

Comité de rédaction en français :

La Revue catholique internationale **COMMUNIO** est publiée six fois par an en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901), indépendante de tout mouvement. *Président* : Jean-Luc Marion, o.p. (Fribourg)*, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j. (Namur)*, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Loïc Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*

Directeur de la publication : Jean Duchesne. *Directeur de la rédaction* : Claude Bruaire. *Adjoint au rédacteur en chef* : Rémi Brague. *Secrétaire de la rédaction* : Françoise de Bernis.

Rédaction, administration et abonnements (Mme S. Gaudefroy) : au siège de l'association (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27. C.C.P. « Communio » : 18.676.23 F Pans).

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift, **Communio Verlag** (D 5000 Kéln 50, Moselstrasse 34, R.F.A.)—Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Gbres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, Cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review **Communio** (Gnzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.) — Kenneth Baker, s.), Andrée Emery, William J. Hill, o.p., Clifford G. Kosse, sa., Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), Jahn R. Sheets, sj., Jahn H. Wright, sj.

CROATE : **Svesci Communio** (Krcsanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb pp 434, Marulicev trg 14, Yougoslavie) — Stipe Bagaric, o.p., Vjekoslav Bajsic, Jerko Fucak, o.f.m., Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Brunic, o.f.m. cap., Josip Turcinovic.

ESPAGNOL : **Revista catolica internacional Communio** (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne) — Antonio Andres, Ricardo Blazquez, Ignacio Camacho, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia-Moriyon, Juan-Maria Laboa, José-Miguel Oriol, Juan Martin-Velasco, Alfonso Perez de Laborda, Juan-Luis Ruiz de la Pena.

ITALIEN : **Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio** (Jaca Book, via Aurelio Saffi 19, 20123 Milano) — Zoltan Alszeghy, Sante Bagnoli, Carlo Caffarra, Gianfranco Dalmaso, Adriano Dell'Astra, Elio Guerriero, Massimo Guidetti, Luigi Mezzadri, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Somavilla.

NÉERLANDAIS : **Internationale katholieke Tijdschrift Communio** (Haagstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) — Jan Ambaum (NL), Jan De Kok, of m. (NL), Georges De Sthrijver, s.j. (B), Jos F. Lescauwaeat (NLI, Kkva Rogiers (B), Jacques Sdiepens (B), Peter Schmidt (B), Alexander EM. van der Does de Willehois (NL), Herman P. Vonhègen (NL), Jan H. Walgrave, o.p. (BI, Gérard Wakens, s.i. (NL).

En préparation : éditions arabe, sud-américaines (en espagnol et portugais), polonaise.

Librairies et autres points de vente où Communio est disponible : voir page 85.

Conditions d'abonnement : voir page 95 ; bulletin d'abonnement en page 96.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.
Charles PÉGUAY, L'Argent, Œuvres en prose, tome 2, Pléiade, p. 1136-1137.

TOME V (1980)— n° 4 (juillet-août) LES RELIGIONS DE REMPLACEMENT

Lui seul (Dieu) est son véritable bien; et depuis qu'il (l'homme) l'a quitté, c'est une chose étrange, qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait été capable de lui en tenir la place : astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux, poireaux, animaux, insectes, veaux, serpents, fièvre, peste, guerre, famine, vices, adultère, inceste. Et depuis qu'il a perdu le vrai bien, tout également peut lui paraître tel, jusqu'à sa destruction propre, quoique si contraire à Dieu, à la raison et à la nature tout ensemble.

Blaise PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg (p.519-5201)

Claude BRUAIRE

page 2 L'opium des fausses religions

Problématique

Juan MARTIN-VELASCO

page 4 La religion dans l'homme

Karl LEHMANN

page 15 Foi de l'Église et religiosité non-chrétienne

Josef SUDBRACK, s.j.

page 31 Renouveau religieux ou nouvelle gnose ?

Hans-Urs von BALTHASAR

page 42 Tous les chemins mènent à la Croix

Illustrations *

Peter SCHMIDT

page 53 La gnose, hier et aujourd'hui

Jean BRUN

page 64 Les nouveaux paganismes

Bernard IBAL

page 70 Les messianismes politiques

François ROULEAU, s.j.

page 76 Un examen de conscience (*La Confusion des langues* d'Alain Besançon)

Signets

Emmanuel LEVINAS

page 87 Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyla

Olivier de BERRANGER

page 91 La prière de Jésus en *Jean 17*

* *La nature même du sujet de ce numéro (les religions de remplacement) interdisait d'envisager la distinction habituelle entre articles d'« intégration » et articles d'« attestations » : les diverses formes de religiosité qui se substituent à la foi chrétienne ne peuvent en effet ni être vécues véritablement dans l'Église (d'où l'impossibilité d'« attestations »), ni assumer pleinement la réalité profane (ce qui excluait toute « intégration » à partir des attitudes religieuses décrites et critiquées). On se contente donc ici, exceptionnellement, de proposer des articles d'« illustration ».*

Claude BRUAIRE

L'opium des fausses religions

S'il délaisse l'absolu de la Révélation chrétienne, le désir infini de l'homme se condamne à lui chercher de vains substituts.

NOUS pensons que le christianisme est la religion indépassable, réalisant adéquatement, sans reste, l'idée même de religion, parce que nous croyons qu'il dit, en vérité, la venue de Dieu en personne. Toute religion prétend répondre, en effet, à l'attente, inquiète et ardente, de l'absolu de Dieu. Attente souvent enfouie sous nos besoins démultipliés, occultée par notre attention à vivre, mais qui ne peut manquer au cœur de l'homme, qui le définit comme cet étrange animal que rien ne peut contenter, et dont le désir transgresse infiniment toute convoitise ou ambition.

Il arrive que la venue de Dieu paraisse impossible, impensable, impensée. Et d'abord, peut-être, quand l'Église (c'est-à-dire nous autres) faillit à sa mission. Mais il reste l'attente, alors désespérée. Et pour qu'une espérance, même informe, irréfléchie, persiste à couvrir sous les cendres froides de la vie insupportable, il faut, bon gré, mal gré, que la relation à Dieu trouve son substitut, son remplacements son *ersatz*. Requête obstinée qui ruse avec la vérité pour constituer, aux couleurs de chaque époque, les formes idolâtres du divin. Le désir d'un salut se travestit en évocation artificielle, ou en technique de sauvetage, quand il ne s'invertit pas en demande illimitée de sécurité. Et les plus fins marchands d'illusion prodiguent « à la carte » des religions de remplacement. Prolifération des sectes (1), mythes communionnels, exode des corps drogués, mystique pseudo-écologique... Quand l'imagination fait défaut, on ranime les antiques religions de l'Homme, entretenant des passions millénaires : néo-polythéisme, exaltant les figures de nos puissances dans

(1) La critique des fausses religions ne saurait s'en prendre, il va de soi, aux grandes religions non-chrétiennes, dont Vatican II a reconnu l'intérêt et le mérite.

le retour au vieux paganisme, manichéisme de contrebande, envoûté par l'antagonisme social, inégalitarisme érigé en système eugénique pour diviniser des performances dérisoires — tout est bon pour exploiter l'interminable attente de Dieu.

LA meilleure chance à saisir en cette triste foire aux fausses religions, et bien sûr chez son public jeune, le plus affamé de Dieu, consiste à séculariser la promesse du christianisme. Parce qu'il donne absolument Dieu que nous attendons de toute notre énergie spirituelle, le christianisme fournit alors les plus captivantes « *interprétations anthropologiques* », comme disait Feuerbach. Religion de la société réconciliée, religion de « *l'évangile éternel* » (2) accomplie dans l'escompte d'un futur historique qu'annoncent d'âge en âge nos faux prophètes : toutes ces religions séculières fourbissent les idéologies les plus contradictoires avec les traits qu'elles empruntent à l'Évangile.

Aussi l'effort de pensée lucide, proposé dans ce numéro de *Communio*, est-il de démystification. La religion n'est aucune forme d'opium ; son remplacement inlassable et absurde est par contre le mortel somnifère qui veut empêcher l'éveil de la conscience au vrai Dieu qu'elle attend.

Claude BRUAIRE

(2) L'expression vient de Joachim de Flore. Voir Henri de Lubac, s.j., *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, tome I : de Joachim à Schelling (tome II à paraître), coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1979.

Claude Bruaire, né en 1932. Marié, deux enfants. Agrégé de philosophie, docteur ès-lettres, professeur à l'Université de Paris-Sorbonne. Parmi ses publications : *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris, 1964), *Philosophie du corps* (*ibid.*, 1968), *La raison politique* (Fayard, Paris, 1974), *Le droit de Dieu* (Aubier, Paris, 1974), *Une éthique pour la médecine* (Fayard, Paris, 1978), *Pour la métaphysique* (coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980). Directeur de la rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

Juan MARTIN-VELASCO

La religion dans l'homme

Qu'est-ce que la religion, pour que l'homme en possède une prédisposition innée, et pour qu'il la cherche même où elle ne peut se trouver ?

CE numéro de *Communio* traite d'un fait culturellement étrange. Alors que l'évolution de la société et de la culture, sous l'effet du processus de sécularisation, semblait conduire à la disparition progressive des différentes formes de religion, celles-ci subsistent sous des apparences parfois curieuses, remplacées par des systèmes équivalents ou renaissant avec une vigueur nouvelle. On parle de transformation du sacré, de religion de remplacement, de sacré à l'état « sauvage », de succédanés séculiers de la religion. Mais toutes ces désignations semblent partir d'un double présupposé. En premier lieu, celui de l'existence et de la reconnaissance d'une forme normative de religion, qui servirait de critère de référence pour déclarer *ersatz* ce qui subsiste ou renaît actuellement. On admet d'autre part (c'est le second présupposé) que les formes dites de remplacement ont avec la religion » des éléments communs, grâce auxquels elles peuvent servir de religion. Ces éléments peuvent être d'ordre structurel (comportements individuels ou sociaux équivalant à des formes proprement religieuses) ou d'ordre fonctionnel (le rôle que ces phénomènes jouent dans la vie de la personne ou du groupe équivaut à celui que jouait la religion). Il est probable que sous ces présupposés, s'en cache souvent un troisième : si la religion ne disparaît pas mais se transforme, si le vide qu'elle laisse doit être rempli par des succédanés, c'est que la religion constitue une dimension congénitale de l'être humain, et que lorsqu'elle n'est pas pratiquée sous ses formes authentiques, elle reparaît dissimulée sous des expressions bâtarde.

On voit donc que désigner ce phénomène suppose déjà une interprétation. Faire passer cette interprétation du terrain des présupposés à celui de la justification raisonnée est l'objectif des réflexions qui vont suivre. Pour cela, nous devons répondre successivement à trois questions :

1. Qu'est-ce que la religion à proprement parler ? Répondre à cette question est nécessaire pour distinguer le phénomène religieux de ce qui peut apparaître comme tel sans l'être « réellement ».
2. Quelle place occupe la religion dans l'homme ? Est-ce quelque chose qui lui est inné ?
3. Enfin, quelle est la fonction du religieux dans l'ensemble de la vie humaine ? Comment cette fonction peut-elle être remplie sous forme de suppléance ou de substitution par d'autres activités qui deviennent alors pseudo-religieuses ?

La vraie religion

Les hommes religieux, comme ceux qui considèrent la religion de l'extérieur, ont souvent senti la nécessité de discerner entre la vraie religion et ce qui n'est qu'apparence de religion, ou même perversion de celle-ci. « Si quelqu'un se croit religieux, mais ne refrène pas sa langue... sa religion est vaine. La religion pure et sans tache devant Dieu notre Père consiste en ceci : visiter les orphelins et les veuves dans leurs épreuves, et se garder des souillures du monde » (*Jacques* 1, 26-27). Pour le théologien et le prophète, le discernement est facile : il s'agit d'appliquer aux manifestations religieuses les critères que propose sa propre tradition religieuse sur la véritable relation à Dieu.

Pour ceux qui s'affrontent au problème du discernement entre ce qui est religieux et ce qui n'en a que l'apparence, en tenant compte des expressions presque innombrables qu'a revêtues la religion dans l'histoire de l'humanité, le problème est certainement plus ardu. Il l'est plus encore si — comme c'est notre cas — on doit tenir compte non seulement des phénomènes historiquement considérés comme religieux, mais aussi de ceux qui, surgis à une époque sécularisée, remplissent la même fonction que les religions historiques et prétendent par conséquent être désignés du même nom. Mais il est évident que, sans cette définition de la religion, sans une connaissance de ce qui est vraiment religieux, on ne peut pas parler de religions de remplacement. Indiquons donc au moins le chemin qui peut conduire à cette définition.

En fait, le mot « religion » se réfère à un phénomène si complexe — par la grande variété de ses manifestations dans l'histoire et la multiplicité des éléments qui composent chacune de ces manifestations — qu'on ne peut l'employer qu'en acceptant de fait une pluralité de significations qui conduit quelques auteurs à douter de son caractère opératoire (1). Quelle valeur, en effet, peut avoir un mot qui désigne en même temps des phénomènes aussi disparates que le comportement magico-religieux de la préhistoire, les religions des « primitifs » et des faits, aussi éloignés des précédents qu'éloignés entre eux, comme le christianisme et le bouddhisme ? Mais il est vrai aussi que nous ne disposons pas d'un mot meilleur pour nous référer à une série de traits communs à tous ces faits, aussi différents soient-ils. Ces traits, de plus, les distinguent d'autres faits humains comme l'art, la science ou la culture. C'est pourquoi nous devons chercher quels sont les traits communs et spécifiques que recouvre le terme de « religion ».

La complexité du phénomène que nous appelons religieux permet de l'envisager de différents points de vue et à l'aide de notions appartenant à différents niveaux épistémologiques ; d'où une pluralité de définitions possibles de la religion. Ainsi, en se référant aux composantes psychologique, sociale, culturelle, historique, les différentes sciences de la religion proposent des définitions soulignant les éléments structurels et fonctionnels qui sont l'objet propre de leurs différentes études, toutes partielles. Préalablement à l'étude normative propre à la philosophie de la religion et à la théologie, il semble possible d'examiner le phénomène religieux dans son ensemble, en le considérant précisément dans ce qu'il a de religieux et par conséquent de spécifique, et de l'étudier à partir de ses multiples manifestations au long de l'histoire. C'est la perspective qu'adoptent la phénoménologie de la religion, la science systématique des religions ou l'histoire comparée des religions, pour nous référer à trois dénominations de la

(1) Voir par exemple l'étude de Michel Despland, *La religion en Occident (Evolution des idées et du vécu)*, Fides (Montréal) - Cerf (Paris), 1979-80 (N.d.l.R.).

même discipline. Dans cette perspective, la religion apparaît comme un fait humain composé de manifestations de toutes sortes : pratiques, croyances, institutions, etc., culturellement conditionnées, surgissant de la reconnaissance par l'homme d'une réalité surnaturelle à laquelle il attribue le salut de sa propre vie.

De cette description, nous pouvons dégager quelques éléments particulièrement importants pour identifier la vraie religion face aux autres phénomènes qui n'en ont que l'apparence.

1. EN premier lieu, il est insuffisant, pour définir un fait comme religieux, de considérer sa fonction dans la vie du sujet ou de la communauté. Il est certain que la religion offre une finalité et un sens à la vie de l'homme, qu'elle structure les différentes composantes de la personne, permettant au sujet leur intégration harmonieuse, qu'elle donne sa cohésion au groupe, et sanctionne l'organisation de la vie de ses membres. Et il est normal que les sciences de la religion, qui étudient fondamentalement les dimensions culturelle, psychologique et sociale du phénomène religieux, le décrivent à travers l'étude de ces différentes fonctions. Mais des fonctions analogues peuvent être remplies par des activités non religieuses. Et tant qu'on n'aura pas parlé de la réalité dont la présence est à l'origine de ces fonctions de la religion, on n'aura pas saisi l'essentiel de la vie religieuse ni même a manière spécifique dont la religion remplit ces fonctions. C'est pourquoi une définition qui se réduirait à énoncer la fonction centrale de la religion dans la vie humaine n'est pas suffisante non plus, même si la référence à cette fonction doit faire partie d'une définition complète. Il ne suffit pas, par exemple, de définir la religion comme « chemin de salut », ni comme « dimension ultime ». L'homme peut chercher des chemins de salut dans un grand nombre d'activités et attribuer une valeur dernière à des relations appartenant de fait au monde des avant-dernières. C'est pourquoi, tant qu'on n'élucide pas en quoi consiste le salut, à travers la réponse à la question : qui ou qu'est-ce qui sauve ? (c'est-à-dire à travers la question de la réalité qui est le terme de la relation), la définition ne dévoile pas l'essentiel et peut s'appliquer à des phénomènes très divers.

2. L'ÉLÉMENT central de la définition de la religion, c'est la réalité supra-humaine ou sur naturelle avec laquelle le sujet religieux entre en relation. On peut la désigner sous les modes les plus variés : pouvoir ou puissance, dieux, Dieu, le divin, ou ce que nous désignons sous le terme de « mystère » qui comprend les éléments communs à toutes ces appellations. Une religion est donc véritablement telle dans la mesure où la réalité que l'homme cherche à rejoindre par elle est vraiment surnaturelle. Or, la réalité vraiment surnaturelle est celle à laquelle l'homme accède à travers une relation, un mouvement transcendant de dépassement de soi-même. D'une certaine façon, on peut dire : « Là où est ton cœur, est ton Dieu ». Et quand un homme s'attache à l'argent, au pouvoir ou au plaisir on peut dire, d'une certaine façon, que ces réalités terrestres deviennent pour lui son dieu, et que la « vénération » qu'il porte à ces réalités a quelque chose de la religion. Mais précisément, on touche ici la différence entre la vraie et la pseudo-religion : dans la première, la réalité qu'on vénère est vraiment supra-humaine, elle est Dieu, et c'est pourquoi la tentative de dépassement de l'homme qui la caractérise est effective : Dieu est cherché pour lui-même, et

reconnu comme Dieu. Dans le second cas, l'homme met son cœur en quelque chose qui n'est pas surhumain, mais bien plutôt infra-humain, et c'est pourquoi ce n'est pas le terme d'un acte de dépassement, mais un mouvement de désir et de possession : ce n'est pas Dieu, c'est une idole. Et elle est recherchée dans la mesure où elle procure à l'homme quelque chose qui lui manque ; comme objet de désir, elle existe en fonction de l'homme et de son service. À première vue, cet objet semble le bien suprême pour l'homme, et dans la pratique il l'est d'une certaine façon, parce que devant lui, l'homme sort de lui-même et se dépasse. En fait, il est clair au contraire qu'en cherchant ce bien, il se cherche lui-même en définitive. C'est pourquoi toutes les idolâtries, en mettant au-dessus de l'homme quelque chose qui en réalité ne peut qu'être à son service, conduisent l'homme à l'aliénation et à une forme ou une autre d'esclavage. Ainsi, une activité qui peut avoir extérieurement des traits communs avec la religion, peut en réalité n'en avoir que l'apparence, et être une image pervertie de la religion.

À partir du critère que nous venons d'énoncer, nous pouvons comprendre comment à l'intérieur d'une relation vraiment religieuse, parce qu'elle réfère l'homme au bien suprême, il y a place pour des manifestations plus ou moins fidèles de cette réalité et, par conséquent, plus ou moins parfaitement religieuses. Ainsi, tandis que l'idolâtrie sous toutes ses formes constitue une corruption de l'attitude religieuse, il y a des religions qui, tout en étant dignes de ce nom, sont des expressions religieuses plus ou moins parfaites parce qu'elles expriment avec plus ou moins grande perfection cette réalité suprême réellement reconnue comme telle. C'est pourquoi ce qui précède nous permet de distinguer la religion de ce qui n'est pas religieux, mais ne nous oblige pas à reconnaître la religion réalisée dans une quelconque de ses formes historiques.

3. POUR définir la religion, il convient de souligner un troisième élément certainement important, afin d'établir la relation et la différence entre le facteur religieux et les autres facteurs humains. Dans une définition de la religion, on ne peut omettre une allusion. une relation *personnellement vécue* avec la réalité suprême. De façon très générale, nous la résumerons dans le terme de « reconnaissance ». La religion est une relation assumée, personnellement exercée, qui se concrétise dans ce qu'on peut appeler l'expérience religieuse. Mais il s'agit d'une expérience très particulière. En ayant pour terme la réalité suprême et par conséquent transcendante, elle ne consiste pas en une activité de plus émanant des facultés humaines et référée à la, réalité du monde qui est leur objet propre. Assurément, elle ne peut se réaliser qu'à travers une série d'activités procédant des différentes facultés humaines : pensée, volonté, sentiment, etc. Mais elle ne s'identifie à aucune d'elles. Il n'y a pas en l'homme un organe spécifique pour le religieux. La religion est une relation de l'homme tout entier qui affecte la personne comme telle et l'engage complètement. À sa racine par conséquent, la religion n'est pas une fonction spéciale de l'esprit humain, elle n'est pas une activité sectorielle, ni un ensemble d'activités. Elle est plutôt la dimension profonde de toutes les activités humaines, la radicalité de tous les différents secteurs de la vie.

Naturellement, cette relation de toute la personne nécessite, pour être vécue par un homme dont la condition est pluridimensionnelle, corporelle et objective, des activités spécifiques dans lesquelles se diffracte et se réfléchit le rayon lumineux qui a frappé le centre même de la personne. Le sacré, la reconnaissance

personnelle du mystère, nécessite donc l'existence d'un ordre sacré, composé par les innombrables médiations et expressions qui constituent le côté visible de la vie religieuse. Mais de telles médiations, certainement nécessaires, ne sont pas déterminantes pour l'identification du religieux. Théoriquement, il peut exister des « cérémonies » de toutes sortes, extérieurement identifiables comme religieuses, parce qu'elles appartiennent à une tradition religieuse, qui sont en réalité vidées de tout contenu religieux ; et à l'inverse, il se peut qu'une relation religieuse authentique tente de se frayer un chemin à travers des médiations qui n'ont pas encore été identifiées historiquement comme religieuses. Le critère de discernement entre la religiosité authentique et la pseudo-religiosité semble découler facilement de la définition centrale que nous avons donnée de la religion. Mais son application pratique n'a rien de facile. Seront religieuses les activités à travers lesquelles un sujet exprime (en se servant des innombrables moyens que sa condition multidimensionnelle lui offre) sa reconnaissance personnelle — acte non pas théorique, mais éminemment pratique — de la réalité suprême, de la Transcendance. Quand manque une telle reconnaissance, ces activités, même si elles appartiennent matériellement au monde de la religion, ne seront religieuses qu'en apparence.

Avec la religion définie en ces termes, l'existence même du fait religieux semble nous placer devant une réalité qui n'est pas le produit exclusif de l'homme, qui n'est pas seulement son œuvre, mais qui surgit d'une de ses dimensions constitutives. Cela expliquerait qu'à travers les innombrables transformations des formes religieuses demeure, tout au long de l'histoire humaine, un permanent « besoin » religieux. Cela expliquerait également que la disparition de certaines formes de religion ait toujours provoqué la naissance de nouvelles formes ou le recours à des formes succédanées. Mais de tels présupposés peuvent-ils se justifier rationnellement ?

La religion dans l'homme

Tout semble indiquer que l'activité religieuse est une donnée permanente de l'histoire humaine. Pendant quelque temps, la science des religions du siècle dernier a essayé de découvrir les origines empiriques du phénomène religieux, en supposant son apparition à un moment donné de la culture, à partir d'un stade antérieur, non religieux, de l'humanité. Ensuite, on a supposé que, dans le passé, l'homme avait toujours été religieux. Mais on a prétendu réduire la religion à un événement du passé, en imposant à l'histoire des schémas d'évolution qui coïncidaient avec l'annonce d'une prochaine étape de l'humanité qui serait non religieuse. Le progrès, la science, la sécularisation, devraient avoir produit la disparition de la vie religieuse. Cependant, les faits se refusent à vérifier une telle hypothèse. Plus encore, des phénomènes comme celui qui nous occupe, la naissance de nouvelles formes de sacré, semblent indiquer que l'histoire ne suit pas nécessairement le cours que lui avaient imposé ses interprètes.

Ce fait favorable suffit-il pour justifier l'affirmation que la religion procède d'une dimension constitutive de l'homme ? Certainement pas. En premier lieu, il existe un certain nombre d'indices selon lesquels il y a toujours eu des sujets, en plus ou moins grand nombre, chez qui cette activité manquait. D'autre part, l'activité religieuse reflète toujours de manière si fidèle des situations et des circonstances concrètes que certains la considèrent comme un produit de ces

dernières ou un élément supplémentaire de l'activité culturelle de l'homme. Enfin, l'application des sciences de l'homme au sujet religieux montre que, dans un certain nombre de cas, l'activité religieuse s'explique par l'influence de causes aussi naturelles que la paresse, la peur et l'ignorance. Ce qui, par une extrapolation facile, conduira à affirmer que de telles causes agissent dans tous les sujets religieux, même si chez certains cette situation est inconsciente ou « dissimulée ».

AINSI, après avoir constaté l'existence de la religion et avoir ensuite tenté de la décrire, il nous reste à nous efforcer de justifier rationnellement son existence. Comment orienter cet effort ? La voie la plus fréquemment suivie dans notre tradition occidentale consistait à établir philosophiquement la démonstration de l'existence de cet être absolu et nécessaire qui constitue ce que depuis Pascal on appelle le « *Dieu des philosophes* » et qu'Ortega appelait « *le versant laïc de Dieu* ». Sans aller jusqu'à considérer le procédé comme illégitime au point de dire qu'une idée de la religion qui suppose sa possibilité « *rend impossible toute compréhension de la religion* » (Illich), nous croyons qu'il a sa place, non comme première démarche pour fonder l'existence de la réalité suprême avec laquelle le sujet religieux entrerait ensuite en contact, mais comme la dernière étape pour fonder une vision du monde rationnelle compatible avec celle que suppose la vie religieuse. La validité fondamentale de ce procédé — quand il est développé convenablement — étant donc supposée, nous allons, pour notre part, suivre une autre voie : démontrer le caractère inné de la dimension religieuse de l'homme. Évidemment, il ne s'agit pas de démontrer que la religion est un élément *naturel* dans l'homme — ni au sens où il lui appartiendrait comme un bien propre, ni au sens où il ferait partie de sa nature. Le premier sens compromettrait la gratuité absolue du religieux ; or, celle-ci apparaît dans toute description fidèle du fait religieux : l'homme religieux est toujours un homme à l'écoute, et son attitude une réponse. Le second sens supposerait qu'on ignore que la religion est relation personnellement vécue et fruit par conséquent de la libre décision de reconnaissance : la religion n'est pas quelque chose que l'on possède, comme les différentes composantes de la nature ; être religieux, c'est orienter personnellement sa vie d'une manière déterminée.

Mais si nous ne voulons pas rester sur l'affirmation positive — que ce soit la positivité de l'histoire ou celle de la révélation — du fait religieux, nous devons montrer que l'initiative qui engendre la relation religieuse a laissé sa trace, et sa correspondance dans la condition humaine, et que cette correspondance constitue la pré-disposition à partir de laquelle est rendue possible la décision personnelle où s'actualise la relation religieuse. Comme il ne s'agit pas d'un élément objectif, mais d'une des dimensions originelles du sujet, on ne pourra le faire par un procédé de découverte ou de démonstration de type objectif. Mais parce que c'est une dimension originelle du sujet, elle ne pourra manquer de se refléter dans tous les éléments importants de la vie de la personne. Notre chemin devra donc consister à découvrir les indices, présents dans l'ensemble de l'existence humaine, de la prédisposition innée à la relation religieuse en chaque personne.

EN rendant aux mots leur vrai sens, tellement obscurci et usé par les abus de langage auxquels nous les soumettons, nous pourrions résumer la description de la relation religieuse que nous avons présentée en ces termes : exister religieusement c'est se reconnaître personnellement fruit d'un amour originel et se sentir appelé à se réaliser dans l'amour absolu. L'existence religieuse, qui dans le christianisme reçoit le nom d'existence théologale, consiste à accepter, à assumer personnellement sa propre existence comme le lieu d'une initiative amoureuse qui ne peut se réaliser que dans une réponse à cet amour, et par conséquent dans le champ infini que cette initiative lui a ouvert comme orientation et finalité propres. La relation religieuse se situe entre ces deux extrêmes : une conception de l'homme selon laquelle celui-ci serait seulement l'écho de la voix de Dieu, et par conséquent manquerait de consistance propre, et une conception selon laquelle l'homme, pour s'affirmer, ferait abstraction de toute relation, si bien que son existence personnelle, dont il ne peut nier qu'elle ait une origine, se réduirait à une existence de fait, sans raison ni sens. L'homme religieux se sait appelé à l'existence, mais d'un appel qui, en le suscitant comme objet de cet appel, lui donne la possibilité d'appeler à son tour, et, dans cette invocation, d'assumer son être, c'est-à-dire d'exister personnellement dans la perspective ouverte par l'appel.

Le cœur de la relation religieuse est la reconnaissance personnelle de la Transcendance, ou, en d'autres termes, l'acceptation du dépassement absolu comme chemin de pleine réalisation.

Une fois la religion décrite en ces termes, il nous sera facile de renvoyer au signe radical de la prédisposition religieuse présente dans la condition humaine. Celui-ci ne se situe pas sur le terrain des besoins de l'homme. Le chemin du désir ne renvoie pas à Dieu, il conduit seulement l'homme à lui-même. Mais précisément, il y a dans la vie de l'homme des signes qui le montrent comme un être qui a besoin de sortir de lui, d'aller au-delà de la possession, de la satisfaction et de la domination, c'est-à-dire de toutes les attitudes qui l'enferment en lui-même, pour le mettre sur le chemin de sa réalisation.

Montrons-le pas à pas. Que le monde ne se réduise pas à des objets, au règne de la nature, c'est une chose que peut constater quiconque fait l'expérience de la valeur éthique, de la beauté et de la réalité personnelle. Fixons notre attention sur cette dernière. L'expérience de soi-même comme personne ne se fait pas à travers la constatation de données déterminées ou de propriétés que le sujet possède. Elle ne s'accomplit que dans la relation vécue avec d'autres personnes, dans la relation je-tu, dans la rencontre interpersonnelle. Or, pour que celle-ci ait lieu — quelle que soit sa forme concrète : dialogue, communication, amour —, les sujets de la rencontre doivent commencer par saisir l'autre comme sujet irréductible à un quelconque instinct de possession, de domination, d'objectivation. Chacun doit sortir de soi, accepter le caractère actif de l'autre sujet et susciter son activité par sa propre activité. La relation personnelle doit donc dépasser la tendance à la captation qui ferait de l'autre un objet. Mais elle doit éviter également la tentation d'un don de soi, généreux en apparence seulement, où en se livrant inconditionnellement, on finirait par se convertir en objet pour l'autre, ce qui supprimerait toute possibilité de respect. Dans la relation interpersonnelle, chaque sujet se dépasse vers l'autre, mais en même temps, il trouve dans ce dépassement la possibilité de se réaliser comme sujet. Dans la relation interpersonnelle est rendu présent un nouvel ordre de réalité — l'ordre de l'amour —, évidemment apparenté à celui que nous découvrirait la description de la relation religieuse. Mais pour que nous puissions parler de l'un

comme indice de l'autre, nous devons dépasser la description de leur parenté phénoménologique, et découvrir la relation qui explique cette parenté.

DEUX sortes de faits nous permettent de découvrir la relation religieuse comme fondement, indice et trace de la relation interpersonnelle au niveau humain. Dans la relation interpersonnelle l'homme accède au plus haut, au plus parfait niveau de la réalité qui soit donné. Et cependant la relation interpersonnelle est loin de combler la capacité d'être-en-relation que chaque sujet porte en lui. Il y a une racine de l'être personnel que la relation entre les personnes suppose et, par conséquent n'« explique » pas de manière adéquate. L'invitation à être que l'autre m'adresse suppose que j'existe déjà. Même une mère ne peut aimer la personne de son fils avant que celui-ci existe comme tel. Par conséquent, il y a un niveau de mon être dont ne rend pas raison la relation avec les autres, un niveau qui se verrait condamné à la solitude, et par conséquent à la facticité de l'être dépourvu de sens, s'il n'y avait que des sujets au niveau humain. La relation interpersonnelle annonce ainsi un ordre d'être qu'elle ne réalise pas pleinement.

Mais cet aspect négatif de la relation interpersonnelle n'est que l'envers d'un aspect positif, qui laisse transparaître l'absolu personnel comme fondement de la perfection de l'être qui s'affirme dans cette relation. L'amour — la relation interpersonnelle — est d'une certaine façon un acte créateur. En lui deux sujets se créent dans la mesure où chacun fait exister l'autre comme sujet. Mais d'une certaine manière seulement. En effet, deux sujets se créent qui tous deux ont dû être créés auparavant, et par conséquent ils impriment dans leur « création » ces signes de faillibilité et de finitude que sont l'infidélité possible, l'échec, la mort. C'est-à-dire que leur mutuelle création est leur façon, à tous deux de participer à une création originelle qui rend possible, à sa racine, l'existence même de chacun. Appelés personnellement à l'existence par le sujet absolu, dans cet appel qui est à l'origine de la relation religieuse, nous, les hommes, nous prolongeons à notre mesure finie cet acte de création dans la relation interpersonnelle. C'est pourquoi celle-ci — sacrement du frère — est l'indice le plus clair de la prédisposition religieuse, qui, plus qu'innée, apparaît comme dimension originante de la personne.

La nature même de ce que nous avons appelé l'indice originel permet de comprendre qu'on ne puisse le découvrir comme tel que dans la mesure où est vécue cette relation interpersonnelle qui le constitue. Par là s'explique qu'une détérioration prolongée de la personne, qu'une situation d'enfermement de l'homme dans des attitudes de possession, de consommation, de satisfaction et de domination agressive, entraînent cet obscurcissement, cette éclipse du divin qu'on a pu dénoncer et vivre comme caractéristique de notre temps.

Enfin, l'étroite connexion entre la relation religieuse et la relation personnelle explique que celle-ci ait pu être considérée comme la preuve la plus convaincante de l'existence effective de la première. Revenons à notre description : si l'essentiel de la religion est le dépassement absolu, la preuve la plus efficace de l'existence de cette attitude est sans doute une existence qui, au niveau humain, est capable de se dépasser dans le service et l'amour effectif des autres. Nous avons là un critère sûr pour discerner, dans le cadre de ce que nous avons exposé auparavant,

la religion vraie de celle qui n'est qu'apparente, la religion de la pseudo-religion. Mais cette possibilité si fréquemment exercée par l'homme de substituer à la vraie religion des formes perverses de celle-ci, où a-t-elle sa racine ? Pourquoi la vraie religion peut-elle être et est-elle si souvent supplantée, par des religions de remplacement ? Considérez les fonctions de la religion peut nous aider à répondre à ces questions.

Les fonctions de la religion

Vue de l'extérieur, la religion apparaît — incarnée en différentes religions historiques — comme une institution sociale d'une importance considérable, conditionnée par les circonstances socio-culturelles et remplissant une fonction précise dans l'ensemble des institutions d'une société déterminée. Dans notre contexte, par exemple, la religion c'est l'Église, avec son pouvoir et les organes qui l'exercent, son influence sur la vie sociale, la famille, l'éducation. Dans cette vision extérieure de la religion, qui n'est pas seulement légitime, mais nécessaire pour comprendre l'ensemble de la vie religieuse, les fonctions de la religion résident dans l'influence de l'institution religieuse sur l'ensemble de la société sous ses différents aspects : économique, social, politique, ainsi que dans les influences que l'institution religieuse reçoit de l'environnement social dans lequel elle vit.

Mais la religion n'est pas seulement une institution sociale. Dans toute religion, les sujets qui la vivent cherchent une réponse à cette série de questions, problèmes, inquiétudes, aspirations et besoins qui sous-tendent les actes concrets de la vie de l'homme. La dimension de la religion que nous résumons dans le terme d'« expérience religieuse » remplit cette fonction à travers les systèmes de valeurs et d'idées, les univers symboliques, les rituels, et les sentiments spécifiques qu'elle engendre. À travers toutes ces expressions se manifestent une aspiration et une nécessité fondamentale : l'aspiration et la nécessité du salut. Le sujet religieux, à travers toute son activité religieuse, recherche fondamentalement une seule chose : être sauvé. Le salut est la fonction fondatrice de la religion. Le célèbre texte bouddhiste peut s'appliquer à toutes les religions : « Comme la mer immense est pénétrée d'une seule saveur, la saveur du sel, ainsi cette doctrine est pénétrée d'une seule saveur, la saveur du salut ».

Comme pour tous les autres éléments de la vie religieuse, l'histoire des religions présente une pluralité innombrable de représentations concrètes du salut. Mais il n'est pas difficile d'énumérer les traits fondamentaux qui leur sont communs. Le salut est certainement un état de perfection, mais qui n'est pas référé à l'ordre de l'avoir ; il ne s'obtient pas, par conséquent, par l'accroissement de biens possédés, quels qu'ils soient, mais il affecte l'être même du sujet. Le salut fait passer de l'existence imparfaite vécue comme mal, esclavage, souffrance ou péché, à la perfection définitive et ultime dans l'ordre même de l'être. C'est pourquoi le salut apparaît dans toutes les religions comme la pleine réalisation de soi, dans l'au-delà de soi-même ; et dans les religions où l'au-delà absolu de l'homme est représenté comme Dieu, le salut consiste dans la déification de l'homme — *salus tua ego sum* —, dans le don à l'homme de la vie ou de l'Esprit de Dieu.

Parce que le besoin de salut est un aspect ou une conséquence de ce que nous avons appelé la prédisposition religieuse de l'homme, ce dernier a vécu ce besoin dans des formes différentes, conditionnées par les diverses situations historiques. Le chasseur préhistorique vivait ce besoin à travers sa lutte courageuse pour la

subsistance ; l'agriculteur à travers sa relation avec la végétation et les cycles de la nature ; et l'homme de nos jours vit le même besoin dans l'angoisse que provoquent la solitude et l'incommunication de nos sociétés déshumanisées. À toutes les époques de l'histoire humaine, comme une constante qui lui est propre, apparaît la nostalgie ; le désir, d'une autre forme d'être qui suscite l'action de l'homme, lui confère un sens et anime toutes ses réalisations.

CETTE finalité ultime, que la religion propose de manière permanente à la vie de l'homme, ne se confond pas avec les finalités concrètes qu'ouvrent, proposent ou réalisent peu à peu les différentes transformations du monde que l'homme a besoin d'aménager pour vivre. Mais elle ne se réalise pas non plus en marge de ces dernières. Mêlée aux activités pratiques par lesquelles l'homme se développe, apparaît la nécessité d'une pleine réalisation de la personne qui oriente et anime ces activités.

Cette nécessité n'a jamais suppléé complètement le développement matériel et concret. L'homme le plus « primitif » — les anthropologues le reconnaissent aujourd'hui — connaît aussi un travail profane. L'activité religieuse ne l'a pas non plus paralysé. Au contraire, l'ensemble de l'histoire montre qu'elle a stimulé l'homme dans tous les ordres de la culture. Mais l'étroite relation des différents plans qui composent la vie humaine, les rythmes différents dans le développement de certains d'entre eux, et la tentation de manipuler la religion, font que parfois l'homme apporte des réponses religieuses à des questions qui relèvent du monde, déplaçant ainsi le salut de son lieu de réponse dernière à la zone des questions avant-dernières de la science, de la technique, de l'organisation de la société et de la vie politique. Dans ces cas, la religion a rempli dans la vie de l'homme des fonctions propres à d'autres activités, obscurcissant par là sa véritable fonction. Les mouvements historiques de sécularisation n'ont souvent fait que rendre sa vraie place à l'activité religieuse, en récupérant pour les activités de ce monde l'autonomie qui leur revient.

Mais il est arrivé aussi que ce mouvement légitime ait amené l'homme à absolutiser les réalités ou les activités du monde déclarées autonomes, et à leur faire occuper le lieu que seule peut remplir cette référence à l'au-delà de l'homme que nous avons appelée la relation religieuse. À ce moment-là, certaines réalités du monde, certaines activités de l'homme, ou l'homme lui-même ont été absolutisés et en sont venus à remplir la fonction propre de la religion : *Homo homini Deus*. Ainsi sont nées les religions séculières, dans lesquelles une réalité naturelle joue le rôle propre de la religion. Seulement, il ne suffit pas que l'homme considère une réalité comme absolue pour qu'elle le soit. Et quand l'homme met sa capacité d'absolu en quelque chose qui n'est que relatif, quand il met un intérêt infini en quelque chose qui est limité, sa capacité d'absolu et d'infini ne peut qu'être déçue, et le faux infini — l'idole —, au lieu de sauver l'homme, empêche son orientation et son mouvement vers le salut, entraînant l'esclavage et l'aliénation. La déception d'une aspiration vers l'infini, faussement orientée ou perversie dans une réalisation apparemment religieuse, explique la tendance de larges couches de l'humanité, dans des époques comme la nôtre, à se contenter de réalisations instrumentales, d'activités à finalité immédiate, et à tenter d'étouffer toute aspiration plus haute par l'activisme, la satisfaction et le divertissement. Consciemment ou inconsciemment, ceci est le résultat d'une société organisée autour de la recherche du bien-être et de l'avoir.

Mais il ne semble pas que cet effort pour ignorer ces aspirations parvienne à les éliminer. Au contraire, dans d'innombrables manifestations du sacré à l'état « sauvage », nous assistons aujourd'hui à une protestation polyvalente. En premier lieu contre les formes trop rigides, officielles, d'institutionnalisation de ces aspirations et des réponses à ces aspirations. Ensuite contre les substituts séculiers de ces réponses religieuses institutionnalisées. Et enfin, contre le vide que produit le propos d'ignorer et de faire taire de telles aspirations.

LE fait — caractéristique de l'époque moderne — des religions séculières, des religions de remplacement, du sacré à l'état sauvage, constitue, en définitive, un épisode de plus — culturellement conditionné comme toujours — de l'histoire des métamorphoses des formes du sacré. Et cette histoire a une double racine : d'une part, dans la prédisposition innée, de l'homme à la religion et dans l'aspiration au salut qu'elle engendre d'autre part; dans le caractère nécessaire et en même temps insuffisant de la médiation institutionnelle dans laquelle cette prédisposition innée doit s'incarner pour être réellement vécue.

Les nouvelles formes du sacré peuvent rendre aux religions établies le service certainement appréciable de leur rappeler la relativité de leurs institutions et la nécessité d'être sans cesse au service de la vie, de l'inspiration religieuse qui les a suscitées. Elles peuvent rendre à l'homme de nos jours l'inappréciable service de lui manifester d'une manière criante l'insuffisance radicale d'une culture centrée exclusivement sur ce qui est immédiatement pratique, utile ou instrumental.

Mais il n'est pas possible de prétendre que ces nouvelles formes du sacré remplacent les formes religieuses institutionnalisées que sont les différentes religions historiques. Le sacré en sa racine — la prédisposition religieuse, la reconnaissance du Mystère, l'aspiration au salut — ne peut exister que dans des formes institutionnelles. Et ce qui est vraiment important dans l'institution religieuse, ce qui permet de discerner si elle l'est en vérité ou si elle n'en est que l'apparence ou la perversion, ce n'est pas sa condition d'institution. C'est le fait que les éléments institutionnels servent de stimulant et de véhicule pour le dépassement de l'homme vers l'au-delà personnel de lui-même, ou qu'au contraire, ils sont un but ou un refuge qui rend impossible ce dépassement.

Juan MARTIN-VELASCO
(traduit de l'espagnol par Odile Guillot)

Juan Martin-Velasco, né à Avila en 1934. Professeur de Phénoménologie de la Religion à l'Université pontificale de Salamanque, recteur du Séminaire de Madrid. Parmi ses publications : *El encuentro con Dios (Una interpretación personalista de la Religión)*, Madrid, 1976 ; *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Madrid, 1978 ; *La Religión en nuestro Mundo*, Salamanque, 1978. Membre du Comité de Rédaction de l'édition espagnole de *Communio*.

Karl LEHMANN

Foi de l'Église et religiosité non-chrétienne

Le discernement de l'authentique dans les nouvelles formes de religiosité doit s'accompagner d'un examen de conscience de l'Église elle-même.

ON peut voir dans certains phénomènes actuels les symptômes d'une nouvelle forme de religiosité qui se développe en dehors de l'Église. Nous les supposons ici tellement connus qu'il n'est pas nécessaire d'en décrire les différentes sortes : l'intérêt pour les religions asiatiques, la méditation transcendentale, les phénomènes psychiques paranormaux, et même l'astrologie. Le chrétien peut constater cet engouement pour la religiosité non-chrétienne non seulement en dehors de l'Église, mais aussi à l'intérieur de celle-ci. Nombre de couvents et de communautés semblent faire plus de cas des méthodes du Zen que des chemins par lesquels la piété occidentale s'approche traditionnellement de Dieu.

Je voudrais ici tenter une réponse à partir de la théologie systématique, et non du point de vue de l'histoire ou de l'étude descriptive des religions. Mon but est de permettre une confrontation constructive.

A la recherche d'une norme

On pourrait commencer par se donner un critère en fournissant de la religion une définition plus précise et, par exemple, dire avec Paul Tillich que la religion est ce qui concerne l'homme sans aucune condition. On pourrait aussi distinguer religiosité et religion : la première peut dans certains cas se passer d'un être concret auquel s'adressent ses pratiques, ou simplement le laisser dans l'ombre, tandis que la seconde propose très consciemment de recourir à une instance surnaturelle pour résoudre l'énigme de la vie. Mais la définition du concept de religion est si controversée dès le début qu'il vaut mieux essayer de tirer les choses au clair sans faire le détour par une définition.

Afin de déterminer l'attitude de l'Église envers les nouvelles tendances religieuses, il faut définir les positions de la foi chrétienne envers les religions non-bibliques en général. La théologie des religions non-chrétiennes les a dégagées dans ses travaux récents : il n'y a pas de réponse simpliste que l'on pourrait ramener à une formule toute prête (1). A mon avis, trois points, d'une importance égale, sont ici fondamentaux.

1. L'accueil positif

Pour la foi chrétienne, Dieu est le Seigneur unique, absolu et universel de tout ce qui est. Cette conviction trouve sa plus haute expression dans la foi chrétienne en la création. Tout ce qui existe est porté à l'existence et dominé par la sagesse de Dieu. Celle-ci porte un nom concret : Jésus-Christ. Tout est créé en lui et pour lui. Il n'y a donc qu'une seule économie du salut, qui englobe création et rédemption. C'est pourquoi les premiers Pères de l'Église voyaient déjà partout dans le monde des fragments de la Révélation définitivement apparue dans le Christ. La décision divine de sauver l'homme se retrouve en éclats et reflets partiels dans les mouvements religieux de l'humanité. Le but unique apparaît aussi bien dans les questions et les réponses des philosophes païens que dans les doctrines et les rites des religions. Même Augustin, qui se prononce pourtant de façon très rigoriste sur la question de la possibilité pour l'homme d'être sauvé, était enclin à admettre que la bonté divine avait été depuis toujours à l'œuvre dans tous les peuples, de telle sorte que les païens aussi avaient eu leurs saints et leurs prophètes cachés.

Aujourd'hui, cette espérance ne porte pas seulement sur le salut des non-chrétiens comme individus. La grâce rédemptrice de Dieu, normalement, ne rencontre pas seulement l'homme isolé dans le secret de sa conscience, mais dans l'ensemble de sa situation socio-culturelle. Il vit à l'accoutumée sa vie religieuse dans les formes qui lui sont offertes par la communauté où il vit sa religion. C'est là que, normalement, il rencontre ce qui est pour lui, dans sa situation historique et concrète, l'appel sans condition de la conscience. Il faut donc prendre en compte ici deux éléments : d'une part l'effort commun de l'humanité en quête d'un premier principe religieux, et d'autre part l'activité cachée de la grâce encore inconnue de Jésus-Christ dans les religions non-chrétiennes. Le concile Vatican II a exprimé cette idée très clairement dans son *Décret sur les religions non-chrétiennes* : « *Tous les peuples forment une seule communauté, ils ont la même origine, car c'est Dieu qui a fait habiter le genre humain sur toute la terre. De même, ils ont Dieu comme unique fin ultime. Sa providence, ses bienfaits et son plan de salut s'étendent à*

tous les hommes, jusqu'à ce que les élus soient réunis dans la cité sainte dont la lumière sera la gloire de Dieu. Car tous les peuples marcheront dans sa lumière (art. 1).

Ce qui est décisif est la manière dont on évalue cette communauté fragmentaire et partielle. Il ne peut naturellement pas s'agir d'un nivellement des différents élans religieux de l'homme, au sens d'un certain libéralisme, car on ne rendrait par là justice ni à la manière dont les religions non-chrétiennes se comprennent elles-mêmes, ni aux prétentions de la foi chrétienne. En tout cas, Vatican II va aussi loin que possible dans la reconnaissance positive des éléments communs : « *L'Église catholique ne rejette rien de tout ce qu'il y a de sain et de vrai, dans ces religions. Elle regarde avec sérieux et honnêteté ces façons de vivre et d'agir, ces préceptes et doctrines, qui certes s'écartent sur plus d'un point de ce qu'elle tient pour vrai et enseigne, mais qui laissent reconnaître assez souvent un reflet de cette vérité qui éclaire tous les hommes. Elle annonce pourtant, et doit inlassablement annoncer le Christ, qui est "la voie, la vérité et la vie" (Jean 14, 6), dans lequel les hommes trouvent la plénitude de la vie religieuse, dans lequel Dieu s'est tout réconcilié (art. 2).* Ce n'est que par une réponse dynamique de ce genre, qui reconnaît au partenaire un minimum de points communs, mais qui en même temps ne fait pas l'économie de la lutte pour que tous atteignent la plénitude du vrai, qu'il peut y avoir dialogue et collaboration. Qui ne peut comprendre les autres religions que comme incroyance, idolâtrie et démesure orgueilleuse, s'isole lui-même, rend tout dialogue impossible et perd la largeur universelle de la rencontre qui est le propre de la foi catholique.

2. Refuser et démasquer

Sans un complément critique, ce qui vient d'être dit ne serait même pas à moitié vrai. On ne peut nier que l'Ancien comme le Nouveau Testament, ainsi que les Pères de l'Église, ne voient aussi dans les autres religions erreur et superstition, mensonge et supercherie, singerie démoniaque de la vraie religion, camouflage diabolique, orgueil, aveuglement du cœur et perversion morale (2). Elles sont ainsi comme une perversion de l'ordre de la création. La foi biblique ne reconnaît nullement tout ce qui se donne comme « religieux » comme ayant pour autant une signification pour le salut. Elle sait très bien que l'élément religieux peut prendre des formes variées et changeantes. Le christianisme peut aussi dire un « non » décidé aux religions et voir en elles des moyens pour l'homme de se mettre en sécurité à l'abri de Dieu, au lieu de se livrer à ses exigences. Même abstraction faite des railleries contre les autres

(1) Cf. N. Schitters-H.W. Schlitte, *Zur Theorie der Religion*, Freiburg-en-Br., 1973 ; G. Lanczowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt, 1978 ; W. Oelmüller et al. (éd.) *Diskurs : Religion*, Paderborn, 1979.

(2) Sur ce thème, cf. H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris (Aubier), 1967 ; J. Daniélou, *Mythes païens, mystère chrétien*, Paris (Fayard), 1966 ; *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris (Seuil), 1953 ; *Le mystère du salut des nations*, Paris (Seuil), 1946.

religions que contient l'Ancien Testament (3), il reste que « *Yahvé n'est pas sur le même plan que les autres dieux. Puisque tous les autres dieux ne sont que des idoles, Yahvé est intolérant. Puisqu'il est intolérant, tous les dieux ne sont que des idoles. Ils se dissolvent et deviennent "des Néants" une fois confrontés à Yahvé, confrontation que la raillerie accomplit aussi d'une façon qui convient éminemment à Yahvé. Si l'on ne pratique pas la tolérance, c'est parce que l'on veut sauvegarder le caractère particulier de Dieu ; car le combat de Yahvé contre les idoles, combat dont la raillerie est partie intégrante, fait partie de la manière dont il s'atteste et s'impose lui-même* » (4).

Dans le Nouveau Testament, Paul dit, en insistant sur la nuance, que les hommes ont bien connu la vérité de Dieu, mais qu'ils ne l'ont pas reconnue. Ils ont maintenu en captivité l'éclat de la vérité et, en idolâtres, échangé la gloire de Dieu contre de simples images d'hommes mortels et d'animaux. Au lieu du Créateur, c'est à des créatures qu'ils ont adressé honneur et adoration (*Romains 1, 18 s.*) (5). Cette conception de la religion a, on le sait, été rendue encore plus négative et tranchante par la théologie « dialectique » des années vingt (6). La religion, et avec elle la morale et la loi, apparurent alors comme la forme la plus raffinée de l'autojustification, de la justice par les œuvres, comme la tentative de l'homme pour atteindre Dieu par ses seules forces, par des manipulations quasi magiques. En dernière instance, elle consiste justement à contourner ce que Dieu a de divin, et à tenter de se sauver soi-même. Le concept de religion devint ainsi totalement inapplicable à la foi chrétienne. D. Bonhoeffer a ajouté à cette idée de Karl Barth une nuance qui va encore plus loin dans la critique de la religion, laquelle, selon lui, se distingue de la façon dont la foi saisit l'homme et le prend en charge, en ce qu'elle est en outre individualisme, fuite dans un au-delà, primitivisme rustique, manque d'une compréhension adéquate du monde, recroquevillement dans sa propre intériorité. Le Bonhoeffer des dernières années insiste à plus forte raison sur les tendances à maintenir l'homme en tutelle et à fuir le monde. Si le christianisme était incapable d'entrer en dialogue avec le monde moderne, la structure qui lui donne une forme « religieuse » n'était pas le moindre des obstacles (7).

Ce concept de la religion a largement dominé dans la théologie protestante pendant des dizaines d'années. Récemment, on a assisté, au

(3) Pour une synthèse, cf. H.D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, Stuttgart, 1971 ; G. Johannes, *Unvergleichlichkeitsformulierungen im Alten Testament* (Diss. de théologie évangélique), Mayence, 1968 ; M. Rose, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes*, Stuttgart, 1975.

(4) Cf. H.D. Preuss, *op.cit.*, p. 290.

(5) Voir à ce sujet, outre les commentateurs classiques, H. Schlier, *Le temps de l'Église*, Paris (Casterman), 1961, pp. 29 s., 42 s. ; *Essais sur le Nouveau Testament*, Paris (Cerf), 1968, p. 379 s.

(6) Cf. Chr. Gestrinch, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie (Zur Forge der natürlichen Theologie)*, Tübingen, 1977.

(7) Cf. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Munich et Mayence, 1971 (2e éd.) p. 335 s. ; G.L. Müller, *Bonhoeffers Theologie der Sakramente*, Francfort, 1979, p. 65 s.

moins chez les jeunes théologiens, à un changement de cap aussi radical (8). On parle ouvertement d'une réhabilitation du concept de religion. Quelque nécessaire que soit ce changement d'orientation, il n'est pas rare qu'il ait jeté le bébé avec l'eau du bain. Au fond, la position opposée était aussi radicale et par là aussi impraticable que la position de départ elle-même. On est retombé assez souvent sur un concept de la religion dépourvu de nuances et qui aplatit à nouveau ce que la foi chrétienne a de spécifique. Il n'y a pas de doute que la théologie « dialectique », malgré ses conclusions excessives, a vu quelque chose de central pour le christianisme : que le phénomène religieux est déterminé aussi par la tendance de l'homme au repli sur soi-même et au péché. L'aspect de la foi chrétienne par lequel elle critique les religions, aspect par lequel elle ne se contente pas de reconnaître en chaque phénomène religieux une expression positive de la foi, n'est ainsi pas aussi vieux jeu qu'on le dirait à première vue. « *Dans sa théologie de l'histoire des religions, le christianisme ne prend pas simplement parti pour l'homme religieux, pour le conservateur qui s'en tient aux règles du jeu des institutions reçues en héritage ; le "non" du chrétien aux dieux implique plutôt une option en faveur du rebelle qui ose briser l'enclos de l'habituel au nom de la conscience. Ce côté révolutionnaire du christianisme a peut-être été trop longtemps recouvert par des principes conservateurs* » (9).

3. Synthèse des deux éléments

Il ne faut pas priver de sa rigueur le chemin qui doit être cherché entre le « oui » et le « non ». Il ne peut pas mener à un syncrétisme qui estompe tous les contours et déclare que tout est indifférent. Ce danger est grand, parce que nous avons aujourd'hui l'habitude de prendre comme point de départ une idée très statique de la religion. Cette idée, teintée de cosmopolitisme, suppose le plus souvent qu'il faut rester dans sa religion, en exploiter à fond les ressources et la fécondité (10). On serait alors « au fond » d'accord avec tous les hommes qui ont une religion. Dans ce cosmopolitisme religieux, on entend en sourdine une autre note : l'idée qu'il est possible parce que les symboles religieux proviennent d'une langue des images, unique pour l'humanité entière. L'unité des religions peut ainsi être atteinte sans supprimer leur pluralité. Nous ne voulons pas examiner ici ce qu'il y a peut-être de vrai dans cette représentation de

(8) Cf. R. Volp (éd.) *Chancen der Religion*, Gütersloh, 1975 ; H. Bürkle, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Darmstadt, 1977 (avec bibliographie) ; C.H. Ratschow, *Die Religionen*, Gütersloh, 1979. Pour l'histoire du problème, cf. Ch. Elsas (éd.), *Religion (Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze)*, Munich, 1975 ; W.D. Marsch (éd.) *Plädoyers in Sachen Religion*, Gütersloh, 1973.

(9) J. Ratzinger, « Der christliche Glaube und die Weltreligionen », dans J.B. Metz et al. (éd.) *Gott in Welt (Festgabe für K. Rahner)*, vol. 3, Fribourg-en-Br., 1964, 287-305, ici p. 290.

(10) Cf. en particulier K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie (Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts)*, Leipzig, 1965 ; P.H. Neumann, *Der Preis der Mündigkeit (Über Lessings Dramen)*, Stuttgart, 1977, p. 60 s.

l'avenir. Mais elle a en tout cas pour résultat un concept très rigide de la religion qui empêche aussi bien un véritable dialogue entre les religions qu'une confrontation avec tous les mouvements dits « religieux » de notre époque, et qui, de plus, est fort propre à immuniser des formes de religion en fait très problématiques et à leur accorder un refuge dans une zone abritée.

Ce nouveau chemin ne doit pas non plus mener à postuler un juste milieu inoffensif qu'il faudrait établir une fois pour toutes. La voie de l'analogie — ressemblance dans la dissemblance et dissemblance dans la correspondance — implique que l'on a sans cesse la tâche de comparer en faisant sa propre critique ce qui rapproche et ce qui sépare. Il n'y a pas lieu de condamner d'avance comme orgueil de l'incroyance toute recherche humaine de Dieu, et, en ce sens, tout ce qui est religieux. Les *Actes des Apôtres* nous mettent en garde contre cette attitude en nous rapportant le discours de Paul devant l'Aréopage (17, 22 s.) (11), texte qui montre que Paul ne cherche nullement à réduire toutes les religions à une uniformité commode. La proximité de Dieu à tout homme, qu'il rappelle, est celle d'une exigence. Mais puisque la révélation de Dieu, surtout dans le Nouveau Testament, est coextensive à l'histoire humaine (Jésus-Christ est mort pour *tous*, les apôtres sont envoyés à *tous* les peuples), et puisque les effets de la grâce dépassent le domaine de l'Église visible, nous ne pouvons pas porter un jugement absolument définitif sur ce qui est à l'œuvre, « religion naturelle » ou révélation, dans une manifestation de l'esprit religieux. La religion révélée suppose une capacité d'accueil pour l'homme qui cherche, même si elle transforme cette recherche. Toutes les ressemblances qu'il peut y avoir entre les formes religieuses n'empêchent pas une dissemblance aussi grande entre les conceptions de Dieu. Rien de ce que trouve l'homme n'est *a priori* à l'abri de l'orgueil humain. Bien souvent, la limite est mince. C'est ainsi que l'on peut rapprocher le caractère décidé de la confession de foi chrétienne, qui est partie intégrante de celle-ci, d'un fanatisme intolérant avec lequel elle n'a au fond rien à voir.

Il existe certes un élément commun à toutes les religions, à savoir le besoin qu'a l'homme de quitter le monde des apparences et de trouver Dieu. Ceci implique la libération des entraves des passions qui nous lient aux choses extérieures ; une discipline apportée à ce que l'on dit et imagine, ainsi qu'aux pensées extravagantes ; une concentration de ses forces par l'homme qui se recueille ; le silence comme source d'une vision spirituelle et d'une écoute nouvelle ; la capacité de prendre ses distances par rapport à ce qui séduit et distrait ; la purification des affections, etc. Il faut pourtant mettre en garde contre la naïveté selon laquelle les diffé-

(11) En dehors des commentaires des *Actes* de H. Conzelmann (Tübingen, 1963, p. 96-105) et E. Haenchen (Gottingen, 1968, 6e éd., p. 453-468) et des monographies classiques de E. Norden et M. Dibelius, cf. surtout F. Mussner, « Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg 17, 22 b -31) », dans *Præsentia Saluas (Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments)*, Düsseldorf, 1977, p. 235-243.

rentes techniques et méthodes religieuses seraient indifférentes, et les points communs qu'établit la philosophie de la religion si nombreux qu'on serait largement à même d'échanger les contenus des diverses religions. Entre les formes de la nouvelle religiosité et la foi chrétienne, il n'y a pas d'autre voie qu'un constant discernement des esprits. Celui-ci se pratique d'après plusieurs critères qui ne constituent pas un arsenal fixe, mais reçoivent des formules nouvelles et s'associent à chaque fois de façon différente selon le partenaire et la rencontre. C'est dans cet esprit que nous allons en indiquer quelques-uns.

Critères pour un discernement des esprits

Les phénomènes qui témoignent d'une nouvelle religiosité revêtent des formes très variées, qu'il est nécessaire de connaître très précisément (12). C'est pourquoi il n'est pas sans danger de dresser une liste de critères qui vaudraient pour tout, sectes, religions de l'Extrême-Orient, techniques de méditation, intérêt pour la parapsychologie (clairvoyance, télépathie, fantômes, perception extrasensorielle), occultisme, astrologie, rites superstitieux, etc. Scientisme et spiritisme contractent là un mariage souvent surprenant. Et il ne faut pas oublier non plus des phénomènes monstrueux comme le culte de Satan, le crime sous un camouflage religieux, le lavage de cerveau et la pure et simple exploitation. Bien des aspects de l'*underground* religieux restent peu clairs et diffus, et refusent pour de multiples raisons à se déclarer publiquement. On peut aller par là jusqu'à des formes religieuses ou rituelles qui constituent en fin de compte des étapes dépassées de la conscience religieuse et qui régressent ainsi jusqu'au stade de la magie et du fétichisme (13). C'est justement en évitant tout contrôle officiel et le minimum de rationalité qu'acquiert tout ce qui se présente publiquement que l'on crée comme un abri pour les rechutes possibles dans les couches douteuses, archaïques et ataviques de la conscience religieuse. On doit donc aussi comprendre que beaucoup de ces phénomènes constituent des ratages ou des succédanés de la foi.

Tel est l'arrière-plan sur lequel il nous faut maintenant tenter de formuler quelques principes.

1. Liberté

Il n'est pas rare que les nouvelles formes de religiosité viennent d'un manque de sécurité, d'une expérience de l'absurde, d'un avenir ressenti comme menaçant. La civilisation technique semble imposer à l'homme

(12) Cf. G. Lanczowski, *Die neuen Religionen*, Francfort, 1974 ; G.K. Kaltenbrunner (éd.), *Die Suche nach dem anderen Zustand (Wiederkehr der Mystik ?)*, Freiburg-en-Br., 1976 ; I. Riedel (éd.) *Der unverbrauchte Gott (Neue Wege der Religiosität)*, Berne-Munich-Vienne, 1976 ; M. Müller-Küppers et F. Specht, « *Neue Jugendreligionen* », Göttingen, 1979 ; F.W. Haack, *Jugendreligionen (Ursachen, Trends, Reaktionen)*, Munich, 1979.

(13) Sur ces problèmes, cf. G. Widengren, *Religionsphd/nomenologie*, Berlin, 1969, p. 1-19 ; L. Petzoldt (éd.), *Magie und Religion*, Darmstadt, 1978.

des charges insupportables et lourdement déranger son existence. Le recul de la conscience religieuse produit de bien des façons un vide : les questions de l'origine et du but de la vie humaine, de son sens dernier, de ce qui l'attend après la mort, du Bien et du Mal, restent sans réponse.

Les nouvelles formes de religiosité ne se font pas faute de s'installer sur ces brèches. Elles profitent de la crise de la société pour promettre la sécurité et signaler la route du salut là où l'on ne voyait jusqu'alors que difficultés et impasses. Cette promesse annonce un monde paradisiaque et sain, et elle l'annonce pour demain. La vérité totale, c'est nous qui la possédons, tous les autres sont égarés par Satan. Tous ceux du dehors prennent la figure d'ennemis. La présence d'un chef suprême permet de dissimuler les faiblesses des individus. Le « Grand Martre » montre la voie du salut. Il assume du coup un contrôle intérieur et une surveillance constante qui mènent à l'exploitation de la personne sous tous ses aspects. Les techniques les plus modernes d'endoctrinement, combinées avec un régime alimentaire bien étudié et un feu roulant d'exercices pseudo-spirituels aboutissent à évacuer toute capacité de critiquer et de penser, tout en faisant de l'appartenance à la secte une adhésion fanatique.

Là où une telle religiosité est à l'œuvre, l'homme n'est pas seulement menacé dans sa liberté, mais se voit en fin de compte ravalé à l'état de membre mineur d'une association religieuse. Bien sûr, la religion authentique connaît l'obéissance et les obligations envers la communauté, mais l'une de ses règles les plus déterminantes est justement d'entraîner l'homme à se servir de sa liberté pour ce qui en vaut vraiment la peine. C'est la foi chrétienne elle-même qui cherche à dépasser dans la vie religieuse toute tutelle infantilissante et à affranchir pour une vraie liberté (cf. *Galates* 5, 1). La liberté des enfants de Dieu doit aider chacun à accueillir son existence humaine avec tous ses risques et à l'assumer à travers les situations difficiles. Si le programme d'une religion implique qu'il sera fait tort à la liberté, il faudra l'attaquer pour se libérer des nouvelles idoles. Il en est de même quand l'homme, qui vit pourtant dans un siècle officiellement « éclairé », se soumet dans la magie et la superstition à des contraintes incompatibles avec la dignité de la personne humaine.

2. Réalité

L'Écriture insiste sur la présence du salut attendu, dont la puissance commence dès maintenant à se déployer. L'homme doit retrouver son origine perdue. Mais plus la certitude de la foi est nettement exprimée, plus le Nouveau Testament souligne avec force que les « gémissments » de la création qui attend son salut sont encore étouffés, plus il attire l'attention sur la réalité qui n'est pas encore pleinement rachetée (14).

(14) Cf. la synthèse de W. Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus (Auslegung von Röm 7, 17-8, 391)*, Stuttgart, 1980, p. 83 s.

La foi doit donner à l'homme la force de ne pas enjamber trop rapidement une réalité qu'il faut supporter avec peine. Ceci implique que le chrétien sait que le salut qui lui est promis est en même temps un don et un devoir, une réalité et une tâche, à l'indicatif et à l'impératif. Ce qui lui a été communiqué de la vie nouvelle, l'action du chrétien doit le garder et par là le gagner toujours à nouveau. La pratique morale qui sauvegarde la réalité nouvelle est parfaitement consciente de ce que le salut comporte de fragmentaire et de partiel dans le temps de l'histoire humaine.

C'est pourquoi le chrétien assume aussi la faiblesse et l'échec de son existence. Il refuse de se détourner de ce qu'il y a de pesant dans le fait brut que le monde est ce qu'il est et de s'anesthésier ou de se tranquilliser par mille remèdes, médicaments ou drogues. Tous ces chemins d'illusion sont diamétralement opposés à la manière de vivre en homme qu'il faut apprendre de Jésus et qu'il faut vivre dans son Esprit. Le fait de la Croix, en même temps sobre acceptation et dépassement victorieux d'une réalité repoussante, est au centre de la conception chrétienne de la vie. En ce sens, le christianisme n'a rien d'un idéalisme. Il est tout à fait significatif de le voir concilier les promesses eschatologiques avec les conditions d'une existence finie et précaire. Le christianisme représente un « *principe de réalité* » qui doit être un élément décisif de la critique contemporaine des religions.

3. Patience et espérance

L'espérance relie le présent et l'avenir. « Mais l'espérance que l'on voit n'est pas une espérance. Comment peut-on espérer ce que l'on voit ? Mais si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous attendons dans la patience » (*Romains* 8, 24). Le chrétien sait que, tant qu'il chemine dans l'histoire, il ne peut atteindre une certitude ultime de son salut, pas même par la méditation ou l'ascèse, la concentration ou l'exercice. Le chemin du salut comporte donc que l'on accomplisse avec constance sa tâche dans l'histoire. La patience est la force d'attendre. Pour l'homme de l'ère présente, il n'est pas de bonheur total ni de zone sereine d'où serait bannie l'angoisse. Parce qu'elle est force d'attendre, la patience est aussi pouvoir de tenir : elle peut porter le fardeau du présent et garder ce qui a été reçu une fois pour toutes. Elle sait aussi que la faim et la soif d'un sens qu'éprouve l'homme ne peuvent pas être satisfaites par une plongée subite à l'intérieur d'un espace de salut. Le monde sauvé commence à s'imposer, mais il est encore menacé de toutes parts. C'est pourquoi la patience est aussi armée de la force qui la fait résister aux puissances du Mal, sans se dérober ni se laisser dominer. L'homme ne peut pas changer d'identité en entrant dans une secte religieuse et devenir un être nouveau en se détachant de ses liens anciens. L'existence du chrétien dans ces « temps intermédiaires » se caractérise par la vigilance et l'esprit de

décision, et par un courage qui ne se fatigue jamais d'affronter le quotidien. Une vie de pur enthousiasme serait une vie pour des anges qui ne prendrait pas au sérieux la difficulté qu'ont les hommes à communiquer et leur liaison à leur corps.

4. Service et mission

Le salut qui est promis ne peut pas se limiter à celui seul qui le reçoit. L'espérance exige d'être communiquée. Il ne peut donc être question d'une limitation autiste ou narcissique du bonheur et du salut à qui le reçoit, individu ou groupe. L'intériorité caractéristique de la nouvelle religiosité est un glaive à deux tranchants. Elle n'est pas seulement apparentée à une fuite irrationnelle devant les responsabilités concrètes envers le monde ; elle tient aussi du Moloch qui aspire tout vers les tentacules du « moi » individuel. La soif du « vécu », l'ivresse des « expériences » en sont un exemple. On est en présence d'un seul et même phénomène, que ce « moi » désire la possession absolue de soi-même ou qu'il cherche à dissoudre sa réalité de centre substantiel pour contempler l'Absolu.

Pour le chrétien, au contraire, le salut qu'il reçoit doit devenir le ressort de l'action (15). Par là, la recherche du salut est en même temps un apprentissage de la disposition à s'engager et se dépenser pour ceux qui en sont encore à le chercher. C'est le contraire de ce sentiment de faire partie d'une élite qui est courant dans la plupart des nouvelles religions. Si Dieu s'est engagé pour le monde, le chrétien doit se convertir à l'amour pour le frère qui se détourne de lui et à la réconciliation avec lui. Si la méditation n'amène pas à retrouver le visage encore plus rayonnant du prochain, on doit se méfier. Dieu ne vient jamais qu'en moi, mais il aime chaque homme, qui peut soudain devenir mon prochain. Ce n'est qu'en étant disponibles et prêts à la mission que nous pouvons faire aussi autre chose que ce dont nous avons le goût. La mission et la fidélité à la tâche acceptée sont les seuls sacrifices dont l'enthousiasme soit authentique, car c'est par elles qu'il se purifie et s'affine. L'enthousiasme apprend aussi de la sorte qu'il ne peut pas être en permanence ivre d'une expérience qui le comble et d'un salut dont rien ne menacerait la possession, mais que l'abandon et les temps de privation, l'expérience d'une sécheresse sans consolation appartiennent aussi à ce salut. Si la mission et la solidarité avec le monde blessé par le péché n'existaient pas, le christianisme ne serait pas plus qu'une manière de jouir de soi-même. « Si notre vie de chrétiens reste en général si peu capable de pénétrer le monde et d'en dépasser les forces hostiles, c'est parce qu'elle n'est pas sans réserve et exclusivement une vie chrétienne (16).

(15) Cf. H.-U. von Balthasar, *Dans l'engagement de Dieu*, Paris (Apostolat des Éditions), 1973.

(16) Madeleine Delbrêl, *La joie de croire*, Paris (Seuil), 1972.

On ne peut pas affronter les nouvelles formes de religiosité si l'on en reste aux épiphénomènes du christianisme et si l'on ne soigne que des symptômes. Une confrontation n'est possible que si elle part du centre de la foi chrétienne. C'est pourquoi des stratégies isolées ne sont pas suffisantes. Des troupes de choc spécialisées dans l'assaut contre les religions nouvelles sont d'une efficacité aussi douteuse que les pastorales spéciales pour les chrétiens marginaux ou les athées (17). On voit ici la limite de toute documentation, si importante soit-elle. En dernière instance, il y va du témoignage de la réussite d'une vie fondée sur la foi chrétienne.

Les critères que l'on vient d'énumérer étaient aussi des invitations à l'examen de conscience : n'avons-nous pas trop souvent vécu une religion sans liberté, une religion de faiblesse, de consolation, de fuite devant la responsabilité ? Si nous ne nous renouvelons pas nous-mêmes, nous ne pourrions supporter les conséquences de la nécessaire confrontation.

Pour un renouveau dans l'Église

De toute évidence, la foi chrétienne n'arrive plus à atteindre beaucoup de gens, sur le plan religieux. Bien sûr, il y a bien des « besoins religieux » qu'elle ne peut tout simplement pas satisfaire. Elle n'a pas le droit d'encourager la religion à pousser comme à l'état sauvage : il serait absurde qu'elle se conforme à la loi de l'offre et de la demande sur le marché des religions possibles, sans examiner de très près les désirs et les souhaits cachés de l'homme. Par exemple, elle ne peut renoncer à introduire de la rationalité dans le domaine religieux. Mais d'un autre côté, il est indubitable que la croissance des cultes extérieurs à l'Église est aussi le signe que les Églises chrétiennes souffrent de faiblesses qui réduisent leur rayonnement. Cela tient sans doute en partie à leur structure d'Églises géantes à l'intérieur de la société moderne. Elles sont trop solidement installées sur le terrain de la civilisation industrielle que certains voudraient justement quitter. Certains sont aussi effrayés par l'hypertrophie du côté institutionnel des Églises d'aujourd'hui (sous nos climats du moins). Il y a là pourtant plus que les difficultés bien connues de s'identifier avec une telle Église (18). La déchirure est plus profonde : on demande moins de théologie scientifique et plus d'engagement personnel, aux teintes fondamentalistes ; moins de confession de foi, mais du mythe et de la magie. Il y a là sans aucun doute des façons de

(17) Pour plus de détails, voir mon « Die kirchliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens », dans F.X. Arnold et al. (éd.), *Handbuch der Pastoraltheologie (Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart)*, vol. 3, Freiburg-en-Br., 1968, p. 638.671.

(18) Cf. J. Ratzinger-K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*, Freiburg-en-Br., 1977 (3e éd.) ; K. Forster (éd.), *ReligiOs ohne Kirche 7 (Eine Herausforderung für Glaube und Kirche)*, Mayence, 1977.

protester contre un certain visage de l'Église et de chercher des solutions de remplacement.

Je voudrais mettre l'accent sur trois possibilités de renouveau qui ont un rapport étroit avec les difficultés qu'on vient de voir. Ce faisant, je ne place nullement les Églises chrétiennes dans une situation de concurrence avec les nouvelles formes de religiosité. Les deux ne sont pas purement et simplement sur le même plan ; le mot « religion » n'a pas dans les deux cas le même sens. Le défi demeure pourtant. La réponse ne se trouve pas dans une adaptation partielle, une réaction, ou une fraternisation facile, quelles qu'en soient les modalités, mais dans un rajeunissement spirituel des formes de la foi, ressourcées à leur origine.

1. Une foi éclairée du dedans et éveillée en toutes ses dimensions

D'après ce qu'elle dit d'elle-même, la foi chrétienne est conciliable avec la raison humaine. Certes, elle n'est pas conforme à la logique du bon sens habituel, mais elle comporte une lumière intellectuelle propre que l'on peut logiquement articuler et qui est communicable. Il est essentiel à la foi de pouvoir publiquement se justifier. Et pourtant, cet aspect rationnel de la foi chrétienne produit des malentendus, surtout à une époque où la raison exerce une domination sans limite. Dans nos Églises, la foi a l'aspect d'une doctrine que l'on peut apprendre. Bien des gens ont l'impression de devoir se préparer à accueillir le mystère de Dieu par un travail préalable pour apprendre la foi ou même par une argumentation théologique. Beaucoup trouvent le détour par ces certitudes rationnelles trop pénible et trop peu sûr. En outre, le fait que le contenu de la foi soit fixé par l'autorité du magistère augmente encore l'abstraction.

On néglige de ce fait un élément bien plus essentiel de la grande tradition chrétienne : la foi ne se trouve pas au sommet d'une longue échelle gravie par l'intelligence, mais elle est le commencement et le mouvement de toute l'ascension. On en vient à croire avant tout par l'expérience de la certitude, par la confirmation intérieure et par l'attestation extérieure. Et de fait, la connaissance de foi, dans la Bible, est liée à l'illumination des « yeux du cœur » (19). Si l'œil intérieur n'est pas éclairé, tout l'enseignement extérieur ne sert à rien. L'homme cherche la vivante face de la vérité et veut comme sentir et goûter intérieurement la certitude de ce qui est promis. Ce n'est qu'alors que la foi peut aussi aider à faire l'expérience de soi-même. Ainsi, il ne suffit pas que la foi soit communiquée du dehors par des raisons ; il faut aussi qu'elle s'éclaire par elle-même de bien des manières et devienne de la sorte comme évidente. Nous avons oublié jusqu'à quel point la foi est

aussi une sorte de « mystique » (20). Notre catéchèse devrait peut-être réapprendre à fond quelles sont les méthodes par lesquelles on communique la foi.

Il est également absurde de vouloir *ajouter* aux composantes rationnelles ou de leur substituer des dimensions « affectives » ou « émotionnelles ». La simple juxtaposition extérieure de la rationalité et de l'affectivité ne donne pas encore un homme unifié. Ce dont il s'agit au fond, c'est de laisser libre cours au caractère immédiat de la rencontre avec Dieu. Il y a aussi dans l'homme des éléments que la raison ne peut élaborer et qu'elle ne peut adéquatement maîtriser, même au terme d'un long processus. Je veux parler de nos sentiments, de nos humeurs, des modèles de comportement qui survivent en nous, de nos tendances et inhibitions, agressivités et angoisses, mentalités et attitudes. On ne peut enfermer dans un concept tout ce qui est en l'homme avant la raison, à côté d'elle, derrière elle, au-dessus ou au-dessous d'elle, et qui nous conditionne. Quand je parle d'éveiller la foi en toutes ses dimensions, je veux dire entre autres que ces niveaux de l'âme humaine doivent être eux aussi concernés, transformés et développés par la foi. Il faut les éclairer eux aussi du dedans et les transfigurer. Leur épanouissement fait partie de l'accueil de la foi.

On n'obtient aucun résultat, quand on cherche à compléter une foi rendue intellectuelle et verbale à l'excès en y ajoutant après coup une jovialité suspecte et une spontanéité artificielle. On ne défrichera à nouveau les terrains qu'un quasi-rationalisme avait transformés en déserts qu'en réveillant de l'intérieur les facultés créatrices de la foi, et en redonnant par là de nouvelles impulsions à l'imagination et à la créativité. Je n'ai pas ici besoin de prouver que la grande tradition de la spiritualité de notre propre Église contient une telle quantité de trésors que nous ne sommes pas obligés d'aller chercher du secours dans d'autres civilisations, si utiles que puissent être en ce domaine les impulsions qui en viennent.

2. Le courage d'annoncer toute la vérité

Une religion ne peut pas subsister à coup de demi-mesures. Si ce n'est pas le fondement ultime de ce qui est qui se trouve révélé et qui impose du coup ses exigences, il ne peut pas y avoir non plus de point d'appui ultime. Seule une conviction décidée peut attirer par le témoignage et l'exemple. Il ne suffit pas de tout ravalier au niveau d'une « interpellation » facultative, ou de l'affubler de la défroque de ce qui n'engage à rien, alors que c'est la Vérité que l'on annonce.

(19) Cf. H.-U. von Balthasar, « Jésus : est-ce si clair ? », dans *Revue catholique internationale Communio*, III, 4 (juillet 1978), p. 2-6. Toujours actuel : P. Rousselot, « Les yeux de la foi », *RSR* 1 (1919), p. 241-259 et 444-475.

(20) K. Rahner a toujours rappelé ce point. Cf. p. ex. *Erfahrung des Geistes*, Freiburg-en-Br., 1977 (2e éd.), p. 24 s., 34 s. ; sur le thème, cf. A. Brunner, *Der Schritt über die Grenzen (Wesen und Sinn der Mystik)*, Würzburg, 1972.

Certes, la foi chrétienne a parfois péché, au cours de son histoire, par intolérance et par fanatisme. Mais on réagirait de manière fautive en voulant annoncer la vérité de la Révélation du bout des lèvres, d'une façon molle et tiède. Si les Églises chrétiennes ont perdu tant de jeunes, ce n'est pas seulement faute de leur avoir tenu un langage convenable, mais aussi pour ne pas leur avoir demandé assez. Il n'est pas rare que les diverses manœuvres d'adaptation qui devaient prouver que le christianisme pouvait s'intégrer à la société contemporaine aient eu l'effet contraire : elles ont retiré sa substantifique moëlle à la foi chrétienne elle-même, affadi le sel, émoussé tout ce qu'il y a de provocant et de non-conformiste dans la foi chrétienne, coupé en rondelles inoffensives la dynamite de la Révélation pour l'empaqueter mignonnement d'une faveur rose. Mais tout le prophétisme a de la sorte disparu du christianisme.

On n'aurait à vrai dire pas eu besoin des sous-cultures, contre-systèmes, alternatives, etc., si nous n'avions pas, dans tous les milieux et à tous les niveaux de la vie de l'Église, participé à ces soldes. Pendant des années, nous avons débattu sur les structures, mené le petit jeu de la démocratisation, bâti de grandes bureaucraties, conclu des compromis avec les puissants, laissé tomber la discipline, cessé de faire attention à des règles strictes dans les ordres religieux, refusé tout ce qui est pénible. Nous nous sommes émoussés, nous avons trop joué le jeu, et trop abandonné ce qu'il y a d'unique, de révolutionnaire, de toujours nouveau dans la foi chrétienne.

Appeler à une attitude décidée ne peut être confondu, comme beaucoup pourraient le penser, avec la restauration d'un passé révolu. Le passé n'était pas si rose. Le courage de confesser la foi dans sa totalité n'a rien à voir avec la rigidité du dogmatisme et la divagation du fanatisme, ni non plus avec l'affirmation entêtée de soi-même et les airs supérieurs de l'élitisme. L'attitude décidée qu'il faut renouveler est la sœur de l'humilité et de la véracité — ou alors, elle commence par un faux pas.

3. Fonder des communautés vivables et à l'échelle humaine

L'attraction exercée par les sous-cultures religieuses vient aussi de la disparition de beaucoup de formes sociales dans la société et l'état comme dans les structures de l'Église. Cette disparition n'est pas due seulement à l'isolement et à la perte du sens, à la menace de l'avenir et à la perte du sentiment de sécurité dans les familles ; mais elle a aussi à voir avec l'état de nos écoles, la transformation en désert de bien des zones habitées, la bureaucratisation de beaucoup d'éléments de la vie et la parcellarisation toujours croissante des domaines de notre vie. Les communautés de l'Église elles aussi, de par leurs dimensions et leurs

structures, ne peuvent plus que rarement offrir des espaces de vie durables et à l'échelle humaine (21).

L'exigence d'une sécurité au sein du groupe n'est certes pas sans danger, comme je l'ai déjà indiqué. Il peut exister une dépendance malade vis-à-vis du groupe et une perte radicale de toute indépendance. La contrainte du groupe peut devenir une forme de terrorisme. Une courte période d'appartenance suffit à faire de beaucoup des marionnettes dociles et consentantes, incapables de critique contre la « doctrine » ou contre la personne du Chef. La liaison au groupe peut devenir si exclusive que les gens du dehors ne sont plus que des « ennemis » et que toute relation avec des non-membres devient impossible. Tout retour à un métier exercé auparavant ou toute poursuite d'études antérieures deviennent alors illusoire.

Une fois que l'on a compris ces dangers, la fuite dans le monde à part de l'*underground* religieux doit encore être comprise comme une protestation contre l'absence d'une véritable communauté. C'est donc une des tâches de la foi que de structurer et d'articuler les grandes communautés pour en faire des « petits mondes » à l'échelle humaine (22). Ceux-ci sont déjà nécessaires parce que la construction et le maintien de l'identité personnelle se fait dans des relations réciproques entre personnes. Comme la personne concrète s'est largement retirée des grandes structures sociales, l'Église doit créer des espaces intermédiaires, qui ne cèdent pas aux tendances à rendre tout privé sans non plus se noyer dans des ensembles anonymes et trop puissants (23).

Tout dépendra, bien entendu, du degré auquel de tels groupes restreints, avec leur fonction positive de « petits mondes », se laisseront ouvrir sur des formes de communauté plus grandes et plus englobantes. L'Église doit dépasser la chaleur de nid douillet de ces petits groupes et rester universelle et publique. Elle ne se contente pas de construire l'identité personnelle de chacun ; elle ne guérit pas non plus seulement. les blessures qui viennent de la société ; mais elle rend apte à construire la réalité sociale. Pour que cela devienne possible, la foi chrétienne doit risquer le paradoxe qu'il y a à créer dans un monde devenu anonyme des

(21) Sur les problèmes que ceci implique, cf. mon « Qu'est-ce qu'une communauté chrétienne ? », dans *Revue catholique internationale Communio*, II, 6 (mars 1977), p. 7-18 et mon « Chancen und Grenzen der neuen Gemeindeftheologie », dans *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 6 (1977), p. 111-127.

(22) Sur ce concept, cf. A. Schütz-Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied-Darmstadt, 1975 (et Francfort, 1979) ; Th. Luckmann, *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn, 1980.

(23) Pour les conséquences à tirer de ceci, cf., outre les ouvrages cités note 22, F.X. Kautinann, *Kirche begreifen (Analysen und Thesen zurgesellschaftlichen Verfassung des Christentums)*, Fribourg-en-Br., 1979, p. 111 s. et 156 s. ; A. Hahn, *Religion und der Verlust der Sinngebung (Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft)*, Francfort, 1974 ; T. Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion 7*, Munich, 1975 ; D. Rüssler, *Die Vernunft der Religion*, Munich, 1976 ; H. Halbfas, *Religion*, Stuttgart, 1976 ; H. Gollwitzer, *Was ist Religion 7*, Munich, 1980. Pour plus de détails, cf. mon « Vom Sinn der christlichen Existenz zwischen Enthusiasmus und Institution », dans A. Paus (éd.) *Suche each Sinn-Suche Hach Gott*, Graz-Vienne-Cologne, 1978, p. 47-93 ; A. Paus (éd.), *Jesus Christus und die Religionen*, Graz-Vienne-Cologne, 1980.

communauté durables et à l'échelle humaine, et capables en même temps de porter du fruit et de donner l'exemple. L'Église en a eu la possibilité au cours des siècles passés. Si elle s'en remet à l'Esprit du Seigneur, elle rassemblera toujours à nouveau des chrétiens sous des formes inattendues.

TANT que dure l'histoire, le christianisme n'est pas définitivement achevé. Il n'y aura bien sûr jamais d'autre parole à dire au monde que le Verbe, que le Fils bien aimé. Mais le sens de cette parole se manifestera toujours dans des confrontations et des métamorphoses. Tant que dure l'histoire, il n'existe pas de christianisme tout pur. Nous apprenons mieux ce qui nous est propre dans la lutte avec ce qui nous est étranger, et il s'avère bien des fois que ce qui nous est étranger nous dit quelque chose qui nous aide ou au moins nous ramène à nous-mêmes. C'est là que je vois la grâce qui nous est faite en cette heure de notre histoire.

Karl LEHMANN

(traduit de l'allemand par Pierre Leroux)

Karl Lehmann, né en 1936. Études de philosophie et théologie à Fribourg-en-Brigau, Munich et Münster. Docteur en philosophie en 1962 et en théologie en 1967. Assistant de Karl Rainier de 1964 à 1968. Professeur de dogmatique à Mayence de 1968 à 1971, et depuis à Fribourg-en-Brigau. Membre de la Commission théologique internationale et de la rédaction allemande de *Communio*. Publications : *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (Fribourg, Herder, 1968) ; *Gegenwart des Glaubens* (Mayence, Grünewald, 1974), et de nombreux articles.

Souscrivez un abonnement de soutien à Communio.

Josef SUDBRACK

Renouveau religieux ou nouvelle gnose ?

Le dialogue avec les religions non-chrétiennes ne sera fécond que s'il se fonde sur une foi intégrale et fidèle.

UN fait est évident : la religiosité orientale pénètre, aussi bien géographiquement que spirituellement, dans le christianisme classique des pays évolués. Il faut être prudent dans l'appréciation de ce phénomène. L'irruption de l'hellénisme dans le christianisme primitif n'a pas représenté une déchéance ; elle a au contraire permis au christianisme de prendre pied dans la civilisation de cette époque et l'a finalement aidé à briser le cadre du judaïsme. Il faut néanmoins évaluer la portée de cet événement, de même que, jadis, les Apologistes, saint Irénée, les penseurs d'Alexandrie et d'autres ont eu à se mesurer à la civilisation païenne.

Mais le phénomène actuel ne se laisse pas enfermer dans le cadre de la « religiosité orientale ». La rencontre entre les grandes religions du monde est importante, mais la question qui se pose est plus importante encore. Romano Guardini, à la fin de sa vie, l'a diagnostiquée comme étant le danger de la « gnose ». A partir de deux points cruciaux, on peut cerner le sens de ce fait nouveau, aux aspects multiples. D'une part, en partant de la question de la *méthode* : une méthode quelconque peut-elle introduire l'homme dans l'absolu ? D'autre part, en partant de la question de savoir si l'Absolu peut être *conçu* : l'esprit humain peut-il le saisir, soit par la réflexion, soit par l'expérience, soit au moyen d'autres forces plus profondes encore ?

Déjà ces points cruciaux montrent qu'il ne s'agit pas de donner une réponse à bon compte et de se contenter de dire « oui » ou « non ». Dans le christianisme aussi, il existe des chemins méthodiques pour aller à Dieu, pour faire l'expérience de Dieu. Il faut que les réponses soient nuancées.

La matière à étudier est si vaste qu'on ne peut pas se permettre de faire des citations. On peut s'en rendre compte en parcourant les diverses rubriques du catalogue « Ésotérisme » d'un libraire spécialisé de Munich : *conscience ; yoga, zen ; psychologie des formes et psychologie*

transpersonnelle ; rêves ; contes, mythes, symboles ; méditation et art ; mystique, métaphysique ; religions du monde ; la Bible ; soufisme, Islam ; bouddhisme ; hindouisme ; Indiens, chamanisme ; prophéties ; vie après la mort, karman, réincarnation ; occultisme, magie, radiesthésie ; astrologie ; tarots, cabbale, numérologie, alchimie ; harmonie ; lecture de la main et des traits du visage, graphologie ; parapsychologie, fantasmes ; philosophie de la vie ; théosophie, anthroposophie, médecine à orientation anthroposophique, agriculture et diététique anthroposophiques ; méthodes de guérison spirituelles ; médecine paramédicale... On pourrait facilement allonger cette liste en ajoutant : religion des jeunes, sorcellerie, mystères . antiques, musique, groupes marginaux, écologie. On pourrait encore établir d'autres distinctions, en employant le mot à la mode : méditation orientale. Mais il s'agit d'étudier le phénomène dans son ensemble.

Points de départ

1. La nostalgie des forces et des méthodes magiques ainsi que d'un savoir caché a de profondes racines dans l'homme. Une des preuves en est le fort tirage de la publication mensuelle *Esotera* d'ailleurs très bien faite : « le merveilleux aux frontières de notre savoir ». Il en est de même du succès mondial des livres de Castaneda. L'auteur raconte, à la première personne, sa rencontre avec un Indien mystérieux qui l'introduit dans le royaume des forces magiques : transmutation, maîtrise de l'espace et du temps, dévoilement du mystère de la vie et de la mort. Aux U.S.A. on discute des livres de Castaneda au niveau universitaire : s'agit-il d'un roman ? d'un symbolisme ? d'une supercherie ? d'une réalité ?

La gamme de toutes ces publications va de la duperie évidente jusqu'à la science la plus stricte. Si on dépasse l'aspect malfaisant et ridicule, on constate l'ambiguïté de ces phénomènes aux aspects changeants. S'agit-il dans ces expériences de Dieu ou de quelque chose d'autre ? Peut-on — comme une littérature de plus en plus abondante le signale — revenir à la vie après la mort et écarter, de cette manière, le voile qui nous cache l'au-delà ? La foi chrétienne en la Résurrection est-elle remplacée maintenant par les sciences exactes qui traitent de la vie après la mort ? Dieu et l'expérience de Dieu peuvent-ils être obtenus par la force et être maîtrisés ?

2. Certains scientifiques croient qu'à partir de leur domaine, ils pourront faire saisir l'absolu. Ce sont des spécialistes, hautement qualifiés, presque toujours des physiciens, mais aussi des biologistes. R. Ruyer les appelle « les gnostiques de Princeton et il compte parmi eux C.F. von Weizsäcker avec ses expériences mystiques. Fr. Capra pense qu'on peut enfin trouver là l'union de la physique (science moderne) et de la mystique (expérience religieuse).

Ce qui est le plus facile à comprendre, c'est la tentative de substituer à la foi la science psychologique et ses méthodes d'introspection pour

atteindre l'Absolu. C.G. Jung, qui prétendait n'avoir pas besoin de « croire » parce qu'il « savait », doit sembler bien dépassé dans ces milieux. La profondeur de la conscience de soi a avalé le divin. Et cette profondeur est à la portée de l'homme. De nos jours, on remplace même les moyens chimiques d'« élargissement de la conscience » jusqu'au divin par le *Biofeedback*, c'est-à-dire par une stimulation électrique de l'activité du cerveau qui confère à l'homme une expérience personnelle du divin et de la divinisation. Dieu est réduit jusqu'à n'être plus que la conscience du cosmos ou la profondeur de la conscience humaine, comme par exemple K.O. Schmidt et G. Wehr essaient de l'expliquer dans leurs livres respectifs sur Maître Eckhart.

Nous savons aujourd'hui que l'homme est un être inconnu, qu'en lui sommeillent des forces insoupçonnées, que le cosmos n'est plus qu'une machine que la technique doit maîtriser. Mais le Dieu du christianisme dépasse largement tout cela ; il n'est pas une immanence au monde, aussi profonde soit elle.

3. Comme la pluie qui s'infiltré dans le sol, la religiosité orientale pénètre ces attitudes d'attente, conscientes ou inconscientes. D'après M. Eliade et D. Langen, les racines des religions indiennes se trouvent dans le phénomène décrit sous le nom de chamanisme. L'homme primitif avait avec la nature des relations directes qui nous sont devenues étrangères. Grâce à elles, l'homme disposait de forces qui oscillaient entre l'environnement et le corps, entre la nature et la destinée, entre la matière et l'esprit. Lorsque l'homme s'est érigé en maître de son environnement, il est sorti de cette immersion dans la nature. Les traditions religieuses du subcontinent indien ou celles des Indiens d'Amérique centrale ont gardé certains traits de cette communion avec la nature. Ces traditions sont cultivées et transmises de génération en génération, de maître à disciple.

La principale cause de l'épanouissement de la religiosité orientale en occident, c'est la nostalgie de cette situation primitive. On laisse cependant échapper bien des éléments. Ces traditions orientales ne sont généralement présentées que sous une forme rabougrie, comme des curiosités ou des affaires commerciales. Privées de leur austère cadre religieux et ascétique, elles se pervertissent. Mais, au centre de son message, le christianisme a déjà fait un pas décisif, pour dépasser ces expériences et pour aboutir à un Dieu qui dispose de toutes ces forces en totale liberté et en maître souverain. Les pressentiments de ce Dieu, qu'un R.C. Zaehner peut indiquer dans les traditions authentiques de la religiosité orientale, disparaissent dans le boom actuel.

4. C'est en partant de cet arrière-plan qu'il faut interroger les mouvements qui se produisent à l'intérieur du christianisme autour du renouveau de la méditation et du mouvement charismatique. Ces efforts ne sont pas seulement légitimes, mais nécessaires à l'existence chrétienne actuelle. Ceux qui en ont l'initiative pourraient devenir des interlocuteurs

valables dans le dialogue avec les religions du monde. Grâce aux exercices spirituels et à la prière charismatiques sont mises à jour des couches de l'existence humaine qui avaient été oubliées, et qui peuvent approfondir d'une manière existentielle la réalité et la vie chrétiennes.

Mais ceci ne peut réussir que si on sait à quoi on s'engage. La psychologie nous met de plus en plus en garde — comme l'avait déjà fait Jung — contre les dangers provenant du fait que l'homme sombre dans ses « Achérons » et ne sait plus ce qu'il fait. Le repas rituel où les Indiens consomment du « peyotl » conduit inévitablement l'Européen à une catastrophe, s'il y goûte par pure curiosité, sans avoir intérieurement les dispositions religieuses nécessaires. Ces méthodes et ces expériences religieuses orientales ou exotiques ne sont un enrichissement que si elles sont intégrées dans la foi chrétienne. Ce n'est qu'ainsi qu'elles pourront être le moyen d'un vrai dialogue avec les autres religions. Ce n'est pas l'irruption des religiosités orientales dans le christianisme qui crée le malaise, mais c'est le dilettantisme avec lequel on aborde leurs rites et leurs pratiques.

Points cruciaux

La discussion doit s'engager à plusieurs niveaux. Au niveau théologique, où bien des tentatives chrétiennes devraient s'avérer marquées de traits caractéristiques de la « gnose » ; à la périphérie, où il y aura des discussions avec la magie ou avec la « gnose de Princeton ». Pour cet inventaire, mes préoccupations et mon expérience personnelles m'incitent à mettre surtout l'accent sur la pratique chrétienne.

1. La méditation comme la prière charismatique — sauf quelques heureuses exceptions bien connues — n'ont pas de théorie et y sont même hostiles par principe. Le mot « théologie » est devenu injurieux, comme si les efforts intellectuels pour comprendre le contenu de la Révélation barraient la route à la pratique de la foi, comme si le dogme était l'ennemi de la vie. La théologie chrétienne doit subir avec patience le reproche d'être trop loin de la vie ; toute théorie court effectivement le risque de décoller de la réalité. Mais l'absence de théorie est la porte ouverte à toutes les erreurs et — comme l'histoire nous l'enseigne — elle devient, sans s'en rendre compte, la victime de toutes les théories possibles et imaginables.

C'est ainsi qu'on parle par exemple, de la méditation « sans objet » qui est, paraît-il, supérieure à la pensée scientifique comportant un « sujet et un objet ». Par le terme « sans objet », on adopte une « théorie » qui est typique de la philosophie moderne. Ce qui est « objectif », au sens de l'idéalisme allemand ainsi que de K. Marx, c'est ce sur quoi on peut avoir prise à l'aide d'instruments (Habermas), quelque chose qu'on peut manipuler. Mais on étend ensuite cette notion à tout ce qui « fait face » ;

et la personne, le « toi », la liberté entrent dans cette catégorie. La méditation « sans objet » dévalorise alors l'amour et la rencontre personnelle comme étant des relations qui « ont un objet » et elle devient ainsi, sans le savoir, la victime d'une théorie qui considère la personne et la liberté comme étant des « objets ». D'une manière typiquement gnostique, on considère alors la liberté comme une soumission passive, consciente, sans résistance, à la toute-puissance de la destinée : est libre celui qui s'incline devant ce qui ne peut être changé.

La pensée symbolique des Pères de l'Église et du Moyen-Âge, comme la pensée personnaliste d'aujourd'hui, se situent au-dessus de ces catégories chosifiées où s'opposent « objet » et « absence d'objet ». C'est de cette pensée symbolique qu'il faudrait partir pour donner à ces tentatives de méditation — importantes en elles-mêmes — le support théologique dont elles ont besoin.

2. Là où la religiosité orientale fait irruption dans le christianisme, on découvre une ignorance inquiétante de la Tradition chrétienne. Certains théologiens plaident en faveur d'une étude sérieuse de traditions lointaines et méconnaissent la leur. C'est ainsi qu'on en est venu à donner des traductions délirantes du *Nuage de l'inconnaissance* (1) ; c'est ainsi qu'on a extrait des passages isolés du Pseudo-Denys, en méconnaissant l'ensemble de son œuvre et son orientation essentiellement traditionnelle ; c'est ainsi qu'il est possible d'isoler des assertions périphériques de la mystique chrétienne, en les séparant du message central et en se trompant sur leur signification.

Mais il s'agit encore plus de remettre en valeur les richesses de la spiritualité chrétienne pour la pratique. On ne peut atteindre l'expérience intégrale de Dieu qui se développait dans l'univers symbolique et sacramentel du Moyen-Âge, ni dans le schéma sujet-objet, ni dans la négation de ce schéma. Des expériences corporelles (par exemple la station debout), des expériences de la lumière (le matin, le soir), la sensation du mouvement (Marie se rendit *en hâte* dans la montagne), le sentiment de l'harmonie (la musique des sphères) et bien d'autres éléments devront se rencontrer pour rendre ces richesses vraiment fécondes pour l'homme d'aujourd'hui.

Dans cette conception symbolique et sacramentelle du monde, les problèmes de la gnose (qui comporte toujours des aspects quantitatifs) disparaissent. Alors, en effet, toute conception et toute compréhension sont liées à un mystère encore plus profond ; alors toute expérience est portée par un fondement inconnu, encore plus profond. Mais la gnose, au sens que nous donnons à ce terme, vise à mettre l'absolu à la disposition de l'esprit.

(1) *Le nuage de l'inconnaissance* est un ouvrage mystique anglais du XIV^e siècle.

3. Le retour à la Tradition devra atteindre son point culminant dans les relations personnelles avec Jésus de Nazareth. Dans le dialogue théorique, chaque théologien chrétien en est bien conscient. Mais dans la pratique de la méditation, le rôle incomparable de Jésus est négligé. Dans ce cas, l'argumentation théorique avec Jésus (le Christ cosmique, etc.) a bien l'air de se battre contre son ombre.

Dans la pratique de la prière et de la méditation, la foi en Jésus ne doit pas se contenter d'être théorique et volontariste, mais elle doit vraiment être vécue. Les historiens des religions sont d'accord pour affirmer que la personnalité et la liberté humaine en général (pas seulement la liberté de se trouver soi-même, mais aussi la liberté de décision) ont pénétré dans l'histoire avec la prédication de Jésus. Ou mieux encore : elles ont abouti jusqu'à la lumière de la conscience réfléchie. Par conséquent, celui qui veut donner son essor à la plénitude du christianisme, ne peut pas mettre la méditation de Jésus sur une voie de garage. Comme Ignace dans ses *Exercices spirituels*, il devra placer la vie de Jésus au centre de sa méditation. Ce n'est qu'à partir de là, que pourra commencer un vrai dialogue entre le christianisme et les autres religions, car sur tous les autres plans on reste hors du circuit.

4. Il en est de même de l'Église. Il devient de jour en jour plus évident qu'il existe une relation indissoluble entre la foi au dogme complet concernant Jésus — à la fois Dieu et homme en une seule personne — et la foi en l'Église. Par contre, chez ceux qui ont les tendances dont nous avons parlé, il se produit — avec des modalités différentes — une alliance entre ceux qui ont le Savoir et l'Expérience, et ceux qui se retrouvent au-delà des religions traditionnelles (qualifiées de confessionnelles) en une « super-religion ». Être lié à une église est considéré — avec des nuances variables — comme quelque chose d'extérieur et même comme un obstacle à la véritable religion de l'humanité.

Ce qu'il faut en dire théoriquement a déjà été suffisamment discuté. Quant à la pratique, les expériences religieuses intenses qu'on recherche dans la méditation et dans le mouvement charismatique devront intégrer l'élément ecclésial d'une manière intense et consciente, si elles ne veulent pas se laisser absorber par une soi-disant religiosité « supra-confessionnelle ». L'expérience montre que la réduction de Jésus à une des grandes figures de l'humanité va de pair avec un appauvrissement de l'esprit ecclésial. Il va de soi que cette expérience de l'Église devra être positive, constructive, et qu'elle ne doit pas se concrétiser en contrainte et en subordination. Il me semble que, pour que le christianisme se trouve lui-même, il n'y a pas de critère, plus sensible et plus décisif qu'une attitude positive à l'égard de l'Église. C'est là que sera finalement débattue la question de savoir si la rencontre avec les religions du monde signifie, pour le christianisme, une nouvelle manière de se trouver lui-même ; c'est là aussi que sera décidé si la vérité révélée par Jésus-Christ sera transmise, dans toute son intégrité, mais peut-être sous une forme entièrement nouvelle, aux générations de l'avenir.

5. Si on observe ce qui se passe dans les pays de langue allemande, la prière et la méditation chrétiennes ne semblent pas aussi menacées, à l'heure actuelle, par une « irruption de la religiosité orientale » qu'on aurait pu le craindre il y a quelques années. La substance chrétienne est trop forte. Plus dangereuse — du moins par son influence lointaine — est le fait de retirer leur tranchant et de donner un caractère sentimental à la prière et à la méditation chrétiennes, ce qui va d'ailleurs de pair avec les influences de l'Extrême-Orient. Le développement croissant des connaissances techniques de l'homme moderne a comme conséquence un niveau de culture sans cesse décroissant et son influence est particulièrement négative sur le niveau des pratiques religieuses.

Il suffit de feuilleter des livres de méditation à fort tirage, ou d'assister à certains offices dits charismatiques pour craindre une régression religieuse vers la puérité. L'action de Dieu a, certes, ses lois propres. Mais, selon toute prévision humaine une religiosité chrétienne qui a gardé, culturellement, un caractère primitif, ne pourra pas résister durablement à l'argumentation et l'expérience de la religiosité orientale d'un niveau plus évolué — pas plus qu'elle ne pourra résister à l'élévation du niveau des connaissances techniques. Les trésors de la Tradition chrétienne, aussi bien que les richesses de la sainte Écriture, ne pourront être durablement proposées aux hommes de notre temps que s'ils en ont une compréhension éclairée par le savoir et une expérience étayée par la culture. Tout chrétien n'est pas obligé de se trouver à la pointe de la réflexion théologique ; mais si quelqu'un, par exemple, ne peut pas intégrer dans sa vie de foi et dans sa conception moderne du monde ce qui est dit au sujet de l'Ascension de Jésus, et s'il élude les questions qui se posent à ce sujet ou les résout à bon compte, il fait tout pour rendre la foi chrétienne méprisante. Et ce ne sont pas seulement les spécialistes, mais c'est n'importe quel chrétien qui peut être impliqué, de nos jours, dans un dialogue sur la religion où de telles questions sont traitées. La plupart des efforts catéchétiques qui sont faits actuellement passent à côté de tels problèmes ou les minimisent, ou donnent une réponse qui est déjà toute prête à sacrifier la substance de la foi.

De telles questions ne peuvent finalement être résolues que par une pratique religieuse qui ne se contente pas — comme beaucoup de livres de méditation — de belles images et de textes qu'on a inventés soi-même, mais qui se met bien en face des problèmes. Mais tout cela exige un niveau de prière et de méditation chrétiennes que n'atteint que rarement la littérature courante.

C'est seulement si la vie de la foi ne se réfugie pas, par peur de la théorie, dans un état primitif, et si elle met aussi au nombre des richesses de la Tradition celui qui en est le sommet, Jésus-Christ, et le lieu de son développement, l'Église, que « l'irruption de la religiosité orientale » pourra donner au christianisme une chance d'inspirer une civilisation à

qu'à ce moment-là que le dialogue avec les religions du monde pourra porter des fruits — pour les deux partenaires. Et si on parle, alors, de « gnose » chrétienne, ce ne sera plus un mélange superstitieux de rationalisme et de magie, de technique et d'invocations mystérieuses, mais ce sera la gnose que chante Paul quand il dit : « Ô profondeur de la richesse, de la sagesse et de la connaissance (*gnôsis*) de Dieu ». Alors ce sera la gnose, l'expérience de Dieu et la rencontre avec Dieu que Jésus nous a apportées.

Impulsions nouvelles

On peut maintenant bien voir la structure fondamentale de toute rencontre du christianisme avec le monde nouveau : plus le dialogue est profondément ancré au centre, plus il devient libre et fécond, plus les frontières s'élargissent pour les échanges, les rencontres et les enrichissements. Toutefois, de nos jours, le dialogue avec les autres religions du monde se fait tout à fait différemment : on croit devoir discuter à la périphérie, en éliminant le centre ; ou alors on érige des murs de défense, parce qu'on s'inquiète pour le centre dont on n'est plus tout à fait sûr, ou encore on construit un toit, celui de la « compréhension », une super-religion, une super-mystique, au-delà de toutes les frontières et on se rend insensible aux obligations qu'on a vis-à-vis de son propre centre. Le dialogue authentique entre les religions ne peut être mené qu'à partir du centre. Ce « oui » conscient dit à sa propre position, on en est redevable non seulement à sa propre conception du monde, mais aussi à celle de son interlocuteur. Ce n'est que de cette manière qu'on le prend au sérieux.

Cette attitude fondamentale du dialogue authentique permettra au christianisme, non seulement de comprendre des mondes qui lui sont étrangers, mais — ce qui est plus important encore — de faire la découverte d'impulsions nouvelles pour sa propre vie. Les deux points cruciaux de l'image gnostique du monde, c'est-à-dire la compréhension-expérimentation d'une part, et la méthode d'autre part, qui sont importants l'un et l'autre dans le christianisme, permettront de clarifier cette question.

1. Le christianisme du passé était fondé sur l'expérience. Il suffit de parcourir une cathédrale pour se rendre compte que, dans cet édifice, se trouve rassemblé tout ce qui concerne la civilisation et l'art, la cité et l'état, tout ce qui de nos jours est proposé sur le marché des *mass-media* à l'homme moderne tranquillement installé chez lui. La culture générale que l'homme recevait par son milieu religieux a disparu, et avec elle a aussi disparu le puissant arrière-plan émotionnel qui accompagnait le chrétien du passé et qui, allant de soi, ne lui posait pas de questions.

Si les nouvelles religions font si violemment irruption dans le christianisme classique, c'est parce que l'homme a la nostalgie de ce fond unifié

que représente une culture générale. C'est pourquoi les uns se réfugient dans des cultures religieuses parcellaires et particulièrement bien protégées, tandis que d'autres espèrent pouvoir retrouver, dans un monde sécularisé, une certaine unité de la culture, à travers la physique et la parapsychique, la psychologie et la parapsychologie, ou l'anthropologie mythique. Le rêve d'un style de vie alternatif, loin des souillures de la civilisation, et le rêve d'une éthique mondiale unifiée, humaine et rationnelle, ont les mêmes racines.

De tels développements doivent devenir sujets de réflexion. Mais plus décisives encore sont les conséquences qu'on peut en tirer pour une vie chrétienne pleinement vécue. Elle doit être saturée d'expérience, si elle veut tenir bon devant les expériences que lui proposent les religions étrangères, et si elle veut résister au vide d'expérience de la civilisation de notre époque. Le christianisme devra répondre à cette double exigence.

En ce qui concerne les réalités et le contenu de la foi, la « démythisation » a essayé d'agir en ce sens, même si c'est maladroitement. Chaque dogme chrétien a sa place dans l'ensemble de la vie chrétienne. Aussi chaque dogme chrétien peut-il et doit-il être tellement mis à la portée des hommes de toutes les cultures qu'ils puissent, non seulement le comprendre, mais y découvrir la plénitude de la vie divine. Ce qu'il faudrait sans doute critiquer chez les spécialistes de l'exégèse, ce n'est pas d'abord les positions extrêmes qu'ils adoptent parfois, mais le fait qu'ils ne réussissent pas toujours à mettre les richesses divines à la portée des croyants, dans ce contact nouveau avec l'Écriture. Là où ces exégèses n'y réussissent pas, il y a tout lieu de supposer qu'elles ont perdu de vue le « centre de la foi ».

Pour une vie pleinement chrétienne, on devrait aussi davantage mettre l'accent sur l'expérience. Plus l'expérience d'un homme est vaste — qu'il la fasse avec le corps et l'âme, avec la volonté et la sensibilité, dans le mouvement et dans le repos, individuellement ou dans la collectivité—, plus son expérience est valable. Là aussi, il faudrait bannir la peur d'introduire, dans la vie chrétienne, de nouvelles formes d'expériences, de nouvelles méthodes de prière et de méditation — même si les sources d'où elles sont tirées sont douteuses. Ce qu'il faudrait, c'est consolider le centre de la foi, autour duquel devront graviter de telles expériences.

Mais le vrai centre, c'est Jésus-Christ tel qu'il est transmis par l'Écriture, tel que les mains de l'Église nous en font le don.

2. Par là, nous touchons déjà le deuxième point crucial, c'est-à-dire « la méthode ». Parce que l'image du monde que se fait la religion chrétienne appartient au passé, l'homme d'aujourd'hui veut acquérir par ses propres forces une conception nouvelle, une expérience globale du monde. Ce que les générations précédentes possédaient dès leur berceau, l'homme moderne voudrait l'acquérir par ses propres forces. Ce qui est non seulement légitime, mais vital.

Il découle de la situation actuelle et des menaces qui pèsent sur les hommes que les méthodes de connaissance sont encore plus envahissantes que précédemment et mettent à contribution l'homme tout entier. Mais beaucoup d'éléments qui faisaient naturellement partie du déroulement de la vie chrétienne — les pèlerinages, les genuflexions, le chapelet, le signe de la Croix, etc. — doivent être considérés avec ces lunettes herméneutiques alors on voit clairement que c'étaient des méthodes globales d'expérience de Dieu.

Les deux mouvements qui ont été mentionnés plusieurs fois — celui de la méditation et de la prière charismatique — s'efforcent explicitement, au moyen de nouvelles méthodes et de nouvelles voies d'accès à l'expérience de Dieu, de revivifier la vie chrétienne. C'est pourquoi ils ont spécialement pour tâche de veiller au centre de la foi. Il est dans la nature des choses que toute valeur qu'on vient de découvrir possède un poids qui lui est propre et qui risque de faire obstacle ; et plus cette valeur est grande, plus est grand le danger de ne pas continuer et de s'arrêter à une méthode, à une voie donnée.

C'est ainsi, par exemple, qu'un livre de méditation catholique à grande diffusion lance une mise en garde contre la méditation de ce qui est négatif, car, est-il dit, la méditation doit procurer la paix, l'équilibre, et nous permettre de nous trouver nous-mêmes. Mais la Croix fait, elle aussi, plus ou moins partie de ce « négatif ». Alors ce qui est pour le monde le scandale chrétien (le bouddhiste Zen D.T. Suzuki y voit la limite entre le christianisme et le bouddhisme) est évacué et, avec lui, le centre du christianisme. Il en va de même si la prière charismatique cède à une tendance immanente à l'auto-suggestion collective. C'est justement dans cette forme de prière que le centre chrétien de la liberté et de la libre décision doit être mis en relief et devenir l'objet de tous les soins.

3. Dans tout cela, ainsi que dans le dialogue avec les religions, il ne doit pas être question de rejeter les propositions et les influences de la religiosité étrangère, mais de leur donner leur juste place dans la foi personnelle.

Pour ce faire il n'existe pas, me semble-t-il, de norme quantitative valable pour tous. Évidemment ce qui, dans la surabondance de la nouvelle comme de l'ancienne « religiosité », semble frauduleux, ridicule ou médiocre est facile à déceler et à condamner. Mais plus on se rapproche du centre de ces mouvements (les deux points cruciaux, méthode et expérience, peuvent servir de points de repère), moins il s'agit de l'alternative du « oui » et du « non ». C'est ici que vaut l'expression de Paul : « Mais nous, à plus forte raison ! ». Il veut dire par là un « oui » suivi d'une intégration dans le système global du christianisme. Cela ne témoigne pas d'une certaine arrogance chrétienne, comme on l'entend parfois dire — par certains chrétiens. Toute conception du monde, toute

expérience du monde qui saisit l'homme tout entier — bouddhisme, Islam, hindouisme, etc. — évolue dans des voies analogues.

LA certitude qui vient de Jésus-Christ devrait donner au chrétien qui rencontre une religiosité étrangère la confiance qui était celle des générations précédentes. Comme le fait Paul, le chrétien devrait approfondir son centre, pour pouvoir s'ouvrir aux dialogues, aux rencontres, aux enrichissements, et aussi aux critiques et aux désapprobations. C'est ainsi que Paul écrit aux Corinthiens : « Que personne ne fonde son orgueil sur des hommes, car tout est à vous : Paul, Apollos ou Céphas, le monde, la vie ou la mort, le présent ou l'avenir (les valeurs sous quelque forme que nous les rencontrions) ; tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu. ».

Josef SUDBRACK, s.j.

(traduit de l'allemand par Marthe Allisy)

Josef Sudbrack, né en 1925 à Trèves (R.F.A.). Entre dans la Compagnie de Jésus en 1946, prêtre en 1956. Enseigne la théologie spirituelle à Innsbruck. Rédacteur en chef de *Geist und Leben*. Parmi ses dernières publications, citons : *Herausgefordert zur Meditation*, Freiburg, 1977 ; *Komm in den Garten meiner Seele*, Gütersloh, 1979 ; *Wege zur Gottesmystik*, Einsiedeln, 1980.

(Offrez un abonnement de parrainage à Communio.)

Hans-Urs von BALTHASAR

Tous les chemins mènent la Croix

*Les nouvelles spiritualités, dans l'Église et hors d'elle,
doivent être soumises au critère indépassable de la Croix.*

ON veut parler ici de tous les chemins sur lesquels les chrétiens essaient de vivre leur foi, c'est-à-dire de tout ce que l'on appelle les « spiritualités », qu'elles soient anciennes ou nouvelles. Elles ne sont rien d'autre que des manières existentielles de transposer le contenu de la confession de foi dans la vie de tous les jours. Du fait que chaque homme en tant qu'unité spirituelle est une image unique de l'incomparable unité de Dieu, du fait que, en particulier, chaque chrétien appelé à la communion des saints est appelé aussi d'une façon unique et personnelle à l'imitation du maure incomparable, il y a autant de chemins spirituels que de personnes.

Un grand nombre de ces chemins spirituels ont des airs de famille et peuvent se rattacher à des « spiritualités » plus ou moins nettement caractérisées. Mais entre celles-ci il ne peut y avoir de murs de séparation, mais au contraire des osmose et des pénétrations réciproques, car toutes ne peuvent être que des variations de l'unique imitation du Christ, telle que lui-même la décrit dans l'Évangile et la réclame de tous. Quand parfois il adresse certaines exigences à ses disciples plus directement qu'au peuple, c'est pour les préparer plus rapidement à ce qu'il leur faudra plus tard exiger de tous leurs auditeurs : « Ce que l'on vous murmure à l'oreille, criez-le sur les toits ». Les évangélistes commencent déjà à présenter des paroles de Jésus adressées à ses disciples comme des paroles destinées à tous : « Si quelqu'un veut devenir mon disciple, qu'il renonce à lui-même, prenne sa croix chaque jour et qu'il me suive » (*Luc 9, 23*, à comparer à *Matthieu 16, 24*). C'est justement à partir de cette parole que nous allons réfléchir, dans ce qui suit, sur la place de la Croix dans les spiritualités de l'Église.

Les présupposés d'une théologie intégrale de la Croix

Le scandale énorme de la Croix — l'échec apparent du Messie d'Israël dans sa tâche essentielle : rassembler le peuple élu, le convertir, le mettre en présence de sa mission définitive — devait préoccuper sans cesse les disciples contemporains de Jésus, comme une énigme obscure dont la solution conditionnait l'être ou le non-être de leur existence. A la lumière de Pâques se montrèrent les éléments de la solution, qui se rassemblèrent très rapidement (1) dans cette synthèse riche et variée exposée par les grands théologiens du Nouveau Testament, Paul et Jean. Les Synoptiques nous présentent d'un certain point de vue une histoire de la Passion qui est devenue de bonne heure un récit présentant une unité, et qui se distingue nettement de sa « préhistoire détaillée », la vie publique de Jésus ; celle-ci nous est décrite, dans la présentation des Synoptiques, à partir de son sommet, comme la marche consciente de Jésus vers Jérusalem, à la rencontre de sa souffrance prévue et prédite. Il est certain que la prophétie du Serviteur de Dieu qui se substitue au peuple, dans le livre d'Isaïe, a joué un rôle important dans la solution de l'énigme. Mais les indications de Jésus lui-même, suivant lesquelles il est venu pour servir en donnant sa vie en rançon pour la multitude (*Marc 10, 45* et les paroles de l'institution lors de la Cène) montrent qu'il distinguait parfaitement la signification intégrale de sa Passion. Si l'on ajoute à cela — ce que les exégètes oublient toujours — qu'il s'est lui-même placé dans la série de ces prophètes auxquels Dieu a annoncé d'avance leur insuccès total et qui durent remplir leur mission en ayant conscience de cette situation, il ne peut alors plus y avoir aucun doute sur le fait que Jésus a vécu pour l'« heure » dont il parle si souvent, à laquelle il aspire comme à l'accomplissement majeur de sa charge et devant laquelle en même temps il est angoissé, l'heure du Père; qu'il ne veut pas anticiper, mais qui est aussi « l'heure et la puissance des ténèbres », qui va s'abattre sur lui de façon à lui retirer toute possibilité d'y faire face par ses propres forces, de sorte qu'il a prié pour que l'épreuve insupportable lui soit évitée, « en offrant des prières et des supplications avec grand cri et larmes » (*Hébreux 5, 7*), reculant d'effroi devant le calice à boire, qui contient (d'après l'image vétérotestamentaire) la colère de Dieu pour le péché du monde. La Passion tout entière jusqu'à l'appel de l'abandonné avec son incompréhensible « pourquoi ? », jusqu'au grand cri que Jésus pousse en mourant, est une exigence impossible à satisfaire, c'est-à-dire qu'elle impose une charge qui ne peut pas être portée par les forces naturelles, qui n'est vécue dans la faiblesse (précédée déjà par la flagellation, la couronne d'épines et le chemin de Croix) que comme l'insupportable.

(1) Les travaux de Martin Hengel ont montré que cette synthèse s'est réalisée très tôt.

CECI n'exclut-il pas toute imitation ? Paul peut d'une part dire qu'il est crucifié avec le Christ (*Galates* 2, 19), qu'il porte dans son corps ses blessures (*Galates* 6, 17), et même qu'il souffre ce qui manque encore aux souffrances du Christ (*Colossiens* 1, 24), d'autre part repousser avec horreur l'idée que ce serait lui et non le Christ qui aurait été crucifié pour les Corinthiens (*1 Corinthiens* 1, 13). Lorsque les fils de Zébédée auxquels Jésus demande : « Pouvez-vous boire la coupe que je vais boire ? » répondent à la légère et avec prétention : « Nous le pouvons », alors Jésus peut leur affirmer en vérité : « Ma coupe, vous la boirez » (*Matthieu* 20, 22 s.) ; il va annoncer aux disciples, comme une grâce, qu'ils connaîtront, eux aussi, le même destin que celui qui l'atteint, et cela « pour l'amour de moi » : Cela signifie au fond que sa Passion fonde la leur et d'avance l'englobe et la rend possible comme le tout englobe et rend possible la partie qui ne sera peut-être qu'une petite particule, mais pourtant contenue et prévue dans le tout. Il peut s'agir là de persécutions venant du dehors pouvant conduire jusqu'à la mort, de la haine du monde, parce que le monde a haï aussi Jésus (*Jean* 15, 20-25) ; mais il peut s'agir aussi de l'attitude intérieure qui a conduit Jésus à la mort physique et qui doit conduire le disciple à une mort spirituelle correspondante. « C'est à ceci que nous connaissons l'amour : lui, Jésus, a donné sa vie pour nous. Nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères » (*1 Jean* 3, 16). « Celui qui ne hait pas sa propre vie ne peut pas être mon disciple » (*Luc* 14, 26). Il n'est évidemment pas au pouvoir des forces purement naturelles d'atteindre ce qui est demandé ici ou même d'y tendre, mais il s'agit d'un comportement dans lequel la foi aimante en Jésus est la force portante qui l'emporte sur tout ce qui s'y oppose en nous (physiquement et spirituellement).

Il ne faut pas oublier que dans le Nouveau Testament la Croix, en tant qu'expiation pour le péché du monde, est aussi la manifestation centrale de l'amour trinitaire de Dieu. C'est le Père qui livre son Fils à ces ténèbres par amour pour le monde (*Jean* 3, 16 ; *Romains* 8, 32), et c'est le Saint-Esprit, l'amour divin de l'un et de l'autre, qui l'accomplit. Personne ne saurait accepter que le chemin sur lequel il suit le Christ passe par un Golgotha, si ce n'est en sachant clairement ou de façon voilée que l'Amour absolu est le fondement ultime de l'événement, bien que tout à fait caché dans la souffrance. A la lumière de ce que l'apôtre nous dit de lui-même, cette connaissance devient très claire, à tel point qu'il comprend que ses souffrances d'imitateur ont part à la fécondité d'amour de la souffrance du Christ, plus que toutes ses actions réunies. C'est pourquoi il se glorifie avec joie de ses « faiblesses, insultes, contraintes, persécutions et angoisses pour le Christ », « afin que repose sur moi la puissance du Christ », « car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (en tant que chrétien, missionnaire et témoin) (*2 Corinthiens* 12, 9 s.).

La Croix en tant que base de l'existence

Si la Croix est aussi profondément enracinée dans l'existence de l'imitateur, c'est cependant d'une tout autre manière que dans la vie du « Précurseur » (*Hébreux* 6, 20). Car pour le Jésus terrestre, la Croix est placée uniquement devant lui. Par contre, le disciple imite en vertu de la force de la Résurrection. S'il n'avait pas la Croix du Christ derrière lui — comme le fondement de son être de chrétien — il ne pourrait pas fonder sa vie sur cette base. Dans l'allégresse « d'avoir été trouvé en Christ », Paul peut s'écrier : « Je voudrais apprendre à la connaître... la participation à ses souffrances, je veux devenir semblable à lui dans sa mort, afin de parvenir, s'il est possible, à la résurrection d'entre les morts » (*Philippiens* 3, 10 s.). Le chrétien est issu de la Croix du Christ (par le baptême il a été enseveli dans sa mort : *Romains* 6, 4), pour aller à sa suite sur la Croix en tant que ressuscité en principe avec Lui (*Éphésiens* 2, 6).

C'est ainsi que, pour le chrétien, la Croix et la Résurrection ne sont pas des moments historiques isolés de son existence, mais des catégories fondamentales qui gouvernent et déterminent toute son existence. Il doit et il peut « prendre tous les jours sur lui sa croix », mais tout aussi quotidiennement, en tant que « ressuscité avec le Christ, rechercher ce qui est en haut, là où le Christ est assis à la droite de Dieu » (*Colossiens* 3, 1). Les deux choses, être mort et être ressuscité comme « homme nouveau », « nouvelle création », déterminent tout son être. Plus profondément on peut dire : son être en tant que membre du Corps mystique du Christ, l'Église, est déterminé par le mode de présence du Christ dans la même Église, par l'Eucharistie, qui est le mode de présence de la chair offerte et du sang répandu, non plus dans le sacrifice sanglant offert une fois pour toutes, mais dans le sacrifice éternel non-sanglant. La mort et la résurrection sont aussi des catégories fondamentales de l'existence pour le Christ éternel, l'« agneau comme égorgé », « prédestiné avant la fondation du monde » (*1 Pierre* 1, 20) à l'égorgement. Ceci doit être vu de nouveau devant l'ultime horizon trinitaire. Dans la béatitude éternelle du Dieu trinitaire, qui veut le monde de toute éternité et qui, comme Pierre le disait à l'instant, a prévu aussi de toute éternité l'« agneau sans défaut et sans tache » pour sa rédemption, les deux choses sont éternellement inséparables : la disponibilité du Père, du Fils et du Saint-Esprit à l'abandon de la Croix et la certitude de la Résurrection, de sorte que la disponibilité n'interrompt pas la vie trinitaire, mais l'exprime jusqu'en sa profondeur. L'écho de ceci dans la vie du chrétien se trouve dans l'Évangile : la souffrance pour le Christ peut paraître insupportable au moment où elle doit être éprouvée, elle est cependant comme enveloppée dans une joie (bien que celle-ci ne soit plus sensible). « Car la légère tribulation d'un moment nous prépare, bien au-delà de toute mesure, une masse éternelle de gloire » (*2 Corinthiens* 4, 17). « Lorsque la femme enfante, elle est dans l'affliction puisque son heure est venue ; mais lorsqu'elle a donné le jour à l'enfant, elle ne se souvient plus de son

accablement, elle est toute à la joie d'avoir mis un homme au monde » (*Jean* 16, 21). Ce mystère suivant lequel une souffrance apparemment insupportable disparaît dans la prépondérance absolue de la joie, ne peut pas, en fin de compte, être « expliqué » en termes de psychologie, mais seulement en théologie trinitaire.

MAIS c'est justement pour cela que nous sommes en droit de distinguer un grand nombre de choses que font les hommes, et qu'ils accomplissent aussi, à vrai dire, dans toutes sortes de religions et de conceptions du monde, de ce qu'on appelle dans l'Évangile l'imitation de la Croix.

Ce que l'on appelle *ascèse* (*askeo* signifie s'exercer, avant tout pour le sport) se produit très souvent en poursuivant un but qu'on s'est fixé soi-même, et qui peut être hygiénique, moral, ou aussi religieux. Le sacrifice de soi-même qui est exigé du chrétien dans l'imitation peut comporter une dimension d'ascèse, d'autodiscipline et de renonciation consciente à maintes choses, mais les deux domaines ne se recouvrent que partiellement. Il se peut qu'un bouddhiste qui poursuit certains buts, considérés par lui comme religieux, soit un ascète beaucoup plus strict que le chrétien. Mais il tend son effort vers un but qu'il s'est fixé lui-même (même si, pour l'atteindre, il suit les indications d'un maître), tandis que le modèle du Christ est un objectif que Dieu lui-même a présenté au chrétien. Dans le premier cas le renoncement peut être à un certain point de vue une fin en soi (se séparer de quelque chose de terrestre, qui trouble), mais pas dans le second cas, parce que la Croix n'est jamais une fin en soi, mais seulement le chemin de la rédemption du monde ou de la fécondité spirituelle en communion avec le Rédempteur.

On confondra donc bien moins encore le « *training* » avec l'imitation chrétienne. Celle-ci exige certes que l'on persévère, que l'on « tienne jusqu'au bout », mais cette préoccupation de « tenir debout et de ne pas risquer de tomber » (*1 Corinthiens* 10, 12) est une tout autre attitude que de s'entraîner pour acquérir une aptitude. Là aussi les domaines peuvent se recouvrir partiellement, par exemple dans le cas d'un exercice spirituel comme l'examen particulier, qui consiste à contrôler avec persévérance si l'on s'efforce constamment d'éviter une faute. Mais le chrétien ne fait pas cela pour se donner des muscles spirituels, mais pour offenser moins Dieu, pour être plus près du Christ.

La Croix, et ce que Jésus appelle « la haine de son âme », n'a rien à voir non plus avec la *dépersonnalisation* qui peut être l'idéal de religions orientales, mais qui peut aussi, d'une autre façon, être celui d'un engagement absolu au service de n'importe quelles valeurs terrestres, par exemple politiques. Conduire une bombe à son but et voler en l'air avec

elle. Ou bien, d'une tout autre manière, vivre et mourir pour le slogan d'un parti. L'imitation du Christ est toujours l'appel à une personne qui justement atteint sa plénitude dans la Croix par l'imitation. Le chemin chrétien se sépare ici des deux cas extrêmes d'un sacrifice de la personne qui viennent d'être décrits (et qui sont incompatibles l'un avec l'autre).

LA Croix, comme fait historique survenu une seule fois et comme la représentation de ce fait dans toute l'existence de l'Église et de l'homme ecclésial, a toujours quelque chose à faire avec le « pour vous », « pour la multitude », de l'Eucharistie distribuée. On peut vraiment dire que cet « être pour », et avec lui la Croix et l'Eucharistie, était aussi présent dès le début dans la vie de Jésus comme élément existentiel (« qui pour nous les hommes et pour notre salut est descendu du Ciel »), comme sens fondamental interne, de toute cette existence, pour atteindre dans la Passion sa manifestation explicite — à vrai dire indispensable. Lorsque des chrétiens, lorsque des hommes en général acceptent la souffrance dont ils sont chargés — même sans s'en rendre compte — dans l'esprit de ce « pour eux, la multitude », la réalité profonde qui traverse cette existence acquiert sa puissance efficace. À un niveau bien plus profond que lorsque ce sont des objectifs isolés et finis que l'on vise et que l'on s'efforce d'atteindre par le renoncement. Car les objectifs, dans le cas d'un engagement total de celui qui fait des efforts, ont cependant toujours pour but de supprimer la Croix qui est imprimée dans l'existence comme un filigrane, de surmonter, ou tout au moins d'adoucir, de rendre inoffensive la souffrance de l'humanité qui hurle de tous les horizons. Mais il faudrait qu'une telle action déchire complètement le parchemin de l'existence, si elle voulait faire disparaître le signe imprimé. Car ce signe est, dans ce monde qui s'est détourné de Dieu, celui de son « amour allant jusqu'au bout » (*Jean* 13).

Les « spiritualités » et la Croix

Là où, à l'intérieur de l'unique Corps mystique, ses membres se différencient comme des fonctions diverses de l'ensemble, comme des « charismes » et des « spiritualités » individuels, il faut que la catégorie fondamentale de la Croix, qui appartient à l'organisme tout entier comme le sang qui y circule, irrigue régulièrement chaque organe. Il ne doit pas non plus arriver que dans certains membres, qui étaient irrigués à l'origine, les artères se durcissent et les tissus deviennent anémiés.

Si l'on considère les grands *ordres traditionnels*, leur irrigation originelle est évidente, surtout là où la Croix du Christ n'est pas considérée et présentée sous un angle principalement personnel — *pro*

me ! —, mais comme un événement qui se poursuit dans l'Église du Christ : elle-même est un Corps mystique crucifié (et à ce point de vue il faut l'aimer inséparablement du Christ lui-même), et par conséquent elle peut et doit conduire aussi ses membres à la Croix, ce qui suppose et provoque toujours plus profondément chez ceux-ci une *sentire cum ecclesia crucifixa*. Ceci est complètement évident dans le cas de François stigmatisé et de son respect pour l'Église hiérarchique officielle ; cela ne l'est pas moins dans l'ordre auquel appartient sainte Catherine de Sienne, qui vit intérieurement l'union conjugale du Crucifié et de son Église, cette fiancée qu'il faut toujours purifier par le sang qui coule ; cela ne pose pas de problème pour l'ordre de la grande Thérèse, celle qui fut transpercée par le séraphin et qui comprit son œuvre comme une assistance intérieure à l'Église affaiblie par la Réforme ; cela ne pose pas de problème non plus pour l'œuvre d'Ignace, chez qui la livrée du Seigneur outragé, qui meurt méprisé par le monde, conduit les siens dans la Compagnie de Jésus, et cela inséparablement du « sentir avec la sainte Mère, l'Église hiérarchique », comme il dit. À toutes ces spiritualités classiques et à toutes les innombrables familles spirituelles plus petites qui en dépendent, il faut poser la question de savoir si ce qui a été fondateur et central pour elles, l'amour personnel et ecclésial de Celui qui a été jusqu'au bout de l'amour, est resté le centre aujourd'hui, ou si elles ont repoussé ce centre sur le côté et l'ont remplacé par quelque chose d'autre, par exemple la « justice dans le monde ». Alors leur sel serait devenu insipide, et si ce qui est insipide est foulé aux pieds, il ne doit pas se glorifier de la palme du martyr.

MAIS c'est également tout ce qui est apparu comme « spiritualité » à une époque récente ou très récente qui ne doit pas avoir peur de se soumettre à la pierre de touche de la Croix. Les formes ont pu se développer récemment, elles ne sont authentiques que si le circuit sanguin de l'Église, ancien et éternellement jeune, les a prises en charge.

Les « théologies de la libération »

C'est là que se trouve le critère décisif pour la grande et multiple famille des « théologies de la libération ». Personne ne peut leur refuser le droit de contribuer par une parole essentielle au dialogue mondial actuel. Jésus a proclamé, dans le discours où il expose son programme, que l'Esprit du Seigneur repose sur lui, pour qu'il annonce la Bonne Nouvelle aux pauvres, aux captifs la libération, aux opprimés la délivrance (*Luc 4, 18 s.*), et à la fin il veut nous diriger vers les œuvres de l'amour du prochain mis en œuvre littéralement (*Matthieu 25*). C'est ainsi que Jésus a commencé, or sa libération n'était pas une libération politique, mais une libération beaucoup plus profonde, des chaînes de

Satan (*Luc 13, 16*), et il a laissé ouverte la question des conséquences politiques à tirer de son enseignement, dans son esprit. Mais manifestement son action libératrice a atteint son sommet sur la Croix. C'est là seulement que le « Prince de ce monde » a été vaincu, là seulement que l'esprit du monde a été vaincu, qui, sans la Croix, fait tout de suite sa rentrée par la porte de derrière dans chaque action de libération intérieure au monde, comme le montrent toutes les grandes révolutions politiques récentes. Une théologie de la libération ne sera donc authentiquement catholique et efficace que si elle combat dans le cadre de la dynamique du combat vital de Jésus, remporte les victoires qui lui sont accordées, mais n'oublie jamais que toutes les victoires accordées sur terre sont des grâces qui sont procurées, concédées, par le Crucifié-Ressuscité. Et cela jamais sans participation personnelle à la Croix. Le modèle est ici l'histoire des apôtres : l'Église remporte des victoires terrestres dans le Saint-Esprit, mais au milieu des souffrances crucifiantes de ses apôtres.

Les mouvements charismatiques

La famille des mouvements charismatiques, elle aussi largement répandue, doit tout aussi expressément avoir ceci devant les yeux. Avant tout ceci : qu'il ne peut y avoir de spiritualité du Saint-Esprit en tant que telle, parce que l'Esprit ne parle jamais « de son propre chef », mais toujours de ce qui est du Père du Fils (*Jean 16, 13-15*). Et leur souci est la rédemption du monde par la douloureuse offrande éternelle du Fils dans l'abandon de la Croix. L'Esprit participait aussi au plus haut point à ce suprême et ultime événement ; il est, comme toujours, l'Esprit qui exécute les décisions trinitaires de salut ; c'est à lui que nous sommes redevables de ce que les ténèbres se sont répandues jusqu'à la fin, entre le Père et le Fils, pour le salut du monde. Les Corinthiens, ces premiers pentecôtistes, se vantent d'avoir les dons merveilleux du Saint-Esprit. Paul ramène d'abord toute cette charismatique à la doctrine du Corps ecclésial du Christ, et mesure chaque charisme à son utilité effective pour la communauté (*1 Corinthiens 13*), puis il relativise tous les charismes par rapport à l'amour chrétien, et à l'amour crucifié : « L'amour supporte tout, endure tout » (chapitre 13). À la fin, il donne des instructions obligatoires pour la pratique du service divin : seule l'interpénétration authentique de l'enseignement évangélique du Christ, qui dans ce sens est une prophétie, sert à l'édification, tout le reste ne fait que rendre la communauté ridicule pour les gens de l'extérieur (chapitre 14). Et il conclut : si quelqu'un croit avoir un charisme spirituel, « qu'il reconnaisse dans ce que je vous écris un commandement du Seigneur. S'il ne le reconnaît pas, qu'il ne soit pas reconnu non plus » (14, 37 s.). Au début de la lettre, il a placé toute la communauté sous la loi exclusive de la Croix (1, 19-2, 2) ; dans la folie de la Croix réside la véritable sagesse, et aussi « la démonstration d'Esprit et de puissance ». C'est ici que la sagesse profonde que Paul revendique pour lui-même (2, 6) a son

véritable centre ; car l' « Esprit qui sonde les profondeurs de Dieu », et qui est donné aux chrétiens, ne trouve rien d'autre, dans sa plus grande profondeur, que l'amour trinitaire insondable qui se manifeste complètement dans la Croix et l'Eucharistie.

La mode de l'Orient et de la mystique

On sait quel accueil enthousiaste les méthodes orientales de méditation, en particulier le Zen, ont rencontré chez beaucoup de chrétiens en Europe et aux U.S.A., chez des religieux des deux sexes comme chez des laïcs, que des maisons de retraites entières ont été aménagées uniquement pour de telles méditations, qu'en outre des textes de mystique chrétienne classique (l'ouvrage en vieil anglais *Le nuage de l'inconnaissance*, Eckhart, Tauler, Jean de la Croix entre autres) sont utilisés de préférence pour de tels exercices, ce qui permet ainsi plus facilement d'insinuer qu'ils sont chrétiens. Est-ce que l'état appelé « nuit obscure », dans *Le nuage*, chez Tauler et chez le grand Espagnol, n'est pas justement le même que celui qui est vécu dans les exercices de méditation ? La réponse à cette question ne peut être que la suivante : d'une manière tout à fait certaine, non ! La « nuit » qui est expérimentée dans les exercices d'inspiration orientale est le résultat d'un training, quelque chose que l'homme peut atteindre lui-même par une abstraction et une concentration systématiques. Ce qu'un Jean de la Croix désigne comme « noche oscura », n'est — bien que les explications qu'il en donne ne soient peut-être pas toujours absolument claires — rien d'autre que la participation d'un homme atteint par la grâce à l'abandon divin du Christ sur la Croix. Une expérience terrible au-delà de toute mesure, qui culmine dans la conscience d'avoir perdu Dieu pour toujours. Une expérience qui n'est pas donnée d'abord pour l'épuration de l'âme (sur laquelle Jean de la Croix met l'accent) mais pour le salut du monde. Nulle part peut-être la vraie Croix de Jésus ne devient aussi clairement qu'ici la pierre de touche pour savoir si une spiritualité est chrétienne ou non. Car la vraie Croix ne peut être qu'une Croix imposée, jamais une Croix qu'on a escaladée soi-même ; jamais un état de repos, mais seulement un état où règne l'angoisse que tout soit perdu : Dieu aussi bien que le salut du monde.

Les grands mouvements actuels

Il y a des spiritualités récentes qui mettent expressément et consciemment cet amour au centre. Les *Focolarini* par exemple. Cela réussira aussi longtemps que tout le sérieux et l'effrayante sobriété de l'amour pour nous du Crucifié ne seront pas devenus inoffensifs et transformés en un enthousiasme d'amour trop humain, d'un amour entre êtres humains avant tout ; la Croix n'est pas un sentiment (elle est même la renonciation à tout sentiment jusqu'à l'abîme de l'abandon), mais une action pure et solitaire. La fondatrice connaît ce centre crucifié de

l'amour. Il faudrait que sa connaissance vivifie tout l'organisme de sa fondation.

Le grand mouvement ecclésial italien qui se nomme **Comunione e Liberazione** (2) et qui a rendu à des milliers et des milliers de chrétiens jeunes et adultes l'expérience vivante d'être l'Église, une œuvre visiblement accompagnée de la bénédiction de Dieu, ne peut avoir à la longue de la stabilité que si dans, derrière et sous l'expérience de la communion libératrice des membres de l'Église, la communion la plus profonde et la libération dans la Croix — qui peut isoler terriblement — sont saisies et supportées. Heureusement, les membres entretiennent un contact zélé avec les églises crucifiées derrière le rideau de fer : si elles communiquent à celles-ci la conscience fortifiante de la communion ecclésiale, elles peuvent et doivent apprendre d'elles la force héroïque de la solitude de la Croix. Cela ne réussit que si l'on a soin de prier en permanence.

Au centre de l'« œuvre de Dieu » (**Opus Dei**) qui est répandue dans le monde entier, se trouve une communauté de prêtres qui se réclame expressément de la Croix. On ne peut pas méconnaître ici le zèle pour l'extension du Royaume de Dieu, un attachement devenu plutôt rare à l'Église en tant qu'institution, un effort pour pénétrer toutes les structures du monde. Mais on doit chrétiennement aussi poser à cette puissante organisation, en vue de son autocritique, la question de savoir si, chez elle, la Croix du Christ est vue théologiquement d'une manière assez englobante, et non pas, de façon trop prépondérante sous un angle ascétique ; si, d'une manière générale, on attache assez d'importance à une théologie profonde, qui doit être en son centre une théologie de la Croix et de la Résurrection, et cela, à mon avis, dans le sens de saint Ignace, c'est-à-dire comme imitation dans la faiblesse, la persécution et l'insuccès, dans tout ce qui a empêché la vraie Compagnie de Jésus de devenir ce que ses adversaires voyaient en elle : une pure et simple troupe de combat du pape, organisée militairement.

NATURELLEMENT, il y aurait encore beaucoup d'autres « spiritualités » anciennes et nouvelles à considérer et à questionner. Beaucoup d'entre elles, comme le véritable esprit de Charles de Foucauld ou de mère Teresa, n'ont pas besoin d'être ainsi questionnées. Mais ce qui a été dit peut suffire ici. Cependant, en concluant, il faut encore une fois indiquer le grand danger — que Paul signale aussi aux Corinthiens — que les membres puissent penser qu'ils n'ont pas besoin les uns des autres. Que les familles spirituelles, qui ne doivent être rien d'autre qu'une partie de l'Église vivante, s'isolent comme des sectes et dès lors cessent de porter et d'éclairer la vraie catholicité qu'elles devraient exprimer. Ce danger a toujours existé, mais auparavant (par

(2) Voir dans *Communio*, t. I, n° 6, l'interview de Don Luigi Giussani, fondateur de « Comunione e Liberazione », p. 70-79.

exemple dans la grande famille bénédictine) beaucoup moins que dans les mouvements récemment apparus. Ce qu'on appelle « la gauche » dans l'Église, malgré toute son absence de forme dans le détail, constitue une unité non négligeable, tout au moins négativement, dans son rejet du dogmatisme et du centralisme. Ce que l'on peut désigner, par suite d'un malentendu, comme « la droite », est beaucoup trop éclaté en familles isolées, dont chacune commence par recruter avec zèle pour elle-même. Pas partout avec la même verve et la même persévérance — certaines sont plus ouvertes que d'autres ; mais il y a une tendance incontestable. En face de tout cela il faut placer l'image de celle dont on fête cette année le six-centième anniversaire de la mort, Catherine de Sienne, qui n'a vécu, souffert et saigné que pour le Christ et son Église mystique et hiérarchique, dont la plus haute aspiration était de voir son propre sang mélangé, dans la souffrance partagée, au sang purificateur et vivifiant du Crucifié.

Hans-Urs von BALTHASAR
(traduit de l'allemand par Jacques Keller)

Hans-Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905, prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Sa dernière bibliographie, arrêtée à 1977, compte 90 pages dans *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. En préparation (parution à l'automne 1980) : *Nouveaux Points de Repère*, coll. « Communio », Fayard, Paris.

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de lire Communio. Nous leur enverrons un spécimen gratuit.

Peter SCHMIDT

La gnose, hier et aujourd'hui

Bien des aspects, parmi les plus douteux, de la religiosité actuelle, peuvent se rattacher à l'antique courant gnostique, qui est encore maintenant le pire ennemi de la foi.

LE mot grec *gnosis* signifie : connaissance, savoir. La nature exacte de cette connaissance doit normalement être précisée par le contexte dans lequel le vocable est utilisé. Ainsi, chez Platon, on rencontre *gnosis* dans la théorie de la connaissance pour désigner la connaissance du Bien ; le terme y fonctionne aussi comme synonyme de *épistèmè*, la science (1). Dans les épîtres de saint Paul, la *gnosis* indique entre autres la connaissance des secrets divins, et chez saint Jean, la vraie connaissance du mystère révélé de l'unité du Père et du Fils (2).

Dans l'histoire des religions, cependant, *gnosis* a reçu un sens que l'on pourrait qualifier de classique, et qui prend son origine surtout dans la polémique du christianisme des premiers siècles avec une certaine conception religieuse du monde antique. C'est le sens qui prévaut lorsqu'on parle de *gnostiques*, de la *gnose* (juive, chrétienne...), du *gnosticisme* (3). *Gnosis* y désigne toujours un certain savoir concernant les grands problèmes religieux et métaphysiques. La gnose est censée apporter la réponse aux questions fondamentales de l'homme par une *connaissance* spécifique. Connaissance non pas en premier lieu intellectuelle, mais de caractère visionnaire et mystique, considérée comme révélée, et ouvrant la voie à l'union de l'homme avec le mystère divin.

(1) Cf. R. Stupperich, « Gnosis », dans J. Ritter (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. III, Basel-Stuttgart, 1974, col 715.

(2) Nous renvoyons au livre fondamental de I. Dupont, *Gnosis (La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul)*, Paris-Bruges, 1949, et à Ch.H. Dodd, *The interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1953 (rééd. 1970), p. 151 s.

(3) Le terme *gnosticisme* désigne généralement les systèmes gnostiques combattus par l'église primitive. Puisque bon nombre de ces systèmes étaient nés au sein du christianisme même, on utilise souvent le terme pour désigner le gnosticisme chrétien. Cf. E. De Faye, *Gnostiques et gnosticisme (Étude critique des documents du gnosticisme chrétien au IIe et IIIe siècles)*, Paris, 1925.

Comme l'écrit J. Dupont, le mot *gnosis* traduit par excellence l'aspiration mystique du paganisme hellénistique à voir Dieu (4).

Le mouvement gnostique a connu un essor prodigieux durant les premiers siècles de notre ère. Il a été un ennemi mortel du jeune christianisme, bien que (ou plutôt parce que) la très grande majorité des systèmes gnostiques ont été érigés sur des fondements chrétiens (si bien qu'on a même longtemps avancé la thèse que le gnosticisme a été entièrement un phénomène d'hérésie chrétienne). La grande Église a toujours manifesté une forte répulsion devant le phénomène gnostique. Les écrits des Pères en témoignent abondamment. Dans ce conflit, le terme de *gnosis* s'est vu attribuer une signification qui le situe aux antipodes de la *pistis*, par laquelle on indiquait l'attitude du croyant vis-à-vis du mystère de la révélation chrétienne. *Gnostique* est devenu pratiquement le contraire de *croyant*.

L'historien qui veut étudier les systèmes gnostiques de l'Antiquité s'engage dans un labyrinthe. A cause de notre connaissance défectueuse, puisée souvent dans des sources fragmentaires ou de tendance anti-gnostique, la reconstruction des divers systèmes s'avère ardue et assez hypothétique (5). Néanmoins, il est possible, malgré la diversité des doctrines, de dégager quelques traits généraux qui leur sont communs. Nous sommes convaincus que les lignes conductrices de la gnose, telle qu'on la rencontre dans l'Antiquité, révèlent une attitude de l'esprit qui est de tous les temps, et qui se manifeste d'ailleurs à toutes les époques de la religion et de la philosophie. À notre avis, la gnose — et c'est là la raison de ces pages — se porte fort bien, et constitue, aujourd'hui comme il y a vingt siècles, un succédané séduisant pour la foi. Nous n'essayerons donc pas ici de donner un aperçu historique. Nous tenterons simplement de cerner quelques éléments de structure générale, afin de mieux comprendre le caractère propre de « l'esprit gnostique » dans ce qui le distingue si fondamentalement de la foi.

LA gnose se préoccupe des mêmes problèmes que la religion. D'où viens-je? Où vais-je? D'où vient le mal, et comment-pourrai-je en être libéré? Qui est Dieu? Qu'est-ce que l'homme? Quel est le sens final de l'existence (6)? Elle cherche, comme la religion, à donner

(4) J. Dupont, *op.cit.*, p. IX.

(5) E. De Faye, *op.cit.*, p. 439 s. On distingue généralement des systèmes Judaïsants (Basilide, Valentin), paganisants (le document Naasséen), christianisants (Justin, Marcion). Mais les appartenances des systèmes à telle ou telle religion font l'objet de discussions approfondies. Une des causes de ces discussions est leur éclectisme, qui puise dans toutes les mythologies. Citons quelques écrits connus : la *Pistis Sophia* ; l'*Apocalypse d'Adam* ; le *livre de Baruch* ; parmi les apocryphes du Nouveau Testament, le *protévangile de Jacques*, les *Actes de Pierre*, les *Évangiles de Philippe* et de *Thomas* présentent des traits gnostiques certains. L'hermétisme et le mandéisme aussi présentent des parentés indéniables avec le gnosticisme.

(6) Tertullien : les gnostiques se demandent « d'où vient le mal, d'où vient l'homme, d'où vient Dieu ? ». Cf. *De pruescriptione Haereticorum*, 7.

une réponse à l'angoisse existentielle de l'homme. Dans les systèmes antiques, on trouve généralement une cosmogonie ou doctrine de la création ; une doctrine du mal (qui est la chute et l'emprisonnement des êtres spirituels dans le monde matériel) (7) ; une théodicée (qui consiste à disculper la divinité suprême, principe du Bien, en lui ôtant la responsabilité du cosmos matériel, dont on attribue volontiers l'existence à une puissance démiurgique, un des êtres intermédiaires entre l'être suprême et le monde) ; et une doctrine du salut. Ce salut, on l'atteint par un retour à l'origine spirituelle, de laquelle l'homme se trouve éloigné par son existence ici-bas, prisonnière de la matière qui, dans sa limitation et sa multiplicité, se révèle comme radicalement mauvaise. Le retour de l'homme à son origine spirituelle se présente comme une libération, fruit d'un *savoir*, par lequel le gnostique connaît son propre « moi » spirituel, et prend donc conscience de sa consubstantialité avec l'être divin. Le savoir gnostique se présente en premier lieu comme une intuition concernant les origines : origine du moi spirituel (une « étincelle de la divinité ») ; origine de la chute et de l'esclavage dans ce monde des ténèbres ; origine, essence et destinée des puissances démiurgiques, de la matière et du monde.

Une fois les origines révélées, on connaît aussi les chemins de la montée salvatrice vers le règne de la lumière, qui est la véritable patrie du « moi » spirituel (8). Cette connaissance porte en elle-même une dimension sotériologique (de salut). Le gnostique la reçoit, comme nous avons dit, par révélation, et celle-ci est communiquée le plus souvent par une figure de rédempteur ou de héros divin (par exemple Isis, Hermès, le Christ). Le révélateur lui-même ne peut en aucune manière être assujéti aux forces du mal, sinon il ne pourrait enseigner la voie royale du savoir salvifique, puisque lui-même devrait être libéré d'abord des liens de l'ignorance. Mais comme nous l'avons déjà écrit, le mal gît dans l'appartenance même au monde matériel. C'est pourquoi les interprétations gnostiques du christianisme seront forcément docètes : pas d'appartenance réelle du Christ au monde d'ici-bas, pas d'incarnation ni d'humanité réelle, partant pas de passion ni de mort réelles ; tout cela est en effet interprété de façon symbolique par les gnostiques (9).

(4) Toutes les doctrines gnostiques véhiculent un dualisme métaphysique (Cf. Ch. H. Dodd, *op.cit.*, p. 103). La limitation spatio-temporelle et la pluralité sont en elles-mêmes un mal. Puisqu'elles sont strictement liées à la matérialité, celle-ci est considérée comme un mal en elle-même. Le Bien suprême ne peut en être l'auteur.

(5) C'est dans l'élaboration de ces connaissances — à grand renfort de mythes — que se situe la complexité parfois effarante des gnosés. Pour un aperçu assez clair, nous renvoyons, outre les ouvrages de Dodd, Dupont et De Faye, à J. Doresse, « La Gnose », dans H.Ch. Puech (éd.), *Histoire des Religions*, t. II, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1972, p. 364-429 ; R.M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris (Seuil).

(6) Si la mort n'est pas réelle, la Résurrection ne l'est évidemment pas non plus. En effet, pour les gnostiques chrétiens, elle n'est que l'expression du retour du Christ à son lieu d'origine, comme « indicateur de chemin » pour nous. Le Christ n'a pas vécu l'existence humaine avec tout ce qu'elle comporte de contingence. Voilà une des raisons pourquoi l'*Évangile de Jean*, bien qu'utilisant si souvent une terminologie à résonance gnostique, insiste tellement sur la matérialité de la condition du Verbe incarné

(fin de la note page suivante)

Le canevas commun sur lequel se tissent les différentes doctrines gnostiques nous permet d'esquisser quelques traits généraux et toujours actuels de l'attitude gnostique. Dans les réflexions qui suivent, nous nous limiterons à un aspect particulier : la relation entre une certaine conception du monde et la nature spécifique du savoir gnostique.

LA notion de transcendance est déformée ou absente : soit parce qu'il n'y a pas encore de prise de conscience de celle-ci, soit à cause d'un scepticisme foncier envers elle. La position métaphysique sous-jacente de la gnose est un monisme immanentiste (10), qui constitue le cadre dans lequel le gnostique cherchera la réponse aux questions angoissantes que fait surgir l'existence. C'est l'angoisse existentielle même qui leur fait refuser la transcendance. L'esprit gnostique a besoin d'une réponse sûre et close. La foi ne la lui donne pas — du moins pas dans le sens où il l'attend.

En effet, la foi ne fournit pas de solution évidente, et dont il ne serait objectivement plus possible de douter, aux questions de l'homme. Elle donne ses réponses à un niveau de certitude qui implique toujours la confiance et l'espoir, et qui croît parallèlement à l'engagement concret dans la charité, en réponse à l'appel évangélique de conversion. Le savoir propre à la foi n'élimine jamais ce caractère d'abandon qui consiste à vouloir comme marcher sur les eaux. Pour le croyant, c'est précisément cet abandon au risque de l'amour (le contraire d'une certitude que l'on possède !), qui fonde et nourrit la certitude que l'existence est appelée à l'achèvement eschatologique par Amour absolu (et donc transcendant, car amour absolu implique liberté absolue envers l'être aimé, le monde en l'occurrence). La démarche de la foi est extrêmement proche de celle de l'amour humain. Là où l'amour, de peur que l'être aimé lui échappe, se défait de la *confiance* pour construire une *certitude* qui n'a plus besoin de confiance, il se détruit. La certitude de l'amour est *dans* la confiance en l'autre. Il en va de même pour la certitude de la foi, et c'est pour cela que la foi demande toujours et essentiellement un engagement. En ce qui concerne l'amour, le « savoir » fondé sur la

(fin de la note 9)

et du Christ ressuscité. C'est, entre autres, par souci anti-agnostique. Les évangiles apocryphes, par contre, versent dans le docétisme, à cause de leur conception gnostique de la Révélation. Ils se complaisent dans le halo divin qui enveloppe les actes et les paroles de Jésus de la naissance à la mort.

(10) Ce qui explique la parenté de la gnose avec la conception panthéiste du monde. Toutes deux soutiennent la consubstantialité du « moi » spirituel avec l'être divin. Cette parenté ne peut nous étonner, puisque la connaissance gnostique est salvifique à cause de l'union mystique qu'elle réalise entre l'homme et l'absolu. Mais cette union est conçue comme une sorte de fusion au même niveau ontologique : mon « moi » fait partie de l'absolu, et par le savoir gnostique, je rejoins mon véritable statut ontologique. Sans conception immanentiste à la base, le savoir gnostique ne pourrait jamais être source de salut. Il est à remarquer aussi que le dualisme métaphysique ne s'oppose nullement à l'immanentisme. L'irréductible opposition entre le Bien et le Mal procède plutôt du fait qu'on les ramène au même niveau ontologique.

confiance n'est pas moins réel que celui que procure une attitude possessive et sans confiance. Il est au contraire le seul qui arrive à connaître la réalité visée. Car l'autre manière de vouloir connaître passe à côté de la réalité même de l'amour dont elle veut s'assurer la possession.

Ainsi en est-il de notre attitude envers le mystère de l'existence. L'angoisse ne disparaît que là où l'homme renonce à vouloir se saisir de ce mystère, ce qui revient à vouloir disposer de Dieu. Là où il découvre qu'il lui est permis de se confier au mystère d'un Être personnel qui s'offre à lui, l'homme peut découvrir aussi la certitude et la paix, sans que pour cela il ait besoin de nier la réalité et la valeur de son existence contingente dans un monde matériel. Car le désir de l'union mystique, au sens où l'entendent les doctrines gnostiques, n'a que l'apparence d'une attitude. En effet, elle est union par consubstantialité, non pas par relation libre. Cette osmose mystique du « moi » avec la divinité s'inscrit dans un cadre de processus nécessaires se situant au même niveau ontologique. Ma consubstantialité avec l'être divin élimine la part de la liberté (et avec cela de la contingence, de l'historicité, du choix, de l'engagement, de l'amour) dans le processus de mon salut. Une fois que, par révélation, je *connais* mon origine divine, le salut m'appartient déjà. Il ne peut désormais m'échapper.

Nous avons bien dit que la foi implique que l'on soit prêt à prendre sur soi le risque de l'amour : l'union avec Dieu, dans la foi chrétienne, suppose toujours, quelque mystique qu'elle soit, les risques de la liberté. Sans l'aventure de la liberté, ni Dieu ni la foi ne vaudraient vraiment la peine que l'on s'en occupe. Il n'y a pas de véritable relation sans liberté. L'union mystique, dans la gnose, n'a rien d'une relation. Elle est fusion avec l'Un absolu. Et le bien ou le mal moral ne jouent plus. Le mal, je n'en suis de toute façon pas responsable, puisqu'il est dans mon existence matérielle même. Il est métaphysique. Le bien qui m'attend, c'est le retour à mon origine divine. Je *suis* divin, et là est mon salut. Point n'est besoin de conversion ou d'attitude nouvelle pour hériter le salut. Car l'appel à la conversion implique aussi que l'on peut ne pas se convertir. C'est encore une fois courir le risque de l'amour et de la liberté. La gnose est dominée (bien qu'inconsciemment) par la peur insurmontable devant la liberté dans sa quête d'union avec Dieu. Le gnostique ne doit jamais confesser : j'ai mal agi. Mais cette peur même est symptôme d'une incapacité de confiance. Tant que l'homme ne comprend pas vraiment ce que veut dire : Dieu est *amour*, il aura tendance à éliminer sa propre liberté, et à s'assurer le salut par d'autres voies que l'amour.

LE gnosticisme a donc peur que le Dieu transcendant et libre ne lui échappe. Pourtant, les questions demeurent, et le gnostique se doit de les éclaircir. Si la solution n'est pas dans la confiance, elle doit être dans le savoir. Mais ce savoir n'est pas acquis par l'application des lois de la raison critique. Il n'est pas un savoir scientifique au sens

commun du terme. Pourquoi ? Parce que le gnostique sent (plus ou moins confusément) que la science ne peut fournir de réponse globale et satisfaisante aux questions métaphysiques. La science laisse trop de trous dans la réalité, et elle le sait bien d'ailleurs. Le savoir scientifique a pleinement conscience de son caractère inachevé, historique, provisoire. La science est en route, et ne peut souvent parler qu'en termes d'hypothèse et de théorie. De plus, il existe bien des domaines sur lesquels elle n'a pas prise, à cause des limitations de méthode qu'elle s'impose à elle-même (si nous éliminons du moins un certain scientisme naïvement totalitaire qui, précisément, présente souvent des traits gnostiques). L'esprit gnostique, fuyant l'abandon que demande la foi, se rend bien compte que la science, si elle reste dans les limites que lui imposent ses propres principes méthodologiques, n'est pas en mesure de lui donner la réponse absolue et close qui doit lui procurer une certitude inébranlable et donc la sécurité existentielle. La véritable science ne lui enlève pas son angoisse.

Le même problème surgit lorsqu'il se tourne vers la philosophie. La philosophie ne pourrait donner de réponse immédiate et absolue aux questions de celui qui l'interroge sur le mystère de l'existence. La philosophie, elle aussi, est en marche. Le gnostique, inconsciemment sans doute, ressentira de la peur devant ses positions et méthodes critiques, qui le laisseront trop souvent sur sa faim.

Il faut pourtant une réponse définitive et close. Cela veut dire : une réponse qui lui procure un savoir dont l'objet ne transcende pas ses capacités de connaissance (donc : immanence du mystère ; car consubstantialiser l'esprit humain à l'être divin revient à ramener la réalité divine au niveau de la nature humaine, et donc à lui ôter sa transcendance) ; réponse aussi qui échappe à la contingence et à la liberté historique : définitive donc, et dont on puisse d'ores et déjà être le propriétaire. Seul ce que l'on *sait*, on le possède — et seul ce que l'on possède donne sécurité. L'attitude gnostique révèle une transposition, dans le domaine spirituel et métaphysique, de la sécurité existentielle que procure la possession. Mais, comme pour la propriété matérielle, sécurité bien vaine et trompeuse !

D'une part donc, le mystère doit perdre son caractère imprenable ; mais d'autre part, le gnostique ne peut se permettre de clarifier totalement le mystère par la raison, sinon les principes de la rationalisation même lui feraient voir l'inconsistance de ses constructions. Le mystère ne peut en aucune manière être éclairci à la lumière de la science ou de la philosophie. Le savoir suprême qui sauvera le gnostique doit donc échapper aux principes de la raison critique et à la contrôlabilité scientifique. C'est-à-dire que le gnostique se tournera toujours, d'une façon ou d'une autre, vers la mythologie. Il définira celle-ci comme *illumination* ou *intuition transcendante* ou *révélation*. Avec « son » savoir le gnostique se retranche dans un ghetto inexpugnable, qui échappe d'avance aux questions de la raison ou au con-

trôle scientifique, et qui est donc assuré contre toute faille ou fissure. Le savoir gnostique, à l'état idéal, est clos, étanche, définitif et sûr. L'abandon angoissant qu'implique l'acte de foi est rendu superflu, tandis que les exigences de la critique rationnelle sont éliminées. Rien n'est plus capable de ronger la paix intérieure ou la certitude du salut... mais à quel prix : ni plus ni moins que la négation de la réalité du monde. L'attitude gnostique révèle une structure d'esprit qui prend la fuite devant la liberté et l'historicité de l'existence, et qui enterre sa peur dans une réalité fictive créée par un raisonnement en vase clos, où tout est un et nécessaire.

LA gnose n'est pas morte. Nous ne la retrouvons pas seulement tout au long de l'histoire (Bogomiles, Cathares, Albigeois, Cabbale, Rose-Croix, Jacob Boehme...), mais dans nombre de milieux et de conceptions religieuses d'aujourd'hui. Nous voudrions terminer cette esquisse en indiquant quelques domaines où sa présence est, à notre avis, indéniable.

Il y a d'abord le succès persistant et même croissant des sectes. Il n'est pas question d'en dresser ici la liste ou de faire leur procès. Mais on peut déceler dans le sectarisme en général cette tendance à une certitude fermée et étanche, apanage de ceux qui ont le bonheur de faire partie de la secte, et qui donc « comprennent ». Le refus de la confrontation avec la critique, la tentation de totalitarisme et de fanatisme (dans laquelle jouent évidemment d'autres motifs aussi, notamment le réflexe d'auto-défense sociologique), et la tendance au mythe ou à l'idéologie qui veut englober la totalité de l'être dans un système clos, sont autant de symptômes d'une structure d'esprit gnostique. Il est à remarquer que la structure d'esprit qui caractérise les sectes n'est pas nécessairement liée au nombre restreint. Elle vit également dans des mouvements de très grande envergure : il ne s'y ajoute alors que le pouvoir (11).

De nos jours, il est impossible de ne pas être frappé par un retour de **systèmes théosophiques** de tout genre. Les écrits de Mme Blavatsky et d'Annie Besant comptent de nouveau de nombreux lecteurs et suscitent un intérêt considérable. Il en est de même avec l'anthroposophie de Rudolf Steiner et de son école, dont les principes sont fondés sur la théosophie (12). Le but propre de la théosophie consiste bien à faire de la réalité divine un objet de *science*, ce qui revient en fait à ne pas accepter ou ne pas comprendre la notion de transcendance (13). Le

(11) Il serait intéressant d'examiner à ce propos la relation entre les systèmes totalitaires comme le nazisme et le léninisme et la structure gnostique de l'esprit qui, pour échapper à l'angoisse devant l'histoire, veut posséder sa vérité et l'imposer à la réalité...

(12) Voir la très bonne analyse de H. Ringgren, dans la *Theologische Realenzyklopidie*, art. « Anthroposophie », t. III, Berlin, De Gruyter, 1978, p. 8-19.

(13) La perte ou le refus de l'analogie est une conséquence inévitable du monisme immanentiste. Les concepts et termes ne peuvent plus être utilisés qu'en sens univoque (R. Steiner en offre un exemple remarquable dans ses réflexions sur la Trinité, qui n'est pas objet de foi, mais de savoir). Ici s'ouvre un

(fin de la note page suivante)

monisme immanentiste de la théosophie est visible également dans son éclectisme, plus particulièrement dans sa sympathie pour les religions antiques et orientales (religions Égyptienne, Hindoue, Bouddhique...), et dans sa préférence très marquée pour la doctrine de la réincarnation, qui est une des doctrines monistes par excellence.

La tentation de l'emprise gnostique sur les mystères de la vie se révèle, aujourd'hui comme toujours, dans le succès immense dont jouissent les différentes formes de **magie, d'occultisme, d'astrologie**, etc., ainsi que dans la vague de fascination pour tout ce qui relève du domaine de la **parapsychologie**. Là aussi, l'attrait gît dans une emprise (illusoire) sur le mystère par un savoir ésotérique qui puise sa certitude inébranlable dans une parfaite incontrôlabilité. Le recours à des pratiques comme l'astrologie ou la cartomancie dévoile en plus incontestablement une fuite devant la responsabilité vis-à-vis de l'histoire. On y rejette en effet la responsabilité de tout ce qui arrive sur l'une ou l'autre fatalité inscrite dans le cosmos. Tout ce qui arrive *devait* arriver. Il n'y a aucune responsabilité morale : *connaître* son destin est la seule chose qui compte. Voilà encore un symptôme éclatant de l'angoisse existentielle des hommes.

Nous constatons en même temps un étrange retour à la mythologie dans ce que L. Lustig appelle la **Science-Fantasy (14)**. Il s'agit de la pseudo-science qui combine les problèmes non résolus de l'archéologie et de l'astronomie avec la question concernant l'existence d'autres êtres vivants (et conscients) dans l'univers. La *Science-Fantasy* résout cette dernière question de façon positive par un raisonnement de probabilité qui offre un exemple bien comique de sophisme, mais qui jouit d'un immense succès : « *Puisqu'il y a tant d'astres et de planètes, il serait bien étonnant qu'il n'y ait pas ailleurs des êtres comme nous. Donc il y en a...* » ! En un certain sens, il est amusant de voir comme nous assistons à un retour aussi spectaculaire que primitif de l'antique evhémérisme (14 bis). On en revient à dire que les mythes et les divinités des peuples anciens reflètent le souvenir obscurci d'événements historiques survenus à des époques immémoriales, en l'occurrence la visite d'extra-terrestres, qui sont venus visiter la terre avec une mission bienveillante. Ils se sont conduits en révélateurs, et ont apporté à nos ancêtres primitifs toutes sortes de biens : la civilisation, la science, la morale, voire une amélioration

(fin de la note 13)

nouveau registre de questions : celles concernant la parenté entre le panthéisme et la gnose (cf. note 10). Nous pensons à J. Maritain, définissant la philosophie de Hegel comme la gnose moderne (*Pour une philosophie de l'Histoire*, p. 36). Il est vrai que la philosophie panthéiste absolutise la contingence, et ce faisant, la nie. En termes de religion, cela revient à sacrifier le monde — et c'est précisément ce que fait le mythe, auquel la gnose retourne. C'est en tout cas l'inverse de ce qui se produit dans le *Livre de la Genèse*, qui constitue la première tentative de démythologisation et de désacralisation du monde.

(14) Lawrence Lustig, « Science and Superstition : an age of unreason », dans *Encyclopaedia Britannica Book of the Year 1976*, p. 270-273.

(14 bis) Evhémère est un écrivain grec mort vers la fin du III^e siècle avant Jésus-Christ, qui faisait des dieux des êtres humains divinisés par l'imagination populaire.

tion biologique de la race (par exemple par l'union de ces êtres aux femmes humaines, fait dont un texte comme celui de *Genèse* 6, 4 est censé rendre un témoignage indubitable). Les religions ne sont en fait que les figures diverses du souvenir, sacralisé et transmis d'âge en âge, de ces événements merveilleux qui se sont produits au printemps de l'humanité, bien avant toutes les époques que peuvent reconstruire les historiens. Ces êtres supérieurs, bien plus évolués que l'humanité, nous les retrouverons un jour. Leur retour sur terre, auquel nous aspirons, ou les contacts prochains dans le cosmos, prouveront bien que la théorie est exacte. Entre temps, la parfaite incontrôlabilité des hypothèses les plus invraisemblables assure tant le succès auprès d'un large public qu'un revenu confortable pour les auteurs (15). Mais soyons sérieux. Ce que l'on constate ici, c'est qu'au lieu de clarifier le mythe (en tant qu'explication préphilosophique du monde) par la raison critique, on en revient à mythologiser la science, la philosophie et la religion, mêlant tout à tout, sans aucune velléité ou même possibilité du moindre contrôle. Le refus de toute transcendance, la présentation de la connaissance des origines comme solution aux grands problèmes concernant la destinée du cosmos et de l'homme, l'impression de communion mystique et salvifique avec l'immensité de l'univers que procure à bien des adeptes de la théorie la connaissance de leur relation (voire parenté) avec les extra-terrestres, et enfin l'élimination de tout critère de rationalité, constituent les indices les plus saillants de la structure gnostique de cette soi-disant nouvelle science.

ENFIN, la conception gnostique de la connaissance demeure une tentation au sein de l'Eglise même. De nos jours, elle se manifeste assez paradoxalement dans un certain anti-intellectualisme. Il est vrai que la foi chrétienne transcende la raison (autrement — faut-il encore le dire ? — Dieu ne serait pas Dieu). Mais elle n'est pas irrationnelle, et doit donc supporter la confrontation avec la raison pensante.

(15) Nous pensons entre autres un *film* comme *Rencontres du troisième type*, mais surtout à la littérature du genre que produisent des auteurs comme von Däniken (*Erinnerungen an die Zukunft*), Berlitz (*Le triangle des Bermudes*), Ouspensky, et, plus ancien déjà, Vélikovsky (*Worlds in collision*). Quelques exemples parmi les ingrédients de ces « oeuvres » : les cosmonautes ont entre autres construit la grande pyramide, érigé Stonehenge et les statues de l'île de Pâques, fondé les grandes *cités* désertes d'Amérique latine, tracé des pistes d'atterrissage dans le désert de Nazes, etc. Ou du moins, ils ont fourni aux humains la science et les moyens techniques pour réussir ces prouesses. L'histoire de Gilgamesh nous offre le récit d'un témoin oculaire qui a vu les vaisseaux spatiaux, tandis que le *Mahabharata* recale le témoignage d'explosions de bombes H. Il ne vaudrait peut-être pas la peine de mentionner tout cela, si on ne savait que ces littératures charlatanesques hantent depuis quinze ans les rayons de « religion », « théologie » et « philosophie » dans toutes nos librairies. Entre 1969 et 1976, la traduction néerlandaise de *Erinnerungen an die Zukunft* de von Däniken a connu 25 rééditions, et en 1975, le nombre combiné de copies vendues de sept *bestsellers* du genre s'élevait à plus de 35000 000 dans les différentes éditions. D'expérience personnelle, nous pouvons affirmer que bien des gens ne percent pas le comique ou la supercherie, et font de ces livres, bien qu'ils soient tissés de mensonges, d'erreurs historiques, de contresens et de sophismes, la base d'une « religion scientifique » de laquelle ils attendent la solution pour leurs problèmes et le bonheur.

On rencontre chez bon nombre de croyants un anti-intellectualisme qui en fait ne vise pas à sauvegarder la foi, mais à assurer une emprise sur les vérités révélées. Cet anti-intellectualisme, qui se traduit par une méfiance incoercible envers la théologie, n'est souvent rien d'autre qu'une réaction de peur devant les questions que soulève la réflexion théologique. Soulever des problèmes n'est évidemment pas l'idéal, ni de la foi, ni de la théologie. Mais il faut les aborder et les penser à fond là où ils surgissent. C'est un service à rendre à la foi.

Dans l'anti-intellectualisme des chrétiens se glisse malheureusement souvent la tentation d'éliminer de la foi l'acte de confiance envers ce Dieu libre qui reste aussi l'inconnu et qui, dans sa transcendance, échappe à toutes nos prises, nos classifications, nos définitions — même les définitions dogmatiques ! Le dogme ne transforme pas la foi en science, et ses énoncés demeurent inadéquats devant la totalité du mystère révélé. Le dogme ne rend nullement superflu l'abandon confiant, *dans* lequel il prend toute sa signification, et en dehors duquel il n'en a aucune. L'anti-intellectualisme se borne souvent à se murer dans les certitudes et habitudes qui procurent, par leur immobilisme, une sécurité étanche. En ce sens, il veut fonder la foi sur un genre de certitude qui précisément élimine celle-ci. Sur un ensemble de vérités que l'on « sait ». Comme si nous pouvions jamais être les propriétaires de la vérité divine !

Concrètement, cet anti-intellectualisme se traduit surtout de deux façons. Premièrement, dans un dogmatisme rigide qui condamne toute mise en question comme scepticisme ou manque de foi et qui flaire l'hérésie dans tous les recoins de l'activité théologique. Dogmatisme aveugle aussi sur la réalité historique de l'Église... et sur le Christ ! Car il faut bien le dire : la même porte par laquelle on prend la fuite hors de l'histoire donne largement accès au docétisme. Si l'on tend à éliminer la contingence et la liberté historique dans le mystère de l'incarnation, afin d'enfermer celui-ci dans une chaîne d'événements nécessaires (que l'on explique alors par un recours la volonté de Dieu), une telle dogmatique court invariablement le danger de gnosticisme. Les conceptions de la foi selon lesquelles il « ne faut pas réfléchir mais croire », ou qui proclament que « la formule dogmatique est vraie, indépendamment de toute interprétation », traduisent une peur du théologique qui, lui, met en évidence notre incapacité de « posséder » la Vérité, et qui par là même dégage le caractère spécifique et irréductible de l'acte de foi.

En deuxième lieu, l'attitude anti-intellectualiste se manifeste sur le plan du vécu par une attention exclusive pour l'expérience. Méditation et prière perdent leur caractère d'écoute de la Parole, et se transforment en un chemin pour arriver à connaître mon « moi » profond, dans son unité avec l'Être universel. Cette expérience vient à être interprétée comme expérience mystique de Dieu. L'expérience fait « connaître » le mystère de Dieu, et renvoie à la périphérie la foi ecclésiale. Ma propre expérience mystique prévaut sur la foi que m'enseigne l'Église. Un tel glissement est perceptible dans toute une littérature spirituelle, parfois

franchement éclectique, qui souvent confond le surnaturel avec la parapsychologie, et qui se défend des questions critiques, de l'enseignement du magistère et de la Tradition, ainsi que de la théologie, par un recours à l'expérience intérieure, laquelle devient critère suprême de la vérité.

NOUS nous rendons bien compte, au moment de terminer, de la perspective raccourcie et des limites de notre description. Il n'existe pas de gnose à l'état pur, et notre analyse ne porte que sur un élément. Bien des énoncés requièrent un développement plus ample et des nuances. Toutefois, il nous semblerait important de mettre en lumière la différence fondamentale entre le savoir gnostique et le savoir de la foi. En effet, quelle peut être la qualité d'un savoir qui ramène le mystère de l'existence au cosmos immanent, où divinité et humanité perdent toute relation libre pour se fondre l'une dans l'autre, et qui, pour atteindre la certitude, transgresse constamment les principes même du savoir humain ? En vérité, la gnose a quelque chose de navrant. Elle procure sécurité et paix, mais au moyen d'une foi sans foi et d'une connaissance sans connaître. Ses solutions ne sont que leurre. La vérité a plus de droits que la sécurité, et c'est pourquoi les efforts théologiques qui mettent en valeur la spécificité de la foi, en rendant pleinement compte de la contingence, de l'historicité et de la liberté humaine dans le mystère du Christ et de l'Église, ne présentent aucun danger pour la vie ecclésiale. Bien au contraire, ils défendent le mystère de Dieu, en refusant d'ouvrir la porte à la gnose et au docétisme par un refoulement de ces aspects « risquants ».

La question qui demeure, à la fin de ces pages, est peut-être celle-ci : entre la foi en un Dieu d'amour et le néant d'une contingence livrée à elle-même, y a-t-il une autre solution pour l'angoisse humaine que de diviniser le monde en éliminant la contingence avec la transcendance, afin d'enfermer le mystère de l'être dans un système englobant de nécessités, et de ramener le salut au-dedans des limites d'un vain savoir ? En fin de compte, le véritable « opium du peuple », ce n'est sans doute pas la foi, ni même l'athéisme. C'est la gnose.

Peter SCHMIDT

Peter Schmidt, né à Gand en 1945. Études de philologie classique à Louvain, de théologie à Gand et Rome. Prêtre en 1971. Professeur de dogmatique et de langues bibliques au Séminaire diocésain de Gand, il est le rédacteur en chef pour la Belgique de l'édition de *Communio* en néerlandais. Cet article a été rédigé en français.

Jean BRUN

Les nouveaux paganismes

Le paganisme n'appartient pas au passé, mais ressurgit aujourd'hui sous mille aspects.

DANS notre monde contemporain, les néo-paganismes remplissent une double fonction. D'une part, ils prétendent se substituer à un christianisme qu'ils affirment dépasser ; d'autre part, ils jouent le rôle d'« idéologies de regonflage » auprès de nombreux théologiens qui, séduits par eux, leur demandent de « renouveler », de « moderniser », le message biblique. Si bien que, de différents côtés et de diverses manières, on paganise le christianisme en proclamant que l'on en dégage la véritable essence et qu'on lui permet de s'ouvrir ainsi sur le monde.

De telles contaminations se sont faites selon plusieurs directions dont nous nous proposons d'esquisser un inventaire.

EN premier lieu, le développement spectaculairement accéléré de la science et de la technique a pu confirmer l'homme dans cette idée que, fait à l'image de Dieu, il devenait le « collaborateur » de plus en plus efficace de Celui-ci et que, par là-même, il était capable, non seulement de prolonger la Création, mais aussi de la corriger, voire de la refaire. C'est ainsi que se sont développés des pélagianismes de toute sorte, caractérisés par leur confiance dans la possibilité d'un salut par les œuvres et dans l'intronisation de nombreuses thérapeutiques jugées capables de guérir l'homme de lui-même.

Une telle vision du monde impliquait que l'on ramenât le Mal à une simple maladie parfaitement curable. D'où le prestige des médications proposées par la psychanalyse, la pédagogie et la politique. Toutes partent de cette idée que l'homme est le produit de son conditionnement par le milieu ; déculpabilisantes et empiriques, elles se présentent comme des techniques capables de refaire l'homme individuel ou collectif en transformant les cadres de son existence. En ce sens, le marxisme constitue le type même de ces paganismes technicistes, qui promettent le paradis sur terre. De là naissent des délires de la présomption qui traitent les hommes à la fois comme des outils et comme des matériaux ; s'exaspérant de leurs échecs, ils ne voient plus dans l'autre qu'un adversaire qui refuse de devenir un partenaire et sombre dans ces délires de la puissance où l'on immole l'homme d'aujourd'hui pour faire naître celui de demain. La notion de

Mal ayant été évacuée, il devient aisé d'angéliser les œuvres, en faisant appel à la notion de *felix culpa* pour justifier et dialectiser les incarcérations, les exécutions et les massacres. La grâce du Père a ainsi cédé la place aux coups de grâce des fils.

Beaucoup de chrétiens sont séduits par de telles perspectives et, au nom du « Il faut agir », ils se donnent la bonne conscience de voir dans l'action risquée une audace de la liberté faisant de l'homme un être responsable et auto-créateur.

Mettre, au contraire, l'accent sur les notions de Mal radical, de péché originel et de tentation ne revient nullement à se complaire dans quelque crédulité mystificatrice, mais invite à mesurer toute la distance qui sépare ce que nous sommes de ce que nous ne sommes pas. Dans cette distance s'enracinent, à la fois, une humilité nécessaire et le respect dû à la personne humaine.

Ce paganisme de l'action se renforce d'un véritable culte voué à l'histoire que l'on tient pour porteuse, donneuse et créatrice du « Sens ». Ici encore, on fait subir une distorsion au christianisme en prétendant que, puisque la Révélation a eu lieu dans l'histoire, il faut en conclure que l'histoire est révélatrice. Dès lors, celle-ci apparaît comme ce en quoi et par quoi se fait l'Absolu qui se défie dans et par le temps. Sous prétexte de parler d'épopée de l'Esprit, dans le temps historique ou dans celui de l'évolution, on évacue l'idée même d'éternité au nom d'une création qui se continue.

C'est pourquoi sont aussitôt invoqués un devenir de la vérité et un héraclitisme des valeurs dont on cherche la confirmation la plus plate dans un inventaire des us et des coutumes, dans l'ethnologie ou dans la sociologie. Séduit par toutes ces bigarrures, charmé par ce kaléidoscope axiologique, l'homme voit là le signe de sa diversité, de sa complexité et de sa richesse. Voire celui de sa « créativité » permanente. Ainsi s'explique la mode de Lévi-Strauss, succédant à Lévy-Bruhl, à qui l'on fait jouer le rôle de grand prêtre de la « pensée sauvage ».

Un pas de plus est vite franchi pour prétendre que n'existent que des options subjectives, toutes également respectables au nom de la sainte liberté d'expression, que la vie n'est qu'un jeu et que, par conséquent, les institutions répressives doivent céder la place à des institutions permissives.

Ainsi se développe le paganisme de la liberté individuelle, qui angélise n'importe quoi, ou le paganisme d'un progressisme techniciste dont le culte de l'efficacité et de la « mise à jour » bafoue toute notion de sacré, à commencer par celle sur laquelle repose l'amour dû à autrui.

UNE telle idolâtrie de l'histoire, tenue pour ce en quoi et par quoi l'Homme-Dieu se fait et se refait en tant qu'être auto-créateur, permet toutes les réutilisations de Feuerbach. On n'en finirait plus d'énumérer les noms des théologiens protestants ou catholiques qui, puisant plus ou moins implicitement dans le protestantisme libéral (1) et dans le modernisme (2), voient dans le Christ la simple projection provisoire de l'homme générique.

(1) L'expression reçue de « protestantisme libéral » est une forme de dictature larvée qui laisse croire que, en dehors des positions qu'elle défend, il n'y a place pour aucune liberté.

(2) Le terme de « modernisme » a été utilisé d'abord dans une acception péjorative ; aujourd'hui, il est volontiers glorifié comme ce qui s'oppose au « passésisme ».

Ainsi se sont constitués ces paganismes qui reposent sur une anthropologisation du Christ et qui débouchent dans une socialisation de Dieu. Les idées de Montesquieu et de Rousseau sur la volonté générale, jointes à celles qui président à l'élaboration de la sociologie par Auguste Comte, ont fait surgir un nouveau Dieu, un grand Être, qui se manifeste sous les visages divers de la race, du parti, de l'état ou de la classe. De telles idolâtries du collectif, à plat ventre devant les sondages d'opinions, ont ressuscité ces dragons auxquels, dans de nombreuses légendes, on venait régulièrement sacrifier de malheureuses victimes exigées comme tribut.

La notion éminemment chrétienne du Dieu personnel se trouve ainsi évacuée au profit d'universaux qui se voient attribuer l'autorité que l'on a commencé par refuser aux Écritures. Parés du monopole de l'infaillibilité, ils sont chargés du soin d'utiliser la personne humaine inconditionnellement mise au service du « plan ».

Nombreux sont les théologiens qui, hypnotisés par le mot *social* qu'ils retrouvent dans *socialisme*, ou par une mise en *commun* des biens de la Terre qu'ils croient découvrir dans le *communisme*, voient dans la politique-située-à-gauche le domaine d'élection de ces œuvres sans lesquelles une foi ne saurait être sincère. Dès lors, les manichéismes érigés au rang du Jugement Dernier excommunié, pèsent les âmes, au nom d'engagements politiques approuvés ou blâmés selon qu'ils sont jugés contraires ou non au sens de l'histoire.

De tels théologiens ressemblent ainsi à ces philosophes qui, à l'époque du despotisme éclairé, s'imaginaient donner aux rois les lumières nécessaires à l'exercice du pouvoir, alors qu'ils n'étaient que les otages inconscients de ceux qui les utilisaient en leur laissant l'illusion de croire qu'ils s'inspiraient de leurs conseils.

Ainsi se sont multipliés ces chrétiens-collaborateurs tous azimuts, qui prennent pour engagement ce qui n'est *qu'encasernement*, qui substituent des manifestes aux Écritures, les partis à l'Église, l'endoctrinement à l'évangélisation et la révolution à la mission.

D'OU l'autre forme de paganisme moderne qu'est devenue cette rengaine idéologique baptisée « ouverture sur le monde ». De nombreux chrétiens, confondant action et agitation, pensent avoir découvert là la nouvelle vocation du christianisme. Ils oublient que, depuis ses origines, le christianisme n'a cessé d'être ouvert sur le monde dont il a montré l'insondable misère. Pendant des siècles et des siècles, les prêtres n'ont cessé d'être ouverts sur le monde ; car les confessionnaux, les hôpitaux, les prisons, les léproseries, les champs de bataille, les familles en détresse, les catastrophes naturelles, les famines ou les épidémies constituaient pour eux autant de domaines dans lesquels leur ministère s'exerçait de façon quotidienne. Dans un monde sans cesse livré à la pauvreté, à l'oppression, à la violence, au vice, à la maladie, à la faim, à la guerre et à la peur, ils s'efforçaient de faire briller une lumière que ce monde était bien incapable d'allumer par lui-même.

Aujourd'hui, clercs et laïcs s'« ouvrent » sur le monde en lisant leur journal ou en regardant l'écran de télévision. Reporters en chambre, réduisant le prochain à un simple concept, bronzés à l'ombre des bibliothèques ou à celle d'un de ces

nombreux clubs d'excitation mutuelle, ils *disent* qu'il faut agir. Stakhanovistes de la pétition, engagés dans les différents Cafés de Flore européens, ils trouvent dans ce monde, qu'ils veulent défendre, le miroir qui leur renvoie une avantageuse idée d'eux-mêmes.

Engagés dans le monde, ils finissent par l'angéliser en érigeant ce qui se fait au rang de ce qui doit se faire. On avorte ? Donnons force de loi à l'avortement. On fume de la marijuana ? Mettons-la en vente libre. Des enfants font des fugues ? Donnons-leur le droit de quitter leur famille. Institutionnaliser le fait, en affirmant que seul le monde peut être son propre juge, débouche sur un paganisme de l'absorption par le monde.

Car le problème n'est pas de s'ouvrir au monde, ce que tout bon journaliste ou tout un photographe peut nous permettre de faire, le problème est *d'ouvrir ce monde* à ce qu'il n'est pas en lui apportant un message qu'il reste bien incapable d'écrire et qui lui permettrait de se juger. Les paganismes de l'engagement voudraient nous faire croire que le monde contient en lui-même de quoi se métamorphoser en son contraire, bref voudraient nous donner à penser que le salut vient du monde. Or le monde est ce qui doit être sauvé et non ce qui peut sauver. Que Jésus soit né dans une étable ne confère aucune mission eschatologique à la classe sociale des garçons vachers.

Le culte voué au monde conduit à un nouveau paganisme : celui de l'adoration de ce qui est nouveau. Chacun est aujourd'hui à affût de la dernière manifestation de la vie du monde et pense qu'il faut immédiatement se mettre à la remorque de celle-ci afin de bien être de son temps. Le philonéisme a pris une telle force que le *nouveau* est considéré comme « valable » en soi, sans autre justification et du seul fait qu'il est nouveau. C'est ainsi que toutes les idéologies se sont transformées en d'immenses magasins de nouveautés dans lesquels on trouve : la nouvelle vague, la nouvelle société, le nouveau contrat social, le nouveau roman, le nouveau théâtre, la nouvelle critique, la nouvelle droite, les nouveaux philosophes, les nouveaux conducteurs et la nouvelle cuisine française.

Aspirés par le monde, les théologiens ont été, eux aussi, en proie aux vertiges de la nouveauté et ont rivalisé d'ingénieuses platitudes pour annexer n'importe quoi afin d'instaurer des « dialogues » et de mettre le christianisme « au goût du jour ».

D'où un certain paganisme de la terminologie, car on pense que les néologismes revivifient un Verbe qui prétend-on, en aura bien besoin. Mais, comme il n'y a que la mode qui se démode, on assiste à un défilé sans cesse accéléré de Trissotins de la théologie qui, comme beaucoup de philosophes, prennent les mots pour des choses, croient que l'obscurité est le signe de la profondeur et pensent que la vaticination délirante doit remplacer la réflexion. C'est ainsi que nous avons eu droit au théologien parlant le jargon sartrien, puis à celui qui utilisait un dialecte heideggerien, ensuite à ceux qui maniaient le patois lacanien ; ils furent suivis de près par ceux qui s'exprimaient en langage marxiste, par ceux qui maniaient le parler phénoménologique, pour aboutir à ceux qui jonglent aujourd'hui avec le volapuk structuraliste.

Naturellement, la plupart d'entre eux dénoncent ce qu'ils nomment « le patois de Canaan », c'est-à-dire ces traductions françaises de la Bible pleines de majesté qui, pendant des générations, mirent sous les yeux des enfants et des adultes les paraboles toutes simples par lesquelles le Christ avait parlé aux hommes.

DE telles attitudes tuent l'Esprit pour faire vivre la lettre. Cela est bien remarquable en ce qui concerne les entreprises de « démythologisation », qui ne sont que des fétichismes de la lettre qui prétendent faire jaillir l'esprit pur du texte. Contrairement à ce qu'elles affirment, de telles entreprises ne sont nullement modernes. Mais ce qu'il importe surtout de voir, c'est que chaque « démythologisateur » dénonce ou expurge tel ou tel passage et, sous prétexte d'éliminer des gloses ou de dénoncer des mythes, chacun d'entre eux, bien que tous prétendent agir au nom d'une méthode rigoureusement scientifique, s'attaque à des détails différents des Écritures. Si bien que, lorsque celles-ci sont passées par les mains de tous, il reste d'elles, non pas le sens pur du texte, mais les os méconnaissables d'un squelette disloqué.

Kierkegaard avait bien connu ces adorateurs de la lettre. Rappelant que les Écritures sont un miroir, ils disaient d'eux qu'ils regardaient le miroir pour souligner les défauts du cadre, de la glace ou du tain afin de s'attacher les faire disparaître. Mais, ce faisant, ils oubliaient l'essentiel : se regarder dans le miroir. Il y a, en effet, tout un paganisme de la critique de de texte qui aplatit les Écritures, qui les fait passer au rouleau compresseur d'idéologies à prétentions rigoureuses et qui les réduit finalement à un discours humain, trop humain, qui ne dit plus rien à personne.

Tel est bien ce à quoi aboutissent des lectures structurales qui décortiquent, dissèquent, vissectionnent les textes bibliques pour déboucher sur des formules codées et surcodées où s'expriment les algébroses contemporaines nées de ce règne de la quantité si caractéristique des temps modernes. La vogue du structuralisme, qui donne une certaine élégance frivole aux explications pachydermiques par les infrastructures chères au matérialisme historique, est un excellent exemple de ces paganismes auxquels donnent naissance les différentes formes d'adulation du monde. A travers ses luxuriantes formules, sa terminologie hermético-scientifique, ses méthodes stéréotypées faisant figure de rituels initiatiques, le structuralisme se contente de rendre compte de la condition de l'homme à partir des situations « mondaines » de celui-ci. La condition humaine cesse d'être une condition conditionnante pour devenir une condition conditionnée par des situations dont il importe de faire l'inventaire, à la façon dont le géologue décrit les couches souterraines du sol afin d'expliquer les paysages de la surface. On branche ensuite de telles analyses sur les courants célébrés par les petits Nietzsche des grands ensembles : on évacue toute idée de but et l'on réduit l'existence à un simple jeu, à une combinatoire à l'intérieur de laquelle le sens n'est qu'un épiphénomène purement contextuel. C'est pourquoi Lévi-Strauss se donne, à la fois, pour un partisan du matérialisme vulgaire et pour un esthète qui étudie les hommes comme s'ils étaient des fourmis.

La notion essentiellement chrétienne de personne humaine se trouve ainsi dissoute, puisque l'on affirme qu'elle n'est nullement un sujet mais simplement un lieu où se croisent des lignes de forces venues du monde et entretenues par lui.

D'OU le succès grandissant des philosophies orientales, pour lesquelles ce que nous appelons *individu* n'est qu'une apparence à laquelle ont donné naissance des plissements éphémèrement coalisés d'un champ qui se meut. Champ que les uns appellent *praxis*, d'autres *libido* et les derniers venus *epistèmè*. Ces philosophies orientales séduisent d'ailleurs beaucoup de

chrétiens qui cherchent à en amalgamer les rites à la liturgie, en s'ouvrant à un vaste « œcuménisme » reposant sur un « dialogue » entre les religions, voire avec l'athéisme.

La « défonce » de la personne par les drogues, l'évacuation de l'essence et de l'existence de l'homme par les anti-humanismes contemporains, assurent également le succès de tous ces Zen chimiques ou idéologiques qui, dénonçant la notion même de nature humaine, aboutissent à dénaturer l'homme.

De telles spéculations ont trouvé leur aboutissement récent dans ces philosophies de la *trace* qui, au-delà de tous les alphabets écrits par des mains humaines, veulent s'ouvrir au pré-existential et au pré-ontologique, à cette vacuité pure d'où naît la « trace » et où elle retourne. Ici, il s'agit de devancer le surgissement de toute différence, ne fut-ce que celle de l'être de l'homme qui, dès qu'il apparaît, fait jaillir une différenciation. Il s'agit de se situer au cœur de la différence-en-soi, de différer toute manifestation de *l'être de*. De telles attitudes cachent un désir de pénétrer dans l'atelier où se forgerait une sorte de *pré-Bible* destinée à préparer la venue d'une *post-Bible ayant* pour fonction de *biffer toute Bible du sens et de la Révélation*. Tout centre s'évanouirait alors et, dans cette phénoménologie sans ontologie, *le jeu des perles de verre* de Hermann Hesse atteindrait la dimension d'une danse cosmique à laquelle Nietzsche rêva. Là, rêve d'un Rêve, l'homme serait guéri de lui-même par une « transcension » de soi.

Les néo-paganismes qui nous menacent, dans la mesure où ils livrent l'homme aux hystéries de la licence ou aux délires de la puissance, ne sont que les avatars de vieilles hérésies qui font du monde ce dont l'homme doit exclusivement attendre le secours. Les radicalités aveugles de leurs thérapeutiques, qui se présentent comme autant de saluts efficaces, ne font qu'accélérer le processus de décomposition du monde.

L'homme devient alors un stakhanoviste de l'absurde, condamné à remonter un lourd et fatal rocher qui ne fait qu'un avec la personne de Sisyphe dont il célèbre l'épopée.

Jean BRUN

Jean Brun, né en 1919 à Agen. Agrégé de philosophie, docteur ès-lettres, professeur de philosophie à l'Université de Dijon. Principales publications : *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, 1961 ; *La main et l'esprit*, 1963 ; *Le retour de Dionysos*, 1969 ; *La nudité humaine*, 1973.

Nombre de nouveaux abonnés (et notamment des bibliothèques de séminaires, dans le monde entier) recherchent instamment les numéros épuisés de *Communia*. Si vous en possédez en double, ou si vous avez gardé des exemplaires dont vous n'avez plus l'usage, vous pouvez nous les renvoyer (en port dû), si nécessaire) : nous les ferons suivre à ceux qui les réclament. D'avance merci.

Bernard IBAL

Les messianismes politiques

Quand la politique et la religion se mêlent, toutes deux se pervertissent ; le christianisme empêche la politique de devenir fausse religion en montrant la vérité de la « méta-politique » du quotidien

L'INCARNATION du Christ et sa prolongation dans l'Eucharistie et le Corps ecclésial ne sont évidemment pas sans conséquences pour les chrétiens, et entre autres sur le plan politique. Mais Dieu a été exclu (ou violé par récupération) du théâtre politique contemporain (1). Or le politique, loin d'évacuer le religieux, a redécouvert l'attrait contemplatif de l'idéal, le sens d'une existence qui transcende les préoccupations égoïstes le caractère sacré de la dogmatique; là valeur de la praxis à travers le don à autrui, le sentiment d'Eglise lors des grands rassemblements, et *même* quelque chose comme une immortalité par la communion à l'humanité historique, dans l'exaltation des convictions, la fraternité, le culte du chef charismatique, etc. Il y a aussi la victoire sur la mort, transvaluée en gloire du sacrifice, et la réponse à un appel finalement d'ordre mystique, en ce qu'il arrache à soi-même contre toute raison et tout légitime souci de sa tranquillité et de son confort.

« Dieu est mort », disait Nietzsche. Mais il est si difficile à tuer que le « nihilisme complet du dernier homme » tend toujours à se rasséréner par le « nihilisme incomplet des hommes supérieurs », ceux qui cherchent des remplaçants à Dieu : la science, l'État selon Hegel, etc. Au fond, Nietzsche aurait été fort déçu par Hitler, et réciproquement.

1. Le politique, succédané du religieux

Toute intention politique implique une dualité : il y a un aspect doctrinal et théorique, en quête de « l'Un-Même » (2) ; et il y a le côté militant et pratique, en quête de confrontation et d'ouverture à l'altérité (3).

(1) On pourrait caractériser la politique contemporaine par la division du travail et la complexité des relations économiques.

(2) On entend ici par « l'Un-Même » la recherche d'une sécurisation intellectuelle, morale et physique dans l'harmonie avec ses semblables et l'intégration historique au sens cohérent de l'univers.

(3) C'est-à-dire ici « ex-pression » de soi-même dans l'action.

La quête politico-religieuse de « l'Un-Même »

A l'instar du religieux, une politique est souvent mobilisatrice en ce qu'elle offre la « garantie » d'un but paradisiaque : cette « garantie » est soit une « science objective » de l'histoire, soit la confiance en un leader perçu comme un véritable messie providentiel, soit encore une « science biogénétique » de la race. L'utopie est quasiment surnaturelle : Hegel ou Marx avouent ne pas pouvoir, au moment où ils écrivent, décrire l'Esprit Absolu ou la société sans classes. Cette finalité heureuse a presque toujours quelque chose de théologique : projet de devenir des dieux par la connaissance absolue du réel ou la maîtrise technologique du réel, sacralisation de la « garantie » de salut dans un respect inconditionnel des dogmes, et foi éperdue dans l'incarnation de cette « garantie » qu'est le parti ou son chef du moment.

L'objectif ultime est pacifiant et unifiant : plus d'hostilité ni de déchirement ; il s'agit de supprimer tout ce qui est du registre de l'Autre, source de souffrance, de guerre, d'angoisse, d'insécurité et de mort. Même les politiques les plus raciales cherchent à unifier l'univers au profit des élus ». La connaissance de la « vérité » devient pour le militant comme une promesse d'immortalité : il s'agit de s'identifier à une entité impérissable, qui se perpétue au-delà de la mort et transcende l'individualité : la classe sociale, la nation ou la Terre habitée (dans l'espèce d'œcuménisme des écologistes). La « grand-messe » des meetings et des fêtes « populaires » en donne un avant-goût, dans le sentiment vécu d'un corps « ecclésial » et d'une identification moins aux autres entendus au pluriel qu'à l'« Un » éternel et indifférencié de la masse humaine.

La quête politico-religieuse de l'ouverture à l'altérité

Mais en contradiction avec la problématique réflexive du retour à « l'Un-Même », quoique toujours en conformité avec le religieux, l'engagement militant équivaut à un don éperdu de soi à l'altérité. Le militant transfigure sa propre mort, par le don qu'il fait de lui-même, en une certaine « conversion » (*metanoia*), du « vieil homme » angoissé par sa survie immédiate (et donc son identité première), en un « homme nouveau », glorifié, exalté par l'amour et l'appel (même muet) des autres (4). Comme la sainteté du religieux, l'héroïsme du politique trouve sa source dans la mystique du Tout Autre. Il s'agit bien d'une mystique, car l'appel au sacrifice et au don de soi n'est pas motivé par l'égoïsme réflexif, mais par ce paradoxe que l'homme se trouve en se perdant. Et il s'agit bien du Tout Autre, car le militant se trouve entièrement dépossédé de lui-même. Qu'autrui soit l'adversaire ou le partenaire, il exige du militant une ex-pression de lui-même jusqu'aux limites du déchirement mortel (5). Que l'angoisse persiste n'empêche pas cette abnégation d'être d'abord exaltante.

(4) Le sacrifice suprême du militant reste certes exceptionnel. Mais le vrai militant, le militant « religieux » vit sous cet horizon plus ou moins consciemment.

(5) Cf. les héros de Malraux, tel Garine dans *Les Conquérants* (p. 201 de l'édition de poche) : « Mon action me rend aboulique à l'égard de tout ce qui n'est pas elle, à commencer par ses résultats... Au fond, je suis un joueur ». L'action n'a donc pas d'autre finalité qu'elle-même, dans une ouverture joyeuse au risque. Le héros joue sa vie, et l'appel du Tout Autre est ressenti comme un appel de Dieu : « Se lier à une grande action quelconque et ne pas la lâcher, en être hanté, en être intoxiqué, c'est peut-être... Mais il haussa les épaules et laissa IA sa phrase. Dommage que tu n'aies pas la foi, tu aurais fait un missionnaire admi... » (*Les Conquérants*, p. 68).

Cette « contradiction » entre la finalité théorique, unifiante et sécurisante, et la *praxis* d'ouverture à l'altérité et à l'abnégation, est très repérable par exemple dans le mythe de Che Guevara, dont le désir d'une société juste, rationnelle et équilibrée en Amérique latine (« l'Un » final) passe à l'acte par le goût du baroud d'honneur, le combat, le sacrifice (ouverture à l'altérité). On retrouve ici caricaturé le schéma de la paix du Christ (« l'Un-Même ») qui ne procède que de la violence de la Croix (ouverture à l'altérité). Mais seul le christianisme assume cette « contradiction », où la plénitude d'une identité transfigurée se réalise par le sacrifice jusque dans la mort. Même les philosophes les plus catégoriquement étrangers au christianisme réactualisent le schéma rédempteur de même que c'est au tréfonds de l'abomination de la désolation qui le Christ prend l'élan de la Résurrection, de même c'est au plus profond de l'angoisse que s'élanche la liberté-valeur de Sartre.

2. Quelques raisons de la « mort de Dieu » dans l'action politique

La « mort de Dieu » dans le politique résulte d'abord de causes culturelles plus générales. La science et son cancer, le scientisme, ont cru pouvoir faire l'impasse sur Dieu dans l'explication du cosmos. Cependant, les dangers, désormais dénoncés, des techniques modernes (biogénétique, atome, informatique, pollution, épuisement énergétique) soulèvent de nouveau (le plus souvent sous forme de science-fiction) la question de la fin du monde, et corollairement celle de la vocation originelle de l'homme. Le sur-naturel et le méta-physique ressurgissent alors de l'absence de justification de l'être. C'est la science même, dont la méthodologie déterministe exclut la notion de cause première, qui se trouve remise en cause. D'où la prolifération des sectes, et la résurgence millénariste de cosmogonies plus ou moins théistes et apocalyptiques. La faillite des « cultures de l'avoir » et des sociétés de consommation appelle un « supplément » de spiritualité.

Mais il y a des causes plus spécifiques : des incompréhensions théologiques graves issues souvent d'une catéchèse demeurée au stade infantile) empêchent de saisir comment le Christ a sauvé le monde, alors qu'il y a encore tant de souffrances, de voir en quoi la mort du Fils de Dieu sur une croix peut bien changer tout, quand bien même ce Jésus serait ressuscité. Alors les hommes adorent de faux dieux, et ces idoles que sont les partis et les idéologies qui garantissent des résultats tangibles par des actions efficaces et précises.

Par ailleurs, le cléricisme de jadis a éloigné du religieux ceux qui souhaitent une politique moins conservatrice que la collusion entre l'Église et l'ordre établi. Symétriquement, un embryon de néocléricisme plus progressiste ne convainc ni les fidèles ni les politiques.

La laïcisation du politique reste cependant ambiguë. D'une part parce que chaque chrétien engagé tend à reprendre à son compte le tristement fameux « *Gott mit uns* » : une absolutisation aussi forcée décourage la majorité des croyants. D'autre part parce que cette laïcisation exclut le Christ des problèmes concrets des hommes d'aujourd'hui, alors que le Dieu des chrétiens est le Christ incarné. De plus, la routine culturelle (ou ses aberrations supposées novatrices) a souvent émasculé l'ardeur militante, qui cherche dès lors à s'exercer ailleurs.

D'un autre côté, l'intérêt chrétien pour la vie sociale, l'altruisme, s'est trop souvent fondé sur une pitié mal vécue par les croyants et mal comprise par les autres. Ce sentiment semblait au départ consister à « souffrir avec les autres »,

en une identification avec ses semblables (provisoirement) moins fortunés. Mais Nietzsche est venu, et avec lui les détracteurs de la fausse pitié : la compassion est devenue une agression de l'apitoyé contre le pitoyable, en ce que l'apitoyé-maître cherche à confirmer sa supériorité en « enfonçant » le pitoyable-esclave. On reconnaît là un paternalisme que le syndicalisme ouvrier, assumant la dignité des pauvres, n'aura pas tort de récuser, au nom de l'égalité et de la fraternité qui interdit toute condescendance. On pourra déceler, symétriquement, une agression du « pitoyable » contre « l'apitoyé », qui se voit imposer (et adopte avec une servilité stupide) une attitude de disponibilité et de culpabilisation qui est cause de la chute de bien des empires. Ce que ce sentiment de culpabilité a de morbide, comment refuser aujourd'hui de le voir dans certaines réunions pieuses où le courage consiste à penser aux pauvres (immigrés ou non) ?

Plus généralement, c'est l'inefficacité de la charité (elle aussi mal entendue) qui a ré_é_lac_ion politique dans une veste de la justice conçue comme un drôit, et non comme une aumône ; elle semble ne relever que de l'initiative de l'État, tandis que la charité ne semble être que velléité morale et inefficace (6). Enfin, la justice se caractérise maintenant par un projet global « de société », que le christianisme semble incapable de mettre sur pied, si ce n'est à travers une « doctrine sociale » de l'Église, parfois vague et proposée par un Magistère qui ne s'y affirme pas infaillible (7).

À droite comme à gauche, les chrétiens se sont souvent entendu reprocher de ne pas « aller jusqu'au bout ». Leur refus d'employer tous les moyens et leurs scrupules dans les luttes politiques les font apparaître comme des alliés peu dynamiques et peu sûrs. Ne trouvant plus dans l'Église la « sacralisation » que réclament la soif de justice et de liberté ou encore le patriotisme, l'action politique en mal de résultats se tourne dès lors vers le paganisme.

Il faut dire que, si l'on se place d'un point de vue idéologique et partisan, le christianisme s'avère équivoque : il y a des chrétiens de tous horizons, et ils prétendent communier au même Dieu, dans la même Église, à la face du monde interloqué. L'Église revendique à la fois une juste répartition des biens organisée par l'État, et la liberté de l'individu face à ce même État. Les remèdes que certains chrétiens ont cru trouver dans l'engagement pour remédier à ces équivoques se sont souvent révélés pires. Car si le christianisme a pu souffrir de ce qu'il semblait donner des motivations insuffisantes pour l'action, il perd carrément toute crédibilité en renversant l'ordre de ses priorités et en s'affranchissant de sa vocation spirituelle sous le prétexte de devenir plus efficace.

3. Redécouvrir Dieu dans la méta-politique

Ce n'est pourtant pas la volonté politique qui manque aux chrétiens, qui annoncent un Dieu incarné. Que le politique doive être laïcisé n'est pas un mal, au contraire ! Laïcisation, si l'on veut bien comprendre le mot, ne veut pas du tout dire paganisation, c'est-à-dire culte d'idoles qui seraient substituées au vrai Dieu, mais que ce n'est pas l'affaire des clercs. Le politique et le religieux ne peuvent pas se confondre. En fait, le christianisme est « méta-politique ». Il

(6) D s'agit là bien sûr d'une conception erronée de la charité, dont cet article tente plus loin une approche plus fidèle.

(7) *Communio* consacra le n° 2 de son tome VI (mars 1981) à la doctrine sociale de l'Église justement (N.d.l.R.)

n'a pas de programme qu'il faudrait appliquer dans tous ses détails pour remédier à tous les maux. Mais le message absolu du Christ atteint des hommes qui se trouvent dans des situations relatives et contingentes, et à qui il revient de prendre leurs responsabilités politiques en fonction de cet Absolu et des problèmes auxquels ils sont confrontés. Le politique n'a pas d'autonomie dans le domaine du relatif et ne peut pas non plus s'ériger en absolu ; mais il est la résultante du relatif et de l'absolu.

Après Bernanos, Maurice Clavel ou Bernard-Henri Lévy l'ont bien vu : croire en l'homme, c'est d'abord croire en Dieu. Le politique s'est paganisé en devenant une idole qui garantit un bonheur final. Mais l'expérience a été faite que, chaque fois que le politique a usurpé les dimensions de l'absolu, l'humanité s'est engagée dans une ère de barbarie. Une seule valeur politique peut rejoindre l'Absolu : le respect de la dignité de la personne humaine. « *Considérer l'humanité, en ma personne comme en celle d'autrui, toujours comme une fin, jamais comme un moyen* » — jamais comme le moyen d'arriver à mes fins, même si ces fins ont la noblesse de la justice, la liberté ou la paix.

Kant l'avait bien compris, mais le fondement chez lui de cet impératif reposait davantage sur l'identité (similitude de l'humain en chaque homme) que sur l'ouverture à l'Autre qu'implique en fait ce respect inconditionnel de la dignité humaine. Vivre la dignité de toute personne (y compris celle du tyran !) comme une fin en soi c'est faire l'expérience l'appel absolu du Tout Autre à travers chaque personne. Je n'ai aucune raison de respecter inconditionnellement mon prochain, si je ne reconnais pas qu'il est investi de Dieu. Cette expérience de l'Autre n'est pas la sacralisation magique du paganisme. C'est l'expérience de l'amour : considérer Autrui comme l'exigence exaltante de ma propre mort, exigence du sacrifice glorifiant. Ce n'est pas le tyran qui est aimable, mais c'est l'appel du Christ reconnu en tout homme. La mystique du Tout Autre agit en moi, et m'épanouit dans ma perte en ce monde, à l'appel de Dieu et à l'adresse de tout homme.

Telle est la seule dépaganisation efficace de la barbare idolâtrie politique, tel est le sens du « méta-politique ». Dieu n'est pas un principe abstrait, mais Quelqu'un que je rencontre dans, par et avec mon prochain. Attitude politiquement vaine ? Nullement. On est en train de redécouvrir la valeur et la grâce du témoignage des martyrs. La non-violence du martyr (8) vaut plus que toutes les violences de l'histoire — même au niveau politique. De déception idéologique en désillusion sociale, l'homme moderne s'aperçoit que les changements de mentalité sont bien plus décisifs que les seules révolutions structurelles. Au contraire ; la violence appelle la violence. La vraie révolution, c'est abord la subversion des cœurs qui s'ouvrent par le témoignage des martyrs.

Par là se découvre le sens vrai de la charité : la justice n'est pas l'affaire de l'État seulement ; elle est originellement ce en quoi chaque personne est mise en question, et c'est par là que le totalitarisme de l'État peut être en recul. Une telle foi, qui est d'emblée charité, est d'ores et déjà l'espérance : l'humanité est sauvée par le Christ du seul fait que le sacrifice de la Croix a introduit en chaque cœur cette exigence d'ouverture « mortelle » à l'altérité. « *Le don donne à donner* ». La mort est vaincue parce que l'homme peut être transfiguré à l'image du Ressuscité. La mort n'est plus vécue seulement dans l'échec et l'angoisse du

(8) Il ne faut bien sûr pas confondre la non-violence et la faiblesse, comme l'a illustré le numéro de *Communio* (V, 2, mars-avril 1980).

« vieil homme » ; elle peut désormais être vécue comme cas limite du don exaltant, glorifiant de l'amour ; elle permet la divinisation de l'« homme nouveau ». *Je me trouve en me perdant*. L'histoire est moins la progression des hommes vers leur Tour de Babel (vers l'Un), que l'acte du Christ en son Corps mystique, l'acte de la grâce interpellante qui transfigure dès à présent la vie et la mort, l'acte final dont la révélation est apocalypse johannique (la subversion du Tout Autre) (9), et non l'utopie de l'âge d'or païen du « vieil homme » en quête de son confort. Alors la paix peut s'instaurer du sang de la Croix.

JÉSUS déjà a dû se battre contre l'idolâtrie politique. Les chrétiens devraient être en garde contre l'erreur de ceux qui attendaient un messie libérateur des Romains. Ne soyons pas zélotes comme Judas (10). Sans doute pouvons-nous nous réjouir de ce que Jean-Paul II fasse aujourd'hui entendre haut et clair le message « méta-politique » du christianisme : la dignité infinie de la personne humaine ne peut rendre source que dans l'humanité crucifiée et glorieuse du Christ.

Bernard IBAL

(9) Apocalypse signifie avec bonheur à la fois l'idée grecque de révélation et l'image johannique de bouleversement de l'ordre du monde.

(10) Si tant est que Judas fut zélote.

Bernard Ibal, né en 1946. Marié, quatre enfants. Professeur de philosophie et en classes préparatoires aux Écoles Supérieures de Commerce au Lycée de Limoux (Aude). Prépare un Doctorat d'État sur la mystique de l'Autre et l'ontologie chrétienne.

François ROULEAU

Un examen de conscience

L'idéologie pervertit la religion qu'elle prétend remplacer ou rénover. C'est ce que montre un livre récent.

LE livre d'Alain Besançon intitulé **La Confusion des langues** (1) est aussi bref que riche, aussi lucide que provocant. En une centaine de pages, cet essai présente un diagnostic sévère sur la crise actuelle de l'Église, spécialement en France. Certes, ce livre ne dit pas tout sur ce sujet et il ne le prétend pas. Il s'agit d'une analyse écrite par un historien qui croit que la théologie a son mot à dire même dans les sciences humaines. Et ce mot, il n'hésite pas à l'énoncer avec clarté et fermeté.

Au lieu de se livrer à l'analyse des seuls faits sociaux — ce qui permet toutes les myopies — l'auteur aborde la question par le biais de sa spécialité : l'histoire russe. Or, comme notre monde est dominé (beaucoup plus encore qu'il le croit) par le modèle soviétique, cette façon de procéder n'est pas seulement originale, elle est efficace, ou, comme on dit aujourd'hui, « opératoire ».

L'auteur dénonce le processus d'idéologisation qui est en cours au sein de l'Église. Ce processus attaque et détruit peu à peu la conscience chrétienne sans qu'elle le remarque le plus souvent, car le propre de l'idéologie consiste à partir de prémisses excellentes pour aboutir à des conclusions aberrantes.

Pour comprendre cette idéologisation, A. Besançon dégage quatre tendances majeures, quatre variables, qui, selon lui, ont préparé et conditionné la situation présente :

1. l'imprégnation de la pensée chrétienne actuelle par le mouvement romantique ;
2. le désétablissement, à la fois imposé et volontaire, de l'Église dans la société moderne ;
3. une interprétation erronée du bolchévisme dans les milieux chrétiens, même lorsqu'on le condamne ;

(1) Alain Besançon, *La Confusion des langues (La crise idéologique de l'Église)*, Calmann-Lévy, Paris, 1978, 170 p.

4. un certain abandon du peuple juif sous l'hitlérisme, abandon qui implique une perte du sens des origines de l'Église.

Pour terminer, l'auteur explicite les notions de gnose, d'idéologie et de marcionisme, car ce sont les catégories les plus importantes de cet exposé, les « instruments » intellectuels qui servent à l'édifier.

Au lieu de suivre pas à pas cette démonstration, nous proposons un autre découpage, fait en fonction d'une interrogation ou d'un discernement spirituel sur la crise que nous vivons. La lecture que nous proposons ici est certainement réductrice de la richesse de cet essai ; elle élimine de nombreuses harmoniques. Mais faire servir cette étude à un authentique examen de conscience n'est pas trahir le but poursuivi par l'auteur, bien au contraire. De plus, cette présentation autre aidera à mieux découvrir combien cette œuvre, avant d'être polémique (comme on a cherché à le faire croire), est d'abord une interrogation inquiète que l'auteur s'adresse à lui-même comme il l'adresse à chacun de nous, et que ses outrances sont à la mesure de l'attachement à l'Église qui anime cette œuvre.

L'idéologie envahit la conscience chrétienne.

L'envahissement de la conscience chrétienne par l'idéologie n'est pas une opinion gratuite ou malveillante ; c'est une constatation de tous les jours. Voici, par exemple, la déclaration d'un prêtre que l'on pouvait lire dans le *Nouvel Observateur* du 23 janvier 1978 :

« Je ne vois pas pour quelle raison il serait absurde et contradictoire d'être chrétien et communiste. J'irai plus loin : je ne vois pas la contradiction entre le fait d'être marxiste et d'être un homme qui s'interroge sur la foi et sur un ministère qu'il a reçu des mains d'un évêque. J'ose même poser et me poser cette question : si une analyse marxiste m'amenait à l'athéisme, cette démarche ne serait-elle pas l'expression même du mouvement de ce que je suis, de la liberté de l'Évangile ? » (p. 10).

Ce qu'il y a de redoutable dans ce texte est moins son infantilisme intellectuel que la générosité qui l'anime. En ce sens, il s'agit d'un texte typique, car c'est la générosité qui paralyse l'intelligence de l'idéologue et c'est par ce biais de la générosité que la conscience chrétienne se laisse séduire par l'idéologie. Dans un monde où l'on fait de la sincérité la valeur suprême, la générosité sert à dissimuler l'idéologie : il suffit de rêver à un « communisme à visage humain » pour que le monde le plus inhumain devienne synonyme de liberté !

Mais il y a encore plus grave que ces déclarations irresponsables : c'est la paralysie mentale que l'idéologie provoque lorsqu'elle atteint ceux qui détiennent l'autorité. Alors, si les responsables de l'Église font une mise en garde ou une condamnation, ce sera sur un mode dubitatif ou attristé et comme en s'excusant, car l'idéologie est censée être dans le vrai, et c'est à la foi chrétienne de se justifier. Cette absence de réaction est plus inquiétante que l'action, parce qu'elle trahit l'état de faiblesse de

l'organisme qui subit passivement l'invasion du mal qu'on n'a pas situé (cf. p. 11).

Pourtant, cette invasion de l'idéologie est un fait connu. Il existe le précédent russe, spécialement ce qui s'est passé entre 1905 et 1917, lorsque des chrétiens progressistes du genre Berdiaev ont été des alliés actifs de la révolution avant d'être balayés par elle comme des fétus de paille. Il existe, plus près de nous, le précédent nazi : dans les Églises allemandes sous Hitler, la rapide conversion au nazisme d'une grande partie de la population allemande a été précédée par un envahissement des paroisses, du laïcat et du clergé par des nazis catholiques, pour ne rien dire des protestants, chez qui la situation était pire (cf. p. 89).

Comment une telle régression mentale et morale est-elle possible ? En repensant à la déclaration de ce prêtre : comment un pareil émotionnalisme religieux peut-il s'affirmer sans être conscient de son ridicule ? Quel est donc le cheminement de ce processus d'idéologisation ? Quelles en sont les étapes ? Essayons de répondre.

Premier moment : la haine du monde tel qu'il est

Le seuil qui marque l'entrée dans l'idéologie est franchi lorsque l'on rejette le monde tel qu'il est. L'idéologue part d'un point de vue tout à fait légitime (le monde est à transformer), pour en tirer une conséquence tout à fait aberrante : ce monde déficient doit être détruit pour que l'on puisse lui substituer une réalité nouvelle. C'est que, pour l'idéologue, il existe une sur-réalité qui vaut mieux que le réel, une sur-réalité qui justifie la destruction de tout ce qui existe et de tout ce que les hommes ont construit jusqu'ici. L'idéologue est celui qui se croit contraint de détruire le passé pour que puissent surgir le monde et l'homme nouveaux.

Tout ce qui fait le monde tel qu'il est va devenir objet d'une critique radicale, objet de haine (car cette critique n'est pas d'ordre rationnel mais émotionnel). Tout ce qui sert de fondement à la société telle qu'elle existe, telle qu'elle s'est construite au cours des siècles sera observé seulement sous son aspect négatif : non pas pour le critiquer, le corriger, le transformer, mais pour le déprécier, le haïr avant de le détruire.

Ainsi, le *droit*, qui organise les rapports des hommes entre eux dans le respect mutuel des personnes, sera confondu avec un juridisme formel et donc dénoncé comme un abus et un mal ; l'idéologue remplace le droit par la justice ou par l'amour, mais il ne se rend pas compte qu'alors ces mots deviennent vides de sens. Le *marché*, qui organise l'échange entre les hommes, selon le profit de chacun et dans l'intérêt de tous, devient une forme du mal radical qu'il faut détruire au plus vite ; l'idéologue veut le remplacer par une répartition autoritaire des biens, même si cette dernière engage une pénurie organisée. La *propriété privée*, qui constitue une zone de sécurité pour l'individu et la famille contre le despotisme toujours menaçant, devient la forme du mal social radical ; l'idéologue ne veut pas en corriger les abus ; il veut la remplacer par une

propriété collective, même si cette dernière engendre la soumission à un patronat anonyme pire que le premier. Il faudrait poursuivre la liste des réalités à détruire dans tous les ordres de la vie humaine.

Pour saisir ou récapituler ce moment, on peut dire que l'idéologie se croit détentrice d'une explication des choses tellement sure d'elle-même qu'elle peut ignorer le réel. Elle détient plus que le réel : le principe du réel. Dès lors, le réel peut périr, pourvu que soit sauf le principe, plus réel que le réel.

Deuxième moment : le marginal devient la norme

Cette haine du monde tel qu'il est et cette entreprise de destruction de ce monde constituent des attitudes trop négatives pour être vécues par les hommes. Aussi l'idéologue va-t-il construire un monde symétrique au monde réel, un anti-monde, en valorisant et en exaltant tout ce qui est marginal, maladif, aberrant et qui sera déclaré l'idéal réel.

De nouveau, il est à noter que le point de départ est la perception d'une donnée juste : la dignité de tout homme et en particulier celle des plus menacés, des plus exclus de notre société marquée par l'injustice. Mais, partant de ce juste principe, l'idéologue ne cherche pas à réintégrer le marginal, à guérir ce qui est maladif, à corriger ce qui est aberrant. Ce qu'il propose, c'est de faire du marginal une norme, un idéal provisoire, en ce sens qu'il nous montre la bonne direction.

« *Délinquants, prostituées, terroristes, drogués, blousons noirs, ne sont pas honorés parce qu'ils sont revêtus, à l'intérieur d'une société imparfaite, de l'éminente dignité des pauvres, mais plutôt parce qu'ils sont les représentants de l'anti-société et les fourriers de l'eschatologie générale. Si dans la foule immense des pauvres, ce sont les marginaux qui bénéficient d'un tel attrait, ce n'est pas seulement parce qu'ils sont subversifs par rapport à la société, mais parce qu'ils ne sont pas compromis avec elle par une insertion quelconque. Ce qui les rend enviables, c'est leur situation désincarnée, comme s'ils appartenaient déjà à l'au-delà eschatologique, ou comme s'ils étaient des êtres angéliques, débarrassés des contraintes du corps, capables seulement d'une apparence de péché, la responsabilité de celui-ci incombant tout entière à la société H (p. 47-48).*

Ainsi, l'idéologue ne se contente pas de refuser le réel ; il se met à sacraliser un anti-monde. Après avoir sous-estimé le monde tel qu'il va, il en vient à exalter ce qu'il y a de plus anormal. Parti d'une attitude qui refuse toute valeur religieuse à la réalité, il en vient à charger de valeur religieuse ce qui s'écarte le plus de la vie normale.

Troisième moment : la confusion des ordres

Au cours de la première étape, le monde réel a été disqualifié au profit d'un monde idéologique ; au cours de la seconde, les mondes moral et

religieux traditionnels ont été disqualifiés au profit d'une sorte de pseudo-religion ou d'eschatologie sécularisée. Il reste un pas de plus à faire : déclarer que le monde politique est à la fois le vrai monde réel et le vrai monde idéal.

Une fois encore, cette affirmation peut être comprise de façon tout à fait légitime, car l'ordre politique est bien celui où se vérifient et le moral et le religieux. Malheureusement, cette exaltation du politique est aussi sa suppression lorsque l'idéologue le façonne à sa manière.

En pratique, cette interprétation idéologique du politique consiste « à disqualifier le politique comme tel, à rêver d'un monde organique, non-conflituel, où la politique cesse d'être une dimension inséparable de l'humaine condition » (p. 55). Au lieu d'être le domaine de la négociation incessante et laborieuse, la politique devient le domaine propre et même unique où situer l'idéal et le spirituel.

Cette sur-valorisation de l'ordre politique lui confère des dimensions nouvelles, souvent contradictoires, dont l'intensité cache le vide, dont la coloration religieuse cache la perversité : « Au gré de l'imaginaire, on oscillera entre un catastrophisme hors de saison et une euphorie également inopportune. Peu importe que tout aille au diable, puisque bientôt tout ira à Dieu » (p. 55).

Cette oscillation, par son ampleur même, donne l'illusion de saisir et de penser la totalité du réel. En fait, il n'en est rien : elle permet bien de vibrer à toute la réalité, mais en remplaçant la compréhension par l'émotion. Penser intensément n'est pas nécessairement penser juste et profond ! La pensée idéologique pense souvent avec intensité, mais c'est pour son malheur, car elle s'illusionne elle-même.

Telles sont les étapes — schématiquement indiquées — de l'idéologisation. Lorsque l'idéologie envahit une conscience, non seulement cette dernière s'écarte du réel, mais elle entre dans la confusion des ordres. Pire encore, en pratique, elle tend à valoriser affectivement ce qu'il faudrait critiquer et à suspecter ce qui devrait être estimé : c'est la saisie émotionnelle et l'aura eschatologique qui sont venues remplacer l'analyse rationnelle et la négociation politique.

Il nous reste à voir les conséquences de cette emprise idéologique sur la doctrine et la vie chrétiennes.

Refus de la création

Lorsque l'idéologue refuse le monde tel qu'il est, non pour chercher à le transformer, mais pour le refaire dans ses fondements, il ne sait pas qu'il se prend pour démiurge ou pour le Créateur. Mais lorsque le chrétien se laisse abuser par la mentalité idéologique, il ne sait pas qu'il commence par nier la première page de la *Genèse* : il refuse de consentir à la création comme à une condition de sa propre existence, et il refuse de regarder la création comme une réalité bonne, car issue de Dieu. Ce

double refus atteint l'essence de la révélation biblique et donc le cœur de la foi chrétienne.

Certes, il ne s'agit pas de sacrifier indifféremment tout le réel. Les chrétiens n'ont jamais divinisé le monde, ils ne l'ont jamais idolâtré. Ils savent, au contraire, que la création tout entière est affectée par le péché, qu'elle est x au pouvoir du mal », et qu'elle gémit en attendant la révélation de sa vraie destination. Mais avant toute chose, les chrétiens savent que le monde est sorti des mains de Dieu et qu'il est donc fondamentalement bon : « Et Dieu vit que cela était bon » ! Ce leitmotiv de la première *Genèse* n'est pas seulement une formule poétique, mais la première formule dogmatique biblique.

Même s'il n'en est pas conscient, l'idéologue remplace la révélation biblique par une autre révélation. Prendre conscience de ce rejet, et de la substitution qu'il implique en pratique, constitue la première étape du discernement. Car, non seulement l'« idéologue chrétien » rejette la *Genèse*, mais il entre dans une attitude manichéenne qui lui fait mépriser la matière, la nature. Or ce faux spiritualisme a été un des obstacles les plus difficiles que l'Église ait dû surmonter tout au long de son histoire. Il y a donc deux raisons pour inciter un chrétien à refuser l'idéologie, à la rendre d'emblée inacceptable : la révélation le lui dit et l'expérience historique de l'Église le lui confirme.

Ce rejet de la création est une attitude fort répandue aujourd'hui dans des milieux qui se veulent chrétiens. A. Besançon a relevé que dans les diverses « professions de foi » publiées dans *Le Monde* au cours de l'été 1978, aucune ne comportait l'affirmation du Dieu créateur. Le fait peut se justifier dans tel cas particulier ; mais cette absence répétée est significative : on confesse une foi sans références bibliques. On confesse la foi au Christ, mais il s'agit d'un Christ coupé de ses attaches juives. Cette façon de séparer le Nouveau Testament et l'Ancien, au lieu de les articuler l'un sur l'autre, est caractéristique du Marcionisme, cette vieille hérésie toujours vivante elle aussi, et qui se révèle être une clé pour comprendre non seulement le premier degré, mais la suite de ce processus d'idéologisation.

Remplacement des commandements par les conseils

Ce premier abandon de la révélation biblique dans son enseignement initial, ce premier rejet de l'Ancien Testament au nom du Nouveau, sera suivi d'une série de bouleversements de la foi chrétienne. Il en est un de facilement repérable : le remplacement des commandements par les conseils et d'abord « le renversement de l'ordre traditionnel entre les commandements vétéro-testamentaires et les conseils néo-testamentaires. Ceux-ci sont devenus obligatoires, ceux-là devenus facultatifs » (p. 48).

Dans l'ordre traditionnel de la doctrine chrétienne, il y a articulation des conseils sur les commandements, pour la bonne raison que les conseils supposent les commandements comme fondements. Les

commandements ne peuvent pas être éliminés. Tout au contraire, — une fois libérés de la lettre — ils reçoivent une nouvelle valeur dans et par le Christ : « Celui qui m'aime, garde mes commandements ». Il n'y a pas de mystique chrétienne coupée de l'ordre moral.

Avec l'idéologie, il y a renversement de cet édifice : les commandements sont devenus conditionnels ou facultatifs puisque entachés de « moralisme », tandis que les conseils sont devenus obligatoires puisqu'ils manifestent une attitude supérieure, celle de celui qui sait. Si vous ne comprenez pas, on vous expliquera que " voler dans une grande surface est une fatalité dont les vrais responsables sont les propriétaires, eux qui manipulent un système incitant à la consommation, etc.

Ainsi, « *il est permis de voler, il n'est pas permis d'être propriétaire. Il est recommandé d'avoir une "mauvaise conscience", mais la « bonne conscience" est abominable. Ce thème sartrien est au fond la reprise d'un thème "catholique". Cela signifie que la "bonne conscience", c'est la mauvaise* » (cf. p. 48-49).

Chemin faisant, on a renforcé le mépris pour l'Ancien Testament et son archaïsme mental, mais surtout on lui a ajouté une conséquence pratique : le mépris pour l'ordre moral, c'est-à-dire que l'on a ruiné dès lors tout l'édifice de la vie chrétienne. Car le propre de la connaissance chrétienne (à la différence de la gnose), c'est d'intégrer la dimension morale : sans vie morale, on peut proposer un « savoir », mais il n'y a pas connaissance ou sagesse au sens chrétien de ce terme.

Il reste à chercher dans la vie la plus ordinaire les conséquences de cette ruine de l'intelligence chrétienne.

Refus d'avoir des ennemis

Une fois que l'on a ruiné la vision chrétienne du monde, puis ruiné l'existence morale de la vie religieuse, il ne reste plus qu'à dégrader l'homme dans son animalité même. Une fois que l'on a dégradé l'ordre religieux et l'ordre moral, il ne reste qu'à dégrader l'ordre des corps. Il ne reste plus qu'à proposer à l'homme la lâcheté comme un idéal, comme une vertu supérieure. On obtient ce résultat en expliquant qu'un chrétien est un être qui n'a pas d'ennemis et que l'Église est une société qui ne peut pas avoir d'ennemis.

Il est étrange qu'une telle attitude soit considérée comme plus évangélique... car le "Aimez vos ennemis" suppose précisément que la distinction entre amis et ennemis ait été opérée au préalable » (p. 120). L'idée du combat, de la guerre, occupe une telle place dans les écritures chrétiennes qu'on se demande comment elle a pu être occultée (p. 123). Mais le fait est là : en prétextant de « *la sensibilité chrétienne d'aujourd'hui* », on propose un idéal où « *il ne sera plus question d'attaquer quiconque ni, par conséquent, de défendre quiconque* » (p. 121, 124).

Ce pacifisme généralisé (qui n'a rien à voir avec une attitude de non-violence, par exemple) s'appelle en bon français la lâcheté. « *La peur a*

ceci d'honorable, qu'elle fait partie des sentiments humains. Elle perd ce mérite si elle cherche à se dissimuler. Déguiser son impuissance en bénignité est sans doute excusable, la déguiser en charité l'est moins » (p. 123). Ce nouveau christianisme idéologisé ne se contente pas de déviriliser l'homme, il en fait un animal dénaturé.

Dès lors le cycle est achevé. Parti d'un spiritualisme supérieur, on aboutit à faire du chrétien idéologisé moins qu'un homme. Cette bénévolence universelle et cet œcuménisme omnienglobant auxquels nous sommes conviés sont en fait une dissolution de l'intelligence, puis du sens moral et maintenant du courage. S'il fallait vérifier ce jugement, il suffirait de faire remarquer que le catholique idéologisé est aujourd'hui prêt à tout excuser chez les autres ; il n'y a qu'envers sa propre foi et sa propre Église qu'il soit critiqué (cf. p. 52).

Dès lors, on peut garder un vocabulaire chrétien, il devient vide de contenu ; on peut parler de vie chrétienne et se référer à l'Évangile, ces références sont détournées de leur sens. Cette accumulation de reniements devrait inciter chacun de nous à comprendre à quel point cette façon de penser et de faire est loin de l'Évangile ; cette reviviscence de tous les vieux ennemis de l'Église — gnose, marcionisme, manichéisme — devrait aider chacun à percevoir à quel point l'idéologie est une caricature de la foi chrétienne et spécialement de l'Église.

La confirmation : la fausse ecclésiologie

Ce qui résulte de ce cheminement, de cette triple dégradation de l'homme ne peut être qu'une perversion du sens de l'Église. S'il fallait fournir une preuve supplémentaire, une confirmation de la fausse anthropologie charriée par l'idéologie, on la trouverait dans la fausse ecclésiologie qu'elle diffuse inévitablement.

Le triple refus opéré par le chrétien idéologue se retrouve dans sa conception de l'Église « *qui consiste à refuser la société globale pour se polariser sur le petit troupeau, d'une part, et sur l'au-delà marginalisé de la société, d'autre part* » (p. 49).

Pour réaliser ce programme, une fois encore, on va partir d'une idée juste : on va poser en principe que le vrai chrétien est un « militant », non point celui qui conserve sa foi comme une valeur intérieure, mais celui qui cherche à la traduire dans toute sa vie. Hélas, de cet excellent principe, l'idéologue conclut que l'appartenance à l'Église n'est déterminée ni par le Credo ni par les sacrements, mais par l'adhésion aux idées qui ont cours dans tel milieu socialement typé (cf. p. 39).

Parti d'une juste critique du « christianisme sociologique », on en invente un autre encore plus dogmatique, plus rigoureux, plus étroit au nom du militantisme. Sans se rendre compte que cette mentalité n'est qu'une forme sécularisée de l'Église des Saints. Sans se rendre compte que cette mentalité implique une réduction de la doctrine chrétienne aux

seuls chrétiens : comme si Jésus-Christ avait proposé une doctrine non pas à tous les hommes, mais aux seuls chrétiens.

On connaît trop bien le résultat pratique de cette attitude : « *Le militant clérical finit par prendre en dégoût le milieu qui l'a engendré et au service duquel il a été placé. Le voici qui dénonce le "ghetto chrétien"... Peu à peu les pratiquants finissent par apparaître à ces militants qui se sentent supérieurs aux tâches fastidieuses et triviales de célébrer l'office, de dispenser les sacrements, comme le principal obstacle à l'apostat* » (p. 49-50). Le militant finit par devenir un dissolvant de la société chrétienne, l'Église !

Quant à l'aboutissement doctrinal de cette attitude, c'est le reniement de la foi, car il n'est pas question de transmettre aux hommes la doctrine chrétienne de toujours : « *Au païen on offrira le paganisme, puisqu'il est démontré qu'il contient un vrai christianisme, qu'il suffira d'extraire pour manifester ; au communiste, le communisme, qui, bien compris et porté à sa quintessence, n'est autre chose que le message évangélique* » (p. 51-52). Le raccourci est extrême, mais qui peut dire qu'il soit excessif ? Il est d'ailleurs la reprise de ce qui nous a servi de point de départ, avec la citation du *Nouvel Observateur*. La boucle est bouclée.

La fausse christologie

Cet ensemble d'erreurs se fonde sur une erreur qui les récapitule toutes et qui les commande toutes : l'idéologie charrie une fausse idée de l'homme, une fausse idée de l'Église, parce qu'elle est construite sur une fausse idée du Christ. D'où provient cette dérive théologique ? Tout ce mouvement que nous vivons aujourd'hui, n'est qu'une lointaine conséquence de cette alliance passée entre le catholicisme et le romantisme (cf. p. 18). Le signe le plus sûr de cette alliance étant l'adoption du Christ romantique, ou pour le moins d'un Christ transformé par le romantisme dans des proportions souvent difficiles à établir.

Ce Christ auquel se réfère - consciemment ou inconsciemment - cette mentalité idéologique, ce n'est pas le Christ de la révélation chrétienne, mais le Christ romantique remis au goût du jour, à la mode du jour : les uns vont le ramener aux catégories de la gnose scientifique (ce sera le Christ révolutionnaire issu de Lamennais) ; les autres vont le spiritualiser selon la gnose idéaliste (ce sera le Christ kénotique ou impuissant issu de Hegel ou de Dostoïevski). Et, ce qui est pire, cette dérive théologique, au lieu d'être consciente, se prend pour un progrès dans l'intelligence de la foi (cf. p. 25-26).

Car le Christ romantique se présente comme une figure plus vaste que le Christ des évangiles : à la fois plus humaine et plus divine. C'est que son incarnation lui fait d'abord communier à la carence radicale de l'être et le déploiement de sa vie coïncide avec une déchirure qui ne peut aller qu'en s'exacerbant. Il en va de même pour celui qui met sa foi en ce Christ : selon les tempéraments (psychologiques ou intellectuels), on

est voué au tourment révolutionnaire ou au tourment spéculatif. Mais, une fois de plus, cette intensité émotionnelle est un leurre : le tourment religieux a remplacé la foi.

Le Christ de la pensée chrétienne, de la foi traditionnelle, a été éliminé : il n'est pas Dieu et homme, sans confusion comme sans séparation. Il n'est pas le Tout autre connu dans l'humilité de la chair, il est devenu une figure, un « symbole de l'humanité ». Ce Christ ne risque ni de scandaliser les Juifs, ni de passer pour une folie aux yeux des païens ; et pour les chrétiens, il ne risque pas de devenir « puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (*1 Corinthiens* 1,23 s). On en est revenu aux hérésies les plus anciennes : ce nouveau Christ ne diffère guère de celui d'Arius. Étrange nouveauté !

CE bilan est sévère. Encore faut-il saisir de quelle sévérité il s'agit. À ce propos, pour éviter les malentendus, citons l'auteur : « *Il faut rappeler, encore une fois, que l'historien ne porte pas un jugement global. Il peut seulement repérer des courants, des processus et des logiques localisés* » (p. 53). Chaque chrétien sait bien que c'est au moment des plus grandes crises de l'Église que surgissent les plus grands saints. L'analyse menée ici ne relève pas de l'histoire sainte, elle en est tout au plus un préalable. Ainsi, ce que l'auteur nous présente dans son livre n'est point un jugement sur l'Église, mais un diagnostic sur le mal qui attaque l'Église.

De plus, un diagnostic n'a pas besoin de tout détailler, mais il faut qu'il repère la vraie source du mal. Il peut même se tromper sur les phénomènes secondaires, pourvu qu'il décèle exactement l'origine. Or ce livre — qui contient des formules discutables ou excessives — nous dit l'essentiel quand il situe la crise actuelle de l'Église à la jointure du spirituel et du théologique ; lorsqu'il précise que la maladie la plus dangereuse de notre temps, c'est l'idéologie, cette perversion de la foi par la science et de la science par la foi ; lorsqu'il nous aide à discerner, même schématiquement, les glissements successifs qui atteignent la foi catholique pour la remplacer finalement par un discours qui ruine la révélation et par une activité qui caricature l'Évangile.

La lecture que nous proposons du texte d'A. Besançon peut sembler systématique à l'extrême et même sommaire. C'est qu'il s'agit de maîtriser une grande richesse explicite et implicite, puis de la mettre en valeur. Car ce livre mérite toute notre attention, tout notre intérêt, puisqu'il permet de dégager une sorte d'invariant spirituel dans la crise actuelle de l'Église. Mieux encore, ce livre provoque notre lucidité, face à la confusion dans laquelle nous nous débattons. Il provoque notre liberté dans un moment redoutable pour la foi de l'Église. Ne serait-ce pas une provocation bienfaisante ? Que celui qui a des oreilles entende !

François ROULEAU, s. j.

François Rouleau, né en 1919 à Périgueux. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1942. Prêtre en 1952. Études sur la pensée religieuse russe du XIX^e siècle (thèse de doctorat sur Kireievsky et les origines de la pensée slavophile). Membre du Centre d'Études Russes de Meudon.

Emmanuel LEVINAS

Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyla

Un philosophe résume la méthode phénoménologique d'un de ses anciens collègues, devenu pape.

JE dois d'abord dire ma gratitude pour l'honneur qui m'est fait de prendre la parole devant cette assemblée, et qui me vient de si haut. Bien entendu, je ne parlerai que dans le cadre de la première moitié de la proposition qui sert de titre à la présente réunion. Je n'ai pas à traiter ici les problèmes qui concernent les messages de Sa Sainteté Jean-Paul II. Je me permets quelques remarques sur la pensée philosophique de Son Éminence le Cardinal Wojtyla.

1. SANS doute, dans cette pensée qui ne redoute pas les ascensions, le plus remarquable serait d'abord l'extrême fidélité à la norme du discours philosophique : la persistance de l'analyse dans un langage qui se maintient avec rigueur dans la lumière naturelle et qui, si l'on peut s'exprimer ainsi, se méfie de l'éclairage théologique. J'avoue que, respectueux de la même norme, je me permets cependant, dans mes modestes essais, de recourir, plus souvent que le Cardinal, au verset et à son herméneutique.

2. TRÈS remarquable est aussi — et j'y ai été particulièrement sensible — la solidarité indéfectible entre les structures éthiques, auxquelles aboutit sa phénoménologie de l'humain, et la Transcendance. À aucun moment, entre l'éthique dans la « personne-accomplissant-les-actions-d'homme » et le lieu philosophique où va commencer l'élévation religieuse de l'Esprit, ne s'ouvre l'abîme, ne se produit même pas la fissure, qui sépare chez un Kierkegaard l'éthique et le religieux.

Faut-il présenter, pour le montrer, le schéma spéculatif de l'analyse fondamentale du Cardinal Wojtyla ? Elle recherche dans la liberté de la personne agissante le sens de l'humain. Cette liberté n'est pas encore acquise dans l'élan de la spontanéité allant à une fin. La téléologie (1) est déjà incontestable ; mais la critique kantienne est ici nécessaire et précieuse pour préserver la liberté contre tout naturalisme. Et le Cardinal est kantien avant d'être schélierien. même si c'est

(1) La « téléologie » est la science de la fin, du but (en grec : *telos*) (N.d.I.R.).

au nom de la phénoménologie de Max Scheler que les valeurs sont reconnues comme *objectivités* à partir de l'intentionnalité des émotions et, dans leur statut d'objectives, accessibles à l'acte intellectuel où elles sont jugées par rapport au Bien et choisies comme *vraies* valeurs. Surgissement de la conscience morale, c'est-à-dire d'un savoir, et entrée, avec l'éthique, de la *vérité* dans la structure de l'action. Si dans la pure intentionnalité de la valeur, se dessine en l'humain une transcendance dite horizontale, c'est dans la vérité de la conscience que se constitue la transcendance verticale où le Moi décide et dispose de ses tendances et, en quelque façon, *veut* ou détermine et limite sa volonté naturelle.. Autonomie complète, auto-téléologie du Moi qui est acte, plutôt que simple conscience de soi, dans la sublime ambiguïté du *Telos*, à la fois fin et limite. Et c'est dans cette vérité de la conscience que s'entend la voix de Dieu.

A-t-on introduit ainsi véritablement un savoir dans le vouloir? C'est l'objectivité schélerienne des valeurs rendue possible par la doctrine phénoménologique de l'intentionnalité qui justifierait le terme de vérité surgissant au milieu des valeurs. On peut certes discuter ici de l'emploi de ce terme. On peut se demander aussi si le recours à la vérité dans la décision n'est pas encore, à son tour, choix d'une valeur. Ce qu'il nous importe de souligner, c'est cette pleine résonance du mot Dieu à partir de la conscience morale.

3. A aucun moment, dans l'étude de l'homme agissant, ne se produit, pour la pensée du Cardinal Wojtyła, le déplacement vers le social ou le sociologique du centre de gravité de l'humain. Quelles que soient les modalités de l'action dans la vie en commun, dans le souci d'« agir ensemble avec les autres », la personne est à même de rester jusqu'au bout principe et cause de l'action. Sa participation à une vie commune reposerait déjà sur une *structure intérieure* de la participation : possibilité de ne pas s'aliéner dans l'effectuation d'une tâche commune quand celle-ci mène à un Bien commun ; accord possible entre un Bien commun objectif et la vocation subjective de chacun. Cette vocation subjective est cependant nécessaire. Nous sommes *entre* l'individualisme et le totalitarisme. Sans doute, dans le souci de préserver la personne agissante de toute subordination aux structures sociales ou aux représentations collectives, le Cardinal refuse-t-il l'application de la catégorie de substance à la communauté ou au groupe. Il n'y aurait pas d'âme collective ! Mise en question audacieuse du structuralisme et du sociologisme, ou ouverture d'un débat que personne n'ose aujourd'hui. Il y a là certainement un vécu ou une expérience et un acquis des années hitlériennes et staliniennes. Autant que le souci d'affirmer et de préserver une âme transcendante dans l'homme ! Méfiance à l'égard de la subordination de la personne substantielle à l'hypothétique âme collective ; elle interdit au philosophe de consentir à une priorité quelconque d'autrui dans la constitution même du Moi. Affirmation du moi *allant* vers les autres, mais constitué intégralement en soi.

4. DEUX mots enfin sur la phénoménologie du Cardinal Wojtyła. Il s'en réclame sans la réduire à une « philosophie de la conscience », c'est-à-dire probablement sans suivre Husserl, son fondateur, dans ce que celui-ci appelle *Réduction* menant à la « conscience pure » et à l'idéalisme transcendantal. À distance donc de Husserl et, plus encore, à distance de Heidegger cité une seule fois dans le livre sur la *Personne et l'Action*. Sans doute, en revendiquant la phénoménologie, le Cardinal s'en tient-il à ce qu'on appelle le premier Husserl.

celui des *Recherches logiques* (1900-1901) auxquelles se rattachent aussi Scheler, toute une série d'élèves d'avant 1913 et aussi le grand philosophe polonais Roman Ingarden, philosophes surtout fidèles à la distinction entre la pensée et le pensé, sensibles à l'objectivité irréductible du corrélat de la pensée intentionnelle, sensibles à l'intentionnalité comme caractéristique de toute conscience, même émotive, et ainsi précisément à l'objectivité des valeurs — ce qui permit, comme nous l'avons vu, l'introduction de la *vérité* dans la décision de la volonté.

Je pense que la phénoménologie est encore davantage, mais je pense aussi que ce surplus est une manière de penser qui se retrouve très souvent dans les analyses du Cardinal Wojtyła, même s'il ne se conforme pas à la méthodologie d'école, à toute la discipline de la *Réduction* phénoménologique à laquelle, jusqu'à la fin de sa vie, Edmond Husserl consacrait tant de pages dans ses oeuvres publiées et dans ses manuscrits, et dont on ne saurait sous-estimer l'importance.

Me permettez-vous de caractériser de façon moins scolaire ou moins scolastique le sens de la méthode, nouvelle bien que déjà vieille de 80 ans ?

Qu'est-ce que la phénoménologie, par-delà ses formulations méthodologiques ?

Je le dirai sous deux formes, en apparence distinctes.

FAIRE de la phénoménologie, c'est réfléchir sur « ce qui s'est passé » dans l'intentionnalité spontanée et naïve dirigée sur des objets donnés. Certes. Mais c'est, surtout, s'apercevoir que la pensée qui pense ce qu'elle pense, que l'intentionnalité au sens de « conscience de quelque chose » — de « savoir de quelque chose » — est aussi une intention au sens d'un « vouloir-en-venir-à-quelque-chose-et-quelque-part », une « prestation de sens » comportant tout un horizon ; c'est, dès lors, entrevoir et comme rappeler, en réfléchissant sur la pensée, tout ce que l'on a oublié en visant le réel comme un point de mire ou en s'absorbant dans l'objet visé. Faire de la phénoménologie, c'est s'apercevoir que l'intentionnalité-savoir est aussi une intentionnalité-vouloir ; passer de la pensée qui pense à tout ce à quoi elle voulait en venir, à une pensée qui pensait plus loin qu'elle ne pensait.

On peut le dire aussi autrement : faire de la phénoménologie, c'est passer de ce qui apparaît à la *façon* dont cela apparaît : passer des choses et des notions abstraitement-séparément-considérées, à la façon dont elles « se mettent en scène », dégager ainsi les tours et les détours de l'intrigue concrète dont le regard naïf du spectateur les avait extraites, absorbé qu'il fut par l'immédiatement visible. Faire de la phénoménologie, c'est se demander, pour tout ce qui est d'emblée perçu et compris, « sous quelles espèces » le *sens* déjà entendu accomplit sa signification concrètement et dans ses termes plus vrais.

Le Cardinal Wojtyła n'a-t-il pas souvent procédé ainsi et abouti à cette formulation anthropologique des notions métaphysiques autant qu'à l'essence métaphysique de l'homme ? En décrivant par exemple l'enchaînement concret de notions et de relations qui constituent l'action humaine, en énonçant que « *l'homme est fin de lui-même en tant que ses actes, ainsi que la volonté, le choix et la décision contenus en ces actes, trouvent leur limite dans l'homme lui-même* » (« Man's self teleology », dans *Analecta Husserliana* IX, p. 208), le Cardinal phénoménologue n'a peut-être cherché que l'*eidōs* de l'homme. Ne

nous a-t-il pas dit en même temps « sous les espèces » de l'humain quelques articulations ultimes d'une signification telle que « fin en soi » ou « auto-téléologie », comme « si l'intrigue de la transcendance humaine déroulait en ses termes propres les vérités de l'être ?

Emmanuel LEVINAS

Emmanuel Lévinas, né en 1905 à Kaunas (Lituanie). Étudie la philosophie en Allemagne, avec Husserl et Heidegger. Professeur honoraire de philosophie à la Sorbonne et ancien directeur de l'École normale israélite. Parmi ses publications récentes : *Totalité et Infini (Essai sur l'extériorité)*, La Haye, 1961 ; *Difficile liberté (Essais sur le Judaïsme)*, Paris (Albin Michel), 1963 ; *Quatre lectures talmudiques*, Paris (Minuit), 1968 ; *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier (Fata Morgana), 1972 ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974 ; *Du sacré au saint (Cinq nouvelles lectures talmudiques)*, Paris (Minuit), 1977. Le texte que nous publions a été lu par le Professeur Lévinas, qui avait fait la connaissance du Cardinal Wojtyła au cours de plusieurs congrès de phénoménologie, pendant le colloque sur « la Persée philosophique de Jean-Paul II » qu'avait organisé à Paris l'Association des Écrivains Catholiques le 23 février 1980.

Collection « Communio-Fayard »

Viennent de paraître :

Cardinal Joseph RATZINGER

LA MORT ET L'AU-DELÀ

COURT TRAITE D'ESPERANCE CHRÉTIENNE

Claude BRUAIRE

POUR LA MÉTAPHYSIQUE

LE DOSSIER KONG

FAITS ET DOCUMENTS

avec chronologie, index, biographies,
présentation du secrétariat de l'épiscopat français

HENRI DE LUBAC, s.j.

de l'Institut

PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE

**Les volumes de la collection « Communia » (Fayard)
sont disponibles chez votre libraire**

A défaut, dans les libraires où la revue est en dépôt : voir page 85.

Olivier de BERRANGER

La prière de Jésus en Jean 17

Un missionnaire médite la prière du Christ envoyant ses disciples vers le monde.

SE laisser porter par ce mouvement de tout l'être de Jésus, levant les yeux vers le Père : « Père, l'heure est venue... ». C'est en même temps l'heure de Jésus, celle qu'Il a pressentie, préparée, annoncée, vers laquelle tendaient toutes ses actions et ses paroles depuis les débuts de son ministère — et, selon *Luc 22, 53*, « l'heure du pouvoir des ténèbres ».

Le conflit qui a opposé Jésus au tentateur tout au long de son itinéraire va se nouer, et, sous l'apparente défaite du Christ, le mal sera vaincu en espérance.

...C'est à Dieu son Père que Jésus s'adresse. Nous pensons spontanément (ou ontologiquement) que Dieu est sans rapport avec l'histoire, qu'Il la domine tout au moins, alors qu'ici Jésus, notre frère en humanité, parle de l'heure du conflit décisif comme d'une réalité qui intéresse Dieu au plus haut point. Ne peut-on pas dire qu'à partir de cette heure-là, bien d'autres heures vécues comme des drames par les hommes, heures où Dieu semble absent parce qu'Il reste silencieux, l'intéressent aussi ? Encore faut-il qu'elles soient portées par la prière, du milieu même de ces hommes jusqu'à Lui.

— *a Oui, Père l'heure est venue... »*

Jésus prononce ces mots comme mû par l'Esprit Saint. Comment le Fils s'adressant au Père pourrait-il le faire sans ce « tressaillement » de l'Esprit qui les unit (*Luc 10,21*) ?

« ...Glorifie ton Fils afin que ton Fils te glorifie... »

« J'ai déjà glorifié mon nom », avait dit le Père, « et le glorifierai encore » (*Jean 12, 28*). Déjà en effet, le contenu de cette prière, tout imprégné du mystère de la « gloire » de Dieu, était répandu et manifesté dans la vie de Jésus. Précisément parce que Lui, à la différence de ses adversaires pharisiens, ne cherche pas la gloire pour lui-même (ce regard des autres, à la fois craintif et admiratif, qu'on subjugue par des éclats extérieurs ; *Jean 8, 50*). Jésus a donné à la gloire du Père de se déployer, et elle ne sera jamais plus manifeste (et cachée) que sur

la Croix, car alors la gloire de Dieu est identique à l'épuisement de son amour (cf. Hans-Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, III : Théologie, 2 : Nouvelle Alliance, tr. fr., Paris, Aubier, 1975, p. 210-213).

« ...Et que, selon le pouvoir que tu lui as donné sur toute chair, il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés ».

Dans la mission de Jésus, pouvoir et gratuité sont intrinsèquement liés. Il a reçu le **pouvoir de donner sa vie** (*Jean* 10, 18), et ce don, cet épuisement est la source de notre Vie (*emisit Spiritum* : *Jean* 19, 29). La vie éternelle, c'est de connaître Dieu. Par sa mort, Jésus manifeste l'Amour du Père. Il ne nous le montre pas seulement, il nous donne de le partager, d'y communier éternellement. Tel est son « pouvoir », telle est la finalité de sa mission. C'est le *pouvoir du Serviteur* livré par obéissance jusqu'à la mort de la Croix !

Aux hommes, dont le péché est de chercher à accaparer le pouvoir « sur toute chair » par la violence, l'argent, le mensonge érigé en doctrine, la séduction et jusqu'à l'amour tristement parodié (du paternalisme possesseur au sexe commercialisé), notre Dieu, « de riche qu'il était s'étant fait pauvre » (2 *Corinthiens* 8, 9) offre humblement sa Vie. Il nous demande d'accueillir son Esprit, pour être « sanctifiés dans la Vérité », sauvés de nos propres oeuvres, réintégrés dans notre statut de créatures, et, mieux encore, « rendus participants de la nature divine » (2 *Pierre* 1, 4).

La vie éternelle, pour nous, c'est aussi de connaître l'envoyé du Père, Jésus-Christ. Ici, n'y a-t-il pas un « merveilleux échange » ? Dieu s'est en quelque sorte laissé contraindre par les limites de l'histoire. Mais par ce moyen, Il nous a donné de communier à son éternité. Désormais, nul ne peut savoir qui est Dieu, si ce n'est par Jésus-Christ dont le destin particulier, contingent, singulier, montre et offre à la fois le mystère infini de l'Amour créateur.

La prière de Jésus n'est pas une prière païenne, inspirée par la crainte ou le désir de conjurer une force obscure. Elle est au contraire faite de cette assurance qui naît en lui de son étroite communauté d'action avec le Père, synergie elle-même fondée sur une communauté d'être dans l'Esprit. Assurance d'avoir « mené à bonne fin l'oeuvre qui lui a été confiée ». Assurance d'être « toujours » entendu de Celui auquel il s'adresse publiquement en notre nom (cf. *Jean* 11, 42).

Entre la gloire que Jésus adonnée au Père par son action durant sa vie et la gloire qu'il avait lui-même auprès du Père « avant que le monde fût », il y a une unité profonde, la différence étant pour nous de sa manifestation et pour lui de sa crucifixion dans la chair.

« Nous avons vu sa gloire »... et « dans sa lumière nous voyons la lumière » (*Jean* 1, 14), réalisant qui nous étions en découvrant Qui Il était, reconduits par Lui à notre identité de créatures, promis à une nouvelle création « plus admirable encore ». Et la clé de cette transformation, c'est précisément l'action de Jésus qui nous la livre, parce que grâce à elle nous connaissons le Père. C'est cela aussi la gloire du Père : qu'Il soit comme nous ! Que son nom soit sanctifié en nos coeurs ! Ici encore, la parole évangélique fait éclater l'assertion philosophique selon laquelle Dieu n'attend rien de ses créatures, n'en reçoit rien. « Je n'ai pas besoin de tes sacrifices, c'est *toi-même* que je cherche », tel est en substance l'enseignement du *Psaume* 50 : « Alors, je t'affranchirai et tu me rendras gloire ». En Jésus cette promesse s'est accomplie. « *La gloire de Dieu, c'est l'homme*

vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu », écrivait Irénée de Lyon. L'homme affranchi, n'est-ce pas Jésus, le Vivant, et avec Lui, derrière Lui, tout homme qui sort du tombeau de ses prétentions à un salut qui se passerait de la grâce ? Cet homme-là peut « voir Dieu » comme les coeurs purs de la sixième béatitude. Oui, de tout mon être je veux voir Dieu, « dans ma chair je verrai Dieu ! » (Job).

Les disciples ont cru en Jésus. Au début, leur foi, comme celle des malades s'adressant à ce rabbi à l'enseignement nouveau, devait être bien informelle. Ils l'ont suivi cependant sans regarder en arrière, laissant pour lui famille, métier, considération de leur communauté religieuse d'appartenance, etc. Mais leur foi en Jésus a peu à peu été « informée » par sa propre parole et ses actes (« remplie » par la Figure), grâce auxquels ils ont reconnu son origine et sa dépendance permanente à l'égard du Père.

Lorsque Jean dira, au sujet de sa visite au tombeau vide, qu'« il vit et il crut », c'est qu'alors enfin tout ce « contenu » des paroles et des actions de Jésus, conservé dans son coeur, sera éclairé de l'intérieur, traversé de part en part, rendu à sa lumière définitive, par l'identité filiale de Celui qui les a accomplis, mort et résurrection comprises.

Dire à Jésus : « Tu es le Fils », c'est là le coeur de la foi chrétienne. Et recevoir tout ce qu'Il nous *donne* — jusqu'à son Esprit même — comme don du Père (cf. *Jean* 4, 10), marcher soi-même sur ses traces en menant la même vie filiale, c'est cela la voie chrétienne.

« Je ne te prie pas pour le monde »

Toute cette ultime prière reprend, sans la dénouer, la contradiction de l'évangile johannique au sujet du « monde ». Jésus ne prie pas pour le monde... et en même temps il envoie ses disciples dans le monde, désirant qu'ils y donnent le témoignage de l'unité, « afin que le monde croie » ! Les disciples n'appartiennent pas au monde, pas plus que Jésus lui-même. Le monde ne se donne pas des disciples de l'Évangile, il les reçoit. Il ne s'invente pas le Christ, il est sommé d'accueillir un envoyé, alors qu'en lui-même une force de refus paraît souvent l'emporter sur sa capacité d'accueil.

Mais la prière de Jésus a finalement pour visée que le monde, qui ne l'a « pas connu », le « reconnaisse » dans la vie des disciples ! Cette contradiction n'est pas seulement une originalité de la pensée johannique. Elle est centrale dans le réalisme de l'attitude chrétienne, selon laquelle l'impulsion missionnaire est marquée par le conflit permanent entre le monde à aimer (et à découvrir aimable), sans pour autant attendre jamais de lui qu'il se sauve par ses propres oeuvres. Que l'on soit en terrain marxiste ou confucéen, le front du conflit a beau se déplacer, même à l'angle droit, il n'en est pas moins substantiellement le même.

Les disciples ne sont pas « nés du monde », mais c'est le Père qui les a « tirés du monde », pour les donner à Jésus. Parce qu'ils sont « tirés du monde », ils gardent, bien sûr, avec ce monde une solidarité foncière. Ils doivent, avec ce monde, vivre en eux-mêmes le conflit sauveur. Mais précisément, le monde a besoin, pour être sauvé, de reconnaître en eux l'initiative de Dieu, le don du Père.

Ainsi, Jésus continue d'être « glorifié en eux », ces hommes qui, sans qu'ils l'aient choisi eux-mêmes, ont été d'abord choisis du Père pour apprendre

ensuite toute leur vie à appartenir au Christ, à se laisser saisir par Lui en tâchant de Le saisir » (Philippiens 3, 12). Il ne s'agit pas pour eux de quitter ce monde, d'en être « re-tirés », mais, à l'intérieur même du monde, de vivre le conflit sauveur. Ils n'ont pas à créer un monde dans le monde, sorte de cité protégée. Mais, à l'image de Jésus, plus ils s'enfoncent dans le monde, plus leur prière doit les vouer à la Croix, instrument définitif du salut de ce monde et de la gloire du Seigneur. La prière de Jésus n'est pas hors de ce monde, c'est une prière au sein même d'un monde qui L'a « haï sans raison », et qui continue de Le haïr dans ses disciples (Jean 15, 25).

« Tandis que moi je vais à toi, Père saint, garde en ton Nom ceux que tu m'as donnés... »

Jésus, au cours de son ministère terrestre, a eu à coeur de créer autour de sa Personne l'unité de ses disciples, ou plutôt de la créer autour de sa Personne tout entière tournée vers le Père. L'acte même qui L'a conduit à choisir et accueillir ses disciples Lui fut inspiré par le Père. Avoir des disciples, faire des disciples, former des disciples, telle fut son intention de tous les instants. Mais précisément, pour Lui, des hommes ne deviennent ses disciples que dans la mesure où ils s'accordent « dans le Nom du Père ».

« Gardés du Mauvais », ils ne partagent pas l'adoration du monde pour le veau d'or de l'argent ou du pouvoir. Attachés aux pas de Jésus, ils ont appris à dépendre à leur tour du Père, à trouver leur joie dans l'obéissance à son Nom. Et Jésus prie le Père de les **garder** dans cette vérité-là, en leur communiquant sa joie, qui n'est autre que l'Esprit en Qui ils communient l'Un et l'Autre. À leur tour, lorsqu'ils prieront, ils n'auront qu'à se rendre disponibles pour accueillir une telle plénitude ! Et la garder.

« Pour qu'ils soient un comme nous »

N'y a-t-il pas au fond de tout espoir humain, dans sa traduction politique la plus fourvoyée, un grand rêve d'unité, lui-même appuyé sur l'intuition d'une unité primordiale de la « race humaine » (Actes 17, 26-28) ? La prière de Jésus, en Jean 17, va plus loin que le discours de Paul aux Grecs sur ce sujet, car elle témoigne d'une espérance eschatologique de la réalisation de cette unité, qui sera l'achèvement du don de Dieu, l'octave de la création enfin récapitulée à l'image du mystère trinitaire. Dans l'attente, nous pouvons reprendre à notre compte cette même prière, sans rien négliger de ce qui, par le sacrement de l'Église, et par d'autres voies, hâte en quelque sorte cet avènement.

Dans la prière de Jésus, il est clair cependant que le désir d'unité touche d'abord ses disciples, et ceux que le Père « grâce à leur parole » fera « venir à lui ». C'est une *prière pour l'Église*. En effet, le don intérieur de la grâce, s'il n'est pas conjugué avec la transmission orale de la Parole, ne suffit pas pour devenir disciple du Christ. Il faut croire en l'une pour communiquer l'autre. L'Église rassemblée n'est pourtant pas une fin en elle-même. L'unité sacramentelle (c'est-à-dire symbolique) du mystère trinitaire (*Eccllesia de Trinitate*) dont elle doit témoigner a pour finalité le salut du monde : « Afin qu'ils soient parfaits dans l'unité et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé ».

« Sanctifie-les dans la vérité : ta parole est vérité. Pour eux je me sanctifie moi-même afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés dans la vérité »

Dans cette longue prière, élaborée grâce à l'intuition spirituelle du disciple aimé, Jésus traduit l'intention de fond qui ne cessera de l'animer au cours de son agonie et jusque dans sa mort. Il pourra bien être traversé par des sentiments contraires, éprouver le désir d'échapper à cette « heure », sa détermination reste constante ; c'est elle qui l'a conduit au sacrifice sacerdotal de toute sa Personne pour les siens.

Il va à la Croix non comme à un destin qu'on ne peut éviter, mais de toute sa volonté libre il s'offre au Père, sûr ainsi du fruit de sainteté et de vérité qui germera de sa mort. Sa certitude se fait cependant prière, parce que parmi ses disciples tous ne sont pas disposés à entrer dans ce même sacrifice pour la vérité. Il en est même, comme Judas, qui vont à leur perte. Mais la prière de Jésus, si elle n'obtient pas d'effet automatique, est tout au moins nécessaire au salut du plus grand nombre. Son sacrifice est lui-même prière. C'est *la* prière en laquelle désormais toutes nos supplications et nos offrandes convergent et s'achèvent dans le silence de l'adoration.

La volonté du Christ est réellement que ses disciples soient avec lui. C'est ce qui leur donne la qualité d'apôtres (cf. Marc 3, 14). Or, être-avec-le-Christ, comme l'a si bien vu saint Paul, c'est lui être identifié dans la mort, pour partager aussi sa gloire, qui n'est autre que la disponibilité éternelle à l'amour donné du Père, c'est-à-dire à l'Esprit Saint. C'est cela aussi la sanctification de la vérité. Contrairement à ce que nous avons imaginé sous l'emprise du péché diviseur, la vérité et l'amour ne sont pas deux pôles contradictoires ; mais, en leur source et en leur fin, une même réalité, comme le Fils et l'Esprit ont avec le Père, principe de tout, une même divinité.

ABONNEMENTS Un an (six numéros) 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris
Tél.: (1) 527.46.27
C.C.P. : 18.676.23 F Paris

France : 100 FF

Étranger : 110 FF (par avion : 120 FF)

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB (« Amitié Communio »,
rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

Canada : 28 \$ (« Revue Communio Canada »,
698, avenue Routhier, Sainte-Foy G1 X 3J9)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) ; 80 FF, 40 FS, 650 FB, 22 \$; par avion : 100 FF (ou leur équivalent).

Abonnement de soutien à partir de
150 FF, 1200 FB, 70 FS, 36 \$, etc.

Le numéro : 18 FF en librairie, ou 5 \$
20 FF en expédition franco, ou 5.60 \$,
ou leur équivalent.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et code postal.

Dans toute correspondance, joindre si possible la dernière enveloppe, ou rappeler le numéro de l'abonnement.

Adresses des autres éditions en page 2 de couverture.

**Bulletin d'abonnement :
voir au dos, p. 96**

Plus les disciples vivent avec Jésus, plus ils connaissent le Nom du Père, et plus ils entrent dans cette expérience spirituelle (c'est-à-dire faite dans l'Esprit) de l'Amour trinitaire qui les unit.

Olivier de **BERRANGER**

Olivier de Berranger, né en 1938. Membre de la Fraternité du Prado, prêtre en 1964. Vicaire paroissial en région parisienne, puis responsable du séminaire du Prado. Depuis 1976, prêtre de paroisse à Séoul (Corée du Sud).

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

pour la Belgique : « Amitié "Communio" » - rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
pour le Canada : « Revue Communio (Canada) », 698, avenue Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9

NOM:

Adresse complète •

Code postal Ville et pays :

(1) **Nouvel** abonnement, à partir du tome :, n° inclus (voir ci-contre).

(2) Ré-abonnement (numéro de l'abonnement •).

Tarif (voir au dos, p. 95).

Règlement joint par : (3) CCP - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces.

Date • 1980

Signature :

(1), (2) et (3): Rayer les mentions inutiles. Merci.

Prochains numéros

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1980

LE SACREMENT DE L'ORDRE ET L'AUTORITÉ - Georges Chantraine, Antonio Sicari, Claude Dagens, Jean Duchesne, Jean-Robert Armogathe, Glenn W. Olsen, Cardinal Baum, Juan-Miguel Garrigues, Juan-Maria Laboa, Karl Lehmann, etc.

tome V, n°6 (novembre 1980) : le corps

tome VI, n°1 (janvier 1981) : « Il descendit aux enfers »
n°2 (mars 1981) : la doctrine sociale de l'Église

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976)

1. la confession de la foi
2. mourir
3. la création
4. la fidélité
5. appartenir à l'Eglise
6. les chrétiens et le politique
7. exégèse et théologie
8. l'expérience religieuse

tome III (1978)

1. « né de la Vierge Marie »
2. la justice
3. la loi dans l'Eglise
4. la cause de Dieu
5. la pénitence
6. la liturgie

tome II (1977)

1. Jésus, « né du Père avant tous les siècles »
2. les communautés dans l'Eglise
3. guérir et sauver
4. au fond de la morale
5. l'Eucharistie
6. la prière et la présence (l'Eucharistie - II)

tome IV (1979)

1. « Il a pris chair et s'est fait homme »
2. laïcs ou baptisés
3. Satan, « mystère d'iniquité »
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Eglise : une histoire

Seuls sont encore disponibles les n° 3 et 4 du tome III, les n° 5 et 6 du tome IV, et les n° 2 et 3 du tome V.

tome V (1980)

1. la Passion
2. la violence et l'esprit
3. après la mort

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil où Communio pourrait être mis en dépôt, n'hésitez pas à prévenir notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. (11527.46271).

Dépôt légal : troisième trimestre 1980 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN 0338 781 X - Imprimeur TIP, 8, rue Lambert, F 75018 Paris, tél. 111 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.