



**HAL**  
open science

# La religion peut-elle conduire l'homme au-delà de lui-même ?

Vincent Bitjoka

► **To cite this version:**

| Vincent Bitjoka. La religion peut-elle conduire l'homme au-delà de lui-même ?. A paraître. <hal-03011941>

**HAL Id: hal-03011941**

**<https://hal.science/hal-03011941v1>**

Preprint submitted on 11 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

**Vincent Bitjoka** doctorant en sciences des religions à l'université catholique de Louvain

# La religion peut-elle conduire l'homme au-delà de lui-même ?

## Introduction

Dans le *Dictionnaire de la langue philosophique de Paul Foulquié*, tirée de l'*Histoire générale des religions*, nous trouvons la définition suivante de la religion, qui semble apporter une réponse immédiate à la question posée : « on appelle, d'une façon générale, religion la relation de l'homme avec ce qu'il considère comme sacré, ainsi qu'avec les puissances surhumaines auxquelles il croit »<sup>1</sup>. La religion serait ainsi définie comme relation de l'homme avec le sacré, compris comme ce qui appartiendrait au domaine séparé, inviolable du religieux et qui devrait inspirer crainte et respect. Elle serait également considérée comme rapport avec des puissances surhumaines, à l'instar de Dieu dans les religions monothéistes, présenté comme l'Être absolu, c'est-à-dire celui qui se suffit à lui-même, un Être parfait, éternel. La religion semble dès lors conduire l'homme au-delà de lui-même, en dehors de son champ particulier, comme mouvement de transcendance, c'est-à-dire jeté loin de lui-même. Elle serait ainsi un chemin qui le porterait vers ce qui le dépasse en tant que personne ou individu doué essentiellement de raison, ouvert à ses semblables et orienté vers un idéal, vers ce qu'il souhaite atteindre et qui lui donnerait entière satisfaction, c'est-à-dire le bonheur.

Toutefois, l'expression « ce qu'il considère » doit nous rendre prudent, car cela sous-entend que l'homme aurait examiné, observé attentivement ou étudié la religion. Or,

---

<sup>1</sup> P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, A.2, 6<sup>e</sup> éd., P.U.F, 1992

si la religion est un ensemble déterminé de croyances et de dogmes définissant le rapport de l'homme avec le sacré, la réponse devient ambiguë. D'où la nécessité d'approfondir le sens du sujet.

La religion, tissu de croyances et de rites relatifs à une réalité sacrée, dirige-t-elle le sujet humain au-delà de sa propre personne, vers ce qui le dépasse en tant que personne, en un lieu transcendant infiniment son corps, son esprit et son environnement ?

La religion serait-elle, pour ainsi dire, l'acte de réalisation essentiel de l'homme, son expression fondamentale et un système de forces puissantes et authentiques ou bien une illusion mensongère n'étant qu'une manifestation simplement délimitée et caractérisée par les manques humains ?

Tel est le problème, dont l'importance est existentiellement décisive. Ce que le sujet met en jeu s'enracine dans de puissants besoins humains à l'image de l'angoisse de la mort et du désir d'accéder à une existence éternelle.

### **La religion comme lieu d'interrogation sur le sens de l'existence des hommes**

Les hommes, en tant qu'êtres conscients, s'interrogent sur le sens de l'existence (pourquoi l'homme existe-il ?), du monde (le monde a-t-il une fin ?) et d'eux-mêmes (la mort mettrait-elle fin à l'existence de l'homme ?). Au fil de ces interrogations, ils se seraient aperçus qu'ils ne disposent d'aucun moyen leur permettant d'obtenir des réponses certaines, bref de disposer d'un véritable savoir et auraient ainsi, par voie de conséquence, expérimenté leurs limites. L'époque contemporaine n'a d'ailleurs pas permis de progresser sur ce sujet, puisque nous savons que la raison livrée à ses seules ressources, à savoir la faculté de fixer des critères de vérité et d'erreur, le discernement du bien et du mal et la mise en œuvre des moyens en vue d'une fin donnée, ne le peut. Un constat qui se vérifie également dans le domaine de la science moderne. Elle ne peut s'appuyer que sur l'explication par les causes ou sur le principe du déterminisme, d'après lequel les mêmes causes, dans les mêmes conditions, produisent les mêmes effets. De plus, pour des raisons méthodologiques fondées sur

des observations objectives vérifiables et mesurables, la science est impuissante à répondre aux questions de la religion. De fait, la religion propose des croyances, des dogmes, alors que la science se définit comme une connaissance rationnelle, méthodique et objective d'un domaine d'objets. L'une requiert la foi, c'est-à-dire, une adhésion totale de l'homme à un idéal qui le dépasse, à une croyance, l'autre ne reconnaît que la validité de la preuve mathématique ou empirique.

Dès lors, les hommes se voient contraints de s'engager dans deux paris possibles. Soit ils se fient aux apparences, à ce qui leur semble le plus en accord avec le sens commun et ils refusent toute espérance qui leur paraît illusoire. Ils en concluent que ce qu'on appelle le mal - la mort comme certitude empirique étant le témoignage le plus éloquent - ce qui est susceptible de nuire, c'est-à-dire tout ce qui remet en cause l'intérêt et la valeur de la vie, des maladies graves, une rupture douloureuse, est une fatalité. En somme, en-dehors des projets éphémères que peuvent se donner les hommes, afin de profiter le mieux possible des avantages de la vie, cette dernière, in fine, est absurde, c'est-à-dire dépourvue de raison d'être, au même titre d'ailleurs que l'histoire humaine et le cosmos dans son entier.

Ou bien, contre toute apparence, les hommes mettent leur espoir dans le fait que le mal n'est pas une sorte de nécessité qui échappe à la volonté divine. Il leur semble que l'univers possède un ordre qui ne peut être que l'œuvre d'un ou de multiples êtres supérieurs ; que la vie, tous les printemps, renaît toujours de ses cendres, et ils en viennent à croire que la vie est supérieure à la mort, et que ce qui a de la valeur pour l'homme prendra le dessus sur toutes les formes de mal. Le mal reste pour eux un mystère inexplicable contre lequel il convient de lutter et de triompher. La religion propose, pensent-ils, des voies, afin d'échapper à l'emprise du mal et, à ce titre, elle est une doctrine du salut, si on entend par là la possibilité de se sauver du mal.

Remarquons cependant que ce qui distingue les grandes philosophies rationalistes, comme celle de Platon, d'une doctrine religieuse, ce n'est pas l'affirmation du sens. Platon ou Aristote sont convaincus que l'Être, c'est-à-dire la réalité ou la vérité de l'existence, est le fruit d'une intelligence universelle. L'humanité a une valeur en elle-même. En revanche, les individus sont contingents, ne font qu'incarner de manière éphémère et imparfaite l'espèce humaine ou l'idée d'homme en termes platoniciens et n'ont pas d'autre vocation que celle-là. Dans l'absolu, ils demeurent sans importance. Ils ne sont que les éléments d'une longue chaîne. Ils sont appelés à disparaître sans laisser aucune trace. Seul l'homme en général est immortel. Et ce qui

est immortel en l'individu, c'est son âme ou plus précisément la partie universelle de cette dernière, à savoir la raison. En revanche, la religion chrétienne affirme un sens intégral, puisque même le corps qui semble contingent, accidentel, est appelé à être sauvé du mal ou du non-être après la mort.

En second lieu, les philosophies rationalistes considèrent que la raison humaine est de nature divine et, qu'à ce titre, les hommes peuvent et doivent s'adresser à ce dieu impersonnel qu'ils portent en eux, afin de dévoiler le sens de l'Être et faire leur bien. Les religions conçoivent la relation avec les forces divines de manière très différente. Il s'agit de forces qui ne sont pas impersonnelles et le croyant dépend entièrement d'elles. De plus, il s'adresse à elles par la prière, c'est-à-dire par des invocations rituelles destinées soit à attirer les faveurs de ces forces supérieures, soit à mieux saisir la nature de leur volonté et du sens que celle-ci peut avoir.

La religion serait donc un chemin vers la pensée divine. Pour Henri Bergson, elle conduirait ainsi le sujet au-delà de sa réalité immédiate et désignerait, par la même occasion, une force dynamique par laquelle l'homme s'exprime, se retrouve et accède au sacré<sup>2</sup>. Par ailleurs, en tant qu'instrument de conservation sociale et mouvement de défense contre l'angoisse de la mort, la religion se révèle comme un système de forces vivantes dirigeant l'homme vers une puissance souveraine. Elle désigne ainsi un mouvement et une puissance d'attraction conduisant le sujet vers le Tout Autre. Bergson voit, dans ce mouvement, une expérience émotionnelle du Sacré et du Divin, par laquelle l'homme se saisit comme mouvement vers. Un mouvement par lequel le moi individuel parvient dynamiquement à un être autre que lui-même en s'élevant au-delà d'une limite donnée. Le sujet monte alors vers un Transcendant supérieur, divin. L'âme religieuse mystique, qui est conduite au-delà d'elle-même vers le divin, illustre bien ce mouvement dynamique que désigne la religion. L'homme, conduit au-delà de sa simple existence empirique, en un lieu où Dieu, en une révélation ultime, se découvre au cœur, expérimente ainsi transcendance et illumination. Une expérience mystique correspond donc à un état de conscience pouvant engendrer un sentiment de communication et d'extase avec le monde, associé à des aspects perçus comme transcendants, c'est-à-dire, dépassant le domaine de l'expérience. C'est le cas des mystiques chrétiens à l'image de Thérèse d'Avila, mystique et première femme à obtenir le titre de docteur de l'Eglise. Ainsi, leur expérience semble être la vivification,

---

<sup>2</sup> Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 4<sup>ème</sup> éd. P.U.F, 1984, p. 1133/196

une sorte d'action dynamisante, la prise de conscience de l'esprit d'un Être Transcendant, celui du Dieu créateur et rédempteur, pour le cas des mystiques chrétiens, en tant qu'il est en eux. De plus, ce Dieu qui est perçu comme transcendant et tourné vers le monde immanent, le monde des hommes, est également perçu, par ces derniers, comme étant aussi présent. Ainsi, transcendant, immanent et présent, ces trois manières d'être de Dieu renvoient pour ainsi dire à la tri-unité de Dieu, à trois manières d'être, concomitamment et non simultanément comme l'enseigne la théologie chrétienne. Il s'agit, autrement dit, d'une désignation de Dieu en trois personnes (Père, Fils et Saint-Esprit) distinctes, égales et consubstantielles (une seule et même substance) en une seule et indivisible nature. C'est en somme l'expérience de Dieu comme Esprit, et cela dans l'intériorité de l'être humain et du réel<sup>3</sup>.

Aussi rares et brèves qu'elles soient habituellement, si de telles expériences se présentent souvent comme des moments importants dans la vie de ceux qui les rapportent, la force dynamique spirituelle qui semble en sortir pourrait toutefois être réduite et démythifiée. C'est pourquoi, les recherches en psychologie mettent plutôt l'accent sur le fait que l'expérience mystique est probablement la conséquence du fonctionnement particulier de processus psychologiques inconscients<sup>4</sup>. Par ailleurs, plusieurs sondages montrent que des formes légères d'expériences mystiques sont relativement fréquentes et induites par l'usage de psychotropes, des substances ou stupéfiants qui agissent sur le psychisme et le système nerveux<sup>5</sup>.

La religion qui, semble-t-il, est un chemin de l'esprit, se réduirait à ne parler que de l'homme et de ses attributs. La transcendance, comprise comme existence des fins de l'homme en dehors de lui-même, ou la cause qui agit sur l'homme et qui est supérieure à lui, dont il est ici question, semble, par la même occasion, soulever des interrogations.

### **L'homme se dépouillerait de son sentiment de puissance dans la religion et le transférerait à une réalité étrangère.**

---

<sup>3</sup> Sophie de Villeneuve, « qu'appelle-t-on une expérience mystique », <https://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Lexperience-mystique-02> octobre 2018

<sup>4</sup> Jackson M. (1985). Benign schizotypy ? The case of spiritual expérience. In G. Claridge, (Ed) Schizotypy : implications for illness and health (pp. 227-250). New York : Oxford University press.

<sup>5</sup> Hunt, H.T. (1985). Relation between the phenomena of religious mysticism (altered states of consciousness) and the psychology of thought : A cognitive psychology of states of consciousness and the necessity of subjective state for cognitive theory. *Perceptual and Motor Skills*, 61, 911-961

La religion, force spirituelle et dynamique conduisant l'homme au-delà de ses propres limites, désignerait donc un mouvement au cours duquel le sujet individuel vit son destin à travers la grande route le conduisant très loin de lui-même. Et si la religion n'était que la fausse monnaie de l'Absolu, une chimère qui ne serait que l'homme en contact avec lui-même ? Peut-être que la religion semble conduire l'homme au-delà de lui-même, vers un Être Transcendant ; mais en réalité, il n'y a ni chemin, ni itinéraire, ni dynamisme de l'esprit : le Transcendant est l'homme ; il est ses manques et ses désirs. L'anthropomorphisme des représentations de Dieu permet ainsi de déniaiser la religion, en y dénonçant une simple projection d'une réalité défavorable pour l'homme. C'est la thèse que défend Feuerbach. En effet, il considère que, dans la religion, l'homme est aliéné, c'est-à-dire dépossédé de lui-même, de sa propre essence, parce qu'elle est l'activité par laquelle l'homme pose son essence au-delà de lui-même, en autre chose que lui-même. La religion n'est jamais que le mystère de l'homme fait Dieu. Autrement dit, ce que l'homme adore en Dieu, ce sont ses propres imperfections et ses propres attributs, à savoir son caractère mortel ou imparfait parce que contingent, fortuit ou de moindre importance par son corps. L'homme se dépouille de son sentiment de puissance, d'être supérieur et des qualités telles que la vertu et la justice, qui n'appartiennent qu'au genre humain, et les transfère à une réalité étrangère. Ainsi Feuerbach explique-t-il que « *l'homme – et c'est là le mystère de la religion – objective son essence, puis se constitue lui-même en objet de cet être objectivé, transformé en sujet et une personne ; il se pense, il est son propre objet, mais comme objet d'un sujet, d'un être autre que lui.* ».<sup>6</sup> Humaniser Dieu, c'est donc pour l'homme se dessaisir de sa subjectivité, s'aliéner dans une transcendance qui le magnifie en même temps qu'elle l'humilie. Ainsi, comme le disait Nietzsche, à partir de l'exemple du brahmanisme, un aspect de la civilisation indienne qui, contrairement au christianisme, ne fait pas de la souffrance un argument contre la vie<sup>7</sup>, ce n'est peut-être pas la peur seule qui a créé les dieux, mais aussi paradoxalement la puissance. Si Dieu est l'homme, alors la religion ne dirige pas le sujet loin de son être immédiat, elle renvoie l'homme à lui-même. Nul mouvement au-delà des limites elles-mêmes, nulle attraction vers quelque chose d'autre, car ce quelque chose d'autre, c'est

---

<sup>6</sup> Feuerbach, *L'essence du christianisme*, P.U.F., 1973, p.91.

<sup>7</sup> Nietzsche, *Aurore*, in *Œuvres complètes philosophiques*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard, 1997, p. 65

l'homme. Le sentiment dynamogénique est alors trompeur, puisque la montée vers la réalité suprasensible est illusion.

Si Karl Marx semble approuver cette analyse de Feuerbach, en reconnaissant que la religion est une aliénation, il lui reproche néanmoins de sortir l'homme du monde, en faisant de lui une essence abstraite hors de ce dernier. Il considère à l'inverse que l'on ne saurait parler de l'homme en dehors du monde qui l'abrite, de la société qu'il constitue et de l'Etat, bien que ce dernier soit voué à disparaître, après avoir joué son rôle de distribution équitable des biens dans la société. Ainsi, c'est parce que l'homme est exploité et frustré socialement qu'il s'aliène en Dieu. Supprimer l'illusion religieuse, c'est donc rendre l'homme à sa vraie réalité, celle de penser, d'agir et de façonner sa réalité épargnée de toute illusion, en ne s'appuyant que sur sa raison. C'est fort de cette analyse qu'il en vient à donner la définition suivante de la religion : « *le monde religieux n'est que le reflet du monde réel.* »<sup>8</sup>. Or le reflet n'est que le produit d'une imagination que l'homme ne possède pas, mais aspire à posséder. Ce reflet est néfaste, car il cache à l'homme sa propre réalité, le détourne de la chercher en ce monde et de réaliser ici-bas ses rêves d'accomplissement. La réappropriation de la réalité humaine passe donc par la critique de la religion, c'est-à-dire de son caractère illusoire. Il faut, pour cela, réduire la religion à l'homme et non l'inverse. Car, dans et par la religion, ne se reconnaissant pas dans le monde où il vit, l'homme projette hors de lui un monde idéal, fantastique, dans lequel il réalise en apparence ce qui lui manque. Dans la religion et par cette dernière, l'homme se dépouille de qualités qui n'appartiennent qu'au genre humain et les transfère à une réalité étrangère. Ce que l'homme adore en Dieu, ce sont ses propres imperfections et ses propres attributs.

Ainsi, expliquée par le principe du besoin, la religion n'est finalement rien d'autre que la production par l'homme d'une abstraction à taille humaine. La transcendance reste donc plus que jamais au centre de la problématique religieuse. Ainsi peut-on quasiment aller jusqu'à présenter l'immanence des dieux et le caractère religieux d'une expérience comme inversement proportionnels, le frisson sacré n'étant en réalité que relation imaginaire. Prenons l'exemple du mystique : il se croit conduit, de signes en signes, de symboles en symboles, vers l'Esprit infini ; mais à son insu, les manques, tel que sa finitude, se transmutent en idéal. Loin de se rattacher à quelque dialectique de l'amour et de l'esprit conduisant au surnaturel, loin de se transmuter

---

<sup>8</sup> Marx, *Le Capital*, I, I, I, Champs-Flammarion, 1985, p. 74.

vers une présence supérieure invisible, la religion ne secrète alors que l'homme. Coupée, dans une perspective, de toute transcendance authentique, l'âme du mystique est vouée à l'illusion névrotique, autrement dit aux vaines espérances : le sacré n'est que le miroir de l'âme ; nulle médiation, nul parcours vers le Tout Autre : l'outre-monde doit donc être rapatrié vers la subjectivité.

**La religion conduit l'homme au-delà de lui-même, en un itinéraire au cours duquel il se forge.**

Que l'irruption de la transcendance soit, dans la religion, potentiellement une source de contradiction, diminue-t-elle pour autant son caractère essentiel ? Par ailleurs, la religion, loin d'être le bréviaire des erreurs humaines, semble être aussi un effort fantastique de l'homme pour se créer, et dépasserait pour ainsi dire toute analyse réductrice. Penser que la religion se réduit entièrement à une superstition témoignerait, à cet effet, d'une approche naïve.

Que la religion soit un itinéraire dépassant les limites de l'homme ou manifestation révélant un sens humain, elle se dévoile comme force spirituelle à comprendre et estimer. Même si l'on soupçonne des pulsions au cœur de l'illusion religieuse, même si la religion est, comme le dit Marx, « l'opium du peuple »<sup>9</sup>, c'est-à-dire, une illusion néfaste pour l'homme et surtout profitable aux classes dominantes, parce qu'elle est une idée bourgeoise, un paravent, la promesse de la classe dominante faite aux prolétaires d'un monde meilleur dans l'au-delà et qui diffère ainsi la révolte ici-bas, elle conduit l'homme au-delà de lui-même, en un itinéraire au cours duquel il se forge. C'est ce qui fait dire à Hegel que c'est seulement dans la religion que l'esprit approche du savoir absolu, c'est-à-dire de la conscience de soi de l'esprit comme esprit universel. Ainsi, les successives figures de la divinité représentent l'absolu, c'est-à-dire la conscience de soi, dans sa forme la plus universelle, comme pur esprit et non comme conscience engagée dans le monde. Les images des dieux sont donc les images par lesquelles la conscience se représente à elle-même son essence la plus pure et la plus universelle<sup>10</sup>. La religion, selon Hegel, exprime l'esprit d'un peuple sous sa forme la plus haute et la plus universelle, esprit de l'hellénisme, du judaïsme, ou du

---

<sup>9</sup> Marx, *Critique de la « philosophie du droit » de Hegel*, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1982, pp. 381-382

<sup>10</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1947, II, 203-290

christianisme, qu'elle représente de façon concrète et vivante dans les mythes, dans les rites et dans les œuvres de l'art<sup>11</sup>.

Pour ne prendre que le cas de l'art, il importe de noter que la principale source artistique au cours de l'histoire a été religieuse : qu'il s'agisse des masques africains, véritables expression de culte, des statues des dieux grecs ou romains ou des monuments, tels que les cathédrales, les mosquées ou les pagodes, ainsi que la musique classique, tous marquent les civilisations. Ainsi, la production de certains maîtres de la musique classique est délibérément religieuse, une forme d'expression qui se révèle être un mouvement de transcendance à l'instar de la *Passion selon Saint Matthieu* de Bach. Une œuvre qui donne à la passion du Christ l'une de ses plus merveilleuses représentations artistique. Son dispositif orchestral tout comme l'écriture, si dynamique, du récit de l'Évangéliste – exemple du n° 61 e « *Mais Jésus poussa de nouveau un grand cri et rendit l'esprit* »<sup>12</sup> et la subtilité avec laquelle sont décrits les états d'âmes des protagonistes (compassion, abandon, amertume, accablement) tout contribue à faire de l'évangile une expérience de musique hautement dramatique. En somme, du texte et de la musique se dégage avec force l'intense foi chrétienne de Bach et également l'idée de la responsabilité individuelle et collective dans la marche des événements ayant conduit au scandale de la Croix, les uns par leurs paroles et leurs actes - l'exemple le plus significatif est celui des accusations des pharisiens, spécialistes de la Loi et des traditions juives - les autres, à l'instar de Pierre et Judas, des disciples du Christ, par leurs renoncements, leur lâcheté, leurs trahisons.

Par ailleurs, dans toutes les religions, la musique, la danse et la peinture provoquent chez l'homme un conditionnement favorable à la vie spirituelle et au dépassement de soi. Dans le cadre de la peinture, l'icône, c'est-à-dire, un signe qui est dans un rapport de ressemblance avec la réalité extérieure, ou une image sacrée, portative ou fixe, qui est le support nécessaire à la prière et que l'on trouve non seulement, dans les églises et les lieux publics, mais que les pieux orthodoxes emportent avec eux pour prier en voyage, est une création religieuse qui exige que l'artiste soit aussi théologien. Le peintre russe Andreï Roublev est d'ailleurs reconnu comme Saint par l'Église orthodoxe, car la perfection de ses œuvres, à l'instar des icônes telles que les *visages de l'archange Michel de Paul* et surtout du *Sauveur*, conservées à la galerie Tretiakov

---

<sup>11</sup> Bernard Teyssède, *L'Esthétique de Hegel*, PUF, 1958, pp.79-84

<sup>12</sup> J-S Bach, *La passion selon Saint Matthieu*, 1729

à Moscou, étaient considérées comme inspirées par une sorte de vision mystique privilégiée.

Ainsi l'image n'exprime pas seulement la spiritualité de l'artiste, mais elle est aussi une révélation des mystères divins, elle témoigne du monde de l'au-delà. L'icône apparaît comme le lieu de rencontre du culte et de la culture. La religion engendre donc partiellement la culture et l'art et représente une tâche spirituelle fantastique, dans la mesure où elle peut être à l'origine des œuvres artistiques littéraires ou cinématographiques qui transgressent le réel en se référant au surnaturel. Prenons l'exemple du monothéisme, de la religion posant un Dieu unique et universel : il élève l'esprit de l'homme vers la sphère de l'universalité. Le judaïsme, avec la représentation d'un dieu unique et éternel, invente un universel, car la Parole de Dieu se donne et s'adresse à tous. De même le monothéisme chrétien a permis de mieux forger l'idée de personne humaine et l'idée d'homme, ce dernier accédant à une dignité inédite. Il considère que l'homme ne se réduit pas à ses caractéristiques biologiques. Ce n'est pas seulement un corps, c'est également un être d'esprit, un être créateur, un être qui est à l'origine de ce qu'on appelle la culture. Ainsi l'esprit dévoilerait un idéal de comportement de l'homme, un idéal qui transcenderait, c'est-à-dire dépasserait toutes les diversités culturelles. Cet idéal éventuel serait donc commun à tous les hommes, se présenterait comme une exigence offerte à la liberté humaine, lorsque l'individu souhaite devenir véritablement humain, digne d'être appelé tel. Cet idéal constituerait alors une nature humaine d'ordre moral. Les hommes ne seraient pas tenus d'obéir comme l'animal est tenu d'obéir à son instinct, mais invités à le faire afin d'être véritablement hommes. Le monothéisme chrétien permet donc de mieux comprendre les notions de salut et de liberté. Ainsi lorsque Saint Paul, dans sa lettre aux Colossiens, affirme : « *il n'y a ni Grecs, ni Juifs, ni circoncis, ni incirconcis, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni libre* »<sup>13</sup>, les figures de l'universel sont engendrées en partie par le judaïsme et le christianisme. L'idéal commun à tous les individus trouve ainsi ses fondements dans une référence universelle qui est indépendante de la volonté des hommes, autrement dit au sein d'une transcendance. Le monothéisme chrétien a ainsi édifié une montée progressive vers l'absolu.

---

<sup>13</sup> Colossiens 3 :11

## **Conclusion**

La religion, reconnue comme un ensemble de croyances et de rites comprenant un aspect subjectif (le sentiment religieux) et un aspect objectif (des cérémonies, des rites, des institutions), est remarquable par son universalité et sa diversité et s'est révélée être l'itinéraire même de l'esprit. Elle apparaît comme un système de forces vivantes dirigeant l'homme vers une puissance souveraine et désigne ainsi un mouvement et une puissance d'attraction conduisant le sujet vers le Tout Autre. En tant que mouvement vers le Tout Autre, elle entraîne donc tout naturellement l'homme au-delà de lui-même et de ses limites. Elle le pousse vers quelque chose d'autre, en prenant un chemin de l'esprit qui le mène vers ce qui le dépasse en tant que personne et esprit, en un lieu transcendant infiniment son corps et son esprit.

Par ailleurs, si la religion enseigne à l'homme des valeurs de respect, de partage, de tolérance, d'amour et de paix, elle lui révèle surtout la fragilité de son existence, elle lui rappelle qu'il n'est pas totalement maître de son destin et devient ainsi, pour lui, le moyen d'atténuer son angoisse de la mort en désirant une existence éternelle. La religion apparaît donc comme l'expression fondamentale de l'homme et le système de forces puissantes et authentiques. Elle est, pour ainsi dire, un effort fantastique de l'homme pour se créer, son acte et sa réalisation essentielle.

## Biographie

- Bach J-S., *La passion selon Saint Matthieu*, 1729.
- Bergson H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 4<sup>ème</sup> éd. P.U.F, 1984.
- De Villeneuve S., « qu'appelle-t-on une expérience mystique », [https://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Lexperience-mystique-02 octobre 2018](https://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Lexperience-mystique-02%20octobre%202018)
- Feuerbach L., *L'essence du christianisme*, P.U.F., 1973.
- Foulquié P., *Dictionnaire de la langue philosophique*, A.2, 6<sup>è</sup> éd., P.U.F, 1992.
- Hegel G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1947.
- Hunt, H.T. (1985). Relation between the phenomena of religious mysticism (altered states of consciousness) and the psychology of thought: A cognitive psychology of states of consciousness and the necessity of subjective state for cognitive theory. *Perceptual and Motor Skills*, 61.
- Jackson M. (1985). Benign schizotypy? The case of spiritual experience. In G. Claridge, (Ed) *Schizotypy: implications for illness and health* (pp. 227-250). New York : Oxford University Press.
- Marx k., *Critique de la « philosophie du droit » de Hegel*, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1982.
- Nietzsche F., *Aurore*, in *Œuvres complètes philosophiques*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard, 1997.
- Teyssèdre B., *L'Esthétique de Hegel*, PUF, 1958.
- *Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)*, nouvelle édition révisée, Cerf/Société Biblique Française, 1988.

**Auteur : Vincent Bitjoka** doctorant en sciences des religions  
à l'université catholique de Louvain