

PEUT-ON PARLER DE DIEU SANS RELIGION ?

Frédéric ROGNON. *Professeur de philosophie des religions à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg.*

[...] Nous ne parlerons pas de religion sans Dieu mais de Dieu sans religion. Nous ne parlerons pas non plus de spiritualité sans Dieu, la position d'André Comte-Sponville par exemple qui consiste à construire une spiritualité athée, dégagée de Dieu et de la religion ; position qui, d'ailleurs, associe Dieu à la religion.

Parler de Dieu sans religion ! Les deux questions mentionnées, que nous ne traiterons pas, sont très à la mode tandis que celle que nous traiterons est plus originale et j'essaierai de montrer qu'elle est néanmoins, en arrière plan peut-être, très présente aujourd'hui. Il y a, à mon sens, deux manières de la comprendre. Elle peut vouloir dire : peut-on parler de Dieu de façon non religieuse et dans ce cas "sans religion" se rapporte à parler. Elle peut vouloir dire : peut-on parler d'un dieu non religieux et dans ce cas "sans religion" se réfère à Dieu. Ces deux lectures sont à prendre en compte et à articuler car c'est d'un dieu non religieux que l'on va s'évertuer à parler de façon non religieuse.

Il convient tout d'abord de définir la religion et le religieux. Les différentes acceptions mêmes du mot religion contribueront à trouver une clé pour répondre à la question. Qu'est-ce que la religion pour que l'on puisse parler de Dieu sans religion ? Il faudra aussi définir Dieu. Qui est Dieu si on envisage un dieu non religieux ? Enfin, il faudra aussi définir parler car parler d'une façon non religieuse est une manière bien particulière de parler.

Commençons par rappeler d'où vient cette question. Elle nous vient du pasteur et théologien protestant allemand Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Elle se situe dans les lettres de captivité du printemps et de l'été 1944. Il s'agit précisément d'une série de lettres qui commence le 30 avril et qui s'échelonne jusqu'au 21 juillet 1944. Elles sont publiées parmi plus de deux cents lettres et notes dans un ouvrage intitulé "*Résistance et soumission*". Dietrich Bonhoeffer est surtout connu pour son engagement dans la Résistance contre le troisième Reich, engagement qu'il a payé de sa vie puisqu'il est mort pendu à 39 ans dans le camp de concentration de Flossenbürg le 9 avril 1945, (soit un an après les lettres) et douze jours avant la libération de ce camp. À quelques jours près il aurait pu survivre à la guerre.



Dietrich Bonhoeffer en 1939
<http://terredecompassion.com/>

Sa théologie est moins connue que son engagement dans la Résistance ; elle est complexe, subtile, puissante et d'une ampleur considérable puisqu'il nous laisse plus de 14 000 pages d'ouvrages, certains inachevés, d'autres déjà publiés de son vivant, d'autres publiés à titre posthume et des conférences, des prédications, des notes... Les derniers textes à teneur théologique de Dietrich Bonhoeffer sont précisément ses lettres écrites depuis la prison de Tegel à Berlin et transmises en soudoyant le geôlier à son ami Eberhard Bethge d'avril à juillet 1944, c'est à dire juste avant l'attentat manqué contre Hitler du 20 juillet (attentat dans lequel il était impliqué). Il percevait déjà au printemps-été 1944 que la guerre allait prendre fin et il s'interrogeait sur l'avenir du christianisme après la guerre. Quelle sera la situation des chrétiens après

cette guerre ? C'est ainsi qu'il écrit : « *Nous allons au devant d'une époque totalement sans religion, quels qu'ils soient les êtres humains ne peuvent tout simplement plus être religieux. Ceux-là même qui se déclarent complètement religieux ne le mettent nullement en pratique. Ils entendent donc par religieux quelque chose de tout autre. Toute notre prédication et notre théologie chrétienne, vieille de 1900 ans repose sur l'apriori religieux des humains. Le christianisme a toujours été une forme de la religion, peut-être la vraie forme, mais s'il devient clair un jour que cet apriori n'existe pas, mais qu'il a été une forme d'expression humaine conditionnée historiquement et donc contingente, si les humains deviennent radicalement non religieux (et je crois que c'est déjà plus ou moins le cas) ; d'où vient par exemple que cette guerre, contrairement à toutes les autres, ne provoque pas de réactions religieuses ? Alors que signifie cette situation pour le christianisme ?* » Ce premier texte décisif du 30 avril 1944 pose le problème avec emphase mais prend déjà position. Dietrich Bonhoeffer repère à l'œuvre ce qu'on va appeler la sécularisation, c'est à dire le reflux massif des croyances, des convictions religieuses, leur perte de pertinence sociale et la substitution d'une vision du monde profane, à une vision du monde religieuse.

Que faut-il donc entendre par religion ou religieux chez Dietrich Bonhoeffer ?

Celui-ci met ces deux concepts en lien avec un apriori. Le religieux relève d'un présupposé métaphysique selon lequel Dieu existe et que son existence ne pose aucun problème et s'impose à tous avec évidence. L'Église, les prédicateurs et les théologiens admettent cet apriori sans jamais le remettre en question et donc, en situation de sécularisation, ils se trouvent décalés par rapport à la population pour laquelle ce présupposé ne s'impose plus, ne va plus de soi. Ceux qui se déclarent religieux sont concernés par la sécularisation, nous dit Dietrich Bonhoeffer, puisqu'ils ne mettent plus la religion en pratique. Cette mention au sujet des croyants sécularisés s'éclaire dans des textes ultérieurs et notamment dans la lettre du 16 juillet 1944 lorsqu'il évoque l'hypothèse de "travail Dieu" qui est selon lui dépassée autant d'un point de vue philosophique, qu'en morale, en politique ou en science. Nos contemporains vivent, font des choix importants, prennent des engagements divers, élaborent des programmes politiques, font de la recherche scientifique sans, à aucun moment, se demander ce que Dieu en pense et même sans se référer à une volonté, à une intention ou à un projet de Dieu sur leur vie. C'est ce que Dietrich Bonhoeffer entend par sécularisation, un dépassement de la religion, y compris par les croyants ; ce qui l'amène à supposer que, par religieux, ces croyants entendent tout autre chose que cet apriori, que cette évidence.

Qu'entendent-ils donc ces croyants sécularisés par religion ou par religieux ?

Cette question trouve encore sa réponse dans une autre lettre, celle du 29 mai dans laquelle Dietrich Bonhoeffer évoque le dieu bouche-trou. Les croyants utilisent Dieu comme un bouche-trou là où les connaissances scientifiques sont encore impuissantes à dissiper le mystère. Mais comme la science ne cesse de progresser, les références mêmes au dieu bouche-trou reculent continuellement et un jour viendra où Dieu ne sera plus utile à quoique ce soit. Dietrich Bonhoeffer aurait-il pressenti les ambitions prométhéennes du transhumanisme ? La question mérite d'être posée. Quoiqu'il en soit, les croyants eux-mêmes voient leurs propres croyances s'amenuiser puisque, pour eux, le religieux est une béquille sur laquelle s'appuyer face à la finitude humaine, aux malheurs, à la souffrance, à la maladie, à la mort. Dietrich Bonhoeffer pose alors la question :

Que signifie cette situation pour le christianisme ?

Les pistes qu'il propose sont autant d'éclairages stimulants que de nouvelles énigmes

qui relancent d'autres questions. Il s'agit de trouver un nouveau langage, dit-il, un langage libérateur et rédempteur mais un langage non religieux pour parler de Dieu. Comment donc parler de Dieu de façon séculière ? (séculière plutôt que laïque qui est une meilleure façon de traduire "weltlich"). Il s'agit de trouver un nouveau langage pour parler de Dieu de façon séculière mais il s'agit aussi, dit-il, dans d'autres lettres de ce printemps 1944, de vivre de façon séculière en tant que chrétien. Il ne s'agit pas seulement de parler de Dieu sans religion mais d'être chrétien sans religion. Ce serait des chrétiens sans religion, séculiers, car le christianisme lui-même dépouillé du vêtement religieux (c'est la métaphore qu'il emploie) serait devenu un christianisme sans religion, le Christ étant le Seigneur des sans-religion. Comment donc, en tant que chrétien, vivre sans religion et parler de Dieu sans religion dans ce monde majeur ? (Dietrich Bonhoeffer appelle monde majeur un monde qui s'est émancipé de la tutelle divine, qui a évacué Dieu de son horizon.)

On aurait bien aimé qu'il précise sa pensée à propos de ce christianisme séculier et surtout de ce nouveau langage sur Dieu audible et crédible pour nos contemporains. Mais le prisonnier reste elliptique, griffonnant ses lettres sur un coin de table de sa cellule obscure avant de les remettre à un geôlier que ses amis avaient soudoyé pour échapper à la censure. Néanmoins, il nous laisse quelques indications qui tendent à accroître l'opacité de son propos.

Il s'élève d'abord contre ce qu'il appelle les tentatives de restauration et de positivisme de la révélation. Ces deux expressions, restauration et positivisme de la révélation, qualifient sous sa plume l'entreprise du grand théologien bâlois Karl Barth (1886-1968) qui consisterait, aux yeux de Dietrich Bonhoeffer, à revenir à l'évidence de l'existence de Dieu en prenant ce que Dieu dit de lui-même dans la révélation biblique comme un fait positif objectif incontestable. Pour Dietrich Bonhoeffer, cette crispation sur des fondamentaux de l'orthodoxie chrétienne ne ferait qu'isoler un peu plus les théologiens dans leur tour d'ivoire et les couper de leurs contemporains.

« J'aimerais parler de Dieu... non pas à propos de la mort et de la faute mais dans la vie et dans la bonté de l'être humain.... »

Contre l'attitude des croyants qui ne se réfèrent qu'à un dieu bouche-trou, il écrit : *« J'aimerais parler de Dieu, non pas aux limites mais au centre, non pas dans les faiblesses mais dans la force et donc non pas à propos de la mort et de la faute mais dans la vie et dans la bonté de l'être humain. [...] Car jamais Jésus n'a mis en question la santé, la force et le bonheur en soi et ne les a considérés comme un fruit pourri. Autrement, pourquoi aurait-il guéri des malades,*

rendu la force aux faibles ? Jésus revendique pour lui et pour le Royaume de Dieu, la vie humaine entière dans toutes ses manifestations. ». Après cette affirmation forte (je voudrais parler de Dieu au centre de la vie, autant dans la richesse, dans la santé, dans le bonheur, dans la bonté que dans la faiblesse) qui montre qu'il ne s'agit pas de renoncer à parler de Dieu, mais d'en parler autrement et dans d'autres contextes que les cadres traditionnels, les églises ou les chambres d'hôpitaux.

Dans ses dernières lettres des 16 et 18 juillet 1944, Dietrich Bonhoeffer expose en quelques lignes d'une densité et d'une force inégalées sa compréhension de la vie chrétienne et de la parole des chrétiens sur Dieu dans le monde majeur. Il écrit : *« En devenant majeur, nous sommes amenés à reconnaître de façon plus vraie notre situation devant Dieu. Dieu nous fait savoir qu'il nous faut vivre comme des êtres qui parviennent à vivre sans Dieu. Le dieu qui est avec nous est celui qui nous abandonne ; le dieu qui nous fait vivre dans le monde, sans l'hypothèse de travail Dieu, est celui devant qui nous nous tenons constamment. Devant Dieu et avec Dieu nous vivons sans Dieu. Dieu sur la croix se laisse chasser hors du monde, Dieu est*

impuissant et faible dans le monde et ainsi seulement il est avec nous et il nous aide. La Bible indique clairement que le Christ ne nous aide pas par sa toute puissance mais par sa faiblesse et sa souffrance. Voilà la différence décisive avec toutes les religions. La religiosité de l'être humain le renvoie dans sa misère à la puissance de Dieu dans le monde ; Dieu est le deus ex machina. La Bible, pour sa part, le renvoie à la faiblesse et à la souffrance de Dieu. Seul le dieu souffrant peut aider. Dans ce sens, on peut dire que l'évolution du monde vers l'âge adulte, faisant table rase d'une fausse représentation de Dieu, libère le regard de l'homme pour le diriger vers le dieu de la Bible qui acquiert sa puissance et sa place dans le monde par son impuissance. C'est ici que devra intervenir l'interprétation séculière. L'être humain est appelé à vivre avec Dieu la souffrance de Dieu pour le monde sans Dieu. Il doit donc vivre réellement dans le monde sans Dieu et ne pas essayer de camoufler, de transfigurer religieusement l'état sans Dieu de ce monde. Il doit vivre séculièrement et participer par là justement à la souffrance de Dieu. Il a le droit de vivre de manière séculière, c'est à dire d'être libéré de toutes les fausses attaches et des inhibitions d'ordre religieux. Être chrétien ne signifie pas être religieux d'une certaine manière, faire quelque chose de soi-même par une méthode quelconque, un pêcheur, un pénitent ou un saint.... Être chrétien, cela signifie être un Être humain. Le Christ crée en nous non un type d'être humain mais l'Être humain tout court. Ce n'est pas l'acte religieux qui fait le chrétien mais c'est sa participation à la souffrance de Dieu dans la vie du monde. Jésus n'appelle pas à une religion nouvelle mais à la vie. Mais à quoi ressemble cette vie ? Cette vie de participation à l'impuissance de Dieu dans le monde ? Lorsqu'on veut parler de Dieu non religieusement, il faut le faire de manière à ne pas camoufler la détermination sans Dieu du monde. Il faut au contraire la dévoiler et c'est ainsi justement qu'une lumière surprenante tombe sur le monde. Le monde devenu majeur est sans Dieu et peut-être justement, pour cette raison, plus près de Dieu que ne l'était le monde mineur. »

J'ai tenu à vous offrir cette longue citation dans son intégralité pour vous permettre de toucher du doigt la puissance corrosive, iconoclaste certainement, des textes théologiques du dernier Bonhoeffer en prenant le risque de vous laisser devant un abîme de perplexité. Aussi je me contenterai de souligner quelques points.

1. Les chrétiens sont aussi majeurs que les non-chrétiens, ils vivent tous dans le monde majeur, c'est à dire dans le monde sans Dieu.
2. Ce qui distingue les chrétiens des non-chrétiens est l'attachement des premiers à Dieu, mais à un dieu dépouillé de son vêtement religieux, à un dieu dont la représentation a fortement muté.
3. Ainsi cette appartenance commune des chrétiens et des non-chrétiens au même monde majeur les rend solidaires les uns des autres, partageant les mêmes combats notamment en faveur de la justice et de la paix. Ceux qui croient au Ciel et ceux qui n'y croient pas sont tous des hommes de bonne volonté unis dans une fraternité d'horizon plutôt que dans une fraternité de filiation car être chrétien, c'est d'abord être humain.
4. Les chrétiens sont donc appelés à prendre totalement au sérieux ce monde majeur, à accueillir cette majorité avec bienveillance et gratitude.
5. La sécularisation est considérée par Dietrich Bonhoeffer non comme un malheur ou une source de lamentations, mais comme une chance, comme une opportunité, comme une occasion favorable, comme un kairos pour le dire en terme biblique.
6. Cette opportunité consiste pour les chrétiens « à reconnaître de façon plus vraie leur situation devant Dieu et à considérer qu'ils sont ainsi plus près de Dieu

dans une relation plus authentique envers le vrai dieu que les chrétiens du monde mineur.

7. Le dieu non religieux des chrétiens non religieux qui vont donc en parler dans un langage non religieux n'est pas un dieu tout puissant qui interviendrait en permanence dans le monde, un dieu interventionniste, mais c'est un dieu faible et souffrant, un dieu qui souffre avec nous. La vie chrétienne consiste à participer à l'impuissance et à la souffrance de Dieu dans le monde ; tel est le langage que les chrétiens peuvent tenir pour parler de Dieu à leur contemporains de manière audible et crédible.

Il y a exactement 75 ans que Dietrich Bonhoeffer a écrit ces textes. Ont-ils encore quelque chose à nous dire aujourd'hui ?

Je ne vais pas retracer ici toute l'histoire de la réception de l'œuvre théologique de Dietrich Bonhoeffer, histoire polymorphe, paradoxale et qui n'a nullement échappé aux risques d'instrumentalisation dans tous les sens, ce qui est d'ailleurs un indice de fécondité de cet héritage. Je voudrais simplement signaler un courant théologique qui s'est voulu l'héritier de Dietrich Bonhoeffer, qui a connu un grand succès au cours des années 1960 et qui a ensuite disparu aussi vite qu'il était apparu comme un effet de mode ; je veux parler des théologies de la mort de Dieu.

En s'appuyant sur les lettres du printemps 1944 et en en faisant une lecture certainement sélective, les théologiens de la mort de Dieu (John Robinson, William Hamilton, Thomas Altizer et dans une certaine mesure Harvey Cox) ont applaudi à la sécularisation et ont réduit la vocation du chrétien à un engagement horizontal dans un sens purement immanent. La seule transcendance était celle du prochain avec lequel se montrer solidaire, puisque Dieu était mort. De la formule de Dietrich Bonhoeffer quelque peu paradoxale en effet - « *Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu* » - les théologiens de la mort de Dieu n'avaient retenu que la fin - *nous vivons sans Dieu* - en en oubliant le début - *nous vivons devant Dieu et avec Dieu* -. C'était donc confondre une théologie de Dieu sans religion avec une théologie sans Dieu.

Pour mieux évaluer la portée des intuitions de Dietrich Bonhoeffer, je procéderai à deux remarques critiques, la première d'ordre théologique et la seconde d'ordre sociologique.

1. Lorsque Dietrich Bonhoeffer veut dégager Dieu de la religion et libérer l'éloge sur Dieu de tout vêtement religieux, ne tombe-t-il pas sous le coup de sa propre critique ? Un dieu faible et souffrant ne relève-t-il pas lui aussi de la religion ? Il faut bien sûr s'entendre sur le sens à donner au concept de religion, mais même avec l'acceptation que Dietrich Bonhoeffer retient (celle d'un présupposé métaphysique selon lequel Dieu existe et apparaît avec une certaine évidence à ceux qui croient en lui), même si l'image de Dieu est passée de celle d'un dieu tout puissant à celle d'un dieu impuissant, les convictions des croyants ne sont-elles pas d'ordre religieux ? Pour le dire en jargon théologique ; peut-il y avoir une *fides qua* (une foi relationnelle avec Dieu) sans *fides quae* (une foi fondée sur des énoncés doctrinaux) ? J'en doute.

2. Critique d'ordre sociologique qui concerne le phénomène de la sécularisation. Les sociologues de la religion des 1950-60-70 ont analysé le refus des croyances en Europe occidentale comme étant un mouvement irréversible de rationalisation, ce qui semblait confirmer la thèse de Dietrich Bonhoeffer. Et pourtant, dès l'été 1944 Raymond Aaron (1905-1983), dans une analyse remarquable, avait parlé du marxisme comme d'une religion analogique, c'est à dire comme d'un phénomène collectif qui entretenait avec la religion un rapport d'identité formelle. On repère en effet dans le marxisme des textes canoniques, une dogmatique, une organisation institutionnelle,

des rites (des cantiques), un système de valeurs, un messianisme même s'il s'agit d'un messianisme collectif (le prolétariat comme messie collectif) et même une sotériologie. Un peu plus tard, Jacques Ellul (1912-1994) - dans un article en 1963 intitulé "*Le sacré dans le monde moderne*" puis dans un livre de 1973 intitulé "*Les nouveaux procédés*" - s'inscrivait, lui aussi, en faux contre la théorie de la sécularisation, mais il élargissait la perspective par rapport à celle de Raymond Aron. Il n'y a pas que le marxisme qui fonctionne comme une religion horizontale, le nazisme, lui aussi, était une mystique. "Comment Dietrich Bonhoeffer ne l'a-t-il pas perçue ?" se demandait Jacques Ellul. La technique est aussi devenue le nouveau sacré de l'homme. Ceci est d'autant plus paradoxal que cette technique est le principal vecteur de désenchantement du monde. Le sacré est donc revenu s'investir sur le moteur même de la désacralisation. Ce qui indique bien que, contrairement à la thèse de Dietrich Bonhoeffer, l'homme est un être religieux par nature qui a toujours besoin de croire même s'il ne croit plus de manière traditionnelle. À partir de la fin des années 1970, les sociologues de la religion (Danièle Hervieu-Léger notamment en France) ont remis à leur tour en question la théorie de la sécularisation en montrant que nos contemporains ne croient sans doute plus de la même manière que leurs aïeux mais qu'ils n'en croient pas moins. Le croire est aujourd'hui en mutation et en recomposition et sur ce point le diagnostic et le pronostic de Dietrich Bonhoeffer semble erroné.

L'image d'un dieu impuissant, non violent, faible et souffrant proposé par Dietrich Bonhoeffer, peut s'avérer féconde pour un nouveau langage et pour aujourd'hui.

Les défis auxquels font face les chrétiens aujourd'hui n'en sont pas moins considérables ; à commencer par trouver ce nouveau langage dont parlait Dietrich Bonhoeffer audible et crédible aux oreilles et à l'intelligence de nos contemporains. Les réflexions de Dietrich Bonhoeffer nous sont

toujours précieuses à condition de leur faire subir une certaine inflexion et un certain déplacement. Nos contemporains (surtout en France) sont toujours aussi allergiques à la question religieuse, mais ils n'entendent sans doute pas la religion dans le même sens que l'acception que lui donnait Dietrich Bonhoeffer. Lorsqu'on interroge nos contemporains sur leur perception de la religion, ils y voient premièrement un facteur de violence, ce qui n'était pas prioritaire dans les analyses de Dietrich Bonhoeffer. Tout discours sur Dieu, qui se voudrait crédible, devra donc se déprendre de ce vêtement religieux particulier qui conduit à enrôler Dieu au service d'une justification de la violence. Les connexions entre un Dieu tout puissant et une légitimation de la violence au nom de Dieu ne sont pas nulles. Par conséquent, l'image d'un dieu impuissant, non violent, faible et souffrant proposé par Dietrich Bonhoeffer, peut s'avérer féconde pour ce nouveau langage et pour aujourd'hui.

Le deuxième paramètre de la religion dans l'imaginaire contemporain est celui du dogmatisme. La religion déploie des affirmations de vérités rigides et enfermantes, de facture exclusiviste - si vous ne croyez pas ceci, vous êtes perdus. C'est sans doute le critère le plus proche de l'apriori métaphysique et du positivisme de la révélation de Dietrich Bonhoeffer. Ses analyses à ce sujet demeurent donc inspirantes aujourd'hui, à condition de ne pas tomber dans le piège qu'il avait lui-même tendu en remplaçant un dogme par un autre.

Le troisième paramètre de la religion aujourd'hui est celui de l'institution et notamment de l'institution ecclésiale. Nos contemporains sont jaloux de leur liberté individuelle et craignent, par dessus tout, l'enfermement sectaire. L'engagement de Dietrich Bonhoeffer, au sujet de l'Église, est d'un tout autre ordre. À ses yeux l'individualisme était mortifère et on ne pouvait pas être chrétien tout seul ; les

chrétiens étaient donc appelés à réactiver la dimension communautaire de leur vie en plaçant le Christ au centre de la communauté. C'est pourquoi dans ses lettres du printemps 1944, il évoque une discipline de l'Arcane (expression qui qualifiait les premiers chrétiens à l'époque des catacombes et des persécutions) qui tiendrait les chrétiens d'après-guerre, les chrétiens du monde majeur, dans un lien communautaire en Christ sans sectarisme ni dilution dans le monde.

Ces trois critères de la religion (violence, dogmatisme, institution) expliquent que la religion a mauvaise presse pour nos contemporains aujourd'hui. Mais il n'y a pas pour autant, nous disent les sociologues de la religion, disparition des croyances. À la religion violente, dogmatique et institutionnelle, on oppose alors la spiritualité paisible, souple et individuelle. La spiritualité est donc bien davantage en "odeur de sainteté" dans l'imaginaire contemporain que la religion. Si l'on entend par spiritualité la recherche de sens de manière libre et ouverte, la recherche d'une profondeur de sens, d'une profondeur de notre être profond sur un mode de cheminement, de quête pérégrinale ininterrompue tout au long de sa vie ; la spiritualité valorise l'expérience vécue et autorise l'expression émotionnelle. Elle entretient avec la temporalité un rapport de présence ponctuelle (ce sont les fameux temps forts, stages, sessions de ressourcement...) plutôt que d'engagements dans la durée ou de pratiques régulières. Cette valorisation de la spiritualité au détriment de la religion concerne autant les membres des Églises que les personnes détachées de toute appartenance. Cette tension entre religion et spiritualité est aussi à interroger et c'est le rapport de nos contemporains à la religion que je me propose maintenant de questionner.

On connaît, en effet la double étymologie du mot *religion* ; controverse déjà évoquée par Cicéron. Soit le mot *religion* vient du verbe *religare* qui signifie relier, rattacher ; soit il vient du verbe *relegere* qui signifie recueillir, prendre soin, observer scrupuleusement. La première étymologie du mot *religion* correspond à la religion au sens moderne, relier l'homme à Dieu d'où la dogmatique ; et les hommes entre eux d'où l'institution. Tandis que la deuxième étymologie correspond à la spiritualité d'aujourd'hui, le recueillement, l'attention, le scrupule dans la prise en compte de notre dimension de la profondeur de l'être profond au dedans de nous. Ces deux notions peuvent se retrouver à l'origine étymologique de la même religion, mais ce qui me semble trop souvent oublié, c'est que ces deux pôles ne peuvent aller l'un sans l'autre. Tout au long de l'histoire du christianisme, comme religion, se sont exprimées des formes de spiritualité et inversement on ne peut pas concevoir une spiritualité sans religion, c'est à dire sans éléments doctrinaux, sans propositions de sens qui se formulent nécessairement en termes d'affirmation de vérités, ni une spiritualité sans doctrine, ni une spiritualité sans institution.

Je m'arrêterai un moment sur ce dernier point - la question de l'institution - car il me semble décisif. Les sociologues constatent que les aspirations de nos contemporains sont de type oxymorique ou tout au moins paradoxales. Nos contemporains veulent être libres mais ensemble ; trouver du sens mais sans doctrine, etc.... Même le croyant le plus individualiste tend à se rapprocher d'une communauté, d'un réseau, d'un club d'affinités à condition de rester libre d'y entrer et d'en sortir, de se bricoler des énoncés de sens en empruntant à droite et à gauche, de se fabriquer sa religion à la carte. Avec le sociologue suisse Roland CAMPICHE, je contesterai l'idée reçue d'une spiritualité individuelle en constatant à quel point les médias, les réseaux sociaux, etc... conditionnent le croire contemporain. Or ces masse-médias participent de l'institutionnel et je franchirai encore un dernier pas.

La première des institutions qui nous relie tous est le langage.

Dès que je parle, je m'inscris dans un registre institutionnel et, lorsque je parle de Dieu, je rentre automatiquement dans un discours religieux car Dieu n'est pas un objet de savoir scientifique mais un objet de croyance. Même celui qui parle de Dieu pour dire qu'il n'existe pas, exprime une croyance car il n'en sait rien. Peut-être avez vous lu ce livre du pasteur néerlandais Klaas HENDRIKSE "*Croire en un dieu qui n'existe pas*". Il croit que Dieu n'existe pas tout autant que le croyant croit qu'il existe. Parler de Dieu a donc forcément une dimension institutionnelle car c'est l'expression d'une croyance qui a recours au langage pour se faire, c'est à dire à une institution qui nous tient ensemble. En d'autres termes, "*parler de Dieu sans religion*" signifierait se taire si le silence est, lui aussi, une manière de parler de Dieu et peut-être la plus adéquate. D'ailleurs, dès que je dis Dieu, ce n'est plus de Dieu que je parle mais de religion, c'est à dire de formes, d'images, de notions qui expriment à la fois des énoncés doctrinaux et un rattachement institutionnel. Ainsi donc, je ne crois pas que l'on puisse parler de Dieu sans religion. Quant aux relations entre religion et spiritualité, il ne s'agit, à mon sens, ni de réalités hétérogènes comme le croient nos contemporains, ni de deux cercles en simple recouvrement, ni de cercles concentriques, mais de deux cercles qui s'englobent mutuellement. Chacun des deux pôles appelle l'autre, requiert l'autre, renvoie à l'autre et s'en nourrit. Le rapport entre religion et spiritualité est donc un rapport d'interactions mutuelles.

Que conclure ? Je pense que l'on ne peut pas parler de Dieu sans religion, mais que cette prise de position épistémologique doit se traduire avec doigté sur le plan pratique. Parler de Dieu à nos contemporains, cela signifie les rejoindre sur leur propre terrain allergique au religieux, ouvert à la spiritualité, soucieux de sens et de cohérence, soumis à un rythme de présences ponctuelles plutôt qu'à des engagements à une pratique régulière et, à partir de leur propre langage, leur offrir un déplacement de discours. Dietrich Bonhoeffer nous est alors infiniment précieux. C'est dans son impuissance, dans sa faiblesse et dans sa souffrance que Dieu nous est présent. Dire cela et l'incarner dans une manière d'être et de vivre, c'est du religieux au sens moderne du terme ,comme au sens de Dietrich Bonhoeffer car il me semble que l'homme a besoin du religieux conscient ou inconscient comme proposition de sens et comme insertion institutionnelle pour structurer son cheminement à travers la vie.
