande ouverture œcuménique, ainsi aujourd'hui encore, la foi, vécue à partir du plus profond de nous-mêmes, dans un monde sécularisé, est la force œcuménique la plus forte qui nous réunit, nous guidant vers l'unité dans l'unique Seigneur.* » BENOIT XVI, *Discours prononcé au cours de la rencontre avec les Représentants du Conseil de l'Eglise Evangélique,* le 23.09.2011, [les expressions en gras sont de nous].

3.3.1.2. Comment l'Eglise définit-elle le noyau de la crise contemporaine ?

La mission de l'Eglise consiste d'une part, à appréhender ce qui menace l'homme dans son développement humain et chrétien et qui peut ainsi freiner ses efforts sur le chemin du salut et d'autre part, à discerner et promouvoir dans la culture les bienfaits qui épanouissent l'homme.

Il pourrait sembler que notre culture est traversée par une crise profonde de la religion, mais si nous étudions soigneusement la contemporanéité, nous nous rendrons compte que la crise de la religion n'est pas la plus menaçante de celles qui touchent notre culture. Le religieux est de retour et l'homme recommence à chercher l'accès à la transcendance [454.] Où se trouve alors l'essentiel de la crise ? L'Eglise nous avertit qu'aujourd'hui il s'agit surtout d'une crise de la foi liée à une crise de Dieu considéré comme être transcendant, autonome et personnel. En un mot : la religion demeure, mais Dieu a disparu ! Cet état de fait s'explique par deux phénomènes : la fragmentation de vie au niveau individuel et l'individualisation au niveau social.

L'atomisation de la vie s'applique à tous les niveaux de l'existence humaine ; grâce aux outils postmodernes, telles, la déconstruction, les théories faibles, la vision intégrale de la réalité se fracture en particules qui deviennent ensuite une base pour construire sa vision propre du monde. Ce processus est à l'origine de l'autocréation parce qu'il fournit les éléments parmi lesquels l'homme choisit les plus à même de composer sa théorie individualisée. Lorsque l'atomisation de la vie touche l'individu, l'individualisation dévoile les symptômes de la crise de Dieu laquelle se déploie à l'échelle sociale. L'individualisme enferme l'homme en lui-même en le séparant

[454] Tout ce que nous avons décrit dans les deux chapitres précédents témoigne d'une grande vitalité des religions ou, plus généralement, de la spiritualité dans le monde contemporain. Toute la sphère de la religion de la culture : les cultes païens, le Nouvel Age, signale le désir d'approfondir les recherches spirituelles de ce qui transcende la réalité matérielle. Cependant, la conception chrétienne de Dieu et l'indifférence à la révélation d'origine divine marquent fortement les sociétés issues d'une culture chrétienne. C'est ce qu'affirme Benoît XVI en constatant : « *L'absence de Dieu dans notre société se fait plus pesante, l'histoire de sa Révélation, dont nous parle l'Écriture, semble reléguée dans un passé qui s'éloigne toujours davantage.* » (*Discours aux représentants de l'Eglise évangélique à Erfurt*, le 23.09.2011) ; tout comme Jean Paul II qui énonce : « *L'oubli de Dieu a conduit à 'l'abandon de l'homme', et c'est pourquoi, dans ce contexte, il n'est pas surprenant que se soient largement développés le nihilisme en philosophie, le relativisme en gnoséologie et en morale, et le pragmatisme, voire un hédonisme cynique, dans la manière d'aborder la vie quotidienne. La culture européenne donne l'impression d'une 'apostasie silencieuse' de la part de l'homme comblé qui vit comme si Dieu n'existait pas.* » JEAN PAUL II, *Ecclesia in Europa*, Vatican 2003, n. 9. Dans la même exhortation, le pape souligne qu'on est des témoins du processus par lequel l'Europe oublie son histoire chrétienne et essaie de faire émerger une culture nouvelle sans Dieu.

intérieurement de la société, il détruit ainsi les fondements mêmes de la foi qui a besoin d'une communauté. Par conséquent, il génère d'autres phénomènes marquant la religion : une médiocrité chrétienne[455], une foi peu profonde et une crise des valeurs.

> De nombreux baptisés vivent comme si le Christ n'existait pas: on répète les gestes et les signes de la foi, spécialement à travers les pratiques du culte, mais, à ces signes, ne correspondent ni un véritable accueil du contenu de la foi, ni une adhésion à la personne de Jésus. Aux grandes certitudes de la foi s'est substitué chez beaucoup un sentiment religieux vague et qui n'engage guère; des formes variées d'agnosticisme et d'athéisme pratique se diffusent, contribuant à aggraver l'écart entre la foi et la vie; certains se sont laissés influencer par un esprit d'humanisme immanentiste qui a affaibli leur foi, les poussant souvent, malheureusement, jusqu'à l'abandonner complètement; on assiste à une sorte d'interprétation sécularisant de la foi chrétienne qui la ronge et à laquelle s'ajoute une profonde crise de la conscience et de la pratique morale chrétienne.[456]

La religion de la culture, telle que nous venons de la présenter dans la partie précédente, contribue largement à renforcer les effets de cette crise de Dieu. D'un côté, elle pousse l'homme à entrer en quête d'une transcendance et d'une vie spirituelle approfondie, d'un autre côté, elle réduit la recherche de cette transcendance à l'univers immanent ou à la vie de l'être humain. Cet état de fait de la réalité remplie de menaces est classifiée comme étant en crise donne pourtant de l'espoir. En effet, cet espoir se fonde sur la nature temporelle de toute crise qui, par définition, est passagère et dont on sort plus robuste. Le principe général de toute crise et de tout combat spirituel est celui de Saint Paul : « *Ne te laisse pas vaincre par le mal, sois vainqueur du mal par le bien.* » (*cf.* Rm 12,21). C'est pourquoi nous montrerons à présent quelles menaces et quelles chances l'Eglise décèle dans la culture contemporaine.

---

[455] Le pape aborde la problématique d'un faible témoignage des croyants en s'adressant aux jeunes et en les appelant à la sainteté de vie qui se manifeste à travers les actes concrets de charité et de foi. Il écrit : « *Sans cesse dans l'histoire, des personnes attentives ont fait noter : le préjudice pour l'Église ne vient pas de ses adversaires, mais des chrétiens attiédis.* » BENOIT XVI, *Discours aux jeunes ressemblés à la veillée de prière à Freiburg*, le 24.09.2011.

[456] JEAN PAUL II, *Eccelsia in Europa*, n° 47. Le pape affirme que la crise de la foi va toujours de pair avec la crise des valeurs portées par la foi. Les valeurs qui sont coupées de leurs racines perdent leur raison d'être et peuvent se déformer. (*cf. Ecclesia in Europa*, n° 47; 108). Cela entraîne tout naturellement une autre crise qui transforme la vie sociale et économique : une crise de famille.

3.3.1.3. Quelles menaces l'Eglise discerne-t-elle dans la contemporanéité ?

La crise de Dieu qui se manifeste par divers symptômes a aussi pour conséquence de menacer en quelque sorte le développement personnel de l'homme. Les menaces les plus graves sont les suivantes : l'oubli de Dieu dans les sociétés d'origine chrétienne, qui se traduit par la perte des racines et par la construction d'une identité nouvelle, l'indifférence religieuse, la dictature du relativisme, les actes de violence d'inspiration religieuse, l'esquive de la vérité ou encore les nouvelles formes d'esclavage (soit spirituelles soit matérielles) de l'homme.

L'oubli de Dieu concerne surtout la civilisation européenne. Le consumérisme, l'individualisation et la technicisation de la vie contribuent indéniablement à faire mourir Dieu au niveau social. La grandeur de l'Europe se base sur la rencontre de sa culture avec l'Evangile. Sur notre continent, le développement de la culture et l'évangélisation sont allés de pair. Effectivement, ces deux progrès ont été si intimement liés qu'à présent il est impossible de définir ce qu'est l'Europe sans se référer au rôle joué par le christianisme dans son histoire (et surtout à la mission unificatrice de la foi chrétienne). Le dialogue entre les deux sphères (culturelle et religieuse) fait de l'Europe un laboratoire où sont nés les fondements durables de la société qui respecte les droits de l'homme et protège sa dignité. Grâce à ce dialogue, l'Europe est devenue « un projet de culture et de spiritualité » pour le monde entier et pour tous ceux qui y habitent. [457] La primauté des valeurs de l'esprit, des valeurs humaines[458], a permis de tracer une voie européenne vers l'avènement de la paix. Pourtant, une nouvelle vision de la culture prône l'abandon de l'héritage du passé et la perte d'identité. Les valeurs contemporaines promues en Europe s'opposent souvent aux valeurs traditionnelles et vont même jusqu'à repousser toute tradition en faveur du progrès et de la nouveauté. D'après les papes et les philosophes contemporains, c'est de

[457] *Cf.* JEAN PAUL II, *Angélus,* le 17.08.2003 et le 15.02.2004. Dans un autre discours, le pape évoque ces valeurs universelles qui promettent de construire les structures d'une communauté européenne : l'héritage commun de la culture et de l'esprit; l'échange des biens scientifiques, économiques; les mécanismes démocratiques communs aux pays du continent; les efforts en faveur de la liberté et de la paix qui créent des perspectives de développement pour les jeunes Européens. *Cf.* JEAN PAUL II, *Discours aux membres du Directoire du Prix Charlemagne,* le 24.03.2004.

[458] Ces valeurs qui se fondent sur la dignité de la personne sont enracinées dans la nature de l'homme. Il n'est donc pas nécessaire de se référer à une révélation divine pour découvrir leur présence dans chaque être humain. La raison est capable de les discerner en saisissant en même temps leur caractère universel. *Cf.* BENOIT XVI, *Discours aux représentants du Bureau de l'assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe,* le 8.09.2010.

cette manière qu'elles contribuent à accélérer l'agonie de l'aventure européenne [459] et qu'elles incitent les gens à oublier Dieu en se concentrant sur ce qui est temporel et en vivant comme si Dieu n'existait pas. [460]

En oubliant la présence de Dieu, l'homme devient indifférent religieusement, mais l'indifférence pure serait synonyme de perte et c'est pourquoi le désintérêt est toujours accompagné d'une nécessité de combler le vide qui reste si Dieu n'est plus là. L'homme se met en recherche de « nouveautés » : nouvelles croyances et sources de sens, nouveaux garants de sécurité pour construire sa vision de l'avenir[461]. L'indifférence, et sa popularisation dans la culture contemporaine, n'échappe pas à l'analyse du Concile Vatican II. Elle pose les fondements d'une nouvelle perception du monde et d'un humanisme nouveau. Les pères conciliaires déterminent les pistes selon lesquelles se déroule ce processus :

> Cette négation ou cette indifférence [de Dieu ou de la religion] ne s'expriment pas seulement au niveau philosophique ; elles affectent aussi, et très largement, la littérature, l'art, l'interprétation des sciences humaines et de l'histoire, la législation elle-même : d'où le désarroi d'un grand nombre.[462]

Il semble que, pour l'évangélisation, l'indifférence soit un défi beaucoup plus grave que l'athéisme[463] lequel exige un engagement fondé sur une référence à la religion, alors que l'indifférence se ferme au dialogue ; elle n'en a pas besoin parce qu'elle ne s'intéresse pas au sujet religieux.

---

[459] Z. Bauman entreprend l'analyse de ce thème dans son livre « *Europe, aventure inachevée* ». De même, Benoît XVI affirme le danger qu'apportent les nouvelles valeurs. Le pape l'exprime en ces mots : « *Le Royaume-Uni s'efforce d'être une société moderne et multiculturelle. Dans ce noble défi puisse-t-il garder toujours son respect pour les valeurs traditionnelles et les expressions de la culture que des formes plus agressives de sécularisme n'estiment ni ne tolèrent même plus !* » BENOIT XVI, *Discours pendant la visite à Sa Majesté la Reine à Holyroodhouse*, le 16.09.2010.

[460] Voir: les références 9 et 11 de cette étude dans lesquelles nous évoquons les discours papaux qui en parlent.

[461] Au lieu de croire en Dieu, l'homme croit à présent au progrès et à la science qui stimule tout développement technique. On date le commencement de cette nouvelle foi à l'époque où la nouvelle méthodologie scientifique proposée par Bacon était en vigueur. *Cf*. BENOIT XVI, *Spe salvi*, Vatican 2007, n° 17-18.

[462] CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, Vatican 1965, n° 7.

[463] *Cf*. JEAN PAUL II, *Novo millennio ineunte*, Vatican 2001, n° 56. De plus, le pape est convaincu que c'est le manque de foi qui est en premier responsable de l'émergence et de la vulgarisation de l'indifférence religieuse. *Cf*. JEAN PAUL II, *Incarnationis mysterium*, Vatican 1998, n° 11.

Si l'oubli et l'indifférence témoignent de ce que nous avons appelé « une crise profonde de Dieu », cette dernière se radicalise lorsqu'il s'agit du rejet de la vérité. Ce rejet se manifeste de différentes façons et la vérité disparaît ainsi du discours de la réalité à cause de :

1. Son opposition à la liberté
2. Son opposition à l'amour
3. Des changements de termes pour ne plus parler de la vérité

Le point le plus sensible de l'homme contemporain est, sans doute, celui qui touche à sa liberté. S'attaquer à la liberté c'est agresser les valeurs fondamentales de la dignité humaine[464], car être libre signifie qu'on a la possibilité de choisir et de décider de tout, y compris de ce qu'est la vérité. En effet, l'homme désire établir lui-même la définition de ce qui est vrai et surtout de ce qui est vrai pour lui. Une autre expression de cette opposition consiste à affirmer que la vérité risque de devenir menaçante pour la liberté parce qu'elle suscite des attitudes totalitaires ou fondamentalistes.[465] De cette manière, par le refus du totalitarisme, on rejette automatiquement la vérité.

Enfin, une dernière possibilité de rejet se réalise par l'oubli du terme même de vérité qu'on remplace par des expressions telles qu'« authentique », « honnête », « vivant en harmonie avec soi ». Toutes ces modifications déplacent la vérité, presqu'invisiblement, de la sphère objective vers un espace d'opinions tout à fait subjectives. Cela correspond à la théorie postmoderne d'affaiblissement des notions et de l'invention des termes faibles qui justifient les choix individualisés et l'autocréation de l'individu[466].

Le fait que la vérité peut s'opposer à l'amour est mis en lumière dans un autre passage du Concile Vatican II qui, à première vue, passe assez inaperçu. En effet, les pères étudient une situation où la glorification de l'amour a pour conséquence le rejet de la vérité. [467] Dans ce cas, la vérité ne s'oppose plus à la liberté, mais à l'amour qui dispose d'une force libératrice (la logique de l'amour suspend celle de la vérité).

---

[464] Cf. JEAN PAUL II, *Veritatis splendor*, Vatican 1993, n° 35-36.
[465] Le Concile décrit la manière par laquelle la vérité persuade l'homme. Les pères déclarent « *que la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance*. » CONCILE VATICAN II, *Dignitatis humanae*, Vatican 1965, n° 1.
[466] *Cf*. JEAN PAUL II, *Veritatis splendor*, n° 32.
[467] Voir: CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n. 28.

L'homme qui devient indifférent à la vérité devient aussi indifférent à Dieu qui est une synthèse substantielle de la vérité et de l'amour. Pour comprendre comment l'Eglise perçoit le rapport de ces deux valeurs, référons-nous à l'encyclique *Veritas in caritate* où on peut lire :

> Par son lien étroit avec la vérité, l'amour peut être reconnu comme une expression authentique d'humanité et comme un élément d'importance fondamentale dans les relations humaines, (...) *Ce n'est que dans la vérité que l'amour resplendit* et qu'il peut être vécu avec authenticité. La vérité est une lumière qui donne sens et valeur à l'amour. (...) Dépourvu de vérité, l'amour bascule dans le sentimentalisme. L'amour devient une coque vide susceptible d'être arbitrairement remplie. C'est le risque mortifère qu'affronte l'amour dans une culture sans vérité.[468]

Nous ne créons pas la vérité, au contraire, elle découle de la lecture de plus en plus approfondie et intégrale de la réalité. De plus, elle conditionne l'existence de l'amour et de la liberté vraies et ne les conteste point. L'Eglise décèle dans le rejet de la vérité un double mensonge : le mensonge ontologique (et même anthropologique) qui nourrit la fausse conception du monde et mène à la perte de l'homme ; ensuite, le mensonge épistémologique qui déforme la vérité, le visage de Dieu, de l'homme et de l'univers. Pour éviter ce genre de mensonges, l'Eglise incite à créer, toujours davantage, une vision intégrale de la réalité qui approche de la vérité.

Parmi les menaces visant la contemporanéité et provoquées par la « crise de Dieu » on trouve la violence opérée au nom d'idéaux religieux aux conséquences tragiques. L'utilisation idéologique et politique de la religion s'est manifestée à travers différents événements : les attaques à New York le 11 septembre 2001[469], à Madrid en

[468] BENOIT XVI, *Veritas in caritate*, Vatican 2009, n° 3.

[469] Jean Paul II a souvent condamné la violence produite par des hommes qui ont un faux visage de Dieu, surtout celle, extrêmement brutale, qui a eu lieu à New York. Pendant la prière de l'*Angelus* du 16 septembre 2001 il a prié pour tous les morts et blessés, il a lancé un appel pour que cessent les actes de violence et de vengeance. Il encouragea aussi tous les efforts visant à rétablir la paix. Plus tard, lors de la Journée mondiale de la paix du 1 janvier 2002, il a affirmé dans son message la nécessité d'un dialogue entre les cultures qui rend possible la connaissance mutuelle et la compréhension du monde où les différences sont vécues dans une grande proximité. Ainsi, il a proposé une solution pour prévenir les tragédies telle que celle du 11 septembre parce que le dialogue fait partie du développement du processus pacifique. Le pape a souligné que ce genre d'actes déforme le vrai visage de la religion et ne peut jamais être reconnu comme moyen de lutte contre l'injustice. Le terrorisme, le fanatisme et la violence n'ont pas d'avenir, ils ne sont en fait que des moyens momentanés moralement inacceptables. *Cf.* JEAN PAUL II, *Audience générale*, le 12.09.2001.

2004, à Bieslan en 2005, à Londres le 22 juillet 2011 et en Suède aussi en 2011. C'est une nouvelle forme de violence contre laquelle le Concile nous a déjà mis en garde[470]. Il complète cet avertissement par un appel au dialogue en tant que moyen efficace pour prévenir les actes terroristes inspirés par le fondamentalisme religieux. L'attitude fondamentaliste est d'ailleurs le signe extérieur de la rupture du dialogue à l'intérieure d'une religion elle-même, surtout celui qui a lieu entre la foi et la raison[471].

Paul VI liste ce qui provoque la violence en soulignant la diversité de ses origines. L'une d'elles naît de la lutte pour une vie digne et juste et opère là où les droits de l'homme sont violés. Dans ce contexte, non seulement le dialogue, mais aussi la distribution à bon escient des biens dans le monde prévient la violence[472]. La vraie conception de Dieu et de la religion qui soutient l'aide humanitaire ne justifie donc jamais le terrorisme, bien au contraire, elle participe aux actions qui freinent les causes de la violence. Ainsi, d'une part, celui qui est proche de Dieu renonce à l'agression, mais, d'autre part, l'humanisme (même dans ses apparitions les plus belles), s'il est privé de Dieu, devient inhumain[473].

Dans une perspective plus vaste, la violence contemporaine ne se réduit pas au seul fait du terrorisme, elle surgit aussi dans des actes particuliers[474] tels que la prostitution, le trafic d'hommes, les exécutions visant à obtenir des organes pour la transplantation. Le terme de violence se réfère aussi aux nouvelles formes d'esclavage

---

[470] Voir: CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n. 78, 79, 83, 92. Ce n'est plus la guerre, mais le terrorisme qui constitue cette nouvelle présence d'une violence extrême dans la contemporanéité. Comme toute violence, les actes terroristes prennent leurs sources dans l'inclinaison de l'homme à commettre le péché – continue le Concile, car ils se caractérisent par une orientation complètement antihumaine. A cause de leur imprévisibilité (on ne sait jamais où, quand ni comment on peut être attaqué), ces actes excluent la possibilité de se défendre et poussent à employer des moyens de prévention et de surveillance du développement des mouvements fondamentaux.

[471] *Cf.* BENOIT XVI, *Caritas in veritate*, n° 56. Le pape mentionne que le terrorisme peut être inspiré non seulement par le fondamentalisme, mais aussi par le fanatisme religieux. Si c'est le cas, c'est souvent parce que la société impose à l'individu une forme d'athéisme ou d'indifférence au religieux. Ces deux processus nient l'intégralité du développement personnel de l'homme (à la fois matériel et spirituel) et peuvent ainsi être à l'origine d'actes violents. (*cf. ibid.*, n° 29).

[472] *Cf.* PAUL VI, *Populorum progressio*, n° 30. Le pape résume, dans un bref propos, le mécanisme selon lequel agit la société moderne. « *Avoir plus, pour les peuples comme pour les personnes, n'est donc pas le but dernier. Toute croissance est ambivalente. Nécessaire pour permettre à l'homme d'être plus homme, elle l'enferme comme dans une prison dès lors qu'elle devient le bien suprême qui empêche de regarder au ciel. (...) l'avarice est la forme la plus évidente du sous-développement moral.* » (*Ibid.*, n° 19)

[473] *Cf.* BENOIT XVI, *Deus Caritas est*, n° 37; *Caritas in veritate*, n° 78.

[474] *Cf.* BENOIT XVI, *Discours aux représentants du Bureau de l'assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe*, le 8.09.2010.

que l'homme choisit librement : les drogues, l'absolutisme technique[475], l'érotisme et la pornographie accessible aux jeunes[476], le désespoir débouchant sur un acte cruel et irréversible : le suicide.

Si la crise de Dieu présente dans le monde se manifeste par des actes de violence, par l'indifférence et les nouvelles formes d'esclavage, dans le domaine de la pensée, elle s'exprime par la dictature du relativisme qui se fonde sur la négation de l'existence d'une seule vérité. Le relativisme est l'un des sujets principaux de prédication du pape Benoît XVI qui le considère comme l'un des périls les plus dangereux pour la contemporanéité. Pour quelles raisons ? Tout d'abord parce que l'état actuel de la culture imprégnée du pluralisme mêle les valeurs qui servent le bien de l'homme à celles qui le conduisent à l'autodestruction[477]. Le relativisme met toutes les théories sur un plan d'égalité et n'offre aucun outil pour les distinguer les unes des autres. De cette façon, il menace la liberté humaine. Paradoxalement, l'homme qui considère la liberté comme un bien suprême, devient son esclave et profite des moyens et des méthodes qui peuvent la détruire. De plus, le relativisme renforce une attitude subjectiviste de la perception du monde et de la religion et produit « une apostasie silencieuse » [478], un long et lent processus d'individualisation et de création de son propre Credo.

Le relativiste crée son système en suivant sa propre logique qui a pourtant des effets très probants dans la vie sociale et privée. Le caractère dominant du relativisme permet d'en faire une sorte de dictature qu'on impose à tous en tant que principe organisateur des relations aussi bien entre les individus qu'entre les nations. Ainsi, on

---

[475] Benoît XVI se sert de cette notion d'« absolutisme technique ». La technique est appelée à servir le bien et, en tant que telle, elle devient un outil pour réaliser la vocation de l'humanité : « Emplissez la terre et soumettez-la ! » (*cf*. Gn, 1,28). Pourtant, elle n'est pas son propre objectif ni un moyen de domination des uns par les autres. Cet absolutisme dont parle le pape se définit de deux manières. Premièrement, comme l'objectif de l'activité humaine et du progrès séparé de la vision intégrale du monde. Deuxièmement, en profitant de la technique, certaines sociétés s'enrichissent, tandis que d'autres vivent dans une pauvreté extrême. *Cf*. BENOIT XVI, *Caritas in veritate*, n° 68-71.

[476] Voir : PAUL VI, *Audience générale*, le 1.10.1969. Le Saint Père discerne dans la popularisation (poussée jusqu'à un accès libre des jeunes) des images érotiques, une grande menace pour l'homme consistant à éveiller les instincts les plus bas capables de susciter des comportements dangereux pour la société. Grâce à la révolution technologique, l'accès à ce genre d'images est ouvert à tous.

[477] *Cf*. BENOIT XVI, *Réponses du Saint Père aux questions des évêques des Etats-Unis*, le 16.04.2008.

[478] Cf. *Ibid*.

suppose que le rejet de la vérité est la meilleure façon de prévenir les conflits de cultures et de les faire coexister pacifiquement. Cependant le pape constate :

> Les fruits amers de cette logique relativiste dans la vie internationale sont hélas évidents: il suffit de penser, par exemple, à la tentative de considérer comme droits de l'homme les conséquences de certains styles de vie égoïstes, ou encore au manque d'intérêt envers les besoins économiques et sociaux des peuples les plus faibles, ou au mépris à l'égard du droit humanitaire et à une défense sélective des droits de l'homme.[479]

Pour décrire le statut de la théorie relativiste dans la société moderne, Benoît XVI se sert du terme de « dictature ». Ayant un caractère tout à fait péjoratif, cette notion s'oppose radicalement à la liberté. Pourquoi alors utiliser ce terme ? À cause du holisme relativiste[480]. La dictature ne tolère pas de contestation, elle subordonne tous les domaines de la pensée et de la vie et ne désigne comme vrai aucun d'entre eux. Comment détecter ce que cache le relativisme ? Premièrement, il faut évangéliser la culture. [481] En effet, le relativisme gagne de plus en plus en popularité parce qu'on le perçoit comme base de coexistence des différences dans la société pluraliste, tandis que la religion aurait plutôt tendance à diviser les gens. Par conséquent, c'est le compromis qui constitue la raison d'être du relativisme et c'est, sans doute, le prix à payer pour que le *status quo* demeure. Comme le montre l'histoire, cette motivation fondée sur le déni des différences ne fonctionne que temporairement. Le relativisme doit être donc perçu dans le cadre de l'amour. Seul, il n'est pas en mesure de préserver la paix durable. Au contraire, la coexistence pacifique des cultures puise, selon le pape, dans l'approfondissement de l'amour de Dieu et de son prochain car cet amour est à l'origine de tous les droits de l'homme, ainsi que de sa dignité et de sa liberté. Evangéliser la culture ne signifie donc que permettre à la culture d'être infiltrée par les valeurs évangéliques qui la transforment de l'intérieur pour que, à son tour, la culture façonne les hommes dans la paix et dans l'esprit de réconciliation inspiré par l'amour[482].

---

[479] BENOIT XVI, *Discours aux participants au forum des organisations non gouvernementales d'inspiration catholique*, le 1.12.2007.

[480] Ce sujet a été déjà étudié dans la dernière partie du deuxième chapitre.

[481] Cf. BENOIT XVI, *Homélie à Bellahouston Park à Glasgow*, le 16.09.2010.

[482] Dans son encyclique *Paccem in terris*, Jean XXIII décrit quatre valeurs sur lesquelles l'homme peut bâtir la paix durable. Ces valeurs, les voici : la vérité, la justice, la solidarité et le respect de la liberté. Celui qui met ces valeurs en pratique, vit en paix et devient artisan de paix. Le pape rappelle que sur la terre, la paix n'est jamais gagnée définitivement. La paix éternelle

Pour surmonter la menace du relativisme, le pape propose de compléter l'évangélisation de la culture par le développement de l'esprit de solidarité et par la promotion des principes éthiques universels. Ce faisant, la transmission de l'Evangile s'enrichit de la créativité générée par la vérité pour protéger la dignité humaine remise en question par l'attitude relativiste[483]. Toutes les cultures portent intrinsèquement le désir du bien (dans le sens métaphysique du terme), mais ce désir est parfois détourné par l'égoïsme et le manque d'ouverture et n'est que désir du bien pour une culture donnée et non pas pour toutes. L'esprit de solidarité ouvre le chemin du dialogue sur les valeurs universelles inscrites par le Créateur dans la nature humaine. Deux processus, celui qui vise à découvrir ces valeurs et celui qui tend à y enraciner la dignité de chaque individu participent à l'instauration d'une paix durable.

Pour achever notre réflexion portant sur les menaces que l'Eglise discerne dans la contemporanéité, il faut rappeler le courant de pensée dominant notre époque et, qui se résume par le mot « progrès ». C'est, entre autres, au nom du progrès que l'homme considère le religieux comme un ensemble d'histoires moyenâgeuses, qu'il proclame « la fin de Dieu » et qu'il lutte pour protéger à tout prix sa liberté. Le terme « progrès » englobe les sources et les objectifs de la modernité et de la postmodernité constituant la clef herméneutique de ces deux courants philosophiques. Ayant déjà abordé cette problématique postmoderne, nous allons à présent l'examiner à la lumière des documents de l'Eglise.

Quelle doit être la nature du progrès afin qu'il serve le vrai développement de l'homme en tant que personne ? Paul VI définit le vrai progrès au moyen de trois adjectifs : personnel, intégral et solidaire[484]. Le développement de l'humanité entière dépend du développement des individus aussi bien dans la sphère naturelle que surnaturelle. Ce type de développement conduit à un humanisme intégral. D'une part, l'engagement de chacun compte pour le bien de tous. D'autre part, l'intégralité du progrès humain consiste à satisfaire les besoins fondamentaux afin de rendre l'homme capable d'avancer spirituellement. Cela s'oppose à toute forme de réductionnisme. Le progrès économique ne peut donc s'envisager sans prendre soin de la vie intellectuelle.

---

adviendra lorsque le Prince de paix retournera car c'est lui seul qui offre la paix perpétuelle. *Cf.* JEAN XXIII, *Pacem in terris*, Vatican 1963, n° 86, 91, 98.

[483] *Cf.* BENOIT XVI, *Discours aux participants au forum des organisations non gouvernementales d'inspiration catholique*, le 1.12.2007.

[484] *Cf.* PAUL VI, *Populorum progressio*, n° 6, 14, 16, 43. De plus, le pape explique que seul ce genre de développement a une chance d'établir et de garantir la paix. (*Ibid*., n° 76).

La solidarité, quant à elle, oriente le progrès vers une dimension nouvelle, celle de l'amour et ceci s'obtient grâce à la justice opérée dans les relations internationales et interpersonnelles. Dans l'ordre de la justice, l'homme est obligé de partager avec les autres, dans l'ordre de l'amour, il fait don de lui-même. Ainsi, l'amour transcende l'ordre de la justice, mais en même temps il en a besoin afin d'être vrai. En commentant le texte de Paul VI, Benoît XVI remarque que, excepté ces trois adjectifs pauliniens, il faut aussi prendre en compte la vérité et le respect de la dignité humaine qui sont indispensables au développement. Cette démarche permet de définir le progrès intégral de la manière suivante :

> La vérité du développement réside dans son intégralité: s'il n'est pas de tout l'homme et de tout homme, le développement n'est pas un vrai développement. Tel est le centre du message de *Populorum progressio* valable aujourd'hui et toujours.[485]

Le progrès constitue à la fois une menace et une chance. Après avoir analysé les dangers qui recèlent dans la contemporanéité, nous proposons de montrer quelles opportunités offertes à nous aujourd'hui pour construire un monde encore plus humain.

3.3.1.4. Quelles chances de progrès l'Eglise discerne-t-elle dans la culture contemporaine ?

Nous éluciderons cette question en axant notre réflexion sur quatre points[486]: l'aide caritative et humanitaire, le respect des droits et de la dignité de l'homme, les recherches spirituelles menées par ce dernier pour trouver Dieu et les efforts entrepris pour protéger l'environnement naturel (l'œuvre de création).

La facilité de déplacement et le progrès technique, médical et social multiplient les possibilités de l'aide humanitaire lors des catastrophes naturelles et des cataclysmes, tout comme en temps de paix. En effet, notre situation actuelle exige que l'on dépasse l'éthique individualiste non seulement au niveau d'un pays, mais aussi au niveau mondial. Dans la globalisation, l'homme pratique la vertu de la charité à l'échelle globale. Face à des événements exceptionnels et douloureux les réactions sont

[485] BENOIT XVI, *Caritas in veritate,* n° 18. *Cf.* aussi PAUL VI, *Populorum progressio,* n° 16.
[486] Il y a plusieurs valeurs positives dans la culture contemporaine. Le Concile Vatican II constate qu'elles peuvent devenir, à la fois, une préparation d'un chemin qui mène à l'Evangile et une manière de former l'homme qui sera ainsi apte à s'impliquer dans l'œuvre de la création et à s'ouvrir à la présence de Dieu. *Cf.* CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes,* n° 57 (6).

immédiates. Il en fut déjà ainsi après la deuxième guerre mondiale[487] et cela se passe encore ainsi. Les papes successifs lancent constamment leurs appels aux chrétiens, ainsi qu'à tous les hommes de bonne volonté, aux gouvernements et aux organisations non-gouvernementales et les exhortent à agir ensemble en soutenant des œuvres caritatives. Ces appels ne restent pas lettre morte, ils trouvent tout de suite plusieurs réponses[488] qui prouvent la sensibilité des gens à la pauvreté matérielle et spirituelle. En outre, les chrétiens redécouvrent et approfondissent leur engagement quotidien au service des autres. Les œuvres de Caritas (Secours Catholique) et aussi celles qui proposent une coopération entre catholiques, protestants et orthodoxes dans un esprit œcuménique illustrent bien ce dévouement en faveur de ceux qui sont dans le besoin. L'Eglise reconnaît et loue ces œuvres, ainsi que la bonne volonté et le sens du partage des hommes qui s'investissent pour une juste distribution des biens comme un des signes de notre temps[489].

Cependant le plus remarquable parmi ces signes est celui du respect des droits de l'homme et de sa dignité. L'Eglise contribue, de manière significative, à l'établissement et à la mise en pratique de ces principes fondamentaux concernant chaque individu. Elle reconnaît que c'est l'acte de création qui est à l'origine de la dignité de l'homme. L'être humain a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (à savoir qu'il est un être rationnel et capable d'aimer). De ce fait découlent les obligations et les droits confiés à toute l'humanité [490] : sauvegarder ces droits garantit son vrai progrès et la fait avancer dans une vraie sagesse.

---

[487] Voir: PIE XII, *Quaemadmodum*, Vatican 1946. Le pape appelle tous les chrétiens à venir en aide aux enfants qui se trouvent dans un état d'extrême pauvreté. Il supplie toutes les personnes de bonne volonté d'apporter une aide qui soit à la fois spirituelle (l'éducation, l'aide spécialisée, la présence des prêtres qui apporte l'espoir) et matérielle (nourrir les affamés, donner des vêtements aux personnes démunies, fournir les livres et les cahiers pour les élèves). Pie XII souligne que c'est une tâche très importante après la grande tragédie de la seconde guerre mondiale parce que les enfants, la jeune génération reprendront son tour le flambeau.

[488] Il en fut de même après le tremblement de terre à Haïti. Benoît XVI, sans délai, adressa aux habitants de l'Ile des paroles de réconfort et de solidarité et obligea les croyants à s'engager, chacun selon ses capacités, à l'œuvre de reconstruction des bâtiments, des structures sociales et surtout de l'espérance des Haïtiens. Cf. BENOIT XVI, *Lettre à M. René Préval, Président de la République d'Haïti à la suite du séisme qui a ravagé le pays*, le 16.01.2010.

[489] *Cf.* BENOIT XVI, *Discours prononcé pendant la visite à Caritas de Rome*, le 14.02.2010.

[490] Jean XXIII énumère les droits dont il s'agit : le droit de vivre, le droit de pouvoir vénérer Dieu, le droit à la liberté et à un libre choix, le droit de s'associer, le droit d'avoir ses droits respectés. Ensuite, le pape liste aussi les obligations : l'obligation de chercher la vérité, de vivre dans la justice, l'amour et la liberté, l'obligation de participer à la vie communautaire et sociale au profit du développement du bien commun. *Cf.* JEAN XXIII, *Pacem in terris*, n° 11-38.

> La nature intelligente de la personne trouve et doit trouver sa perfection dans la sagesse. Celle-ci attire avec force et douceur l'esprit de l'homme vers la recherche et l'amour du vrai et du bien (...) Plus que toute autre, notre époque a besoin d'une telle sagesse, pour humaniser ses propres découvertes, quelles qu'elles soient. L'avenir du monde serait en péril si elle ne savait pas se donner des sages[491].

La dignité ne se fonde pas sur ce que je fais, mais sur qui je suis. Cela implique le droit à la liberté religieuse, si intensément discuté[492] et finalement approuvé par le Concile Vatican II.

A cause du développement accéléré du genre humain, la thématique écologique devient, elle aussi, une priorité dans les discours sur le monde contemporain. La protection de l'environnement naturel reste, selon le Magistère, en lien avec la vie intérieure de l'être humain. La préservation de la nature suit de près l'écologie de l'homme[493]. Autrement dit : la coexistence harmonieuse entre l'homme et le monde n'est possible que si l'homme conserve d'abord l'harmonie dans son cœur. Ainsi, la paix intérieure se reflète à l'extérieur dans la relation entre l'humanité et son environnement de vie. De cette manière, l'écologie soutient le processus pour établir la paix[494]. Le vrai danger menaçant la nature se trouve dans l'homme, dans ses comportements hédonistes et consuméristes[495]. Pour éviter une catastrophe écologique globale, il est essentiel de former les hommes afin qu'ils deviennent plus sensibles à l'admiration de l'œuvre de la création et qu'ils modifient la production en s'appuyant sur des réseaux d'énergie renouvelables. Ce faisant, l'homme conserve l'héritage qu'il a reçu et qu'il doit léguer aux générations à venir, processus que le pape appelle « solidarité entre les générations »[496]. L'intérêt porté à l'écologie est le signal que

---

[491] CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n° 15.

[492] *Cf.* CONCILE VATICAN II, *Dignitas humanae*, Vatican 1965. Le droit à la liberté, la dignité huamine et la liberté religieuse sont étroitement liés : « *En traitant de cette liberté religieuse, le saint Concile entend développer la doctrine des Souverains Pontifes les plus récents sur les droits inviolables de la personne humaine et l'ordre juridique de la société*. » (*Ibid.*, n° 1) Cependant, la discussion sur ce sujet est l'un des problèmes cruciaux du dialogue de l'Eglise avec les lefebvristes.

[493] *Cf.* BENOIT XVI, *Discours à Bundestag*, le 22.09.2011. « *L'importance de l'écologie est désormais indiscutée. Nous devons écouter le langage de la nature et y répondre avec cohérence. Je voudrais cependant aborder avec force un point qui aujourd'hui comme hier est – me semble-t-il- largement négligé: il existe aussi une écologie de l'homme*. »

[494] *Cf.* BENOIT XVI, *Message pour la Journée mondiale de la paix* (« *Si tu veux construire la paix, protège la création »*), Vatican 2010.

[495] *Cf.* BENOIT XVI, *Caritas in veritate*, n° 51.

[496] *Ibid*., n° 50.

l'homme devient plus conscient de son devoir par rapport à la nature qu'il admire davantage.

Le dernier volet de cette analyse portera sur le nombre grandissant de gens qui s'adonnent à une recherche spirituelle[497] dans le but de trouver la transcendance et d'entrer en relation avec elle. Malgré l'athéisme largement popularisé et les attitudes matérialistes et hédonistes, cette quête est une chance pour l'évangélisation, surtout pour ceux qui ont oublié le spirituel de leur être, et un atout incontestable de la culture contemporaine. Cette démarche montre qu'il existe une recherche encore plus vaste, celle de la vérité. Même si la quête n'est pas exempte d'erreurs, le seul fait de l'entreprendre prouve que l'on n'est pas indifférent à la thématique du vrai, du spirituel et du religieux. Les recherches scientifiques qui tendent à construire une communauté internationale, des scientifiques organisant la réalité pluraliste, offrent à tous la possibilité d'accéder à la vérité. La science dispose d'un langage qui se veut universel en franchissant les frontières des langues nationales. Elle favorise ainsi le développement du dialogue, la connaissance mutuelle et la coopération de gens issus de diverses cultures. Grâce à sa vocation à découvrir la vérité, la science appartient aussi au domaine de la recherche spirituelle et même de la quête de Dieu.

> C'est pourquoi la recherche méthodique, dans tous les domaines du savoir, si elle est menée d'une manière vraiment scientifique et si elle suit les normes de la morale, ne sera jamais réellement opposée à la foi : les réalités profanes et celles de la foi trouvent leur origine dans le même Dieu.[498]

Pour avancer dans la vie de l'esprit, l'homme étend son étude à toutes les traditions et à toutes les cultures. Tout ce que nous avons constaté à propos de la religion de la culture confirme la recrudescence du phénomène religieux. L'Eglise prévient cependant que l'homme peut se perdre dans ses raisonnements en absolutisant ou en réduisant[499] un point de vue en faveur d'un autre.

---

[497] L'homme se met en quête de Dieu en suivant différentes voies : celle de la science, de la culture ou des systèmes religieux. Sur le chemin de la foi et de la raison, malgré les obstacles, il ne cesse de chercher la vérité et le contact avec une transcendance. *Cf.* Paul VI, *Audience générale,* le 22.07.1970.

[498] CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n° 36.

[499] CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes,* n° 57 (5). *« Certes, le progrès actuel des sciences et des techniques qui, en vertu de leur méthode, ne sauraient parvenir jusqu'aux profondeurs de la réalité, peut avantager un certain phénoménisme et un certain agnosticisme, lorsque les méthodes de recherche propres à ces disciplines sont prises, à tort, comme règle suprême pour*

3.3.1.5. La religion de la culture et l'état actuel de la culture

La religion de type immanent contribue grandement à influencer tous les domaines de la culture contemporaine. Elle est donc un des facteurs qui influencent et révèlent les phénomènes culturelles positifs et négatifs tantôt évoqués. Cependant, quel que soit le caractère de ces phénomènes, ils sont tous associés d'une certaine manière à la religion de la culture parce qu'on y discerne les quatre traits significatifs de cette nouvelle religion (manque de Dieu, d'institution, de révélation et de ligne historique). La dictature du relativisme, l'oubli de Dieu et la suppression de la vérité appartiennent, en fait, aux présupposés fondamentaux de la théorie du religieux immanent. De plus, les nouvelles formes d'esclavage telles que les drogues et l'érotisme servent d'expédients aux adeptes du nouveau religieux (des cultes issus de la musique techno et de la musique « *trance* »[500]) pour se mettre en état de quasi-extase ou quasi-transcendance.

L'anti-dualisme est inhérent à la nature de la religion de la culture. C'est pourquoi elle accepte toutes les valeurs sans distinguer les vraies des fausses, même si certaines risquent de menacer l'existence humaine. Alors que l'Eglise subordonne la réalité à Dieu qui est le bien suprême, la religion de la culture s'abstient complétement de toute division et souligne que la dignité humaine consiste à être entièrement libre et à pouvoir choisir sans aucune entrave parmi tout ce qui existe. Si la religion immanente nie la transcendance et met en valeur le « *hic et nunc* », elle défend l'environnement non parce que la nature a été créée par Dieu, mais parce que, sans la réalité du « *hic et nunc* » de l'univers, elle perd sa raison d'être. Nous avons également mentionné que la religiosité culturelle se manifeste comme une rencontre avec une transcendance enfermée dans l'immanence. Ce faisant, elle doit apprécier chaque rencontre de personnes. Pourtant, dans ce cas, elle ne se laisse pas diriger par le bien suprême des hommes, mais par la satisfaction du désir d'une transcendance présente dans autrui.

---

la découverte de toute vérité. » L'approche réductionniste de la spiritualité mène souvent à la subjectivisation de la religion et à la déformation des recherches mêmes de la transcendance. En conséquence, au lieu de trouver Dieu, l'homme aboutit au néo-paganisme. Benoît XVI évoque l'exemple d'une approche purement naturaliste de la religion. « *Toutefois, il faut souligner que considérer la nature comme plus importante que la personne humaine elle-même est contraire au véritable développement. Cette position conduit à des attitudes néo-païennes ou liées à un nouveau panthéisme: le salut de l'homme ne peut pas dériver de la nature seule, comprise au sens purement naturaliste*. » BENOIT XVI, *Caritas in veritate*, n° 48.

[500] Terme anglais qui se réfère à une sorte de musique électronique basée sur les répétitions des séquences de sons.

La religion de la culture favorise l'oubli de Dieu qu'elle rejette en encourageant toute tentative de promouvoir l'indifférence dans la vie, « comme si Dieu n'existait pas ». Subjectivisée et individualisée, elle exclut toute institution de type ecclésiastique. Dans ce sens, la religion immanente peut être appelée « religion fluide » qui s'adapte mieux aux besoins du temps et qui devient un produit libérateur de l'esclavage historique ou traditionnel des religions existantes.

3.3.2. L'Eglise en dialogue

La proclamation de la Bonne Nouvelle à laquelle l'Eglise est appelée et dont nous avons parlé précédemment, se réalise à deux niveaux : par les paroles et par les actes (« *gestis verbisque* »[501]). Nous allons décrire ce deuxième type d'évangélisation. Pour accomplir sa mission, l'Eglise se sert du dialogue, outil élémentaire de la culture du XX^{e} siècle. La postmodernité en profite aussi, mais elle aboutit à un objectif différent du religieux. D'une part, le dialogue offre la chance d'une rechercher commune de la vérité et mène ainsi à la rencontre de Dieu ; d'autre part, on l'utilise comme instrument du relativisme et garant d'autocréation. Notre réflexion vise à répondre aux quatre questions suivantes :

1. L'Eglise est-elle obligée d'entrer en dialogue ?
2. Quels sont, d'après l'Eglise, les principes du dialogue efficace ?
3. Quel est l'objectif du dialogue ?
4. Avec qui l'Eglise dialogue-t-elle et avec quels moyens ?

[501] Les pères conciliaires expliquent le rapport entre les paroles et les actes dans le processus d'évangélisation. Ils affirment ainsi que Dieu se révèle non seulement par ce que Jésus proclame, mais aussi par ce qu'il fait. « *Economie de la Révélation comprend des actions et des paroles intimement liées entre elles, de sorte que les œuvres, accomplies par Dieu dans l'histoire du salut, attestent et corroborent et la doctrine et le sens indiqués par les paroles, tandis que les paroles proclament les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent*. » CONCILE VATICAN II, *Dei Verbum*, n° 2.

3.3.2.1. La nécessité du dialogue

Afin de justifier ce besoin de dialogue, il faut d'abord définir ce qu'est le dialogue lui-même[502]. Nous nous appuierons sur les documents conciliaires pour révéler la richesse des approches de cette notion et les multiples possibilités qu'elle offre pour favoriser l'évangélisation.

Le dialogue consiste d'abord à rencontrer autrui[503] et à créer une communauté. Même si cette communauté ne sera qu'éphémère, elle exprimera déjà le caractère relatif d'un être humain, sa vocation à ne pas vivre dans la solitude. L'homme découvre qu'il est appelé à dialoguer avec lui-même, avec le monde et surtout avec d'autres personnes, y compris Dieu. Cette relation créée par le dialogue conditionne le développement personnel, permet de mieux se connaître et de se comprendre. En parcourant ce chemin, l'homme s'ouvre à la réconciliation et à la paix qui le prépare pour accueillir l'Evangile. Le dialogue exprime le respect pour la dignité et la liberté de ceux qui y entrent. En même temps, il les oblige à se mettre en quête de la vérité et de l'amour.

> A propos de cette impulsion intérieure de charité qui tend à se traduire en un don extérieur, Nous emploierons le nom, devenu aujourd'hui usuel, de dialogue[504].

Dans notre monde contemporain, si sensible à la liberté, le dialogue contribue efficacement à la transmission en douceur du message évangélique[505] et donc à la proclamation de la vérité dans l'amour et de l'amour dans la vérité.

A la lumière de cette définition, le dialogue se justifie par trois arguments. Tout d'abord, par la création de l'homme à l'image de Dieu, ce qui a pour conséquence une structure ontologique orientée et ouverte au dialogue. Dieu est une communauté de

---

[502] Ce terme, si populaire, est à l'origine de quelques autres expressions. Le dialogue omniprésent (entre les cultures, les religions, les nations) engendre « une culture du dialogue ». L'homme choisit de dialoguer pour en faire l'outil principal de la construction de la culture globale et il utilise cet outil pour garder l'équilibre dans le monde pluraliste. Jean Paul II introduit l'expression « culture du dialogue » en se basant sur la philosophie de Martin Buber. *Cf.* JEAN PAUL II, *Lettre à S. Em. Le Cardinal Walter Kasper, Président de la Commission pour les Rapports Religieux avec le Judaïsme, à l'occasion du Congrès juif Européen,* le 29 janvier 2002. Une autre expression liée au dialogue, est celle de « spiritualité du dialogue ». Il s'agit de promouvoir certaines vertus nécessaires pour demeurer toujours prêt à entrer en dialogue et à garder « une attitude ouverte ». Ces vertus, les voici : la patience, la compréhension, le pardon, la joie du fait qu'on s'approche de la vérité. *Cf.* JEAN PAUL II, *Discours aux participants de l'Assemblée plénière du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux*, le 9.11.2001.

[503] *Cf.* CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n° 23.

[504] PAUL VI, *Ecclesiam suam*, Vatican 1964, n° 66.

[505] *Cf.* CONCILE VATICAN II, *Dignitatis humanae*, n° 3.

Personnes et c'est lui qui initie et invite l'homme à dialoguer. Ainsi la religion elle-même se construit sur le dialogue. Ensuite, la nécessité dont nous parlons s'explique par le désir humain de transcender son être afin de se tourner vers un autre, vers une transcendance : *homo capax Dei*. La capacité de prier et l'accueil de la révélation divine en sont le signe[506]. Finalement, le besoin de dialoguer se présente comme une manière de prévenir la violence et de respecter la dignité humaine.

3.3.2.2. Les conditions d'un dialogue fructueux

Paul VI consacre une vaste plage de sa réflexion à expliquer l'importance du dialogue. Déjà, pendant le Concile, il veut sensibiliser les pères aux axes présentés dans son encyclique *Ecclesiam suam*. Le pape y liste huit conditions d'un dialogue susceptibles de développer le bien de l'individu et de toute l'humanité[507].

1. Pour pouvoir dialoguer, il faut connaître son identité et son histoire. Sans une identité déterminée des interlocuteurs, le dialogue reste infécond et mène à une paix temporelle, instable qui se base sur des principes relativistes[508]. C'est pourquoi avant d'analyser la notion de « dialogue », Paul VI s'adresse à l'Eglise en l'appelant à mieux se connaître elle-même. Ce faisant, elle sera en mesure de prendre conscience de ce qui lui est essentiel, ainsi que de son rapport avec le monde. Ce rapport est à l'origine de l'attitude missionnaire des croyants qui sont tous invités à proclamer la Bonne Nouvelle. De cette manière, l'expression « *dans le monde, mais pas de ce monde* » (*cf.* J 15,19) dont se sert le pape, ne signifie point l'appel à s'isoler du monde, bien au contraire, elle encourage les chrétiens à pénétrer la réalité terrestre de l'espérance évangélique. Bien qu'il existe une différence entre l'Eglise et le monde, elle ne doit pas devenir prétexte à se séparer et à s'enfermer, mais plutôt à initier un dialogue constructif.
2. Un dialogue efficace se caractérise par son universalité et par sa liberté. Le caractère universel est propre à la nature même de l'Eglise qui, en tant que catholique, a pour tâche de proclamer l'Evangile à tous, peu importe qu'ils fassent partie de cette communauté ou non. A son tour, la liberté du dialogue

[506] Le Concile constate que la prière et la lecture de la Bible conditionnent déjà un dialogue fructueux entre Dieu et l'homme. *Cf.* CONCILE VATICAN II, *Dei verbum*, n° 25.
[507] *Cf.* PAUL VI, *Ecclesiam suam*, n° 60-100.
[508] *Cf.* BENOIT XVI, *Caritas in veritate*, n° 26.

consiste à enlever toute forme de violence et de contrainte pour que les décisions prises au cours de ces rencontres soient libres et conscientes et pour qu'ainsi le dialogue puisse créer une vraie communauté de personnes.

3. Les interlocuteurs doivent être patients. L'efficacité du dialogue suppose de ne pas précipiter les choses car en souhaitant atteindre un objectif présupposé le plus rapidement possible on risque de ne pas respecter la vérité et la dignité des recherches. Pour justifier la nécessité de la patience, Paul VI évoque le dialogue salvifique décrit dans la Bible. Il rappelle que ce dialogue a souvent connu des temps de crise dus à l'impatience des hommes parce que la maturité et l'efficacité des interlocuteurs sont fonction du temps qu'ils consacrent au dialogue.
4. Le dialogue doit viser un objectif concret. Il ne peut pas être son propre objectif.
5. Une des raisons fondamentales de la crise du dialogue vient souvent de l'interprétation subjective des notions à débattre. De ce fait, il est nécessaire de préciser d'emblée les définitions et éviter les incompréhensions dues à des problèmes de vocabulaire.
6. Le pape incite les interlocuteurs à converser dans une ambiance de douceur qui exclut ou, du moins, apaise l'orgueil, la violence, l'égoïsme et la présomption. Il s'appuie sur l'exemple de Jésus qui s'est toujours voulu « doux et humble de cœur » (*cf*. Mt 11,29).
7. En dehors de la douceur, le dialogue sollicite la confiance qui ne consiste pas seulement à avoir confiance en quelqu'un, mais aussi à croire que ce qu'il affirme apporte le vrai bien et mène à la vérité.
8. La dernière condition du dialogue efficace est la prudence qui encourage à s'adapter au niveau intellectuel et spirituel de l'interlocuteur. Pour rendre le message évangélique accessible à tous, il faut employer des mots appropriés sans omettre la vérité, mais en favorisant une approche conciliante.

Les méthodes du dialogue sont variables parce que Dieu choisit des voies diverses pour s'approcher de l'homme. Le temps et la durée du dialogue dépendent aussi de la générosité et de l'engagement des interlocuteurs. Paul VI souligne que la recherche de la vérité donne des fruits en abondance, si les personnes qui parlent sont unies par l'amitié ou vivent leur rencontre dans un esprit fraternel. C'est précisément l'amitié qui

favorise l'honnêteté et l'ouverture mutuelle afin de respecter les différences culturelles, politiques, sociales et religieuses de ceux qui dialoguent.

3.3.2.2.1. L'objectif du dialogue

A la lumière de la vocation de l'Eglise au dialogue, réfléchissons, à présent, à l'objectif de ce dialogue. Alors que pour la religion le dialogue soutient la mission évangélisatrice, il n'en est pas de même pour la culture postmoderne. Comme nous allons l'expliquer à la fin de cette partie, l'objectif du dialogue dans la religion de la culture s'identifie plutôt à celui de la culture que de la religion.

Dans le domaine culturel, le dialogue amène les interlocuteurs[509] à mieux se connaître et à mieux se comprendre. La réalité liquide en a besoin pour établir une façon de coexistence des diversités dans une société pluraliste. Si, au cours de l'histoire, les frontières des continents et des états ont permis de conserver séparément les systèmes sociaux et religieux des différentes cultures, elles ne jouent plus désormais leur rôle. Le développement de l'humanité n'a pas seulement opéré l'accélération du rythme de vie, mais il a aussi « rendu le monde petit ». Ainsi, il suscite la nécessité de « vivre en proximité ». Privé du dialogue, le pluralisme culturel des sociétés modernes conduirait à l'escalade des conflits et de la haine. Outre cela, dans la culture relativisée et individualisée, le dialogue fournit un outil pour entreprendre des recherches personnelles, y compris dans la sphère religieuse[510]. En même temps la culture moderne veut que ce dialogue omniprésent devienne son propre objectif : qu'il ne serve plus à convaincre et à chercher la vérité, mais qu'il garantisse l'équilibre et la paix dans un monde pluraliste où ont cours différents points de vue et opinions.

Dans le domaine religieux, le dialogue en tant qu'outil est associé à la mission évangélisatrice. Ainsi, il assure la continuation de l'exercice de la tâche apostolique *ad*

[509] L'état de la culture contemporaine peut être décrit au moyen d'une « anthropologie de communication », où l'individu se définit par rapport à des relations sociales. Ce genre d'anthropologie met l'accent sur l'approche interactive dans la théorie de la culture. *Cf.* D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2010, p. 54-55.

[510] Nous avons abordé cette thématique dans la deuxième partie du premier chapitre. D'un côté, la liquidité mène à l'ouverture et, par conséquent, au pluralisme. D'autre côté, elle conduit à l'individualisme et au subjectivisme. Ces deux courants, à leur tour, incitent l'homme à entrer en dialogue. Tous les courants évoques ci-dessus sont propres à la culture postmoderne de la contemporanéité. Il faut encore ajouter que le pluralisme joint à l'ouverture ouvre un large champ de recherches. La même démarche appliquée au pluralisme et au subjectivisme aboutit à une attitude relativiste.

intra (à l'intérieur de la communauté chrétienne) et *ad extra* (à l'extérieur : pour ceux qui n'appartiennent pas encore à la communauté). Dialoguer c'est accomplir à la fois deux fonctions : d'une part, signaler et prévenir devant les menaces, d'autre part, promouvoir le bien et la vérité dans un climat d'amour. On n'entre pas en dialogue, seulement pour dialoguer, on y entre pour découvrir ou mieux connaître ce qui est vrai et beau, notamment Dieu. L'homme parle à l'homme. Mais si leur conversation est orientée vers la vérité, Dieu y est déjà présent, parce que Dieu est une personne qui souhaite participer à la vie de ses créatures. C'est pourquoi, l'Eglise reconnaît dans les autres religions, la présence du bien qui prépare à accueillir l'Evangile et donne une chance de s'approcher de Dieu, source de tout bien[511]. Alors qu'au début, le dialogue ne dépasse pas le niveau des valeurs humaines, au bout d'un certain temps, souvent long, il s'élève vers les principes qui organisent la réalité et, à travers ces principes inscrits dans la nature de l'univers, vers le principe premier. A partir de l'ordre rationnel du monde et le caractère intelligible de l'être humain, l'on découvre Celui qui est l'auteur de cet ordre et l'origine de son intelligibilité. Le pape Paul VI détermine clairement quel est l'objectif du dialogue :

> Cette forme de rapport indique une volonté de courtoisie, d'estime, de sympathie, de bonté de la part de celui qui l'entreprend (...) Si elle ne vise pas à obtenir immédiatement la conversion de l'interlocuteur parce qu'elle respecte sa dignité et sa liberté, elle vise cependant à procurer son avantage et voudrait le disposer à une communion plus pleine de sentiments et de convictions.[512]

[511] La proximité et l'amitié qui rendent possible chaque dialogue sont le fruit de la confiance et de l'amour. Pour illustrer cette attitude, le Concile Vatican II donne la vie de Jésus Christ en exemple. « *Pour qu'ils [*les disciples du Christ*] puissent donner avec fruit ce témoignage au Christ, ils doivent se joindre à ces hommes dans l'estime et la charité, (...) avoir part à la vie culturelle et sociale au moyen des diverses relations et des diverses affaires humaines ; (...) découvrir avec joie et respect les semences du Verbe qui s'y trouvent cachées; ils doivent en même temps être attentifs à la transformation profonde qui s'opère parmi les nations, et travailler à ce que les hommes de notre temps, trop appliqués à la science et à la technique du monde moderne, ne soient pas détournés des choses divines (...). Le Christ lui-même a scruté le cœur des hommes et les a amenés par un dialogue vraiment humain à la lumière divine. »* CONCILE VATICAN II, *Ad gentes*, Vatican 1965, n° 11.

[512] PAUL VI, *Eccelsiam suam*, n° 81. Dans le texte latin („*ut ad veram religionem is statim adducatur")*, anglais („*his conversion to the true faith*") et polonais („*doprowadzić współrozmówcę do prawdziwej religii")*, le pape affirme que le dialogue doit mener à la vraie religion, alors qu'en français cette expression a été traduite par : « à la conversion ».

En détenant l'objectif, l'Eglise choisit les moyens pour y aboutir. Tout comme la théorie métaphysique de la finalité (l'objectif détermine la voie), l'œuvre d'évangélisation doit prendre en considération la dignité de l'homme qui oblige tout le monde à chercher la vérité en respectant sa liberté. Si ces conditions sont toutes réunies, le dialogue en tant qu'outil de proclamation fructueuse et efficace, correspond bien aux exigences du temps et à la mentalité postmoderne.

3.3.2.3. Avec qui l'Eglise dialogue-t-elle ?

Dans son encyclique *Ecclesiam suam*, Paul VI expose les bases indispensables à un dialogue digne de ce nom[513]. Le pape nomme les groupes d'interlocuteurs et explicite les fondements du dialogue avec chacun de ces groupes. Dans l'acceptation la plus large, l'Eglise souhaite dialoguer avec toute l'humanité. Chaque homme se pose les questions propres à tout être humain : d'où viens-je ? Où vais-je ? Qui suis-je ? Entrer en dialogue avec chacun suppose de se fonder sur la nature humaine commune pour ensuite proclamer le message central de l'Eglise : « *J'ai ce que vous cherchez, ce qui vous manque!* » (*cf.* PAUL VI, *Ecclesiam suam*, n° 99). L'évangélisation n'omet personne ; les valeurs humaines, la conscience, les principes moraux posent, eux aussi, les fondations du dialogue pour qu'il n'y ait personne qui ne puisse entendre parler les témoins du Christ. Même si l'Eglise ne s'identifie à aucune civilisation ou nation en particulier, cela ne l'empêche pas de transformer toutes les cultures de l'intérieur et de les rendre plus humaines et plus proches de Dieu grâce à la prédication évangélique.

L'Eglise dialogue également avec tous ceux qui croient en Dieu. C'est ce qui s'appelle le dialogue interreligieux. Grâce à la foi en Dieu on peut focaliser la discussion non seulement sur l'homme, mais aussi sur l'Etre absolu. A ce niveau, le christianisme rencontre le judaïsme et l'islam qui, en tant que religions monothéistes, lui sont proches, mais aussi l'hindouisme et le bouddhisme qui tendent vers la transcendance, même si elle a un caractère impersonnel.

Les chrétiens de différentes confessions constituent un groupe encore plus proche à l'Eglise. Ces différentes communautés reconnaissent le dialogue œcuménique

[513] *Cf.* PAUL VI, *Ecclesiam suam*, n° 96-115. Paul VI désigne l'athéisme comme le plus grand obstacle au dialogue. En rejetant Dieu, les athées ne veulent souvent avoir aucun contact avec la religion et, de cette manière, ils rejettent même la possibilité de dialoguer. Le pape souligne également que l'Eglise reste toujours prête à discuter, mais souvent, elle doit se mettre en retrait comme un témoin silencieux de Dieu.

comme une tâche fondamentale et s'y investissent pleinement. L'efficacité du mouvement œcuménique réside dans la proximité avec Jésus Christ. En vivant la réconciliation et la conversion, les chrétiens s'approchent du Christ, mais aussi d'eux-mêmes.

3.3.2.3.1. Le dialogue interreligieux

Marqué par de nombreux événements historiques, le dialogue entre les religions sert aujourd'hui à créer une culture de justice et de réconciliation. Les différences qui jusque-là provoquaient des conflits et même des guerres ont été surmontées et contribuent désormais, grâce au dialogue, aux efforts communs en faveur de la paix, du respect des droits de l'homme et de la liberté. Dialoguer signifie donc rejeter la logique de la confrontation et s'ouvrir aux autres en reconnaissant leur bonne volonté dans la recherche de la vérité[514].

Dans les orientations pastorales proposées par le Concile Vatican II[515], l'Eglise reconnaît la grande valeur du dialogue interreligieux et réaffirme son utilité dans la quête des réponses aux questions fondamentales du genre humain. Très longtemps, les croyants des différentes religions vivaient « les uns à côté des autres », et non pas « avec les autres ». Ils se côtoyaient sans se parler et sans se rencontrer. Cela a souvent été le cas entre les fidèles possédant des liens spirituels profonds, tels que les juifs et les chrétiens. Dans ce cas, la promotion du dialogue doit d'abord être un essai pour mieux se comprendre les uns les autres afin d'avancer dans la vérité et construire une paix durable[516]. Ainsi, les religions dévoilent leur vrai visage, celui de la paix et montrent

[514] *Cf.* JEAN PAUL II, *Discours au nouvel ambassadeur de la République Arabe d'Egypte près le Saint Siege*, le 18.09.2004.

[515] *Cf.* CONCILE VATICAN II, *Nostra aetate*, Vatican 1965. Cette brève déclaration en cinq points prend une place significative dans le processus d'ouverture de l'Eglise. Elle définit les conditions permettant d'entrer en dialogue avec les autres religions. *Nostra aetate* met en valeur le bien et le bon présents dans les religions non-chrétiennes, car ces vertus préparent à accueillir l'Evangile, à savoir la plénitude de révélation qui nous est offerte en Jésus Christ. Les pères conciliaires notent également que les cultures, tout comme les religions, s'appuient souvent sur les valeurs humanistes qui rendent possible la rencontre et le dialogue.

[516] En s'adressant au grand rabbin de Rome, Jean Paul II illustre le dialogue interreligieux en évoquant la proximité géographique de la synagogue centrale de Rome et de la Basilique Saint Pierre. Le pape constate que malgré cette proximité, le cheminement spirituel mené par ces deux communautés pour promouvoir leur rapprochement a été très long. Ajoutons que lors de sa première visite à la synagogue, Jean Paul II a parcouru le chemin à pied. « *Je rends grâce à Dieu qui m'a accordé, le 13 avril 1986, de parcourir la brève distance qui sépare ces deux*

clairement qu'elles ne cautionnent jamais les actes de violence et de terrorisme. Toutefois la logique relativiste ou la manipulation[517] constituent une menace permanent pour ce type de dialogue. C'est pourquoi il est nécessaire de susciter des rencontres entre les représentants des religions dans une ambiance de paix et dans un esprit fraternel inspiré par l'amour, l'âme du dialogue, et par la vérité, son objectif suprême.

3.3.2.3.2. Le dialogue œcuménique

Intensivement développé à la suite des travaux du Concile Vatican II, le mouvement œcuménique s'appuie sur trois piliers : les documents orientant le dialogue, la pratique des rencontres et enfin la prière œcuménique. Les deux notions décrivent cette dimension spirituelle d'œcuménisme, à savoir « spiritualité œcuménique » et « œcuménisme spirituel ».

L'unité des chrétiens est l'un des sujets cruciaux développé dans les documents et les débats conciliaires[518] et postconciliaires[519]. La gravité accordée à cette thématique justifie qu'on parle de « l'esprit œcuménique » du Concile lui-même. Trois faits marquants en témoignent. D'abord, la volonté de Jean XXIII qui, en inaugurant le Concile, a souligné l'importance de l'œcuménisme en tant qu'outil commun à tous les chrétiens pour témoigner de Jésus[520]. Puis, en son temps, Paul VI a mis en évidence, dans son discours, deux autres signes de cette ouverture conciliaire : la présence d'observateurs issus de différentes communautés non-catholiques et le décret sur

---

temples. » *Cf.* JEAN PAUL II, *Discours au grand rabbin de Rome, M. Riccardo di Segni*, le 13.02.2003.

[517] Sur les menaces pesant sur le dialogue interreligieux, *cf.* JEAN PAUL II, *Discours aux participants de l'Assemblée plénière du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux*, le 15.05.2004.

[518] Déjà dans la première phrase de la déclaration sur l'œcuménisme, le Concile confirme l'importance du dialogue. « *Promouvoir la restauration de l'unité entre tous les chrétiens est l'un des objectifs principaux du saint Concile œcuménique de Vatican II*. » CONCILE VATICAN II, *Unitatis redintegratio*, Vatican 1964, n° 1.

[519] Les preuves sont nombreuses : les discours papaux portant sur l'œcuménisme (surtout l'encyclique de Jean Paul II *Ut unum sint*), les rencontres œcuméniques qui accompagnent chaque pèlerinage papal, l'émergence des conseils papaux pour l'unité des chrétiens, pour le dialogue théologique, les déclarations communes interconfessionnelles des Eglises et des communautés ecclésiales (par exemple, celle de la doctrine de justification entre la Fédération Luthérienne Mondiale et le Conseil Papal pour promouvoir l'unité des chrétiens, signée le 31.10.1999 à Augsbourg).

[520] *Cf.* JEAN XXIII, *Aeterna Dei sapientia*, Vatican 1961, n. 59-62.

l'œcuménisme qui oriente l'activité pastorale de l'Eglise vers la promotion de l'unité[521]. Le pape rappelle que cet esprit n'est pas une nouveauté dans la vie de l'Eglise, bien au contraire, il appartient organiquement à son essence. En désirant l'unité, les chrétiens essaient de réparer les offenses faites à Dieu et aux hommes au cours des siècles par les contre-témoignages et la division de la communauté des disciples du Christ.

Les fondements théoriques constituent la base indispensable pour élaborer des actions pratiques et pour instaurer la spiritualité œcuménique. Jean Paul II précise les principes de cette nouvelle forme d'aspiration à l'unité[522]. Comme toute spiritualité, celle-ci aussi ne produira de fruit que si elle se construit sur la patience. Il n'est pas possible d'effacer sur le champ toutes les discordances et tous les obstacles survenus dans le passé qui imprègnent toujours la mentalité des chrétiens. Si l'œcuménisme se veut un processus fructueux, il a besoin de temps. Cependant, si ce temps se prolonge, il risque de susciter le découragement qui affaiblit le zèle. Pour prévenir cette éventualité, le pape conseille de tout fonder sur la prière ; et il ne s'agit pas seulement d'une prière commune, mais d'un engagement personnel de tous les disciples du Christ qui sont invités à faire siennes les paroles de leur Maître : « *Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un.* » (*cf.* J 17,20-21). Par conséquent, nous constatons que l'unité n'est pas une œuvre tout à fait humaine, mais qu'elle tient aussi du divin. C'est Dieu qui la crée et qui appelle l'homme à coopérer. Pour que cette coopération soit efficace, la prière suggérée par le pape est investie d'une double mission. La première consiste à rapprocher le chrétien de Jésus, source d'unité, car en demeurant dans le dialogue réconciliateur avec Dieu, le croyant devient capable de dialoguer et de pardonner. C'est pourquoi, l'examen de conscience et la conversion qui en découle fournissent des outils de base à toute action œcuménique. La deuxième mission est d'accueillir à la fois la vérité de ce qui nous est commun et de ce qui nous sépare parce qu'elle libère et ouvre un chemin d'amitié.

---

[521] *Cf.* PAUL VI, *Discours pour la célébration de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens*, le 19.01.1966.

[522] *Cf.* JEAN PAUL II, *Ut unum sint*, Vatican 1995, n° 82-85 ; ainsi que : *Message au Cardinal Walter Kasper à l'occasion de l'Assemblée plénière du Conseil pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens,* le 4 novembre 2003.

L'Eglise, quant à elle, attribue aux efforts en vue de retrouver l'unité une autre mission encore, celle du témoignage[523]. Quelle que soit sa forme : les œuvres de miséricorde, le rejet de la violence, la prière commune, ce témoignage est d'autant efficace qu'il est rendu par toutes les confessions chrétiennes. De cette manière, l'œcuménisme sert à l'humanité entière en jouant l'un des rôles principaux dans la nouvelle évangélisation.

Visant le vrai progrès du dialogue, le Magistère reste attentif aux menaces nées de certaines interprétations de l'œcuménisme qui souhaite achever le processus d'unité à tout prix et le plus vite possible. Ce fait concerne, d'une part, ceux qui désirent que le fruit du dialogue soit immédiat, c'est-à-dire voir tous les chrétiens unis et réconciliés, même au prix d'une omission de la vérité[524]. Il mentionne, d'autre part, ceux qui discernent dans le mouvement œcuménique un danger pour la pureté de l'enseignement ecclésial. Heureusement que la voix de l'Eglise se fait entendre et modère les aspirations de ces deux groupes extrêmes en mettant l'accent sur l'essentiel d'où découle un vrai désir d'unification.

> La chose la plus nécessaire pour l'œcuménisme est par-dessus tout que, sous la pression de la sécularisation, nous ne perdions pas presque par inadvertance les grandes choses que nous avons en commun, qui en elles-mêmes nous rendent chrétiens et qui sont restées comme don et devoir. C'était l'erreur de l'âge confessionnel d'avoir vu en majeure partie seulement ce qui sépare, et de ne pas avoir perçu de façon existentielle ce que nous avons en commun (...).[525]

Cette tâche sera réussie si elle se déroule dans le respect de la vérité et de l'amour évoqués par tous les documents sur l'œcuménisme. Réaliser l'unité est un devoir qui a pris beaucoup d'ampleur aujourd'hui parce que l'Eglise a vraiment besoin d'étoffer la

---

[523] En puisant dans les discours récent de Benoît XVI, nous trouvons son appel adressé à tous les chrétiens où il exhorte à donner un témoignage fort de prière, de foi et d'amour. Le pape dit : « *Naturellement, de ce témoignage fondamental rendu à Dieu, fait ensuite partie, de façon absolument centrale, le témoignage rendu à Jésus Christ, vrai homme et vrai Dieu (...) Chers amis, fortifions-nous dans cette foi ! Aidons-nous mutuellement à la vivre ! Ceci est une grande tâche œcuménique qui nous introduit au cœur de la prière de Jésus.* » BENOIT XVI, *Discours aux participants à la rencontre œcuménique à Erfurt*, le 23.09.2011.

[524] En expliquant ce qu'est le vrai esprit du concile, Paul VI conclut en disant qu'il faut aimer vraiment et profondément pour rendre possible le progrès (y compris le dialogue) en gardant également l'intégrité du dépôt de la foi catholique. *Cf.* PAUL VI, *Discours*, le 19.01.1966.

[525] BENOIT XVI, *Discours aux représentants du Conseil de l'Eglise évangélique en Allemagne*, le 23.09.2011.

discussion sur la mission de la théologie et sur la transmission de foi[526]. L'Eglise aura ainsi à cœur de chercher de nouvelles voies pour proclamer le Christ et pour annoncer l'Evangile ensemble avec tous les chrétiens dans des sociétés sécularisées dans lesquelles l'absence de Dieu devient de plus en plus palpable.

3.3.2.3.3. Le dialogue avec les jeunes

Qu'est-ce que le monde des jeunes ? Quel est le rôle des jeunes dans l'Eglise ? Quelle manière de vivre l'Eglise propose-t-elle aux jeunes ? Cette partie s'emploiera à répondre à ces trois interrogations.

La jeunesse offre de nombreuses opportunités, mais elle est aussi une période de la vie où l'homme doit surmonter maintes difficultés. La transformation rapide et la focalisation sur le futur sont les deux spécificités déterminant cette étape de la vie qu'on appelle aussi plus poétiquement « le temps des espoirs, des idéaux et des projets ». Le jeune n'est pas soumis aux convenances des adultes, il reste donc libre et devient même l'icône de la liberté. Il essaie de découvrir le sens du monde et de son existence. Pour ce faire, il doit se poser des questions fondamentales. De ces recherches naissent le dynamisme dans les quêtes qu'il entreprend, la formation de son identité, l'honnêteté, la générosité et le refus de toute hypocrisie. Jean Paul II rend les jeunes conscients des trésors qu'ils portent dans leurs cœurs, à savoir leur liberté à suivre Jésus dans l'amour, leur capacité de prier avec ardeur et de faire preuve d'un cœur reconnaissant[527]. Grâce à ces richesses, les jeunes peuvent offrir à l'Eglise leur enthousiasme, leur élan et s'investir dans les œuvres d'évangélisation.

Cependant, bien de jeunes éprouvent aujourd'hui de vraies difficultés. La situation culturelle et religieuse est très complexe et suscite un sentiment d'égarement, de perte du sens. Cela aboutit parfois à des recherches infructueuses d'issue à cette

[526] Nous assistons aujourd'hui à l'émergence de nouvelles formes de religiosité, y compris d'un nouveau christianisme réinterprété. En caractérisant ce nouveau courant qui modifie la pensée chrétienne, le pape exige des théologiens une analyse apte à y distinguer les menaces et les chances. « *Devant une forme nouvelle de christianisme, qui se diffuse avec un immense dynamisme missionnaire, parfois préoccupant dans ses formes, les Églises confessionnelles historiques restent souvent perplexes. C'est un christianisme de faible densité institutionnelle, avec peu de bagage rationnel et encore moins de bagage dogmatique et aussi avec peu de stabilité. Ce phénomène mondial (...) nous place tous devant la question : Qu'est-ce-que cette nouvelle forme de christianisme a à nous dire de positif et de négatif ? »* BENOIT XVI, *Discours aux participants à la rencontre œcuménique à Erfurt*, le 23.09.2011.

[527] *Cf.* JEAN PAUL II, *Message pour les Journées mondiales de la jeunesse*, 1987 ; 1992.

situation. Toutefois, ils ne sont pas uniquement menacés par leur situation intérieure, mais aussi par les circonstances extérieures de leur vie. En effet, le chômage, la solitude, la pauvreté, le consumérisme et l'hédonisme les conduisent souvent au vide spirituel. De plus, de nombreux « faux prophètes » séduisent les jeunes en leur proposant d'accéder à de nouvelles formes de spiritualité éclectique et à des conceptions vagues du *sacrum*[528], mais surtout à « un bonheur facile ».

Consciente de nombreux obstacles auxquels les jeunes sont confrontés, l'Eglise essaie de leur faire des propositions concrètes. Elle leur montre un chemin sûr, mais exigeant, qui peut leur apporter la maturité intégrale, seule apte à construire une civilisation de l'amour. Ce chemin est celui de la vie avec Jésus dans une relation personnelle, profonde et intime qui ne s'établit que si elle est motivée par l'amour et inspirée par la ferme décision de se convertir. Pour que cette relation soit durable et qu'elle permette d'approfondir le désir de sainteté, les jeunes doivent puiser les forces dans la prière, la méditation de la Parole de Dieu et même dans la contemplation. Cependant, la conversion initiale porte une double signification. Premièrement, elle est nécessaire afin de conserver et de transmettre le dépôt de la foi qui, dans le futur, incombera à la responsabilité des jeunes. La condition *sine qua non* de cette nécessité est de découvrir leur identité de disciple du Christ et leur histoire en tant que chrétien, ainsi que de se laisser conduire par les maîtres spirituels qui les ont précédés sur le chemin menant à Dieu[529]. Deuxièmement, c'est l'engagement individuel qui permet de témoigner de Dieu. Les jeunes savent parler aux jeunes, ils vivent comme leur copains et copines, ils utilisent le même langage et traversent les mêmes épreuves. C'est pourquoi ils sont appelés à devenir témoins dans les circonstances ordinaires de leur vie en se servant des moyens tout simples, mais également très nobles : l'amitié, la solidarité et la joie[530].

---

[528] *Cf*. JEAN PAUL II, *Message pour les Journées mondiales de la jeunesse,* 2005. Le pape énumère toute une liste des menaces actuelles, en guise d'avertissement. « *Il existe des personnes qui cherchent la solution à leurs problèmes dans des pratiques religieuses incompatibles avec la foi chrétienne. Un fort courant pousse à croire aux mythes faciles du succès et du pouvoir ; il est dangereux d'adhérer à des conceptions évanescentes du sacré qui présentent Dieu sous la forme d'une énergie cosmique ou bien d'autres manières non conformes à la doctrine catholique. Jeunes, ne cédez pas aux illusions mensongères et aux modes éphémères, qui laissent souvent un tragique vide spirituel ! Refusez les séductions de l'argent, de la société de consommation et de la violence sournoise qu'exercent parfois les médias. »*

[529] *Cf*. JEAN PAUL II, *Message pour les Journées mondiales de la jeunesse,* 2002.

[530] *Cf*. BENOIT XVI, *Message pour les Journées mondiales de la jeunesse,* 2008.

3.3.2.3.4. Le dialogue avec le monde de la culture et de la science

Ce dialogue spécifique se passe à différents niveaux parce qu'il englobe plusieurs domaines culturels, celui des scientifiques, des artistes, des musiciens, des étudiants, des touristes, des sportifs. Dans chacune de ces sphères, la culture peut être au service aussi bien de l'individu que de la collectivité, à condition d'éviter les erreurs et de faire preuve d'autoréflexion et d'autocorrection. En tout cas, c'est le dialogue créateur entre la raison et la foi qui fournit les circonstances favorables au progrès authentique de la culture.

La culture réunit une multitude de points de vue et c'est pourquoi elle est indispensable pour construire une conception intégrale du monde. Ce rôle unificateur se révèle le mieux dans le fonctionnement de l'université[531]. Le grand nombre de domaines scientifiques abordés et approfondis dans les laboratoires et les salles de conférences permet de développer des recherches interdisciplinaires. En même temps, par l'étude, l'homme s'enracine dans l'héritage culturel élaboré par les générations passées. En comprenant de mieux en mieux les mécanismes qui agissent dans la réalité, dans les sociétés et dans l'histoire, il devient apte à construire la paix dans une atmosphère de réconciliation. De plus, la recherche commune de la vérité, même si elle a lieu dans les domaines différents, rapproche les hommes les uns des autres et les aide à inventer une langue de communication efficace qui est en accord avec les besoins de leur temps.

La culture n'influence pas seulement l'intellect, elle imprègne aussi la volonté, les émotions et les sens. De cette façon, elle ambitionne la formation intégrale. Cependant, cette formation exige de préciser d'une part, l'objectif de la culture, à savoir la quête de vérité et le service au bien, d'autre part, la nécessaire interaction entre l'éthique (le bien) et l'esthétique (le beau). En suivant la voie du développement personnel de l'homme, la culture contribue à l'émergence d'un nouvel humanisme, à la fois, intégral et transcendant[532]. Cette approche de l'humanisme organise intrinsèquement la culture, profondément empreinte du pluralisme. La multitude de

[531] *Cf.* JEAN PAUL II, *Discours aux représentants de l'Université d'Opole*, le 17.02.2004.

[532] Avant d'exhorter à l'élaboration d'une culture intégrale et transcendante, le pape évoque quelques traits significatifs de la contemporanéité : la suppression de la religion de la sphère rationnelle et son confinement dans l'irrationnel, la perte du sens de la réalité et la corruption de l'humanisme contemporain. Tous ces phénomènes s'expliquent par le manque de vérité et la rupture dans le dialogue entre la raison et la foi. Dans cette situation, le pape propose, comme remède, le rejet du réductionnisme et l'ouverture à la perception de la réalité toute entière, y compris de sa dimension de transcendance. *Cf.* BENOIT XVI, *Discours aux dirigeants, professeurs et étudiants de l'Université catholique du Sacré Cœur*, le 21.05.2011.

regards peut être enrichissante à condition d'élaborer des outils au moyen desquels l'homme distingue ce qui fait son vrai progrès de ce qui le freine, à savoir le relativisme.

La fonction unificatrice de la culture se manifeste aussi dans la création de liens entre le passé, le présent et le futur car la culture puise dans le passé pour transformer le présent et préparer le futur. Pour cette raison, l'Eglise demeure en dialogue avec toutes les cultures en y discernant des chances de se rencontrer et de bâtir une civilisation d'amour fondée sur les valeurs évangéliques. Parmi les exemples, nous en citerons trois : celui du sport, du tourisme et de la musique.

Alors qu'aujourd'hui on considère le sport comme le moyen d'entretenir sa bonne forme et sa réactivité, le pape lui attribue le nom de « mission et témoignage »[533]. Grâce aux activités sportives, l'homme arrive à dépasser ses limites et à surmonte bien des obstacles. En cultivant les idéaux du « *fair play* », il agit également sur son esprit en approfondissant les relations fraternelles et le respect pour le corps créé par Dieu. Dans le sport, il retrouve une communauté qui le guérit de la maladie de l'individualisme et lui redonne la joie du vivre ensemble.

Le tourisme en est un autre exemple. Voyager, établir de nouveaux contacts, élargir ses connaissances, toutes ces actions renforcent l'attitude d'ouverture au monde, au dialogue et à la diversité des traditions. Elles soutiennent la compréhension de l'état pluraliste de la culture. Le tourisme tient le rôle important dans la sauvegarde de la paix et du respect, dans la prévention de l'isolationnisme, du racisme et du nationalisme qui sont propres à ceux qui s'enferment dans leur héritage en le considérant comme seul vrai[534]. L'admiration de l'œuvre de création et de la beauté du fruit des mains humaines que le tourisme permet de découvrir davantage, incite également à protéger l'environnement et à conserver l'état sauvage de la nature pour les générations futures.

La musique, quant à elle, permet de créer une ambiance favorable au développement du sens esthétique et du désir d'entrer ainsi en relation avec une transcendance. En commentant deux chefs d'œuvre : le *Credo* de Vivaldi et le *Stabat Mater* de Rossini, Benoît XVI met en évidence l'influence puissante de la musique sur la formation de l'esprit humain[535]. Les grandes œuvres musicales reflètent souvent les

---

[533] *Cf.* JEAN PAUL II, *Angelus*, le 29.10.2000; ainsi que : *Discours au congrès international sur le thème : Au temps du Jubilée, le visage et l'âme du sport*, le 28.10.2000.

[534] *Cf.* JEAN PAUL II, *Message pour la XXII^e journée mondiale du tourisme*, le 9.06.2001.

[535] Le 5 mai 2011, Le président de la République italienne a organisé un concert de musique classique en l'honneur du pape Benoît XVI. Après ce concert, le pape exprima ses

étapes des combats spirituels de leurs compositeurs et même leur réflexion sur la foi. En les écoutant, l'homme se laisse conduire vers la contemplation des vérités religieuses, car ces œuvres contiennent des mots-clefs ou souvent des passages entiers du message évangélique.

Les activités du cirque, du théâtre, du cinéma ou des médias peuvent aussi, d'une certaine manière, contribuer à la promotion des valeurs humaines universelles. Chacune de ces sphères de la culture a le choix[536] entre la transmission de la vérité, de la joie et du bien qui stimulent le développement de la personne et une transmission radicalement opposée, celle de la vulgarité, du mensonge et de la violence.

3.3.2.3.5. Le dialogue avec les non-croyants

Le Concile Vatican II incite l'Eglise à dialoguer avec tous les hommes, sans exception. Pour ce faire, les chrétiens sont invités à rencontrer les non-croyants pour partager les idées et mettre en place les actions afin de construire une communauté de paix dans la coexistence fraternelle. L'aide humanitaire ou caritative est, par exemple, un des domaines où croyants et non-croyants peuvent s'engager côte à côte. Cependant, pour vraiment entrer en dialogue, il est nécessaire de prendre conscience de ce qui les sépare, mais surtout mettre en valeur ce qui leur est commun. Dans cet ordre d'idées, l'Eglise essaie de s'ouvrir toujours davantage pour n'exclure personne. Le changement de destinataires des documents de l'Eglise[537], les nombreux discours aux assemblées formées fréquemment d'incroyants (les parlements, les universités) ou le fait d'inviter les athées à la rencontre d'Assise en 2011[538] sont la preuve que l'Eglise met en pratique les orientations pastorales qui lui ont été données. Ce désir de dialoguer s'est déjà

---

remerciements et commenta les œuvres présentées en affirmant que d'une part, elles sont nées de la foi des compositeurs, d'autre part, elles expriment cette foi et en témoignent pour les générations. *Cf*. BENOIT XVI, *Paroles du Saint Père à l'issue du concert,* le 5.05.2011.

[536] Voir: JEAN PAUL II, *Discours aux participants du VII congrès international de la pastorale pour les gens du cirque et des parcs d'attractions itinérants*, le 16.12.2004 ; *Homélie pour la Jubilé du monde du spectacle,* le 17.12.2000 ; *Discours pour la Jubilé des artistes,* le 18.02.2000.

[537] Avant le Concile, les documents ne s'adressaient souvent qu'aux catholiques, selon les degrés de la hiérarchie ecclésiale, même s'il y a eu de rares exceptions. Après Vatican II, presque tous les documents sont destinés aux hommes de bonne volonté, aux catholiques, aux croyants et aux non-croyants.

[538] A Assise, Benoît XVI a invité à participer à une rencontre pour promouvoir la paix les représentants de différentes religions ainsi que quatre athées, dont Julia Kristeva qui a pris la parole au nom des milieux athées en confirmant leur bonne volonté à agir ensemble pour la paix. Voir: www.cath.ch/détail/benoît-xvi-invite-des-athées-à-assise (le 31.10.2011)

concrétisé par la création du Secrétariat pontifical pour le dialogue avec les non-croyants, initié par Paul VI.

Les tâches particulières de ce secrétariat ont été précisées par le pape dans son discours à ses membres[539]. Paul VI a demandé d'établir un dialogue permanent avec les athées afin d'empêcher l'émergence de sociétés sans Dieu et sans religion. Ce signe du temps exige l'intervention de l'Eglise, car la suppression d'une transcendance va de pair avec le rejet de la vérité et cela, à son tour, rend le dialogue impossible. Jean Paul II s'est exprimé dans le même esprit, mais au début de sa réflexion, il montra la complexité de l'athéisme et de l'état fluide de la culture contemporaine.

> Si les idéologies, nées des combats sociaux et des utopies athées du XIX^{ème} siècle, manifestent encore de la vigueur dans certaines régions du monde, elles tendent cependant à stagner ou à s'affaiblir, même là où elles jouissent d'une position officielle. Par contre, une vague de sécularisation s'est étendue à travers le monde. Elle se manifeste dans les sociétés de consommation par l'hédonisme, le pragmatisme et la recherche de l'efficacité, sans égards pour les normes éthiques, par la méconnaissance du caractère sacré de la vie. (...) L'athéisme, dans le cœur de l'homme, n'est pas d'abord l'effet d'une théorie plus ou moins captieuse, l'athéisme est un choix. Un choix dans l'intime de la conscience à tel ou tel moment de la vie[540].

Pour résumer la situation dans laquelle vit l'homme contemporain, le pape Jean Paul II emploie l'expression « enfermé dans le monde » qui signifie que ce dernier fonctionne en étant privé de la perspective éternelle et qu'il ne croit plus à la vie après la mort. Proposer un dialogue, selon le pape, c'est ouvrir quelqu'un à la transcendance et l'inciter à faire l'expérience de la foi. Dans le dialogue, on cherche la vérité et la foi, ce qui se traduit, en fait, par « l'adhésion à la Vérité »[541]. Grâce aux valeurs universelles, telles la solidarité, l'amour et la fraternité, le dialogue continue par-delà les frontières et la force transformatrice de l'Evangile agit en tous lieux.

---

[539] *Cf.* PAUL VI, *Discours aux participants à la congrégation plénière du Secrétariat pour les non-croyants*, le 18.03.1971.
[540] JEAN PAUL II, *Discours à l'Assemblée plénière du Secrétariat pour les non-croyants*, le 5.03.1988.
[541] *Cf.* JEAN PAUL II, *Discours à l'Assemblée plénière du Secrétariat pour les non-croyants*, le 22.03.1985.

3.3.2.3.6. Le dialogue avec les communautés d'Eglises particulières

L'Eglise qui propose le dialogue se veut elle-même communicante. Pour notifier sa présence dans les sociétés où elle œuvre et la façon selon laquelle elle les transforme de l'intérieur, nous décrirons deux phénomènes : d'abord, celui du mouvement de *Solidarnosc* en Pologne, ensuite celui qui transparaît dans les canonisations et les béatifications au moyen desquelles l'Eglise offre à ses fidèles une invitation claire à la sainteté.

La transformation politique qui a eu lieu en Pologne en 1989 met en lumière les mécanismes libérateurs du dialogue. Intégrée à l'URSS après la seconde guerre mondiale, la Pologne a perdu son indépendance. Son désir de liberté et son respect pour la dignité humaine n'ont cependant pas été étouffés. Les nombreuses grèves et la lutte contre l'injustice s'est intensifiée après le 16 octobre 1978, date de l'élection de Karol Wojtyla en tant que pape sous le nom de Jean Paul II. Depuis Rome, Wojtyla est devenu le promoteur de la libération. Il est venu en aide à la résistance polonaise avec l'aide matérielle et morale de nombreux chrétiens d'Europe. Les trois pèlerinages papaux : en 1979, 1983 et 1987 ont permis au pape d'être salué lors de sa quatrième visite dans sa partie par M. Lech Walesa, le premier président d'après la guerre élu démocratiquement.

Durant chacun de ses séjours en Pologne, Jean Paul II rencontra les représentants du pouvoir[542], tout en continuant à encourager les opposants au régime socialiste. Chaque visite était sabotée par les services secrets qui distribuaient des *flyers* faisant une large part aux difficultés rencontrées par ceux qui voulaient approcher le pape ou encore au risque d'être piétinés par les foules pendant les célébrations papales. Et c'est sans parler des problèmes à résoudre pour pouvoir inviter le pape à venir en Pologne et pour organiser son arrivée[543]. Malgré cela, des centaines des milliers des gens ont participé aux rencontres avec le pape. Les paroles qu'il a prononcées à Varsovie pendant sa première visite résument tous ses messages. Ce sont ces paroles qu'on cite le plus souvent et dont la nature prophétique éclatera au grand jour dix ans plus tard.

---

[542] En 1979 à Varsovie, Jean Paul II rencontra le président de parti socialiste M. Edward Gierek, en 1983, le général Wojciech Jaruzelski, mais il passa également un peu de temps avec Lech Wałęsa, leadeur de Solidarnosc.

[543] En 1979, le pape est venu pour célébrer le 900^{e} anniversaire de la mort de saint Stanislas, évêque et patron de la Pologne. En 1983, le 600^{e} anniversaire de la présence de l'icône de la Vierge Noire au sanctuaire de Częstochowa. En 1987 l'achèvement de II^{e} Congrès National Eucharistique à Varsovie.

> Je crie, moi, fils de la terre polonaise, et en même temps moi, le pape Jean-Paul II, je crie du plus profond de ce millénaire, je crie la veille de la Pentecôte: Que descende ton Esprit ! Que descende ton Esprit ! Et qu'il renouvelle la face de la terre, de cette terre![544]

Pour tous les Polonais, ce message de Jean Paul II était clair : battez-vous pour la liberté et le respect de chacun, vous n'êtes pas seuls !

Cette assurance papale a consolidé l'activité de l'Eglise à l'intérieur du pays. Rappelons ici le père Jerzy Popieluszko qui, depuis 1980, était aumônier du mouvement Solidarnosc. En se basant sur l'enseignement de Jean Paul II et sur celui du cardinal Wyszynski, le père Jerzy suscita l'espoir dans les cœurs des opposants, surtout à travers ses homélies prêchées lors des soi-disantes Messes pour la patrie. Persécuté par les services secrets du régime, il obtint la permission d'aller étudier à Rome, mais il déclina l'offre et décida de poursuivre son action pastorale en Pologne. Le 19 octobre 1984, il célébra, pour la dernière fois, la Messe à Bydgoszcz. Sur la route de Torun, il fut enlevé par des fonctionnaires des services secrets. Après avoir été torturé, il fut tué et son corps fut jeté dans la Vistule près de barrage de Wloclawek. Le corps mutilé a été retrouvé le 25 octobre[545].

Pour personnaliser le dialogue intrinsèque de l'Eglise et pour faire sentir à chaque croyant que l'appel à la sainteté et le message évangélique s'adressent à lui, l'Eglise propose aux fidèles de suivre la vie exemplaire des saints qu'elle met expressément en lumière. Mais à quoi servent les canonisations ? En attestant la sainteté de vie de ses fidèles, l'Eglise encourage surtout à imiter leurs vertus et à profiter de leur intercession. Les saints de toute nation, culture ou période historique rapprochent l'Evangile de la vie concrète des communautés ecclésiales. Ce n'est plus un appel de caractère général à faire le bien, c'est un signe que le bien peut être réalisé et mis en pratique, même dans des situations extrêmes, comme par exemple dans les camps de concentration pendant la guerre. Les canonisations invitent l'Eglise entière au dialogue, principalement au niveau existentiel où les actes remplacent les mots. L'acte de canonisation se situe ainsi au commencement du dialogue. Un saint devient une

[544] JEAN PAUL II, *Homélie à la Place de la Victoire à Varsovie*, le 2.06.1979.

[545] En 1997 commença le procès de béatification du père Jerzy Popieluszko lors duquel le problème du caractère de sa mort a été soulevé. Est-ce que cette mort était vraiment une mort d'un martyr ou est-ce qu'on peut la qualifier comme assassinat à caractère politique ? Finalement, le 6 juin 2010 à Varsovie, le père Popieluszko a été proclamé bienheureux.

invitation à la sainteté. Cette invitation est généralement présente dans la prédication de l'Eglise, mais aura plus de poids et sera plus concrète dans le groupe dont est issu le saint canonisé. Outre cela, le nombre de canonisations et de béatifications des dernières cinquante années prouve l'universalité de la vocation à la sainteté qui est une mesure ordinaire de la vie chrétienne[546]. Ce fait souligne non seulement la grandeur de la vocation que Dieu attribue à chaque être humain, mais aussi la dignité et la liberté de choix par lequel l'homme répond à son Créateur. Le renouvellement et la vivification du dialogue spirituel dans l'Eglise donne une impulsion spécifique permettant aux différentes Eglises particulières ou aux différentes communautés de se rencontrer lors de cérémonies de canonisations retransmises d'ailleurs au plus grand nombre grâce aux moyens de communications performants.

3.3.3. Eglise en action

Le dialogue se réalise non seulement par la parole, mais encore par des actes, par toute l'activité de l'Eglise. Après avoir présenté une vaste réflexion sur le dialogue entrepris par celle-ci, nous analysons à présent ce qu'elle fait pour proclamer l'Evangile dans la culture contemporaine. Nous nous demanderons comment la théorie des documents du Magistère est mise en pratique. Nous développerons notre propos en suivant quatre pistes :

1. La présence de l'Eglise dans la culture, dans les médias, dans le monde face à la mobilité contemporaine.
2. L'invitation à approfondir la spiritualité comme une alternative à l'ennui provoqué par la culture hédoniste et consumériste.
3. La création d'une communauté comme antidote aux peurs postmodernes.
4. Enfin, le témoignage des chrétiens en réponse aux recherches spirituelles de l'humanité.

[546] Par exemple, Jean Paul II canonisa 482 personnes et en béatifia 1338. *Cf.* www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/santopadre_biografie/giovanni_paolo_ii_biografia_breve_en.html (le 31.10.2011)

3.3.3.1. La mobilité face à la présence de l'Eglise

On ne peut pas omettre la notion de mobilité qui est une des manifestations de la liquidité du monde contemporain sans priver la réalité de son élément constitutif. Le développement constant et rapide résume tout ce que représentent la postmodernité et la condition humaine de cette période. Il s'agit à présent de voir comment l'Eglise réagit à cette nouvelle réalité mobile déjà amplement étudiée.

Remarquons d'abord que le progrès n'a pas échappé à l'attention du Concile qui le qualifie de trait spécifique de notre temps.

> Les progrès de la technique vont jusqu'à transformer la face de la terre et, déjà, se lancent à la conquête de l'espace. (...) Le mouvement même de l'histoire devient si rapide que chacun a peine à le suivre. (...) Bref, le genre humain passe d'une notion plutôt statique de l'ordre des choses à une conception plus dynamique et évolutive.[547]

Tout comme pour le dialogue, L'Eglise se sert de la mobilité pour accomplir sa mission première qui est de proclamer l'Evangile. Grâce aux nouveaux moyens de communication, les possibilités d'évangélisation s'élargissent jusqu'à entrer en dialogue à l'échelle globale, c'est-à-dire simultanément avec plusieurs groupes. De plus, grâce aux déplacements aisés de ses membres (par exemple, les pèlerinages papaux), la mobilité contribue à manifester l'unité de la communauté de l'Eglise catholique. De cette manière, elle contribue aussi à créer une communauté de prière qui dépasse le lieu où les personnes sont rassemblées et elle permet, à l'aide des moyens de communication, d'unir en prière tous les chrétiens. La mobilité révèle ainsi le caractère universel de l'Eglise et personnalise tous les objectifs de l'évangélisation et du dialogue.

Si on voulait englober tous les phénomènes de mobilité en une seule notion, il faudrait utiliser le terme d'« omniprésence ». Etre visible partout, être à portée de main, voilà les synonymes de la mobilité, du déplacement, de la présence et de la proximité. Etre omniprésent signifie donc pouvoir bouger, ne jamais être absent et se tenir proche des autres.

Nous discernons cette omniprésence de l'Eglise dans trois domaines : dans la vie quotidienne, dans les médias et dans la culture. Depuis ses origines, le christianisme se répand grâce aux œuvres missionnaires. Les missions contemporaines ont évoluées de

[547] CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n° 5.

manière remarquable. Tout en utilisant des méthodes ordinaires et traditionnelles, elles ont mis au point des techniques nouvelles permettant à toute l'humanité de participer aux événements mondiaux. Les pèlerinages papaux[548] confirment l'unité de l'Eglise, ainsi que l'universalité du message qu'elle adresse aux différentes cultures et religions. Il en est de même pour les pèlerinages des fidèles, qui ne sont évidemment pas une invention moderne, mais qui sont devenus un espace du dialogue œcuménique ou même interreligieux. Les chemins menant à Saint Jacques de Compostelle, à Rome, en Terre Sainte ou vers les sanctuaires mariaux (Lourdes, Guadalupe, Fatima ou Czestochowa) voient affluer des chrétiens de différentes confessions[549] qui souhaitent mieux connaître leur histoire, approfondir leur vie spirituelle, mais aussi entrer en communion les uns avec les autres.

L' « omniprésence » de l'Eglise, rendue possible par les médias, s'est renforcée grâce à internet. Alors que l'Eglise assume une présence dans les journaux ou sur les ondes depuis bien longtemps[550], au XXI^{e} siècle, elle pénètre aussi l'espace virtuel des

[548] Le progrès réalisé au niveau de moyens de communication permet au pape de se déplacer facilement et rapidement dans n'importe quelle partie du monde, mais aussi aux fidèles de venir à Rome pour rencontrer le successeur de Pierre. Cela fortifie l'unité de l'Eglise et permet à certaines églises particulières de se faire connaître aux autres. Paul VI a fait 11 pèlerinages et visites apostoliques grâce auxquels il a, par exemple, rétabli le lien avec le patriarche de Constantinople Athënagoras I. C'est ainsi qu'en décembre 1965, le pape et le patriarche ont levé les excommunications déclarées lors du grand schisme d'Orient en 1054. A son tour, Jean Paul II entreprit 104 pèlerinages (en plus des 100 visites pastorales en Italie) au cours desquels il visita tous les continents et tissa des liens entre Rome et les différentes communautés religieuses. Il rencontra des chefs d'état, ainsi que des déshérités et des persécutés. Sa mobilité contribua, de façon significative, à proclamer l'Evangile et à rapprocher les branches du christianisme divisé. Son successeur, le pape Benoît XVI poursuit son œuvre d'omniprésence. En effet, au cours des six ans de son pontificat, il a accompli 23 pèlerinages et rendu visite aux églises de tous les continents. Il est pertinent de noter que les papes choisissent comme but de leurs déplacements les lieux souvent très symboliques : par exemple, Berlin, signe de libération de l'Europe de l'Est en 1989, Jérusalem – ville sainte pour les trois grandes religions monothéistes, Auschwitz – lieu de martyr des nations du monde entier ou New York – ville où ont eu lieu les attaques terroristes en 2001.

[549] Le nombre de pèlerins augmente sans cesse. Par exemple, on estime que le sanctuaire de Lourdes reçoit chaque année environ six millions de gens de différentes religions. De plus, les pèlerinages pédestres gagnent en popularité, comme c'est le cas de Czestochowa. Des milliers de jeunes viennent au sanctuaire de la Vierge Noire, après avoir parcouru, pendant deux ou trois semaines, un trajet de 500 kilomètres.

[550] La présence de l'Eglise dans les médias ne se reflète pas seulement dans les grands événements. Les paroisses rédigent les bulletins paroissiaux destinés à tous, surtout aux personnes âgées ou malades qui, handicapées, participent de cette manière à la vie paroissiale. Les diocèses publient des mensuels ou des journaux qui présentent la thématique ecclésiale générale et celle des communautés de paroisses. Cette activité vise à consolider l'unité diocésaine. Les communautés des immigrés d'une même langue et d'une même nationalité utilisent leurs organes de presse pour cultiver leur spécificité religieuse et culturelle. De plus, les

téléphones portables, des sites internet, des réseaux sociaux (tels *Facebook* ou *Twitter*). Ces moyens de communication créent une nouvelle qualité de relations interpersonnelles, diminuent l'importance de l'espace et vont jusqu'à supprimer l'obstacle de la distance. Le Magistère de l'Eglise ne reste pas indifférent à tout ce qui se passe dans cette nouvelle réalité. Il incite les jeunes à donner leur témoignage de foi à ceux qu'ils rencontrent dans le cyberespace d'une nouvelle manière.

> Au début de l'Église, les Apôtres et leurs disciples ont répandu la Bonne Nouvelle de Jésus dans le monde gréco-romain : comme alors, pour être fructueuse, l'Évangélisation requérait la compréhension attentive de la culture et des coutumes des peuples païens (...) de même, à présent, l'annonce du Christ dans le monde des nouvelles technologies suppose une connaissance approfondie pour une utilisation cohérente et adéquate. C'est à vous, jeunes (...) qu'incombe, en particulier, la tâche de l'Évangélisation de ce « continent digital ». [551]

L'omniprésence du message évangélique est renforcée par le témoignage œcuménique qui, à son tour, fortifie les relations fraternelles entre les chrétiens.

Le christianisme est également présent dans le domaine culturel de la communauté scientifique. Il invite les croyants laïcs à mieux s'engager dans la vie de l'Eglise en approfondissant leurs connaissances dans les domaines de la physique, de la technique et des sciences humaines afin de mieux servir leurs prochains et de devenir des témoins authentiques de la vérité. Ces efforts évangélisateurs témoignent de l'attachement à l'héritage culturel et religieux de l'Europe qui vit un déclin de la vie religieuse. Malgré des épreuves que traversent les communautés religieuses du vieux continent, telles que le vente des églises, la diminution des vocations sacerdotales et des pratiquants, les chrétiens n'hésitent pas à se mobiliser pour rénover églises, chapelles, croix ou statues qui, érigées sur leur territoire, témoignent de leur foi et de leur histoire. Dans ce cas-là, l'évangélisation se fait grâce à des symboles visibles[552] tels que les œuvres d'art (musique, peinture ou architecture) ou de la piété populaire.

---

conférences des évêques ont à cœur la transmission hebdomadaire de la Messe dominicale et le soutien aux chaînes de télévision religieuse, comme, par exemple, KTO en France.

[551] BENOIT XVI, *Message pour la 43e journée mondiale des communications sociales*, le 24.05.2009.

[552] Le Magistère souligne le lien spécifique entre l'entretien de l'héritage (oral, écrit, matériel ou spirituel) et le témoignage chrétien. « *Les biens culturels sont des témoignages privilégiés de toute cette activité catholique et spirituelle. C'est pourquoi ils sont considérés non seulement*

3.3.3.2. L'approfondissement de la spiritualité face à l'ennui

Le sens du monde relativisé, les certitudes de la science et de la philosophie mises en doute, la négation de la vision intégrale de la réalité opérée par les recherches scientifiques poussées à l'extrême sont des phénomènes qui génèrent l'ennui chez l'homme contemporain. En quoi consiste cet ennui ? Les gens qui vivent en hédonistes, consumériste et matérialistes épuisent rapidement les possibilités qu'offre le monde et sont donc confrontés à une sorte d'ennui. En effet, les moyens par lesquels l'homme goûte au bonheur matériel, non seulement ne permettent pas d'atteindre un bonheur durable, mais aussi ils ont un coût élevé et sont lourds de conséquences. C'est pour cette raison que l'homme, conscient de l'urgence de développer sa vie spirituelle, cherche un nouveau sens dans le religieux.

Face à cette quête de spirituel, le christianisme ne reste pas passif. Il propose sa propre manière d'avancer dans la vie de l'esprit. Parmi les propositions faites par les chrétiens, on trouve une multitude de démarches de recherches individuelles ou communautaires, organisées ou spontanées permettant à chacun de choisir sa voie afin qu'il puisse découvrir une spiritualité adaptée à sa sensibilité. On assiste ainsi à l'ouverture d'un nombre considérable d'abbayes et de centres spirituels, des sanctuaires[553] prêts à accueillir des personnes souhaitant faire retraite dans le silence afin de se ressourcer et de trouver un nouveau souffle. Ces personnes participent non seulement aux offices des communautés religieuses, mais partagent aussi leur vie quotidienne et si elles le veulent, elles peuvent être accompagnées par un père spirituel. Sur les sites internet des abbayes, il est facile d'obtenir ce genre de renseignements et de prendre contact avec les moines ou moniales dans le but de planifier un séjour ou une retraite. Les monastères, tels que Cîteaux, Sénanque ou l'Oelenberg accueillent non seulement des chrétiens, mais aussi, comme nous le lisons sur le site de Cîteaux, tous les « chercheurs de Dieu ». De telles propositions existent aussi au niveau des sanctuaires comme Lisieux, La Salette, Ars, ainsi que des abbayes rénovées au XIX^{e} ou XX^{e} siècle, tels que La Barroux, Fontgombault ou Flavigny. Pris en charge

---

comme des éléments d'intérêt anthropologique et social, mais surtout comme expressions remarquables d'une foi qui grandit dans l'Eglise et trouve des manifestations toujours plus adaptées pour exprimer sa vitalité intérieure. » COMMISSION PONTIFICALE POUR LES BIENS CULTURELS DE L'EGLISE, *Les biens culturels des instituts religieux*, le 10.04.1994.

[553] Les informations citées viennent des sites internet suivants : www.senanque.fr; www.citeaux-abbaye.com; www.therese-de-lisieux.catholique.fr; arsnet.org; lasalette.cef.fr. (le 8.11.2011)

matériellement par l'hôtelière du lieu, le retraitant bénéficie de temps de recueillement, de silence et de renouvellement spirituel selon ses besoins et désirs.

Les diocèses ne sont pas en reste dans ce domaine. Ils organisent des conférences bibliques et théologiques pour les fidèles engagés, des cours de théologie ou des journées de formations à thèmes multiples : la liturgie, les sacrements, l'histoire de l'Eglise, la pastorale des jeunes ou des enfants etc. Mais le moment privilégié pour vivre une expérience spirituelle forte et ouverte à tout un chacun reste la période de l'Avent ou du Carême. A ces occasions-là, dans le diocèse de Strasbourg, par exemple, les évêques incitent leurs diocésains à des cycles de conférences tenues dans les trois plus grandes villes d'Alsace afin d'offrir au plus grand nombre la possibilité d'assister à des prédications dont l'intérêt est indéniable. De plus, le diocèse en coopération avec la faculté de théologie de l'université de Strasbourg propose des formes variées de rencontres afin d'aborder des sujets religieux d'actualité et de répondre aux questions qui préoccupent les croyants[554].

Mais la formation ne s'arrête pas là. L'Eglise encourage les fidèles à approfondir leur foi en méditant la Parole de Dieu, parfois même au sein de groupes œcuméniques. Elle a aussi créé des centres de préparation au mariage où les fiancés discutent avec d'autres de tout ce que représente cet engagement. Elle suscite également des lieux où peuvent être débattus les problèmes liés à la famille ainsi que des nouveaux mouvements et communautés où les familles prient ensemble et découvrent la richesse de la spiritualité familiale. L'Eglise ne délaisse cependant pas les formes traditionnelles de prière que sont le chapelet, le chemin de croix ou la liturgie des heures. Le chemin du néo-catéchuménat en est un exemple. C'est une communauté internationale qui vise à améliorer la participation des fidèles déjà baptisés à la vie de leurs paroisses, selon le vœu exprimé par le Concile Vatican II (*cf.* www.paroisse-saintetherese.com/chemin-neocatechumenal). A travers les moyens caractéristiques de cette spiritualité (les retraites, les scrutins) chaque chrétien a la chance de redécouvrir la richesse du sacrement du baptême et d'en vivre au quotidien dans les circonstances ordinaires de sa vocation.

Toutes ces initiatives ont pour but de rapprocher de l'Evangile les hommes confrontés à des situations diverses afin que tous trouvent dans la foi chrétienne et

[554] Les conférences bibliques, éthiques, philosophiques, théologiques, les groupes d'échange ; la liste complète de toutes les activités proposées est affichée sur le site internet du diocèse : www.cathocus.fr/home/action/se_former.php. (le 22.11.2011)

singulièrement dans leur relation avec le Christ des réponses à leurs questions existentielles et fassent coïncider vie et croyance.

3.3.3.3. Une communauté au lieu de la peur

Les sentiments de solitude et d'incertitude éprouvés par nombre de nos contemporains fait émerger la peur qui peut devenir un outil redoutable aux mains des gouvernants[555]. Renforcées par l'individualisme, ces deux attitudes condamnent l'homme à perdre le sens de ce qu'il fait. Le mode de vie solitaire ou le changement de partenaire sans s'engager dans la durée se popularise rapidement, alors que, pour jouir d'un développement harmonieux, l'homme a besoin de relations non éphémères, mais profondes, fondées sur la confiance et la fidélité. Au XX^{e} siècle cette dimension relationnelle de l'existence a été fortement soulignée par la philosophie du dialogue, de la prière, ainsi que par le personnalisme.

Pour prévenir la peur d'être seul, l'Eglise invite les hommes à créer une communauté et à y demeurer. Il ne s'agit cependant pas d'une communauté strictement humaine. L'aspect horizontal est complété par un élément vertical, notamment la relation avec Dieu. Grâce à la foi, l'homme cesse de fonctionner en solo, parce que « celui qui croit n'est jamais seul » - comme le déclare à plusieurs reprises Benoît XVI[556]. Dans ce contexte, il nous faut évoquer le jeu de mots employé par le pape pour déterminer ce qu'est précisément cette communauté de foi.

> Parce que le Christ nous donne réellement son corps et fait de nous son corps, nous devenons réellement unis au corps ressuscité du Christ, et ainsi, unis l'un à l'autre.

[555] On peut ajouter des processus macroéconomiques et des phénomènes d'individualisme. Ch. Taylor propose la définition suivante de ce qu'est le manque de vision intégrale dans la vie sociale. « *Une société fragmentée est celle dont les membres éprouvent de plus en plus de mal à s'identifier à leur collectivité politique en tant que communauté. Cette faible identification reflète peut-être une perspective atomiste qui amène les gens à considérer la société d'un point de vue purement instrumental.* » Ch. TAYLOR, *La malaise de la modernité*, Paris, éd. Du Cerf, 1994, p. 123. Cela n'empêche pas le pape de constater que : « *Le peuple, laissé à lui-même, se sent égaré et envahi par la terreur. N'est-ce pas cette solitude existentielle la source de tant d'insatisfaction, que nous ressentons également de nos jours? Tant d'insécurité et de réactions inconsidérées trouvent leur origine dans le fait d'avoir abandonné Dieu, rocher de salut.* » JEAN PAUL II, *Audience générale*, le 11.12.2002.

[556] *Cf.* BENOIT XVI, *Homélie de la Messe inaugurale du pontificat*, le 24.04.2005 ; *Homélie de la Messe à Ratisbonne*, le 12.09.2006.

> L'Eglise n'est pas seulement une corporation comme l'Etat, c'est un corps. Ce n'est pas simplement une organisation, mais un véritable organisme. [557]

Il existe évidemment des moyens qui consolident la dimension communautaire tout en la révélant. Référons-nous à la Messe dominicale et aux Journées Mondiales de la Jeunesse. En Europe, nous constatons une baisse considérable du nombre des pratiquants, tandis que les chrétiens d'autres continents vivent un printemps de leur foi. Une des spécificités du vieux continent est de noter la participation régulière à la Messe dominicale est un témoignage de vie chrétienne. De la sorte, ce qui jusque-là relevait des devoirs ordinaires du croyant, devient, à présent, extraordinaire et rare. Pourquoi mettons-nous autant l'accent sur l'Eucharistie dominicale ? D'abord, parce qu'elle est au cœur du dimanche. Elle en fait le jour de la foi[558]. Ce jour est né de la foi et l'exprime. Durant la Messe, on récite le Credo qui rappelle le baptême (fondement de la vie communautaire et sacrement qui fait grandir la foi). Ensuite, si la Messe occupe une place prépondérante dans la vie de l'Eglise c'est parce qu'elle en est à la fois sommet et source[559]. Célébrée le jour du Seigneur, la Messe rend la communauté visible et l'incite à pratiquer la solidarité et l'amour en prolongeant ce temps de grâce vécu entre frères et sœurs de manière originale : repas partagés, après-midi à thème etc.[560].

Le deuxième exemple de présence visible et d'action communautaire est celui des JMJ. Ces journées invitent les jeunes à s'ouvrir aux autres en dialoguant, en partageant leurs expériences de foi et en faisant échec à la solitude. Préparée de longue date dans les diocèses et rassemblant des millions de jeunes du monde entier, leur célébration vise à renforcer la foi des participants et même de tous ceux qui suivent leur déroulement dans les médias. La communauté et la foi sont inséparables, a rappelé Benoît XVI aux jeunes. La communauté fortifie la foi qui, à son tour, engendre et nourrit la communauté. Les JMJ ont aussi pour tâche de former les jeunes afin qu'ils agissent davantage dans leurs paroisses et qu'ils empêchent leurs amis de tomber dans la solitude.

> Avoir la foi, c'est s'appuyer sur la foi de tes frères, et que ta foi serve également d'appui pour celle des autres. (...) aimez l'Église qui vous a engendrés dans la foi, vous a aidés à

[557] BENOIT XVI, *Audience générale*, le 10.12.2008.
[558] *Cf*. JEAN PAUL II, *Lettre apostolique Dies Domini*, Vatican, 1998, n° 29.
[559] *Cf*. CONCILE VATICAN II, *Sacrosanctum concilium*, n° 10.
[560] Cf. JEAN PAUL II, *Dies Domini*, n° 64 ; 69.

> mieux connaître le Christ et vous a fait découvrir la beauté de son amour. Pour la croissance de votre amitié avec le Christ, il est fondamental de reconnaître l'importance de votre belle insertion dans les paroisses, les communautés et les mouvements (...).[561]

Afin de compléter ce visage de l'Eglise en tant que communauté, penchons-nous sur l'émergence des nouveaux mouvements et des nouvelles communautés à travers lesquels l'Eglise s'ouvre à la recherche des hommes dans le monde et qui sont souvent solitaires. Sous l'impulsion du Concile Vatican II, l'Eglise se mobilise dans la recherche des moyens pour atteindre tout homme de bonne volonté. Les nouveaux mouvements extériorisent cette impulsion de manière concrète. Pour un homme aliéné et enfermé dans un monde individualisé, l'adhésion à une communauté est une chance de développement personnel qui se nourrit des relations avec les autres. Par conséquent, il y découvre la sécurité, l'amour fraternel et l'amitié dont il est privé quand il ne compte que sur soi. La participation à la vie communautaire n'empêche pas les crises, ni les difficultés, ni les obstacles. Le vivre ensemble permet de s'épauler, et donc de ne pas se retrouver seul à affronter les problèmes et trouver des solutions. Ces nombreux groupes et mouvements mettent en avant les divers besoins et recherches et s'adaptent facilement à différents types de sensibilité religieuse. Leurs noms sont connus du grand public : le mouvement Focolari[562], né en Italie et du côté français la communauté « Emmanuel »[563], les Fraternités monastiques de Jérusalem[564] ou le Puits de Jacob. Toutes ces propositions faites par l'Eglise s'inscrivent dans la longue tradition de

---

[561] BENOIT XVI, *Célébration de clôture de la Journée mondiale de la Jeunesse à Madrid*, le 21.08.2011.

[562] L'influence marquante de nouveaux mouvements ecclésiaux est bien illustrée par les Focolari, communauté créée en 1943 qui rassemble aujourd'hui cinq millions de membres et est présente dans 182 pays du monde entier. Aujourd'hui, cette communauté s'engage aussi dans les œuvres œcuméniques. *Cf.* www.focolare.org. (le 10.11.2011).

[563] La communauté de l'Emmanuel a été créée dans les années 70^{s} du XX^{e} siècle dans le cadre d'un renouvèlement charismatique plus vaste. Sa mission comprend la formation des fidèles, l'évangélisation et les œuvres de charité, surtout l'aide aux souffrants. Une proposition étendue de retraites, de colloques, de rencontres de prière ou d'activité missionnaire (particulièrement dans les rues et dans les familles) sert à approfondir la relation avec Dieu et ses prochains. *Cf.* www.emmanuel.info. (le 10.11.2011).

[564] Une autre communauté créée dans les mêmes années 1970, est la Fraternité monastique de Jérusalem. Elle rassemble des moines et des moniales ainsi que des laïcs qui désirent vivre ensemble dans les centres de grandes villes. La fraternité voit le jour grâce à l'initiative du cardinal Marty et du père Pierre Marie Delfieux, à Paris. A présent la communauté forme les laïcs dans les fraternités apostoliques et accompagne ceux qui souhaitent puiser dans la spiritualité monastique. *Cf.* www.jerusalem.cef.fr. (le 10.11.2011).

lecture des signes du temps. Tout comme les grands ordres et les fraternités d'autrefois, ces nouveaux mouvements approfondissent la vie spirituelle de l'Eglise entière.

Pour vaincre la solitude, l'Eglise invite à entrer dans une communauté, dans un espace de rencontre et de foi. Y être présent est un devoir exigeant. Mais cette présence accélère la maturation de l'homme dans la vérité, la solidarité et l'amour. Ainsi, à partir du principe fondamental du christianisme disant que l'homme a été créé à l'image de Dieu qui est Communauté de Personnes, l'Eglise prévient l'individualisme et l'égoïsme.

3.3.3.4. Le témoignage pour ceux qui cherchent

Comme nous l'avons déjà mentionné, tout le courant de la religion de la culture se résume en un seul terme : « la recherche spirituelle ». L'Eglise reconnaît cette recherche en tant que disposition humaine constante en vue d'entrer en relation avec Dieu. C'est pourquoi, en se basant sur le témoignage des croyants, elle répond à tous ceux qui se mettent librement en quête d'une transcendance. En présentant la vie de certains témoins et leurs choix opérés à la lumière de l'Evangile, on met en valeur la vie chrétienne ordinaire en tant que forme d'évangélisation. En outre, cet appel à proclamer la Bonne Nouvelle résonne encore plus fortement à travers tous ceux qui utilisent les nouvelles méthodes pastorales pour promouvoir la nouvelle évangélisation.

En réalisant sa vocation d'évangélisation, chaque chrétien répond à l'appel du Christ et prend part à la mission universelle de l'Eglise[565]. C'est pourquoi, pour encourager ses membres à renouveler leur zèle, l'Eglise met en valeur le chemin qui mène à la sainteté par la fidélité constante au Christ. Nous avons besoin de ce genre de témoignage plus que de paroles, comme l'affirme Paul VI, en constatant qu'il nous faut aujourd'hui plutôt des témoins que des enseignants parce que le monde écoute les enseignants dans la mesure où ils savent témoigner[566]. Quelle que soit la vocation de l'homme, il peut toujours trouver, parmi les saints de nos temps, un exemple à suivre. Une femme médecin italienne, Gianna Beretta Molla (décédée le 28.04.1962, canonisée

---

[565] *Cf.* PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, Vatican 1975, n° 21. « *L'Evangile doit être proclamé d'abord par un témoignage. (...) Voici que, en outre, ils rayonnent, d'une façon toute simple et spontanée, leur foi en des valeurs qui sont au-delà des valeurs courantes, et leur espérance en quelque chose qu'on ne voit pas, dont on n'oserait pas rêver. Par ce témoignage sans paroles, ces chrétiens font monter, dans le cœur de ceux qui les voient vivre, des questions irrésistibles : Pourquoi sont-ils ainsi ? Pourquoi vivent-ils de la sorte ? (...) Un tel témoignage est déjà proclamation silencieuse mais très forte et efficace de la Bonne Nouvelle.* »

[566] *Cf.* PAUL VI, *Audience générale*, le 2.10.1974.

le 16.05.2004 en présence de son époux et de sa fille) mena une vie exemplaire de mère et d'épouse. Par égard à cet amour maternel, elle s'est consacrée entièrement à sa famille. Confrontée à faire un choix entre sa vie et celle de son enfant (les médecins ont détecté le fibrome à l'utérus), elle a décidé de sauver sa fille. Son choix, tout à fait héroïque et évangélique, donne espoir aux femmes qui se trouvent dans la même situation.

Le sacrifice de la vie de Maximilian Marie Kolbe (tué en 1941 à Auschwitz, canonisé le 10.10.1982) a des résonnances similaires. Ce saint qui prit à son compte la sentence de mort d'un autre prisonnier qui était père de famille, nous a aussi appris comment utiliser les médias pour évangéliser. En effet, de son vivant, Maximilian Kolbe créa des imprimeries, des radios, des petites centrales électriques. Il sut profiter de toutes les opportunités pour répandre la Bonne Nouvelle en Europe, ainsi que dans les pays missionnaires d'Asie où il a été envoyé.

Nous pourrions ainsi multiplier les exemples, mais nous nous limiterons ici à deux autres cas qui prouvent l'importance et l'actualité du témoignage chrétien : celui de Mère Thérèse de Calcutta (décédée le 5.09.1997, béatifiée le 19.10.2003) et celui de Jean Paul II (décédé le 2.04.2005, béatifié le 1.05.2011). Pourquoi précisément ces deux personnes ? Trois raisons justifient ce choix. D'abord, leur sainteté était si évidente que leur processus de béatification a été achevé en un temps record. Ensuite, leur témoignage chrétien a franchi les frontières des religions, des cultures et des langues. Finalement, ils ont mis en pratiqué tout ce que, par la bouche du Concile, l'Eglise nous conseille : la vie spirituelle profonde, l'ouverture au dialogue avec les autres, la solidarité et la proximité privilégiée avec les souffrants et les persécutés. Ils prouvent ainsi que les valeurs évangéliques redonnent un sens à l'existence humaine, non seulement à la vie de celui qui les met en pratique, mais aussi à la vie de tous ceux qui les ont perdues. Ces deux béatifications de personnes qui ont vu dans le Concile Vatican II comme une boussole pour réaliser leur vocation, invitent, de manière particulièrement actuelle, à découvrir la profondeur du fait d'être chrétien dans le monde contemporain.

Pour clore notre réflexion, arrêtons-nous encore sur ce qu'on appelle « la nouvelle évangélisation ». Celle-ci vise à susciter dans l'Eglise des forces neuves pour proclamer le Christ aux chercheurs de Dieu et à ceux qui se mettent en quête des valeurs authentiquement humaines et du sens de la vie. La proclamation doit correspondre aux

circonstances historiques et culturelles du monde où elle opère. La réalité transformée[567] exige des moyens appropriés tout en sachant que le contenu du message n'est pas muable et que la proclamation signifie beaucoup plus que la théorie. Elle est d'abord une rencontre avec un messager et à travers lui, avec le Christ lui-même[568].

> À l'origine du fait d'être chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation décisive.[569]

L'Evangile doit être transmis à l'aide des méthodes et des moyens nouveaux. Envisageant cet objectif dans le monde sécularisé, indifférent à Dieu et fragmenté, Benoît XVI créa un nouveau dicastère auprès du Saint Siège, le Conseil Pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation. [570]

Comment pouvons-nous définir cette nouvelle évangélisation ? Elle consiste à renouveler les moyens et à renforcer l'activité missionnaire de l'Eglise nécessaire pour rendre un témoignage clair et visible[571] qui devienne une proposition pour ceux qui cherchent Dieu, le sens du monde ou la vérité. Ce renouvellement n'empêche pas l'utilisation des moyens traditionnels qui, durant les siècles, ont servi la cause

---

[567] En argumentant la nécessité de continuer la mission évangélisatrice, le Concile Vatican II réfléchit sur l'existence possible d'un monde où la culture est tellement transformée que la proclamation de la Bonne Nouvelle doit être reprise à zéro. Au début, le ré-évangélisation devrait consister plutôt à donner un témoignage d'amour qu'à discuter de Dieu. « *Il n'est pas rare que les groupes humains au sein desquels l'Église existe, ne soient complètement transformés pour des raisons diverses ; des situations nouvelles peuvent en résulter. L'Église doit alors examiner si ces situations exigent de nouveau une activité missionnaire*. » CONCILE VATICAN II, *Ad gentes*, Vatican 1965, n° 6.

[568] Transmettre le Christ à tous ceux qui ne le connaissent pas encore. Ainsi, le pape Paul VI définit l'évangélisation considérée de la manière la plus générale. *Cf. Evangelii nuntiandi*, Vatican 1975, n° 17.

[569] BENOIT XVI, *Deus Caritas est*, n° 1.

[570] *Cf.* BENOIT XVI, Motu proprio *Ubicumque et semper*, Vatican 2011. Le pape crée le conseil et précise ses tâches : l'étude approfondie de la nouvelle évangélisation, la coopération avec les conférences des évêques pour promouvoir les œuvres concrètes de la nouvelle évangélisation, l'aide au développement de toutes les initiatives évangélisatrices dans le monde entier, l'étude sur l'utilisation des médias et la promotion du Catéchisme de l'Eglise catholique.

[571] *Cf.* BENOIT XVI, *Discours aux participants à l'Assemblée plénière du Conseil Pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation*, le 30.05.2011. De plus, ce témoignage doit être un acte collectif de tous les chrétiens. Dans ce cas, le dialogue œcuménique vient en aide aux communautés qui, en se rapprochant les unes des autres, témoignent déjà du Christ ne fût-ce que par l'aspiration à l'unité. *Cf.* PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, n° 77.

chrétienne. Il ne s'agit donc pas de changer ce que l'Eglise propose, mais de l'élargir[572]. Le traditionnel et le contemporain vont de pair afin d'accomplir la mission de l'Eglise qui comprend l'évangélisation de la culture[573] dans les temps nouveaux.

3.3.3.5. L'Eglise catholique et la religion de la culture

Comparons schématiquement les traits significatifs de la nouvelle religion née des transformations postmodernes avec ceux de la religion chrétienne. Cette comparaison nous sera utile pour faire apparaître le caractère opposé de ces deux approches. A cette fin, nous listons huit phénomènes différenciant la religion de la culture et le christianisme. A l'issue de notre démonstration, nous présenterons deux documents essentiels du Magistère pour illustrer son rapport au mouvement du New Age et aux drogues.

1. L'Eglise proclame la foi en un Dieu transcendant, qui existe de façon autonome et personnelle. Dieu ne dépend point de l'homme, bien au contraire, c'est l'homme qui, déjà dans sa structure ontologique, est attaché à Son Créateur. Alors que pour la religion de la culture, il faut nier un (son) créateur, pour la foi de l'Eglise, cette opération n'est pas logique. Et tandis que le christianisme doit être considéré comme une religion monothéiste, la religion immanente est théiste ou non-théiste. Comme nous l'avons montré, l'athéisme permet à l'homme de trouver en soi un mystère, une sorte de transcendance. En s'y référant, il produit une relation quasi-religieuse.
2. Le Dieu, auquel croit l'Eglise, se révèle. L'ultime révélation a eu lieu dans son Fils qui s'est fait l'homme. Ainsi, Dieu ne se manifeste pas seulement tel qu'il est par la bouche des prophètes, mais il se présente lui-même aux hommes en devenant l'un d'entre eux. La révélation n'est donc pas une œuvre humaine, un conglomérat de croyances, de cultes ou même d'opinions philosophiques sur le

[572] La piété populaire ou traditionnelle et la nouvelle évangélisation ne s'opposent point. Au contraire, grâce à leur source commune (la foi de l'Eglise) et à leur objectif commun (unir les hommes avec le Christ), elles sont tout à fait complémentaires. *Cf.* BENOIT XVI, *Discours aux participants de l'Assemblée plénière de la Commission Pontificale pour l'Amérique latine,* le 8.04.2011.

[573] Le pape comprend l'évangélisation de la culture comme un processus qui renverse la logique de la sécularisation. Alors que cette dernière incite à la suppression du *sacrum* et au rejet de Dieu conduisant ainsi à la religion de la culture, l'évangélisation du domaine culturel a pour devoir de vivifier la culture, d'y introduire Dieu et de donner envie à l'homme de vivre l'Evangile au quotidien. *Cf.* PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, n° 20.

monde et sur la vie éternelle, choisis par l'homme. La révélation n'est pas non plus l'ensemble de toutes les expériences spirituelles de l'humanité. Elle est la rencontre entre Dieu et l'homme qui a lieu au travers de la Parole de Dieu. Cette Parole que Dieu adresse aux hommes invite chacun à entrer en dialogue existentiel.

Au lieu d'un Dieu personne, la religion de la culture propose un dieu choisi. En effet, si actuellement c'est la liberté du choix qui garantit ma liberté (« je peux choisir, donc je suis libre ! »), le premier principe de la liberté est aussi à l'origine du caractère éclectique de la religion immanente.

3. L'Eglise crée une communauté spécifique dans laquelle chaque membre est investi d'une mission correspondant à sa vocation. Ces missions particulières sont inscrites dans la mission universelle de toute la communauté, celle qui, grâce à l'amour, conduit à la sainteté. Pour adhérer à l'Eglise, il faut passer par les rites d'initiation : accueillir le sacrement du baptême en confessant une foi qui se développe et se vérifie dans la vie. En ce qui concerne le baptême des petits enfants, les parents doivent garantir le progrès dans la foi et l'enfant, au bout d'un certain temps, est amené à professer sa foi lui-même. Le Credo ne peut pas être modifié selon la volonté des fidèles, mais il constitue la base de l'unité de la communauté par l'unité des vérités déterminant son identité.

   La religion de la culture renverse cet ordre, car même si elle permet de créer des communautés éphémères, elle se réserve toujours la liberté de continuer les recherches. L'homme forme son credo : l'individualisme et le subjectivisme le font dépendre des convictions personnelles de chaque individu. Les communautés qui fonctionnent dans le cadre de cette religion ont souvent une identité liquide, c'est-à-dire que leurs adeptes sont vaguement liés et se fondent plutôt sur une conviction commune de la nécessité de cultiver la vie de l'esprit que sur un credo concret, immuable et constitutif pour l'existence d'un groupe.
4. L'Eglise a son histoire, son identité et son héritage qui la différencient des autres communautés religieuses. Même si elle ne s'identifie à aucune nation ni à aucun système politique, il existe des cultures pénétrées du christianisme si bien qu'on leur attribue le nom de « cultures d'origine chrétienne ». Par exemple, tout ce que nous avons écrit sur l'Europe témoigne des sources chrétiennes de ce continent.

Les groupes représentant la religiosité immanente construisent leur identité à partir d'éléments venant de l'héritage humain dans sa totalité. Ainsi, en quelque sorte, ils peuvent s'identifier avec chaque religion et deviennent attractifs pour tous ceux qui mènent une quête religieuse. Ce fait révèle la liquidité de la religion de la culture et explique également pourquoi elle gagne en popularité. Dans un monde liquide, elle répond aux besoins des hommes soucieux de garder l'impression d'autonomie et de liberté absolue. Se limiter à une seule tradition ou à une seule religion serait attenter à l'attitude consumériste de l'homme contemporain et cela nierait les apparences d'une liberté absolue que cet homme revendique.

5. L'activité et la pensée de l'Eglise sont orientées vers l'éternité. La dimension éternelle est d'autant plus importante que, sans elle, l'Eglise cesserait d'être ce qu'elle est car sa raison d'être est éternelle. Dieu est éternel, Sa Parole et le dessein de l'homme le sont aussi. Outre cela, l'Eglise souligne le rôle essentiel de la tradition dans la transmission de la foi.

   On comprend donc bien que, dans le monde liquide, toute forme de stabilité et d'immuabilité menace la mentalité contemporaine car elle freine le processus de suppression des structures fortes par celles qui sont éphémères et condamnées à disparaître. De cette manière, nous trouvons encore une autre preuve que la religion de la culture s'oppose au christianisme : elle rejette le passé avec ses principes élaborés au cours des siècles.

6. L'Eglise critique fermement le relativisme, l'individualisme et le subjectivisme. L'influence destructrice qu'elle discerne dans ces courants découle de leur désir d'être entièrement libres et de faire coexister pacifiquement toutes les opinions. Le chrétien, sachant qu'il existe une seule vérité, Jésus Christ, et que cette vérité est une personne (*cf.* J 14,6), ne peut pas accepter de relativiser la vérité[574]. En même temps, chaque chrétien a pour devoir de s'approcher de la vérité et d'entrer en relation personnelle avec elle. Cette vocation présuppose que la

[574] Certaines vérités sont présentes dans des religions et cultures autres que celles d'origine chrétienne. Elles servent à préparer les hommes à accueillir le message évangélique, plénitude de la révélation dans la personne de Jésus Christ. Dans ce contexte, il ne faut pas passer sous silence le constat du Concile qui dit : « *Ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, eux aussi peuvent arriver au salut éternel* » CONCILE VATICAN II, *Lumen gentium*, Vatican 1964, n° 16.

vérité est autonome, qu'elle doit être découverte et qu'elle ne se réduit pas aux opinions subjectives de l'individu. Cela n'empêche point que ceux qui la cherchent forment une communauté. La vérité n'incite pas à l'isolationnisme et ne permet pas de s'enfermer en soi, au contraire, la vérité se manifeste et se réalise pleinement dans l'amour. L'amour, à son tour, se caractérise toujours par l'ouverture, d'abord à Dieu, puis aux autres.

Pour la religion de la culture, en revanche, les trois courants postmodernes du relativisme, de l'individualisme et du subjectivisme, évoqués ci-dessus, constituent sa raison d'être. Pour l'Eglise, ils ne s'accordent aucunement au message évangélique.

7. L'Eglise n'attribue pas une valeur absolue à la liberté, aussi ne considère-t-elle pas que l'homme soit appelé à l'autocréation. Comment l'Eglise comprend-elle la liberté ? Le Magistère constate que la liberté signifie l'absence d'esclavage et consiste à choisir ce qui me rend libre. La liberté est en relation avec les autres valeurs qui, à leur tour, vérifient et confirment sa véracité. La dissocier de la responsabilité, de la vérité, de l'amour signifierait sa perte. Dans ce cas, ce qui semble être au début un libre choix s'avère un chemin qui mène à la perte de la liberté. En effet, la liberté sans limites s'avère finalement une fausse liberté qui ne s'établit pas dans la durée et dispense d'envisager les conséquences de nos actes. Elle donne un sentiment de puissance divine sur lequel se base la religion de la culture. L'autocréation exprime donc une tentative de libération totale, même si cela mènera l'être humain à la vie « hors du bien et du mal ».
8. L'Eglise ne considère pas le dualisme comme une source de danger, mais d'enrichissement. D'ailleurs, non seulement le dualisme, mais toute forme de diversité, à condition qu'elle ne devienne pas la valeur suprême et qu'elle reste subordonnée à la mise en pratique de l'Evangile. La diversité est une œuvre de Dieu car c'est lui qui l'a introduite dans la création. Pourtant, c'était par une diversité ordonnée et non chaotique que Dieu a souhaité se révéler à l'homme (*cf*. Rm 1,19-20).

Pour la religion de la culture la diversité conditionne la liberté et fournit les éléments du choix. Elle n'est cependant pas associée à la recherche de Dieu, elle dépend de l'homme selon le principe suivant : « Pour qu'on puisse choisir, il faut avoir de quoi choisir ! » Sans la diversité, la religion immanente perdrait donc sa raison d'être ; c'est pourquoi nous devons admettre que la diversité

constitue l'essence même de cette religion. Pourtant, il est impossible d'y introduire le dualisme. Le caractère immanent de la nouvelle religion exclut déjà la possibilité d'opposer quelque chose de transcendant à l'univers immanent. Cette thèse se différencie de celle du christianisme qui, à ce même niveau, discerne dans la structure métaphysique des êtres, un dualisme entre le Créateur, où l'existence appartient à l'essence, et la création, où l'existence vient de l'extérieur, de celui qui la possède. Cela ne conduit pas à amoindrir une des réalités par l'autre, la réalité créée par la non-créée. Cela mène au contraire au dialogue enrichissant grâce à la présence de Dieu qui agit dans le monde.

3.3.3.6. L'Eglise et le Nouvel Age

Au regard du nombre considérable de documents du Magistère traitant de cette forme de religion de la culture[575], nous évoquerons les analyses du phénomène du Nouvel Age élaborées du point de vue de l'Eglise.

L'analyse de l'état actuel de la culture nous fournit les arguments pour justifier la grande popularité des nouveaux mouvements inspirés par la pensée du New Age. Le monde liquide a besoin d'une religion liquide et le Nouvel Age appartient à ce genre de religion. Premièrement, il ne précise pas sa conception de Dieu qui n'est qu'être qui crée la relation religieuse. On ne détermine pas s'il est un être personnel ou transcendant parce que ces expressions, trop anthropomorphiques, sont nées dans les périodes où la culture était fortement patriarcale, donc subjective. Dans ce cas, comment définir Dieu ?

> Ce n'est ni le Créateur, ni le sustentateur aimant de l'univers, mais une « énergie impersonnelle » immanente au monde, avec lequel elle forme une « unité cosmique »: « Tout est un ». (...) Dieu est le « principe de vie », « l'esprit ou âme du monde », la

[575] Nous nous référons surtout aux documents suivants : JEAN PAUL II, *Discours aux évêques nord-américains des Etats de Iowa, Kansas, Missouri, Nebraska, en visite « ad limina Apostolorum »,* le 28.05.1993 ; CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre Orationis formas,* 15.10.1989 ; CONSEIL PONTIFICAL DE LA CULTURE, CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Jésus-Christ, le porteur de l'eau vive. Une réflexion chrétienne sur le 'Nouvel Age'*, 3.02.2003.

> somme totale de la conscience existant dans l'univers. En un certain sens, tout est Dieu.[576]

Ensuite, il en va de même avec la définition de l'amour qui devrait devenir une réponse universelle à toute la misère de la vie de l'individu et de la société. L'amour cesse d'avoir besoin d'actes concrets à travers lesquels il se vérifie et prouve son authenticité. Tout comme dans le cas de Dieu, il se caractérise par la liquidité. Qu'est-ce que donc l'amour ?

> L'amour est énergie, une vibration à haute fréquence, et le secret du bonheur, de la santé et du succès réside dans la capacité de « se brancher » sur cette vibration et de trouver ainsi sa place dans la grande chaîne de l'être.[577]

Enfin, la structure même du mouvement du Nouvel Age est si liquide qu'au lieu de parler de religion, nous employons plutôt le terme de « spiritualité » car les mots « culte » ou « secte » ne conviennent guère pour nommer ce mouvement. Il convient cependant de comprendre le New Age comme une source d'inspiration qui pénètre divers genres de religiosité.

L'Eglise ne s'oppose pas au Nouvel Age seulement à cause de ses définitions liquides. C'est la nature même du mouvement qui cause problème. Paradoxalement, nous pouvons définir le New Age en tant que spiritualité enfermée dans la culture qui se fonde sur la contestation de cette même culture[578]. L'immanentisme du New Age s'inscrit dans la mentalité postmoderne et permet de le considérer comme un phénomène propre à la postmodernité. Trois raisons expliquent le lien étroit entre le New Age et la postmodernité : la nouvelle spiritualité se popularise grâce aux théories postmodernes ; la philosophie postmoderne fournit le socle théorique de sa vision du monde et enfin, la nouvelle spiritualité vulgarise les idées postmodernes et facilite leur diffusion. Autrement dit : la spiritualité du Nouvel Age est une version simplifiée de la

---

[576] CONSEIL PONTIFICAL DE LA CULTURE, CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Jésus-Christ, le porteur de l'eau vive. Une réflexion chrétienne sur le 'Nouvel Age'*, Vatican, 2003, art. 2.3.4.2.

[577] *Ibid*., art. 2.2.2.

[578] Cette conclusion vient conformer les conclusions de notre étude à savoir, que le Nouvel Age peut être classifié comme une des formes de religion de la culture, parce que ce type de spiritualité se situe dans notre définition de la religion immanente. Jean Paul II, lui aussi, relève et explique ce caractère spécifique du New Age. *Cf*. JEAN PAUL II, *Discours aux évêques nord-américains des Etats de Iowa, Kansas, Missouri, Nebraska, en visite « ad limina Apostolorum »*, le 28.05.1993, n° 2.

postmodernité appliquée au domaine religieux. L'autre atout du Nouvel Age réside dans son caractère prophétique. « L'ère du Verseau » décrit plutôt une vision syncrétique de la réalité qu'une théorie scientifique ou théologique. Nous retrouvons dans cette vision des solutions globales aux difficultés de l'humanité qui, d'après les représentants du New Age, est plongée dans une crise profonde menant à l'autodestruction. Cette situation critique suscite une mobilisation générale en vue de résoudre les problèmes par la construction d'un nouvel ordre mondial. En quoi consiste cette construction ? Il faut d'abord rejeter tout ce qui a freiné jusque-là l'humanité, notamment les dualismes. Le Nouvel Age assimile facilement l'auto-guérison avec les découvertes médicales, la mystique avec la technique, le sacré avec le profane et trouve même inutile de distinguer ce qui est bon de ce qui est mal. Dans ce sens, la nouvelle spiritualité immanente propose un programme clair (culturel, religieux, politique) pour réparer le monde. Au moyen de notions religieuses, le mouvement change de paradigme en organisant la perception de la réalité. Il subordonne cette réalité à un nouveau principe, à la foi en un savoir préexistant avant toutes les cultures et toutes les religions[579].

L'autre danger du New Age consiste à dissimuler le relativisme et le syncrétisme derrière les nobles idées proclamées par les théoriciens du mouvement. Si l'homme recherche une force intégrant sa vision du monde et s'il souhaite trouver les réponses aux questions sur ses liens avec l'univers tout entier, il sent instinctivement que le scientisme et le matérialisme n'épuisent pas la profondeur de la vérité complète. En se basant sur ce désir de connaître la vérité entière, le Nouvel Age dispose ses thèses en un système holiste attrayant.

Où réside le secret du succès de cette spiritualité ? Elle est populaire parce qu'elle engage l'homme intégralement, avec ses émotions et ses affections. Elle lui offre tout ce dont il est privé dans le monde technicisé et scientifique. Mais avant tout, c'est la liquidité de ce courant religieux qui s'accorde, de manière remarquable, à la liquidité postmoderne.

> Le « mouvement » s'est parfaitement adapté aux règles du marché, et sa diffusion a lieu en partie grâce à ses propositions si intéressantes du point de vue économique. Dans

[579] Dans la partie consacrée aux formes dans lesquelles la religion de la culture se manifeste, nous avons déjà évoqué le problème du caractère gnostique des théories du Nouvel Age. Ici, ce sujet revient grâce à la nature limitée de l'univers où circule l'énergie divine. Selon les théoriciens de cette nouvelle spiritualité, certaines personnes participent à la transmission de cette énergie, ce qui a fait d'elles des maîtres et des guides de toute l'humanité, entre autres Bouddha, Jésus et Mahomet.

> certaines cultures, le *Nouvel Âge* est même considéré comme un produit conçu en appliquant les principes du marketing à un phénomène religieux. (...) Le *Nouvel Âge* est devenu extrêmement populaire comme ensemble fluide de croyances, thérapies et pratiques souvent choisies et combinées à volonté, sans souci des incompatibilités ou incohérences que cela peut entraîner.[580]

L'attitude de l'Eglise par rapport à la spiritualité Nouvel Age s'explique par l'analyse critique de sa théorie. Cette analyse met en lumière le caractère opposé du christianisme et du New Age et confirme nos intuitions exposées dans la partie sur la religion de la culture.

3.3.3.7. L'Eglise et la drogue

Nous avons mentionné que la religion de la culture utilise différents moyens artificiels, surtout les drogues, pour favoriser les expériences mystiques. Ainsi, la spiritualité du New Age conteste la vérité. Les nouvelles formes du pop-culte, en revanche, entraînent des effets somatiques et sociaux par l'utilisation des substances chimiques sans s'intéresser à la vérité. La lutte contre les drogues comprend par conséquent une lutte contre tous les systèmes de pensée qui justifient leur abus ou même privilégient cette forme de fuite de la réalité. Quelles sont les raisons de cet état de fait ?

D'abord, les drogues promettent une fausse liberté à l'homme. Le sentiment de libération qu'elles suscitent n'est que momentané, alors que leurs effets sur la santé s'inscrivent dans la durée et exigent des traitements spécifiques très longs. Les raisons pour lesquelles les gens cherchent à se droguer sont variées : le besoin de s'évader d'une réalité trop difficile, la quête d'une consolation, le désir de faire une expérience limite. Les consommateurs de drogue espèrent souvent y découvrir une forme de vie spirituelle ou mystique. En tout cas, l'état pathologique provoqué par l'abus de drogues

[580] CONSEIL PONTIFICAL DE LA CULTURE, CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Jésus-Christ, le porteur de l'eau vive. Une réflexion chrétienne sur le 'Nouvel Age'*, art. 2.5.

est le résultat d'un état délétère de l'esprit[581]. Le combat pour se libérer est au contraire un combat spirituel en vue de retrouver sa dignité humaine profondément déformée[582].

L'absence et le manque de Dieu provoquent souvent une altération de la vie spirituelle au moyen de substances chimiques. L'individu, laissé seul et sans la compréhension des autres, essaie de découvrir un bonheur là où il n'y en a pas. Dans les situations extrêmes, il se satisfait même des apparences du bonheur, que procure la drogue.

> L'homme a besoin de la transcendance. Dieu seul suffit, a dit Thérèse d'Avila. S'il vient à manquer, alors l'homme doit chercher à surmonter seul les frontières du monde, à ouvrir devant lui l'espace infini pour lequel il a été créé. Alors la drogue devient pour lui presque une nécessité. Mais, bien vite, il découvre que cet infini est illusoire - une farce, pourrait-on dire, que le diable fait à l'homme[583].

Enfin, en considérant la finalité de la vie humaine, l'Eglise distingue les vrais et les faux chemins de la spiritualité. Une religiosité qui s'appuie sur la libération provisoire acquise par des moyens qui détruisent l'être humain, doit être classée comme dangereuse et même menaçante pour le véritable progrès personnel[584]. La critique des pop-cultes qui favorisent les drogues a comme raison d'être le respect de la liberté et de la dignité humaine, ainsi que le désir de promouvoir le bien commun.

Pour conclure, nous citons les écrits d'un des philosophes les plus éminents du XX^{e} siècle, Hans Georg Gadamer. Décédé en 2002, il termina son livre *Vérité et méthode* en constatant : « Le dialogue constant ne peut pas être résumé ! » Le dialogue

---

[581] *Cf.* JEAN PAUL II, *Letter to the executive director of the United Nations International Drug Control Program of the occasion of the international day against drug abuse and illicit trafficking*, le 15.06.1996.

[582] Benoît XVI met l'accent sur la grande responsabilité des ceux qui fournissent les drogues pour ceux qui les achètent et abusent. *Cf.* BENOIT XVI, *Rencontre avec la communauté de la Fazenda da Esperanca à Guaratingueta*, le 12.05.2007.

[583] BENOIT XVI, *Discours à la Curie Romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël*, le 21.12.2007.

[584] L'abus des drogues détruit dans l'homme les valeurs les plus nobles. L'homme perd surtout la capacité de penser logiquement et la liberté d'aimer, c'est-à-dire deux facteurs qui permettent de considérer l'homme comme un être personnel. De plus, la mauvaise habitude des ceux qui se droguent devient une source de souffrance pour leur famille et tous leurs proches. De cette manière, les drogues représentent et soutiennent la culture de la mort qui s'oppose radicalement à la culture de la vie proclamée par l'Eglise. *Cf.* JEAN PAUL II, *Angelus*, le 7.06.1998.

entre la religion et la culture, entre l'Eglise et le monde n'est pas terminé, mais encore en devenir. Ce fait prouve à la fois une différence entre religion et culture et la nécessité de leur coexistence. L'analyse présentée ici met en lumière la thématique le rapport entre la religion et la culture dans la contemporanéité postmoderne. Mais en même temps, la question demeure toujours ouverte et requiert la poursuite des recherches.

La religion de la culture et la théologie de l'incarnation et de la kénose

La culture et la religion sont étroitement liées de sorte qu'il n'existe pas de religion sans culture ni de culture sans religion, comme le dit Y. Ledure :

> Il n'y a pas de christianisme « hors-sol » pour ainsi dire, sans environnement et enracinement culturel. Le christianisme est né dans la culture patriarcale ; il s'y est développé en intégrant une véritable connotation métaphysique. (…) Car toute religion, aussi bien dans son origine que tout au long de son développement, implique un sol culturel sous-jacent. Aucune religion ne vient d'elle-même[585].

Malgré les huit différences énumérées ci-dessus, différences qui séparent la religion de la culture et la religion dans le sens classique du terme, nous ne pouvons pas terminer notre recherche sans nous poser une dernière question : comment le christianisme peut-il fonctionner dans l'environnement culturel postmoderne ? Autrement dit, y a-t-il un accès au message chrétien pour nos contemporains ?

Pour répondre à ces interrogations, rappelons-nous qu'il existe une notion commune utilisée par la religion de la culture et par le christianisme, à savoir « la transcendance dans l'immanence ». Appréhendée de manière différente, cette expression peut mener à la rencontre des hommes contemporains avec Dieu. Nous l'expliquons en deux points :

1. Dans la religion de la culture, « la transcendance dans l'immanence » signifie la quête dans laquelle l'homme cherche en soi et dans le monde ce qui le transcende ;

[585] Y. LEDURE, *La rupture. Christianisme et modernité*, Paris, éd. Lethielleux, 2010, p. 87.

2. Dans le christianisme, « la transcendance dans l'immanence » exprime la quête de Dieu qui se met à la recherche de l'homme et, inversement, l'homme à la recherche de Dieu

La religion de la culture fondée sur la pensée postmoderne, nous rend sensible à « la transcendance dans l'immanence », c'est-à-dire aux trois données oubliées à cause du rationalisme rigoureux des Lumières. A nouveau, nous sommes devenus attentifs à la présence d'un mystère dans la réalité, à l'impossibilité de l'identification « du mot » à « la parole » et à la recherche spirituelle indispensable du développement intégral de l'homme. Le progrès dans lequel l'homme a mis sa confiance jusqu'à croire être capable de tout expliquer, a débouché sur la mise au jour d'un phénomène beaucoup plus complexe. L'approfondissement du savoir ne diminue pas le nombre de questions que nous avons à nous poser, bien au contraire, elle les multiplie. Cela permet à l'homme de comprendre la place importante du mystère dans la structure du monde et de faire l'expérience des limites de son être. Pour aller plus loin, il est nécessaire que l'homme se tourne vers son intériorité pour l'explorer davantage et découvrir le mystère en soi.

De surcroît, les recherches herméneutiques et analytiques ont mis en évidence la distinction entre « le mot » et « la parole ». Le « mot » est « une parole morte », il n'a pas besoin d'homme qui le fait vivre. La « parole », au contraire, a besoin d'hommes pour exister, pour se faire entendre, pour construire une relation personnelle entre celui qui sait articuler la parole et celui qui est apte à l'accueillir et à la comprendre. Ce constat a une grande importance pour le christianisme car, dans le mystère de l'incarnation et de la kénose, la Parole éternelle de Dieu est devenue homme. Le christianisme n'est donc pas la religion des mots et du livre, il est la religion où l'homme rencontre la parole vivante de Dieu dans la personne de Jésus Christ, Dieu fait homme.

Enfin, en mettant l'accent sur la transcendance présente dans l'immanence, la religion de la culture invite à poursuivre les recherches spirituelles. Quel est le type de recherche dont nous parlons ici ? Certes, il ne s'agit pas seulement des recherches intellectuelles. Il s'agit également des recherches existentielles et personnelles. La religion immanente exige de s'y engager entièrement. De cette manière, toute la personne entre dans la relation religieuse : la raison, mais aussi les émotions, les sentiments, la volonté et l'imagination. D'une part, même s'il en est inconscient,

l'homme ainsi prédisposé recherche Dieu. D'autre part, Dieu se met en quête de l'homme, ce qui est, dans le christianisme, exprimé par le mystère de l'incarnation. De ce fait, la foi chrétienne ne se traduit pas exclusivement par l'adhésion à la vérité théorique, elle signifie plutôt une relation existentielle avec la vérité (la Parole) qui est une Personne. Benoît XVI confirme :

> À l'origine du fait d'être chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation décisive.[586]

En expliquant ce qu'est l'incarnation et la kénose, Jean Paul II résume, lui aussi, tout ce que nous voulons dire de « la transcendance dans l'immanence » dans l'approche chrétienne :

> Dans le Christ, la religion n'est plus une « recherche de Dieu comme à tâtons », mais une *réponse de la foi* à Dieu qui se révèle: (…) réponse rendue possible par cet Homme unique qui est en même temps le Verbe consubstantiel au Père, en qui Dieu parle à tout homme et en qui tout homme est rendu capable de répondre à Dieu. Plus encore, en cet Homme, la création entière répond à Dieu. (…) De cette façon, *le Christ est la réalisation de l'aspiration de toutes les religions du monde et, par cela même, il en est l'aboutissement unique et définitif.* Si, d'un côté, Dieu, dans le Christ, parle de lui-même à l'humanité, de l'autre, dans le même Christ, l'humanité entière et toute la création parlent d'elles-mêmes à Dieu, plus encore, elles se donnent à Dieu. (…) Toute la création est en réalité une manifestation de sa gloire; en particulier, l'homme (*vivens homo*) est une épiphanie de la gloire de Dieu, il est appelé à vivre de la plénitude de la vie en Dieu. (…) *En Jésus Christ*, Dieu ne parle pas seulement à l'homme mais *il le recherche.* L'Incarnation du Fils de Dieu en témoigne: Dieu recherche l'homme.[587]

Il est clair que la transcendance ontologique de Dieu, sa structure unique où l'existence s'identifie à l'essence, est la condition *sine qua non* de l'incarnation. Autrement, il serait vain de parler de Dieu fait homme. Mais en même temps, la proximité de Dieu qui partage sa vie divine et qui demeure comme homme parmi les hommes confirme le sens chrétien de « la transcendance dans l'immanence ». Citons encore une fois l'opinion de Ledure :

---

[586] BENOIT XVI, *Deus caritas est*, Vatican 2005, n° 1.
[587] JEAN PAUL II, *Tertio millennio adveniente*, Vatican 1994, n° 6-7.

> A la différence du judaïsme et de l'islam, pour le christianisme, Dieu vient à l'homme par l'Incarnation, c'est-à-dire par l'homme lui-même, dans la corporéité trouble d'un homme. Ce différentiel chrétien par rapport aux autres monothéismes a toujours fait problème et continue d'interroger, y compris à l'intérieur de l'Eglise.[588]

Le christianisme peut donc entrer en dialogue avec la religion de la culture. Concentré sur « la transcendance dans l'immanence », ce dialogue expliquerait deux positions différentes qui ne s'opposent guère, mais qui expriment, de deux façons, comment appréhender la même voie de la vie intérieure : d'un côté, celle à travers les actes dans lesquels l'homme cherche Dieu, d'un autre côté, celle à travers les œuvres de Dieu opérées pour l'homme dans le monde. C'est précisément là, dans les actes de Dieu qui sont toujours *creatura Verbi* et dans les recherches de l'homme qui ont besoin de paroles, que nous discernons un autre rapprochement de la religion de la culture et du christianisme.

Si nous réfléchissons à la relation entre la religion de la culture et au mystère de l'incarnation et de la kénose, il faut que nous prenions en considération l'introduction de l'Evangile selon saint Jean et que nous analysions cette relation à la lumière de ce que nous dit l'évangéliste. En disant qu' « *au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu* » (*cf.* J, 1,1), saint Jean nous rend conscients du rôle central du Verbe dans le christianisme. Comme l'affirme F. Hadjadj :

> Parler de Dieu, est donc parler de la Parole, et plus fondamentalement se mettre à l'écoute de la Parole au sein de l'Eglise, qui est le Corps et l'Epouse de la Parole faite chair.[589]

Sachant que la postmodernité et le christianisme se concentrent sur la parole, nous trouvons ainsi un autre point commun grâce auquel la religion immanente peut mener à la découverte de Dieu. Surtout, lorsque notre époque favorise le dialogue dont la parole est la matière constitutive.

La postmodernité nous a montré la distance qui sépare les paroles et les choses. Nous en avons parlé dans le premier chapitre où nous avons touché la thématique de la

[588] Y. LEDURE, *op. cit.*, p. 68.
[589] F. HADJADJ, *Comment parler de Dieu aujourd'hui ?*, Paris, Salvator, 2012, p.76

représentation des choses dans le langage. N'est-ce pas dans cette distance qui nous fait douter de la vérité que s'est engendré le noyau de la contemporanéité ? Dans le mystère de l'incarnation, la Parole rencontre la chair. La Parole qui connaît la chair franchit la frontière de la séparation et coexiste avec la chair dans la proximité intime. Le Créateur connaît les créatures et, de cette manière, la Parole faite homme nous fait comprendre ce que sont les choses. La Parole divine devient la condition des paroles humaines. L'intuition de ce constat, nous la retrouvons chez Foucault. Le postmoderne souligne l'importance du terme « être », fondement de tous les procès cognitifs. D'abord, il affirme la représentation parfaite des choses par les mots dans la langue hébraïque :

> Sous sa forme première, quand il fut donné aux hommes par Dieu lui-même, le langage était un signe des choses absolument certain et transparent, parce qu'il leur ressemblait. Les noms étaient déposés sur ce qu'ils désignaient (…) Cette transparence fut détruite à Babel pour la punition des hommes.[590]

En poursuivant sa recherche, Foucault constate qu'il y a cependant un verbe qui conserve cette transparence première et qui constitue la base de tout ce que nous disons, à savoir « être ».

> L'espèce entière du verbe se ramène au seul qui signifie : *être*. (…). Il n'y a que le verbe être … qui soit demeuré dans cette simplicité. L'essence entière du langage se recueille en ce mot singulier. Sans lui, tout serait demeuré silencieux, et les hommes, comme certains animaux, auraient bien pu faire usage de leur voix, aucun de ces cris lancés dans la forêt n'aurait jamais noué la grande chaîne du langage.[591]

Il est évident que, pour Foucault, le mot « être » est la condition de tout autre mot. Ne retrouvons-nous pas ici l'intuition même dont nous venons de parler ? N'est-ce pas une autre manière de dire que la Parole donne le sens à toutes les paroles ?

Dépourvues de la Parole, les paroles humaines sont destinées à demeurer dans le silence. C'est ce qu'exprime A. Compte-Sponville dans sa proposition de la spiritualité athée. Cette spiritualité exige de se taire pour laisser la parole à la réalité, aux choses.

---

[590] M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 51.
[591] *Ibid.*, p. 109.

Ce silence ne consiste pas en l'absence des bruits et des sons, mais des mots et des significations.[592]

Le silence des paroles humaines privées de la Parole divine ne doit pourtant pas être identifié au vide et au néant. Il se traduit plutôt par le processus par lequel l'homme attend la Parole. Le silence devient ainsi l'avent car sans lui, il n'est même pas possible d'entendre la Parole. Concluons ce propos en citons le pape Benoît XVI qui résume ce que nous venons de présenter.

> La religion païenne ne parcourait pas les voies du *Logos* mais s'obstinait sur celles du mythe, même si celui-ci était reconnu par la philosophie grecque comme privé de consistance dans la vérité. C'est pourquoi le crépuscule de la religion païenne était inéluctable : il découlait comme une conséquence logique du détachement de la religion - réduite à un ensemble artificiel de cérémonies, de conventions et de coutumes - de la vérité de l'être. Justin, et avec lui les autres apologistes, marquèrent la prise de position nette de la foi chrétienne pour le Dieu des philosophes contre les faux dieux de la religion païenne. C'était le choix pour la vérité de l'être, contre le mythe de la coutume. Quelques décennies après Justin, Tertullien définit le même choix des chrétiens avec la sentence lapidaire et toujours valable : « *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit* - le Christ a affirmé être la vérité, non la coutume ». On notera à ce propos que le terme *consuetudo*, ici employé par Tertullien en référence à la religion païenne, peut être traduit dans les langues modernes par les expressions « habitude culturelle », « mode du temps ».[593]

La vérité dont parle le pape est une sorte d'aboutissement, d'accomplissement des atteintes humaines. De ce fait, l'homme qui désire rencontrer la Personne de la Parole (la vérité), se prépare déjà à découvrir Dieu et à l'accueillir dans son existence.

[592] A. COMPTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 170.
[593] BENOÎT XVI, *Audience générale*, 21.03.2007.

Conclusion

La postmodernité, même si elle ne s'appréhende pas comme un système philosophique, envisage de transformer chez l'homme la manière de penser et de vivre. Par cette transformation, le stable devient fluide, le passé tombe dans l'oubli et l'éternel disparaît du discours sur la réalité. Cela provoque une rupture inaugurée déjà par la modernité. Cette rupture que la philosophie postmoderne met en pratique en la radicalisant, crée une situation nouvelle et change les rapports entre les domaines de la vie humaine. Le progrès technique accéléré, la mondialisation et les nouveaux moyens de communication soutiennent la vulgarisation des théories postmodernes qui, à l'aide de ces outils, pénètrent la culture et la religion pour y opérer les transformations permettant leur identification. Cette identification ne se traduit pas par une simple incarnation du religieux dans le culturel, mais par une absorption complète du transcendant dans l'immanent. Il s'agit donc d'un processus dans lequel la religion au sens classique du terme est vouée à disparaître.

Notre thèse a tenté de définir le caractère particulier de la relation entre la culture et la religion dans la postmodernité. Cette particularité consiste à ouvrir un passage permettant d'absorber le religieux dans le culturel. Pour atteindre notre objectif, nous avons mis en évidence la rupture profonde entre les philosophies classique et postmoderne. Cette rupture se traduit par la victoire sur l'ontologie et le rejet de la notion de « l'être ». Ainsi, le monde ne se définit plus à partir de ce qu'est l'être, mais de ce qu'est l'homme. Tout comme la théorie de l'être, l'épistémologie contemporaine a été associée aux changements qui ont pour conséquence l'émergence des trois phénomènes suivants : le manque de confiance dans les forces de la raison qui a été remplacée par l'imagination, la disparition de la vérité qui n'est plus qu'une vérité fragmentée et l'utilisation des notions faibles, plus poétiques et moins précises.

Nous avons démontré que la rupture philosophique renforcée par les progrès scientifique, économique, technique et social, produit une rupture culturelle et religieuse. On en vient ainsi à affirmer la non-existence d'une transcendance autonome, ce qui rend également illogique la notion de « religion » au sens classique du terme. On ne parle même pas de l'incarnation de la transcendance car cela peut être un autre mode d'existence du transcendant. On parle du rejet complet de la transcendance existant de

manière autonome ou personnelle. Cet état de fait crée les conditions favorables au développement de la « religion de la culture », une forme nouvelle de religion immanente. Ainsi, nous avons déterminé la spécificité de la relation entre la religion et la culture dans la postmodernité et nous avons répondu aux deux questions soulevées par notre étude : celle de la relation entre la vérité et le relativisme et celle du rapport entre le caractère religieux de l'être humain et l'existence des attitudes non-religieuses.

Nous sommes conscients que cette thèse ne participe que très modestement aux vastes recherches sur la situation de la culture et de la religion dans la contemporanéité et que les réponses proposées dans notre étude ont un caractère incomplet et provisoire qui laisse entrevoir un champ en vue d'autres recherches. La nature de la transcendance et son rapport avec l'immanence, la capacité de la culture actuelle d'ouvrir les contemporains au Dieu personnel, le statut de Dieu en tant que vérité ultime et personnelle, l'utilité de l'analyse de l'anthropologie et de l'état de la culture pour la nouvelle évangélisation et la prédication homilétique, voilà quelques propositions de quêtes à entreprendre.

Pour agir et vivre consciemment dans le monde, il faut d'abord le comprendre. Notre étude fait état, dans les limites imposées par la nature de cet exercice, des efforts des hommes qui essaient de décrire la réalité pour proposer aux sociétés pluralistes, individualisées et subjectivisées la meilleure manière de coexister et de se développer intégralement dans la paix. Tout comme la pensée postmoderne, notre thèse veut sensibiliser à l'existence de la dimension mystérieuse du monde qui attend d'être l'objet d'une quête et qui, pour les croyants, se situe dans l'horizon du mystère de Dieu. Ce Dieu, qui demeure en dialogue existentiel avec la réalité, veut entrer en dialogue personnel avec chaque homme. En découvrant le chemin vers lui, l'homme adhère à la transcendance de sa divinité et à l'immanence de son amour pour tout être humain. Ainsi, le culturel peut mener au religieux, les créatures à leur Créateur, les œuvres et les témoignages des hommes à Dieu. Mais, pour qu'ils soient efficaces, la prédication religieuse, l'appel à la recherche de Dieu et l'évangélisation doivent prendre en considération l'étude de l'homme, destinataire du Verbe, qui est apte à se transcender soi-même et à transcender la réalité empirique du monde matériel afin d'aboutir au mystère de Dieu.

Bibliographie

1. Sources

Sources philosophiques par ordre alphabétique

1. BAUMAN Z., *Europa – niedokonczona przygoda*, Cracovie, Literackie, 2007
2. BAUMAN Z., *Kultura w plynnej nowoczesnosci*, Varsovie, 2011
3. BAUMAN Z., *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Paris, Hachette, 2003
4. BAUMAN Z., *Nowoczesnosc i zaglada*, Cracovie, Literackie, 2009
5. BAUMAN Z., *Plynna nowoczesnosc*, Cracovie, Literackie, 2006
6. BAUMAN Z., *Plynne czasy*, Cracovie, Varsovie 2007
7. BAUMAN Z., *Zindywidualizowane spoleczenstwo*, Gdansk 2008
8. BAUMAN Z., *Zyjac w pozyczonym czasie*, Cracovie, Literackie, 2010
9. DERRIDA J., *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 1996
10. DERRIDA J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967
11. DERRIDA J., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972
12. DERRIDA J., VATTIMO G., *Religion*, Paris, Seuil, 1997
13. FOUCAULT M., *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969
14. FOUCAULT M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966
15. FOUCAULT M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975
16. RORTY R., ENGEL P., *A quoi bon la vérité ?*, Paris, Grasset, 2005
17. RORTY R., *Essais sur Heidegger et autres écrits*, Paris, PUF, 1995
18. RORTY R., *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Colin, 1993
19. RORTY R., *L'homme spéculaire*, Paris, Seuil, 1990
20. RORTY R., *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, PUF, 1994
21. RORTY R., *Philosophy as cultural politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007
22. VATTIMO G., GIRARD R., *Christianisme et modernité*, Paris, Flammarion, 2009
23. VATTIMO G., *La fin de la modernité*, Paris, Seuil, 1987
24. VATTIMO G., RORTY R., *The future of religion*, Columbia University Press, 2005

Sources théologique

Documents du Concile Vatican II

1. *Constitution sur la sainte liturgie* « Sacrosanctum Concilium », 4.12.1963
2. *Constitution dogmatique sur l'Eglise* « Lumen gentium », 21.11.1964
3. *Constitution dogmatique sur la Révélation divine* « Dei Verbum », 18.11.1965
4. *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps* « Gaudium et spes », 7.12.1965
5. *Décret sur l'œcuménisme* « Unitatis Redintagratio », 21.11.1964
6. *Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise* « Ad gentes », 7.12.1965
7. *Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non-chréteinnes* « Nostra aetate », 28.10.1965
8. *Déclaration sur la liberté religieuse* « Dignitatis humanae », 7.12.1965

Documents des papes par ordre chronologique

9. LEON XIII, *Aeterni Patris*, Rome, 1879
10. PIE XII, *Quaemadmodum*, Rome, 1946
11. PIE XII, *Humani generis*, Rome, 1950
12. JEAN XXIII, *Aeterna Dei sapientia*, Rome, 1961
13. JEAN XXIII, *Pacem in terris*, Rome, 1963
14. PAUL VI, *Ecclesiam suam*, Rome, 1964
15. PAUL VI, *Audience générale*, Rome, 5.08.1964
16. PAUL VI, *Discours pour la célébration de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens*, Rome, 19.01.1966
17. PAUL VI, *Populorum progressio*, Rome, 1967
18. PAUL VI, *Audience générale*, Rome, 27.11.1968
19. PAUL VI, *Audience générale*, Rome, 1.10.1969
20. PAUL VI, *Audience générale*, Rome, 22.07.1970
21. PAUL VI, *Discours aux participants à la congrégation plénière du Secrétariat pour les non-croyants*, Rome, 18.03.1971
22. PAUL VI, *Audience générale*, Rome, 2.10.1974
23. PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, Rome, 1975
24. JEAN PAUL II, *Redemptor hominis*, Rome, 1979
25. Jean Paul II, *Homélie à la Place de la Victoire à Varsovie*, Rome, 2.06.1979

26. JEAN PAUL II, *Discours à l'Assemblée plénière du Secrétariat pour les non-croyants,* Rome, 22.03.1985
27. JEAN PAUL II, *Discours à l'Assemblée plénière du Secrétariat pour les non-croyants,* Rome, 5.03.1988
28. JEAN PAUL II, *Message pour la journée mondiale de la jeunesse*, Rome, 1987
29. JEAN PAUL II, *Message pour la journée mondiale de la jeunesse*, Rome, 1992
30. JEAN PAUL II, *Veritatis splendor*, Rome, 1993
31. JEAN PAUL II, *Discours aux évêques nord-américains des Etats de Iowa, Kansas, Missouri, Nebraska, en visite « ad limina Apostolorum »*, Rome, 28.05.1993
32. JEAN PAUL II, *Tertio millenio adveniente*, Rome, 1994
33. JEAN PAUL II, *Ut unum sint*, Rome, 1995
34. JEAN PAUL II, *Letter to the executive director of the United Nations International Drug Control Program of the occasion of the international day against drug abuse and illicit trafficking*, Rome, 16.06.1996
35. JEAN PAUL II, *Fides et ratio,* Rome, 1998
36. JEAN PAUL II, *Dies Domini*, Rome, 1998
37. JEAN PAUL II, *Incarnationis mysterium,* Rome, 1998
38. JEAN PAUL II, *Angelus*, Rome, 7.06.1998
39. JEAN PAUL II, *Audience générale*, Rome, 11.08.1999
40. JEAN PAUL II, *Angelus*, Rome, 29.10.2000
41. JEAN PAUL II, *Novo millenio ineunte*, Rome, 2001
42. JEAN PAUL II, *Message pour la journée mondiale du tourisme*, Rome, 2001
43. JEAN PAUL II, *Audience générale*, Rome, 12.09.2001
44. JEAN PAUL II, *Message pour la journée mondiale de la jeunesse*, Rome, 2002
45. JEAN PAUL II, *Lettre à S. Em. Le Cardinal Walter Kasper, Président de la Commission pour les Rapports Religieux avec le Judaïsme, à l'occasion du Congrès juif Européen*, Rome, 29.01.2002
46. JEAN PAUL II, *Audience générale*, Rome, 11.12.2002
47. JEAN PAUL II, *Ecclesia in Europa*, Rome, 2003
48. JEAN PAUL II, *Discours au grand rabbin de Rome, M. Riccardo di Segni,* Rome, 13.02.2003
49. JEAN PAUL II, *Angelus*, Rome, 17.08.2003
50. JEAN PAUL II, *Discours aux représentants de l'Université d'Opole,* Rome, 17.02.2004

51. JEAN PAUL II, *Discours aux membres du Directoire du Prix Charlemagne*, Rome, 24.03.2004
52. JEAN PAUL II, *Discours aux participants de l'Assemblée plénière du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux*, Rome, 15.05.2004
53. JEAN PAUL II, *Discours au nouvel ambassadeur de la République Arabe d'Egypte près le Saint Siege*, Rome, 18.09.2004
54. JEAN PAUL II, *Discours aux participants du VII congrès international de la pastorale pour les gens du cirque et des parcs d'attractions itinérants*, Rome, 16.12.2004
55. JEAN PAUL II, *Message pour la journée mondiale de la jeunesse*, Rome, 2005
56. BENOIT XVI, *Deus Caritas est*, Rome, 2005
57. BENOIT XVI, *Homélie de la messe inaugurale du pontificat de Benoît XVI*, Rome, 24.04.2005
58. BENOIT XVI, *Spe salvi*, Rome, 2007
59. BENOIT XVI, *Discours aux participants à la rencontre européenne des professeurs d'université*, Rome, 23.06.2007
60. Benoît XVI, *Discours aux participants au forum des organisations non gouvernementales d'inspiration catholique*, Rome, 1.12.2007
61. BENOIT XVI, *Discours à la Curie Romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël*, Rome, 21.12.2007
62. BENOIT XVI, *Chercher Dieu*, Paris, Lethielleux, 2008
63. BENOIT XVI, *Réponses du Saint Père aux questions des évêques des Etats-Unis*, Rome, 16.04.2008
64. BENOIT XVI, *Message pour la journée mondiale de la jeunesse*, Rome, 2008
65. BENOIT XVI, *Discours aux membres de la Commission théologique internationale*, Rome, 5.12.2008
66. BENOIT XVI, *Veritas in caritate*, Rome, 2009
67. BENOIT XVI, *Message pour la 43^{e} journée mondiale des communications sociales*, Rome, 2009
68. BENOIT XVI, *Audience générale*, Rome, 20.10.2009
69. BENOIT XVI, *Message pour la journée mondiale de la paix*, Rome, 2010
70. BENOIT XVI, *Message pour le Carême*, Rome, 2010
71. BENOIT XVI, *Verbum Domini*, Rome, 2010

72. BENOIT XVI, *Lettre à M. René Préval, Président de la République d'Haïti à la suite du séisme qui a ravagé le pays,* Rome, 16.01.2010
73. BENOIT XVI, *Discours prononcé pendant la visite à Caritas de Rome*, Rome, 14.02.2010
74. BENOIT XVI*, Discours aux représentants du Bureau de l'assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe*, Rome, 8.09.2010
75. BENOIT XVI, *Discours pendant la visite à Sa Majesté la Reine à Holyroodhouse*, Rome, 16.09.2010
76. BENOIT XVI, *Homélie à Bellahouston Park à Glasgow,* Rome, 16.09.2010
77. BENOIT XVI, *Ubicumque et semper*, Rome, 2011
78. BENOIT XVI, *Discours aux participants de l'Assemblée plénière de la Commission Pontificale pour l'Amérique latine*, Rome, 8.04.2011
79. BENOIT XVI, *Paroles du Saint Père à l'issue du concert,* Rome, 5.05.2011
80. BENOIT XVI, *Discours aux dirigeants, professeurs et étudiants de l'Université catholique du Sacré Cœur*, Rome, 21.05.2011
81. BENOIT XVI, *Discours aux représentants du Conseil de l'Eglise évangélique en Allemagne*, Rome, 23.09.2011
82. BENOIT XVI, *Homélie de la Messe à Erfurt*, Rome, 24.09.2011
83. BENOIT XVI, *Discours aux jeunes ressemblés à la veillée de prière à Freiburg*, Rome, 24.09.2011
84. BENOIT XVI, *Homélie de la Messe à Freiburg Im Brisgau,* Rome, 25.09.2011
85. BENOIT XVI, *Homélie de la Messe à Glasgow*, Rome, 16.10.2011

Autres documents du Magistère

86. CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre Orationis formas*, Rome, 15.10.1989
87. COMMISSION PONTIFICALE POUR LES BIENS CULTURELS DE L'EGLISE, *Les biens culturels des instituts religieux*, Rome, 10.04.1994
88. CONSEIL PONTIFICAL DE LA CULTURE, CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Jésus-Christ, le porteur de l'eau vive. Une réflexion chrétienne sur le « Nouvel Age »*, Rome, 3.02.2003

2. Documents électroniques

1. www.archiwum.polityka.pl/art/jacek-zakowski-rozmawia-z-zygmuntem-baumanem, 395495.html (08.03.2012)
2. www.cath.ch/detail/benoit-xvi-invite-des-athees-a-assise (31.10.2011)
3. www.catholique-sedevacantiste.com (16.02.2012)
4. www.christianitytoday.com/ct/2002/april1/1.38.html (8.09.2011)
5. www.fenomenolosko-drustvo.si/phainomena/phainomena-35-36-e.htm (12.03.2012)
6. www.forceism.blogspot.com (8.09.2011)
7. www.iglesiamaradoniana.com.ar (9.09.2011)
8. www.jcrt.org/archives/05.2/robbins.pdf (9.11.2010)
9. www.kosciol.pl/article.php/20090629141915120 (08.03.2012)
10. www.lemondedesreligions.fr/culture/abdennour-bidar-comment-sortir-de-la-religion-15-05-2012-2510_112.php (13.06.2012
11. www.librearts.com/_wsn/page3.html (15.09.2011)
12. www.marvel.com/universe/OHOTMU (8.09.2011)
13. www.missourifolkloresociety.truman.edu/Amish.htm (10.12.2010)
14. www.thecollege.syr.edu/profiles/pages/caputo-john.html (16.02.2012)
15. www.vatican.va
16. www.youtube.com/watch?v=68GzOJQ8NMw (21.02.2011)

3. Ouvrages et articles par ordre alphabétique

1. ARENDT H., *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972
2. ATTIAS J. C., BENBASSA E., *Des cultures et des dieux*, Paris, Fayard, 2007
3. AUGE M., *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982
4. AUGE M., *Non-lieux. Introduction à l'anthropologie de la sur-modernité*, Paris, Seuil, 1992
5. AUGE M., *Pour une anthropologie de la mobilité*, Paris, Payot et Rivages, 2009
6. BANON P., *La révolution théoculturelle*, Paris, Presses de la Renaissance, 2008
7. BARA G., *La techno*, Paris, E.J.L., 1999
8. BARREAU J. C., *La prière et la drogue*, Paris, Stock, 1974
9. BARTH H., *Wahrheit und Ideologie*, Zurich, 1945
10. BEAUDE J., *La mystique*, Paris, Cerf, 1990

11. BELLARDINI B., *Jésus lave plus blanc*, Liana Lévi, 2006
12. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1948
13. BERNARD CH. A., *Théologie mystique*, Paris, Cerf, 2005
14. BOLOGNE J. C., *Le mysticisme athée*, Paris, Roche, 1995
15. BOSSCHE M. VAN DER, *Ironie et solidarité. Une introduction au pragmatisme de Richard Rorty*, Paris, Harmattan, 2004
16. BOUCHET CH., *Les nouveaux païens*, Paris, Dualpha, 2005
17. BRETON J. C., *Foi en soi et confiance fondamentale*, Paris, Cerf, 1987
18. CHAPELLE A., *Ontologie*, Bruxelles, Lessius, 2008
19. COLOMBIE T., LALAM N., SCHIRAY M., *Drogue et techno*. Les trafiquants de rêve, Paris, Stock, 2000
20. COMTE-SPONVILLE A., *L'esprit de l'athéisme*, Paris, Albin Michel, 2006
21. COMTE-SPONVILLE A., *La philosophie*, Paris, PUF, 2005
22. COMTE-SPONVILLE A., *Traité du désespoir et de la béatitude*, Paris, PUF, 1984
23. CORM G., *La question religieuse au XXI^{e} siècle*, Paris, Découverte, 2006
24. CUCHE D., *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Découverte, 2010
25. CUVELIER A., *La drogue et la sainteté*, Paris, Paulines, 1974
26. DANIELOU J., *L'avenir de la religion*, Paris, Fayard, 1968
27. DHEILLY J., *Dictionnaire biblique*, Paris, Desclée, 1964
28. DIESSE J., *Metafizyka od Platona do Hegla*, Cracovie, WAM, 2005
29. DON CUPITT, *Religion after God*, New York, BasicBooks, 1997
30. DON CUPITT, *Sea of faith*, London, SCM Presse, 2003
31. DORTIER J. F., *Philosophies de notre temps*, Auxerre, Sciences Humaines, 2000
32. DREHSEN V., GRAB W., WEYEL B., *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, Cracovie, WAM, 2008
33. EVDOKIMOV P., *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970
34. FERREUX J., *Le New-Age. Ritualité et mythologies contemporaines*, Paris, Harmattan, 2000
35. FERRY L., *L'homme-Dieu ou sens de la vie*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1996
36. FERRY L., *Qu'est-ce que l'homme ?*, Paris, Odile Jacob, 2000
37. FOLSCHEID D., *L'esprit de l'athéisme et son destin*, Paris, La Table Ronde, 2003

38. FOLSCHEID D., *Feuerbach et la religion de la culture*, DANS : Le point théologique « Le retour du sacré », Paris, Beauchesne, n° 22, 1977, p. 39-49
39. GARRIGOU-LAGRANGE R., *Les trois âges de la vie intérieure*, Paris, Cerf, 1938
40. GAUCHET M., *La religion est-elle encore l'opium du peuple ?*, Ivry-sur-Seine, l'Atelier, 2008
41. GAUCHET M., *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985
42. GIDDENS A., *Les conséquences de la modernité*, Paris, Harmattan, 1994
43. GILSON E., *Christianisme et philosophie*, Paris, J. Vrin, 1981
44. GILSON E., *Thomisme*, Paris, J. Vrin, 1986
45. GOLDSCHMIT M., *Jacques Derrida – une introduction*, Paris, Découverte, 2003
46. GUILLET J., *La générosité de Dieu*, Paris, Montaigne, 1954
47. HABERMAS J., RATZINGER J., *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Paris, Salvator, 2010
48. HEGEL G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, v. II, Paris, Gallimard, 1993
49. HERVIEU-LEGER D., *Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993
50. HONGHTON B., *Irréligion*, Dominique Martin Morin, 1997
51. HUISMAN D. (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 2009
52. HUMBRECHT T-D., *L'évangélisation impertinente. Guide du chrétien au pays des postmodernes*, Paris, Lethielleux, 2010
53. JACOB M., *Pop goes Jesus*, London, Mowbrays, 1972
54. JASPER T., *Jesus and the Christian in a pop culture*, London, Robert Royce, 1984
55. JEFFREY D., *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, 1998
56. KNAEBEL S., *Théologie de l'acte de foi*, Strasbourg, Université Marc Bloch Strasbourg II, 2005
57. KOWALCZYK S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2004
58. KRAPIEC M. A., *Metafizyka*, Lublin 2000
59. KROEBER A. L., KLUCKHOHN C., *Culture – critical review of concepts and definitions*, Harvard University Press, v. XLVII, n.1, 1952
60. KRZAN K., *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Varsovie, Akademickie i popularne, 2008
61. LAMOND F., *La religion sans dogmes*, Paris, Publibook, 2003

62. LAVOINNE Y., *La presse et le sacré ou la sacralisation métaphorique*, DANS : Le point théologique « Le retour du sacré », Paris, Beauchesne, n° 22, 1977, p. 27-38
63. LEDURE Y., *La rupture. Christianisme et modernité*, Paris, Lethielleux, 2010
64. LEVINAS E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1986
65. LIPOVETSKY G., *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983
66. LUBAC H. DE, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1959
67. LYOTARD J. F., *La condition postmoderne*, Paris, Du Minuit, 1979
68. MALACHOWSKI A., *Richard Rorty*, Paris, Acumen, 2002
69. MARITAIN J., *Humanisme intégral*, Paris, Cerf, 1936
70. MARITAIN J., *Science et sagesse*, Paris, Labergerie, 1935
71. MARITAIN J., *Religion et culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991
72. MEDOUX A., *Richard Rorty. Un philosophe conséquent*, Paris, Harmattan, 2009
73. MERING W., *Wstep do filozofii*, Pelplin, Bernardinum, 1996
74. MERLIN D., *Les origines de l'esprit moderne*, De Baech University, 1999
75. METZ J. B., *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris, Cerf, 1999
76. MONLOUBOU L. *Dictionnaire biblique abrégé*, Paris, Desclée, 1989
77. NEDONCELLE M., *Intersubjectivité et ontologie*, Paris, Nauwelaerts, 1974
78. NEDONCELLE M., *Prière humaine, prière divine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962
79. NOCE A. DEL, *L'époque de la sécularisation*, Paris, Syrtes, 2001
80. NOCE A. DEL, *L'irréligion occidentale*, Paris, FAC, 1995
81. RAMOND CH., *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, Paris, Ellipses, 2001
82. REISDORF-REECE F., *Encyclopédie biblique*, Croisade du livre chrétien, 1974
83. SOBOLEWSKA A., *Mapy duchowe wspolczesnosci*, Varsovie, W.A.B., 2009
84. TAROT C., *Le symbolique et le sacré*, Paris, Découverte, 2008
85. TAYLOR CH., *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997
86. TAYLOR CH., *La malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994
87. THEOBALD CH., *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, v. I, Paris, Cerf, 2007
88. TILLICH P., *Pytanie o nieuwarunkowane*, Cracovie 1994
89. TILLICH P., *Théologie de la culture*, Paris, Planète, 1968
90. TILLICH P., *Théologie systématique*, v. I, II, IV, V, Lausanne, L'âge de l'homme, 1980

91. TOSEL A., *Retour du religieux*, v. I, v. II, Paris, Kimé, 2011
92. YORK M., *The emerging network*, London, Rowman and Littlefield Publishers, 1995
93. ZDYBICKA Z., *Czlowiek i religia*, Lublin, TN KUL, 1993
94. ZDYBICKA Z., *Religia i religioznawstwo*, Lublin, TN KUL, 1988

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE 5

1. LE CHANGEMENT DES NOTIONS DE BASE DANS LA PHILOSOPHIE ET LA THEOLOGIE 16

1.1. LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES : L'ETRE, LA PHILOSOPHIE, L'HOMME 20

1.1.1. DE LA PHILOSOPHIE FORTE À LA LIQUIDITÉ DU MONDE 20

1.1.1.1. La philosophie ou les philosophies : la diversité des approches classiques 21

1.1.1.2. La philosophie qui n'est plus la philosophie : l'approche postmoderne 24

1.1.1.2.1. Aux sources de la postmodernité 25

1.1.1.2.2. Les principes de la postmodernité 29

1.1.1.2.3. Les représentants du courant postmoderne 30

1.1.1.2.4. La définition de la philosophie dans la postmodernité 34

1.1.2. LA NOTION DE LA RÉALITÉ 38

1.1.2.1. La réalité en esclavage de l'être : l'approche classique de la notion 38

1.1.2.2. La réalité libérée : l'approche postmoderne 44

1.1.3. LES NOTIONS DE L'HOMME ET DE LA CONNAISSANCE 49

1.1.3.1. L'homme créateur ou créature ? 50

1.1.3.2. Raison contre imagination : une connaissance transformée 56

1.2. DE LA *PHILOSOPHIA ANCILLA THEOLOGIAE* AU PLURALISME THEOLOGIQUE 65

1.2.1. LA THÉOLOGIE : DOMAINE CHANGEABLE OU TOUJOURS LE MÊME ? 65

1.2.2. LE MONDE 70

1.2.3. APPELÉ À DES CAPACITÉS PARFAITES : L'HOMME THÉOLOGIQUE ET SA CONNAISSANCE 78

1.2.3.1. Un acte humain spécifique – la prière 82

1.3. « PLUS FAIBLE, PLUS LIQUIDE, PLUS DE MEME MANIERE… » NATURE DES CHANGEMENTS 86

1.3.1. L'AFFAIBLISSEMENT DES NOTIONS 87

1.3.2. LES CONSÉQUENCES DU PROCESSUS DE LA LIQUIDITÉ 96

1.3.3. LA CONTINUITÉ ET LA DISCONTINUITÉ DES SIGNIFICATIONS : PROBLÈME DE LA DISCUSSION POSTCONCILIAIRE 101

2. L'INFLUENCE DES CHANGEMENTS DES NOTIONS DE BASE SUR LA COMPREHENSION DE LA CULTURE ET DE LA RELIGION. 109

2.1. LA NOTION DE LA CULTURE 111

2.1.1. LA BONTÉ ET LA BEAUTÉ : LA DÉFINITION CLASSIQUE 111

2.1.1.1. Deux versants de la culture : le matériel et l'immatériel 113

2.1.1.2. Partie matérielle de la culture : l'esthétique 114

2.1.1.3. Partie immatérielle de la culture : l'éthique 118

2.1.2. TOUT EST CULTURE : LA DÉFINITION POSTMODERNE 121

2.1.2.1. La culture fluide 122

2.1.2.2. La culture immanente 127

2.1.2.3. La culture dominante 134

2.1.3. LES OBJECTIFS DE LA CULTURE 137

2.2. LA NOTION DE LA RELIGION 140

2.2.1. ENTRER EN RELATION AVEC LA TRANSCENDANCE : UNE NOTION CLASSIQUE DE LA RELIGION 140

2.2.1.1. Les propositions de définition de la religion 140

2.2.1.2. La religion en tant que réponse de l'homme 144

2.2.1.3. La religion comme œuvre de la transcendance 147

2.2.2. PARLER À PERSONNE : UNE NOTION POSTMODERNE DE LA RELIGION 152

2.2.2.1. La genèse de l'aversion postmoderne vis-à-vis de la religion 153

2.2.2.2. Qu'est-ce qu'est donc la religion ? 159

2.2.2.3. Quel avenir pour la religion ? 169

2.2.3. LES FONCTIONS DE LA RELIGION 172

2.3. LA CULTURE ET LA RELIGION 174

2.3.1. L'IMPOSSIBLE IDENTIFICATION : LA RELATION CLASSIQUE ENTRE LA CULTURE ET LA RELIGION 174

2.3.2. LES CONDITIONS NÉCESSAIRES POUR IDENTIFIER LES DOMAINES : APPROCHE POSTMODERNE DE LA RELATION CULTURE – RELIGION 191

2.3.2.1. La culture qui est devenue religion 202

3. L'HOMME NOUVEAU DANS LA REALITE NOUVELLE : VIVRE « LA RELIGION DE LA CULTURE » DANS LA PRATIQUE QUOTIDIENNE 210

3.1. L'HOMME NOUVEAU : SOURCE ET OBJECTIF DE LA RELIGION DE LA CULTURE 212

3.1.1. L'HOMME NOUVEAU EST-IL VRAIMENT NOUVEAU ? 212

3.1.1.1. Plusieurs possibilités de définition de l'homme nouveau 213

3.1.1.2. Approche philosophique de la notion de « l'homme nouveau » 215

3.1.1.3. L'homme à la fois nouveau et toujours le même 218

3.1.2. L'HOMME NOUVEAU, QUI ES-TU ? 219

3.1.3. L'ANTHROPOLOGIE NOUVELLE COMME BASE DE LA RELIGION DE LA CULTURE 224

3.2. LA RELIGION DE LA CULTURE 230

3.2.1. LES TRAITS SIGNIFICATIFS DE LA RELIGION DE LA CULTURE – ESSAI DE DÉFINITION 230

3.2.2. LES FORMES DE MANIFESTATION DE LA RELIGION NOUVELLE 234

3.2.2.1. L'athéisme et de l'irreligion 235

3.2.2.2. La spiritualité athée 238

3.2.2.3. Le nouveau paganisme 242

3.2.2.4. Le New Age 245

3.2.2.5. Les nouvelles formes de culte (le pop-culte) 248

3.2.3. LA MYSTIQUE NOUVELLE DANS LA RELIGION DE LA CULTURE 251

3.2.3.1. La mystique, chemin vers la perfection ou chemin de la perfection ?. 251

3.2.3.2. « Rapide et agréable » : mystique de la religion de la culture 254

3.3. L'EGLISE CATHOLIQUE EN FACE D'UNE SITUATION NOUVELLE 259

3.3.1. « PROCLAMEZ L'EVANGILE À TOUTE LA CRÉATION » 259

3.3.1.1. L'évangélisation - une possibilité ou une nécessité ? 259

3.3.1.2. Comment l'Eglise définit-elle le noyau de la crise contemporaine ? .. 263

3.3.1.3. Quelles menaces l'Eglise discerne-t-elle dans la contemporanéité ?... 265

3.3.1.4. Quelles chances de progrès l'Eglise discerne-t-elle dans la culture contemporaine ? 273

3.3.1.5. La religion de la culture et l'état actuel de la culture 277

3.3.2. L'EGLISE EN DIALOGUE 278

3.3.2.1. La nécessité du dialogue 279

3.3.2.2. Les conditions d'un dialogue fructueux 280

3.3.2.2.1. L'objectif du dialogue 282

3.3.2.3. Avec qui l'Eglise dialogue-t-elle ? 284

3.3.2.3.1. Le dialogue interreligieux 285

3.3.2.3.2. Le dialogue œcuménique 286

3.3.2.3.3. Le dialogue avec les jeunes 289

3.3.2.3.4. Le dialogue avec le monde de la culture et de la science 291

3.3.2.3.5. Le dialogue avec les non-croyants 293

3.3.2.3.6. Le dialogue avec les communautés d'Eglises particulières .. 295

3.3.3. EGLISE EN ACTION 297

3.3.3.1. La mobilité face à la présence de l'Eglise 298

3.3.3.2. L'approfondissement de la spiritualité face à l'ennui 301

3.3.3.3. Une communauté au lieu de la peur 303

3.3.3.4. Le témoignage pour ceux qui cherchent 306

3.3.3.5. L'Eglise catholique et la religion de la culture 309

3.3.3.6. L'Eglise et le Nouvel Age 313

3.3.3.7. L'Eglise et la drogue 316

CONCLUSION 324

BIBLIOGRAPHIE 326

TABLE DES MATIERES 336