



## Archives de sciences sociales des religions

138 | avril - juin 2007

Varia

---

### Avec ou sans Dieu ? Le philosophe et le théologien

Paris, Bayard, 2006, 159 p.

Nicolas de Bremond d'Ars

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/5912>

ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2007

ISBN : 978-2-7132-2143-9

ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Nicolas de Bremond d'Ars, « Avec ou sans Dieu ? Le philosophe et le théologien », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 138 | avril - juin 2007, document 138-29, mis en ligne le 04 décembre 2013, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/5912>

---

Ce document a été généré automatiquement le 2 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

---

# Avec ou sans Dieu ? Le philosophe et le théologien

Paris, Bayard, 2006, 159 p.

Nicolas de Bremond d'Ars

---

- 1 Pourquoi le « religieux » fascine-t-il le philosophe agnostique ? Question posée en ouverture de l'ouvrage par le théologien Claude Geffré à Régis Debray. La floraison continue de mouvements de spiritualité, particulièrement aux États-Unis, pays de la modernité la plus emblématique, ne cesse de mettre en question les Européens travaillés par un certain évanouissement de la question religieuse. Le rôle du christianisme est décisif : les deux auteurs s'accordent sur ce point, tout en différenciant la position protestante de la catholique romaine.
- 2 Un livre de « dialogue », plus qu'un livre d'entretiens. Au cours du face-à-face, le philosophe pose l'étude du phénomène religieux à partir de la médiologie, tandis que le théologien, croyant et professant une foi, aborde le religieux à partir de la théologie. Le premier cherche à « déterminer comment un objet culturel se constitue par sa transmission même » (p. 42), tandis que le second ne peut « s'intéresser simplement à la diversité des rites, des mythes, des pratiques, en faire le "relevé topographique" en quelque sorte, sans se poser la question de l'intentionnalité religieuse qui préside à leur élaboration » (p. 47). Deux intellectuels qui tentent de confronter leurs approches des faits religieux, et qui contribuent à préciser ce qu'ils nomment « religion ». Le philosophe n'envisage pas le religieux (et la « religion ») sans un étroit rapport à la communauté politique : « J'appelle "sacré" ce par quoi advient une unité, ce par quoi prend corps une communauté ; c'est d'ailleurs pourquoi je remplacerais volontiers le terme de "religion" par celui de "communion". En effet, les deux versants – pour le coup, invariants – du terme "religion" sont à mes yeux d'une part "que fait-on ensemble" ? et d'autre part "en quoi est-on uni ?" » (p. 58). Le théologien, en revanche, définit « "la religion" comme le rapport des hommes à une certaine "altérité" », qui se perçoit par « une fonction qui conduit à un décentrement de l'homme vers autre chose que lui-même, vers un "ailleurs" ; et donc vers un dépassement de ce que vous appelez l'"incomplétude" et qu'on peut appeler la finitude » (p. 62).

- 3 Serait-il donc pertinent d'opposer une quête du « faire lien » à une quête du « faire sens » ? Une différence d'accent : dans la mesure où le « faire sens » advient dans un langage commun, il y a une priorité à poser le liturgique avant l'herméneutique. L'action commune énonce la gratuité d'une vie donnée aux vivants. Dimension doxologique, souligne le théologien, qui repose la question de l'incomplétude soulevée par le philosophe, pour qui la finitude humaine appelle « constitutivement » un élément d'infini. La réflexion s'oriente alors en direction de l'origine, entendue par le théologien comme *fundamentum* (et non comme cause première), là où l'homme *commence*, en direction d'une extériorité qu'en raison même de son incomplétude – éprouvée en présence de la mort –, l'homme *reçoit* comme un appel. Le philosophe admet volontiers ce *fundamentum*, qu'il assimile au fait d'être jeté dans l'expérience (moment phénoménologique), mais qu'il interprète comme exercice de la capacité symbolique : le fait de ramener le *vu* à de *l'invisible*. Distinguer le spirituel du religieux est ici l'acte d'une pensée médiologique qui s'efforce d'étudier comment les groupes humains ne peuvent s'abstraire du religieux – que l'on qualifiera volontiers de *transcendance*, c'est-à-dire ce point de fuite par lequel ils ancrent l'immanence de leur constitution sociale –, sans pour autant accéder au spirituel : « Il y a une répartition des domaines entre d'une part celui de l'intériorité et du spirituel, et d'autre part celui de la factualité, de la socialité, de la communauté, qui est le champ propre du religieux » (p. 93).
- 4 Il est impossible de rendre parfaitement compte des chemins par lesquels la discussion entre ces deux grands intellectuels se déploie. Ils abordent, dans leurs détours, les questions liées au *désenchantement du monde*, la confrontation des religions dans leurs prétentions à la vérité, l'établissement du sens et bien d'autres aspects du dialogue entre pensée théologique et médiologie. La formule du dialogue rapporté, pour stimulante qu'elle soit, se prête mal à la synthèse. Ceux qui auront fréquenté au préalable les deux auteurs séparément y trouveront une articulation ; pour les autres, il donne un avant-goût de ce que le pont jeté entre les pensées produit de déplacements intellectuels.