

Que perd-on quand on oublie la religion ?

Jean-Claude Ravet

Numéro 814, automne 2021

En quoi croyons-nous ?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/96656ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre justice et foi

ISSN

0034-3781 (imprimé)

1929-3097 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ravet, J.-C. (2021). Que perd-on quand on oublie la religion ? *Relations*, (814), 22–26.

QUE PERD-ON QUAND ON OUBLIE LA RELIGION ?

Jean-Claude Ravet

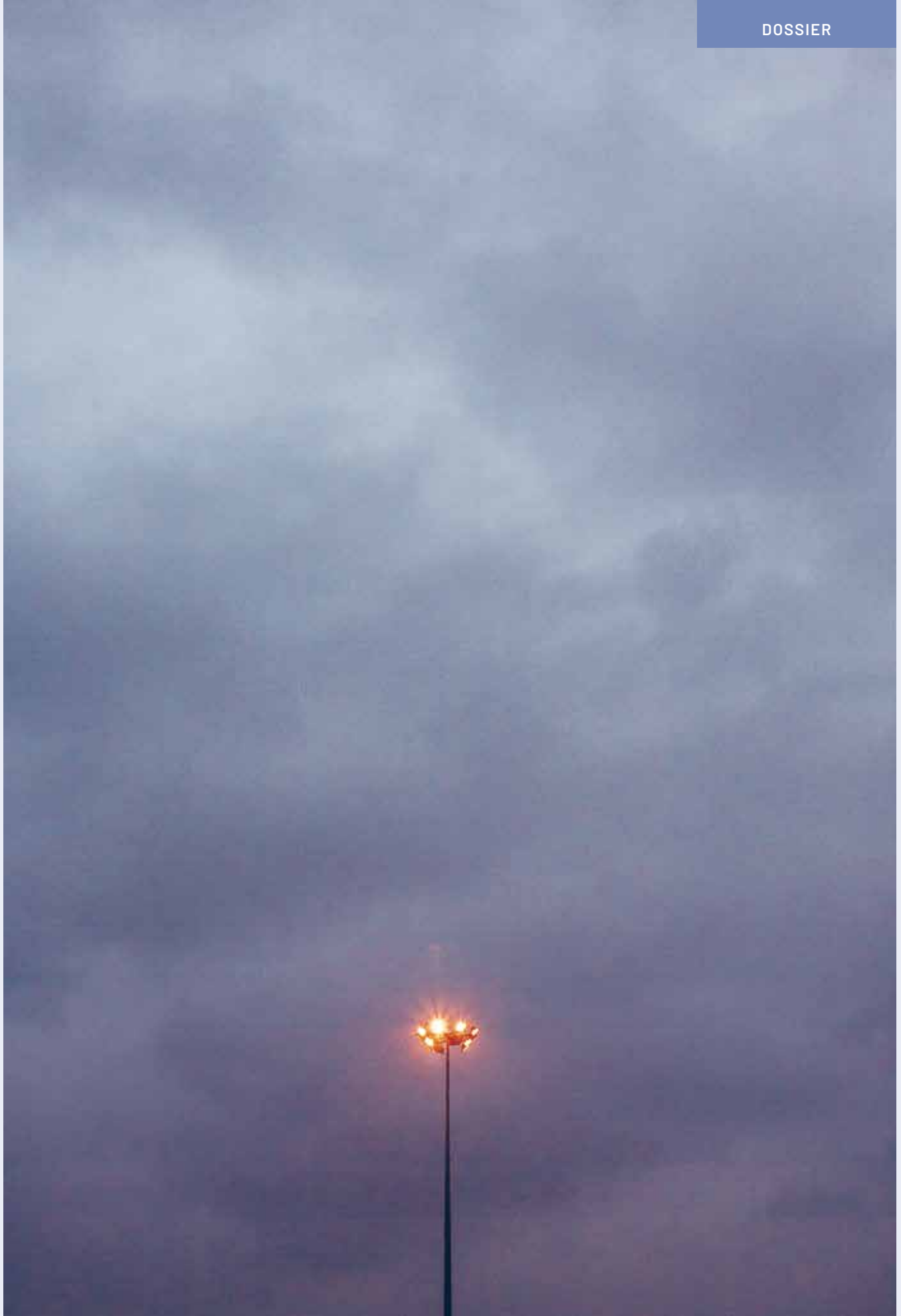
L'auteur, chercheur associé au Centre justice et foi et rédacteur en chef de *Relations* de 2005 à 2019, a publié *Le désert et l'oasis. Essais de résistance* (Nota bene, 2016)

Se priver collectivement de la religion au nom du progrès et d'une foi aveugle en la raison, n'est-ce pas aussi se priver de l'ombre qui donne son éclat à la lumière ? Et surtout, d'une mémoire millénaire porteuse d'un message subversif à l'encontre des maîtres du monde et de l'ordre établi ?

Il y a une perte nécessaire. Un dépouillement bénéfique. Une grâce dans l'abandon de certitudes, dans le délestage de scories accumulées avec le temps qui masquent le sens, le rendent inaudible, parfois le défigurent, en le coupant de la vie. Cela est vrai de la religion et de l'image de Dieu qui s'en dégage. À cet égard, la sécularisation est une bénédiction — et même une expérience métaphysique libératrice qui n'a pas fini de faire son œuvre —, de même que l'athéisme, qui dépoussière, purifie, passe par le feu l'image de Dieu, aidant la religion à creuser sa quête, à affiner sa parole. Si maints lieux de culte sont désertés, c'est aussi qu'ils se sont desséchés, éloignés de la source, devenus chambres d'écho de vérités anonnées, désincarnées, stériles — s'adressant à chacun comme à un repu. « Dieu, délivre-moi de Dieu », priait instamment Maître Eckhart, le célèbre mystique allemand du XIV^e siècle. La frontière entre l'icône et l'idole est mince ; elle a l'épaisseur du reflet du vivant ou de la mort, vivifiant ou létal¹.

Je ne parle pas de ce genre de perte, essentielle, mais d'un autre type, pernicieux celui-là, qui s'apparente à l'oubli de soi et qui élude, au profit d'un effacement, l'occasion de penser et panser la perte, voire de rebondir. La blessure, trop vite anesthésiée, devient ainsi un vide aussitôt rempli par un trop-plein, gavant le désir. C'est à peu près ce qui s'est passé aux lendemains de la Révolution tranquille, qui a signifié pour beaucoup d'être libérés de la chape de plomb autant sociale qu'intime d'un catholicisme clérical, puritain, dogmatique et contrôlant. Pendant que certains étaient mobilisés à fond dans la construction d'un État moderne aux mille promesses, que d'autres se bousculaient aux portillons des centres commerciaux poussant comme des champignons et que les églises se vidaient, nous perdions collectivement de vue que ce grand changement social avait été en bonne partie préparé et mis en œuvre par des gens portés par leur foi. Sur fond d'une méprise conjuguée au rejet amer d'un cléricalisme étouffant, s'est installé tout naturellement un discours social opposant modernité et religion, l'une signe d'émancipation, l'autre tout juste bonne à être jetée avec d'autres vieilleries aux poubelles de l'histoire.

Lampadaire dans le stationnement d'un centre commercial, Vitry-le-François, France, mars 2012.
Photo : Valérien Mazataud.



En tournant ainsi le dos à la dimension religieuse, nous en sommes venus non seulement à essentialiser les religions et à les réduire à des clichés — empruntés le plus souvent à leurs franges les plus conservatrices —, mais aussi à ne tolérer leur expression que dans la sphère privée, voire intime.

En plus de nous situer à mille lieues d'une perspective post-séculière, à la Habermas, reconnaissant au discours religieux son apport *sui generis* aux débats dans l'espace public, cette fermeture au phénomène religieux empêche d'en reconnaître la complexité, les tensions internes, les forces vives qui l'animent. Du même coup, on se coupe du trésor de sagesse millénaires préservées dans les multiples traditions religieuses, toujours réinterprétées, pouvant être mises à contribution dans la conversation publique autour des grands enjeux de société, pour ainsi l'élargir, l'enrichir.

Nommer la perte

Mais c'est moins de savoirs livresques, littéraires, culturels ou éthiques d'une grande richesse dont on se prive collectivement que de ce dont le religieux est la médiation, l'accès privilégié : une des tonalités de l'existence, au même titre que l'art, qui nous relie à soi, aux autres, au monde, à la terre, aux vivants comme aux morts, et au cosmos — à Dieu, pour certains.

En tournant ainsi le dos à la dimension religieuse, nous en sommes venus à essentialiser les religions et à les réduire à des clichés.

Il s'agit d'expériences sensibles, charnelles, existentielles, nous ouvrant à l'invisible au cœur du visible, à la transcendance dans l'immanence, au tout Autre. Expériences à accueillir — que l'on soit croyants, athées ou agnostiques —, sauf à vouloir ajouter à la désertification du monde. Le désert croît en effet quand le soleil de la raison abstraite brûle la vie dont on a vidé la part d'ombre, la transcendance, et que la finitude devient ainsi un alibi à la démesure. Il croît quand s'impose un seul rapport au monde, purement objectif, instrumental et technoscientifique, minimisant les raisons d'être et de vivre, voire expurgeant l'affectif, l'irrationnel, l'imaginaire, le symbolique et le spirituel; dimensions aussi essentielles à l'existence que l'eau et l'air à la vie, que la logique et le rationnel à l'ordre des faits.

« Le moment de plus grand appauvrissement d'une culture est celui où un peuple commence à désigner le mythe comme un mensonge », disait l'écrivain argentin Ernesto Sabato, car alors « s'atrophient les capacités profondes de l'âme si chères à la vie humaine, telles que les affections, l'imagination, l'instinct, l'intuition². » Un pan de notre être que la religion explore se trouve soudain hors d'accès, délaissé, interdit. Mais c'est la raison elle-même, défigurée, qui se rabougrit alors même qu'elle pavane triomphalement. Comme il est pitoyable, en effet, le ricanement fat devant les mythes, la cosmogonie autochtone ou les récits bibliques, par exemple, de ces gens convaincus que dorénavant tout le réel peut et doit être jugé à l'aune de la Science (avec un grand S) !

Coincés entre les lames effilées du rationnel, les liens qui nous unissent à la parole qui terrasse, retourne de fond en comble l'existence et fait renaître, s'effilochent; on s'autorise maintenant à ne plus l'écouter ni la nommer parce qu'elle serait mensongère et irrationnelle. Le mensonge, l'insensé, comme la blessure et la maladie, ne sont-ils pas des chemins de broussailles qui seuls nous mènent aux faces cachées de notre vie, où l'utile et le raisonnable ne veulent plus rien dire ?

Le monde se vide ainsi de la voix des profondeurs et du langage des choses. L'indicible au creux du dicible est condamné au mutisme — s'il n'est pas travesti en divertissement esthétique — et le sens du monde est condamné à l'effacement, tout comme les traces de *Dieu* perçues furtivement dans des regards, des mots, des gestes, ou même des œuvres, éblouissant l'existence. Or, ce *nom* sous ses multiples déclinaisons, soutient et creuse depuis la nuit des temps l'attention à un manque fondamental, à l'humain comme énigme insoluble, à l'irruption fugace de l'infini dans l'instant, la fragilité et la finitude — et en fait, à sa manière, mémoire. Taire cette mémoire, c'est comme dépeupler la terre de multitudes innombrables pour qui le *nom* de Dieu recueille angoisses, révoltes, souffrances, et est puissance du *non*, résistance et refus face aux maîtres qui professent leur dieu comme une arme conquérante. Ce *nom*, plus fort que la mort, foi en l'impossible, maintient debout devant l'adversité : ce « quelque chose qui tout à coup prend un poids d'infini et vous aide à traverser le pire » (Philippe Jaccottet, « Une fenêtre sur le monde », *L'Hebdo*, 24 décembre 1997), comme peut l'être un poème accueilli dans l'abjection.



Chaises empilées pour faire place à de la danse en ligne au Club d'âge d'or de la vallée, Sudbury, mai 2014.
Photo : Valérien Mazataud.



Se fragilise par le fait même le rapport singulier que noue avec la vie la prière, quand celle-ci n'en devient pas inaudible. La prière à Dieu, comme à Personne, à l'au-delà de l'être, comme à l'Étrange, à la beauté inouïe; elle qui ne dit rien ni n'attend de réponse, écho d'un cri ou d'un chant qui apaise ou qui saigne. La parole-souffrance, la parole-louange, la parole-silence; celle qui affronte l'existence et en exige désespérément un sens ou celle qui s'abandonne au contraire à la joie inexplicable de vivre, laissant dans tous les cas la fragilité à découvert, l'existence à vif, orante.

Qu'une telle parole balbutiant le tout Autre, pouvant à tout moment basculer dans le silence bouleversant de sa source, puisse se taire, y a-t-il de quoi en rire? C'est la poésie même qui en serait affectée gravement, affadie, se voyant déniée ce dont elle est l'expérience intime et souffrante : un corps à corps avec l'indicible, le tout Autre, dont le poète sort perclus mais béni, et le poème, un lambeau arraché — maculé de sang, de cris, de désirs fous. N'est-ce pas là, pour reprendre les mots de Paul Celan dans *Méridien*, « depuis toujours une espérance du poème »?

L'effacement de ces voix, avec le religieux, ne peut qu'enfermer dans les geôles du présent, sans plus de nuit ni d'issue; des geôles qui ne sont supportables que si l'on consent à habiter l'oubli.

Le Dieu qui vient

L'effacement du religieux est le butin précaire d'une laïcité dévoyée, désacralisante — cette religion du libéralisme hédoniste et consumériste, comme disait Pasolini. On ne peut sans reste oblitérer une part qui nous constitue. Elle revient nous hanter soit sous la forme du retour du refoulé, soit comme mal-être persistant. Comme la braise sommeillant sous les cendres, un fin souffle suffit à l'aviver.

Et ce souffle, le dispositif techno-capitaliste lui-même pourrait bien le susciter. Le fard décati du consumérisme frivole et de la foi béate dans le progrès ne suffisent plus désormais à masquer cette entreprise d'uniformisation universelle, de liquidation du passé et de destruction de la nature et des formes de vie médiatisées par le langage, la culture, les valeurs, les croyances. L'effroi, l'impuissance, la souffrance nue leur succèdent — mais ces cris ont le pouvoir de réveiller des forces enfouies dans les religions, les mythes et le sacré, même méconnues ou ignorées, et d'armer la résistance. La foi en l'impossible est de celles-là.

« Le moment de plus grand appauvrissement d'une culture est celui où un peuple commence à désigner le mythe comme un mensonge », disait l'écrivain argentin Ernesto Sabato.

Devant la montée du fascisme en Europe au début du siècle dernier, l'intellectuel juif allemand Walter Benjamin en a fait l'expérience. Bien qu'athée, il comprit le caractère religieux singulier du capitalisme régnant, le démarquant de toute autre religion dans l'histoire. Il y voyait un culte sans transcendance, sans promesse ni espoir, impitoyable et cruel — « sans trêve et sans merci³ » — dont la recherche du profit à tout prix, la spéculation, la marchandisation et la maîtrise technique du monde sont des éléments clés. Une telle « religion » ne pouvait que vouloir soumettre les autres à son régime. Mais en même temps, Benjamin discerne dans le messianisme juif, qui lui était devenu familier par sa correspondance avec Gershom Scholem, spécialiste de la mystique juive, une dimension religieuse subversive et libératrice à même de faire front à cette emprise asservissante. Au « progrès » au service des maîtres du temps (dont la face cachée est la catastrophe), il oppose ce qu'il appelle une « faible force messianique⁴ » donnée aux vaincus de l'histoire grâce à la remémoration. Par cette brèche dans le temps historique peut surgir à tout instant « l'étincelle de l'espérance », attisée dans le passé par les rêves de bonheur et de justice des multitudes écrasées sous la roue de la « civilisation ». Le passé rédimé devient ainsi mémoire de l'avenir, brisant les chaînes d'un présent cadencé par l'illusion du progrès et ouvrant à l'inachevé, aux possibles à naître — l'action étant sœur du rêve.



De telles forces vives se trouvent aussi à n'en pas douter dans le christianisme, l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme, les cosmogonies autochtones et tant d'autres traditions religieuses ou spirituelles. La mémoire subversive de la souffrance en est une, elle qui fait écho à la clameur sans fin vers Dieu des humiliés, des sans-nom, des sans-voix, des non-personnes — et ne laisse pas l'histoire sans juge. Loin d'être le sceau divin apposé à la résignation, comme le croient certains, et parmi eux des croyants, cette mémoire est un grain de sable dans l'engrenage du destin, empêchant de vivre en paix avec le monde comme le voudraient ceux qui y festoient grassement. Elle est portée par le désir du tout Autre, d'un au-delà de l'être.

À cet égard, Max Horkheimer dans *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (1970) soulignait que ce qui est en jeu dans ce désir ce n'est pas la croyance en l'existence de Dieu, mais l'espérance que l'injustice qui caractérise notre monde n'aura pas le dernier mot, poussant à œuvrer ici et maintenant en ce sens. Parce qu'elle est au fondement de l'éthique, la progressive disparition de cette espérance est perçue par le philosophe de l'École de Francfort comme le signe d'une société en voie d'être « totalement administrée ».

Le combat déterminant de notre temps n'est certainement pas entre croyants et non-croyants, entre religieux et athées, qu'une profonde solidarité devrait au contraire souder dans un combat acharné contre l'injustice et la servitude, ce qui déshumanise et exclut. Il s'apparente plutôt à une *lutte des dieux*, pour reprendre le titre d'un ouvrage collectif de théologiens latino-américains de la libération⁵. Une *lutte entre les idoles de l'oppression* — qu'ils aient pour nom Dieu, Argent, Droit, État, Force, Science, importe peu — et la quête d'un *Dieu libérateur*. Un Dieu qui *vient* et inspire à abattre la tyrannie de ce qui *est*, à rendre justice et dignité aux déposés qui ne sont *rien*, drapant la finitude d'infini. ■

1 — Robert Mager, « L'exigence de la retenue », *Relations*, n° 809, juillet-août 2020.

2 — Ernesto Sabato, *Résistance*, Paris, Seuil, 2000.

3 — W. Benjamin, *Le capitalisme comme religion*, Paris, Payot, 2019.

4 — W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, Paris, Payot, 2013.

5 — Jon Sobrino et al., *La lucha de los dioses : los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, San José, DEI, 1989.

QUELLE THÉOLOGIE POUR UN TEMPS POST-RELIGIEUX ?

Denise Couture

L'auteure, professeure associée à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal, est présidente de la Société canadienne de théologie et membre de la collective féministe et chrétienne L'autre Parole

La théologie étudie avant tout l'acte de croire. Elle prend pour objet la construction subjective (elle-même en mouvement) de ce à quoi l'on croit, et non pas seulement les contenus des croyances. On comprend dès lors qu'elle ait subi des changements majeurs ces 50 dernières années, mais aussi qu'elle ait pu s'ajuster avec assez de fluidité à la période contemporaine, celle de la religion devenue subjective.

Dans les années 1970, le grand théologien catholique allemand Karl Rahner pouvait encore dire qu'une condition d'exercice de la théologie chrétienne est de vivre dans une société chrétienne, ou du moins dans un environnement où les représentations chrétiennes guident spontanément les existences. Pour lui, les discours théologiques portaient des interprétations des gens pour leur en offrir de nouvelles dans le cadre d'une grande conversation commune sur la signification du christianisme aujourd'hui.

Or, ces conditions n'existent clairement plus au Québec, hormis pour des groupes devenus minoritaires. On y observe non seulement le retrait de la religion de la sphère publique, mais aussi le recul des inscriptions dans les programmes de théologie universitaires. De plus, des transformations institutionnelles ont modifié les lieux où l'on pratique désormais la théologie (que ce soit dans un département, une école ou un centre d'études plutôt que dans des facultés en bonne et due forme). Cette nouvelle situation force à réfléchir à nouveaux frais le travail de la théologie et son adaptation à ces conditions nouvelles.

Pour mieux comprendre la spiritualité des gens

La définition classique de la théologie, telle que la proposait le théologien Anselme de Cantorbéry au XI^e siècle, est de rechercher « une intelligence de la foi », sous-entendu de la foi chrétienne. Traduite pour le contexte actuel, la théologie vise désormais une analyse de la façon dont les personnes spirituelles se comprennent elles-mêmes en tant que telles. Cette posture nouvelle lui ouvre un champ immense qui n'est pas si éloigné de ses tâches séculaires. Confessionnelle, elle peut