

Bernard Van Meenen, *Qu'est-ce que la religion ?*

Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint Louis, 2004, 143 p.

Vincent Delecroix

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/assr/2855>

DOI : [10.4000/assr.2855](https://doi.org/10.4000/assr.2855)

ISSN : 1777-5825

**Éditeur**

Éditions de l'EHESS

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 avril 2005

Pagination : 113-202

ISBN : 2-7132-2044-0

ISSN : 0335-5985

**Référence électronique**

Vincent Delecroix, « Bernard Van Meenen, *Qu'est-ce que la religion ?* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 130 | avril - juin 2005, document 130.29, mis en ligne le 02 décembre 2005, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2855> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.2855>

---

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

---

# Bernard Van Meenen, *Qu'est-ce que la religion ?*

Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint Louis, 2004, 143 p.

Vincent Delecroix

---

- 1 Ce petit volume rassemble les communications présentées à la session annuelle de l'École des sciences philosophiques et religieuses à Bruxelles autour de la question : « Qu'est-ce que la religion ? ». Dans cet ensemble assez hétéroclite, on ne cherchera pas à trouver une réponse définitive, bien évidemment, en termes de théorie de la religion. Comprise dans un cadre théologique, la question interroge davantage « les articulations et corrélations fondamentales entre théologie et religion » (p. 8), mais son traitement souffre, manifestement, à la fois de perspectives assez éloignées et peut-être d'un dialogue peu précis avec les approches des autres sciences du religieux. Voulant mêler diverses disciplines (philosophie de la religion, sociologie, psychanalyse) et différentes traditions religieuses (christianisme, judaïsme, bouddhisme), l'ouvrage semble parfois perdre de vue sa question initiale ou n'y trouver qu'un prétexte. On regrettera également que, sous couvert de la « difficulté » et de la « permanence » de la question, beaucoup des auteurs s'épargnent le soin de discuter un certain nombre des catégories qu'ils utilisent pour penser « la religion ». Soulever de nouveau, par exemple, la question de savoir si le bouddhisme est une religion, nécessite de préciser tant soit peu ce qu'on entend justement par religion et de veiller à ne pas reconduire trop aisément des critères définitoires largement marquées par la tradition occidentale et que la tradition occidentale cherche précisément à remettre en question désormais. C'est ce que s'emploie à faire pour partie Jacques Scheuer : si l'on entend la religion dans son acception « traditionnelle » (mais qui, désormais, use sans les interroger de tels critères traditionnels ?), le bouddhisme n'est pas une religion (ni un humanisme, ni une « anthropologie »). Aussi propose-t-il de comprendre la religion comme « itinéraire », ce qui permet au bouddhisme d'en être une. Mais que signifie précisément ce concept ? De quoi relève-t-il ? On hésite, à lire J. Scheuer, à faire de cette notion un concept relevant d'une phénoménologie du religieux, un concept théologique ou même, à lire la

fin de l'article, la simple formulation d'un vœu (pieux !) concernant le dialogue nécessaire entre les croyants de différentes traditions.

- 2 Si l'on renonce donc à chercher une avancée dans le traitement de la question initiale et que l'on prend alors chaque communication pour elle-même, on retiendra, en dehors du traitement même de la question initiale, quelques contributions intéressantes. On trouvera ainsi dans le texte de Jean Greisch une nouvelle esquisse de ce paradigme herméneutique en philosophie de la religion qu'il s'emploie depuis longtemps à déterminer, cette fois mis à contribution pour penser les concepts de violence et de tolérance. Question évidemment considérable pour penser la religion en modernité, aussi bien dans son rapport à la vie sociale que dans le dialogue des religions entre elles. Dans le droit fil de la pensée de P. Ricœur, il a ainsi le mérite de distinguer clairement différentes strates de sens du concept de tolérance et de nommer les problématiques, parfois fort anciennes, qui leur sont liées. Chacune d'elles en effet sont « constitué(e)s par des signifiants aussi incommensurables que “vérité”, “liberté”, “justice”, “solidarité” et “bienveillance” » (p. 30). Clarifier ces distinctions permet alors d'évaluer respectivement ces principes de tolérance qui ont pour dessein d'éviter au principe d'absoluité que revendiquent par essence la religion, ou plutôt les religions, de dégénérer en violence illégitime et, à l'autre extrême, de s'empêtrer dans un relativisme moralement désastreux. Mais dissocier vérité et justice n'est peut-être pas d'ailleurs le dernier mot d'un concept acceptable de tolérance ; ainsi, reprenant Ricœur, évoque-t-il un seuil supplémentaire, consistant « à accepter de suspendre le jugement d'approbation et de désapprobation, pour admettre l'hypothèse d'après laquelle les raisons de vivre d'autrui peuvent refléter un rapport au bien que la finitude de toute compréhension humaine (...) m'empêche de discerner. » (p. 34) La frontière reste ténue, cependant, entre une telle hypothèse et le relativisme dévastateur dénoncé plus haut et qui constitue l'adversaire avéré contre lequel lutte le propos de J. Greisch.
- 3 Dans une tout autre perspective, on relèvera aussi la contribution de R. Azria, à cheval entre histoire de la théologie et sociologie de la connaissance. Son propos très synthétique consiste à marquer précisément les moments constitutifs de la théologie juive comme théologie « contrainte ». La question initiale est ainsi retournée, quand il s'agit plutôt de comprendre sous quelles conditions (et dans quelles circonstances) le judaïsme se pense et s'est pensé comme religion. Or l'élaboration de cette auto-compréhension dans la théologie ne se fait pas de façon autonome : elle a lieu dans un contexte socio-historique qui dicte la perspective dans laquelle elle détermine ses concepts. R. Azria distingue ainsi trois moments : celui d'une théologie captive de l'altérité, celui d'une théologie captive de l'émancipation et celui d'une théologie soumise au risque d'une nouvelle captivité, celle de l'identité (p. 96-97). Dans le premier moment la théologie juive répond, historiquement contrainte, à la sommation de « justifier la persistance de l'existence juive » (p. 97). Le second correspond au moment où « la théologie juive s'émancipe du joug de l'Église », mais elle devient « marginale dans l'existence des juifs ». Il est surtout marqué par le défi théologique difficilement articulable que provoque la Shoah et qui bouleverse également le rapport de la théologie chrétienne au judaïsme. Le troisième moment est pour R. Azria le lieu d'une inquiétude, celle de voir, en quelque sorte, la théologie juive de nouveau prisonnière de l'histoire, cette fois par la création de l'État d'Israël. Nouveau défi, à vrai dire, car il oblige à « reconnaître, dans des situations données et en se référant à des précédents

issus de la tradition, le lieu précis et l'instant fugace où l'élection dont les juifs se revendiquent (...) et la justice s'unissent... » (p. 112).

- 4 Enfin la contribution de Bernard Hort nous fait authentiquement pénétrer dans la difficulté qui occupe les sciences du religieux, la philosophie et la théologie, précisément la question de l'essence de la religion. C'est par le biais d'une interrogation portant sur l'opposition traditionnelle, dans la théologie moderne, entre foi et religion qu'il cherche à mettre en évidence comment le discours théologique a pu « contribuer à installer un concept particulier et incritiqué de la religion » (p. 117). Bel exemple, et fécond, d'autocritique de la théologie qui doit permettre de remettre en cause une forme de « paradigme tacite » (*ibid.*) issu de « propositions proprement confessionnelles ou spirituelles » ou reconduit par elles, plus précisément issu de la théologie protestante, selon l'auteur, et dont la vocation implicitement normative n'est pas le moindre danger. C'est donc à une analyse synthétique et rapide de l'histoire de la théologie moderne que se livre B. Hort. Il expose l'opposition entre foi et religion particulièrement marquée dans la théologie dialectique d'un Karl Barth par exemple, qui selon l'auteur « appartient à une époque révolue. » Il présente la mise en œuvre d'un concept « faible » de religion, approche « particularisante et disséminante » (p. 126) et qui n'est pas elle-même, dans ses excès, sans soulever de nombreux problèmes : il n'est pas sûr d'ailleurs que ces approches contemporaines, « anti-fondationalistes », survalorisant « le vécu et l'histoire d'un groupe sur fond de communautarisme plus ou moins tempéré » (p. 127) ne relèvent pas encore de cette historique opposition entre foi et religion. La solution de ces apories semble alors résider, selon l'auteur, dans l'élaboration d'un concept qui permette de dépasser une telle opposition, celui de « sagesse » entre « une religion qui parle trop et une foi (ou un religieux d'individuation antitotalitaire) qui quelquefois parle trop peu » (p. 131) – concept néanmoins plus programmatique que clairement déterminé.