

LUC FERRY

L'HUMANISATION DE LA RELIGION CHRÉTIENNE : LE CAS DREWERMANN

Deux arbres cachent la forêt, deux discours, plus ou moins convenus, nous empêchent d'apercevoir le fond des débats qui traversent aujourd'hui l'univers de la religion.

Le premier, celui de la « revanche de Dieu », s'en prend aux intégrismes. Il affirme, parfois avec des arguments plausibles, que nous vivons un « retour du religieux » : le monde occidental moderne, tout imbu de sa supériorité historique et géographique, sécréterait de lui-même ses antidotes fondamentalistes – à moins que la réaction, autre variante du même diagnostic, ne s'enracine dans les derniers soubresauts de la décolonisation. L'Islam de Khomeiny, le christianisme de Mgr Lefebvre ou le judaïsme des « ayathora » de l'extrême droite israélienne seraient ainsi à mettre dans le même calice.

D'un autre côté, des enquêtes sociologiques sérieuses dévoilent l'ampleur du mouvement de sécularisation qui gagne le monde démocratique. Au point

qu'il faudrait parler, notamment à propos des jeunes, d'une véritable « déchristianisation¹ ».

Ces analyses sont utiles, elles ont, c'est l'évidence, leur part de vérité. Mais elles ont aussi l'inconvénient, du moins si on les considère isolément, de n'approcher que de l'extérieur la façon dont les religions instituées réagissent aux problèmes posés par ce « désenchantement du monde » dont parlait Marcel Gauchet. A cet égard, deux interrogations cruciales traversent aujourd'hui l'Église, qui l'une et l'autre sont au plus haut point révélatrices des effets produits par l'émancipation des croyants eux-mêmes à l'égard des figures traditionnelles du théologico-politique. C'est, à travers ces deux questions, à une véritable « humanisation » de la religion que l'on assiste, même si, d'évidence, cette tendance est fermement combattue par l'institution. Le premier débat, celui auquel Jean-Paul II tente de mettre un terme dans *Splendeur de la vérité*, touche la question de la compati-

137

1. Voir, sur ce point, les articles, au demeurant excellents, réunis dans le n° 75 de la revue *Le Débat*, Paris, Gallimard, mai-août 1993. Voir aussi, sur ce même thème, Jean Stoezel, *Les Valeurs du temps présent : une enquête européenne*, Paris, PUF, 1983 ; Hélène Riffault, *Les Valeurs des Français*, Paris, PUF, 1994 ; ou encore le dossier consacré par le mensuel *Panorama*, en novembre 1993, au thème « Les Français, la mort et l'au-delà ».

bilité des progrès de l'idéologie humaniste avec l'idée d'une vérité morale révélée aux hommes de l'extérieur. Question classique, depuis le XVIII^e siècle au moins, mais que l'actualité des évolutions qui se font jour au sein même de l'Église contraint de reformuler. La seconde discussion, elle aussi déjà ancienne et réactivée pour les mêmes raisons que la première, est souvent associée au nom du théologien allemand Eugen Drewermann. Elle porte sur la question du statut de l'interprétation des Évangiles. Le message du Christ doit-il être lu, de façon traditionnelle, comme dévoilant des vérités historiques incontestables, donc comme apportant la lumière aux hommes de l'extérieur, ou, au contraire, comme un discours porteur d'un sens seulement symbolique, à l'image des mythes ou des grands récits poétiques dont le décryptage psychanalytique montrerait qu'ils s'adressent aux individus comme du dedans d'eux-mêmes ? Devons-nous tenir les différents épisodes rapportés par les Évangiles pour des faits historiques ou pour des symboles issus des profondeurs de l'âme humaine et doués d'une signification intemporelle ? Dans le premier cas, ils appartiendraient à l'ordre d'une vérité tout à la fois révélée et positive qui devrait s'imposer aux croyants de façon incontestable ; dans le second, en revanche, ils relèveraient seulement de la sphère du sens mythologique ou psychologique.

L'enjeu de ce débat est aussi clair que décisif : il s'agit à nouveau de décider si les faits de la religion doivent conserver ou non leur statut d'*extériorité radicale* à l'égard des être humains ou, à l'inverse, être débarrassés de leurs oripeaux extérieurs pour que leur signification authentique puisse être intériorisée. Et si l'on admet, avec Gauchet, que la reli-

gion est liée par essence à l'idée d'une extériorité radicale du divin par rapport aux hommes, cette intériorisation n'est-elle pas, comme le craint manifestement le pape, la négation même du religieux ?

En faisant appel aux sciences humaines, à la psychanalyse ainsi qu'à l'histoire comparée des religions, Drewermann a ouvert la discussion par des livres dont le succès fut tel qu'il devint rapidement impossible à l'Église de ne pas y voir un nouveau signe des « progrès » de l'idéologie humaniste. D'autant que Drewermann était et reste encore aujourd'hui, bien qu'en disgrâce, un prêtre catholique. Tout son travail peut être lu (si on se refuse, du moins, d'en parler sans le lire) comme une tentative de réduire au minimum la part d'*extériorité* que recèle le message chrétien. Il s'agit de « désaliéner » la religion sur tous les plans, pas seulement institutionnels, mais aussi herméneutiques, afin que son contenu n'apparaisse plus comme tiré d'ailleurs que du fond du cœur humain. On comprend par là en quoi le débat sur la question de savoir si la vérité des Évangiles est historique ou symbolique s'inscrit dans la même perspective que celui abordé par *Veritatis splendor* : car c'est encore de la liberté intérieure de la conscience humaine dans son rapport à la révélation qu'il s'agit, donc du processus d'intériorisation du religieux lié au retrait des figures classiques du théologico-politique, éthique et culturel. On perçoit également pourquoi la polémique est d'une extrême violence : si la religion se définit justement par son extériorité à l'égard des hommes, par le fait que son contenu révélé, par essence, vient d'ailleurs, comment l'application d'une herméneutique « humaniste » qui la réduit à ses significations symboliques ne risquerait-elle

pas de la détruire ? N'est-ce pas la distinction même entre mythe et religion qu'une telle lecture risque d'abolir, mettant pour ainsi dire le christianisme sur le même plan que le bouddhisme, la théogonie égyptienne ou la mythologie grecque ?

Voilà aussi pourquoi la question centrale est bien celle de l'interprétation. Sur ce point, la position de Drewermann est clairement exposée dans son essai intitulé *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*¹. Paru en 1986, il tente de dégager la signification réelle, donc, pour Drewermann, non historique et factuelle, du « mythe » de la nativité. Voici comment Drewermann définit lui-même son approche : « La naissance du fils de Dieu ne se situe pas au niveau de l'histoire, elle se situe au niveau de la réalité que seules les images du mythe sont capables de décrire. Mais il convient alors de lire *symboliquement* l'histoire de la naissance de Jésus à Bethléem elle-même². » Et Drewermann y insiste tout au long de son livre : il faut relier ces symboles à des « expériences vitales », à des vécus humains, afin de les laisser agir sur nous, à la façon de ces contes et légendes, cette poésie du peuple dans laquelle le romantisme³ cherchait déjà ses archétypes avant que la psychanalyse n'en dévoile le pouvoir thérapeutique – là où la théologie catholique officielle se borne à consacrer des faits dénués de sens auxquels les chrétiens sont invités à croire de façon autoritaire et, parce qu'extérieure, privée de tout sens authentique pour eux.

Ce qui conduit bien sûr Drewermann

à considérer la virginité de Marie comme un mythe symbolique, et non comme un fait historique miraculeux. Marie a bel et bien « connu le sperme de l'homme », ce qui ne l'empêche pas, en un autre sens, d'être vierge. Assertion qui, émanant d'un prêtre catholique, sera jugée irrecevable par les autorités ecclésiastiques incarnées dans la personne de Mgr Degenhardt. Les actes du débat qui opposera le prêtre à son évêque ont été publiés et traduits presque aussitôt (1993) en français aux éditions du Cerf sous le titre : *Le Cas Drewermann. Les documents*. Peu importe ici le détail de cette discussion théologique savante et serrée. Drewermann, du reste, n'a pas trop de difficulté à montrer, face à son évêque, que, selon les exégètes les plus traditionalistes eux-mêmes, la factualité de l'affaire est douteuse et que, au demeurant, la foi chrétienne n'a rien à gagner (et plutôt tout à perdre) à lier son sort à celui d'événements surnaturels dont la crédibilité est chaque jour plus fragile. L'essentiel, quant au fond, est ailleurs : dans la distinction que Drewermann effectue entre l'histoire au sens factuel du terme (l'allemand dit *Historie*) et l'histoire comprise comme récit, comme un discours que l'on raconte (*Geschichte*), qu'il soit ou non « vrai » selon la première acception. A cet égard, la virginité de Marie, de même, par exemple, que la multiplication des pains ou d'autres « miracles », fait partie de la *Geschichte*, mais certainement pas de l'*Historie*. Il faut rapporter ici les termes dans lesquels Drewermann s'adresse à son évêque :

1. Traduction parue aux Éd. du Seuil, Paris, 1992.

2. *Ibid.*, p. 144.

3. *Ibid.*, p. 24.

«La foi ne définit pas de faits historiques (*historisch*). On ne peut tirer de la foi effective aucune hypothèse sur ce qui a dû se passer historiquement (*historisch*). Si la recherche historique (*historisch*) bute sur certains passages, il faut se contenter de dire à leur propos que nous ne savons pas, ou expliquer ce que nous pouvons savoir dans le cadre de nos méthodes actuelles [...] Linguistiquement, il y a une grande différence entre fait historique (*historisch*) et histoire (*Geschichte*) [...] Je ne cesse d'affirmer que la multiplication des pains fait partie de l'histoire (*Geschichte*) ! Mais oui ! ! »

Irritation suprême de l'évêque qui se moque bien d'apprendre que la multiplication des pains est une bien belle histoire quand il voudrait entendre qu'elle est un fait historique ! D'autant que Drewermann, quelque lignes plus loin, enfonce le clou :

«...on entend par histoire (*Geschichte*), ce qui renvoie à une expérience et à un vécu, et c'est ce que certains textes expriment de façon adéquate dans des formulations qui ne sont pas d'ordre historique (*historisch*). Quand on dit histoire (*Historie*) dans le second sens, cela veut signifier qu'il faut comprendre ce qui est dit comme une information sur certains faits. Cette différence tient à ce que [...] les expériences de foi sont essentiellement d'ordre intérieur. A cela nous devons croire, alors que nous ne pouvons pas dire en tout point si cela s'est passé de telle ou telle façon dans la réalité observable². »

Pour saisir la portée exacte de cette prise de position, il faut la relier au projet global qui s'exprime dans les premiers ouvrages de Drewermann (voir notamment *La Peur et la Faute*, aux éditions du Cerf) : réconcilier enfin ces deux sœurs ennemies que sont la psychanalyse et la religion. Comment faut-il comprendre et apprécier une telle tentative ?

A première vue, disons-le franchement, l'objectif semble déraisonnable. Freud lui-même s'est abondamment exprimé sur ce point. Et ses propos sont sans ambiguïté. Dans *L'Avenir d'une illusion*, les grands monothéismes sont assimilés à une gigantesque névrose obsessionnelle qui aurait pris les dimensions de l'humanité entière. Au-delà même de la lettre des textes du Père fondateur, les deux optiques paraissent irréciliables, et ce pour une raison de fond : toute religion suppose, en effet, un moment de transcendance radicale. Le sacré, en quelque sens qu'on l'entende, renvoie à une entité extérieure aux hommes et c'est pourquoi, justement, il requiert d'eux un acte de foi. Or la psychanalyse n'admet guère d'autre extériorité que celle de l'inconscient. Si donc, on peut encore parler de transcendance (de cet inconscient par rapport au conscient), il ne saurait s'agir que d'une transcendance, si l'on ose dire, interne à notre subjectivité. Dans cette perspective, le Diable et le Bon Dieu ne peuvent être que des fantasmes, des projections qui extraposent des conflits inconscients. Drewermann le confirme lui-même en toute naïveté lorsqu'il déclare dans un entretien accordé à *L'Express* (printemps 1992) : « Le diable est le composé de tout ce qui nous appartient

1. *Le Cas Drewermann*, op. cit., p. 83.

2. *Ibid.*, p. 83.

et que nous n'osons pas vivre : la somme de nos désirs refoulés et de la vie plus profonde que nous refoulons. » En somme, il n'est nulle part ailleurs qu'en nous-mêmes, et le discours du prêtre cède la place à celui d'un psychanalyste qui pourrait tout aussi bien être athée. Et, du reste, on voit mal en quoi ce qui vaut pour le Diable, à savoir qu'il n'est qu'une projection de *notre* inconscient, ne vaudrait pas aussi pour Dieu lui-même... « Dieu a créé l'homme à son image. Il le lui a bien rendu », disait déjà Voltaire. Avouons que son humour était prémonitoire. Il aurait pu servir d'exergue à toutes les entreprises qui, de Feuerbach à Freud en passant par Marx, ont tenté de réduire le contenu de la religion à une simple projection de l'esprit humain. Dans ces conditions, on voit mal comment la religion et la psychanalyse pourraient entretenir d'autres relations que celles de l'eau et du feu...

Drewermann, bien sûr, n'ignore rien de tout cela, et ses livres, quoi qu'on en pense, ne connaîtraient sans doute pas un tel succès s'ils ne touchaient en quelque façon à la réalité. Que visent-ils au juste et comment tentent-ils de lever la difficulté qu'on vient d'évoquer ? On notera d'abord qu'ils se réfèrent plus volontiers à Jung qu'à Freud. Nul hasard en cela : le premier, à la différence du second, postule en effet une transcendance de certains « archétypes » par rapport aux sujets individuels (par exemple ceux qui sont associés à l'image des parents, et qui viendraient du fond des âges). Il ne réduit donc pas tout à l'histoire personnelle. Drewermann est convaincu que cette psychanalyse peut apporter beaucoup à la théologie : elle seule, selon lui, pourra enfin nous permettre d'interpréter la signification authentique du message biblique. Si l'on prend, par exemple,

le récit de la Genèse (notamment le péché originel) au pied de la lettre, on entre dans une série de difficultés insurmontables. D'un point de vue historique et scientifique, il est devenu pour nous, aujourd'hui, peu vraisemblable. On se souvient, à ce propos, de la ridicule censure qui pesait encore il y a peu, aux États-Unis, sur l'enseignement de Darwin à l'école ! En revanche, selon Drewermann, d'un point de vue symbolique, ce récit rejoint ce que nous savons des origines de l'angoisse : coupé de cette sécurité qu'apporte la foi en l'amour de Dieu, l'existence humaine, fondamentalement dénuée de sens, ne peut que s'empêtrer dans les méandres des diverses pathologies névrotiques. Comme le schizophrène qui éprouve le sentiment de l'étrangeté absolue du monde qui l'entoure, Adam et Ève se retrouvent au sein d'un univers qui a cessé d'être amical. Dès l'instant où Dieu s'efface derrière l'indifférence de la nature, l'être humain ne peut plus trouver sur cette terre une demeure habitable. On voit bien, dans ce type de comparaison entre une angoisse d'origine psychique (celle de la personnalité schizoïde) et celle, métaphysique, de l'homme séparé de Dieu, qu'il ne s'agit pas de réduire une discipline à l'autre. Si Drewermann cherche à comprendre la religion à partir de la théorie psychanalytique de l'angoisse – ce qui le conduit à nier l'existence factuelle du surnaturel (notamment des miracles) –, il vise aussi à élever cette dernière au-delà de la simple psychologie, jusqu'à sa dimension proprement sacrée :

«...la théologie se doit de se corriger et de se définir elle-même de façon nouvelle dans sa compréhension dogmatique unilatérale et l'auto-assurance

de son positivisme historique, face aux perspectives ouvertes par la psychanalyse. Mais aussi bien, à l'inverse, la vision psychanalytique doit accepter d'être complétée et approfondie par la théologie, si elle ne veut pas sombrer elle-même dans une autre forme de positivisme¹. »

142 Sur le premier versant, je ne suis pas sûr que la foi chrétienne ne soit pas en danger et je comprends qu'un différend irréductible oppose l'Église à Drewermann. Mais sur le second, en revanche, il me semble que son travail ouvre une voie intéressante. Car les approches purement psychologiques de l'angoisse, quel que soit leur intérêt, sont toujours trop courtes. Lorsque Freud, pourtant sans nul doute l'un des plus puissants esprits de ce siècle, déclare posément que « lorsqu'on commence à se poser des questions sur le sens de la vie et de la mort, on est malade car tout ceci n'existe pas objectivement », il profère tout simplement une ineptie. Qu'à travers le dialogue entre psychanalyse et théologie la dimension du sacré fasse son apparition dans l'ordre des sciences humaines serait, en ce sens, du plus haut intérêt.

Reste que la conception du divin qui ressort de cette « psycho-théologie » est d'une extrême ambiguïté. A un journaliste qui lui demandait, de façon il est vrai très directe, « croyez-vous en Dieu ? », Drewermann apporte une réponse dont l'équivocité est au plus haut point symptomatique des nouvelles figures du religieux qui traversent aujourd'hui les sociétés laïques. La voici :

« Je crois de deux façons en Dieu. Je crois d'abord que les sciences de la nature sont en train de nous tracer une nouvelle image même de la pensée théologique. Elles manifestent la nécessité de respecter un système qui s'organise de lui-même. Nous ne pouvons plus parler de la matière et de l'esprit comme nous étions habitués à le faire en Occident. Nous découvrons l'esprit comme une propriété structurelle de tous les systèmes complexes. Le sens se pose de lui-même à partir de la voie de l'évolution. En ce sens, Dieu est quelque chose qui se déploie lui-même dans le monde et avec le monde. Cette idée très poétique et créatrice qui rappelle le panthéisme est aussi fort sage et elle nous conduit à redécouvrir de façon nouvelle notre lien avec les créatures [...] Une religion ne sera plus désormais crédible que si elle marque le sens religieux du lien entre l'homme et la nature et saisit l'unité constitutive de l'âme et du corps [...] Le second point, c'est qu'il n'est plus désormais possible de banir l'angoisse résultant du fait de se saisir comme individu [...] Je considère la foi en un Dieu personnel comme un postulat urgent pour répondre à cette angoisse humaine. Je crois que c'était ce que pensait Jésus quand il entendait nous redonner le courage de marcher sur les eaux et de sentir que l'abîme nous portait dès lors que nous faisons confiance. Ces deux images de Dieu, celle du Dieu personnel et celle de l'esprit se développant lui-même, celle de la systématique évolutive, sont antithétiques. Mais je tiens pour possible que la vieille doctrine trinitaire du

1. *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, op. cit., p. 48.

christianisme soit capable de relier les deux rôles¹. »

Ce texte méritait d'être largement cité, car il exprime, dans ses dernières lignes, le programme théologique de Drewermann, en même temps qu'il permet de saisir la clef de sa formidable audience auprès des jeunes Allemands. Car les deux conceptions du divin qu'il expose correspondent, l'une comme l'autre, quoique de façon différente, voire divergente, aux passions démocratiques les plus fortes qui animent la société laïque.

D'un côté, en effet, Drewermann communique avec les écologistes profonds dans leur religion de la nature en affirmant clairement le caractère sacré, voire divin, de toutes les créatures. S'inspirant des philosophies romantiques, il rejoint Hans Jonas dans l'idée que l'homme n'est que le produit le plus achevé de la nature, qu'il ne diffère des autres créatures que par le degré, sur un mode quantitatif, donc, et non qualitatif, même si cette distinction lui confère certaines responsabilités particulières. De là sa proximité affichée avec le bouddhisme, dont témoigne son dialogue amical avec le Dalai Lama². De là encore sa fameuse thèse sur l'immortalité de l'âme des animaux³ et, en parallèle, sa non moins célèbre critique du « progrès meurtrier⁴ ». L'ouvrage qui porte ce titre s'inscrit dans la longue série des critiques de l'anthropocentrisme moderne.

Il dénonce, comme le fait aujourd'hui l'écologie profonde, et dans les mêmes termes, un certain monothéisme, censé annoncer le cartésianisme et l'idéologie des Lumières, grands responsables de la « dévastation de la terre » qui marquerait l'époque contemporaine. A cet égard, le livre de Drewermann contre le progrès n'offre aucune originalité particulière. Sa faiblesse principale pourrait s'énoncer simplement de la façon suivante : il tend à accréditer l'idée que nous n'aurions que le choix entre un « humanisme meurtrier », d'origine judaïque et cartésienne, ou le retour à une religion de la nature au sein de laquelle toutes les créatures sont situées sur le même plan (ce que le jargon de l'écologie radicale désigne sous l'expression d'« égalitarisme biosphérique »). Mais, quant au fond théologique, cette vision panthéiste du monde semble incompatible, comme le reconnaît Drewermann lui-même, avec la conception chrétienne d'un Dieu personnel qui ne se confond nullement avec les créatures terrestres. Mêlant des thèmes chrétiens à d'autres, panthéistes, bouddhistes, animistes, qui ne doivent rien au christianisme mais à bien des égards s'en écartent, Drewermann rejoint cette « nébuleuse mystico-ésotérique » qui, depuis les années soixante-dix, n'a cessé de gagner du terrain, en particulier auprès des jeunes⁵. Au reste, cette conception naturaliste et impersonnelle du divin, située qu'elle est ici dans le contexte d'une critique

143

1. *Frankfurter Allgemeine*, 3 mai 1991. Traduit et commenté dans le numéro de *L'Actualité religieuse dans le monde* consacré entièrement à Drewermann en mars 1993, p. 58.

2. Voir *Les Voies du cœur*, trad. française, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

3. *De l'immortalité des animaux*, trad. française, Paris, Éd. du Cerf, 1992.

4. *Le Progrès meurtrier*, trad. française, Paris, Stock, 1993.

5. Voir, sur ce point, l'article de Françoise Champoin et Martine Cohen, in *Le Débat*, Paris, Gallimard, mai-août 1993.

radicale de l'Occident, s'accompagne d'une déconstruction, elle aussi radicale, des prétentions du sujet moderne à maîtriser son destin par sa volonté et son intelligence. C'est par là qu'elle peut s'associer au thème psychanalytique de la « déprise du sujet », de la nécessité, pour l'individu, de cesser de vouloir maîtriser sa propre vie par la conscience morale sans passer par le détour de la prise en compte de cet inconscient qui, justement, vient détrôner le sujet métaphysique, supposé maître et possesseur de la nature comme de lui-même. De là, la dénonciation de la théologie morale, de ce « pélagisme », puis de ce kantisme qui veulent toujours exprimer les objectifs éthiques en termes de devoir, d'impératif, de loi...

144

Et c'est justement par cette médiation de la psychanalyse que l'on en vient à la seconde conception du divin : c'est parce qu'il faut répondre à l'angoisse inhérente à la solitude de l'être humain que l'on doit admettre le « postulat » d'un Dieu personnel, qui nous aime, prend soin de nous, et nous donne l'immortalité. La question de savoir comment cette

image de Dieu peut se réconcilier avec la première reste entière. Mais, surtout, elle confirme, de façon inquiétante pour les chrétiens « traditionnels », la sentence de Voltaire : à trop vouloir faire de Dieu une réponse aux attentes de l'homme, on risque de le réduire à une simple projection subjective de nos besoins humains. Crainte d'autant plus justifiée qu'elle s'accorde parfaitement avec la lecture des Évangiles en termes de symboles, et non de faits historiques. De Feuerbach à Freud en passant par Marx, les critiques les plus virulentes de la religion ne s'y prendront pas autrement : celle-ci n'est qu'une création humaine « fétichisée », au sens que Marx donne à ce concept : nous avons produit l'idée dont nous avons besoin, et, oubliant ce processus de production, nous cédon à l'illusion de croire en l'existence objective du produit. La réponse de Drewermann au journaliste, pour honnête qu'elle soit, n'a rien pour rassurer son évêque : sur ces deux versants, elle traduit davantage les passions démocratiques contemporaines que le souffle imposant du divin.