

Homo areligiosus*

Eberhard Tiefensee

Une espèce régionale relativement nouvelle

«Homo faber», «homo œconomicus» – ces expressions sont familières. On les trouve parmi les titres de livres des dernières années, il suffit d'une recherche rapide dans les catalogues courants des bibliothèques. Ces expressions sont évidemment des variantes du nom générique «homo sapiens», qui, au moins depuis Linné, nous attribue notre place parmi les êtres vivants. Espèces moins connues: «homo sovieticus», «democraticus», «rhetoricus», «academicus» et «contemplativus». La liste pourrait être facilement prolongée. Ce qui manque, c'est l'«homo areligiosus».

«Homo naturaliter religiosus» («l'homme religieux par nature») – un collectif a été publié sous ce titre en Suisse, en 1997. Dans son introduction, l'un des éditeurs, spécialiste des sciences des religions de Zurich, explique: «Il semble, à notre connaissance, qu'il n'existe pas de personnes sans 'religion' – quelle que soit la manière dont on tente de définir le phénomène.»¹ Cette formulation est prudente. Le mot «religion» est mis entre guillemets, et une petite phrase en atténue la portée.

Mais l'affirmation qu'il n'y a probablement pas de personnes sans religion, reste téméraire, surtout si on considère la situation des nouveaux «Länder». Le sociologue protestant des religions Ehrhart Neubert a appelé l'histoire de la RDA un «Supergau» (un accident de premier ordre, 'le plus grand accident imaginable')², en faisant allusion à Tchernobyl. Ce n'est pas exagéré. En moins de deux générations, les chrétiens sont passés de 94% à 30%, les personnes sans confession ont décuplé, passant de 6% aux deux tiers de la population. Ce sont des valeurs moyennes, stabilisées par les régions où l'Église encadre encore toute la vie du peuple et par les générations plus âgées. Dans des villes satellites comme Berlin-Marzahn, les chrétiens des deux confessions sont maintenant des minorités qui devraient être

1 F. Stolz, Einführung, dans: Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein? (éd. par F. Stolz) (Studia religiosa Helvetica. Jahrbuch 3), Bern e.a. 1997, p. 7–12, ici p. 9.

2 Materialien der Enquête-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ (12. Wahlperiode des Bundestages) (éd. par Deutscher Bundestag), Frankfurt/M. 6 (1995), 130.

statistiquement comptées parmi les sectes. Un renversement de tendance n'est pas prévisible, tout au plus un affaiblissement de cette tendance. Parmi les jeunes, 80% sont maintenant sans confession – ce qui est aussi une moyenne, largement dépassée dans certaines régions.³

Sans confession, cela ne signifie pas nécessairement sans religion. Un bon groupe de ceux et celles qui ont quitté l'Église, continuent de se déclarer croyants en Dieu ou même chrétiens, et se sentiraient offensés si l'on leur imputait le contraire. Des sociologues parlent d'une religiosité flottante qui se sert au marché des religions et bricole une religion patchwork. En Allemagne de l'Est toutefois, cette distinction n'a pas beaucoup de sens, parce que les enquêtes confirment que les personnes étrangères à la vie de l'Église sont aussi des non-chrétiens, et des hommes et des femmes sans religion, selon leur propre dire. Une religiosité en dehors des Églises n'existe presque pas. Dans cette région, qui n'appartient pas à une Église ne va pas non plus au Dalai Lama.

Des îlots areligieux se forment partout en Europe de l'Ouest – surtout dans les grandes villes. Mais les pertes sont loin d'être aussi dramatiques qu'en Allemagne de l'Est, même chez les jeunes. C'est encore plus vrai dans une perspective globale. Ceux et celles qui déclarent n'appartenir à aucune religion constituent à peu près 15% de la population mondiale et viennent en troisième ou quatrième position, après les chrétiens et les musulmans (avant ou après l'hindouisme – il est difficile d'avoir ici des informations exactes). Tout indique que le pourcentage des personnes sans religion est en train de diminuer actuellement, ce qui ne laisse aucun doute sur le centre de ce phénomène: l'Europe de l'Ouest, dont la population diminue, à l'échelle mondiale. Si donc l'Europe de l'Ouest constitue une zone sinistrée du point de vue ecclésial, comme le disait le sociologue américain de la religion Peter L. Berger⁴, l'Allemagne de l'Est en est l'épicentre. Les nouveaux « Länder » sont dans une situation unique, à l'échelle du monde, par rapport à l'augmentation de l'areligiosité. Seules la Bohême et l'Estonie peuvent lui «faire concurrence».

Il n'y a qu'une bonne centaine d'années que nous connaissons cette areligiosité de masse – autant que nous pouvons en juger après coup. Cette areligiosité ne touchait auparavant que des individus dans certaines couches de la population. Expliquer pourquoi ce phénomène se concentre dans l'Europe de l'Ouest, et surtout dans l'Allemagne de l'Est, dépasserait le cadre de cet article. En résumé, on peut dire ceci: Le phénomène n'est pas nécessairement lié à la modernité, comme le prouve l'exemple des USA. Il n'est pas seulement non plus le résultat de la propagande communiste, parce que des pays qui étaient jadis socialistes, comme la Pologne et la Russie, continuent d'avoir une population en grande partie religieuse. Les raisons sont donc complexes. Ce qui est frappant, c'est qu'une areligiosité très répandue ne se trouve que dans des régions qui étaient jadis chrétiennes, et qu'elle est relativement moindre dans les milieux catholiques et orthodoxes.

Un regard global aide à ne pas considérer comme normal ce qui constitue encore dans le monde une exception. Car dans les nouveaux « Länder », l'affirmation: « Je n'ai pas de religion » apparaît normale et le contraire semble plutôt l'exception. « Je

³ Pour les références et des informations plus détaillées voir E. Tiefensee, „Religiös unmusikalisch“? – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität, dans: Wiedervereinigte Seelsorge – Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland (éd. J. Wanke), Leipzig 2000, p. 24–53.

⁴ Dans: M. Tomka/P. M. Zulehner, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999, p. 9.

ne connais aucune prière. Je sais seulement qu'à la fin on dit 'Amen' », cette réponse d'un jeune de l'Allemagne de l'Est, lors d'une enquête⁵, n'étonne réellement personne dans cette région. Presque dans toutes les autres cultures, cette prise de position serait très frappante. On m'a raconté ce qui est arrivé en Inde: Quand un touriste saxon s'est dit areligieux, un indien a rassemblé toute la population du village, pour qu'on puisse s'étonner de ce curieux phénomène: non pas un saxon, mais un homme sans religion.

En résumé: Ce qui constitue une rareté ailleurs, est devenu la règle dans une partie assez considérable de l'Allemagne. Nous enregistrons l'apparition massive d'une nouvelle espèce, l'« homo areligiosus ». Nous en parlerons dans ce qui suit. Dans une première partie, je dessinerai son opposé, « l'homme irrémédiablement religieux »: D'où vient cette affirmation qu'au fond, chaque homme a une religion? J'essaierai de rendre plausible cette affirmation, même si je la déconstruirai tout de suite dans une seconde partie. Dans une troisième partie, il s'agira de l'« homo areligiosus », et dans la quatrième de la question: Comment les personnes religieuses et areligieuses devraient-elles entrer en relation les unes avec les autres?

1 L'homme est irrémédiablement religieux

Le mot « irrémédiable » trahit son origine dans la critique de la religion du 19^{ème} siècle, où la religion fut parfois considérée comme une maladie. J'essaierai de valoriser le terme dans un autre sens. Mais le mot « irrémédiable » rappelle d'abord une remarque plutôt résignée d'Emmanuel Kant: « Il y a eu dans tous les hommes, à toutes les époques, une certaine métaphysique dès que la raison s'est élevée à la spéculation, et il y en aura aussi toujours ».⁶ Le « destructeur de la métaphysique » cite Horace: « Le paysan attend que le fleuve s'écoule; mais celui-ci coule et coulera tout le temps. »⁷ La religion, en ce sens, ne peut évidemment pas être déracinée. Nietzsche pense donc que nous ne nous débarrassons pas de Dieu, tant que nous croirons à la grammaire.⁸

Dès 197, nous trouvons cette phrase chez Tertullien, un père de l'Église: *Anima naturaliter christiana* – l'âme est naturellement chrétienne.⁹ Cela veut dire: La réalité chrétienne est exactement ce que l'homme cherche au plus intime de lui-même. La thèse de l'homme irrémédiablement religieux – comprise positivement – est donc une variante moderne et généralisée du dictum de l'Église ancienne. La religiosité fait partie de la condition naturelle de l'homme. A toutes les époques, on a essayé de vérifier cette affirmation. On pourrait apporter ici des arguments statistiques et ren-

5 H. Barz, *Postsozialistische Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den Neuen Bundesländern*. Teil 3 des Forschungsberichts „Jugend und Religion“ im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland (aej), Opladen 1993, p. 68.

6 KrV B 21 – dans: I. Kant, *Werke* (éd. par W. Weischedel), Darmstadt 3 (1983), p. 60.

7 *Prolegomena A 8* (orig. lat.) – dans: I. Kant, *op. cit.* 5 (1983), p. 115 (traduit par l'éd.).

8 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (éd. G. Colli et M. Montinari), München e.a. 6 (1988) (*Götzen-Dämmerung. Die „Vernunft“ in der Philosophie*), p. 78: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben ...“.

9 Au 17^{ème} chapitre de son *Apologeticum*; cf. A. Schindler, *Von Tertullian bis Drewermann*, dans: F. Stolz (Éd.), *Homo*, *op. cit.*, p. 167–191, ici p. 167 et p. 176–180.

voyer à ce que nous avons dit au début du statut minoritaire de l'areligiosité eu égard à la situation globale – une démarche peu satisfaisante face à la situation de l'Allemagne de l'Est. Nous ne pouvons pas nous attendre ici à un raisonnement contraignant, comme souvent quand il s'agit de l'homme. Mais peut-être y a-t-il au moins des « indices » utiles, des « voies », selon l'expression dont Thomas d'Aquin caractérisait ses recherches il y a plus que 700 ans, ces voies que l'on a appelé plus tard des « preuves de l'existence de Dieu », ce qui facilitait les malentendus.

L'homme à la recherche de lui-même

Il s'agit de montrer que la formule « homo naturaliter religiosus » a une certaine légitimation. L'expérience fondamentale du caractère problématique de l'existence humaine (Fraglichkeit) pourrait fournir un point de départ. Nous, les êtres humains, nous sommes – à notre connaissance – les seuls êtres à poser des questions. Chaque question porte en elle l'espérance d'une réponse, si elle est plus qu'un simple tâtonnement. Dans la plupart des cas, l'homme peut en fait espérer une réponse sur le long terme (« in the long run », C. S. Peirce), même si de nouvelles questions apparaissent toujours. On ne peut pas empêcher que l'homme s'interroge sur lui-même, puisque tout peut être questionné. Tôt ou tard, nous nous interrogeons sur nous-mêmes. Mais au plus tard ici, l'espérance d'obtenir une réponse se révèle chimérique. Cela ne tient pas au fait que nous ne sommes pas suffisamment avancés – comme c'est le cas dans d'autres questions – pour pouvoir apporter une réponse satisfaisante. Mais c'est parce qu'une limite fondamentale se manifeste dans le cas du questionnement sur soi-même.

J'essaierai de développer brièvement cet enjeu, de manière assurément trop concise. Lorsque nous nous interrogeons sur nous-mêmes pour savoir qui ou ce que nous sommes, ou – selon l'expression plus technique – lorsque nous cherchons la vérité (Wesen) de l'être humain, nous sommes en même temps le sujet et l'objet, celui qui est interrogé et ce qui est interrogé. Pas d'issue pour sortir de ce cercle. Mais en même temps, nous sentons qu'il y a là un cercle. Nous ne pouvons que réfléchir sur notre pensée, que parler de notre condition d'être parlant ; quand nous cherchons à éclairer notre histoire, nous le faisons en tant qu'ayant part à cette histoire. Dans tous ses efforts scientifiques pour parvenir à une certaine objectivité, l'homme bute finalement et toujours à nouveau sur lui-même. Il atteint dans le meilleur des cas une certaine intersubjectivité. Il ne sait jamais ce que la réalité est en « elle-même ». Nous ne pouvons pas sortir de notre peau, mais savons tout de même que nous y sommes. Les mathématiciens connaissent cette circularité comme l'argument de « Gödel », les physiciens la connaissent comme la relation d'indétermination d'Heisenberg, les sociologues de la science comme le changement de paradigme décrit par Th. S. Kuhn.¹⁰ Ludwig Wittgenstein a trouvé, pour en parler, l'image du bocal en verre dont la mouche cherche à s'échapper.¹¹ L'image décrit le paradoxe humain que nous ne touchons, pour ainsi dire, la limite fondamentale de nos efforts que de l'intérieur. Nous savons qu'il s'agit là d'une limite, nous portons donc en nous aussi l'idée d'un extérieur que

¹⁰ Voir aussi le paradoxe classique du menteur et l'antinomie de Russell dans la théorie des ensembles.

¹¹ Philosophische Untersuchung, Nr. 309 – dans: L. Wittgenstein, Werkausgabe, Frankfurt/M. 1 (1990), p. 378: „Was ist das Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.“

nous ne pouvons pas rejoindre – la prison est de verre. Les termes désignant cette situation sont multiples: on parle généralement de la finitude ou de la contingence de l'homme. La finitude ne signifie pas ici les quelques décennies de la vie individuelle, mais le fait fondamental de ne pas pouvoir sortir de la condition humaine, en d'autres termes: de ne pas trouver une réponse définitive aux questions ultimes qui sont à vrai dire les plus intéressantes. Toujours, nous revenons en définitive à nous-mêmes, tout en sachant que nous ne sommes pas tout. Nous pouvons l'exprimer aussi de cette manière: Nous n'échappons jamais à nos perspectives et nous sommes incapables d'enlever nos lunettes humaines. Au début du 19^{ème} siècle, Friedrich Schleiermacher a appelé ce paradoxe le sentiment de la dépendance absolue.¹²

L'extérieur du bocal d'où la mouche cherche à s'échapper, l'au-delà de la limite fondamentale, cela a reçu des noms divers: Pour Platon, c'est l'idée du Bien. Aristote l'appelle le moteur immobile et la pensée de la pensée. Le néoplatonisme parle, entre autres, de l'Un indicible au delà de l'être et du non-être. La philosophie médiévale l'appelait le dernier ou le premier principe. À l'aube de la modernité, Nicolas de Cues parlait de la coïncidence des contraires. Kant, plus tard, de l'idée régulatrice de la raison théorique et du postulat de la raison pratique. Hegel l'appelait le savoir absolu et le concept du concept. Wittgenstein parlait prudemment de l'élément mystique, dont on ne peut pas parler et qui seulement se dévoile. Max Horkheimer l'appelait le « tout autre », Hilary Putnam l'œil de Dieu dont nous ne disposons pas.

La Religion comme relation existentielle à la limite fondamentale

Mon parcours rapide de l'histoire de la philosophie devrait faire comprendre ceci:

1. Quelques soient les différences de formes de pensée et de terminologies, s'exprime ici l'idée d'une réalité dernière, d'un absolu qui est toujours connoté quand nous menons nos recherches sur le monde et sur nous-mêmes, mais qui se dérobe aussi toujours.

2. Il ne s'agit pas, comme dans beaucoup de questions scientifiques particulières, d'une énigme qui ne serait que provisoire. Il s'agit d'une limite de principe, fondamentalement liée à notre condition humaine.

Blaise Pascal l'a formulé ainsi au 17^{ème} siècle: « Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous vivons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre ; quelque terme où nous pensons nous attacher et nous affermir, il branle, et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle ... Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. »¹³ Ce n'est pas un pessimisme ennemi de la science qui s'exprime ici – Pascal compte parmi les mathématiciens de haut niveau dont un langage de programmation d'ordinateur porte encore le nom aujourd'hui. C'est l'expérience de base de la docte ignorance. Je cite encore une fois Witt-

¹² Cf. Friedrich Schleiermacher, *Sämtliche Werke. Erste Abteilung. Zur Theologie*, Berlin 3 (1835) (Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, 2. Auflage v. 1830), § 4, p. 15–22.

¹³ *Pensées* fr. 72, éd. de la Pléiade, p. 612.

genstein: « Nous sentons que, même si toutes les questions scientifiques recevaient une réponse (une situation certainement hors de notre portée: E. T.), nos problèmes vitaux ne seraient même pas effleurés. »¹⁴

Voilà pour la philosophie. Considérée dans cette perspective, la religion est une manière pleinement humaine de gérer le fait fondamental de la contingence. Car la finitude affecte, non seulement nos efforts scientifiques, mais aussi l'existence humaine dans toutes ses réalisations. L'homme est obligé d'entrer en relation avec ce paradoxe qu'il est lui-même – c'est ce que signifie la religion (« religio ») comme la relation (surtout institutionnelle) à ce qui échappe à toute emprise. La religiosité, comme la disposition qui y correspond, n'est donc pas seulement une docte ignorance. Elle est davantage en tout cas qu'une émotion ou une véleté temporaire face à la peur de la mort. Elle est une relation qui gère la condition fondamentale dont parlait Augustin, dans la première biographie de l'occident, en la caractérisant comme une inquiétude intérieure: « ... car tu nous a faits pour toi, ô Dieu, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en toi »¹⁵. D'après Augustin, nous sommes essentiellement « construits » de telle manière que nous ne pouvons pas nous arrêter à ce qui est donné et saisissable, mais devons tenter l'impossible: atteindre la réalité insaisissable qui détermine notre condition humaine.

La brève description d'Augustin fait comprendre ceci :

1. Il ne s'agit pas d'un phénomène marginal ou d'une sorte d'univers parallèle, comme le suggère le bocal en verre de Wittgenstein, ou notre vague formule d'un au-delà de la limite. Ce phénomène se trouve dans le cœur – donc au centre de notre monde – et il est ainsi omniprésent, bien qu'il soit aussi extérieur. Un esprit attentif peut repérer les traces de cet « au-delà » jusque dans la vie quotidienne: dans l'étonnement des enfants face aux choses les plus insignifiantes, dans le doute et la protestation des jeunes, dans les expériences d'injustice et de souffrance, dans l'exigence de la conscience qui distingue entre pouvoir et permission, obligation et devoir. Et nous trouvons cette trace tout simplement dans la chute du mur de Berlin, quand les gens se sont écrié « c'est fou ! ».¹⁶

2. Cette inquiétude fondamentale motive, au fond, toutes les réalisations culturelles, à partir du moment où ce qui est en jeu, c'est plus qu'une question de survie: l'art, la littérature, et les sciences aussi évidemment. Ces dernières sont précisément une manière typiquement occidentale de gérer la condition fondamentale de l'homme. « Ministère du culte » – c'est le nom que s'est donné l'institution compétente en ce domaine, même dans la Saxe sécularisée des lumières, ce qui est encore au fond une allusion à la motivation religieuse des réalisations culturelles.

3. La religion – un terme aussi typiquement occidental – n'a pas d'abord la fonction d'apaiser l'inquiétude du cœur, elle n'est pas non plus juste bonne pour ceux et celles qui n'arrivent pas à « s'arranger avec ce monde » et ont donc « besoin de la religion ». D'innombrables stratégies sont maintenant offertes, pour parvenir à apaiser notre existence, et les stratégies religieuses peuvent naturellement aussi en faire partie ; mais on peut tout simplement aussi refouler cette expérience. Au sens propre, la

¹⁴ Tractatus logico-philosophicus 6.52 [souligné en partie par E.T.] – dans: L. Wittgenstein, *Werkausgabe* op. cit., p. 85. La citation continue ainsi: „Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.“

¹⁵ Bekenntnisse 1. Buch I.1 – dans: Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse* (éd. K. Flasch et B. Mojsisch), Stuttgart 1989, p. 33.

¹⁶ Voir aussi K. Rahner, *Erfahrungen des Geistes. Meditation*, Freiburg/ 21977, p. 24–29 et 34–39.

religion n'est pas une pratique pour surmonter la contingence (H. Lübbe)¹⁷, mais une pratique pour ouvrir à la contingence (M. Schramm)¹⁸. Le schéma coût - profit, qui nous est tellement familier, est ici peu approprié: la religion ne constitue pas une de nos stratégies de survie, en vue de nous maintenir physiquement et psychiquement. Elle ne sert pas non plus à optimiser la vie sociale dans son ensemble (parce que la démocratie aurait besoin, par exemple, d'une source de valeurs pour fonctionner). Ce sont des effets possibles, et aussi réels, que l'on ne peut pas nier, mais non l'intention principale de la religion. Puisqu'elle subvertit toutes ces stratégies et ces structures pour surmonter la contingence, elle les questionne et les déstabilise - elle se déstabilise elle-même comme religion, comme le montrent les prophètes. C'est seulement ainsi qu'elle empêche que l'insaisissable paraisse saisissable. Cependant, sa tâche est, non seulement critique, mais aussi constructive. Car elle veut suggérer des comportements qui permettent d'entrer en contact avec l'insaisissable - quel qu'en soit le nom. Des religions de révélation annoncent en outre que nous ne pouvons pas seulement pressentir l'insaisissable dans le monde, mais qu'il y fait irruption.

Voilà la signification positive de cette formule: que l'homme est « irrémédiablement » religieux: l'être humain est comme une blessure ouverte qui ne peut pas se refermer¹⁹, si nous voulons rester vigilants dans notre réflexion sur nous-mêmes, dans tous nos rapports existentiels, attentifs à nous-mêmes et au monde, avec nos limites et ses limites, bref si nous voulons rester des humains. Nietzsche, vraisemblablement le plus insidieux dans toutes les questions de religion, trouve peut-être en fin de compte la bonne formule: « Il faut porter encore en soi un chaos, pour pouvoir mettre au monde une étoile dansante ».²⁰

2 Une conclusion erronée au plan anthropologique – ou: les hommes ne sont pourtant pas « irrémédiablement religieux »

Le questionnement déstabilisant de l'homme sur lui-même bute sur la question de Dieu - tel est le bilan de ce qui précède. Il s'agit ici d'une interprétation possible de l'homme et de ses activités. Des alternatives sont pensables: une idée matérialiste de l'homme, par exemple, parvient à d'autres résultats. Il ne s'agit ici, comme nous l'avons dit au début, que d'indices et de chemins de pensée qui montrent que la formule « homo naturaliter religiosus » n'est pas contraignante, mais pas non plus déraisonnable.

Où est ici la place de l' « homo areligiosus », de l'homme sans religion ? J'ai annoncé que je déconstruirais tout de suite la formule de l'homme irrémédiablement religieux - c'est ce qui doit se faire maintenant. Je vois ce problème décisif: la démarche conduit à une conclusion erronée, aux conséquences considérables. Si l'homme est religieux par nature, il ne peut pas y avoir d'hommes sans religion. C'est

17 Cf. H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz e.a. 1990, p. 149s. et passim.

18 Cf. M. Schramm, *Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt*, Leipzig 2000, p. 52-57.

19 Il faudrait explicitement discuter la notion du « péché » et de la « rédemption », ce qui jeterait une autre lumière sur ce phénomène.

20 Ainsi parlait Zarathoustra, préface, 5ème partie, éd. H. Albert, p. 19.

la supposition de base – paraît-il – du spécialiste des sciences religieuses de Zurich, cité initialement. J'affirme qu'elle fait partie des dogmes fondamentaux de la plupart des chercheurs en sciences religieuses et de la plupart des théologiens:

- L'homme est religieux par nature.
- Donc, il n'y a pas d'hommes sans religion.
- Il suffit donc de chercher suffisamment longtemps, pour trouver aussi de la religion chez les personnes prétendument areligieuses (puisque en effet chacun croit à quelque chose).

Une conséquence de cet étrange syllogisme, c'est que la limite s'efface de plus en plus entre les religions de substitution, l'ésotérisme par exemple, et les substituts de la religion, comme un lèche-vitrines le dimanche, dans les temples de la société de consommation. Ce jeu va jusqu'à des enquêtes sur « la cuisine comme pratique religieuse ».²¹

Mais c'est une conclusion erronée au plan anthropologique. Qu'est-ce que cela veut dire, en fait, que l'homme soit ceci ou cela par nature ? Doué de raison (animal rationnelle), doué de langage (comme l'a déjà dit Aristote), ayant une certaine estime de lui-même (ainsi récemment Julian Nida-Rümmelin), et donc aussi religieux ? Aucune de ces affirmations n'est fautive. Mais toutes les tentatives de dire quelque chose sur l'homme *en tant que tel*, butent sur une autre limite qui n'est pas moins signifiante que le bocal de Wittgenstein – la limite d'une généralisation inadmissible.

Nous formons un concept de quelque chose en saisissant ensemble différents exemples dans un concept universel: Ceci est un arbre, cela est un arbre, et cela n'en est pas. Ce qui est commun à tous constitue le concept d'arbre. Lorsque nous posons la question de l'homme, nous ne nous comportons pas autrement, mais nous nous heurtons à des difficultés fondamentales en raison de son individualité. Cela se révèle aussi, de manière inchoative, dans d'autres secteurs de recherche: l'un n'est pas comme l'autre, tout concept est une abstraction. Quand nous parlons maintenant de l'homme, l'individualité a un poids décisif: Chacun et chacune est essentiellement différent(e) de tous les autres. Nous nous distinguons par nos empreintes digitales et notre code génétique, mais nous ne nous déterminons pas nous-mêmes et ne déterminons pas les autres par ces détails marginaux et presque négligeables. C'est une connaissance fondamentale: chacun et chacune est un être humain dans la mesure où il (ou elle) se distingue de tous les autres. C'est pourquoi nous trouvons que l'existence de vrais jumeaux est une curiosité, et si dix hommes tout à fait semblables venaient à notre rencontre, nous saurions que quelque chose n'est pas juste, que ce ne sont pas des hommes. C'est pourquoi nous luttons pour être respectés par les autres comme des êtres uniques, et nous trouvons qu'une masse uniforme est une forme déficiente de présence humaine.

Ceci dit, nous atteignons une limite infranchissable quand nous disons que l'homme est religieux par nature: Cela peut rester valable comme concept universel de l'être homme (et l'expression est déjà discutable à ce niveau de généralité). Cela ne peut cependant pas valoir pour chaque cas, tout simplement parce que dire que l'homme est un « cas de ... » n'est qu'une abstraction. À vrai dire, autre, il ne peut

21 A. Portmann, *Kochen als religiöse Praxis. Über Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen*, dans: U. Gerber (Ed.), *Religiosität in der Postmoderne* (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen 3), Frankfurt/M. 1998, p. 81–99. – Tandis que les religions de substitutions sont toujours des religions, les substituts de la religion ne le sont plus, même si ces substituts assument la fonction d'une religion.

être confondu avec aucun autre, bien qu'il relève – ou précisément parce qu'il relève de cette façon – du concept universel « homme ». Nous butons ici à nouveau sur le paradoxe de l'être homme: celui de l'universel et de l'individuel, de l'unité et de la différence.

C'est autour de cette conclusion erronée au plan anthropologique que tourne toute la discussion actuelle sur ce qui caractérise « l'homme » et pour savoir si, en ce sens, des embryons sont déjà des hommes. Il est évidemment impossible de déterminer un ensemble de qualités qui caractériserait et définirait l'homme en tant que tel, de subordonner le « cas » particulier au concept ainsi trouvé. A moins de considérer que, quoi qu'il en soit de la similitude des « cas », la dissimilitude est toujours beaucoup plus grande. Par exemple, l'homme en tant que tel est « animal rationnelle », mais on ne peut refuser à personne le privilège d'être un homme sous prétexte qu'il est privé de raison (le bébé, le malade d'Alzheimer et celui qui est dans le coma, celui qui dort et celui qui a perdu connaissance). Un enfant d'un an, dans toute sa déraison, n'est pas plus ou moins homme que Goethe au sommet de sa créativité, mais il est homme autrement.

Non seulement il est aussi pensable que l'on soit (pleinement) homme sans avoir de religion, mais on peut encore en donner pas mal d'exemples, comme je l'ai montré au début. Cela a donc du sens de réfléchir sur l'« homo areligiosus ». Ce qui suit, ne sera qu'une approximation de l'altérité de l'autre. Une entreprise limitée, surtout parce que j'ai du mal à prendre de la distance par rapport à ma perspective religieuse marquée par l'anthropologie chrétienne occidentale. Cela vaut aussi en sens inverse – les hommes sans religion ont aussi leur perspective sur l'homme religieux, dont ils ont du mal à se détacher. De toute façon, en ce qui regarde la compréhension de l'autre, nous ne devrions pas être trop téméraires dans une culture hautement différenciée comme la nôtre. D'un autre côté: Cette différence infranchissable entre moi et l'autre, ne pourrait-elle pas être un des lieux – peut-être même le lieu par excellence – ou nous expérimentons ce que nous essayions de décrire au début en termes de contingence et d'expérience de l'insaisissable ?²²

3 Homo areligiosus

« Il avait grandi », écrit à son propos Erich Loest (écrivain de l'ancienne RDA, remarque de la traductrice) « dans une ambiance chrétienne protestante de conventions. A cinq ans, il priait chaque soir. A sept, la mauvaise conscience le tourmentait s'il avait oublié de le faire pendant une semaine ... La confirmation fut une profonde déception, et dès le lendemain, il était athée. Mieux: il était non-théiste. Dieu n'existait plus pour lui, aucune foi ne le fortifiait ; la religion ou la non-religion ne redevint plus jamais pour lui un problème. Pendant un certain temps cependant, il envia ceux qui avaient un Dieu, ce fut beaucoup plus tard, alors qu'il était seul dans la prison de Bautzen, là il aurait pu avoir besoin de Dieu. Mais à court terme, Dieu ne se laissait pas construire, et il ne le tentait pas. »²³

²² Il faut mentionner ici surtout l'approche de la philosophie de la religion selon E. Lévinas.

²³ Erich Loest, *Durch die Erde ein Riß. Ein Lebenslauf*, München 1999, p. 36.

Je joins à cette voix de l'Allemagne de l'Est, de Mittweida en Saxe, une voix de l'Allemagne de l'Ouest, celle de Marcel Reich-Ranicki: « D'après une maxime juive, un juif ne peut que vivre avec ou contre – mais non pas sans Dieu. Pour le dire en toute clarté: Je n'ai jamais vécu avec ou contre Dieu. Je ne peux pas me rappeler un seul moment de ma vie où j'aurais eu foi en Dieu. La révolte du Prométhée de Goethe – 'Te louer ? Pour quoi ?' – m'est complètement étrangère. Quand j'étais encore au lycée, j'ai fait parfois de vains efforts pour comprendre le sens du mot 'Dieu', jusqu'au jour où j'ai trouvé l'aphorisme de Lichtenberg qui fut pour moi une lumière: que Dieu ait créé l'homme à son image signifie en fait que c'est l'homme qui a créé Dieu à son image. Grâce à cette formule percutante, il fut encore plus facile pour moi de vivre sans Dieu. »²⁴ Et face à la mort de son frère en camp de concentration: « Pourquoi, je me le demande encore une fois, a-t-il dû mourir, pourquoi j'ai pu rester en vie ? Je sais qu'il n'y a qu'une seule réponse: Ce fut un pur hasard, rien d'autre. Mais je n'en finit pas de me poser cette question. »²⁵

De ces déclarations, je retiens trois points qui méritent une méditation plus profonde.

1. Même dans des situations extrêmes et face à des questions fondamentales, on peut vivre avec une option areligieuse. Reich-Ranicki a survécu au ghetto de Varsovie et à des années de clandestinité en Pologne, Loest a survécu à sept ans de prison.

2. Loest se dit « non-théiste ». L'areligiosité n'est pas un athéisme au sens classique.

3. Reich-Ranicki cite la théorie bien connue de Ludwig Feuerbach – Dieu est une projection – dans la version de Lichtenberg: L'homme crée Dieu à son image. Ou comme le dit Loest, il construit son Dieu. C'est un exemple de la manière dont l'« homo areligiosus » se représente l'« homo religiosus », ce qui entraîne d'énormes problèmes de compréhension. Nous vivons en proches voisins, mais évidemment dans des mondes très différents. Des deux côtes, on n'y prête pas suffisamment attention. C'est le vrai défi du 21^{ème} siècle.

L'« homo areligiosus » peut vivre sans Dieu

« A-religieux » et « sans confession » sont des termes négatifs. Il n'est pas facile ici de trouver des appellations positives. Cela ne peut cependant pas mener à des disqualifications simplistes, ce qui est le cas quand on parle des « sans Dieu ». Cette expression est juste en un certain sens, eu égard au refoulement plus ou moins total de la question de Dieu. En perspective chrétienne, il y a ici un déficit en termes de conscience et de décision. Mais Luther appelle « sans Dieu » les hommes qui se révoltent contre Dieu, qui y mettent donc toute leur énergie, et dans l'opinion populaire, cela signifie l'immoralité.²⁶ « Être sans Dieu » peut être aussi un jugement de condamnation, comme si les athées n'allaient pas au ciel. Mais parce que les chrétiens comme les athées doivent suivre leur conscience et seront jugés par Dieu en conséquence, les athées ne sont pas exclus de la volonté rédemptrice de Dieu, tant qu'ils sont fi-

²⁴ Marcel Reich-Ranicki, *Mein Leben*, München 2000, p. 56.

²⁵ Ibidem, 314.

²⁶ Cf. W. Müller-Lauter, Art. „Atheismus. Systematische Darstellung“, dans: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin e.a. 4 (1993), p. 378–436, surtout p. 380s.

dèles à la voix de leur conscience et cherchent la vérité. Puisque Dieu n'abandonne personne, le terme « sans Dieu » devrait disparaître du vocabulaire ecclésial.²⁷

Et le reproche de l'immoralité ? L'Allemagne de l'Est, surtout, peut être caractérisée comme une société sans religion. Même s'il n'y a pas de société complètement sans religion – 30% de chrétiens, c'est plus que rien. Je pense cependant ici à une société dont la plupart de ses membres se disent sans religion. Les nouveaux « Länder » démontrent qu'une société sans religion ne fonctionne manifestement pas plus mal qu'une autre. Surtout, la thèse de l'effondrement des valeurs dans une société areligieuse ne peut pas tenir, même si on y voit volontiers la source de la violence et de la xénophobie dans les nouveaux « Länder ». Le critère n'est pas ici la mise en oeuvre des valeurs, mais l'idée que l'on se fait des valeurs qui conduisent à une vie heureuse. Des recherches comparatives pour toute l'Europe montrent que les nouveaux « Länder » ne se démarquent pas de l'ensemble de l'Europe de manière significative en ce domaine.²⁸ Des enquêtes sur le long terme en Allemagne de l'Ouest parviennent à des résultats semblables: une moindre appartenance aux Églises ne signifie pas automatiquement un effondrement des valeurs. On ne peut même pas constater des désarrois significatifs ni un déficit de sens. C'est ce qu'ont montré des enquêtes dans les lycées de Thuringe sur l'attitude des lycéens, chrétiens et athées, par rapport à la vie.²⁹ Et les plus âgés en Allemagne de l'Est, après deux dictatures et les ruptures biographiques qui y sont liées, sont en général suffisamment entraînés à prendre les choses comme elles sont maintenant, à s'arranger et à s'accommoder d'une manière ou d'une autre, pour que même les 'situations limites', comme la maladie et la mort, n'offrent aucune occasion de rentrer en soi et de se convertir à la religion. Une enquête d'Allensbach a ainsi caractérisé brièvement la disposition d'esprit dans toute l'Allemagne: « Un sobre pragmatisme – un joyeux fatalisme ». ³⁰ Si cela vaut pour une région, c'est bien pour l'Allemagne de l'Est, même si la joie laisse encore à désirer.

Dans des situations extrêmes, l'« homo areligiosus » lutte pour garder son attitude sobre par rapport à la vie, comme le chrétien lutte pour garder sa foi. Cela apparaît dans le journal de guerre de Victor Klemperer³¹: Il n'avait pas suivi l'ordre du couvre-feu, et fut tout de suite puni, comme juif, par une peine d'emprisonnement de huit jours. Selon son expression sans cesse répétée, il voit que son travail principal pendant ces 192 heures, c'est d'« échapper à l'idée du vide » (105), « à ce vide qui le prend à la gorge » (112) dans sa cellule, et de trouver « un moyen de se distraire de lui-même » (105), « de cette infinitude vide » (112), de ces soudains « étranglement par le rien » (113): « le rien autour de moi, car je suis coupé de tout: le rien en moi, car je ne pense à rien, je n'éprouve que le vide » (127).

Il ajoute dans un passage central: « La première chose qui m'est venue le matin, ce fut une ancienne blague. Le vagabond pieux chante dans sa cellule: 'Jusqu'ici Dieu m'a guidé dans sa grande miséricorde.' La blague s'est fixée en moi, contre ma vo-

²⁷ Cf. par exemple R. Köcher, Gottlos, dans: Rheinischer Merkur du 28 Septembre 1990, p. 25s., et Mt 5,22b.

²⁸ Cf. P. M. Zulehner/H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt*, Düsseldorf 1993.

²⁹ Cf. G. Hellmeister/E. Straube/U. Wolfradt, *Religiosität, magisches Denken und Affinität zu Sekten bei Jugendlichen in den neuen Bundesländern*, dans: *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie* (éd. par H. Moosbrugger, Ch. Zwingmann et D. Frank), Münster – New-York 1996, p. 59–64.

³⁰ R. Köcher, *Zwischen Fortschrittsoptimismus und Fatalismus. Die Überzeugung von der eigenen Machtlosigkeit stört die Leute nicht besonders*, dans: *FAZ* du 16 août 2000, No. 189, p. 5.

³¹ Cf. dans la suite (indications des pages dans le texte) V. Klemperer, *Tagebücher 1940–1941* (Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. *Tagebücher 1933–1945*; Bd. 4), Berlin ¹⁰1998, p. 98–140 („Zelle 89, 23. Juni – 1. Juli 1941“).

lonté, d'autant plus fortement que je n'y pouvais rien. Depuis des décennies, je me suis interdit de réfléchir sur l'au-delà, ce que j'ai tenu pour le gaspillage de temps le plus inutile et plus déplaisant, le plus déplacé pour ainsi dire. Maintenant cependant, la question n'est pas de ne pas gaspiller son temps, mais de le gaspiller. Si maintenant je 'me recueille', je 'cherche Dieu', comme dans les contes de prison d'ancien style, je joue pour moi un rôle comique ou je me sens perdre la tête. Et si je me révolte maintenant, si je blasphème ou nie Dieu, je sens aussi que je joue la comédie et que je deviens sénile. » (124f). – Pour Klemperer, il n'y a que deux vérités: Que je suis – que tout est possible, même Dieu. « Tout le reste, je dois l'attendre. » (124). « La peur de la mort, la peur de l'au-delà, la peur devant le juge, une peur raisonnable et non purement instinctive ? Cela m'est complètement incompréhensible. Reste seulement que je n'aurai peut-être, même probablement jamais, de réponse aux questions actuellement sans solution. Reste que la pensée d'être détruit me tourmente. » (125f) « Si je pouvais comprendre seulement comment des milliers de personnes, ayant la même formation que moi, la même capacité de penser, gardent une foi réelle en Dieu et dans l'au-delà ! Suis-je différent, pire ou meilleur, plus bête ou plus intelligent, la grâce me manque-t-elle ou leur manque-t-elle ? Ils ne peuvent pas être tous hypocrites, consciemment ou par autosuggestion. » (126) « Scepticisme atroce – délicieux scepticisme, j'en ai traité plusieurs fois dans mon histoire de la littérature et dans mes cours ; pour ma part, j'étais toujours en faveur du scepticisme délicieux ... » (126).

Le monde change pour lui au moment où il reçoit un stylo et du papier: « À l'aide de mon stylo, je grimpe hors de l'enfer des quatre derniers jours pour retrouver la terre. » (134).

L'« homo areligiosus » n'est pas athée

« Je n'ai jamais vécu avec ou contre Dieu » – dit Reich-Ranicki. Loest se dit « non-théiste ». Ce n'est donc pas un athéisme au sens classique, car l'athée se positionne par rapport à la question de Dieu d'une manière décidée et dogmatique: « Je crois, ou pense savoir, que Dieu n'existe pas. ». Par contre, les allemands de l'Est sont en majorité des personnes qui n'ont pas le don de la religion comme d'autres n'ont pas le don de la musique – pour reprendre une métaphore de Max Weber.³² Plus précisément, cela serait de l'indifférentisme (indifferentia – le mot allemand »Gleichgültigkeit« signifie que tout est également valable). S'agirait-il ici d'agnostiques qui évitent de prendre position, parce qu'ils pensent ne pas pouvoir dire quelque chose de sensé sur l'existence ou les propriétés de Dieu ? On pourrait en discuter. Des historiens de la philosophie renverraient à Emmanuel Kant ou à Rudolf Carnap. Mais même les agnostiques discuteraient d'abord la question, avant de décider de s'en abstenir. L'indifférentisme, par contre, ne prend absolument pas part à la discussion. De ce point de vue, les exemples cités de Loest et Reich-Ranicki ne sont pas pertinents, parce que ces auteurs font au moins allusion à ce sujet – même si ce n'est que dans deux ou trois paragraphes du livre entier. Pour la plupart des allemands de l'Est cependant, Dieu n'est absolument pas un sujet de discussion.

³² Cf. E. Tiefensee, „Religiös unmusikalisch“ – Zu einer Metapher Max Webers, dans: Zeiten des Übergangs (Homage à G. Friemel, éd. B. Pittner et A. Wollbold) (Erfurter theologische Studien 80), Leipzig 2000, p. 119–136.

Cette attitude est très conditionnée par le milieu, au moins dans les nouveaux « Länder ». Les questions portant sur les différentes visions du monde ne sont pas normalement considérées comme des sujets de discussion ayant un impact sur la vie pratique et relevant d'une décision personnelle. Les réponses, si tant est qu'elle soient recherchées, sont pour ainsi dire « de seconde main ». Si on demande quelles sont les raisons de cette distance par rapport aux Églises, on ne recevra normalement, conformément à cette attitude de « seconde main », que des clichés venus d'ailleurs – comparables à ce que nous dirions normalement quand on nous interroge sur l'islam. Les expériences personnelles dans le domaine de la religion et de l'Église font souvent partie d'un passé lointain datant de plusieurs générations, ou elles ne jouent pratiquement plus aucun rôle.

La situation se distingue d'ailleurs de celle de l'Allemagne de l'Ouest, où la distance prise par rapport à l'Église est généralement considérée comme le résultat d'un mouvement d'émancipation. Elle présuppose une socialisation religieuse, vécue par la plupart, dont on cherche à se libérer. Les nouveaux « Länder » constituent cependant un milieu areligieux stable qui porte presque les traits d'une mentalité ecclésiale encadrant toute la vie du peuple. Une culture des célébrations, formée par les idéologues de la RDA pendant des décennies, conforte cette mentalité. Beaucoup de rites sont bien établis, pratiqués pour la plupart dans le cercle familial, sans exclure l'aide du milieu professionnel: jours de Noël et de Pâques, entrée au lycée (correspondant à la première communion), consécration des jeunes (substitut de la confirmation), pratique qui n'a rien perdu de sa popularité, mariage et enterrement civil. Beaucoup de familles chrétiennes vivent de la même manière un baptême, une première communion ou un mariage. L'est de l'Allemagne est areligieux comme la Bavière est catholique.³³

L' « homo areligiosus » et l' « homo religiosus » sont une énigme l'un pour l'autre

L' « homo areligiosus » peut difficilement imaginer l'option d'un homme religieux. D'où des théories commodes sur l'origine de l'idée de Dieu, telles qu'elles se trouvent chez Reich-Ranicki: Dieu est une projection. Inversement, c'est aussi difficile pour des hommes religieux d'accepter le phénomène de l'areligiosité. Dans un interview (réalisé par Sabine Rückert, une journaliste de l'hebdomadaire « Die ZEIT ») de Jan Philipp Reemtsma, portant sur son enlèvement et le procès, alors en cours, contre son principal ravisseur, je note ce dialogue. – « Ce que vous avez vécu dans le cachot, ce que vous vivez en ce moment au cours de ce procès, a-t-il éveillé en vous une dimension religieuse ? » – « Pas du tout. J'ai constaté que je ne suis réellement pas religieux. J'ai reçu des lettres qui m'ont rappelé la dimension religieuse. Je les ai ressenties comme une insolence insupportable ! Je n'ai pas d'adresse pour remercier, et si je l'avais, j'irai me plaindre à la même adresse. Non, je ne suis pas religieux, et là je m'en suis aperçu. »³⁴

³³ Cf. E. Tiefensee, *So areligiös wie Bayern katholisch ist. Zur konfessionellen Lage im Osten Deutschlands*, dans: *Auf der Suche nach dem Menschen von heute. Vorüberlegungen für alternative Seelsorge und Feierformen* (éd. K. Schlemmer) (Andechser Reihe 3), St. Ottilien 1999, p. 50–66.

³⁴ Die ZEIT No. 5 du 25 Janvier 2001, p. 13.

La réaction de Reemtsma est significative: Il a éprouvé comme une incroyable insolence le fait qu'on ait pu lui attribuer une religiosité sub-consciente. Dans les nouveaux « Länder », beaucoup auraient réagi de même. On peut suivre avec de bonnes raisons, comme nous l'avons montré, la thèse de « l'homme irrémédiablement religieux », mais on ne devrait pas nier que l'« homo areligiosus » existe aussi réellement. Ce problème ne se résout pas avec des stratagèmes terminologiques. Dans un séminaire de sciences religieuses, on peut toujours travailler avec des concepts de la religion selon lesquels tout ce qui remplit certaines fonctions sociales est religion, indépendant de la question de Dieu, et on peut parler alors d'une « religion civile ». On peut utiliser des concepts de la religion qui excluent le problème de la vérité et ne considèrent pas comme nécessaire une relation interpersonnelle à un absolu (pour intégrer le bouddhisme, par exemple). Dans le contexte d'une sotériologie traditionnelle, le terme du « chrétien anonyme » peut aussi être utile. Ces redéfinitions ne rendent cependant pas justice à l'homme concret, qui, interrogé, se dit lui-même résolument areligieux.³⁵

Que dois-je demander pour découvrir si quelqu'un est religieux ? À la question: « Croyez-vous en Dieu ? » quelqu'un de l'Allemagne de l'Est pourrait très bien réagir en demandant à son tour: « Qu'est-ce que cela veut dire ? » Ou plus durement: « Et quoi donc encore ? ». Ce qui rend la chose encore un peu plus complexe, c'est que les termes « athée », « non-chrétien », « areligieux », appartiennent à la terminologie ecclésiale ou religieuse internes ; l'autre ne peut les adopter pour se désigner lui-même que par ce détour. Celui pour qui la problématique de l'existence de Dieu est tout à fait étrangère à sa conscience ne peut rien faire de la négation de Dieu, et n'est donc pour lui-même, ni athée, ni areligieux, ni sans confession. Interrogés à la gare de Leipzig s'ils se qualifieraient de chrétiens, de religieux ou d'areligieux, des jeunes répondaient: « Je ne sais pas – je suis normal. ». Il y a un abîme énorme entre chrétiens et non-chrétiens – même dans les catégories qui leur permettent de se comprendre.

4 Le défi: une « troisième forme d'œcuménisme »

Je n'ose pas faire de pronostics sur le déplacement du poids respectif des confessions dans les nouveaux « Länder », surtout parce que la jeune génération est imprévisible.³⁶ Je m'abstiens aussi de tout pronostique sur la direction que prendra la conscience des valeurs à plus long terme, quand le christianisme ne sera plus prégnant. La connaissance des affirmations centrales de la foi chrétienne continuera probablement de disparaître. Aujourd'hui déjà, beaucoup de personnes entrent dans une église comme j'entre dans un temple bouddhiste, et doivent déchiffrer péniblement des détails. Une toute autre culture naîtra peut-être dans notre région. Mais tout peut aussi arriver autrement.

³⁵ Les malentendus de l'extérieur que peut rencontrer la construction sotériologique du « chrétien anonyme » sont décrits dans la satire de H. U. v. Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* (Kriterien 2), *Einsiedeln* 1967, p. 112: *Der Christ zum Kommissar: „... sie sind ein anonymer Christ“, der Kommissar darauf: „Nicht frech werden, Junge.“*

³⁶ Le fils de Loest faisait des études en Théologie, cf. E. Loest, *op. cit.*, p. 302s.

Restons-en au présent: Les nouveaux « Länder » avec leur grand pourcentage d'areligieux, avec leurs consécration de jeunes et leurs services de pompes funèbres qui travaillent sur une base absolument mondaine, constituent un champ d'expérimentation du plus haut intérêt, pour voir comment la cohabitation et surtout l'opposition des différentes manières de vivre se façonnent. Comme le phénomène d'une areligiosité très répandue et stabilisée par le milieu est encore relativement jeune, l'annonce de la foi par l'Église n'a pas encore suffisamment évolué vers des stratégies appropriées. Auparavant, elle rencontrait toujours d'autres religions. Mais les expériences faites dans ces rencontres se laissent peut-être transposer avec prudence. J'opte donc pour une stratégie découverte dans l'œcuménisme, une stratégie qui aurait pour but de rompre avec un tabou social.

Cela signifie ceci: la tolérance est un minimum dans les relations mutuelles. L'histoire la plus récente de notre région est marquée par les diffamations et les tirs de barrage de la propagande, oui par des discriminations menaçant l'existence de chacun – les blessures infligées guériront difficilement. La tolérance entre religieux et non religieux est donc désirable. L'attitude fondamentale – le respect de l'autre quel qu'il soit – peut se déclarer rapidement, mais s'apprend péniblement. L'autre « là dehors » – et il y a toujours un « dehors » – fut longtemps considéré comme bête ou méchant. C'est ainsi que les chrétiens voyaient les athées, les marxistes les chrétiens, les européens les africains, etc. Cependant, la tolérance ne suffit pas. Mon idée prend pour modèle l'œcuménisme, tel qu'il est pratiqué entre les Églises.³⁷ Cet œcuménisme se fonde sur une expérience historique européenne et spécialement allemande: Après la réforme, il était normal que chacun tente de tirer l'autre de son côté, ce qui a eu pour conséquence ultime la guerre de trente ans en Europe. La paix de Westphalie, avec la séparation des confessions sur une base territoriale, était de ce point de vue un progrès. Le « pluralisme froid » d'une juxtaposition à l'amiable ne suffit plus face à la mobilité moderne, parce que les habitats et les relations familiales s'entremêlent. La réponse de la fin du 19^{ème} siècle à ce problème, ce fut l'œcuménisme, un « pluralisme chaleureux ». Il s'agit de chercher le contact avec l'autre camp et le voisinage intensif à tous les niveaux possibles, pour que chacun puisse cheminer, grâce à l'autre, et que le profil de chacun devienne plus net. Dans le meilleur des cas, aucun côté ne peut plus penser, parler et agir, sans penser aussi à l'autre et sans l'inclure dans sa réflexion. Les deux partenaires mettent le cap sur un point situé devant eux qu'ils ne peuvent pas encore désigner clairement. Le dialogue inter-religieux se réalise maintenant d'une manière semblable. En dépit de toutes les difficultés qui demeurent, il n'y a pas d'alternative sérieuse à l'œcuménisme. Pourquoi « une troisième forme d'œcuménisme » ne serait-elle pas praticable entre chrétiens et areligieux ?

Même une sorte de « liturgie de Lima » « troisième manière »³⁸ serait pensable: les premières expériences liturgiques en témoignent. Je cite à titre d'exemple: les prières

³⁷ Cf. E. Tiefensee, Nach dem „religiösen Supergau“ auf dem Weg in eine neue, schwierige, „Ökumene“, dans: Mehr Himmel wagen – Wieviel Religion brauchen wir? (Hommage à Manfred Plate), Freiburg/Br. 1999, p. 43–47.

³⁸ « L'Euchariste de Lima », conçue en 1982, essaie de soutenir par la célébration l'entente interconfessionnelle dans des domaines-clé de la doctrine et de la pratique de l'Église. La prière pour la Paix d'Assise en 1986 est en quelque sorte une « Liturgie de Lima » du « deuxième registre ».

res de la paix de Leipzig³⁹, le « groupe de prière pour athées » de Dresde⁴⁰, la « célébration du tournant de la vie », alternative à la consécration des jeunes⁴¹, la « louange de Noël pour les non-baptisés » à la cathédrale d'Erfurt⁴², ou tout simplement les célébrations scolaires dans beaucoup de lycées de l'Allemagne de l'Est ayant un grand pourcentage d'élèves areligieux. Les formes doivent être cherchées ensemble, entre chrétiens et non-chrétiens: c'est la condition fondamentale pour que telles activités puissent réussir.

Mais à quoi bon un tel effort qui ne promet pas l'augmentation du nombre de baptême ? Sa réussite la plus importante serait la rupture d'un tabou. Dans nos latitudes d'Europe de l'Ouest, il n'y a presque plus de débat sur ce qu'on appelait les questions dernières. Un sociologue s'amusait récemment en disant que l'on parle aussi peu de Dieu que de son compte bancaire.⁴³ C'est peut-être parce qu'on ne veut blesser aucun sentiment irreligieux, comme le disait Bertolt Brecht.⁴⁴ Mais de cette façon, nous – et ce nous inclut aussi les chrétiens et leurs problèmes de transmission de la foi – nous avons en grande partie perdu le langage qui permet de parler de certaines expériences vécues: quand une autre réalité fait irruption dans notre vie, parfois en un éclair, parfois en restant cachée à l'arrière-plan. La perte d'un langage est toujours aussi une perte de la réalité.⁴⁵ Non seulement les sentiments se perdent avec les mots, mais aussi certaines expériences qui renvoient à un horizon sous lequel tout devient relatif, sans devenir pour autant sans valeur. Cet horizon de l'insaisissable s'efface largement de la zone éclairée, objet de nos questions et de nos recherches, comme tout un monde de métaphores et d'histoires s'efface avec la perte irremplaçable d'une terminologie longuement éprouvée, dont le mot « Dieu » fait partie. Le défi de tous les siècles qui nous ont précédés était de maintenir éveillée cette source ultime de tous nos efforts authentiquement humains en matière de communication sociale et d'en offrir des formes adéquates. Il serait étonnant que ce combat cesse soudain en notre temps – et cela peut-être d'une manière si discrète que presque personne ne s'en apercevrait.

39 Cf. E. Tiefensee, „In meinem Gott überspringe ich Mauern.“ Zur gesellschaftsverändernden Kraft des Gebetes. Erfahrungen aus der Zeit der Wende, dans: *Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte* (éd. U. Willers) (Pietas liturgica. Interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft 15), Tübingen – Basel 2000, p. 341–365.

40 H.-B. Gerl-Falkovitz, *Wer gibt den Glauben weiter? Wie lässt sich der Glaube weitergeben?*, dans: *Christophorus* 44 (1999), no. 3, p. 126–137, ici p. 132ss.

41 R. Hauke, *Feier zur Lebenswende – eine christliche Hilfe zur Sinnfindung für Ungetaufte*, dans: *Liturgia semper reformanda* (Hommage à K. Schlemmer; éd. A. Bilgri et B. Kirchgessner), Freiburg/Br. e.a. 1997, p. 86–103.

42 Cf. J. Wanke, *Weihnachtslob für Ungetaufte? Ein liturgisches Experiment im Erfurter Dom am 24.12.1988*; *Gottesdienst* 23 (1989), p. 145–147; idem, *Feiern für Ungläubige*; *Gottesdienst* 27 (1993), p. 85: „Sicher bewegen wir uns hier auf einem kirchlich noch wenig begangenen Terrain, aber Gottes Geist geht ja bekanntlich manchmal wunderliche Wege.“

43 Cf. H. Waldenfels, *Gott*, Leipzig 1995, p. 16.

44 *Blesser les sentiments irreligieux, c'était le commentaire de B. Brecht sur le „Coming out“ d'Alfred Döblin lors d'une fête d'anniversaire dans l'exil américain qui déclarait (en 1941) qu'il s'était converti à l'Église catholique.*

45 Cf. E. Tiefensee, *Diesseits und Jenseits der Sprache. Eine Kritik der Sprachkritik*, dans: *Theologie der Gegenwart* 42 (1999), p. 38–51.

* Publié d'abord dans: *Lebendiges Zeugnis* 56 (2001), p. 188–203. © Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken, Paderborn.