

L'ESPÉRANCE

Revue Catholique Internationale COMMUNIO tome IX, n° 4 — juillet-août 1984 L'ESPÉRANCE

« Ainsi la jeune espérance
Reprend, remonte, refait,
Redresse tous les mystères
Comme elle redresse toutes les vertus »

Charles PÉGUY, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, 'Pléiade», p. 616.

«Je souffre d'une dilatation de l'espérance qui donne des inquiétudes à mon entourage. Sûrement je vais éclater. Si je ne craignais pas d'être accusé de finalisme — hérésie condamnée par la Sainte Eglise — je dirais que la Providence, qui fit du foie le siège de l'hypocondrie, a voulu néanmoins que la sécrétion de cet organe fût d'une belle couleur verte. Quel merveilleux symbole, mon ami ! »

Georges BERNANOS, cité par Albert Béguin, *Bernanos par lui-même*, Seuil, Paris, 1954, p. 116.

Georges COTTIER, o.p.

page 4

«J'attends la résurrection des morts
et la vie du monde à venir»

Problématique

Hans-Urs von BALTHASAR

page 10 Les vertus théologiques sont une

Antonio SICARI, o.c.d.

page 21 Entre promesse et accomplissement

Cardinal Joseph RATZINGER

page 32 De l'espérance

Jean-Louis BRUGUES, o.p.

page 47 L'art de durer

Intégration

Horst BÜRKLE

page 59 L'espérance dans les religions non-chrétiennes

Guy BEDOUELLE, o.p.

page 72 Du meilleur des mondes au Royaume de Dieu

Jean DUCHESNE

page 85 1984 — et après?

Attestation

Joseph TISCHNER (entretien avec Jean-Luc Marion)

page 94 L'espoir vient de la vérité

Signets

Christian THIMONIER

page 102 La foi et la liberté :
un dialogue entre Tocqueville et Madame Swetchine Luigi BINI

page 116 Satan et le cinéma

« J'attends la résurrection des morts et la vie du monde à venir »

La notion d'espérance théologique est seule capable de rendre compte, sans les séparer ni les opposer, mais en les respectant, des deux aspects de l'espérance que sont l'espoir individuel de la béatitude (des moyens qui la permettent et des biens qu'elle promet) et l'attente de l'Eglise tendue vers les fins dernières.

AUJOURD'HUI, certes, nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui, je connais d'une manière imparfaite, mais alors je connaîtrai comme je suis connu » (1 Corinthiens 13, 12). « Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous Lui serons semblables, parce que nous Le verrons tel qu'Il est » (1 Jean 3, 2). Ainsi nous sommes destinés à la gloire de Dieu bien mieux, grâce à l'espérance, cette gloire est déjà nôtre, et l'espérance ne saurait décevoir, car elle s'appuie sur la puissance de Dieu qui a réalisé ses promesses par la mort réconciliatrice de son Fils, ressuscité d'entre les morts (cf. Romains, 5, 1-11). L'âme déifiée vit ainsi dans l'attente joyeuse de la vision béatifique. C'est dire qu'un dynamisme inouï dont la source est en Dieu est la

« *J'attends la résurrection des morts et la vie du monde à venir* »

propre de l'existence chrétienne. Et ce dynamisme entraîne avec lui tout ce qui peut nous conduire à cette béatitude et il nous porte encore vers l'ensemble des fruits de ce don suprême : *Et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi.*

Le caractère proprement théologique de l'espérance apparaît pleinement à la considération de sa dimension subjective. On doit parler de la folie de l'espérance, au sens où Paul parle de la folie du message (cf. 1 Corinthiens 1, 21). Car espérer, au sens chrétien, c'est attendre Dieu de Dieu. Celui qui espère, espère pour soi la béatitude parce qu'il s'appuie sur l'aide de Dieu. Car ce qui permet la folle audace de l'espérance : compter participer à la fruition de Dieu lui-même, c'est la certitude de l'appui de l'Amour tout-puissant. Cette certitude, source de joie, repose sur les promesses inébranlables de Dieu, attestées par la mort et la résurrection du Christ. La grâce du Saint-Esprit en porte témoignage dans le cœur des croyants. Cette certitude est tout à fait spécifique de l'espérance théologique.

LA formule du Credo nous oriente vers la dimension à la fois ecclésiale et eschatologique de l'espérance. On touche ici au mystère de l'Eglise qui, selon la profonde formule du P. Clérissac, est « *thébaïde et cité* ». Le baptisé est membre de l'Eglise, cette appartenance est constitutive de son être chrétien, et plus elle est vécue en profondeur, plus la personne s'accomplit dans sa ligne de personne. Le primat de la personne ne signifie pas l'isolement, et la communion des personnes, loin d'absorber l'être humain dans le social, met en valeur le caractère unique de chacun. Il n'y a pas d'équivalent naturel à ce mystère : cet élan de toute ma personne vers la rencontre avec le Dieu un et trine qui m'accueille comme son fils dans sa propre béatitude m'enfonce dans la communion des personnes. L'espérance est tout ensemble personnelle et ecclésiale.

C'est pourquoi on doit aussi parler de l'espérance de l'Eglise de la terre. Celle-ci est soulevée du désir impatient de la pleine manifestation de la victoire du Crucifié entraînant dans sa Résurrection l'humanité rachetée tout entière. Qu'on pense à la grandiose vision finale de l'Apocalypse (chapitre 21) : *le ciel nouveau, la terre nouvelle, la Jérusalem nouvelle*, et la fin des tribulations : « Il essuiera toute larme de leurs yeux : de mort, il n'y en aura plus ; de pleur, de cri

et de peine, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé » (verset 4). Qu'on pense aussi au chapitre 8 des *Romains* : la création en attente, soumise contre son gré au néant par le péché d'Adam, aspire à la révélation du fils de Dieu (cf. *Romains* 8, 18-25). Une blessure bienheureuse est ainsi inscrite à jamais dans l'humanité : après la révélation évangélique, l'inquiétude ne cessera d'habiter notre histoire. Fût-ce sous des formes déviées, l'aspiration à la libération et à la gloire l'empêchera de s'assoupir comme si nous n'étions pas dans l'attente d'une patrie meilleure (cf. *Hébreux* 11, 16) !

Entre ces deux aspects de l'espérance que sont l'attente pour moi de la béatitude et l'attente de l'Eglise tendue vers *l'eschaton* (les fins dernières), on ne saurait voir des oppositions et des séparations. Encore une fois, le baptisé, dans ce qui fait le cœur de sa vocation personnelle, est membre de l'Eglise. L'un et l'autre aspect font partie de l'objet de l'espérance, pris dans son intégralité. Mentionnons ici la portée ecclésiale de l'affirmation de saint Thomas : en vertu de l'union de charité, on peut espérer la béatitude pour autrui (1). Or l'Eglise, en tant que mystère de communion, est mystère de charité.

L' ESPERANCE théologique ne doit pas nous conduire à méconnaître la valeur de l'espoir humain. Mieux, elle nous permet d'en prendre la juste mesure. C'est de l'appui divin que l'espérance théologique tient sa certitude. Mais l'espérance théologique ne supprime pas l'espérance comme attitude fondamentale de l'homme vivant sa temporalité. Dans l'attente d'un bien futur, dont la conquête demandera lutte et effort, l'homme exprime son humanité. Mais à cette espérance-là manque précisément la certitude, parce que l'homme, de par ses limites, ne saurait être le maître absolu du futur. L'expérience de cette finitude au cœur de l'espérer est sans doute une des sources des mythes et des utopies, qui ont fonction de compensation.

Ici nous rencontrons le défi des grandes idéologies contemporaines et de leur messianisme athée. N'est-ce pas précisément au niveau de l'espérance que se joue aujourd'hui le combat de la foi et de l'idolâtrie ? Dans la mesure où l'espérance humaine fait de son objet un absolu, elle entre en un conflit inévitable avec

« *J'attends la résurrection des morts et la vie du monde à venir* »

« *J'attends la résurrection des morts et la vie du monde à venir* »

l'espérance chrétienne. Les idéologies athées modernes puisent à une double inspiration : une confiance presque illimitée dans le pouvoir technique de l'homme et le détournement de l'aspiration, qui vient de l'héritage judéo-chrétien, aux cieux nouveaux et à la terre nouvelle, vers des objectifs purement terrestres et politiques. Quand survient, avec l'expérience des échecs et de l'imprévisible, la désillusion, c'est l'effondrement dans le désespoir. Notre époque tourmentée oscille ainsi, affolée, entre des rêves, de plus en plus usés, et la tentation du nihilisme. Aujourd'hui les expériences rendent superflue une réfutation de la calomnie marxiste, venue de Feuerbach, selon laquelle l'espérance de la béatitude céleste détournerait l'homme de ses tâches et de ses espoirs terrestres ! Comme si le sens de l'Absolu n'était pas nécessaire pour peser dans de justes balances le relatif ! Comme si confondre le relatif et l'absolu n'était pas le suprême mensonge !

Les grandes idéologies modernes qui ont mobilisé et confisqué l'espérance humaine ont nourri des messianismes temporels. Un groupe social ou l'humanité entière, par le savoir et la technique, par la lutte des classes ou par la guerre, devait ainsi accéder à la réalisation eschatologique du Royaume de Dieu sur la terre. Toutes ces idéologies posent que c'est dans l'immanence de l'histoire que devrait se réaliser l'avènement du Royaume, qui est devenu le Royaume de l'Homme (2).

R ELEVER le défi signifie élucider toutes les implications de la révélation de l'espérance. Il importe notamment de marquer le lien qui relie l'attente du Royaume par l'espérance théologique, et l'attente d'une nécessaire instauration — certes toujours précaire et imparfaite, parce qu'elle est temporelle — de plus de justice et de paix sur la terre, objet de l'aspiration des peuples. La distinction entre le Royaume de Dieu et une société humaine plus juste et plus fraternelle n'implique ni leur séparation ni encore moins leur opposition. Bien plus, les énergies spirituelles du Royaume exercent sur la promotion des valeurs

(1) *Sum. Theol., II-II*, q. 17, a. 3.

(2) Cf. sur ce point Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., Paris, Lethielleux, 1978-1981.

humaines une action illuminatrice et vivificatrice. La grâce ne détruit pas la nature ; elle la guérit et la conforte quand elle est blessée et affaiblie par le péché, elle la surélève et la porte à sa perfection. De même l'espérance théologique purifie, affermit et soutient l'espoir humain. Aujourd'hui, les chrétiens, conscients du don de l'espérance, sont donc sollicités par les tâches urgentes de la construction de la cité des hommes. Sur l'articulation vitale de l'espérance du Royaume et de l'aspiration à une société plus digne de l'homme, le Concile Vatican II a apporté des lumières précieuses. La théologie est loin d'avoir exploité toute la richesse de ces textes (3).

C'est donc une tâche urgente que la prise en charge par l'espérance théologique des espoirs temporels de l'humanité. Il faut ici faire face à une double menace. La première est celle du « réalisme » politique, qui est une sorte de parti pris cynique de la présence du mal, de la misère et de l'injustice. Proche de cette attitude est l'amoralisme politique : les choses humaines sont ce qu'elles sont, la part du mal y est énorme, on ne peut pas les changer en profondeur. La politique serait donc une sorte de technique permettant de gérer cet animal, habité par les concupiscences, qu'on appelle l'homme. Cet amoralisme procède chez beaucoup du pessimisme et du désespoir. On capitule devant le déferlement du mal et de la violence, parce qu'on ne croit pas à la force transformatrice de la grâce et de l'amour. C'est le péché contre l'espérance.

L'autre menace est plus subtile, parce qu'elle part d'un mouvement noble et généreux. Elle est présente dans certaines formes de la « théologie de la libération ». Elle consiste à capter l'espérance théologique pour la détourner vers un objet purement terrestre et à faire ainsi du Royaume de Dieu un royaume de ce monde. L'ordre théologal du salut est, sous couvert d'amour et de service du pauvre, radicalement perverti. C'est là une véritable tragédie : on prétend guérir le mal de la misère par un mal spirituel. La confusion des objets est déjà par elle-même désastreuse. Et l'on oublie, de plus, que soustraire la cité terrestre au ciel du Royaume de Dieu, c'est la livrer au pouvoir du Prince de ce monde.

(3) Il faut citer avant tout le ch. VII de *Lumen Gentium*, notamment n. 48, et le n. 39 de *Gaudium et spes*.

C'est face à cette double menace, que les chrétiens de ce temps doivent rendre raison de l'espérance qui est en eux (cf. *I Pierre* 3, 15). Pour cette grande vocation, il est bon de relire ce que Paul VI écrivait, en 1968, dans sa *Profession de Foi* :

« Nous confessons que le Royaume de Dieu commencé ici-bas en l'Eglise du Christ n'est pas de ce monde, dont la figure passe, et que sa croissance propre ne peut se confondre avec le progrès de la civilisation, de la science ou de la technique humaines, mais qu'elle consiste à connaître toujours plus profondément les insondables richesses du Christ, à espérer toujours plus fortement les biens éternels, à répondre toujours plus ardemment à l'amour de Dieu, à dispenser toujours plus largement la grâce et la sainteté parmi les hommes. Mais c'est ce même amour qui porte l'Eglise à se soucier constamment du vrai bien temporel des hommes. Ne cessant de rappeler à ses enfants qu'ils n'ont pas ici-bas de demeure permanente, elle les presse aussi de contribuer, chacun selon sa vocation et ses moyens, au bien de leur cité terrestre, de promouvoir la justice, la paix et la fraternité entre les hommes, de prodiguer leur aide à leurs frères, surtout aux plus pauvres et aux plus malheureux. L'intense sollicitude de l'Eglise, épouse du Christ, pour les nécessités des hommes, leurs joies et leurs espoirs, leurs peines et leurs efforts, n'est donc rien d'autre que son grand désir de leur être présente pour les illuminer de la lumière du Christ et les rassembler tous en lui, leur unique Sauveur. Elle ne peut jamais signifier que l'Eglise se conforme elle-même aux choses de ce monde, ni que diminue l'ardeur de l'attente de son Seigneur et du Royaume éternel ».

Georges COTTIER, o.p.

Georges Cottier, né en 1922 à Genève. Entre chez les Dominicains en 1946, est ordonné prêtre en 1951. Licencié en théologie et docteur en philosophie. Professeur chargé de cours aux universités de Fribourg et de Genève, directeur de la revue *Nova et Vetera* (Fribourg), membre du comité de rédaction de *Communio*, consultant au Secrétariat romain pour les non-croyants. Parmi ses nombreuses publications, on notera : *La mort des idéologies et l'espérance*, Paris, Cerf, 1970 ; *Le conflit des espérances*, Paris, 1977 ; *Humaine raison*, Fribourg, 1980.

Hans-Urs von BALTHASAR

Les vertus théologiques sont une

La foi, l'espérance et la charité sont fondées sur les relations qui unissent les personnes trinitaires : elles conforment l'homme au Christ qui vit, dans son humanité, le don total du Fils au Père.

1. L'espérance au centre

Foi, espérance et charité forment une *unité* qu'attestent de nombreux passages du Nouveau Testament (1), mais sont décrites comme des *modalités différentes* selon lesquelles rendre chrétienne une existence. Elles ne se confondent pas purement et simplement, mais elles sont indissociables. Et comme, en plusieurs textes bibliques, l'espérance est située entre foi et charité, l'on se donnera comme point de départ, en ces pages, cette position centrale sur laquelle Péguy a tant insisté dans le *Porche du mystère de la deuxième vertu* (2). La «*légère espérance*», qui «*n'a l'air de rien*», semble trotter à côté de ses grandes soeurs, foi et charité — mais c'est elle en fait qui «*entraîne tout avec elle*». «*La foi ne voit que ce qui est. Elle, en revanche, voit ce qui sera. La charité n'aime que ce qui est. Quant à l'espérance,*

(1) 1 Thessaloniens 1, 2 s. ; 5, 8-10 ; 1 Corinthiens 13, 13 ; Colossiens 1, 4 ; 1, 27 ; aussi Galates 5,5 s ; Romains 5, 1-5 ; Ephésiens 1, 15-18 ; Hébreux 10, 22-24 ; 1 Pierre 1, 21 s.

(2) *Christliche Meister* 9, Johannesverlag, Einsiedeln, 1980, 14-15.

~~elle aime ce qui sera~~. «*Et les deux grandes soeurs pressent que pour la petite*». «*Si l'on s'intéresse, dit Schlier, au sens de l'existence chrétienne, l'espérance est ce qui le détermine. Si l'on considère ce qui informe cette existence, il faut nommer la charité. Si l'on demande quel est le fondement, il faut nommer la foi*» (3). Pour le poète comme pour l'exégète, l'espérance est l'élément dynamique de l'existence chrétienne, elle est un élément proprement chrétien, que les païens ne possèdent pas (1 Thessaloniens 4, 13) puisqu'ils vivent dans le monde «*sans espérance et sans Dieu*» (Ephésiens 2, 12) (4).

Certes, l'espérance présuppose toujours la foi qui lui donne quoi espérer (Romains 5, 1-9). Mais le salut auquel croit la foi est un salut espéré (Romains 8, 24). Et la foi elle-même est «*garantie de ce qu'on espère, preuve de ce qu'on ne voit pas (encore)*» (Hébreux 11, 1). Le centre de notre existence est, selon Pierre, le mouvement qui nous conduit au salut, et à un salut manifesté dans la résurrection de Jésus — et il peut d'autant mieux considérer ce centre qu'il ouvre son épître par une louange de la miséricorde de Dieu, qui «*par la résurrection nous a régénérés pour une espérance vivante*». Et ce n'est que deux versets plus loin qu'il évoque la foi en un héritage que la résurrection de Jésus permet d'entrevoir (1 Pierre 1, 3-5), foi qui fait aimer le Christ «*sans l'avoir vu*», et qui au milieu des épreuves terrestres est déjà pleine d'une «*joie indicible et glorifiée*» (1 Pierre 1, 8). Il en est de même chez Paul : l'espérance met la foi en mouvement, vers un but non encore *atteint, mais déjà*, parce qu'il y a foi, *saisi par avance* (Philippiens 3, 12-16).

Foi et espérance reposent sur une commune certitude, laquelle n'est pas produite par l'homme, mais lui est certitude et assurance données par Dieu. Le chrétien peut être exhorté à «*rester dans la foi, solidement fondé et ferme, sans jamais se laisser détourner de l'espérance apportée*

(3) H. Schlier, *Nun aber Bleiben diese Drei. Grundriss des Christlichen Lebensvollzuges*, Johannesverlag, Einsiedeln, 1971, 12.

(4) Sur les aspects problématiques de l'espérance dans l'antiquité gréco-romaine, voir l'exposé détaillé de K.M. Woschitz, *Elpis-Hoffnung, Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Herder, Freiburg/ Basel/ Wien 1979. Une exception de taille: le Socrate des dialogues platoniciens, pour qui la possibilité d'une immortalité de l'âme est une «*grande et belle espérance*» (Phédon et Apologie 40 ce). Socrate va jusqu'à souhaiter à ses juges d'«*avoir bon espoir face à la mort*» (Apologie 41 d ; République 496 de).

par l'Evangile qu'il a attendu» - cela marque l'écart qui existe entre la foi qui espère et toute *certitudo subjective d'un salut* (5). Cela devient totalement évident quand Paul dit que «nous avons porté en nous-mêmes notre arrêt de mort afin d'apprendre à ne pas mettre notre confiance en nous-mêmes, mais en Dieu qui ressuscite les morts» (2 *Corinthiens* 1, 9), quand il manifeste une «ferme espérance» à l'égard de la communauté de Corinthe parce qu'il sait que, partageant ses souffrances, elle aura part aussi à sa consolation (2 *Corinthiens* 1, 7), ou quand il laisse Abraham «espérer contre toute espérance et croire» (*Romains* 4, 18). «Contre toute espérance»: quoi que l'homme puisse vouloir faire de soi-même et de sa chair mortelle, et pour n'espérer que dans la foi au Dieu qui «donne vie aux morts» (*Romains* 4, 17).

Fondement de toute vie chrétienne, la foi a ses lois propres, applicables à elle seule. Elle est foi née d'une bonne nouvelle historiquement transmise (*Romains* 10, 14-17), obligeant radicalement ses messagers à transmettre la nouvelle (1 *Corinthiens* 9, 16), et qui en l'homme «auditeur de la parole» ne prend ses dimensions plénières que sous l'action de l'Esprit - en ceux qui annoncent (2 *Corinthiens* 4, 6), en ceux qui reçoivent leur message et l'acceptent, selon une «obéissance» certes préparée par l'Esprit, mais qui est aussi option de liberté (*Romains* 1, 5 ; 16, 26) et décision (1 *Thessaloniens* 1, 8 s.). La foi est réception d'un don extérieur à qui le reçoit, et libre décision de recevoir. La confiance radicale qui y est exprimée autorise du coup la foi à être *certitudo objective*, si forte que Paul peut en parler purement et simplement comme d'une *connaissance*: «nous savons que Dieu fait coopérer toute chose au bien de ceux qui l'aiment» (*Romains* 8, 28) ; «nous croyons... sachant que celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera, nous aussi, avec Jésus»

(5) Bonaventure peut parler de la «certitudo infaillible» de l'espérance, qu'elle tient de la foi, mais il demeure incertain que l'homme puisse s'en tenir à la foi et à l'espérance (*In Sentent.* 3, dist 26, 1, 5). Même chose chez Thomas d'Aquin (*Somme théologique* I-II, 18, 4) et à Trente : «personne ne doit se promettre avec une certitudo absolue quelque sécurité, bien que tous aient le devoir de placer et de faire reposer dans le secours de Dieu leur plus ferme espérance. Car Dieu, s'ils ne sont pas infidèles à sa grâce, mènera à son terme la bonne oeuvre, comme il l'a déjà commencée... pourtant, que ceux qui se croient debout prennent garde de tomber, et qu'ils travaillent à leur salut avec crainte et tremblement» (DS 1541). Cf. J. Pieper, *Über die Hoffnung*, Hegner, Leipzig 1935, 39s ; J. Alfaro, *Fides, Spes, Caritas*, editio nova, Gregoriana, Roma 1964, chap. 12, *certitudo actus spei*, 540-561.

(2 *Corinthiens* 4, 14 ; 5, 1-6 ; *Romains* 13, 11). Cela n'assimile pas la «connaissance» obtenue dans la confiance croyante à un savoir «gnostique» conçu par l'homme à la mesure de l'homme, et qui ne serait que vaine «enflure» (1 *Corinthiens* 8, 1) de l'humain. La foi est fondée sur un abandon qui seul «ouvre la voie conduisant à Dieu» (*Ephésiens* 3, 12) et sur une confiance qui seule donne aux «oeuvres» du croyant une base - celle de son abnégation, de son désintéressement de soi - et, ainsi, «justifie» (*Romains* 3, 28 ; *Galates* 2, 16 ; *Philippiens* 3, 4-11). Au fond de la foi est un *désir de Dieu* (*desiderium*, notion fondamentale de la pensée d'Augustin): Dieu l'anime par l'espérance et la conduit vers la charité, sans laquelle elle serait inutile et vaine (1 *Corinthiens* 13, 2).

L'espérance est aussi médiatrice entre foi et charité. L'espérance amorce dans la foi un mouvement tendant à la charité -«recherchez la charité» (1 *Corinthiens* 14, 1). La charité de Dieu révélée en Jésus-Christ est finalement l'unique raison de *ne vivre plus que* par la foi (*Galates* 2, 20). Notre amour, ou notre charité, n'est de même chrétien qu'en répondant à la charité de Dieu, qui nous précède, qui nous est manifestée dans le don de son Fils (1 *Jean* 4, 10), chrétienne donc en étant d'abord amour de Dieu (2 *Thessaloniens* 3, 5) et amour du Christ («si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème» (1 *Corinthiens* 16, 22) et, en raison de l'Incarnation, amour du prochain, et fondamentalement «de tout homme» (2 *Thessaloniens* 3, 12 ; 5, 14 s. ; *Romains* 12, 18 ; *Galates* 6, 10). Comme l'amour du Dieu qui livre son Fils «surpasse toute connaissance» (*Ephésiens* 3, 19), la charité est un élan dans l'infini, qui selon Grégoire de Nysse est à la fois *envol* et *repos*, et qui selon Paul récapitule tout le dynamisme de la foi et de l'espérance : «la charité croît tout, espère tout» (1 *Corinthiens* 13, 7), et dans cette mesure est des trois «la plus grande» (1 *Corinthiens* 13, 13). Chacune des trois

(6) «*Quelle que soit la gnose, progressiste ou réactionnaire, elle ne produit que la gloriole, alors que la charité édifie... Le "chrétien adulte" ne peut être que celui qui a grandi dans la foi et dans la connaissance du Christ - mais il n'est pas adulte sans la charité... Il est clair que toute parole charismatique trouve son juge dans la charité, qu'elle soit inspiration poétique ou intuition philosophique... Cette phrase de l'apôtre menace... tout théoricien et tout intellectuel, comme elle menace tout politicien et tout homme d'action*» (Schlier, *op. cit.* 83-85).

(7) Victor Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Patmos, Düsseldorf 1951.

vertus théologiques a sa «structure» propre — ce qui ne les empêche pas de se recouper et, analogiquement, d'être « consubstantielles », de même que les personnes divines sont une ensemble tout en étant chacune unique (8). La comparaison s'impose, dans la mesure où foi, espérance et charité sont dites « vertus théologiques », « vertus divines » — dons issus du profond de la vie divine et offerts à l'homme cheminant sur la terre. Mais ici se présentent de nouvelles questions.

2. Le caractère « divin » de la foi, de l'espérance et de la charité

1. Témoigne d'abord en faveur de la « divinité » des trois vertus leur fondement commun : le *désintéressement*, ou *l'abnégation*, qui, au cœur du monde créé, est image de la « relationalité » des personnes, ou hypostases, divines : le Père n'est Père qu'en offrant toute divinité au Fils, chaque personne est Dieu dans la relation qu'elle entretient avec les autres personnes. Le désintéressement de Dieu a pour reflet le plus manifeste sa charité donnée au monde : l'hymne de Paul à la charité (*1 Corinthiens* 13) le dit en chacun de ses versets, et ses autres exhortations le confirment : « supportez-vous par charité les uns les autres » (*Ephésiens* 4, 2), « portez les fardeaux les uns des autres » (*Galates* 6, 2) « que chacun estime l'autre supérieur à soi » (*Philippiens* 2, 3). Si Dieu en Jésus-Christ « a livré sa vie pour nous, nous aussi nous devons livrer nos vies pour nos frères » (*1 Jean* 3, 16). Pour autant que c'est ainsi Dieu qui agit en l'homme, il ne s'agit pas là d'une imitation à caractère seulement éthique, mais d'une *expropriation ontologique* : « si un seul est mort pour tous, alors tous sont morts », afin que « l'on ne vive et ne meure plus que pour le Seigneur » (*Romains* 14, 7 s.). Cela vaut de la foi et de la charité. Paul le montre quand il considère que sa vie « qui n'est encore que dans la foi » est réponse totale au Christ « qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Galates* 2, 20). Mais peut-on attribuer le désintéressement à l'espérance ? L'affirmation inverse, selon laquelle l'on repèrerait

(8) C'est pourquoi les spéculations théologiques sur la question, « *le pécheur qui perd la charité (surnaturelle) garde-t-il la possibilité de croire et d'espérer ?* » gardent leur droit (Trid. DS 1544, 1578, *Mystici Corporis* DS 3803) : oui, alors même que cette foi devenue stérile et cette espérance finalement égoïste ne sont plus animées par le désintéressement de la charité. Cf. aussi DS 1963 et 2312.

dans l'espérance un reste d'aspiration égoïste au bonheur, a certaine apparence de vérité, et a incité plus d'un hérétique à décrire le « pur amour » comme un état dans lequel l'homme a dépassé l'espérance. L'Eglise a toujours pris le contrepied d'une telle thèse (9). A l'origine de cette opinion fautive, il faut peut-être dénoncer la conception augustinienne étriquée selon laquelle le croyant ne peut espérer que pour lui-même (Augustin étant convaincu que certains sont condamnés, son espérance ne peut pas être universelle...). Mais à ce rétrécissement s'oppose le passage des *Romains* où la création *tout entière* est dite « gémir et attendre la liberté glorieuse des enfants de Dieu », et où l'Esprit intercède pour les croyants « en des gémissements ineffables » (*Romains* 8, 19-26). L'espérance, ainsi, ne vient pas du fond de la créature, mais est inspirée, et co-accomplie, par l'Esprit. Cela vaut sous un autre aspect : terme de l'espérance chrétienne, l'« héritage » est déjà entre les mains du croyant, fondamentalement, dès son baptême, si bien que « le Christ est parmi nous l'espérance de la gloire » (*Colossiens*, 1, 27) ou que l'Esprit qui habite en nous est déjà « arrhes » (*2 Corinthiens* 1, 22 ; 5, 5 ; *Ephésiens* 1, 14) de ce à quoi Dieu nous autorise à prétendre. Ne pas y aspirer ne serait pas seulement ingratitude : ce serait contredire ce que nous sommes, pour autant qu'il est impossible d'aimer le souverain bien sans y aspirer.

2. On pourrait à ce compte dire la foi et l'espérance déductibles à partir de la charité, qui est « ce qu'il y a de plus grand » en tant que réponse humaine octroyée par Dieu à l'amour absolu que Dieu manifeste en Christ. La foi n'est rien d'autre que de tenir pour vrai cet amour, de s'en remettre à lui, et d'y conformer son être et son faire. « Dans le Christ Jésus... (seule) la foi agissant par la charité » vaut (*Galates* 5, 6). La charité est « l'œuvre de la foi » (*2 Thessaloniens* 1, 11). En un monde non encore intégralement sauvé, la charité est toujours « difficile à pratiquer » (*1 Corinthiens* 15, 10 s.) au point que, en *1 Thessaloniens* 1, 3, il est question d'une seule traite de « l'œuvre de la foi », du « labeur de la charité », et de « la constance de l'espérance ».

(9) Contre certains protestants pour qui espérer une récompense est peccamineux, Trid. DS 1539, 1576, 1581 ; contre le quietisme de Molinos, DS 2207, 2212 (« *spem expugnare debet* ») ; contre le jansénisme de Quesnel, DS 2257. Fénelon n'a jamais défendu cette conception, même si on la lui a polémiquement attribuée. Voir Jeanne-L. Coré, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, PUF Paris 1956, et Jacques Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Klincksieck, Paris 1972, 603 s.

L'épreuve et, la *patience* sont attribuées tout particulièrement à l'espérance — l'on a pu dans la patience discerner comme le résumé de toute attitude chrétienne (10). L'unité et, au fond, la «périchorèse» des vertus théologiques se donne à reconnaître au mieux face à la tentation et à l'épreuve : en *Romains* 5, 1-6, « se glorifier de la foi et de l'espérance » signifie «se glorifier dans la tribulation », car la tribulation fait apparaître la patience, la patience une vertu éprouvée, la vertu éprouvée l'espérance, l'espérance enfin l'amour que Dieu par l'Esprit Saint a répandu en nos cœurs. Il en est de même quand foi, charité et patience sont coordonnées (*Tite* 2, 2), quand la joie est exigée du chrétien parce que dans l'épreuve la foi gagne la patience (*Jacques* 1, 2-4), quand *l'Apocalypse* exige «la foi et la patience des saints » (13, 10). La patience n'est pas une passivité. Elle est la stabilité de celui qui tient bon dans l'épreuve, elle est dans le temps une force d'éternité.

3. Si c'est le cas, et alors que — selon Paul — les charismes destinés au temps présent (parler en langues, et autres), ainsi que notre connaissance «dans un miroir et en énigme », doivent être abolis, parce que ne servant qu'à l'« édification », il est permis de demander si les «trois qui demeurent » ne vont pas survivre au temps. Il est frappant qu'en *1 Corinthiens* 13, 13, le verbe soit au *présent* : «maintenant donc demeure la triade, foi, espérance, charité ». Qu'elles demeurent pour l'éternité, Irénée déjà l'a posé : nous aurons éternellement à apprendre du Dieu toujours plus grand (11) ; Origène l'a suivi sur ce point (12). Récemment, après P. Henry, M. F. Lacan (14) nous a rendu intelligible l'interprétation patristique :

(10) Erich Przywara, *Demut, Geduld, Liebe* (Patmos, Düsseldorf 1960), avec référence au *De Patientia* de Cyprien et au traité homonyme d'Augustin. Il est important ici que ce dernier texte analyse la patience « essentiellement à partir de la souveraine patience de Dieu » (Przywara, 37). Dans l'AT et le NT, c'est une modalité de l'amour de Dieu - et dans les *Exercices* ignaciens, il est même question de la *peine* que Dieu se donne : «*Considérer ce même Dieu et Seigneur oeuvrant à cause de moi dans ses créatures, et peinant en quelque sorte, en tant qu'il leur donne et conserve ce qu'elles sont, ont, peuvent et agissent.* » Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, trad. J.-C. Guy, Seuil, Paris, 1982, p. 117 (paragraphe 236: 4^e semaine, « *Contemplation pour éveiller en nous l'amour spirituel* »).

(11) *Adv. Haereses II*, 28, 3.

(12) *Comm. in Johannem X*, 43.

(13) *Recherches de Science religieuses* 46 (1958), p. 321-343.

(14) Dans sa remarquable thèse soutenue devant l'Université Grégorienne et malheureusement non publiée.

« *maintenant donc* » n'a jamais sens temporel chez Paul. On ne peut l'interpréter que comme ayant valeur adversative : aux charismes, qui ne dureront pas, s'opposent les trois qui demeurent, et parmi lesquelles, désignée par un second *dé* adversatif, la charité est première (15). Cela certes suppose une métamorphose de la foi et de l'espérance, surtout selon *Romains* 8, 24-25. Mais la métamorphose n'a pas à être si fondamentale que la Grande Scolastique le demandait, si l'on ne perd pas de vue le caractère gracieux, et ultimement trinitaire, de ces deux vertus (16).

4. La question ne se laisse sans doute pas résoudre sans que l'on s'interroge sur la foi et l'espérance de Jésus tout au long de son existence terrestre. Du côté protestant, la réponse à la question est souvent affirmative : Jésus avait foi et espérance. Du côté catholique, P. Charles avait déjà rompu des lances pour l'espérance de Jésus, incontestablement à juste titre (18). Il avait souligné que même une prescience infaillible n'empêche pas l'espérance : l'incertitude quant à l'avenir, dit Charles, n'est pas un moment essentiel de l'espérance, et doit plutôt être considérée comme la trace laissée par le péché sur nos espérances. « *La source unique d'où jaillit la vie spirituelle dans le monde entier, nous pouvons*

(15) Dans le même sens, F. Dreyfus, *Maintenant la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois*, in *Studiorum Paulinorum Congres. /n tern. Cath.*, Analecta Biblica 17/ 18, Rome 1963: « *menei exprime l'appartenance au monde des réalités éternelles, réalisant dès ici-bas une présence anticipée du monde à venir* » (412).

(16) Exposé plus précis dans mon essai, *Fides Christi, Verbum Caro*, Johannesverlag, Einsiedeln 1960, 45-79 (français : *La foi du Christ* (Foi Vivante 76) Aubier, Paris, 1968). Aussi : Hugues de Saint-Cher sur *1 Corinthiens* 13, 13 (*Werke* VII, I 10d); Albert le Grand, *In Sentent.* 3 dist 31 a 7 (Borgnet 28, 586) ; Matthieu d'Aquasparta, *Qu. de fide* q.6 (Bibi. francisc. schol. med. aev. I, 1957, 141s).

(17) Outre les auteurs cités dans *Fides Christi*, note 16, cf. : G. Ebeling. *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959 (français *L'essence de la foi chrétienne*, Paris, Schlatter, *Glaube im NT* (3) 1905 ; R. Schaefer, *Jesus und der Gottesglaube* (Tübingen 1970), commenté dans Rahner/Thiising, *Christologie, Exegetisch und Systematisch, Quaestiones Disputatae* 55, Freiburg/ Basel/ Wien, Herder, 1972, 168 s. ; E. Grasser, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburg 1963. Du côté catholique : Frank-Duquesne, in *Etudes Carmélitaines* (1947) 28 s. ; Lavalette, in *RSR* 50 (1962) 130-132; J. Alfaro, in *Gregorianum* (1961/3); H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, «*Théologie* », Paris, Aubier 1965, 129 s.

(18) *Spes Christi*, Nouvelle Revue Théologique (1934) 1009-1021; (1937) 1057-1075.

avec certitude la découvrir dans l'espérance immuable et infaillible du Christ triomphant » (19). Après mon essai de 1960, l'exégète J. Guillet a pris position avec circonspection et réserve en faveur de la « foi du Christ » (20). Devant tous les aspects du comportement de Jésus, la même question se pose toujours : est-ce compatible avec une foi, ou la vision immédiate du Père, que la théologie médiévale avait attribuée à Jésus, ne doit-elle pas y être présupposée ? Mais ultimement, l'on ne peut que mettre en évidence la compatibilité d'une foi (assurément exemplaire et supérieure à la nôtre) avec la totale certitude que révèle le don de soi absolument unique de Jésus au Père, jusque dans la totale obscurité de la croix. Le vieil adage « *simul viator et comprehensor* » dit ici sa vérité. « *Sa foi ne repose sur rien d'autre* », dit Guillet, « *que sur le lien qui l'unit au Père* ». En ce sens, « *la vision est compatible avec la foi. (...) Jésus a pu toute sa vie voir son Père, avoir la certitude immédiate de sa présence, et croire en lui, aller à lui de toute son humanité, dans la patience du temps qui mûrit...* ». L'on peut alors risquer la formule : « *la foi de Jésus, c'est peut-être (...) le mode sous lequel il vit sa vision* », et « *en Jésus la foi est jusqu'au dernier moment obscurité réelle et total abandon* » (21). En Jésus, la racine commune des trois vertus théologiques — désintéressement et abnégation particulièrement manifestes dans la charité, mais à l'origine aussi de la foi et de l'espérance — est parfaitement perceptible, et ce parce qu'il est dans le monde la plus haute révélation du mystère trinitaire.

5. Mais si nous considérons — à juste titre — les « *trois qui demeurent* » comme des « *vertus divines* », ne devons-nous pas chercher leur source la plus originaire dans la vie trinitaire de Dieu ? De fait : les *trois* sont les attitudes rendues possibles par Dieu qui rapprochent le plus l'homme de Dieu. Nul n'a exprimé cette idée avec autant d'audace et de pondération à la fois qu'Adrienne von Speyr, dont on ne pourra citer ici que quelques

(19) Art. cit. (1934), 1019 — Péguy l'avait précédé dans sa glorification de l'espérance du Christ...

(20) *La foi de Jésus-Christ*, Jésus et Jésus-Christ 12, Paris, Desclée 1980.

(21) Op. cit. 183-184. Outre mon essai, sont utilisés : L. Malevez, W. Kasper, W. Pannenberg, et les articles de J.M. McDermott, *Revue Biblique* 84 (1977) et 85 (1978). Multiple recours, aussi, à H. Schürmann, *Jesus C'reigene Tod*, Freiburg/ Basel/ Wien, Herder 1975 (français : *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?* Lectio Divina 93, Cerf, Paris, 1977).

lignes : « *La charité, dit-elle, est ce qu'il y a de plus grand dans ce qui demeure. Mais avec elle demeurent espérance et foi* », car elles sont « *une ouverture du ciel à la terre, faite pour attirer la terre au ciel* ». L'Ancienne Alliance était entièrement sous le signe de l'espérance, mais le Fils ayant sur terre accompli toute espérance, il a éveillé chez les croyants « *une espérance toute nouvelle* », laquelle continue d'informer intrinsèquement la charité, de l'affermir et la faire grandir, tout autant que la foi. Adam avait été créé pour l'obéissance de la foi, et toute l'Ancienne Alliance nous rend témoins de « *la relation étroite qui unit foi et espérance* », « *en un espace que Dieu ouvre pour l'homme* ». Dans le Christ, la foi « *bénéficie d'un élargissement étonnant, fondé dans la relation éternelle du Fils au Père, et sur le mode dont le Fils vit cette relation jusque dans sa mission* ». Au Fils il est possible de saturer une foi de cette relation, de sorte qu'en lui « *l'accomplissement plénier de la foi* » ouvre à la foi « *de nouvelles régions d'espérance* ». « *La certitude que le Fils apporte avec lui du ciel à la terre, sa vision du Père et son attachement éternel à lui, sont à la foi la possibilité de croire toujours plus,... un regard dans l'invisible* ». Cette certitude peut rester dissimulée dans l'Esprit, et au jour de la croix et de la déréliction l'« *indéniable certitude de la vision du Père et de sa connaissance* » demeure, au milieu de « *la non-vision et de la non-connaissance* ». Foi et espérance, cependant, ne sont que « *les fourriers de la charité* », qui en Dieu est plénitude de vie trinitaire, et « *ce qu'il y a au fond de la foi et de l'espérance, laquelle est expression perdurable de la charité, entre aussi en vie éternelle. Là où le Fils a pris devant le Père l'attitude de l'homme "pèlerin", qui est prototype d'une foi et d'une espérance chrétiennes, là est déjà atteint dans le temps ce qui de notre foi et de notre espérance peut demeurer éternellement* ». Toutes deux ont certes à passer par une transfiguration. « *Mais l'issue, pour laquelle nous n'avons ni mot ni concept, ne sera pas une rupture avec ce qui aura été, mais son accomplissement. Dieu ne détruit pas les autres qui ont été assez bonnes pour porter son amour à travers le temps du monde...* » (22).

Tel est le regard que l'on porte sur Dieu depuis le monde, et par la médiation du Christ. L'on peut aussi regarder depuis Dieu et vers le monde. Il faut dire alors que « *la source de la foi, de l'espérance et de la charité est au-delà du*

(22) *Korinther I*, Johannesverlag, Einsiedeln 1956, 422-429.

temps». « La foi, dans la mesure où le Père place de toute éternité toute son attente dans le Fils et dans l'Esprit », et la trouve accomplie sous la forme d'« un don toujours nouvellement donné ». « La science infinie du Père ne l'empêche pas d'attendre constamment. Désirant mettre sa science au service de l'amour — ce qu'il fait de toute éternité —, il fait coïncider en lui science, foi et confiance. Cette foi est enracinée dans un amour divin, qui ne saurait décevoir ; ce qu'on peut nommer, en Dieu, foi et confiance, n'est que pour permettre à l'amour de se déployer, pour lui donner l'espace qu'une pré-et-omni-science morte ne pourrait donner, et dont il a besoin parce qu'il ne peut être sans don de soi, sans dynamisme, sans envol. En tout amour est toujours une confiance, un désir, une attente respectueuse de la liberté de l'autre, et du don immaîtrisable qu'il peut faire de soi. Priver l'amour de cette attente serait le tuer. Et en cette attente respectueuse est la source, en Dieu, de toute notre espérance ; l'espérance que le Père place dans le Fils et dans l'Esprit », et qui tout comme la foi « est présente dans le Fils et dans l'Esprit sans rien perdre de son intensité ». « Il y a assurément inadéquation, et possibilité d'incompréhension, à parler d'une foi en Dieu. L'on ne peut pourtant pas se passer du concept. Si en tentant de comprendre la vie de Dieu nous voulions ne plus recourir au concept de foi, nous perdrons toute intelligence de cette vie ». Dieu peut métamorphoser aussi nos concepts. « Ces plus hauts dons de Dieu, surgis du plus profond de lui-même et nous donnant part à sa vie, foi, espérance et charité, peuvent nous dire qui est Dieu mieux que notre nature créée ne peut nous le dire de son propre fond ». Entrant en éternité, notre foi sera assurément transfigurée. Mais « la vision face à face nous sera une forme de foi, bien plus concrète, plus manifeste, mieux prouvée et mieux évidente. Elle ne détruira pas notre foi : elle l'accomplira » (23)

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Gilbert Magnus) (titre original : « Die Einheit der theologischen Tugenden »).

(23) *Die Welt des Gebetes*, Johannesverlag, Einsiedeln 1951, 26-28.

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale; membre associé de l'Institut de France. Co-fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages dans *11 filo d'Arian aura verso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980 ; *Aux croyants incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1980 ; *La Gloire et la Croix, Métaphysique*, t. 2 et 3, Aubier, Paris, 1982 et 1983 ; *Jésus nous connaît-il ? Le connaissons-nous ?* Centurion, Paris, 1984.

Antonio SICARI

Entre promesse et accomplissement

Espérer l'accomplissement d'une promesse, cela peut conduire parfois à idolâtrer l'avenir, à s'illusionner sur l'histoire. Sauf si l'on s'introduit dans la logique trinitaire de l'Amour créateur et rédempteur. C'est ainsi que la véritable espérance chrétienne apparaît comme la seule manière de donner aux hommes un avenir sans les priver de leur passé, ni détruire leur présent.

LE thème de l'espérance chrétienne donne lieu désormais à un impressionnant éclatement de contenus et de problématiques. Si l'on parcourt un livre de lecture aisée, publié il y a une dizaine d'années (1), on trouve déjà recensées ces « dimensions de l'espérance » : temporelle, historique, symbolique, active, collective, politique, christologique et corporelle, pneumatologique et prophétique, eschatologique, éternelle.

Qui réussit à percevoir, même vaguement, le sens et les différences de tous ces adjectifs, perçoit aussi bien leur inextricable entrelacement, et perçoit mieux encore qu'ils sous-entendent des façons différentes — parfois même presque opposées — de concevoir et pratiquer l'existence chrétienne concrète.

(1) René Laurentin, *Les nouvelles dimensions de l'espérance*, Cerf, Paris, 1972.

On pourrait dire, peut-être, que la solution réside dans le parfait équilibre de toutes ces dimensions comprises et respectées dans l'harmonie, mais cela risquerait de faire croire à une simple formule naïve et quelque peu perverse : comme on offrirait à un enfant un Rubix cube en lui expliquant qu'il s'agit seulement de faire se correspondre les couleurs. C'est pourquoi nous voudrions ici commenter quelques règles fondamentales qui devraient servir au moins à donner un juste fondement théologique au discours sur l'espérance : des règles qu'il faudra ensuite appliquer à propos de chaque dimension.

Il est naturel de dire avant tout que l'espace propre de l'espérance théologique est inclus dans la trajectoire décrite entre la *promesse* de Dieu et son *accomplissement*. Mais il faut ici faire tout de suite un premier choix : on peut en effet choisir en quelque sorte la patiente pédagogie de l'itinéraire biblique, c'est-à-dire partir de l'une ou l'autre promesse historique (celle de l'*Exode* ou, si l'on préfère, celle faite à Abraham), et montrer ensuite le dynamisme spécifique de l'espérance : toute promesse de Dieu tend à s'accomplir, mais cet accomplissement se révèle toujours insuffisant, incapable de satisfaire l'espérance même ; de sorte que tout accomplissement, au fond, n'est autre que l'amplification de la promesse et son extension vers un accomplissement ultérieur. Ainsi l'homme de la Bible est-il constamment mobilisé, poussé en avant, rendu capable de faire son histoire avec Dieu et de la comprendre.

Ce processus est manifeste dans la Bible (que l'on pense au thème de la terre promise, avec toutes ses implications et tous ses développements). Toutefois, le prendre comme base de ses propres constructions théologiques (et pratiques) risque d'être complexe et réducteur, car le théologien est ainsi conduit — sous des formes plus ou moins inconscientes — à s'attarder sur l'une ou sur l'autre étape ou dimension, selon sa sensibilité ou ses sympathies propres, sans prendre en juste compte la trajectoire complète de la Révélation, et en prétendant parfois donner un caractère absolu au particulier. La dette tout à fait disproportionnée de certaines « théologies de l'espérance » à l'endroit des données vétero-testamentaires et la façon indue dont elles sélectionnent celles du Nouveau Testament ne sont un secret pour personne.

On peut au contraire choisir un itinéraire parachevé sur le plan théologique et en tirer les applications particulières ; ainsi,

on a au moins l'avantage d'un coup d'oeil synthétique qui avertit immédiatement de possibles déviations du chemin. Telle est de toute façon la voie que nous préférons.

La promesse, dans ce cas, est déjà toute exprimée dans l'acte créateur de Dieu ; dans la liberté d'amour avec laquelle Dieu, en créant, *promet* ; et promet à sa création un avenir bon, un accomplissement certain, digne de son amour et que celui-ci soutient directement et infailliblement.

S'il n'en était pas ainsi, la création sombrerait dans l'absurde, car il faudrait admettre un Dieu auquel son projet de création échapperait, et qui se résignerait dès le départ à n'être pas « tout en tous » ; ce qui rendrait en outre irrémédiablement contradictoire la situation déjà difficile de Dieu qui est tout et décide toutefois que *quelque chose* existe en dehors de Lui.

Hans-Urs von Balthasar a plusieurs fois rappelé (2) combien est nécessaire, à cet égard, la Révélation du Dieu-Trinité : si la liberté des créatures découle vraiment de celle de Dieu, elle doit pouvoir se déployer totalement (jusqu'à la paradoxale rébellion vis-à-vis de Dieu lui-même, et jusqu'à la limite extrême d'une quasi-autodestruction). Mais Dieu, à son tour, doit avoir en soi-même la force d'affronter « *un risque aussi incalculable* » ; et cette force, il l'a s'il peut « *porter en lui ce qui est privé de Dieu* ». Le mystère du Dieu trine est ainsi béant : Dieu crée dans le Verbe. Le Verbe n'est pas seulement la Parole ou la Sagesse du Père, comme s'il était une de ses fonctions psychologiques : il est le Fils — « *Dieu né de Dieu* » —, celui dans lequel, duquel et vers lequel existe tout ce qui existe. La création naît d'un éternel et permanent dialogue d'amour. C'est pourquoi quand la création se condamne elle-même à s'éloigner du Père, il a, lui, déjà prédécidé — bien que la laissant absolument libre — de la rejoindre et de l'embrasser dans son amour encore plus libre en envoyant son Fils créateur (accompagné par l'Esprit de l'amour absolu qui existe entre lui et le Père) là où la création s'est dévoyée, pour l'accueillir à nouveau dans ce rapport d'allégeance totale dont elle est née.

La promesse et l'accomplissement, donc, (et par conséquent l'espérance) sont le fruit d'un éternel dialogue trinitaire qui donne consistance et sens à l'histoire de la création, et à chaque moment particulier de cette même histoire. La valeur

(2) Cf. *Points de repère*, Fayard, Paris, 1973.

des différents moments pédagogiques que la Bible révèle commence ainsi à s'éclairer elle aussi : Dieu promet à son peuple (et accomplit) toujours *quelque chose* de ce qu'il a promis de toute éternité à lui-même et à son Fils, à propos de la création entière.

L'écart continu entre promesse et accomplissement — qui dure autant que l'histoire — est l'écart qui existe entre la syllabe perçue et le discours d'amour tout entier ; un discours qui, par définition, n'exclut pas de soi ni ne craint la non-écoute ou le silence obstiné de la créature, pas plus que l'échec.

Qui veut méditer la beauté d'un tel mystère pourrait lire avec profit les *Romances* composés par saint Jean de la Croix. Citons seulement le troisième roman, dans lequel création et Eglise sont de fait identifiées de manière significative, dans l'éternel dialogue entre Père et Fils :

Une épouse qui t'aime, mon Fils, j'aimerais te donner, Qui, grâce à toi, vivre avec nous puisse mériter,

Et manger à la même table du même pain dont je me nourris, Pour qu'elle connaisse les biens que j'ai en un tel Fils, Et que, de ta grâce et de ta vigueur, avec moi elle s'éjouisse.

Je t'en rends grâces, ô Père, le Fils répondait. A l'Épouse que tu me donneras, la mienne clarté je donnerai,

Pour qu'elle puisse voir tout le prix de mon Père, Et comment l'être que je possède, de son être je l'ai hérité.

Sur mon bras je la pencherai de ton amour elle s'embrasera entière, Et en éternel délice elle exaltera ta bonté (3).

Promesse et accomplissement sont donc le thème d'un dialogue actif entre Dieu et sa création, *en tant* qu'éternel dialogue entre Dieu-Père et Dieu-Fils. Lorsque par la suite — à cause du péché déjà prévu — le Fils s'incarne, il en résulte trois conséquences :

1. Dans l'écoulement du temps chronologique s'insère une fraction de temps (les 33 années du Christ) qui est à la fois de même nature que le reste du temps

(3) Saint Jean de la Croix, *Les Romances*, III, dans *Œuvres complètes*, « Bibliothèque européenne », Desclée de Brouwer, Paris, 1967, p. 942.

et d'une qualité absolument différente ; le temps du Christ s'étend horizontalement mais introduit, à la verticale de tous les moments du temps, le dialogue éternel.

2. En outre, dans le temps du Christ, promesse et accomplissement se rencontrent (dans l'abîme où la liberté du Père — grâce à l'obéissance du Fils — rejoint et ré-embrasse la liberté rebelle de ses créatures).

3. Toutefois, dans l'écoulement chronologique du temps, la promesse reste *aussi distante* de l'accomplissement *que le* sont les libres créatures que Dieu continue à créer librement, et qu'il faut toujours insérer *vraiment* entre promesse et accomplissement. Pour chacune de ces libertés créées (à partir de celles qui ont, les premières, rencontré le Christ), il faut parcourir à nouveau tout l'itinéraire de l'éloignement de Dieu et de l'action par laquelle il les rejoint et les sauve (3).

Voilà tout ce en quoi l'Eglise croit. Sa tâche est d'être annonciatrice, médiatrice sacramentelle entre la liberté du Christ et la liberté des créatures : l'Eglise est l'émergence historique du mouvement par lequel la liberté créatrice de Dieu ne se laisse pas vaincre par la liberté destructrice de l'homme (et avant tout de l'Eglise elle-même), mais continue à la ré-embrasser miséricordieusement.

L'Eglise — en tant que corps bien articulé du Christ et animé par son Esprit — tout au long de l'écoulement chronologique du temps, continue à vivre de cette qualité nouvelle, décisive, que le temps possède désormais, puisqu'elle a été admise comme Epouse dans le dialogue entre Père et Fils : l'Eglise entend la promesse et fait l'expérience de l'accomplissement, sans autre délai que celui qu'impose son insertion dans le temps chronologique où les libertés humaines croissent, se développent, faillissent et sont miséricordieusement rachetées : dans son giron maternel.

C'est pourquoi, sans contradiction, son espérance peut être *certaine*. Dans la mort de chaque homme pris individuellement, pour chacun sans exception, promesse et accomplissement se touchent, pour un instant, même chronologiquement. Puis c'est l'éternité.

(23) Dans cette mesure, le fait que la grâce puisse pourvoir ecclésiatement à l'éloignement n'a pas d'importance.

Parfois ce contact incandescent entre ces deux réalités est partiellement anticipé dans la transparence de ce que nous appelons sainteté et de ce que nous appelons miracle : dans le saint et dans le fait miraculeux, en effet, la promesse, pour un instant, *s'accomplit* aussi dans cette vie.

QU'EN est-il alors de l'espérance théologale ? Il faut avant tout affirmer que la tension promesse-accomplissement, incluse dans tout événement historique et c'est cette tension qui détermine l'espérance), a désormais une qualité et une force objectivement *différentes* de ce qui apparaît ou arrive dans l'ordre chronologique. Ce qui signifie concrètement que lorsqu'une espérance véritable s'introduit dans le cœur ou l'action d'un homme ou d'un peuple, le rapport qui existe entre promesse et accomplissement ne peut jamais être déduit de façon adéquate par l'analyse des émergences historique et chronologique. C'est-à-dire que l'analyse des événements situés dans le temps chronologique ne suffit pas et que ne suffit pas l'analyse des résultats, pour dire si une espérance a été ou non déçue, si la promesse a été ou *_ion* tenue, si l'accomplissement attendu s'est ou ne s'est pas vérifié.

Que l'on s'accorde à reconnaître une valeur exemplaire à la figure du *martyr* : celui-ci possède une promesse, de laquelle le temps chronologique ne manifeste qu'un échec (4) ; et toutefois c'est précisément cet échec qui est l'accomplissement de son espérance. De cette façon nous n'entendons pas seulement dire que le rapport promesse-accomplissement se réalise, quoi qu'il en soit et toujours, dans l'au-delà : nous entendons dire qu'en vertu de l'Incarnation du Christ, en vertu de cette qualité nouvelle que prend le temps *du fait* de son avènement, *ici-bas aussi* une vraie promesse obtient un certain accomplissement, bien que les documents de l'histoire ne réussissent à témoigner que d'un échec.

Cela n'empêche pas toutefois que, souvent, la croyance en un tel accomplissement ne soit possible que dans la foi. En dehors de la foi — au moins dans notre culture occidentale — seules sont possibles les attitudes judaïque ou néo-judaïque : se savoir dépositaire d'une promesse et tendre à un accomplissement dont l'histoire puisse entièrement témoigner.

(5) Même s'il doit être réparé, dans le domaine du temps aussi, dans la mémoire et le culte de l'Eglise.

Le judaïsme en soi devrait espérer encore, pareillement, que Dieu fasse advenir cet accomplissement d'ici-bas ; mais, puisque l'accomplissement en réalité a déjà eu lieu (dans le Christ), la possibilité de continuer à croire que Dieu interviendra un jour se vide peu à peu de sa substance, et le judaïsme verse presque nécessairement dans le néo-judaïsme sécularisé. Par le terme complexe de «néo judaïsme », on veut indiquer ici tout l'effort humain qui tend — de lui-même et tout seul — soit à se représenter la promesse, soit à en réaliser l'accomplissement, quelles que soient les formes différentes que prenne son avènement (avec une priorité de référence au marxisme).

C'est pourquoi la dialectique essentielle — en ce qui concerne l'espérance — est celle qui se joue constamment entre néo-judaïsme et christianisme, sans que nous perdions de vue que dans l'existence concrète de ces deux types, les interpénétrations ne manquent pas, qui ne sont pas seulement psychologiques, mais qui concernent le mystère insondable de la grâce et du péché : dans le néo-juif il y a toujours quelque chose de déjà chrétien, et dans le chrétien, il y a toujours quelque chose qui est encore néo-judaïque. Le « néo juif » n'a certes pas du tout oublié la promesse de la terre, il est même devenu de plus en plus apte et prompt à se la représenter, mais — puisqu'il refuse désormais l'origine « créée » de cette promesse, puisqu'il décide de se l'être faite à lui-même, de la devoir à sa propre humanité, et puisqu'il décide en outre que rien n'a eu lieu, sinon quelque provisoire accomplissement — il se voit désireux de réaliser à tout prix ce décisif accomplissement de sa propre espérance. Ce faisant, il se trouve toutefois dans une situation paradoxale : d'une part — puisque l'accomplissement pascal a objectivement eu lieu — son travail se trouve objectivement restauré et sanctifié, même s'il ne l'est que partiellement : tant que dure l'histoire, l'écho de la promesse créatrice ne peut jamais être complètement étouffé, ni la créature se soustraire à l'espérance que son créateur met en elle, ni la liberté humaine se soustraire complètement à la liberté supérieure de Dieu, ni la force d'attraction objective du Christ être complètement annulée.

De tout cela, l'action néo-judaïque pour la libération de l'homme tire cette fascination de vérité qui l'accompagne si souvent (même contre l'évidence du prix inhumain qu'elle coûte à l'homme, et des infamies historiques sur lesquelles elle repose). De tout cela encore, l'action néo-judaïque tire cette puissance de choix et d'accusation qu'elle a toujours eue vis-à-vis d'une chrétienté qui oublie l'urgence

qu'il y a à incarner le salut offert par le Christ. De tout cela, en outre, l'action néo-judaïque tire une dernière et objective dignité et même une *inéliminabilité historique* : si l'on décide que le terme « néo-judaïque » désigne l'éloignement et la prétention à l'auto-suffisance des libertés humaines vis-à-vis de la liberté de Dieu, cette attitude est, historiquement, aussi nécessaire qu'est libre la décision de Dieu de laisser se séparer de lui ces *vraies* libertés créées pour les rejoindre ensuite avec sa force rédemptrice, mais sans empêcher aucunement leur évolution autonome.

Mais, d'autre part, l'espérance (et l'action) néo-judaïque se trouve de fait, paradoxalement, tendue vers l'avenir, cependant qu'elle reste objectivement dans le passé : la centralité historique de l'avènement du Christ (qui a comblé aussi toutes les dimensions du futur), si elle n'est pas acceptée, est telle qu'elle fait considérer comme *futur* ce qui en réalité est seulement *passé*. Cette contradiction peut expliquer, d'un point de vue théologique, ce qui en philosophie est *l'hétérogénéité des fins* : si l'on vit tendu vers un futur qui n'est en réalité qu'un passé, il en découle la triste conséquence que l'on ne réussit pas à vivre dans le présent. Il en découle en effet que, pour construire un tel *futur-qui-en-réalité-est-déjà-passé*, on est contraint systématiquement à détruire le présent, parce qu'il est désintégré par cette inversion. Dans l'ordre théologique, il se fait ainsi que l'on peut programmer la Libération-Rédemption de l'humanité et être systématiquement contraint de détruire, l'un après l'autre, *ces hommes*. Les hommes concrets, en effet, ne peuvent vivre que dans un présent qui les respecte en tant que tels. Et le présent ne peut les respecter que *si* pour eux il y a un *certain* passé en mesure de se porter garant de chacun individuellement, avec sa promesse certaine, avec son influence actuelle, et s'il y a un futur qui garantisse à ce présent un accomplissement certain.

D'autre part encore, dans l'espace propre au néo-judaïsme, on ne peut trouver substantiellement de place pour tout ce que le présent définit irrémédiablement : en particulier, pour la souffrance et pour la mort. C'est le thème des « tombés en cours de route », c'est-à-dire inévitablement écartés de la course vers l'accomplissement.

Mais c'est aussi — et ceci est peut-être encore plus grave — l'absurdité qui pèserait sur tout éventuel accomplissement terrestre de la Promesse, du moment que *l'on continuerait à mourir*; si la mort qui arrive alors qu'on attend le monde

nouveau demeure sans réponse, comment serait la mort qui arrive si (par hypothèse) l'on vivait désormais dans le temps de la félicité réalisée ?

MAIS ici, il nous reste encore tout à dire de l'engagement historique, spécifique et impossible à éliminer, de ceux qui partagent l'espérance chrétienne : ils savent qu'ils ne peuvent éliminer l'échec et la croix, pas plus qu'ils ne peuvent éliminer le libre jeu des libertés créées et la finitude inscrite dans la création. Mais ils savent aussi qu'ils doivent, chemin faisant, manifester l'accomplissement qui a eu lieu : pour les chrétiens l'engagement pour l'avenir coïncide avec l'engagement pour le présent. De tout le reste — et même de l'évident insuccès de l'engagement présent — le souci leur est ôté.

Cet engagement dans le présent est évidemment assujéti à quelques règles et à quelques tensions dialectiques :

1. L'Eglise sait avec certitude qu'à la fin des temps, de tous les événements chronologiques sera extraite la substance de la charité que ces événements auront, explicitement ou non, puisée dans la venue du Christ : on verra ainsi ce qui est définitif, quand la création se trouvera complètement développée, manifestée et embrassée dans et par la charité trinitaire.

2. L'Eglise *dans son présent* doit prendre aussi au sérieux l'établissement d'un plan d'avenir, elle doit se porter sérieusement en avant (c'est-à-dire que son présent ne peut jamais être résigné, mais toujours tendu vers l'avant) : mais en poursuivant cette action, elle doit agir surtout comme « *sujet social de la responsabilité pour la vérité divine* » (*Redemptor Hominis*, 19). C'est-à-dire : son devoir prioritaire est l'affirmation, chaque fois qu'il le faut et en s'engageant tout entière, de la vérité énoncée par Dieu à propos de l'homme et de la création, et cela, *malgré ses péchés*. Elle est, par exemple, *sujet social* de la responsabilité de cette vérité selon laquelle aucune liberté humaine individuelle ne peut jamais être foulée aux pieds, supprimée, ou servir de matériau pour la construction du futur. Une ou mille violations de ce genre (et l'histoire en compte d'infinies) peuvent sembler utiles, voire nécessaires, si l'on considère le futur chronologiquement (que l'on pense au problème de la violence comme praxis de libération). Mais elles sont jugées dommageables de façon certaine si l'on considère l'événement central de

l'espérance : en lui le Christ s'est uni d'une certaine manière à chaque homme, et de ce fait aucun événement ne peut jamais être libérateur s'il contrevient à cette liberté suprême de Dieu. Cela signifie défendre socialement une utopie, tout en sachant qu'elle a, en fait, un lieu réel d'existence.

3. Mais sa responsabilité sociale pour la vérité divine doit être en tout cas une responsabilité active. Sur cette activité de l'Eglise, pourtant, il est trop facile de s'abuser : soit parce que bien des gens, et de tous bords, auraient envie de s'en faire une complice (et de temps à autre, d'aucuns parviennent à l'asservir à leur propre projet), soit parce qu'aujourd'hui (par une réaction de peur devant des erreurs passées de tendance contraire) elle est fascinée par une espèce de fausse kénose qui la porte à croire qu'il lui faut « imiter son Seigneur Jésus » en s'annulant dans le monde en un perpétuel Vendredi Saint. « *L'Eglise — dit-on — doit mourir au monde, pour que le monde devienne Eglise* ». Une kénose qui se nourrit d'une mystique de l'auto-persécution et de l'auto-marginalisation, et qui trouve sa plus haute activité dans la collaboration comme humble servante effarouchée à tout projet étranger vaguement semblable au sien (qu'elle dissimule, cependant).

EN réalité, il faut retrouver le courage de dire que l'activité nécessaire de l'Eglise est avant tout et simplement d'exister en tant que telle, dans la pauvreté, autant qu'on veut, mais *d'exister* : l'être humano-divin du Christ et l'être humano-divin de l'Eglise se correspondent mystiquement, c'est-à-dire *vraiment*. Tout ce qu'il faut affirmer de la nécessité de l'Incarnation (et aussi pour ce qui touche à l'espérance), il faut l'affirmer de l'Eglise ; puis la décision ou permission appartient à Dieu que ce corps ecclésial *bien incarné* connaisse tantôt le bonheur (lors d'instant de transfiguration), tantôt l'humiliation du Vendredi Saint, ou tantôt la gloire de la transparence d'une Résurrection qui a déjà eu lieu. Il appartient à Dieu de décider si les membres particuliers de son Eglise auront la vocation de se disperser obscurément dans la masse, comme le levain, ou de resplendir publiquement, comme la lumière sur la candélabre.

La présence visible est la mission de l'Eglise : même l'existence de ce qui reste caché doit être, en tant que tel, affirmé *visiblement* par l'Eglise. Sa responsabilité

(sanctifier liturgiquement toute la vie, libérer l'homme en le servant, et prophétiser en annonçant obstinément la vérité de Dieu) est considérable et le jugement appartient à Dieu seul. Mais ce n'est pas faire preuve d'orgueil que d'affirmer avec certitude que tout le présent est capable d'avenir seulement *dans* l'Eglise et *par* l'Eglise, quelles que soient les fragilités historiques de ce corps ecclésial. Un chrétien qui ne comprend plus cela, qui ne réfléchit pas avec sérieux et respect Ace mystère — pour autant qu'il se débâte et proteste — a cessé de fait d'être chrétien.

Les « juifs » (anciens et nouveaux) peuvent croire que leur est encore promis l'accomplissement de prophéties terrestres (et peut-être ont-ils raison de le croire, ne serait-ce que pour empêcher les fuites en avant de l'Eglise) ; le monde peut devancer l'Eglise, voire la considérer comme un obstacle à sa course ; elle peut s'attarder sur son chemin (et c'est pour cela que Dieu la purifiera « par le feu »), mais elle est la seule qui ait la certitude de passer les siècles et d'entrer dans la vie éternelle. Qui l'aura méprisée tout au long du voyage comme compagne désagréable et lente à se mouvoir, n'aura plus qu'à souhaiter à la fin être reconnu — par un prodige de compassion — comme son enfant, et d'être pris par la main pour franchir le seuil.

Antonio SICARI, o.c.d.

(traduit de l'italien par Christel Mouilleron)
(titre original : «Tra Promessa e Compimento »)

Antonio M. Sicari, né en 1943. Prêtre depuis 1967. Appartient à l'ordre des Carmes déchaux. Docteur en théologie, licencié en sciences bibliques. Directeur de la rédaction de *Communio en italien*. Actuellement au couvent des Carmes de Trente. Publications : *Matrimonio e verginità nef/a Rivelazione. L'uomo di fronte alla "Ge/osia" di Dio*, Jaca Book, Milan, 1978; *Chiamati per nome. La vocazione nella Scrittura*, Jaca Book, 1979 ; *Contemplative per la Chiesa. L'itinerario carme/itano di s. Teresa d'Avila*, OCD, 1981.

Cardinal Joseph RATZINGER

De l'espérance

Il n'y a de véritable espérance que celle qui porte sur l'au-delà de la mort. La pauvreté franciscaine libère l'homme de tous les faux espoirs, et lui permet d'espérer en Dieu seul.

PAUL rappelle aux chrétiens d'Éphèse l'époque où ils n'étaient pas encore chrétiens. Leur situation se caractérisait alors par le fait qu'ils n'avaient pas de promesse. Aussi étaient-ils des hommes qui vivaient en ce monde sans espérance et sans Dieu (*Ephésiens* 2, 12). On trouve une remarque analogue dans la *Première épître aux Thessaloniens*. Paul s'y adresse aux chrétiens de cette cité portuaire et leur parle de l'espérance quant à l'au-delà de la mort, pour qu'ils ne vivent pas dans la tristesse « comme les autres qui n'ont pas d'espérance » (4, 13). Il ressort donc de ces deux passages que, pour Paul, l'espérance définit le chrétien, et qu'inversement l'absence d'espérance caractérise l'athée. Être chrétien, c'est être un homme qui espère, c'est se placer sur le terrain d'une espérance sûre. D'après ces textes, l'espérance n'est pas une vertu parmi d'autres ; elle est la définition même de l'existence chrétienne.

*Le texte de cet article reprend une des conférences données dans le cadre du jubilé de la faculté franciscaine de Rome, l'Antonianum. Le thème commun de ces conférences était : « François, témoin et garant de l'espérance ». C'est pourquoi j'ai essayé de développer le thème de l'espérance particulièrement dans la perspective de François et de la tradition franciscaine. **Il** me semble que ce point de départ fortuit, qui m'a obligé à donner plus de relief à certains aspects, reste certes à compléter, mais qu'il est aussi à même de préciser et de concrétiser d'importants aspects du thème.

Si l'on jette un coup d'oeil sur l'horizon des idées d'aujourd'hui, on est tenté de contredire cette dernière affirmation. Certes, l'espérance a toujours été citée dans le catalogue des vertus chrétiennes. Mais l'image du chrétien moyen n'était-elle pas marquée davantage par la peur que par l'espérance ? Et même s'il y avait de l'espérance, n'était-elle pas beaucoup trop mince, beaucoup trop étroite, puisque réservée au seul Moi ? Inversement, la question se pose de savoir si l'on est en droit de nier purement et simplement l'espérance des « autres ». Ernst Bloch, dans son *Principe Espérance*, a réveillé avec force ce thème plutôt oublié en le définissant comme la question centrale de toute philosophie. Le monde représente pour lui un « laboratoire d'un salut possible ». Avec une éloquence intarissable, Bloch essaie de nous faire admettre que la régénération de l'homme et le règne de celui-ci auraient précisément pour condition préalable le fait qu'« il n'y a là-haut aucun Dieu, qu'il n'y a ni n'y a jamais eu personne là-haut » (1). Ainsi, pour Bloch, c'est le contraire de ce que nous avons entendu chez Paul qui est vrai : seul l'athée est un homme qui espère, et tant que les hommes ne connaissaient pas la voie marxiste de la transformation du monde, ils vivaient en ce monde sans espérance réelle et devaient donc essayer de se contenter d'une espérance imaginaire.

Le fondement anthropologique : les espérances et l'espérance

Qui est, dans cette controverse, le véritable garant et témoin de l'espérance ? voilà la question. Pour y répondre, il nous faut y regarder de plus près. Qu'entendons-nous vraiment par le mot « espérance » ? Qu'est-ce que cela, « l'espérance » ? *Qui* espère ici, et qu'espèrent-ils, ceux qui espèrent ? Un point est clair : l'espérance a un rapport avec l'avenir. Elle signifie que l'homme attend de l'avenir une joie, un bonheur, qu'il n'a pas encore. L'espérance repose donc sur l'expérience de la temporalité d'après laquelle l'homme ne possède jamais totalement son être. Il n'est lui-même que dans la tension du passé au futur en passant par le présent. Naturellement, les espérances liées à cette temporalité peuvent être de qualité fort différente. Un enfant peut espérer la prochaine journée de vacances, un bon bulletin et ses agréables conséquences. Il peut

(1) E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort, 1959, p. 1524 (trad. fr., *Le principe espérance*, Paris). Voir J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, Munich, 1967, p. 85.

Cardinal Joseph Ratzinger

espérer un morceau de gâteau ou une belle excursion. Nombre d'espérances semblables marquent notre vie tout entière et lui donnent des couleurs diverses. Paul, pour sa part, ne contesterait pas que les païens aient de telles espérances ; Bloch ne les refusera pas aux chrétiens. Mais toutes ces espérances ne peuvent, ni pour l'un ni pour l'autre, être l'espérance dont, fondamentalement, il s'agit. Qu'est-ce que l'on entend donc par là ?

Cela deviendra peut-être plus clair si nous méditons un peu plus précisément ce contraire de l'espérance qu'est la peur. Il y a bien sûr tout d'abord les mille et une peurs qui nous oppressent dans la vie de tous les jours, de la peur d'un chien méchant à la peur des tracasseries quotidiennes au contact des autres, sur le lieu de travail et à la maison. Là encore, ce ne sont pas ces petites peurs particulièrement qui minent l'homme et le conduisent au désespoir. Derrière elles se trouve la peur proprement dite, la peur de rater sa vie, la peur qu'elle devienne grise et difficile au point de ne plus pouvoir être vécue. Après une confirmation, un professeur me racontait un jour qu'il avait dit à un enfant : « Il faut que tu sois reconnaissant envers tes parents de t'avoir donné la vie ». Et le garçon de répondre : « mais je ne leur suis pas du tout reconnaissant de devoir vivre. Je préférerais de beaucoup ne pas vivre ». Ce propos bouleversant, sorti de la bouche d'un enfant de notre époque, et qui est loin d'être unique en son genre, on pourrait le prendre comme définition du manque d'espérance : la vie même n'est pas bonne ; on ne peut que se dresser contre tout ce qui est responsable du mal de devoir vivre. La destruction est l'unique bien qui puisse se produire, parce que être, c'est le mal. Ici, il ne s'agit plus de la peur, dans laquelle se cache toujours un élément d'espérance possible, mais de la plus pure résignation, du désespoir en tant que doute sur l'être même. Être, ce n'est pas bon, surtout quand on n'a jamais éprouvé d'être comme celui d'être accueilli, comme un « Oui » qui nous est dit, c'est-à-dire quand on n'a pas été aimé. Cela signifie que la peur qui transcende toutes les peurs, c'est la peur de perdre totalement l'amour, la peur d'une existence dans laquelle les petits tracasseries du quotidien remplissent tout, sans que rien de grand et de sécurisant ne vienne les compenser. Alors, ces petites peurs, si elles constituent tout ce que l'on peut attendre de l'avenir, iront rejoindre la grande peur, la peur d'une vie insupportable à force de n'être plus habitée par l'espérance. Dans ce cas, la mort, qui est pourtant la fin de toutes les espérances, devient la seule espérance.

Nous voici ramenés, par l'analyse de la peur, au mot-clé : espérance. Si la peur qui transcende toutes les peurs est en dernier ressort la peur de perdre l'amour, alors l'espérance qui transcende toutes les espérances est l'assurance d'être comblé par le don du grand amour. On pourrait alors dire que de simples objets deviennent espérances en focalisant sur eux la coloration de l'amour, en lui ressemblant plus ou moins chacun selon sa qualité. Inversement, dans les peurs, on trouve toujours le sentiment de ne pas être aimé, une espérance d'amour, mais piétinée. La *Première épître de Jean* est, du point de vue de l'anthropologie, parfaitement logique quand elle écrit : « Le parfait amour bannit la crainte » (1 Jean 4, 18).

On voit ici apparaître aussi l'importance, pour la question de l'espérance, d'une autre phrase de la même épître — et il s'agit d'une des plus grandes paroles de toute l'histoire des religions : « Dieu est amour » (1 Jean 3, 16). Ici s'ouvre une perspective qui permet déjà de mieux comprendre les paroles de Paul dont nous sommes partis. Nous avons dit jusqu'ici que l'espérance avait pour but ultime l'accomplissement de l'amour. Si donc, maintenant, espérance et amour d'une part, Dieu et amour d'autre part, sont inséparables, alors il devrait être clair que Dieu et l'espérance vont ensemble et que, finalement, celui qui est sans espérance, c'est bien celui qui vit « sans Dieu dans le monde ». Mais nous n'en sommes pas encore assez loin pour nous contenter de le constater. Car il reste la question de savoir si passer de l'amour à Dieu n'est pas franchir inutilement la frontière. Quelle sorte d'amour l'espérance qui transcende toutes les espérances attend-elle, cette espérance véritable que le professeur Herbert Plügge, de Heidelberg, à partir de ses contacts avec des malades incurables et avec des hommes qui avaient tenté de se suicider, nomme « l'espérance fondamentale » ? (2). Sans nul doute, l'homme veut être aimé des autres hommes. Mais n'y a-t-il donc plus rien à espérer, aux dernières heures de la vie, quand la mort a depuis longtemps emporté les êtres chers en laissant derrière elle une terrible solitude ? Et inversement : n'y a-t-il rien qui manque aux grandes heures de la vie, dans le grand « Oui » de celui qui se sait aimé ? L'homme a besoin de la réponse d'un amour humain, mais cette réponse tend d'elle-même plus loin,

De l'espérance

(2) H. Plügge, *Wohlbefinden und Missbefinden*. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie, Tübingen, 1962. La signification philosophique de ce travail, et tout spécialement pour notre thème, est exposée de façon frappante par J. Pieper, *op. cit.* (n° 1), p.30s.

vers l'Absolu, vers l'infini, vers un monde sauvé. Heinrich Schlier, en suivant une tradition qui n'est pas seulement celle des philosophes, mais de tout homme, disait avec raison : « *Espérer signifie à proprement parler espérer contre la mort* » (3). Avec une incomparable clairvoyance, Platon, dans la langue du mythe et des religions à mystère (et donc dans la tradition ancestrale de l'humanité) a exposé dans son *Banquet* les perspectives que nous avons essayé de suivre. L'espérance de l'homme est d'abord, dit-il, de se trouver le bien-aimé qui lui correspond. Mais au moment même où il le trouve, il se rend compte que cette unité, vers laquelle soupire tout notre être, nous est impossible. Et c'est ainsi que l'expérience de l'amour éveille d'abord de « *grandes espérances* », l'espérance en la restauration de notre nature originelle, mais en même temps elle nous apprend qu'une telle guérison est possible « *si nous gardons le respect envers les dieux* » (4). Aussi pourrait-on dire, en partant de Platon, que l'homme attend, au plus profond de lui-même, quelque chose comme le paradis perdu. Et nous voici de nouveau chez Bloch et chez Karl Marx, qui ne parlent pas d'autre chose que de la restauration du paradis dont ils croient pouvoir montrer le chemin.

Et en même temps, bien sûr, apparaît la différence fondamentale entre Paul, et Bloch ou Marx. L'espérance, telle que Bloch la décrit, est le produit de l'activité humaine. Sa réalisation est menée à bien par l'homme lui-même, dans le « *laboratoire de l'espérance* ». Ce que l'on ne peut pas faire soi-même en est très consciemment exclu. Il ne saurait plus y avoir cette attente qui guette ce dont on ne dispose pas ; il ne reste que des directives en vue d'une activité qui se libère de tout ce que nous ne sommes pas en mesure d'instaurer nous-mêmes. Pourtant, faire et espérer relèvent de deux niveaux tout à fait différents. Si l'homme a besoin de l'espérance, c'est justement parce que ce qui est fait et faisable ne lui suffit pas (5). En outre, l'espérance se rapporte, de par son essence même, à la personne : certes, elle aspire à quelque chose qui dépasse de loin la personne même, une terre nouvelle, le paradis ; mais, si elle y aspire, c'est que la personne en a besoin : elle n'est espérance que dans la mesure où elle est espérance pour la personne concernée et non pas pour n'importe qui ni n'im-

porte quand. La problématique anthropologique de l'espérance consiste donc dans ce besoin que l'homme a de quelque chose qui dépasse tout son pouvoir. En fonction de cela, il doit se demander si ce n'est pas par hasard de l'impossible qu'il a besoin, si donc il n'est pas un être absurde, une aberration dans l'évolution des espèces.

La foi : une espérance

Telle est exactement la question à laquelle se rapportent les phrases de saint Paul évoquées plus haut : l'attente de ce « paradis » qui nous manque, ne nous quitte pas ; mais cet état de manque se fait désespoir quand il n'y a ni certitude sur Dieu, ni certitude sur une promesse venant de lui. C'est parce qu'elle n'existait pas (et qu'elle ne peut exister) sans l'incarnation de ce Dieu, sans sa mort et sa résurrection, que Paul dit : les « autres » sont sans espérance. C'est parce que Jésus est cette espérance, qu'être chrétien consiste à vivre dans l'espérance et que, dans le Nouveau Testament comme chez les Pères apostoliques, les concepts de foi et d'espérance sont, dans une certaine mesure, interchangeables. Ainsi la *Première épître de Pierre* parle-t-elle de rendre compte de notre espérance, là où il s'agit de se faire l'interprète de la foi auprès des païens (3, 15). *L'Épître aux Hébreux* nomme la confession de la foi chrétienne « confession de l'espérance » (10, 23). *L'Épître à Tite* définit la foi reçue comme une « bienheureuse espérance » (2, 13). *L'Épître aux Éphésiens* pose en prémisses de l'affirmation fondamentale « un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous », qu'il n'y a « qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu » (4, 4-6). On pourrait multiplier les citations (6). Chez les Pères apostoliques, il n'en va pas autrement. Dans la première lettre de Clément de Rome, comme chez Ignace d'Antioche, comme chez Barnabé, on peut mettre « l'espérance » à la place de « foi ». Ignace, par exemple, est « enchaîné pour le Nom et pour l'espérance ». Les chrétiens sont ceux qui « espèrent le Seigneur » (7).

Qu'en est-il donc à présent de l'« espérance » ? Elle repose d'abord sur un vide au

(3) H. Schlier, *Essais sur le Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1968, p. 165.

(4) Platon, *Banquet*, 193 d. Voir tout le discours d'Aristophane de 189 c à 193 d.

(5) C'est ce qu'a montré Pieper, *op. cit.* (n° I), p. 25 s. dans une analyse rigoureuse.

(6) Voir aussi, par exemple, 2 *Corinthiens* 3, 12 ; *Galates* 5, 5 ; *Ephésiens* 1, 19 ; *Colossiens* I, 23.

(7) Ignace, *Aux Éphésiens* 1, 2 ; *Épître de Barnabé* 19, 7 ; cf. *Première épître de Clément* II, I, 22, 8 ; 27, I ; Ignace, *Aux Magnésiens* 9, I ; *Aux Éphésiens* 21, 2, etc.

cœur de la condition humaine : l'homme attend toujours plus que ce qu'aucune présence ne pourra jamais lui donner. Plus il suit cette inclination, plus il se rend compte qu'elle fait sauter les frontières de tout ce dont il peut faire l'expérience. L'impossible lui devient nécessaire. Mais espérance veut dire aussi « assurance que ce désir trouvera une réponse ». Si l'expérience du manque, le paradoxe d'un désir qui le porte hors de lui-même, vient nécessairement pousser l'homme à désespérer de lui-même et de la rationalité de l'être, à l'inverse, cette espérance se transforme en joie secrète, une joie qui transcende toute joie et toute souffrance empiriques. De la sorte, c'est son manque même qui rend l'homme riche, qui lui fait concevoir un bonheur dont il ne pourrait faire l'expérience sans ce saut décisif. L'espérance pourrait alors être décrite comme l'anticipation de ce qui vient ; en elle, le « pas encore » est, d'une certaine façon, déjà là, et c'est ainsi qu'elle est la dynamique qui porte l'homme toujours au-delà de lui-même, et l'empêche de jamais dire : « *O temps, suspends ton vol* » (8).

Cela signifie d'une part que l'espérance intègre la « dynamique du provisoire », par-delà tout accomplissement empirique ; et d'autre part que, par l'espérance, ce qui n'est « pas encore » se fait pourtant « déjà » jour dans notre vie : seul un certain type d'instant présent peut fonder la confiance absolue qu'est l'espérance (9). Telle est la définition de la foi donnée par l'Épître *aux Hébreux* : la foi est l'« hypostase » des biens que l'on espère, la certitude de ce qu'on ne voit pas (II, 1). Dans ce texte biblique fondamental s'affirment et une ontologie et une spiritualité. On reconnaît à nouveau aujourd'hui, même dans l'exégèse protestante, que Luther et la tradition exégétique qui l'a suivi, se sont trompés quand, dans leur recherche d'un christianisme non-hellénistique, ils ont transformé le mot « hypostase » en lui donnant un sens subjectif et en le traduisant par « fermé confiance ». En réalité, cette définition de la foi dans l'Épître *aux Hébreux* est inséparablement liée à deux autres versets de la même épître, qui emploient eux aussi le terme d'« hypostase ». Dans l'introduction (1, 3), le Christ est présenté comme le resplendissement de la gloire de Dieu et effigie de son hypostase.

(8) Je remplace ici par une citation aussi familière aux lecteurs français que l'est le célèbre *verweile doch, du bist so schön* » (Goethe, *Faust*) que l'A. cite ici (N.d.T.).

(9) Sur ce point, je ne suis pas tout à fait d'accord avec Pieper, *op. cit.* (n°. I), p. 35 s., qui rejette toute anticipation comme contredisant l'espérance. Il existe certes une façon d'anticiper incompatible avec l'espérance, mais il y a aussi un don prévenant sans lequel l'espérance même n'est pas possible. Pour le chrétien, ce don prévenant est la foi.

Deux chapitres plus loin, cette affirmation christologique et trinitaire fondamentale est élargie à la relation entre le Christ et les chrétiens, relation établie par la foi : par la foi, les chrétiens sont devenus participants du Christ ; maintenant, tout va dépendre de ce qu'ils maintiennent fermement leur participation initiale à son « hypostase » (10). Ces trois textes s'assemblent parfaitement : les faits empiriques sont ce qui passe. Dieu lui-même, qui se montre et se dit dans le Christ, est ce qui demeure, la réalité qui dure, la seule véritable « hypostase ». Croire, c'est sortir du jeu d'ombres de ce qui va vers la corruption pour atteindre la terre ferme de la vraie réalité, l'« hypostase ». C'est donc littéralement : ce qui tient debout et ce sur quoi on peut tenir debout. Autrement dit : croire, c'est avoir touché terre, c'est approcher de la substance de toute chose. Avec la foi, l'espérance a « pris pied ». Le cri de l'attente, qui surgit de notre être, ne se perd pas dans le vide ; il trouve un point d'appui solide auquel nous devons, de notre côté, nous accrocher solidement.

L'ontologie se transforme ici d'elle-même en spiritualité. Cela apparaîtra si nous considérons le contexte de cette définition de la foi dans l'Épître *aux Hébreux*. Dans le chapitre précédent en effet (ch. 10), elle est préparée par une sorte de jeu de mots subtil, c'est-à-dire par une accumulation de termes qui commencent tous par le préfixe *hypo-* (« sous ») : *hyparchein*, *hyparxis*, *hypomonè*, *hypostellein*, *hypostolè*. De quoi s'agit-il au juste ? L'auteur rappelle à ses lecteurs que les chrétiens, pour leur foi, ont perdu *ta hyparchonta*, c'est-à-dire leur argent, leurs possessions, et ce qui apparaît dans la vie ordinaire comme la « substance » sur laquelle on peut construire une vie. Ici transparait la dimension franciscaine de l'espérance, si je puis m'exprimer ainsi ; il nous faudra y revenir. Le texte commence donc maintenant à jouer sur les mots et dit : c'est justement dans la perte de ce qui fait généralement la « substance », le fondement de la vie, que s'est montré qu'ils avaient une *hyparxis* meilleure, qui reste et que personne ne peut ravir. La signification lexicale de *hyparxis* est « ce qui est disponible ». Voici ce que cela veut dire ici : nous, les chrétiens, nous avons un autre mode d'être, nous nous tenons debout sur un autre fondement que personne ne pourra nous retirer, même la mort. L'épître en tire l'exhortation

(10) Sur l'interprétation de *Hébreux* I 1, 1, cf. H. Kdster, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VIII, 584-587.

à ne pas rejeter la pleine assurance dans la confession de la foi, ce qui suppose évidemment de *l'hypomonè*. Dans ce mot, que l'on traduit habituellement par «patience», l'aspect objectif et l'aspect spirituel sont mêlés : nous avons un fondement solide, plus solide que les biens immédiatement saisissables. Cette attitude est donc bien plus que la «patience» au sens courant du terme, elle est une nouvelle façon de prendre position dans l'être même. L'auteur précise encore le sens de cette attitude en évoquant le contraire, par un passage du prophète Habakuk : *l'hypostolè*, c'est-à-dire une attitude de légèreté, de dissimulation, d'accommodement à tout prix qui correspond au manque de fondement et de vérité d'une existence vide, qui ne cherche qu'à sauver sa peau et qui, par là-même, se perd (10, 32-39) (11).

Les dimensions de l'espérance. Sa composante franciscaine

a. Espérance et possession

Au premier regard, il pourrait sembler que les affirmations de *l'Épître aux Hébreux* relèvent d'une vision platonicienne du monde dans laquelle, au monde visible des apparences, s'oppose la substance invisible, seule et unique réalité, à laquelle on doit s'accrocher. Cependant, quand on suit la progression de cette pensée, il apparaît que ce schéma s'est mis au service d'une dynamique de l'espérance qui n'a pu naître que de la rencontre avec le Christ ressuscité, avec la promesse qu'il ne se contente pas d'exprimer, mais qu'il est lui-même. C'est à cette dynamique de l'espérance qu'appartient, comme nous l'avons vu, l'esprit franciscain qui se libère de la dictature de la possession, de cette erreur fondamentale d'un besoin maladif de posséder qui considère les biens comme la «substance» réelle de l'existence. Là où la possession en soi-même apparaît comme une garantie pour l'avenir, c'est une pseudo-espérance qui se développe et qui ne pourra finalement que décevoir l'homme. La loi de la possession le contraint à *l'hypostolè*, au jeu de cache-cache des accommodements par lesquels on cherche à s'assurer les sympathies des puissances du moment, et à s'accrocher à sa «substance». Celui qui cherche à s'assurer par le mensonge sauvera peut-être sa position (*ta hyparchonta*). Mais le prix à payer est trop fort : il se détruit et perd

(11) Sur *hypostellein*, *hypostolè*, cf. les importants développements de K.H. Rengstorf, *ThWNT* (cf. n° 10), VII, 598 s.

son vrai *fondement* (l'« *hypostase*»). L'espérance sombre dans le cynisme. François est témoin et garant de l'espérance parce qu'il a aidé l'homme à «accepter avec joie» (*Hébreux* 10, 34) la perte de son rang, de sa position, de ses biens, et qu'il a rendu visible, derrière les fausses espérances, la vraie, la véritable espérance, celle que personne ne peut réquisitionner ni détruire.

Dans ce contexte, je voudrais rappeler l'oraison finale, prise au *Gelasianum velus*, prévue au Missel de Paul VI pour la fête de l'Ascension. Avec l'Eglise, nous y prions pour que notre cœur tende là où notre «substance» est déjà, près du Père de Jésus-Christ, près de notre Dieu (12). Et en effet, aucune autre fête de l'année liturgique n'exprime autant que l'Ascension du Christ l'essence de l'espérance chrétienne : avec le Christ, notre «substance» est auprès de Dieu. Il va maintenant s'agir d'installer notre vie réelle *dans* notre substance, de ne pas passer à côté de la substance de notre être propre ; de ne pas laisser notre vie réelle hors de sa substance, de ne pas la laisser couler ainsi dans le néant, le hasard, l'accidentel. Et comme il est facile à l'homme de passer ainsi, toute sa vie, à côté de lui-même, de tomber dans l'aliénation et de se noyer dans le secondaire ! Finalement, une telle vie sera devenue vide de substance et donc vide d'espérance. Que notre espérance soit déjà dans le paradis, telle est l'espérance qui nous porte. Vivre comme quelqu'un qui espère, c'est faire entrer notre vie dans le réel de nous-mêmes, c'est vivre du et dans le corps du Christ. Voilà *l'hypomonè*, la patience dans la durée ; de même que *l'hypostolè*, c'est entrer dans le hasard, se dérober devant le vrai et ainsi s'ôter la vie.

b. Espérance et recollection de l'être

Nous retrouvons ici, sous un autre angle, la dimension franciscaine de notre thème. J'aimerais le montrer avec un passage tiré des sermons pour l'Avent de saint Bonaventure, trésor de théologie et de spiritualité de l'espérance. Le saint y commente cette phrase du *Cantique des cantiques* chère à la tradition mystique : «A son ombre désirée je me suis assise» (2, 3). L'ombre du Christ, dit Bonaventure, est la grâce, qui est pour nous refuge et fraîcheur dans l'ardente chaleur du monde. «Etre assise» signifie l'apaisement de l'esprit, le recueillement, le contraire d'une pensée tournant en rond, sans but, dispersée.

(12) Cf. J. Pascher, *Die Orationen des Missale Romanum Papst Paul VI.*, 3^e vol., Temps pascal, St. Ottilien, 1982, 117 s.

Pour entrer dans le domaine de Celui vers lequel tend notre attente intérieure, il faut cesser d'être «répandu à l'extérieur et, au contraire, être recueilli à l'intérieur ; que rien ne vienne s'interposer, qu'il puisse laisser Pénétrer en lui le goût de l'éternelle bonté » (13). Ces paroles, si elles semblent un peu abstraites, s'éclairent quand on les rapproche de ce que les légendes de saint François nous racontent de la genèse du *Cantique du soleil*. Au milieu des douleurs presque insupportables de sa maladie et dans une demeure peu hospitalière, François prend conscience du trésor qui lui est déjà donné ; la voix du Seigneur lui dit : «vis dorénavant dans la sérénité, comme si tu étais déjà dans mon Royaume » (14). Pendant ses dernières années, François était un homme qui avait tout perdu : santé, possession, sa propre fondation (*ta hyparchonta*). Et c'est précisément de lui que proviennent les plus savoureuses paroles de joie : quand toutes les espérances sont ravies, toutes les déceptions traversées, alors se lève l'« espérance fondamentale » dans son invisible grandeur. François venait alors de quitter vraiment l'« accidentel » pour entrer dans la «substance ». Libre de la multiplicité des espérances, il est devenu le grand témoin de ce que l'homme a l'espérance, de ce qu'il est un être d'espérance.

Encore plus concrètement : ne courons-nous pas tous le danger de perdre, dans les tracasseries quotidiennes, la grâce de l'espérance ? Plus notre vie s'expatrie vers l'extérieur, moins la grande et véritable espérance peut faire le poids face aux dégâts causés par les ennuis de chaque jour. Ceux-ci demeurent peu à peu la seule réalité, l'existence devient grisaille, les espérances s'usent, l'optimisme initial s'épuise, et la mauvaise humeur devient une forme sournoise de désespoir. Nous ne pouvons rester des hommes d'espérance que si notre vie ne se contente pas de s'installer dans l'empirique et le quotidien, mais s'arrime solidement à la «substance ». Plus nous nous y recueillons, plus l'espérance devient réelle et plus elle rayonne dans le labeur quotidien. Ainsi seulement percevons-nous la clarté du monde qui, sinon, se fait de plus en plus opaque. Le *Cantique du soleil*, comme la figure de saint François tout entière, fait retentir la

(13) Pour le premier dimanche de l'Avent, sermon n° 2, dans *Opera Omnia*, IX, 29 a.

(14) Voir, par exemple, *Speculum perfectionis*, 100 (Fonti francescane, Assise, 1978, n° 1799) ; *Legenda perugina*. 43 (ib., n° 1591 s.). Sur la datation du *Cantique du soleil*, cf. C. Esser, *Opuscula Sancti Parris Francisci Assisiensis*, Bibl. Franc. medii aevi XII (Grottaferrata, 1978), p. 47.

force de l'espérance : il nous indique le chemin pour entrer dans l'espérance.

c. La dimension sociale et cosmique de l'espérance

Reste une question. On pourrait objecter à ce que nous venons de dire qu'une fois de plus tout cela tendrait à la fuite dans l'intériorité et que le monde en tant qu'accident serait condamné à l'absence d'espérance. Il s'agirait en réalité justement de créer des conditions de vie telles que la fuite dans l'intériorité devienne inutile puisque la souffrance serait évacuée et que le monde lui-même se ferait paradis. Il ne saurait évidemment pas être question d'essayer, dans le cadre de ces réflexions, de débattre des théories marxistes et évolutionnistes sur l'espérance (15). Qu'il suffise de poser deux contre-questions pour remettre le tout sous le bon éclairage. D'abord : la croissance du paradis au milieu des hommes n'est-elle pas plus certaine de démarrer quand ceux-ci seront libérés de la rage de posséder et quand leur liberté intérieure et leur indépendance vis-à-vis des puissances et de la possession auront éveillé en eux une grande bonté et une grande sérénité ? Où, d'autre part, faire commencer la transformation du monde, sinon dans la transformation des hommes ? Et quelle transformation pourrait être plus libérante que celle qui engendre un climat de joie ?

Nous voici déjà à la seconde contre-question. Commençons par une constatation : l'espérance, dont François est le garant, fut tout autre chose qu'un retrait intérieur et individualiste. Elle a engendré le courage de la pauvreté et l'aptitude à la vie en communauté. Elle a d'une part posé, dans la communauté des frères, de nouveaux principes de vie commune, et elle a d'autre part appliqué à la vie quotidienne de l'époque, dans le Tiers Ordre, cette anticipation communautaire du monde à venir (16). Ici encore, Bonaventure a su

(15) Pour l'essentiel, cf. J. Pieper, *op. cit.* (n° I), p. 37-102. Cf. aussi U. Hommes — J. Ratzinger, *Das Heil des Menschen*, Innerweltlich - christlich, Munich, 1975 ; quelques indications importantes (malgré la conclusion peu satisfaisante) dans W. Post, « Hoffnung », dans H. Krings et al. (éd.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, II, Munich, 1973, p. 672-700.

(16) Voir mon article, « Eschatologie und Utopie », dans *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 6 (1977), p.97-110 ; A. Rotretter, « Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft », dans *Wissenschaft und Weisheit*, 37 (1974), p. 159-169 ; C. del Zotto, *Vision francescana della vita*, Quaderno I e II, Settimana di Spiritualità Francescana. Santuario della Verna, 1982.

merveilleusement traduire en images, dans un de ses sermons pour l'Avent, cette large dimension humaine de l'espérance. Il dit que le mouvement de l'espérance doit ressembler au vol des oiseaux qui déploient leurs ailes et mobilisent toutes leurs forces pour les mouvoir, pour se faire tout entiers mouvement, pour s'élever. Ainsi, celui qui espère doit-il, selon Bonaventure, mettre ses forces en branle, se faire, soi-même et tous ses membres, mouvement, pour s'élever, pour répondre à l'exigence de l'espérance. Bonaventure l'expose dans le détail, dans un sublime mélange des sens intérieurs et des sens extérieurs : celui qui espère doit « lever la tête » en se dirigeant vers le haut, les « yeux » pour la circonspection de sa pensée et de son être, le « cœur » en ouvrant ses passions, mais aussi ses mains par son travail. A la dynamique de l'espérance, au mouvement intégrant de l'homme qu'elle veut être, appartient le travail physique et concret sans lequel l'homme ne peut s'élever (17).

Redisons-le, sans image cette fois : dans la figure franciscaine de l'espérance qui reprend exactement le modèle tracé par *l'Épître aux Hébreux*, il s'agit de surmonter l'envie de posséder. La possession comme « fondement » de l'être est dépassée par un nouveau fondement, de sorte que l'homme en soit libéré. Mais c'est précisément cette soif de posséder qui ferme à l'homme le paradis : là est la clé aussi bien de la question économique que de la question écologique, qui sont toutes les deux sans espoir si une nouvelle « espérance fondamentale » ne vient libérer l'homme. C'est pourquoi le chemin vers l'intérieur, tracé par le Nouveau Testament, se trouve être aussi le seul chemin vers l'extérieur, vers l'air libre.

Ici, la thématique de l'expérience s'élargit, de par une nécessité interne, à la question de la relation entre l'homme et la création. L'homme est si profondément lié à la création qu'il ne peut y avoir pour lui aucun salut qui ne serait pas également salut de la création. Paul a exposé ce lien dans le chapitre 8 de *l'Épître aux Romains*. La créature attend, elle aussi. Il importe ici que l'espérance de la création ne tende pas, par exemple, à la capacité de se libérer un jour du joug de l'homme. Elle attend bien plutôt l'homme transfiguré, l'homme devenu fils de Dieu. Cet homme lui redonne aussi sa liberté, sa dignité, sa beauté. Par lui, elle devient elle-même divine. Heinrich Schlier le

(17) Pour le premier dimanche de l'Avent, sermon n° 16, *Opera Omnia*, IX 40 a. Sur l'attitude franciscaine devant le travail, cf. C. del Zotto, *op. cit.* (n° 16), II, p. 187-197.

commente ainsi : toute créature est orientée, est tendue dans l'attente de cet événement. C'est une infinie responsabilité qui est ainsi confiée à l'homme : être l'accomplissement de toute aspiration de la terre et du ciel... (18). Mais pour le moment, la création fait l'expérience contraire : elle est « assujettie à la vanité, non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise » (*Romains* 8, 20). Celui qui l'y a soumise, c'est Adam (19). Adam représente l'homme qui se livre lui-même à la soif de posséder et au mensonge. Adam réduit la création à l'esclavage ; elle gémit et attend l'homme véritable qui la rendra à elle-même. Elle est assujettie à la vanité, c'est-à-dire qu'elle est elle-même impliquée dans le mensonge ontologique de l'homme ; au lieu de témoigner du Créateur, elle se fait passer pour Dieu. « On ne la rencontre plus dans sa vérité ; elle n'apparaît plus comme ce qu'elle est, c'est-à-dire comme création » (20). Aussi prend-elle part à la chute de l'homme, et seul l'homme nouveau peut être sa restauration ; c'est lui qu'elle espère. C'est de là que le sermon aux oiseaux de saint François, tout son être tourné vers la créature, tiennent leur sens théologique et humain profond. François a eu parfaitement raison de prendre, ici encore, la Bible au pied de la lettre : « Annoncez l'Évangile à toute créature » (*Marc* 16, 15). La création elle-même attend l'homme nouveau, et quand il apparaît, elle est à nouveau reconnaissable comme création, et ainsi, elle devient libre. Seule l'« espérance fondamentale » dont il s'agit dans la foi peut guérir la relation entre l'homme et la nature.

ALORS que, préparant ma conférence sur la catéchèse, je relisais mon *Catechismus Romanus*, j'ai été frappé, à propos de l'espérance, par une curieuse affirmation qui m'avait échappé jusque là. Les quatre parties principales de (la catéchèse (symbole, commandements, sacrements, *Notre Père*) y sont rattachées aux différentes dimensions de la vie chrétienne. Du *Notre Père*, il est dit qu'il nous apprend ce que le chrétien doit espérer (21). Avoir ainsi rattaché le *Notre Père* à l'espérance m'a d'abord surpris ; cela ne cadre pas avec nos idées habituelles sur une théologie de l'espérance ou sur une théologie de la prière. Et pourtant, me semble-t-il, cette remarque va loin. Ce

(18) H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, Freiburg, 1971, p. 250-270, citation p. 254.

(19) Schlier, *op. cit.* (n° 18), p. 255 ; du même, *Der Römerbrief*, Freiburg, 1977, p. 261.

(20) Schlier, *Römerbrief*, p. 260. (21) *Catechismus Romanus*, Préface, XII.

qu'est l'espérance s'éclaircit dans la prière. Ce que prier signifie, nous le comprenons en comprenant le problème de l'espérance. Et comme le *Notre Père* nous donne le canon de toute prière, il nous donne aussi la règle qui gouverne le lien entre prière et espérance. Il vaut donc la peine de suivre la piste ouverte par cette remarque du *Catechismus Romanus* qui, à première vue, paraît curieuse et plutôt arbitraire. Le *Notre Père* a d'abord, de par son contenu, quelque chose à voir avec l'espérance. Il répond, dans sa seconde partie, aux angoisses quotidiennes de l'homme et l'encourage à les transformer, par la demande, en espérances. Il s'agit de la subsistance de chaque jour ; il s'agit de la crainte du Mal qui nous menace de multiples façons ; il s'agit de la paix avec le prochain ; il s'agit de faire la paix avec Dieu et de se garder du vrai Mal, qui est la chute dans le manque de foi, qui est aussi manque d'espérance. Ainsi la question des espérances renvoie-t-elle à l'espérance même : à notre aspiration au paradis, au Royaume de Dieu, avec laquelle commence la prière. Mais le *Notre Père* est plus qu'un catalogue d'objets d'espérance. Il est l'espérance en marche : prier le *Notre Père*, c'est se livrer à la dynamique de ce qu'il demande, à la dynamique de l'espérance même. Celui qui prie est quelqu'un qui espère : il ne se trouve pas encore dans la situation de celui qui a tout, sinon il n'aurait pas besoin de demander ; mais il sait qu'il y a quelqu'un qui a la bonté et la puissance de tout donner, et c'est vers Lui qu'il tend les mains. Celui qui prie, dit Josef Pieper, « se tient ouvert à un don que, finalement, il ne connaît pas ; et même si ce qu'il a concrètement demandé ne lui est pas donné, il reste pourtant certain que sa prière n'est pas vaine » (22). C'est pourquoi les maîtres de la prière ne sauraient en aucun cas être des marchands de faux espoirs ; ils sont au contraire les vrais maîtres de l'espérance.

Cardinal Joseph RATZINGER

(traduit de l'allemand par Claire Segond) (titre original : « Über die Hoffnung »)

(22) Pieper, *op. cit.* (n° I), p. 136 n° 32.

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Thèses sur saint Augustin et saint Bonaventure. Professeur de théologie fondamentale à l'Université de Bonn, puis de dogmatique à Münster, Tübingue et Ratisbonne. Expert à Vatican II. Nommé membre de la Commission théologique internationale en 1969. Cardinal-archevêque de Munich en 1977. Nommé préfet de la sacrée congrégation pour la doctrine de la foi en 1981. Dernière publication en français : *La mort et l'au-delà* (*Court traité d'espérance chrétienne*), coll. « Communio », Fayard, Paris, 1979.

Jean-Louis BRUGUÈS

L'art de durer

La patience, art de vivre le quotidien, n'est ni passivité, ni apathie, ni manque d'imagination. Comprise comme magnanimité, elle nous convertit à l'espérance et s'avère être ainsi une vertu chrétienne.

IL est presque banal d'affirmer que le rapport au temps s'est profondément modifié chez beaucoup de nos contemporains. Devenus très sensibles au changement, ils perçoivent mal la durée. Ils ne retiennent que l'instant. Ils ramènent toute attitude morale à la sincérité, c'est-à-dire à l'adéquation de ce qu'ils expriment, en parole ou en acte, au sentiment qu'ils éprouvent. Ils ressentent comme hypocrisie toute différence entre l'acte qu'ils posent et la résonance intérieure qui l'accompagne. « Je ne t'aime plus » signifie pour eux : « Je n'éprouve plus rien pour toi en ce moment ». Dès lors, ils suspectent, lorsqu'ils ne le rejettent pas, tout engagement durable. Dans cette quasi-impossibilité à admettre la durée, à l'intégrer dans une perspective sur laquelle bien de nos compagnons croient avoir perdu toute maîtrise personnelle, nous pouvons relever sans doute l'une des sources de la crise actuelle de l'institution du mariage. « Comment pourrais-je m'engager aujourd'hui, en toute sincérité, lorsque je ne connais pas celui que je serai devenu — ou que l'autre sera devenu — dans dix ans, dans trente ans, demain ? » Par là encore s'explique en partie la formidable crise de l'engagement dans le ministère presbytéral ou dans la vie religieuse qui secoue depuis une vingtaine d'années la communauté catholique et dont il serait hasardeux de penser

qu'elle se trouve derrière nous désormais. A privilégier constamment l'instant au détriment de la durée, notre contemporain a cessé de croire aux vertus des moyens traditionnels par lesquels l'homme s'efforçait d'appriivoiser l'avenir. Toute régularité lui devient pesante. Il lui préfère la spontanéité, qui est une autre façon de reconnaître la suprématie de la sincérité. Le rite lui est insupportable. Il n'en retient que le caractère répétitif qui l'expose, croit-il, au danger du formalisme. Ce danger n'est pas illusoire, certes, mais d'où vient l'oubli de la signification pédagogique de ces actes répétés, dans une forme identique, qui ne visaient pas seulement à « exprimer » ou à célébrer, mais à « imprimer » en nous un rapport au temps perçu dans sa permanence et non dans ses altérations successives, à susciter en nous par accoutumance une certitude laborieuse pour mieux affronter l'incertitude du devenir ?

Ainsi tend à se forger sous nos yeux une religion d'enthousiastes. A ne vivre la foi chrétienne que dans l'instant, sur le seul registre de la sincérité, on se la représente volontiers comme un enthousiasme. Entendons-nous bien : il est indispensable que surgissent des moments d'enthousiasme dans l'existence chrétienne. On songe évidemment à l'enthousiasme de la conversion toute fraîche. Cet enthousiasme primordial pourra être réitéré lors des « temps forts » qui jalonnent la pratique ecclésiale : la communion au Corps du Christ, le pardon reçu et la guérison espérée, telle expérience particulièrement forte de la proximité fraternelle, la certitude d'une « présence » à la fois sèche et douce au sein de l'oraison, les fruits inattendus de la mission reçue au baptême, l'éblouissement devant la cohérence de la Parole... ou tout simplement un mot de compassion. Mais le propre de l'enthousiasme est de ne pas durer. En vain, on s'efforcera d'en reculer les limites. Il y aurait ainsi des moments naturellement trop rares où l'on pourrait vivre sa foi et d'autres où il ne se passerait rien. L'existence chrétienne connaîtrait un déroulement en dents de scie, une succession de « stop and go », une alternance de périodes d'enthousiasme et de longues plages de reflux, d'abattement, de morosité ou, pour employer un mot récent, de « déprime ». Dans l'extraordinaire roman de Buzzati, *Le désert des Tartares*, le mot de passe à l'intérieur du fort est « miracle », auquel il faut répondre « misère ». L'existence chrétienne verrait ainsi se succéder, dans un cycle désolant, les phases d'exaltation du « miracle », lorsque notre sensibilité éprouve comme une proximité du divin, et les phases de retombées où chacun retourne à la « misère »

d'une existence que rien ne saurait changer (1). On peut certes baptiser hâtivement de « désert » ces phases de découragement pour leur conférer une valeur spirituelle. Ce serait oublier que l'Esprit seul conduit au désert où Dieu nous parlera. Il n'a jamais été promis d'espérance pour les déserts façonnés par notre maladresse ou notre inclination à mésuser de la vie. A n'expérimenter la foi que sur le mode de l'enthousiasme, on s'expose à la désespérance. Il importe aujourd'hui que le chrétien « se réconcilie avec l'avenir », pour reprendre une expression de J. Moltmann. Il doit réapprendre ou réinventer l'art de durer. La durée, comme n'importe quel autre élément de la création, est confiée à l'intelligence humaine. L'avenir nous angoisserait-il autant si nous connaissions les moyens non pas de le programmer, ce qui appartient à la panoplie des illusions scientifiques, mais de lui résister ? Au travers d'événements toujours inattendus et souvent contraires, faut-il renoncer à maintenir les engagements qui structurent notre personnalité morale ? Il y va de notre équilibre. Il y va de notre espérance.

L'art de la durée porte un nom : la patience.

La patience, éloge du flegme

La patience est un art de vivre. « C'est par votre patience que vous réussirez votre vie » (*Luc* 21, 19). Il faudrait préciser : elle est un art de vivre le quotidien. Elle représente une vertu de résistance et nous pousse à tenir malgré les coups de l'adversité. « *Nul n'ignore*, écrit Cassien, *que patience vient de pàtir et de soutenir* » ; elle nous fait rester immobiles, explique-t-il, quand fond sur nous la tempête de la tentation ; il la compare à la maison fondée sur le roc, dont parle l'Évangile, et non pas sur le sable (2). Saint Augustin propose une définition plus large et devenue classique en théologie : « *La patience de l'homme... consiste à supporter les maux, le coeur tranquille, pour n'avoir pas à perdre, par défaut de sérénité, des biens qui nous conduisent à de plus grands* » (*De la patience II*, 2) (3).

(1) D. Buzzati, *Le désert des Tartares*, Livre de poche, p.80.

(2) Cassien, *Conférences (XVIII)*, 13, Sources chrétiennes, n° 64, Cerf, 1959.

(3) Saint Augustin, *De la patience*, Bibliothèque augustinienne, 2, Desclée de Brouwer, Paris, 1937.

On a trop souvent fait de la patience le masque de l'apathie. On a prêté cette «qualité» à des gens qui, par manque d'intelligence ou d'imagination, ne savent que faire et s'abstiennent de toute décision. La patience n'a rien à voir avec la résignation, malgré les apparences. Elle représente au contraire un visage de la fermeté. Pour cette raison, dans la théologie des vertus, elle était placée sous la mouvance de la force. Parce qu'on y fait constamment référence au long de la journée, elle a été perçue très tôt comme une qualité majeure du comportement chrétien. Le plus ancien traité de théologie morale que nous connaissions est le *De patientia* de Tertullien, composé vers 200. L'auteur fait d'elle, non sans exagération, la première des vertus qui doit régir l'ensemble de notre agir. Les païens auraient vu en elle, assure-t-il, la *summa virtus*. Il est sûr qu'elle prit chez les Stoïciens une importance croissante et que les premiers auteurs chrétiens eurent tendance à intégrer purement et simplement dans leur propre réflexion l'analyse fort complète qu'ils avaient découverte au sein de cette tradition philosophique.

La condition humaine est engagée dans le temps. C'est la durée, et non pas l'instant, trop fugace, qui représente le lieu naturel et nécessaire de notre apprentissage de la perfection humaine et de la fidélité chrétienne. Il faut du temps pour devenir celui que Dieu nous appelle à être. Est-il nécessaire de préciser que cet effort déployé dans la durée constitue l'une des épreuves les plus redoutables que nous rencontrons ? Lorsque surviennent des événements particulièrement dramatiques, tout notre être se ramasse pour faire face. L'urgence nous impose de mobiliser la totalité de nos énergies. Dans les «coups durs», comme le deuil ou la maladie, ou devant les plus graves périls, à commencer par la perspective de notre propre mort, nous suscitons une force qui, parfois, nous révèle à nous-mêmes et aux autres. Mais ces événements sont loin de constituer la trame de nos existences. Leur caractère exceptionnel leur confère un éclat qui, par contraste, plonge l'entre-deux, c'est-à-dire en réalité la majeure partie de notre vie, dans le terne. C'est cependant dans ces entre-deux que se forge notre caractère, que se construit notre personnalité morale, que s'expérimente la fidélité quotidienne aux exigences baptismales. La vie chrétienne requiert un apprentissage laborieux, quotidien, souvent obscur. «Ce n'est pas celui qui s'écrie "Seigneur, Seigneur" (*instant*) qui entrera dans le Royaume des cieux, dit Jésus, mais celui qui accomplit la volonté de mon Père (*durée*)» (*Matthieu 7, 21*). Ailleurs dans l'Évangile, nous proposant l'exemple de deux frères, il nous

invite à choisir le premier comme modèle : sur le moment, il refuse d'obéir au Père, mais finit par se mettre à la tâche qui lui avait été demandée (*Matthieu 21, 28-32*). La conversion n'est pas l'affaire d'un instant. Pour être efficace, elle doit se déployer tout au long de l'existence. La patience n'est pas autre chose que la conversion au quotidien.

Si nous reprenons la définition proposée par saint Augustin, nous constatons que la patience comporte trois éléments essentiels :

1. *Une motivation*. Elle est sous-tendue par l'espérance. Ce n'est que parce que nous sommes dans l'attente des biens à venir que nous acceptons de supporter les maux qui nous assaillent au long de notre pèlerinage terrestre. La promesse du Christ donne sens à nos souffrances. Voilà pourquoi, explique encore saint Augustin, on ne saurait assigner à la patience des objectifs dérisoires, sous peine de la disqualifier. Se torturer mutuellement comme le font les brigands qui s'entraînent à ne pas parler sous la contrainte du bourreau ne mérite pas le nom de patience, car « *la patience est la compagne de la sagesse et non l'esclave de la concupiscence* » (*De la patience V, 4*). La patience nous assimile aux pauvres, aux doux, à ceux qui pleurent, remarque Tertullien ; c'est donc aux patients que la béatitude a été expressément promise.

2. *Un état d'esprit*. Elle implique une attitude psychologique caractérisée par la sérénité et la tranquillité du cœur, en un mot le flegme. On ne saurait la lier à une quelconque idée de sécheresse des sentiments ou d'amertume qui n'oserait pas s'exprimer. Il ne s'agit pas de «tenir» en serrant les dents, mais de conserver malgré les contrariétés une certaine qualité de l'âme. Nous ferons parfois «comme si», lorsqu'en nous rien ne semble adhérer aux actes qu'il nous faut poser. La patience est à la fois condition et manifestation de l'équilibre personnel et de l'harmonie intérieure. Il faudra revenir plus avant sur ce point. Ce qui explique que la théologie ultérieure fera de la patience la vertu de résistance à la tristesse, ressentie sous toutes ses formes de douleur, de souffrance morale ou, plus simplement, d'acédie, de lassitude et de cette espèce de découragement qui nous guette lorsque chaque jour et toujours de manière identique nous reprenons notre métier d'homme et de croyant, guettés par les mêmes pièges, cédant peut-être aux mêmes sollicitations. La patience entretient l'espérance quotidienne dans l'absence de tout changement perceptible. « *Une vertu est nécessaire pour défendre contre la tristesse le bien moral et empêcher l'âme d'y succomber : c'est*

le rôle de la patience » (*Somme théologique*, IIa IIae, q. 136, a. 1).

3. *Un projet.* La patience, enfin, nous apprend à maîtriser l'avenir, non pas bien sûr en son développement, mais dans la résonance que ces événements éveillent en nous. C'est toujours pour un temps indéterminé qu'il faut maintenir l'effort général de conversion : on n'envisage pas cet effort sans inquiétude, tant on se sait faible et exposé. La patience va devoir dominer la crainte que l'on éprouve devant la longueur entrevue. Elle prendra alors la forme de la persévérance. Plus subtilement, la perspective de cette longueur suscite en nous des mouvements de fuite. Est-il nécessaire de commencer si tôt ? Ne vaut-il pas mieux remettre à plus tard telle démarche coûteuse de conversion ? Le danger qui nous guette est le découragement, la crainte de devoir relâcher notre tension de l'espérance. La patience qui surmonte cette nouvelle crainte s'appelle longanimité. Surgit encore une nouvelle difficulté. On a traversé avec succès une épreuve et l'on commence à respirer. Au moment où l'on s'y attend le moins, un choc nouveau nous atteint. Nous avons, par exemple, appris à gérer telle faiblesse physique ou telle faille de notre personnalité ; mais voici que renaît le doute sur l'utilité des efforts accomplis et des sacrifices consentis. A quoi bon tant d'obstination ? Quel sens donner aux mutilations qui nous ont été imposées ou auxquelles nous avons librement consenti ? Puis il apparaît que ce doute ne nous est pas personnel. Ceux qui nous entourent et qui devraient comprendre manifestent à leur tour leur scepticisme. On se heurte à l'incompréhension et au sarcasme. La fidélité aux lignes de force que nous avons voulu imprimer à notre vie ou aux engagements qui maintenant nous pèsent n'est-elle pas un entêtement ? La patience ne doit pas vaincre seulement nos mouvements de défection intérieure mais encore les obstacles qui surgissent de l'extérieur. Elle se fait constance. Persévérance, longanimité, constance : à travers ces diverses manifestations, la patience enfante en nous des hommes solides. Elle nous évite de nous lancer dans la course aux enthousiasmes. Elle nous empêche de nous comporter comme des girouettes que la mode, l'opinion d'autrui, la séduction de la facilité orientent dans un sens, puis dans l'autre. Elle nous libère de l'emprise du découragement. Elle nous incite à la virilité et c'est avec elle, sans doute, que le mot de « vertu » reçoit sa signification la plus profonde. Elle fonde toute confiance, celle que nous nous donnons à nous-mêmes et que nous plaçons

dans nos entreprises, celle que les autres nous accordent aussi. Elle caractérise l'attitude qui consiste à s'imposer à la vie pour que la vie ne s'impose pas à nous.

La patience est-elle chrétienne ?

On jugera peut-être cette analyse trop humaine. En quoi la patience chrétienne se distinguerait-elle de la patience stoïcienne, par exemple, dont s'inspiraient les Pères ? La question, fort ancienne, a rebondi dans les années 70 à l'occasion du large débat qui a animé la théologie morale : existe-t-il une éthique spécifiquement chrétienne ? Le propos de ces lignes ne saurait être de reprendre pour les discuter toutes les données du problème. Sur un plan humain, absolument rien ne peut distinguer la patience chrétienne de la patience non-chrétienne. Si des Pères comme Tertullien, Lactance, saint Ambroise ou saint Augustin et, plus tard, saint Thomas ou encore saint François de Sales ont conservé l'approche stoïcienne de la patience pour l'insérer dans une perspective chrétienne, c'est qu'ils estimaient cette approche correcte et satisfaisante. Dire, par exemple, que l'analyse d'un Tertullien est plus stoïcienne que chrétienne, comme le fait le présentateur d'une édition récente de ce Père, n'est guère pertinent si on se limite au seul domaine de la réflexion morale (4). Ce n'est donc pas dans sa dimension morale ou psychologique que la patience chrétienne offre une quelconque originalité. Parce qu'elle traduit une permanence du comportement humain, l'analyse stoïcienne demeure, à notre avis, parfaitement recevable aujourd'hui encore. Le présent exemple de la patience nous permet de souligner une réponse de portée plus large : le spécifique de l'éthique chrétienne ne doit pas être recherché dans les composantes « morales », toutes empruntées ailleurs, toutes importées en terre chrétienne, mais dans sa dimension « théologique ».

Lorsque Sénèque se demande : quelle est la meilleure consolation dans la souffrance et la tribulation ? il répond : « C'est que l'homme prenne toute chose comme s'il l'avait souhaitée et demandée ». Le chrétien est celui qui, en toute circonstance, recherche la volonté du Père, à l'image du Christ, et s'efforce de la mettre en pratique. A la question posée par Sénèque, il répondra : « C'est que le croyant prenne toute chose comme si elle avait été souhaitée et demandée par

(4) Tertullien, *De la patience*, Sources chrétiennes, n° 310, Cerf, 1984, p. 30.

Dieu ». C'est dans ce passage seulement de la volonté personnelle à la volonté de Dieu que se présente la spécificité de la patience chrétienne. Il est vrai que ce déplacement est capital (5). Mais dans leur consistance humaine, les actes de patience posés par le croyant ne diffèrent en rien de ceux posés par ceux qui ne partagent pas sa foi.

Rappelons que la morale tout entière est d'abord une imitation de Dieu en lui-même et dans ses « moeurs ». Ne nous étonnons pas dès lors de constater que les mêmes auteurs qui ont « acculturé » le modèle stoïcien de la patience proposent au croyant d'imiter la patience de Dieu. Saint Augustin fait remarquer qu'étant impassible par nature, Dieu ne peut souffrir et par conséquent éprouver de la patience. Pourtant, à partir du moment où il intervient à l'intérieur de la durée humaine, il se révèle source et modèle de toute patience. Trois grands « moments » de la manifestation de la patience divine peuvent être soulignés :

— Par la création, Dieu ouvre le « *temps de sa propre patience* » (Romains 3, 25). Il supporte les péchés de toutes les nations parce qu'il aime et veut sauver chaque créature humaine, « *...lui qui, dès le début, répand également sur les justes et sur les injustes l'éclat de notre lumière, qui souffre que bénéficient du service des saisons, de la domesticité des éléments, des présents de la création tout entière aussi bien ceux qui le méritent que ceux qui ne le méritent pas* » (Tertullien, *op. cit.*, 11,2). L'épisode biblique de Jonas illustre cette patience du Créateur envers tous les peuples.

— Dieu se révèle « lent à la colère et plein d'amour » à Israël (*Psaume* 103, 8). Il sait de quoi nous sommes faits et pardonne chacune des infidélités du peuple qu'il s'est choisi. La patience de Dieu évoque celle du père vis-à-vis du fils désobéissant ou de l'homme qui veut « oublier » l'adultère de sa femme. Elle prend

(5) La théologie spirituelle insistera sur la soumission à la volonté divine comme premier acte de la patience humaine. Les Apophtegmes des Pères du désert nous racontent comment un moine se plaignit à un autre de ses souffrances : « *Feux-tu, mon fils, répondit le second, que je demande à Dieu de t'en délivrer ? Non, min Père, car elles me sont salutaires, je le reconnais. Demande plutôt à Dieu de me donner sa grâce afin que j'accomplisse sa volonté et souffre de bon gré* ». Pour Maître Eckhart, la patience caractérise le quatrième degré de l'homme intérieur. « *Le quatrième degré, c'est quand il croit et s'enracine de plus en plus dans l'amour et en Dieu, de sorte qu'il est prêt à accepter tout ce qui est contrariété, tentation, adversité et à supporter de souffrir de bon gré, avec désir et joie* » (*De l'homme noble*, Seuil, 1971, p. 147).

Alors le visage de la miséricorde. Mais qu'Israël ne s'y trompe pas : cette, patience n'est pas marque de faiblesse de la part de Dieu mais invitation à la conversion : « *Déchirez vos coeurs et non vos vêtements, revenez au Seigneur, votre Dieu, car il est tendresse et pitié, lent à la colère, riche en grâce et il a regret du mal* » (*Jérémie* 2, 13). C'est évidemment Job qui devient la figure du patient dans l'Ancien Testament.

— Le modèle de la patience que Dieu nous offre atteint sa perfection dans l'Incarnation. On peut dire que la patience est un trait spécifique du Christ. Il faudrait citer intégralement les phrases magnifiques par lesquelles Tertullien l'évoque. Le Christ est patient dans son enseignement (par exemple, la parabole du fils prodigue), dans les rapports qu'il noue avec ses disciples (par exemple, lorsqu'il les réprimande de vouloir se venger, en *Luc* 9, 55), dans sa Passion surtout. « *Dieu souffre de naître, patiemment... Il n'a pas brisé le roseau froissé, il n'a pas éteint la mèche fumante... Il a accueilli quiconque voulait s'attacher à lui, mais n'a méprisé la table ni le toit de personne... Quand on le livre, quand on le conduit comme une bête à l'égorgeage..., lui que des légions d'anges venues du ciel auraient assisté sur un mot de sa part, s'il l'avait voulu, il n'a même pas approuvé l'épée vengeresse d'un seul de ses disciples... Je ne dis rien de sa crucifixion, il était venu pour cela : cependant, pour affronter la mort, avait-il encore besoin d'insultes ? Mais, au moment de s'en aller, il voulait se rassasier du plaisir de la patience : on lui crache dessus, on le frappe, on se moque de lui, on l'habille de façon dégradante, on le couronne de façon plus dégradante encore. Foi admirable dans l'équanimité ! Celui qui s'était proposé de se cacher sous une figure humaine n'a rien imité de l'impatience humaine ! C'est à ce signe plus qu'à tout autre, pharisiens, que vous auriez dû reconnaître le Seigneur : aucun être humain ne pouvait faire preuve d'une telle patience !* » (*op. cit.*, 111, 2-10). Prenant donc pour modèle le Christ lui-même ou, avant lui, les prophètes (*Jacques* 5, 10) et, après lui, les martyrs, le croyant est invité à « *prendre patience jusqu'à la venue du Seigneur* » (*Jacques* 5, 7). A la nature humaine blessée, cette imitation est impossible. Mais l'Esprit travaille en nous et autour de nous à édifier une création nouvelle qui culminera lors de la parousie. C'est pourquoi il accorde patience, douceur et maîtrise de soi (*Galates* 5, 22) à ceux qui ont revêtu le Christ. Saint Augustin expliquera que la patience ne résulte pas des seules forces humaines de la volonté ; elle vient de celui qui diffuse en nos cœurs la charité.

En chaque péché, l'impatience

De manière curieuse, lorsque saint Thomas étudie la vertu de patience, il n'aborde pas les vices qui lui seraient opposés, contrairement à sa méthode d'exposition habituelle. C'est peut-être que l'impatience ne désigne pas une attitude morale particulière, mais plutôt la source, le premier mouvement de tout péché. Lorsque dans le récit de la *Genèse* le serpent évoque devant Eve la perspective d'« être comme des dieux » (*Genèse* 3, 5), la femme ne manifeste aucun étonnement. Elle le savait. La création à l'image de Dieu ne doit pas être interprétée de manière statique. Il faut la regarder aussi comme l'inauguration d'un processus de « divinisation ». Créé à son image, l'homme sait qu'il deviendra semblable à Dieu et qu'il le verra tel qu'il est (*I Jean* 3, 2). Ainsi la tentation du serpent ne porte pas sur le terme, mais sur les moyens. Sans doute a-t-on favorisé exagérément une lecture prométhéenne du récit biblique : on a fait du « péché originel » un péché d'orgueil et de révolte. Eve veut tout — devenir Dieu — et son aspiration est justifiée parce que inscrite dans la logique de la création. Mais elle le veut tout de suite ; elle veut l'obtenir par ses propres moyens, en mangeant elle-même le fruit défendu. Elle refuse la durée ; elle ne veut pas attendre le déploiement de la plénitude promise dans le temps ; elle cherche à l'atteindre dans l'instant. Si, avec plusieurs théologiens contemporains, nous considérons que la parabole du fils prodigue est la lecture que Jésus proposait du péché dit « originel », nous nous trouvons confortés dans nos intuitions. Le plus jeune des enfants réclame au père « la part qui doit lui revenir », précise le texte. Le péché ne porte donc pas sur le fait de demander cette part ; le fils y a droit. Mais il refuse d'attendre. Il lui faudrait du temps et donc de la patience pour apprendre à gérer sinon à jouir. Plutôt que de le recevoir et de se lier ainsi au désir de l'autre, il veut assurer lui-même son plaisir. Sa devise pourrait être celle des enfants gâtés : « Je veux tout et tout de suite ». Parti pour mener une vie à sa convenance, il ne peut que dissiper son bien. Voulant affirmer trop tôt sa liberté, il tombe dans l'esclavage des autres : devenir libre est aussi affaire de patience.

A la racine du péché des origines, mais aussi de toutes les sortes de péchés puisque le premier en constitue le prototype, la forme archétypale, on trouve l'impatience. Il est rare que dans nos fautes nous nous en prenions à Dieu lui-même. Nous sommes sans doute moins orgueilleux qu'on a bien voulu nous le faire croire. Mais, sans chercher à rompre pour autant notre amitié avec

le Père, nous préférons choisir notre voie et obtenir par nous-mêmes ce qu'il nous a promis. La décision du péché porte sur les moyens, presque jamais sur le terme. Dans le péché nous préférons l'instant à la durée.

La patience accompagnée

Que l'on ne se méprenne pas sur l'apparente modestie de la patience. C'est une vertu fondamentale, au sens littéral du terme. Elle garantit notre équilibre. Elle assure notre espérance. Elle protège toutes les autres vertus contre les désordres que provoque l'impatience. Toutefois deux dangers la menacent à son tour, mais de l'intérieur : la sécheresse et la passivité. A cause de ce qu'elle suppose d'effort volontaire et de ténacité, la patience peut se présenter à nous sous des traits durs, presque revêches. Elle n'est pourtant pas insensibilité. Pour être pleinement convaincante, elle doit s'accompagner de douceur.. Ces deux qualités morales ont été très tôt associées dans la réflexion chrétienne. Cassien parlait déjà de « *la douceur inaltérable de la patience* » sans laquelle personne ne parvient à sauvegarder la chasteté du cœur (6). Saint Thomas explique ainsi l'articulation des vertus entre elles : « *La patience est une œuvre parfaite quand il s'agit de supporter les épreuves. Celles-ci engendrent d'abord la tristesse que modère la patience, puis la colère que modère la douceur, puis la haine que repousse la charité, enfin le tort fait au prochain qu'interdit la justice* » (IIa IIae p. 136, a. 2, *ad primum*). Quant à saint François de Sales, il aimait à répéter, dans son français savoureux, que l'on prend plus de mouches avec du miel qu'avec du vinaigre. « *!l vaut mieux faire des pénitents par la douceur, écrivait-il, que des hypocrites par la sévérité* » ; puis dans une de ses lettres : « *Prenez garde à bien pratiquer l'humble douceur que vous devez à tout le monde ; car c'est la vertu des vertus que Notre-Seigneur nous a tant recommandée ; et s'il vous arrive d'y contrevenir, ne vous troublez point ; mais avec toute confiance, remettez-vous sur pied pour marcher derechef en paix et douceur comme auparavant* ». La douceur désarme la violence.

Par la patience, nous supportons les heurts de l'existence. Mais en morale chrétienne, on ne saurait l'interpréter comme une passivité, une apathie, un

(6) Cassien, *Conférences*, XII, 6, Sources chrétiennes, n° 54, Cerf, 1958.

manque d'audace ou d'imagination. Elle ne nous fait pas subir la vie. Elle nous pousse à la prendre en charge et à la construire. Elle nous invite à voir grand, à faire grand - prenant toujours Dieu comme modèle. La vraie patience s'accorde mal avec une phraséologie de l'humilité à laquelle n'a pas toujours su résister une certaine littérature spirituelle. Elle fait donc appel à cet autre visage de l'humilité qu'est la magnanimité. On trouvera ce mot désuet peut-être. Ce qu'il recouvre ne saurait cependant nous laisser indifférents, parce qu'il évoque l'élan, le courage, la noblesse qui nous porte à des oeuvres de qualité et qui exige une juste estime de ce que nous sommes et de ce que nous pouvons entreprendre. Par la magnanimité, nous donnons la pleine mesure de nous-mêmes. Elle mobilise toutes nos ressources. Elle écarte cette inquiétude que nous portons au plus profond de nous-mêmes : « Suis-je vraiment capable d'y arriver ? ». Elle chasse la hantise de l'échec. Elle nous convertit à l'espérance.

Jean-Louis BRUGUES, o.p.

Jean-Louis Bruguès, né en 1943, entré dans l'ordre des Frères Prêcheurs en 1968, prêtre en 1975, prieur du couvent de Toulouse, enseigne la théologie morale fondamentale à l'Institut Catholique de Toulouse.

Horst BÜRKLE

L'espérance dans les religions non-chrétiennes

Une confrontation avec les formes de l'attente dans certaines religions non-chrétiennes nous permet de mieux saisir la spécificité de l'espérance chrétienne, qui est porteuse d'unité et qui comprend et dépasse l'histoire.

NOUS devons avoir conscience du risque intellectuel auquel nous nous exposons quand nous transposons sur d'autres religions, ne serait-ce que par comparaison, certaines données chrétiennes centrales et les concepts correspondants, tels que nous les rencontrons dans le Nouveau Testament. Par là, nous nous trouvons devant un problème fondamental de la compréhension des religions étrangères. Elles nous placent devant une tâche herméneutique d'une nature spéciale. D'un côté, nous ne pouvons pas oublier, quand nous cherchons à comprendre certaines formes d'expression d'autres religions, que nous apportons avec nous les manières de voir chrétiennes qui nous sont propres. Mais cela n'est pas un handicap, comme on l'a considéré longtemps dans la science comparative des religions. Dans cet apport se trouve plutôt l'unique possibilité de rencontrer une autre religion avec la condition préalable requise dans ce cas : elle consiste dans la même impression de saisissement qui touche l'homme quand il s'agit de religion. Une telle condition n'est justement pas exclue par la compréhension

retenue qu'un chercheur comme G. van der Leeuw exige (1) pour une adéquate de contenus religieux étrangers.

A quelles déformations fondamentales de la thématique de l'espérance on peut parvenir dans le regard sur les religions, quand cette condition préalable fait défaut, c'est ce que montre la manière dont E. Bloch étudie cette thématique dans son ouvrage *Le Principe espérance*. Ici notre thème est abordé explicitement, mais il manque « *le regard plein d'amour de l'amoureux pour l'objet aimé. Car toute compréhension repose sur l'amour qui se donne* » (2).

La manière dont Bloch interprète l'espérance dans les religions particulières provient d'un autre présupposé, d'un état d'esprit qui interdit diamétralement l'accès à l'objet considéré. Il place les attitudes d'espérance des religions dans l'ici-bas, il en fait des attitudes qui anticipent une idéologie marxiste d'achèvement les surpassant et même les éliminant définitivement. Si intéressants et, à bien des égards, si brillants que paraissent chez lui les passages sur l'espérance dans les religions, l'ensemble se tient sous le présage malheureux d'une prémisse fondamentale qui pervertit l'essence de la religion. L'espèce et la manière dont E. Bloch replace le thème de l'espérance dans les religions sur le plan purement horizontal de prospectives et d'aspirations humaines et sociales, a laissé des traces nettes dans la théologie contemporaine. Il vaudrait la peine de chercher, dans une étude particulière, à éclairer plus précisément cette «histoire de l'influence». Nous trouvons ces traces dans la tendance à installer le thème «espérance», d'une manière théologiquement unidimensionnelle, dans l'horizon social. Dans l'abandon de la dimension d'éternité, dans la perte de la perspective eschatologique, dans le renoncement au mystère de la foi et de l'Eglise,

(1) « *Nous ne pourrions rien savoir de la religion ni de la foi sans le comportement existentiel. Il peut être bon et utile de commencer méthodologiquement par l'épochè ; cela est aussi opportun parce qu'il arrive si facilement qu'un grand préjugé s'introduise là où seul un comportement existentiel préalable aurait le droit de se déployer. Mais comment comprendrons-nous la vie de la religion si nous la regardons de loin ? Oui, comment pourrions-nous comprendre ce qui se dérobe foncièrement à notre compréhension ?* » (*Phenomenologie der Religion*, Tübingen, 1956, p. 782). Dans ce contexte, le rapport de G. van der Leeuw à E. Przywara et la valeur du *duplex ordo* dans son ouvrage *Die Problematik der Neuscholastik (Kantstudien, 33, 1928)* a de l'intérêt.

(2) *Ibid.* p.783.

nous rencontrons une espérance théologiquement évaporée et privée de son «droit religieux d'aïnesse». Ce qui forme, à vrai dire, la toile de fond pour ce processus de consommation de l'espérance chrétienne, c'est sans doute le climat d'une époque qui détermine la pensée et l'interprétation de Bloch. C'est pourquoi Bloch doit ici être mentionné comme l'antipode éminent et génial d'une réflexion théologique sur le thème «espérance».

Le dialogue sur l'espérance avec les autres religions peut nous montrer clairement de nouveau que sa place n'est en tout cas pas à inscrire dans le cadre du rôle qu'elle doit jouer pour la société et son évolution historique. Surtout elle ne se laisse pas enfermer dans le ghetto qu'une considération profane et intrahistorique de la religion est prête à lui assigner. Malgré toute la différence fondamentale entre l'espérance propre à la foi chrétienne et ce que nous appelons dans les autres religions — à l'exception de l'Islam — d'une manière appropriée, plutôt «principe de l'espérance», il reste ici un élément commun. Le mystère de son fondement, qui s'annonce là et dont on est sans doute très conscient aussi dans les autres religions, ne se laisse pas triturer à la lumière artificielle des essais historiques autonomes. Deux choses vont donc nous accompagner dans ce qui suit : d'abord, la différence spécifique entre l'espérance qui nous soutient et ce qu'on peut trouver sur ce thème dans les autres religions ; ensuite, la signification qu'ont ces attitudes fondamentales en ce qui regarde aussi bien l'accès et l'approfondissement de l'espérance chrétienne que le refus commun d'une image autonome de l'homme. Nous nous limitons ici aux indications et aux exemples tirés de l'hindouisme, du bouddhisme et de ce qu'on appelle les religions tribales. Dans le cas de l'Islam, non étudié ici, nous restons conscients que cette religion — aussi et justement en ce qui concerne le rôle de l'espérance — ne doit être comprise que dans l'ensemble traditionnel de l'histoire juive et chrétienne de la foi. C'est ce qui constitue sa position spéciale en face des autres religions citées.

L'hindouisme

Si on cherche la disposition fondamentale qui dans l'hindouisme se rapproche le plus de ce que nous appelons «l'espérance», on constate que nous avons ici à faire avec des voies religieuses extrêmement différentes et en partie opposées. Sur la voie de la Pravrtti, il existe pour l'homme la promesse qu'il peut améliorer son état de vie conditionné par le *karma* grâce à des comportements

correspondants. Par exemple, les sacrifices, l'ascèse, mais aussi déjà l'accomplissement correct et conforme au devoir des observances religieuses quotidiennes. C'est la voie de l'effort astreignant qui ouvre ici à l'adepte, du moins pour les renaissances suivantes, l'espoir d'un changement de ses conditions de vie. A cette attitude, qui s'appuie sur un rapport causal, s'oppose une autre attitude. Celle-ci n'attend guère des effets qui seraient la conséquence logique de la suite des actions personnelles ; ne peut espérer cela que celui auquel est accordée la vision des plus grands enchaînements dans lesquels se réalise un tel rapport causal. Cette autre voie est celle de la connaissance du *Brahman* divin. On doit donc suivre la voie de la connaissance (*Jnana*) qui supprime l'ignorance (*avidya*), laquelle consiste en ce que l'homme s'en tient à ce qui est immédiatement visible. C'est ce monde *Maya* dissimulant la vraie réalité, qui pousse l'homme à orienter sans cesse ses espoirs dans la fausse direction. Ce qui importe, c'est donc la nouvelle perspective qui mène à la correction de cette attitude d'attente induisant en erreur. Elle est liée à l'effort « d'illumination », de vision correcte des conditions réelles et par là à l'essai d'apercevoir la réalité cachée de l'être divin.

C'est autrement que l'adepte de la *Bhakti* ressent ce qui lui donne de l'espoir. Pour lui, l'amour dévoué pour une divinité personnellement vénérée dans l'hindouisme est le contenu et le but de son aspiration. Rudolf Otto a désigné cette tradition dans l'hindouisme comme la forme de la « religion de grâce » en Inde, dans laquelle l'expérience mystique du « Je ne suis rien, Tu es tout » s'exprime le plus clairement (3). L'espérance s'achève ici dans la participation totale, et même dans l'identification de l'homme avec le Vishnou, le Siva vénéré par lui, ou quelque autre divinité du panthéon hindou. « *Bhakti est... le sentiment ininterrompu, fondé sur le respect, de l'inclination amoureuse suprême pour Vishnou... Sans Bhakti, les actions méritoires deviennent des péchés... La vraie Bhakti devient absolument une fin en soi, derrière laquelle la rédemption elle-même comme idéal s'efface* » (4). La Sainte Ecriture la plus importante, de beaucoup, pour l'hindouisme actuel, la Bhagavadgita, est une synthèse des voies indiquées des espérances religieuses en Inde.

(3) Ainsi dans : *Indiens Gnadenreligion und das Christentum. Vergleichende Unterscheidung*, Munich, 1930.

(4) J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, vol. II, Stuttgart 1963, p. 149.

Elle veut concilier les systèmes qui s'opposent, surtout le système personnaliste de l'adoration de Dieu avec le système athée.

A ce dernier se rattache avant tout la pratique du *yoga* qui gagne en influence aujourd'hui dans nos pays. Si l'on fait abstraction des traditions yoga de l'Inde en partie très différentes, le « principe espérance » passe en elles par la représentation visée d'une transformation possible. M. Eliade l'a certainement sur-interprétée à partir d'une vision occidentale (5), quand il l'interprète comme l'événement mystérieux de la mort et de la renaissance. Mais on peut dire au moins qu'il s'agit ici d'une pratique autogène de méditation de plus en plus profonde qui reflète une attitude d'espérance la portant et lui donnant des ailes. Ce « training », objet de beaucoup d'efforts et accompli dans le contexte de phénomènes accompagnateurs de renoncement, est clairement nourri par une attente pleine d'espérance. Le but s'appelle « immortalité ». Ce qui est signifié par là, c'est un état de vie où « l'être-dieu » dans le corps propre mène à une sorte de « transsubstantiation » du corps (J. Gonda).

Si nous demandons ce qui donne de l'espoir à l'homme dans les religions indiennes — ici nous devons objectivement parler au pluriel —, il se dégage comme élément commun unissant et caractéristique ce qui suit : ce n'est pas un élan vers ce qui est définitif, ni l'anticipation d'un « avenir » au sens de Heidegger (6). A plus forte raison, ce n'est pas l'anticipation d'une foi qui vit les yeux fixés sur l'avenir divin qui lui est promis, parce qu'historiquement garanti. Mais l'espérance indienne est une authentique attitude religieuse, car elle laisse derrière elle le cadre immanent d'orientation de l'homme. Elle suit des voies menant à la transcendance, soit en mettant son espoir en une divinité, soit en opérant une ré-intégration dans les dimensions cosmiques cachées de l'origine divine. L'espérance apparaît ici comme une aspiration à la transformation de l'homme. Jamais elle ne peut être apaisée, car les voies qui mènent à son achèvement débouchent de nouveau dans le grand courant infini de l'éternel « meurs et deviens », objet de l'intuition essentielle indienne. L'espérance ne peut pas ici être fixée, si ce n'est dans un état intermédiaire béatifiant et provisoire. Mais c'est dans cet « état intermédiaire et provisoire » que se meut le mystère de cette religion, où se trouvent les conditions décisives d'accès à une foi dont « l'assurance certaine » (*Hébreux* 11, 1) confère l'espérance *contra spem*.

(5) *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*, Zürich, 1960.

Le bouddhisme

On peut parfaitement comprendre la naissance du bouddhisme comme une éclosion de l'espérance. L'interpréter uniquement comme un mouvement de réforme à l'intérieur des traditions religieuses de l'Inde, comme cela est parfois arrivé, ne rend pas justice à sa dynamique et à son originalité religieuse. Si l'on fait entrer pleinement en ligne de compte l'arrière-plan historique que constitue la sclérose du brahmanisme déterminant l'Inde du V^e siècle avant le Christ (7), on peut comprendre pourquoi le mouvement fondé par Gautama signifie une éclosion pleine d'espoir vers de nouveaux rivages. Dans la confusion désespérée des opinions brahmaniques contradictoires, l'issue qu'indiqua Gautama consistait dans une perspective qui renvoyait ces opinions dans le champ préalable et non déterminant du conflit humain d'opinions. Bouddha lui-même avait traversé quelques-unes de ces opinions, mais il n'avait pu s'installer en aucune d'elles. En quoi consistait l'espoir qu'il tirait du potentiel religieux d'expériences qu'il avait acquies lui-même et qui aboutissait à son octuple voie vers l'illumination ? C'est en considérant le bouddhisme hinayaniste ancien que nous allons chercher la réponse. L'espérance consiste ici à «partir» — intérieurement avant tout, mais aussi extérieurement. Extérieurement, cela s'exprime dans le concept central de « l'absence de domicile ». Elle n'est pas seulement, comme plus tard, le symbole d'une attitude qui refuse toutes les fausses installations prématurées, mais un monachisme mendiant vécu. C'est à quoi servent aussi l'ordre religieux et le cadre fourni par le monastère (*sangha*) pour la pratique dirigée vers un but de chaque individu. Mais le but

(6) « L'élan anticipateur dévoile à l'être-là sa perte dans le **On** lui-même et le mène devant la possibilité d'être lui-même sans pouvoir prendre appui d'une manière élémentaire sur la sollicitude qui prend soin... » (*Sein und Zeit*, Tübingen 1949, p. 266).

(7) Le rejet des opinions d'école brahmaniques s'exprime par exemple dans la parole suivante de Bouddha : « C'est à peu près, Vasettha, comme serait une file d'aveugles dans laquelle l'un serait accroché à l'autre, — ni le premier ne voit, ni celui qui est au milieu, ni le dernier —, c'est exactement ainsi, Vasettha, que sont les paroles des Brahmanes versés dans les trois Védas : les paroles d'une série d'aveugles ; ni le premier, ni celui du milieu, ni le dernier ne voient. Ces paroles des Brahmanes versés dans les Védas s'avèrent ainsi comme vides, s'avèrent comme sans contenu, s'avèrent comme vaines » (*Digha-Nikaya*, XIII, 12-15, dans K. Seidenstücker, *Pali-Buddhismus*, 1923, p. 228 s.).

lui-même, qui remplit ici comme stimulant la fonction d'une espérance, teste conservé. Il est un état, que seul un petit nombre peut atteindre, de suprême auto-libération des liens de cette existence enchaînée au monde. Pour autant, le but reste efficace. La vie prend soin que l'élément « espérance » ne disparaisse jamais dans la dynamique nécessaire du chemin à suivre. Bouddha lui-même craignait de faire connaître son principe espérance. Il était très profondément convaincu que ce principe impose aux hommes une exigence excessive. La tradition sait rapporter que les dieux devaient avec insistance lui rappeler sa vocation. Mais le fondement de l'espérance pour d'autres est une expérience personnelle. Ce que Bouddha, entré dans le nirvana dans le parc zoologique de Bénarès, « réalise » (8), reste une possibilité réalisable aussi pour d'autres, mais ce n'est pas une « promesse », c'est-à-dire une parole divine portant et justifiant l'espérance. Si, en théologie, on a souvent parlé du « risque » de la foi — par erreur, à mon avis, car elle reste la traduction de l'auto-révélation du Christ — ici, dans le cas de la voie de Bouddha, dangereuse et aventureuse, le mot de risque est pleinement justifié.

Dans ce caractère de risque d'un but espéré, non pas lointain, sans doute, mais guère accessible, se trouvait probablement aussi le motif qui déclencha le développement d'une autre direction du bouddhisme : celui du Mahayana avec son offre soulignée d'espoir en l'aide personnelle d'un *bodhisattva*. Celui-ci, « achevé » à travers des époques cosmiques impénétrables, et qui, en de nombreuses renaissances, a rassemblé un potentiel de forces libératrices, peut en transmettre une part à d'autres dans leur indigence. Il s'agit — si l'on veut ramener à un bref dénominateur l'essence mahayaniste de l'espérance — de compassion et de substitution. Mais aussi cette espérance qui s'enracine dans la confiance personnelle en l'une des nombreuses figures de *bodhisattva*, reste relative à l'essentiel et à l'élément caractéristique du principe bouddhiste de l'espérance : elle est un prêt et une aide dans le déroulement d'un processus d'approche, aide à

(8) « Mais après que ces quatre vérités me furent apparues dans une parfaite pureté, je reconnus, comme celui auquel c'était évident, que, au milieu de ce monde avec ses dieux, ses m̄aras et ses brahm̄as, avec ses ascètes et ses brahmanes, ses dieux et ses hommes, j'étais devenu participant de la suprême et pleine illumination. Et il s'éleva en moi la connaissance et la vision intérieure. Immuable est pour moi la libération spirituelle. Elle est la naissance ultime, je n'aurai plus par la suite à être à nouveau » (*Reden des Buddha*, Stuttgart, 1964, p. 37 s.).

l'émancipation du soi par le soi (9).

En présence des formes de manifestation et des évolutions extrêmement diverses dans le bouddhisme aussi, on devra se garder de généraliser. Si l'on considère aussi par exemple une tradition comme celle du *zen*, on voit aussitôt clairement que même une simple approche et une étude comparative du concept d'espérance nous placent devant une tâche difficile. Cependant, ici aussi restent valables les dispositions fondamentales de la piété bouddhiste, qui furent pour nous l'occasion de deviner la fonction qui revient à l'espérance dans le bouddhisme. Espérer reste ici aussi lié à un impératif auquel on doit obéir. Ce n'est pas un «tu es» indicatif ni par conséquent un «tu peux», qui sont ici le fondement de l'être nouveau. L'intention, non la foi, révèle la direction dans laquelle le nouveau est espéré (10).

Alors on ne pourra pas méconnaître ce qui caractérise le principe bouddhiste dans son genre tout autre. Il conditionne une forme extrêmement active, engagée, de la religion. On ne doit pas non plus méconnaître que ce sont précisément les bouddhistes japonais qui ont trouvé un accès spécial aux écrits de philosophie existentielle d'un M. Heidegger, entre autres. Cette attitude rapportée à l'existence propre du sujet s'impose notablement et visiblement certaines choses. Ce qui se présente du dehors comme *via negativa*, ce sont en réalité des processus dynamiques remplis d'engagements et d'actions qui font ressentir et vivre à l'homme qu'il n'a pas seulement une religion, mais qu'il est lui-même cet *homo religiosus*. Les déclarations du Nouveau Testament qui confèrent à l'espérance chrétienne, en vertu d'une tout autre doctrine, force de tension et

(9) Nous faisons abstraction ici de ce que, dans le Mahayana, par exemple dans le culte Amitabha, se sont développées des formes qui ne sont nullement typiques pour le bouddhisme, et auxquelles cette assertion ne s'applique plus. A. Bareau parle avec raison de la «pénétration dans le bouddhisme d'une religion tout autre» (*Die Religionen der Menschheit*, publié par C.M. Schröder, vol. 13, p. 152).

(10) Cela revêt une expression très belle chez D.T. Suzuki : «*Dirige ta simple confiance sur ceci, exerce-toi d'une manière correspondante ; transforme corps et esprit en un morceau inanimé de la nature comme une pierre ou un morceau de bois ; quand l'état de parfaite immobilité et de retour en soi sera atteint, tout signe de vie disparaîtra et par là aussi toute trace de limites* » (*Die grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*, Constance, 1947, p. 64).

vigilance, sont accentuées de nouveau par ces observations du côté bouddhiste. L'attention intense avec laquelle l'espérance chrétienne attend l'accomplissement de ce qui est promis (11), l'existence qui vise directement le but décisif et qui, totalement concentrée sur la portion de route restante, laisse de côté toute autre chose (12), la grande aspiration à ne pas être plus longtemps «dans le corps», mais «à quitter le corps» et par là à être dans le Christ (13) — ces propriétés, et d'autres, de l'espérance chrétienne surgissent de nouveau de leur recoin théologique actuel, quand on met à leur côté la voie de la libération bouddhiste. Là, les incitations à l'espérance ne s'absorbent pas en sentiments secondaires d'espoir, qui se glissent à sa place comme «*fruits*» accessibles sous la forme de buts proches, humanitaires, sociaux, politiques. Le but premier, et par là le contenu unique et dernier de ces incitations à l'espérance, est et reste la religion elle-même. Elle ne laisse pas se substituer à elle des motivations nouvelles et différentes pour se rendre superflue de cette manière et s'intégrer dans des ensembles collectifs profanes, encore moins pour se laisser susciter par eux.

Religions tribales

Si l'on demande ce qu'est l'espérance pour l'homme dans une religion tribale, on est renvoyé au mystère religieux de ces communautés elles-mêmes. Les spécialistes de l'anthropologie sociale et les ethnologues nous ont clairement initiés aux structures compliquées et aux corrélations articulées de ces sociétés ; ils nous ont par là permis de les comprendre. Mais ici aussi il est vrai de dire : le mystère est situé plus profondément. Pour s'en approcher, il faut un accès religieux et même théologique au phénomène. Par là seulement, on aperçoit ce qui est ici le fondement de l'espérance. Nous rencontrons un *corpus mysticum* qui englobe l'espace et le temps et dont les membres vivant maintenant ne constituent que

(11) C'est à quoi renvoient entre autres les parénèses des synoptiques où le regard est fixé sur la fin des temps imminente, ainsi surtout dans les paraboles de la vigilance (*Matthieu* 24, 43 s.), du serviteur vigilant (v. 45-51), des vierges attendant l'époux (25, 1-13).

(12) Ainsi l'exemple apostolique de la compétition sportive, *1 Corinthiens* 9, 24-27.

(13) *2 Corinthiens* 5, 8.

la manifestation visible. L'unité remonte largement en arrière, par-delà les générations, jusqu'à l'origine qui n'est présente encore que dans le mythe et le culte. Derrière le comportement désigné par le concept « culte des ancêtres », se cache un système de rapports qui ouvre pour l'homme africain un cadre universel dans sa religion. Il n'est pas seulement un individu en rapport avec un système social, il est aussi un individu intégré dans la nature qui l'entoure. Celle-ci est un unique champ de rapports, traversé par des forces dont sa vie dépend de manière positive aussi bien que négative. C'est pourquoi Pl. Temples a touché le point juste dans son interprétation ontologique des religions africaines. Avec la question de la *force vitale* décidant tout ici, il a abordé le morceau central de ces religions (14).

Ce qui peut être appelé « espérance » se meut et s'épuise dans cet ensemble surplombant et englobant. Ceux qui, en tant que « morts-vivants » (15), ont laissé derrière eux les frontières spatio-temporelles de la communauté, deviennent les garants proprement dits d'une telle espérance. Tout le culte de la tribu est l'expression d'une telle attente à l'égard des « détenteurs supérieurs de la puissance » (16) qui reviennent sous la forme des mânes. Toutes les attentes concrètes à l'égard de ceci ou de cela s'enracinent dans une telle espérance fondamentale en l'appartenance permanente à un ensemble, et par là en le retour de ceux dont les vivants sont sans doute distincts, mais jamais séparés. Tous les rituels qui accompagnent les degrés d'âge (et non pas seulement l'initiation elle-même) sont orientés vers un tel « achèvement » dans la communauté supérieure dans et avec les ancêtres. C'est là que se trouve la destination de l'homme, c'est alors seulement que se dévoile sa véritable essence (17).

(14) Pl. Temples, *Bantu-Philosophie*, Heidelberg, 1956.

(15) J.S. Mbiti, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin, 1974, p. 32 s.

(16) E. Dammann, *Die Religionen Afrikas. Die Religionen der Menschheit*, publié par Chr. M. Schröder, vol. 6, Stuttgart, 1963, p. 6 s.

(17) Cela revêt une très belle expression dans un discours funèbre de la religion Lugbara, où le comportement futur de l'ancêtre révèle le vrai caractère du défunt : « *Maintenant tu es mort, mon frère Ondua. Ton corps pourrit dans la tombe. Maintenant tu es un rien. Maintenant tu es parti, et maintenant tu crains... Nous connaissons tous tes paroles et nous t'avons entendu ainsi que les paroles de ton cour. Maintenant tu es mort comme un vase qui est brisé... Peut-être ton cœur était-il bon ; peut-être aussi était-il mauvais...* (suivent des souvenirs sur le père du

L'espérance, peut-on dire, est fondée pour le membre de la tribu sur la confiance que cet ensemble englobant « fonctionne » et qu'au sein du même ensemble affluent vers lui les forces dont il a besoin pour sa vie.

Bien entendu, nous avons fait ici abstraction des multiples actes particuliers dans lesquels s'accomplissent l'espérance et l'action religieuses dans une religion tribale. Dans les comportements rituels et autres, il y a un élément spécifique « d'espérance » qui n'est pas sans importance pour l'interprétation théologique. Pour le membre d'une telle religion tribale, le rite accompli n'est pas simplement un « rite ». Il opère *ex opere operato* ce qu'il doit opérer et ce en vue de quoi il est accompli. La confiance indivise en l'efficacité de ce qui contient la promesse de ce qui est espéré, constitue ici la dernière assurance. Cela est vrai aussi pour le rôle du symbole tout simplement. Il n'est jamais, P. Tillich l'a sans cesse affirmé, un *pur* symbole. Avec lui se réalise ce qu'il signifie. Il agit d'une manière représentative et opère comme tel ce qui est représenté.

Si l'on rassemble les deux observations, on peut dire que le caractère particulier de l'espérance religieuse africaine se trouve dans la faculté ici logée de la représentation « sacramentelle ». Cela est vrai aussi bien pour le caractère corporatif et mystique de l'être propre que pour l'accomplissement concret de la religion. En présence d'un affadissement de la compréhension de l'Eglise, qui fait oublier la réalité sacramentelle paulinienne du corps de l'Eglise au profit de la structure sociologiquement connaissable et socialement calculable, l'Eglise africaine peut apporter, grâce aux apports de la religion tribale, des conditions décisives de compréhension pour l'ecclésiologie. L'affirmation apostolique qui tient compte de cette dimension sacramentelle de la communauté chrétienne comme corps (18), donne encore une fois à la « confiance communautaire » africaine une nouvelle espérance l'assumant et l'intégrant en même temps dans la

défunt)...*Maintenant tu es mort. Il est bon que tu éprouves de la crainte. Ton cœur était-il bon, nous le verrons demain. Alors nous découvrirons ton cœur. Maintenant tu es mort. Tes paroles ne sont rien. Toi-même n'es rien. Mais demain nous saurons tout* » (J. Middleton, *Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People*, Londres, 1964, p. 201-202).

(14) Ainsi les formules d'identification de l'*en Christo einai* (Galates 1, 20) et l'ordre salutaire du mystère sacramentel de l'Eglise (*Éphésiens* 3, 9-10).

réalité universelle Jésus Christ. A la place de la sécurité limitée et provisoire fondée sur l'appartenance chaque fois propre et biologique à la race, apparaît ici le nouvel être demeurant dans l'unité illimitée avec celui qui est en soi le tout de l'être divin (19). L'horizon d'espérance s'élargit ici ; car il a comme présupposé une appartenance qui n'est pas conditionnée par la provenance tribale (20). Mais l'expérience dont l'espérance se nourrit sans cesse n'est pas moins concrète, pas moins immédiate dans son ensemble médiateur, et pas moins corporelle dans sa représentation sacramentelle que cela n'était possible à l'espérance provisoire de l'Afrique dans ses religions traditionnelles.

DEMANDONS-NOUS, pour terminer, quelles impulsions on peut attendre, pour l'Eglise actuelle, de la rencontre avec certains éléments de l'espérance dans les religions étrangères. En présence des contenus d'attente rétrécis, à bien des égards, à l'horizon historique actuel, la foi chrétienne est, dans ce dialogue, renvoyée à son espérance définitive qui englobe et dépasse l'histoire. Seule son orientation eschatologique préserve la qualité qui lui est propre. Si elle se perd dans les perspectives à brève échéance des actualités prétendues, l'Eglise, en tant que gardienne de ce « trésor de la foi », perd des accès à l'intelligence et à l'expérience de son être mystico-sacramentel. Sans une espérance soutenue par le regard sur la fin, la foi chrétienne perd la force de pénétrer les mystères cachés : dans le témoignage des multitudes, le mystère de l'unité ecclésiale ; dans le symbole, le rite et la parole, la présence du Seigneur ; et dans chaque acte particulier du chrétien, l'anticipation de ce qui est promis. L'élément de l'espérance constitutif pour les chrétiens renvoie par là sans cesse à l'ensemble incalculable qui englobe le temps et l'espace. Lui seul préserve de la perte du mystère de l'incarnation. L'attraction exercée par l'Eglise ne grandira pas si l'on retrouve simplement en elle sous forme d'écho les multiples espoirs du jour. C'est seulement là où son mystère divin peut transparaître, sans déformation et sans altération, qu'elle sera perçue et cherchée comme lieu du salut en ce temps.

(19) Tout (*ta panta*) est créé « dans le Christ » et « pour lui » (*eis auton*): *Colossiens* I, 16-17.

(20) *Galates* 3, 18.

Cela a aussi des conséquences pour la recherche de l'unité de l'Eglise. Elle ne peut pas se trouver à brève échéance dans des buts secondaires qui paraissent facilement accessibles, par exemple un rassemblement sommaire de formes ecclésiales pluralistes et divergentes. Plus le désir d'unité risque de se ramener à des accords et à des mesures à prendre, dans le style de stratégies de fusion, moins il reste sur la voie à laquelle, par approfondissement et changement, dans le mystère de l'Eglise, est promise l'unité. L'espérance qui protège du danger de remplacer le processus de la transformation, issu du mystère du Corps du Seigneur, par la construction de rapides manifestations, cette espérance reste ici l'élément qui préserve et garantit la voie à suivre. Elle apporte cette force de tension qui est propre aux paraboles bibliques de l'attente. Elle entraîne le désir bien au-delà de ce qui est possible aujourd'hui. Elle rend la souffrance précieuse sur cette voie, parce que la souffrance est accompagnée par la grâce de la transformation dans le don du Corps indivisible du Seigneur. Dans la rencontre de l'espérance chrétienne avec les religions étrangères, se manifeste autrement aussi à ce point de vue sa force divine « *qui ne déçoit point* » (*Romains* 5, 5).

Horst BÜRKLE

(traduit de l'allemand par Robert Givord)

(Titre original : « Hoffnung bei fremden Religionen »)

Horst Bürkle, né en 1925 à Niederweisel (Hesse). Depuis 1968, professeur de missiologie et de sciences des religions à la faculté de théologie protestante de l'Université de Munich. Spécialiste des religions africaines et de l'Inde moderne. A notamment publié : *Einführung in die Theologie der Religionen*, Darmstadt (WB), 1977.

Guy BEDOUELLE

Du meilleur des mondes au Royaume de Dieu

Telle que l'a conçue son créateur, saint Thomas More, pour l'Utopie, le fait d'être « nulle part » ne l'empêche pas d'exister et de servir de parabole pour faire pressentir la réalité eschatologique du Royaume de Dieu. Les anti-utopies manifestent les forces qui s'y opposent.

EN prenant comme point de départ l'année 1516 qui vit publication de l'*Utopie* de Thomas More, un spécialiste de la littérature « utopique » a dénombré environ deux cents ouvrages pouvant s'apparenter à ce genre, dont plus de soixante-dix pour le seul XVIII^e siècle (1). Symbole créateur, imagination révélatrice, l'*Utopie* de More s'est, comme toute oeuvre magistrale, engendré à elle-même des précurseurs, en particulier dans l'Antiquité, d'ailleurs plutôt grecque que latine, d'Hippodamos de Milet (2) à Platon, non seulement celui de la *République* ou des *Lois* mais aussi celui des dialogues où l'Atlantide se laisse entrevoir. Au Moyen Age, l'Utopie quitte les livres en quelque sorte pour habiter l'architecture liturgique des monastères qui

(1) Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, 1979 (2^e éd.), p. 263-272.

(2) Au deuxième livre de la *Politique* d'Aristote

rayonnent ou se cachent, ou pour inspirer l'audacieuse chasteté des cours d'amour (3).

Directement ou indirectement d'ailleurs, ces réalisations médiévales nées de la chrétienté s'inspirent de l'idéal évangélique d'un Règne ou d'un Royaume annoncé par les prophètes, cru en Jésus-Christ, mais dont on espère la pleine réalisation par le paradoxe chrétien de la tension entre le déjà et le pas encore, entre l'advenu et l'attendu.

Dans quelle mesure cet instrument conceptuel, cette médiation littéraire que s'est donnée la culture occidentale d'imaginer, de vouloir ou de craindre « le meilleur des mondes » sont-ils aptes à appréhender la mystérieuse présence-absence du Royaume de Dieu, réalité en espérance ? Pour répondre à cette question, il faut sans doute procéder en deux temps, en tenant, si l'on peut dire, les deux bouts de la chaîne utopique, à sa naissance et à son aboutissement qui la mène jusqu'à nous.

L'Utopie comme parabole

Au-delà des multiples définitions (4) et transformations de l'Utopie qui se sont succédé en près de cinq siècles mais singulièrement accélérées dans le nôtre, en particulier quand elle fut mise en rapport dialectique avec l'idéologie, comme l'indiqua Karl Mannheim en 1930 (5), il convient de revenir à la source, à ce dialogue que composa un jeune juriste anglais, humaniste dévot, pour jouer sérieusement : l'*Utopie* de Thomas More.

La tâche d'un tel retour *ad fontes* n'est pas simple car les interprétations de cette oeuvre sont aussi multiples que contradictoires. On a pu remarquer avec une certaine malice que l'Utopie est un des rares livres revendiqués par les marxistes, dont l'auteur ait été élevé sur les autels catholiques. « Son oeuvre, qui est celle d'un humaniste chrétien, deviendra naturaliste, rationaliste, progressiste, matérialiste et tout ce que l'on voudra, suivant la qualité du lecteur qui s'y regarde comme dans un miroir » (6). A tel point que d'excellents interprètes de Thomas More se bornent souvent à souligner le caractère énigmatique et

(3) Cf. Gilles Lapouge, *Utopie et civilisation*, Paris, 1978.

(4) Alexandre Cioranescu, *L'avenir du passé*. Utopie et littérature, Paris, 1978, p. 19 s.

(5) Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1930.

(6) Cioranescu, *op. cit.* (n° 4), p. 121.

paradoxal de ce petit livre (7), ou à en restreindre la portée.

La lecture attentive du texte, sa cohérence avec l'oeuvre globale de Thomas More et surtout sa confrontation avec le destin exemplaire de l'auteur, seuls miroirs réfléchissants, permettent de distinguer l'essentiel, qui est d'ordre religieux. Cette lecture n'exclut pas les approches sociologiques, économiques ou politiques de l'Utopie *mais* réclame sinon qu'elles soient recentrées autour d'elle, du moins qu'elles ne la lamentent pas.

Après avoir reçu l'hommage de *l'Eloge de la Folie* de son ami Erasme, son quasi jumeau, Thomas More, alors jeune avocat humaniste, et homme politique qui a déjà assez la confiance de son brillant • souverain, Henry VIII d'Angleterre, pour être envoyé en ambassade en Flandres, publiée à Louvain, à la fin de 1516, une oeuvre d'un nouveau genre, divisée en deux parties, nommée l'Utopie.

On en connaît l'argument : à Anvers, précisément au cours de cette mission, More rencontre un voyageur qui se présente comme un compagnon d'Amerigo Vespucci. Ils échangent des propos désabusés sur la politique car Raphaël Hythlodée — tel est le nom de l'explorateur — compare sans cesse les moeurs perverses de l'Europe aux remarquables institutions d'une île peu connue et surtout difficilement identifiable sur la carte, « Utopie », version grecque de son nom, alors qu'une première version du texte penchait pour le latin « Nusquama », ce qui veut dire dans un cas comme dans l'autre « Nulle part ».

Le premier livre, écrit d'ailleurs après le second, est un assez rude pamphlet contre l'Angleterre du XVI^e siècle qui dénonce par exemple, assez banalement, les travers des religieux mendiants, et, beaucoup plus audacieusement, les

(7) La meilleure étude et traduction française, avec le fac-simile de l'édition de Bâle, 1518, est celle d'André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, Paris, 1978 (citée ci-après *Utopie*). Cf. aussi l'édition de l'*Utopia* par E. Surtz et J.H. Hex-ter (avec leur introduction), Yale University Press, New Haven, 1965. — Pour les commentaires les plus importants : Emile Dermenghem, *Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance*, Paris, 1927 ; J. H. Hexter, *More's Utopia. The biography of an idea*, Princeton, New Jersey, 1952 ; Edward Surtz, s.j., *The Praise of Pleasure. Philosophy, Education and Communism in More's Utopia*, Cambridge (Mass.), 1967 (2^e éd.). Cf. également Thomas Nipperdey, *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert*, Göttingen, 1975, p. 113-146.

«moutons mangeurs d'hommes » (8), c'est-à-dire la politique égoïste des *landlords* convertissant leurs terres en pâturages sans se soucier des dommages que cause à la population la raréfaction des cultures vivrières.

Le second livre où se déploie une fantaisie de l'imagination, une verve qui a la joie de se moquer de sa propre érudition, décrit Utopie, sa géographie, son organisation sociale, économique, religieuse, philosophique. Les auditeurs d'Hythlodée vont de surprise en surprise en apprenant avec quelle sagesse se conduit ce peuple qui, pourtant, n'a été atteint par la Révélation chrétienne que par les récents voyages des explorateurs, à l'image de ce Nouveau monde «américain» découvert par Christophe Colomb et ses émules.

Bien sûr, ils s'étonnent de certaines coutumes qui leur paraissent absurdes ou immorales, comme l'euthanasie pratiquée sur les vieillards ou la tolérance du divorce, mais aucune ne les choque autant que le point qui va apparaître comme le pivot de la société utopienne : la propriété commune et son corollaire : l'absence, pour cause d'inutilité, d'une monnaie d'échange. Or c'est précisément ce point qu'Hythlodée présente comme le secret de la vie heureuse, cette vie plus joyeuse (*hilarior vita*) qu'on mène en Utopie (9).

Dans cette île fortunée, en effet, tout est commun : non seulement la terre, les ressources, mais aussi le mode de vie, le vêtement, uniforme mais beau, le loisir, le travail manuel dont seuls sont dispensés, peut-être sagement, les prêtres et les lettrés. Les repas sont pris tous ensemble, générations mêlées ; les citadins ne sont pas séparés des agriculteurs ; les denrées sont échangées gratuitement entre villes, de telle sorte que «toute l'île ne forme qu'une seule famille » (10). Ainsi nul besoin de numéraire, nul amas d'or ou de métaux précieux, d'ailleurs si méprisés ou considérés comme si inutiles qu'on s'en sert pour les jouets des enfants ou comme pré-rabelaisiens pots de chambre...

Utopie «communiste » donc, pacifique sinon pacifiste, puisqu'on utilise, pour d'éventuelles guerres, des mercenaires étrangers, les peu sympathiques Zapolites dans lesquels on a reconnu les Suisses jusqu'à l'édition de Bâle, ville qui venait d'entrer dans la Confédération. L'Utopie est déiste et tolérante, et dans cette mesure même ouverte à l'Évangile, qui d'ailleurs ravit et passionne les habitants

(8) *Utopie*, p. 89. (9) *Utopie*, p. 105. (10) *Utopie*, p. 94.

de « Nulle part » lorsqu'ils apprennent que le Christ a conseillé la vie en commun et condamné l'argent...

On voit apparaître ici le message codé de l'humanisme chrétien. Une première partie de ce message est presque en clair mais la seconde demande un déchiffrement.

N'oublions pas d'abord que l'*Utopie* est une réponse à l'*Eloge de la Folie* que rédigea Erasme pour le dédier à More. La Folie, qui, tel un bouffon, dit tant de vérités, enlève son masque à la fin du livre du prince des humanistes : elle est la vraie Sagesse, folie de Dieu, folie du message de la Croix (1 Corinthiens, 1, 21-25). A sa suite, l'*Utopie* propose un semblable renversement des valeurs dites « civilisées ». Dans l'île bienheureuse, on vit déjà les Béatitudes de l'Evangile parce qu'on y respecte l'homme, sa nature, son *humanitas*. Ces Béatitudes ne sont pas reçues dans leur tension dramatique mais dans leur démonstration des vraies hiérarchies : contre l'égoïsme, le partage ; contre la violence, la paix ; contre le pouvoir, le service.

C'est ainsi que s'expliquent tant de coutumes à première vue si éloignées des nôtres. « *S'il fallait passer sous silence comme insolite ou absurde tout ce qui paraît étrange à la raison pervertie des hommes, il faudrait que les chrétiens taisent la plupart des enseignements du Christ* » (11), commente Hythlodée. Ainsi se comprend également que tant d'usages utopiens semblent venir en droite ligne des coutumiers monastiques, comme le chapitre des coupes transposé en réconciliation familiale, ou de l'idéal religieux « actif », comme celui de ces célibataires qui, en Utopie, se dévouent aux malades ou aux vieillards. More a été durant des années l'hôte pieux et fidèle des Chartreux de Londres et sa maisonnée de Chelsea a toujours gardé quelque chose d'un peu conventuel.

Les vrais monastères, c'est-à-dire ceux où règne la ferveur, sont pour Thomas More de ces lieux où, par l'humilité, la pauvreté et l'obéissance, s'opère programmatiquement, en quelque sorte, le renversement évangélique des valeurs de ce monde (12). L'insistance sur l'égalité et le partage des biens vient évidemment dans ce contexte tout droit des descriptions de l'Eglise primitive dans les *Actes des Apôtres* (2, 42-47 ; 4, 32 à 5, 11) :

(11) *Utopie*, p. 63.

(12) Jean Seguy, « Une sociologie des utopies imaginées : monachisme et utopie », dans *Annales : Economies, Sociétés, Civilisations*, n° 26 (1971), p. 328-354.

n'oublions pas que ces textes sont au fondement de toute la tradition de la vie religieuse dans l'Eglise. Ainsi comprend-on mieux aussi la glose marginale qu'on trouve dans l'édition de 1518: « ô sainte république que les chrétiens feraient bien d'imiter ! » (13). L'*Utopie* a quelque chose de saint.

Et en effet il y a plus. Si les exégètes chrétiens de l'*Utopie* — en particulier celui de la plus récente et remarquable édition française, André Prévost — font bien place, dans l'*Utopie*, à « l'Ailleurs », à une dimension transcendante ou anagogique, on l'a trop rarement rapprochée de la *Cité de Dieu* de saint Augustin que Thomas More avait commentée en public à Londres en 1501. Certes, rien ne nous est parvenu de cet enseignement mais les correspondances ponctuelles entre l'apologétique augustinienne et la démonstration de l'*Utopie* sont nombreuses (14). C'est surtout la vision d'ensemble des deux oeuvres qui est éclairante.

Etienne Gilson a très bien rappelé que la Cité de Dieu et la cité terrestre n'ont rien de politique ni même d'ecclésiastique chez Augustin (15). Ce sont deux cités mystiques rassemblant l'une, les élus pour la vie éternelle, ceux qui ont déjà quitté l'ici-bas ou qui y cheminent encore, et l'autre, ceux qui n'accéderont pas à la vision divine. Les uns n'ont rien préféré à l'amour de Dieu, allant jusqu'au mépris d'eux-mêmes ; les autres se sont recroquevillés sur l'amour de soi et jusqu'au mépris de Dieu.

Pourquoi l'*Utopie* à laquelle Thomas More pensait ne serait-elle pas la mystique Cité de Dieu, invisible et pourtant présente partout dans le monde, la cité des saints s'accomplissant dans son destin de justice, au-delà ou plutôt à travers les nations, les religions, les croyances, les opinions ? Pourquoi n'aurait-il pas emprunté à Augustin sa vision optimiste et humaniste d'un rassemblement en train de se faire de tout ce qu'il y a de noble et de bon, qui est l'espérance chrétienne ? Cette communauté n'est « nulle part » : elle ne se laisse pas voir, mais elle existe cependant mystérieusement.

(13) *Utopie*, p. 94. Ces gloses marginales sont attribuées aux premiers « éditeurs » de l'*Utopie*, les humanistes Pierre Gilles et Thomas Lupset (A. Prévost, *op. cit.*, p. 655).

(14) Martin N. Raitière, « More's *Utopia* and the *City of God* », dans *Studies in the Renaissance*, n°20 (1973), p. 144-168.

(15) Etienne Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris-Louvain, 1952. Sur l'ecclésiologie augustinienne de More, Brian Cogan, *The Common Corps of Christendom*, Leyde, 1982.

C'est ainsi qu'il faudrait comprendre l'éloge fait par Hythlodée de la religion naturelle des Utopiens, avec ses croyances préparatoires à la réception du christianisme : à l'immortalité de l'âme, à la Providence divine, et spécialement à la rétribution ou au châtement dans une vie future, fondement de la doctrine de la prédestination (16). Il y a aussi ce sens très aigu qu'ont les Utopiens d'une solidarité avec les morts, de leur espérance de rejoindre Dieu avec eux. « *Les liens de l'amour mutuel et de la charité ne peuvent, chez les bons, que croître et non diminuer après la mort. Les Utopiens sont donc persuadés que les défunts se mêlent aux vivants* » (17).

A l'inverse, Hythlodée termine son récit par la condamnation de la cité terrestre qui refuse l'enseignement du Christ en raison de sa *superbia*, son orgueil, cet « amour de soi » qu'il appelle précisément le serpent infernal, ce monstre incrusté dans les coeurs des hommes (18), évoquant bien entendu la chute originelle dûe au tentateur et son fruit terrible.

Ainsi, l'Utopie ne serait ni l'image d'un Age d'or mythique ni une abbaye de Thélème dont Rabelais va bientôt faire un paradis des belles-lettres, une « nouvelle Académie » (19), ni un Age joachimite de l'Esprit, ni même et surtout pas encore la Jérusalem céleste qui descend du ciel comme il est dit dans *l'Apocalypse*, achevée, radieuse et souriante. L'Utopie morienne est bien plutôt la communion des saints en ce qu'elle a encore d'imparfait, de tâtonnant et d'inachevé sur cette terre. Et à cet égard la réception de l'Évangile qui est décrite par More est non seulement le couronnement d'une préparation naturelle mais l'accomplissement nécessaire à la pensée ecclésiologique.

Ce serait donc à juste titre que Guillaume Budé, dans sa Préface, propose pour Utopie le titre *d'Hagnopolis*, cité de l'innocence, d'une pureté naturelle ou recouvrée par grâce (20). Elle est ultimement une *Eutopie*, pour lui donner le nom définitif et inspiré que lui a choisi More (21) qui sait bien pourtant, car il

(16) *Utopie*, p. 144. (17) *Utopie*, p. 146. (18) *Utopie*, p. 160.

(19) H.D. Saffrey, « "Cy n'entrez pas hypocrites..." Thélème, une nouvelle Académie ? », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 55 (1971), p. 593-614. Quelques rapprochements avec More dans M.A. Screech, *Rabelais*, Londres, 1979.

(20) *Utopie*, p. 8. « L'Utopie est un "symbole" de la religion chrétienne », dit H.-U. von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi*, Aubier, Paris, 1966, p. 24-26.

(21) *Utopie*, p. 11.

n'est nullement le pélagien qu'on serait tenté de voir en lui, qu'on ne peut « *que la souhaiter plutôt que l'espérer* » (22). Ce sont les derniers mots du livre ; ultime paradoxe, dernière pirouette ? Mais espérer est un mot trop fort, nous dit More pour rappeler que l'Utopie n'a rien de concret, encore moins de réalisable par l'homme mais qu'elle a un caractère seulement spirituel. Bien plus, tenir cet idéal pour possible sans la grâce serait ignorer le péché de l'homme. Mais nous avons la grâce en Jésus-Christ et, au fond, le mot qui conviendrait le mieux ici serait pendant celui de l'espérance théologique.

L'Utopie n'est donc pas un programme mais une parabole au style lucianesque, à l'inspiration socratique mais surtout évangélique. Elle répond bien chez More aux règles non-écrites de la parabole : chaque terme porte et pourtant on ne peut le prendre à la lettre. Il s'en dégage une leçon mais le discours ne prétend pas être cohérent. Elle transmet un message : ce n'est pas parce qu'elle est « nulle part » que l'Utopie n'existe pas. En ce sens, elle est réalité ; elle est mystiquement la réalité.

Les avatars réalistes de l'Anti-Utopie

Si l'Utopie existe sans qu'on puisse dire : « elle est ici ou là » (*Luc* 17, 21), la réalisation concrète de la Cité harmonieuse ne peut s'avérer qu'incohérente, frustrante, plate ou en tout cas atteinte d'une congénitale fragilité dès qu'on quitte le registre de sa succulente ironie. Pourtant, du vivant même de More, Vasco de Quiroga, futur évêque, proposa en 1531 au Conseil des Indes en Espagne un programme de colonisation du Mexique calqué sur les principes de l'Utopie au moins dans ses institutions politiques, non sans quelques résultats lorsqu'il se mit à l'oeuvre avec ses villages-hôpitaux (23) qui anticipèrent modestement les Réductions jésuites du Paraguay, bien improprement appelées et « Républiques » et « communistes ».

Sans maintenir la signification ultime de More, les penseurs utopistes se sont succédé très tôt après le succès de l'Utopie (24) :

(22) *Utopie*, p. 162.

(23) Silvio Zavala, *La "Utopia" de Thomas More en la Nueva Espana y otros estudios*, Mexico, 1937 et *Sir Thomas More in New Spain. A Utopian Adventure of the Renaissance*, Londres, 1955. Cf. du même auteur, en résumé, « L'Utopie réalisée : Thomas More au Mexique », dans *Annales : Economies, Sociétés, Civilisations*, n° 3 (1948), p. 1-8.

Miriam Eliav - Feldon, *Realistic Utopias. The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance, 1516-1630*, Oxford, 1982.

un projet d'Etat imaginairement luthérien, curieusement appelé Wolfaria, conçu dès 1521 par l'ex-franciscain Johann Eberlin ; une assez ennuyeuse « Horloge des Princes » (1528) réduisant la vie humaine à quarante ou à cinquante ans, de l'évêque Antonio de Guevara, jusqu'à la *Christianapolis* (1619) peut-être rosicrucienne du protestant Johann Valentin Andraec, et à la rêverie illuminée de la *Cité du soleil* (1623) du dominicain Campanella, génial peut-être, fou sûrement. Ne doit-on pas remarquer que les premiers successeurs de More sont tous hommes d'Eglise ?

Puis on ira vers l'Utopie agraire et physiocratique du XVIII^e siècle, puis industrielle et socialiste au XIX^e siècle, que Marx veut tout à la fois dépasser et réaliser (25).

Mais une veine pessimiste, différente, une Anti-Utopie s'est insinuée, dont le père pourrait bien être Swift, un autre clerc, prêtre anglican cette fois, dont l'humour irlandais dans les *Voyages de Gulliver* (1726) rend l'Utopie grinçante. L'Utopie au XX^e siècle en est l'héritière, mais avec un redoublement où se lit le drame de notre temps. En effet les Anti-Utopies de Zamiatine (1920), Huxley (1932) et Orwell (1949), sans oublier l'Utopie expressionniste au cinéma qu'est la *Metropolis* de Fritz Lang (1926), ne sont pas seulement des Utopies pessimistes mais en fait suicidaires : des refus des Utopies réalisées, des cauchemars du bonheur organisé ou de la haine programmée. Là aussi le troisième voyage de Gulliver vers l'île de Laputa, république bien nommée des technocrates, des « utopistes » patentés et chargés de l'amélioration du sort et du bonheur des gens, est le document précurseur.

Il n'est pas nécessaire de résumer *Le Meilleur des Mondes* (en anglais : *Brave New World*) d'Aldous Huxley, écrit en 1931, suivi de son commentaire un peu pesant *Retour au meilleur des mondes* en 1948, ni le célèbre *1984* qu'on lit beaucoup cette année et qui a été écrit en pleine guerre froide. On peut discuter à l'infini sur les modèles réels (nazisme, stalinisme, travaillisme) ou sur les bases de l'extrapolation faite par Huxley ou par Orwell. Ce qui ne peut manquer de poser question est plutôt l'aspect indéniablement prophétique, et en ce sens réaliste, de ces Anti-Utopistes.

Bien sûr aucun Institut de prédestination sociale ne met encore au point une inégalité de castes pré-fabriquées pour une planification des fonctions

(25) C'est le déviationniste marxiste Karl Kautsky qui « récupère » l'Utopie de Thomas More, Stuttgart, 1890.

indispensables. Mais l'eugénisme a été un rêve nazi. Et Huxley avait décrit avec précision les effets du fameux *soma*, cette drogue euphorisante qui donne un bien-être au moins passager ; la séparation complète de la procréation et de l'acte sexuel par une politique anticonceptionnelle de grande envergure ; la persuasion chimique qu'a aussi illustrée *Orange mécanique*, le film de Kubrick, etc. Cette « morale dans un flacon », ce rejet maladif de la vieillesse, de la laideur et de la mort ne sont-ils pas patents dans *notre* meilleur des mondes ?

Relire en 1984, *1984*, qui n'est que la plus connue des « anticipations » d'Orwell, est une expérience éprouvante si on garde en mémoire l'oeuvre de Soljénitsyne, *L'Archipel du Goulag*, pendant hideux et réaliste de l'Archipel d'Utopie. Bien sûr, les « télé-crans » espions n'ont pas envahi nos murs comme en Océania : il nous suffit des tables d'écoute. Et si nous sommes aliénés par le téléviseur, nous avons encore la liberté, sinon la force, de le fermer. Mais des pays entiers ont comme l'Océania orwellienne réécrit leur histoire avec un parfait fonctionnement de l'ingénieuse invasion du « trou de mémoire » programmé par quelque Ministère de la Vérité. Des populations entières sont soumises au mentir-vrai, à subir la « novlangue », le nom orwellien pour la langue de bois, car, comme l'a dit avec justesse quelque part Alain Besançon qui a étudié cette moderne linguistique : « *Le pouvoir est au bout de la langue* ». Et alors tout Winston Smith un peu contestataire risque la rééducation par la torture, par l'humiliation, par le viol de la conscience.

Quoi qu'il en soit de la perspicacité prophétique d'Huxley ou d'Orwell qu'on peut projeter sur notre « avenir radieux », comme dit Zinoviev, ce qui paraît le plus sûr est la permanence de l'Apocalypse que seuls les aveugles attendent pour de futurs derniers temps. Dès maintenant le « mystère d'iniquité » est à l'oeuvre (2. *Thessaloniens* 2, 7). Ce n'est pas parce que l'AntiUtopie n'est pas encore — Dieu aidant — arrivée à sa pleine réalisation qu'elle n'existe pas non plus.

Ces Anti-utopies manifestent le Règne de l'Antéchrist au sens propre du terme. Tandis que chez Huxley la référence à Jésus-Christ est remplacée par celle de « Ford » (l'action du livre se passe à Londres en 632 de Notre Ford), malgré les liturgies de solidarité et les orgies de communion célébrées le Jour de Ford, Dieu est, dans *Le Meilleur des Mondes*, tués parla manipulation et l'appropriation de son activité créatrice. Chez Orwell, « Big Brother » est le Pouvoir devenu Dieu, investi de tous ses attributs, répartis en de bureaucratiques ministères de la

Vérité, de la Paix et de l'Amour, usurpant ainsi les noms divins à l'instar de celui qui osa se faire appeler un jour le Père des peuples.

Ainsi, par l'Anti-Utopie réalisée, le meilleur des mondes est devenu , Babylone, la Grande, la Prostituée assise sur la Bête écarlate couverte de titres blasphématoires dont parle l'*Apocalypse* (17, 3).

Règne de Dieu et langage utopique

L'Utopie heureuse, projection de nos rêves comme l'Utopie de l'inquiétude, projection de nos peurs, peuvent-elles servir d'instruments théologiques pour appréhender la mystérieuse réalité eschatologique du Royaume de Dieu (26) ? Il convient d'abord de ne pas s'engager dans les malentendus courants sur ce Royaume lui-même en sa formulation théocratique ou en sa dérive sécularisée, ces deux faces opposées d'une même idolâtrie. Or il ne faut pas oublier que l'équivoque sur le Royaume est au cœur du drame relaté par les Evangiles comme l'affrontement du Royaume des Pharisiens et même des Apôtres à rétablir *sur* Israël, et du Royaume arrivé *pour* nous (*Luc* 17, 21).

La *Basileia tou Theou*, dont les exégètes des Synoptiques reconnaissent l'unité dans la polysémie et que la pluralité des significations obligera à traduire par «Royaume» (à la résonance plus corporative ou domaniale), par « Royauté » (plus fonctionnel), et le plus souvent par « Règne » (plus dynamique) (27), est l'objet même de l'annonce du salut.

Or, dans l'Evangile, le Règne de Dieu ne se laisse pas appréhender, accaparer ni même voir à découvert. Le Christ use de comparaisons poétiques, négatives ou positives, en creux ou en clair, par touches successives. Ce règne est une semence qui croît, un grain de moutarde qui pousse, un levain qui monte. Mais il est de grand prix : une perle, un trésor pour lequel on laisse tout le reste. On prie pour qu'il advienne ; on sait qu'il est caché aux sages et aux savants pour être connu des tout petits et des humbles (*Matthieu* 11, 25).

(26) André Prévost (*op.cit* (n. 7), p. 61-63) parle de l'oeuvre de More comme d'un nouvel *organon* de la Renaissance chrétienne.

(27) Rudolf Schnackenburg, *Règne et royaume de Dieu*. Essai de théologie biblique, Paris, 1965.

Ni réalité terrestre, ni paradis lointain, le Règne de Dieu ne se laisse pas localiser dans l'espace ; on ne peut dire qu'il est ici ou là : il est une réalité intérieure, en tout cas invisible. Tel est le sens communément admis de ces deux versets si étudiés par les exégètes (*Luc* 17, 21-22) : «La venue du Règne de Dieu ne se laisse pas observer et on ne saurait dire : "il est ici, il est là !,, ; sachez-le, le Règne de Dieu est en vous (ou au milieu de vous) », car on doit sans aucun doute les rapprocher du commentaire que donne saint Paul (*Romains* 14, 17) : « Ce Règne est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (28).

C'est que l'irruption de Dieu dans notre monde et notre temporalité par l'Incarnation du Verbe a fait éclater notre espace-temps. Historiens, exégètes, philologues qui mesurent avec une scrupuleuse attention l'enracinement de la Parole de Dieu en notre terre, doivent ultimement considérer aussi sa fonction de bouleversement total de nos catégories : sous le souffle divin l'espace et le temps volent en éclats. La réalité théologique peut alors rencontrer l'Utopie. Ce n'est pas en effet parce qu'il n'est « nulle part » que le Règne de Dieu ne grandit pas, ne se développe pas comme un arbre où s'abriteront les oiseaux de l'univers. Ce n'est pas parce que tout n'est pas encore achevé que tout n'est pas déjà accompli en cette tension dont Oscar Cullmann a parlé (29).

Ainsi, de la description de l'Anti-Utopie, le chrétien rejette l'idolâtrie d'un bonheur donné aux hommes «*en les déchargeant du fardeau de leur liberté,... cette torture de leur royaume intérieur* », pour reprendre les termes que Dostoïevsky prête au Grand Inquisiteur en une terrible légende (30), sorte de version chrétienne de l'Anti-Utopie. Le Règne n'est pas le totalitarisme du bonheur programmé. Donné par surabondance, il est choisi ou du moins reçu librement par l'homme.

Mais, en la cité mystique de l'Utopie des humanistes, le chrétien entrevoit la présence mystérieuse et pourtant familière de la Ville « immarcescible » où il n'y a ni flétrissure ni corruption (*1 Pierre* 1, 4), dans le sein de laquelle est appelée à se reconnaître,

(28) A. Feuillet, article «Royaume de Dieu », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. X, col. 108-110. Cf. aussi B. Noack, *Das Gottesreich bei Lukas XVII, 20-25*, Upsal, 1948. Pour une actualisation : Jean Lyon, *Les utopies et le royaume*, Paris, 1973.

(29) Oscar Cullmann, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, 1966.

(30) De façon significative, la légende est évoquée par Huxley, *Le retour au meilleur des mondes*, Paris, 1959, p. 179 s. et par G. Lapouge, *op. cit.* (n. 3), p. 288-296.

à s'agrafer, à s'organiser l'humanité tout entière, une humanité enfin libérée de sa gangue, comme dit Claudel (31).

LAISSANT son meilleur des mondes à la Pangloss, l'homme, s'il consentait à regarder autour de lui, pourrait se trouver devant un nouveau monde, un monde nouveau plutôt, devant ce *Brave New World*, ce splendide monde nouveau qui a été emprunté ironiquement par Huxley à Shakespeare pour son Anti-Utopie. Mais dans *La Tempête*, qu'on considère à juste titre comme une partie du testament de Shakespeare (1612) et qui est une parabole sur le pardon — ce qui a bien quelque chose à voir avec le Royaume... —, la jeune Miranda, au nom limpide, naissant une seconde fois à la vie par un amour vrai, écarte le rideau des apparences et s'exclame :

« O prodige ! Combien de belles créatures vois-je ici rassemblées ! Que l'humanité est admirable ! O splendide monde nouveau qui compte de pareils habitants ! » (32).

N'écoutons pas la réplique amère de Prospero qui murmure : « *Il est nouveau pour toi !* » (*Tis new to thee !*), où on croit comprendre : « Il n'est nouveau que pour toi ! » Pour Miranda le regard imprégné d'amour transfigure le monde. A plus forte raison si cet amour devient charité, il nous transforme assez pour découvrir que l'Utopie est déjà réalité, celle du Royaume.

Guy BEDOUELLE, o.p.

(31) Raul Claudel, *L'Apocalypse*, Paris, 1952, p. 201 s.

(32) *La Tempête*, acte V, scène I. La pièce de Shakespeare n'est pas une utopie, mais elle en comporte une en miniature dans les deux tirades du conseiller Gonzalo (II, I).

Guy Bedouelle, né à Lisieux en 1940. Entre dans l'ordre dominicain en 1965. Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français. A publié sur l'anglicanisme, sur l'humanisme et la Réforme (Lefèvre d'Étaples). Dernier ouvrage paru : *Dominique ou la grâce de la Parole*, Paris, Fayard-Mame, 1982.

Jean DUCHESNE

1984 — et après ?

Il a fallu attendre 1984 pour comprendre Orwell. La question qui se pose maintenant est de savoir s'il faut désespérer avec lui.

L semble qu'en France, on ait traîné jusqu'à l'aube de 1984 pour découvrir l'actualité des dernières oeuvres d'un socialiste anglais qui s'appelait Eric Arthur Blair (1903-1950). Il faut dire que son ultime roman avait justement cette date pour titre et fixait un rendez-vous à ne pas manquer. Encore s'en est-il fallu de peu : ce n'est qu'au tout dernier moment que se sont effondrées la plupart des idées reçues qui paraissaient devoir rendre à tout jamais superflue cette lecture salutaire. Car Eric Arthur Blair était considéré depuis longtemps comme l'inventeur du vaccin le plus efficace contre la rage meurtrière des idéologies plus ou moins directement inspirées de Marx et de Lénine. Mais c'était sous le pseudonyme de George Orwell et là où le mythe d'une «gauche» englobant obligatoirement les communistes n'avait pas paralysé les esprits les plus généreux.

Une bonne partie de notre *intelligentsia* s'est donc obstinée plus de trente ans à dédaigner Orwell, et sinon, à le dénaturer sans vergogne. Question inconvenante, mais inévitable et donc prévue : le camarade Joseph Staline peut-il avoir été un des modèles du tyran de 1984 ? Je me rappelle avoir un jour somptueusement échoué à ébranler un étudiant déjà solidement enraciné dans le Parti : cet honnête garçon répétait mordicus ce qu'on avait pris la

précaution de lui apprendre, à savoir qu'Orwell avait exclusivement voulu mettre en garde contre les horreurs du fascisme, les abominations du nazisme et les crimes de Hitler; s'imaginer que l'U.R.S.S. était visée le moins du monde relevait tout bonnement de l'anti-communisme le plus tristement borné ; la meilleure preuve en était que l'héroïque père du peuple soviétique s'était battu à mort contre le dictateur allemand et ne pouvait par conséquent sous aucun prétexte être comme celui-ci versé à la poubelle d'où débordent les déchets indestructibles qui polluent l'histoire humaine.

Il y a donc moins de dix ans, poser l'équation Hitler = Staline = Mao (etc. — la liste s'allonge indéfiniment) équivalait presque au péché contre l'Esprit. Ni la guerre froide, ni la déstalinisation, ni Budapest en 1956, ni la « révolution culturelle » en Chine, ni Prague en 1968, ni même l'atroce triomphe des Khmers rouges au Cambodge en 1975 n'avaient apparemment pu suggérer d'instructifs parallèles. Il est vrai qu'en face, les Etats-Unis avaient Hiroshima et Nagasaki, Cuba, le Vietnam, voire le Chili et les assassinats de deux Kennedy et de Martin Luther King sur la conscience, tandis que l'Indochine et l'Algérie ne nous permettaient guère de prétendre à l'innocence ni à la clairvoyance.

POURTANT, *Animal Farm* (dès 1945) et *Nineteen-Eighty-Four* (en 1949) (1) auraient dû nous ouvrir les yeux, comme aussi la biographie d'Eric Arthur Blair. Il avait connu et servi, rejeté et, accusé l'impérialisme de son pays. Il avait milité contre les injustices sociales. Il s'était engagé aux côtés des Républicains dans la guerre d'Espagne — pas seulement avec sa plume et bel et bien sur le front. L'acharnement des staliniens de Barcelone, non pas contre la rébellion franquiste, mais pour

(1) Tr.Fr., respectivement, *La Ferme des Animaux*, « Champ libre », Denoël, 1981 et *Mille neuf cela quatre-vingt-quatre*, « Folio », Gallimard, 1981. Une des raisons pour lesquelles les Français n'ont pas tellement apprécié Orwell est peut-être que, dans *Animal Farm*, l'ignoble chef des porcs qui confisquent la révolution a leur profit s'appelle Napoléon. Orwell peut sembler là trop typiquement britannique. L'empereur a au contraire été volontiers présenté comme un pur héros dans nos livres d'histoire. Ce qui, à la réflexion, relève vraisemblablement davantage de la sentimentalité cocardière que de la froide objectivité. Que n'eût pas accompli « le petit caporal » s'il avait pu disposer des moyens techniques du XX^e siècle ? Ce n'est pas le moindre paradoxe de l'histoire que « l'ogre corse » en soit rapidement venu à être considéré comme un champion des libertés. La postérité a finalement pris au pied de la lettre les mots dont il déguisait sa tyrannie. L'étroitesse réactionnaire de bien de ses adversaires est à coup sûr complice de cette falsification.

écraser les trotskistes et les anarcho-syndicalistes, lui enseigna durement les véritables proportions du totalitarisme : la complicité « objective » entre les tyrannies dont la seule raison d'être, au bout du compte, est de trahir et détruire, mentir et vider les mots de leur sens (2) pour anéantir ce qui fait que l'homme n'est pas une machine — la liberté de son esprit.

Orwell a au moins immunisé ceux que nous appelons les Anglo-Saxons contre la tentation de faire de l'inlassable dénonciation du communisme un complexe au lieu d'une vertu (3). Déjà, avec *Brave New World*, Aldous Huxley avait mithridatisé ses lecteurs contre l'illusion que la science et les techniques relégueraient infailliblement l'âme au musée. Orwell s'inscrit en fait dans une longue tradition, qui vient de More et Shakespeare et se prolonge jusqu'à Golding et Bradbury, en passant par Swift et Butler (4). La méfiance instinctive et tenace dans les pays de langue anglaise contre tous les pouvoirs rendus absolus par leur prétention scientifique ne peut s'expliquer ni par de belles théories de géopolitique, ni par des considérations économique-sociologiques, et encore moins par la perversité intrinsèque décernée au « capitalisme » selon un procédé d'inversion classique dans la désinformation.

(2) On citera inévitablement ici la formule qui couronne Napoléon dans *Animal Farm* : « *All animals are equal, but some animals are more equal than others* », et les slogans de 1984 : « *War is peace, freedom is slavery, ignorance is strength* ». Les services de la police politique s'intitulent ministère de l'amour, et la direction des affaires économiques est rebaptisée répartition de l'abondance, bien qu'il n'y ait à gérer que des pénuries. L'originalité d'Orwell par rapport à Huxley (entre autres) a été d'insister sur la vie sordide et presque misérable imposée dans les pays totalitaires par un perpétuel effort de guerre autant que par les choix aberrants des bureaucrates incompetents et corrompus qui exercent le pouvoir.

(3) Même si le danger véritablement mortel a nom le totalitarisme, même si, plus ou moins subtilement, le « monde libre » en est toujours menacé dans l'anarchie de son surdéveloppement économique, même si, de l'Amérique du Sud à l'Iran, il existe d'autres principes d'oppression, il reste que c'est le marxisme-léninisme qui a autorisé et entretient les formes d'aliénation les plus irrémédiables. Voir l'article de François Rouleau dans *Communio*, IX, 2, p. 116-122. Ceci dit, l'anti-communisme ne saurait constituer un brevet de défense des droits de l'homme ! Ce peut n'être qu'un désastreux alibi.

(4) Voir dans ce numéro l'article de Guy Bedouelle. Inutile de revenir ici sur Thomas More. Précisons tout de même pourquoi Shakespeare figure dans cette liste : certaines de ses pièces (surtout les dernières) peuvent faire figure de « utopies ». On citera bien sûr d'abord *The Tempest*. Mais il y a en amont les tragédies qui illustrent les conséquences fatales de fausses bonnes idées, peignent le chaos d'où émergera un bien transcendant et préparent l'utopie finale : *King Lear*, *Coriolanus*, *Timon of Athens*, *Pericles*, *Cymbeline*, *The Winter's Tale*... On connaît assez bien, ensuite, les deux premiers voyages de Gulliver, chez les minuscules Lilliputiens et chez les géants. On sait moins que ceux-ci habitent Brobdingnag. Et on ignore presque complètement les deux

Cet esprit de résistance ne se comprend que de l'intérieur, quand on sent à quel point l'humour, même noir, de quelques écrivains a suffi pour structurer les mentalités. Ce que Swift, Huxley et Orwell ont en commun, ce qui peut, entre autres traits, les distinguer d'un Kafka, par exemple, c'est l'invention verbale. Ils ont forgé des mots nouveaux, des slogans délirants, et ces expressions absurdes ou folles sont passées dans la langue (5). Ceux qui la parlent voient du coup le monde autrement que ceux à qui manquent les concepts que véhicule ce vocabulaire. Car les « utopistes » ont fabriqué là comme un antidote de type homéopathique au poison le plus subtil du totalitarisme : la manipulation et le détournement du langage, où l'on donne à quelque chose le nom de son contraire, pour déboussoler puis annihiler la conscience humaine. Il fallait littéralement

derniers voyages qui, il est vrai, sont moins pour les enfants : l'un à Laputa, Balnibarbi. Glubbudubdrib, Luggnagg et au Japon, l'autre chez les Houyhnhnms. Balnibarbi est particulièrement intéressant : on y laisse les « savants » appliquer à la lettre leurs théories humanitaires, et le résultat est régulièrement catastrophique et monstrueux. C'est le prototype même de l'anti-utopie ou « dystopie ». Les Houyhnhnms sont de vertueux et raisonnables chevaux qui ont pour animaux domestiques les répugnants Yahoos, lesquels ressemblent fort à des humains. *Erewhon or Over the Range* de Samuel Butler (1872) est une belle critique de l'esprit victorien, mais de l'intérieur en quelque sorte, et sans rien en remettre radicalement en cause que l'hypocrisie. On ne présente plus Aldous Huxley ni *Brave New World*. On connaît malheureusement moins sa toute dernière œuvre, *Island* (1962). William Golding (qui n'a certainement pas volé son Prix Nobel) n'a pas écrit d'utopies à proprement parler. Mais *Lord of the Flies* (1954) et *The Inheritors* (1955) montrent les sources de la barbarie au cœur de tout homme et dans le mouvement même du « progrès » et de l'histoire. L'Américain Ray Bradbury est surtout connu pour *Fahrenheit 451* (1953), où il reprend le thème, déjà cher à Huxley et Orwell, de l'importance de l'héritage culturel et littéraire. A cette première liste pourrait s'ajouter une seconde, allant de *The New Atlantis* de Francis Bacon (1626) et *Oceana* de Thomas Harrington (1655) jusqu'à *Facial Justice* de L. P. Hartley (1960), sans oublier *The Iron Heel* de Jack London (1907) ni *A Clockwork Orange* d'Anthony Burgess (1962). Mais à exclure résolument seraient les romans de science-fiction produits par H.G. Wells, dont l'optimisme socialo-scientiste a précisément suscité chez Huxley *Brave New World* en saine réaction.

(5) Indépendamment du *newspeak* et des slogans de 1984, on peut donner en exemple la substitution de Ford (comme « dieu » de l'industrialisation) à Lord (« Seigneur ») dans *Brave New World*, l'anagramme de *nowhere* (nulle part — ce qui est le sens originel du mot *utopia*) qui constitue le titre de l'ouvrage de Butler, les innombrables et réjouissants néologismes de Swift : *lilliputian*, *brobdingnagian* appartiennent au vocabulaire courant, comme *orwellian*, *double-think*, *ihoughtcrime*, *mutability of the past*, *Big Brother*... Comment rendre tout cela en français ? Ainsi, « grand frère » ne traduit pas du tout le caractère ubuesque et implacablement menaçant du dictateur omniprésent, qui n'existe peut-être même pas et qu'il faut aimer pour avoir le droit de mourir ; ce serait plutôt, à nos oreilles, familial et rassurant. La contrepartie de cet humour aussi difficilement exportable que corrosif à force d'être décapant est une espèce de pessimisme ou de désespérance, manifeste chez Swift et Orwell et qu'illustrent bien également Golding et aussi Huxley (cf. *Ape and Essence*, 1948).

jouer avec les mots pour dévoiler la tricherie du mensonge, et sourire pour résister à la séduction, car l'odieux craint moins la force que le ridicule.

L'inconvénient est que la plupart de ces trouvailles langagières sont difficilement transposables. C'est ce qui peut justifier en partie que ces auteurs n'aient trouvé chez nous que si peu d'audience. Mais c'est aussi ce qui devrait interdire qu'on s'effarouche trop vite devant « l'impérialisme de l'anglais » dans l'enseignement secondaire — à condition de ne pas en gommer la dimension littéraire et culturelle au nom de l'utilitarisme victorien auquel il serait tout aussi abusif que ruineux de le réduire.

On peut évidemment se demander si l'apprentissage d'une langue qui n'est plus celle de Shakespeare ni même de Swift, et selon des programmes où Huxley et Orwell sont on ne peut plus facultatifs, a pu jouer un rôle bien décisif dans la mise à bas des idoles patiemment figolées par la propagande. Toujours est-il qu'aujourd'hui, personne ne conteste plus qu'Orwell ne s'est pas platement contenté de dénoncer le nazisme après coup. Car il y a eu Soljénitsyne et les dissidents, la « démaoïsation », les *boat-people* d'Indochine, l'Afghanistan, et surtout les Polonais, sans compter le Boeing sud-coréen... Sartre est bien mort et Yves Montand a crevé les écrans non seulement des téléviseurs, mais encore des décors en trompe-l'œil dressés devant les camps et le sordide quotidien (6).

O RWELL avait donc raison. Il faut le lire pour découvrir l'ampleur du cancer qui ronge notre monde, et pour n'être pas aussi aveuglément hostile qu'on était précédemment abusé ou indulgent. Mais cette lucidité même pousse à regarder au-delà de 1984, et le spectacle n'a vraiment rien de réjouissant. Actualiser la vision d'Orwell ne laisse prévoir qu'un enfer : le système soviétique cherchera toujours à s'imposer sur la planète

(6) Impossible de ne pas évoquer ici l'épisode de *Tintin au pays des Soviétiques* (rééd. Casterman, 1973, p. 67-68) où le héros découvre comment les bolchevistes bernent des journalistes anglais. Hergé avait sans doute là encore plus raison qu'il ne le supposait à l'origine (en 1929) et qu'il ne l'estimait en autorisant enfin cette réédition après s'être longtemps (comme tout bon intellectuel occidental) autocensuré pour anti-bolchévisme primaire : Orwell lui-même aurait fort bien pu, à l'époque, être un de ces jobards. Mais c'était avant les procès de Barcelone et de Moscou...

entière ; ses succès mêmes suffiront à susciter d'autres totalitarismes pour résister à son hégémonie (la Chine a pu en donner une idée) ; la seule menace du communisme peut faire naître des dictatures antagonistes mais analogues, jusque dans les actuelles démocraties ; et il y a désormais de surcroît le risque que la rivalité entre les blocs s'exacerbe, fût-ce accidentellement, dans une apocalypse nucléaire... Dans ces conditions, il ne reste plus rien à espérer.

L'anti-communisme des années 1980 succombe souvent à cette tentation. Mais si l'on suit l'analyse d'Orwell, qui assure la meilleure compréhension globale du phénomène, peut-on ne pas souscrire à sa conclusion ? Le raisonnement est implicitement que, lorsqu'un système totalitaire aussi perfectionné que celui de l'U.R.S.S. se met en place, on ne peut pas envisager de phase suivante.

La défaite militaire qui provoquerait de l'extérieur l'effondrement du régime est exclue. *Big Brother* ne lance pas ses armées, comme Hitler ou Napoléon, dans de folles guerres de conquête où il courrait le danger d'être vaincu en bataille rangée. Il préfère le chantage et les opérations politiques ou policières par alliés interposés, avec une patience méthodique et que ne rebute aucun revers ponctuel. La révolution qui changerait tout de l'intérieur est tout aussi impensable qu'une évolution profonde des dirigeants qui entraînerait une révision de principes. L'une comme l'autre supposerait en effet que s'exerce un minimum de liberté humaine. Or, le propre du système est justement de broyer l'homme, de lui ôter toute liberté. *L'homo sovieticus* abruti par l'alcool et la propagande n'est pas plus capable d'initiatives que le membre influent du *politburo*, simple rouage d'un mécanisme (même s'il mène la vie nettement plus agréable réservée à la *nomenklatura*). Le temps enfin semble impuissant : il n'y a pas d'« après », parce qu'il n'y a plus d'« avant », parce que l'histoire est constamment réécrite et falsifiée en fonction des besoins du présent, parce que le mensonge hait la chronologie.

Faut-il donc croire Orwell jusqu'au bout et admettre qu'il n'y aura pas d'au-delà à 1984, quand bien même le compteur des années continuerait de tourner automatiquement ? Contre une telle fatalité, l'instinct humain ne peut que se révolter. Or le destin de Winston Smith, l'anti-héros malheureux de *1984*, montre justement que cette protestation muette, qui vient de la moelle des os, est condamnée d'avance. Dans son isolement, Winston joue la seule carte qui lui reste : la subversion de l'esprit, l'insurrection intérieure, secrète, le besoin qui se croit irrépressible et inextirpable d'aimer, de faire confiance et de prendre le

risque de se donner à quelqu'un (au lieu d'un moloch comme *Big Brother*). Mais Winston est trahi et celui-là même qui l'a trompé cherche et trouve, parce qu'il connaît son métier, le moyen d'amener sa victime à trahir celle qu'il aime (7). Même l'amour est vaincu. Avec la charité et la foi s'évanouit l'espérance.

QUE répondre, surtout quand des essaims de soviétologues et de kremlinologues confirment presque chaque semaine à quel point le système est bloqué, verrouillé, immuable ? Comment ne pas avouer son impuissance, quand les rescapés du *goulag* s'obstinent à jouer les Cassandre et à fustiger bien ingratement l'avachissement spirituel des démocraties sécularisées qui deviennent inexorablement, paraît-il, des proies de plus en plus tentantes pour toutes les formes de totalitarisme (8) ?

On n'osera évidemment pas se mêler d'aller discuter les conclusions des spécialistes. Il serait d'autre part indécent de suggérer aux dissidents croyants que la menace la plus grave contre la foi chrétienne réside vraisemblablement moins, pour les décennies à venir, dans l'athéisme marxiste ou libéral que dans la religiosité filandreuse du spiritualisme paganisant qui reprend depuis quelque temps du poil de la bête. Il est également difficile de parier uniquement sur l'hypothèse où la rivalité Est-Ouest s'estomperait devant l'émergence d'un conflit Nord-Sud (entre pays « riches » et « pauvres »). Il n'est pas plus décisif d'évoquer le danger de l'expansionnisme renouvelé de l'Islam. Et n'est pas péremptoire non plus le fait que n'a pas encore été constatée derrière le rideau de fer l'extinction de la race de Winston Smith...

La foi que n'avait pas Orwell permet assurément de ne pas désespérer avec lui, et sans avoir à s'aventurer dans des analyses de conjoncture ni à se perdre dans un dédale de conjectures. Mais il s'agit là d'une réponse à Dieu, et non pas à Orwell ni au pessimisme panique de l'anti-communisme obsessionnel. Or il

(7) Voir l'analyse de Rémi Brague, « Politique et communion » dans *La politique de la mystique (Hommage à Mgr Maxime Charles)*, Critérian, Limoges, 1984, p. 273.

(8) Voir l'avertissement lancé par Soljénitsyne à Londres, en mai 1983, en recevant le prix de la Fondation Templeton : la sécularisation a plus de chances de transformer de l'intérieur l'Occident en enfer que le communisme de l'extérieur (cf. *Time*, May 23, 1983, p. 56).

n'est peut-être pas besoin de confesser formellement ici la seigneurie du Fils fait homme, mort et ressuscité, du Sauveur que le pauvre Winston n'ambitionnait même pas de devenir. Car si la foi donne à l'espérance des raisons que la raison ne connaît pas toutes, elle respecte assez cette dernière pour la laisser reconnaître que la désespérance n'a que des raisons, et non pas forcément raison.

L'argumentation d'Orwell et de l'anti-soviétisme n'a finalement pas d'autre faille que celle que comporte fatalement tout système. Pour sonner l'alerte contre le totalitarisme, Orwell en a produit une caricature magistrale et, du fait même de sa réussite littéraire, il a inévitablement construit un système encore plus implacable, encore plus inéluctable. La réalité est certainement moins figée que l'image qui en est donnée et qui fournit une juste appréciation du péril.

Certains des postulats sur lesquels reposent l'édifice orwellien et son interprétation du communisme sont intellectuellement bien fragiles. Car pour partager cette désespérance, il faut concéder, par exemple, que le réel n'existe que dans l'esprit humain, lequel serait entièrement contrôlable (9). Il faut aussi présupposer que le mensonge ne peut jamais se prendre à son propre piège ni s'égarer dans le labyrinthe de ses volte-face. Il faut encore admettre une parfaite maîtrise, alors que la peur semble bien gouverner les vieillards du Kremlin. Il faut enfin présumer qu'un principe destructeur ne peut en aucun cas se retourner contre lui-même, comme si l'idéologie pouvait indéfiniment enrayer l'entropie en la niant.

Il ne faudrait d'ailleurs pas croire qu'Orwell a voulu faire oeuvre descriptive (d'un état précis) ni prophétique. Les faiblesses de sa construction sont certainement moins les siennes (explicables par le milieu et la maladie) qu'elles ne reflètent foncièrement celles du système dont il a fait la satire. La valeur de l'avertissement reste entière.

Après 1984, le problème n'est pas de savoir *si* l'U.R.S.S. changera, mais *quand* et *comment*. Ce n'est pas directement la

(9) Voir *Nineteen-Eighty-Four*, 1, 8, III, 3. C'est le problème classique de la connaissance. Orwell suit et applique assez strictement la thèse « nominaliste » du XII^e siècle, prolongée (essentiellement en Angleterre, justement) par Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Stuart Mill... *A priori*, l'idée de l'humanité pour laquelle se bat Winston est présumée ne subsister qu'en lui. La cause est entendue d'avance à partir du moment où il est admis que Winston est la dernière incarnation de l'humanité.

foi qui pose ces questions, mais sans heurt avec elle la simple raison — laquelle ne peut évidemment pas y apporter plus de réponses que l'espérance. Celle-ci n'autorise en effet nullement à se persuader qu'ensuite tout ira pour le mieux dans « le meilleur des mondes ». Peut-être même sera-ce plus inquiétant encore. Mais l'espérance empêche de confondre la fin du temps et de l'histoire chez *Big Brother* avec une approche de la fin des temps où la foi désespérée n'aurait plus qu'à fuir dans l'irrationnel. Et la charité qui est inséparable aussi bien de la foi que de l'espérance ne souffre pas que se perpétue une telle méprise.

Jean DUCHESNE

Jean Duchesne, né en 1944. Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud, agrégation d'anglais. Enseigne en classes préparatoires dans un lycée à Paris. Marié, quatre enfants. Directeur de l'édition de *Communio* en français. Publications : *Jesus-revolution, made in U.S.A.*, Cerf, Paris, 1972 et de nombreux articles.

le 19^e volume de la collection « Communio » (Fayard) :

André MANARANCHE

Pour nous les hommes

La Rédemption

En cette année sainte, consacrée à la Rédemption, savons-nous comment le Christ nous sauve par sa mort sur la croix ?

En vente chez votre libraire : 79 F

Joseph TISCHNER

L'espoir vient de la vérité

Entretien avec le P. Joseph Tischner.

Jean-Luc Marion : *Joseph Tischner, je voudrais évoquer avec vous la situation actuelle de la Pologne, après la levée, au moins formelle, de l'état de guerre, à travers trois points sensibles pour l'opinion française : la querelle du Crucifix dans les écoles ; la permanence des mouvements qui autrefois formaient « Solidarnosc », et, enfin, la situation économique du pays.*

Joseph Tischner : Je crois qu'il faut souligner les aspects moraux de cette situation : le temps de « Solidarité », c'était surtout le temps d'une responsabilité renouvelée, et la responsabilité renouvelée, cela voudrait dire que les hommes, les ouvriers, les paysans, se sentaient responsables plus qu'auparavant des affaires publiques. Jusqu'à maintenant, tous les événements ont la même source, et les manifestations sont la conséquence de cette responsabilité approfondie ; évidemment, cette responsabilité a toujours besoin de créer quelque chose ; la responsabilité qui ne crée rien se change en un sentiment superficiel : si la responsabilité ne peut rien créer, reste seulement un sentiment de mélancolie ; alors, nous sommes maintenant dans un moment de mélancolie, de « mélancolie polonaise ». La situation est différente parmi les paysans, les ouvriers et les intellectuels : les paysans et les ouvriers s'engagent au travail, et les intellectuels développent une réflexion approfondie.

Quelle est l'importance du débat sur la présence du crucifix dans les écoles ?

En Pologne, la croix est un symbole très profond, non seulement religieux, mais aussi éthique et culturel. Les signes de la croix sont profondément enracinés dans notre histoire, notre culture ; ce sont des symboles de l'amour, du pardon, mais aussi les signes de notre lutte, d'une lutte sans violence. Les résultats sont clairs en ce qui concerne les écoles : il n'y a pas de croix dans la majorité des écoles. Mais il y a des écoles où la croix est restée. Le gouvernement a également autorisé les croix dans les bibliothèques, et dans les salles où logent les élèves. Il y a aussi des croix dans les hôpitaux. Dans les mines, il y a presque partout une figure de sainte Barbara, la patronne des mineurs. Auparavant, il n'y avait pas de croix, ni dans les usines, ni même dans les hôpitaux. La présence publique de la croix est une conséquence visible de l'époque de « Solidarité », et un symbole de notre espoir et du choix de la lutte sans violence.

Est-ce que vous pouvez nous expliquer où en est Solidarité paysanne, et la Banque de développement qui a été rendue sensible à la conscience occidentale, notamment, par le fait que Lech Walesa a remis le montant de son prix Nobel à cette Banque paysanne ?

Le fondement législatif de cette entreprise est acquis ; il faut trouver les moyens matériels. Notre pays est en majorité un pays de paysans, environ 35 % de la population, qui assurent le fondement de notre nourriture. La plupart des prêtres viennent aussi de la paysannerie. L'Eglise est une Eglise de paysans ; elle a une mentalité qui veut toujours la même chose. Même dans la difficile situation actuelle, ce n'est pas une Eglise qui cherche la contestation, la révolte, mais qui veut créer des valeurs positives dans les situations les plus difficiles.

S'agit-il donc de fonds financiers qui seront gérés indépendamment de l'Etat ?

Oui. Avec un certain contrôle de l'Etat, c'est évident... Il faut créer un système administratif pour cette fondation.

Comment évolue la situation économique ?

De manière très différente... La situation s'améliore en ce qui concerne les besoins fondamentaux : la nourriture, les vêtements. Evidemment, il y a toujours des difficultés dans la distribution, mais la période la plus difficile est déjà dépassée. Mais il y a beaucoup de problèmes en ce qui concerne l'instrument

technique du travail, par exemple, pour les paysans, et aussi, dans la maison (les frigidaires, par exemple). La situation devient tragique pour le logement, car il manque en Pologne deux millions de logements.

Il semble que les forces qui se sont manifestées dans Solidarnosc sont, dans une certaine mesure, toujours vivaces. Dans quel sens peut-on dire que Solidarnosc a disparu ? Dans quel sens peut-on dire qu'il n'a pas disparu ?

Il n'est pas facile de répondre. Soulignons d'abord que *Solidarnosc* existe comme une mythologie, un espoir d'indépendance. Il existe aussi comme organisation, mais personne ne sait quelle est son importance réelle. Les actions de « Solidarité » sont très différentes, aussi la majorité n'est pas convaincue que ce soit le temps des manifestations. Mais l'opinion change lorsqu'il s'agit de l'aide aux pauvres, aux emprisonnés. *Solidarnosc*, comme mouvement profond de la société, n'a pas disparu, même si, comme organisation, elle a beaucoup changé.

Nous allons aborder le deuxième point de notre entretien : n'y a-t-il pas un paradoxe dans le mot d'ordre que Jean-Paul II donnait aux jeunes lors de son deuxième pèlerinage en Pologne, mot d'ordre qui est respecté : « Il est possible de changer la situation sans recourir à la violence, malgré les blocages évidents », « Il est possible de changer quelque chose ». Comment croire qu'il est toujours possible de faire évoluer la situation en Pologne, et ailleurs ?

Oui, ce n'est pas facile. Malgré tout, il me semble qu'avec optimisme (l'optimisme, c'est mon péché originel), je suis convaincu que nous ne profitons pas complètement de toutes les possibilités que nous avons encore actuellement. Les intellectuels ont un devoir vis-à-vis de la science et de la culture. Il faudrait beaucoup de papier pour décrire ce qui s'est passé : nous avons un devoir de témoignage et de vérité. Je crois que notre drame historique est si riche que c'est une grande provocation pour les hommes qui pensent.

Lorsque vous employez le mot « vérité », à l'instant, et dans votre livre, il a un sens surprenant pour un Français. Qu'est-ce que veut dire « vérité » ? Qu'est-ce que le devoir de vérité ?

Fondamentalement, c'est un devoir de témoignage. Il ne s'agit pas de la vérité d'une chose comme relation entre moi et l'objet, mais de la vérité conçue comme relation entre moi et autrui. Quand je donne un témoignage à autrui, je vois ce qu'est la vérité. Nous connaissons très bien les discussions entre cyni-

ques, sceptiques, agnostiques, etc. Mais avec le mot « solidarité », il s'agit de cette vérité qui unit les hommes avec autrui.

Ce qu'il y a d'étonnant, dans votre discours, pour des intellectuels de l'Europe occidentale de l'après-guerre, c'est que la vérité est conçue essentiellement comme un projet. L'intellectuel s'engage au nom de la vérité, la vérité étant le futur, ce qu'il faudrait faire, la réalisation d'un système de pensée, et éventuellement d'une idéologie. Quand vous parlez de vérité, j'ai le sentiment qu'il s'agit de quelque chose qui s'est déjà produit, qui est déjà passé.

Oui, d'une certaine façon, c'est déjà passé. Le témoignage des acteurs, des ouvriers, des paysans, était déjà très riche, quelquefois héroïque. Les intellectuels ont un devoir, surtout vis-à-vis de ce témoignage, témoignage du passé, certes, mais dans un certain sens, ce témoignage, c'est aussi notre espoir.

Il y a une définition très ancienne de l'intellectuel révolutionnaire : ce n'est pas celui qui dit aux masses ce qu'elles doivent faire ; c'est celui qui analyse, en regardant les masses, comme on dit, ce qu'elles font, ce qu'elles sont capables de vivre. Ce que vous venez de dire, c'est donc que les intellectuels n'ont pas à indiquer aux masses ce qu'elles doivent faire, mais, en regardant les ouvriers, les paysans, à leur dire ce qu'elles ont déjà fait.

Il faut éviter le mot « masses ». Chez nous, ce ne sont pas les masses, c'est le peuple, la patrie. Les habitants de la patrie, les citoyens, ne se sentent pas comme masses, mais comme les citoyens d'une certaine substance éthique, qui est nation, même, qui est patrie, et notre grand poète a défini la patrie comme un «devoir collectif ». Il faut souligner ce mot de «devoir ». Les événements du passé sont une expression de devoir, pas de misère.

Quand on pose la question de l'espoir à propos de la situation politique en Pologne et dans d'autres pays, spontanément, on mesure l'espoir à ce qui semble possible. Quand l'analyse est pessimiste, on dit : il n'y a plus d'espoir, sinon, on dit : peut-être, il y aura une ouverture, et il y aura plus d'espoir. Mais, à vous entendre, l'espoir n'est pas le résultat de la possibilité. On pourrait dire l'inverse : la possibilité est le résultat de l'espoir, car vous définissez l'espoir, non pas comme le possible, mais comme le devoir.

L'espoir vient de la vérité. La vérité a quelque chose d'éternel. C'est une valeur éternelle. Si on fonde l'espoir sur la vérité, on a le sentiment de la force. La vérité fondamentale, il faut la répéter toujours. La répétition, c'est une condition *sine*

qua non de la réalisation des valeurs. De quelles valeurs ? Surtout la valeur qui s'appelle vérité. Alors, si nous disons aujourd'hui que notre vérité, c'est « Solidarité », nous voyons que la solidarité, comme la vérité, c'est quelque chose d'éternel, de plus fort que les obstacles historiques préparés par le pouvoir.

Peut-on dire qu'il y a un conflit entre la réalité historique et la vérité ?

Il y a un conflit parce que la vérité doit se réaliser dans un matériel historique qui est changeant. Il n'y a pas de création sans conflit entre l'artiste et le matériau.

Il est convenu habituellement de dire que l'histoire, dans sa réalité et son effectivité, est le lieu possible de cette manifesta-don de la vérité. Or, on a l'impression, en vous entendant, que ce qui apparaît comme la réalité et l'effectivité de l'histoire peut être tenu pour une ombre, pour un masque, comme un décor qui n'est pas nécessairement la vérité, qui peut n'être pas vrai et qui peut céder devant la vérité.

Oui, ce conflit entre l'illusion et la réalité existe, surtout dans notre condition. Ce conflit est premier chez nous, car nous vivons dans une atmosphère d'illusion, de mensonge. Le langage ne dit pas la vérité. Les mots fondamentaux sont falsifiés. Alors, il faut découvrir la vérité sous ce mensonge. Je reprendrais à mon compte l'impératif de Soljénitsyne : « *Ne plus dire un seul mensonge, et si le mensonge doit continuer, ce ne sera pas avec mon soutien* ». C'est cela le devoir de l'intellectuel, le devoir d'aujourd'hui.

Votre livre, Éthique de Solidarité, est paru récemment en français. Il a soulevé de la surprise. Le préfacier, Rémi Brague, a essayé d'expliquer le défaut qu'on lui a trouvé en France : celui d'exposer des concepts élémentaires que tout le monde sait. Je rappelle que ce livre est une suite de chapitres dont chacun expose la sémantique d'un terme très simple : « liberté, travail, paix, vérité ». Alors, on se demande toujours ce que vous voulez démontrer. Et de temps en temps, on voit apparaître des choses surprenantes. Par exemple, vous dites : « le travail est une forme de la conversation ». Dans cette sorte de catalogue de concepts, de mots, quel est le travail que vous avez tenté de faire ?

On peut commencer par poser la question : qu'est-ce que nous sommes en train de faire maintenant ? Est-ce que nous travaillons, ou est-ce que nous ne travaillons pas ? C'est une conversation, alors, si nous travaillons, j'ai raison. Mais ce n'est pas encore la réponse. Je crois que nous assistons maintenant

à un phénomène très intéressant, l'évolution du travail. Le travail change. En Occident, les philosophes ne remarquent peut-être pas ce phénomène, parce que le changement du travail vient comme un phénomène plus ou moins normal. Evidemment, il y a du chômage, mais on répète toujours ici que le chômage est un phénomène aussi rationnel que le travail. Chez nous, les phénomènes ne sont pas si clairs. L'histoire du travail ne marche pas si vite, il y a beaucoup d'obstacles différents. Si on réfléchit sur ces obstacles, on voit que le manque de communication est source de la maladie du travail : manque de communication, alors manque de vérité. On dit que notre économie est une économie planifiée. Mais la condition d'une économie planifiée, c'est évidemment la connaissance de la situation réelle du pays, des hommes. Vous pouvez imaginer les fautes de connaissance, les fruits de ces fautes. Alors, je voudrais souligner cet aspect du travail qu'est d'abord la communication : d'abord la réalité, et après la réalisation.

Est-ce que cette interprétation anthropologique du travail, qu'on retrouve dans l'encyclique « Laborem exercens », vous guide dans l'analyse d'autres concepts ?

Ce sont des concepts parallèles. Le mensonge dans le travail est apparu il y a environ cinquante ans. Je crois que dans notre pays, les choses sont si claires que chacun voit où se trouvent la maladie et ses sources. Il n'y a pas alors besoin de l'influence d'une encyclique, car les choses sont presque aussi claires que le soleil.

Ce qui frappe le lecteur occidental de Éthique de Solidarité, c'est la constitution des évidences. Quand vous prenez un concept, par exemple celui de lutte des classes, ou de solidarité, ou de travail, vous le prenez au sens où il est prononcé dans la réalité idéologique, institutionnelle. Puis, peu à peu, vous le ramenez vers la vérité, la vérité vérifiable. Et, la vérité vérifiable, dans votre approche, ce n'est pas la vérité quantifiable, mesurable, la réalité exacte, que vous analysez comme une illusion, comme un mensonge. Et, la vérité absolument intangible d'après laquelle vous jugez du vrai sens de tous les concepts, c'est ce que l'on pourrait appeler la relation intersubjective, la relation d'homme à homme.

J'ai écrit l'Éthique de Solidarité pour les Polonais dans une situation concrète. Je n'avais pas pensé que ce petit livre puisse être traduit. C'est pour moi une grande surprise. Mais je sens que les intuitions fondamentales

Joseph Tischner

d'« éthique » sont toujours les mêmes. Lorsque vous parlez des « relations entre humains », vous visez une certaine vérité de nos relations. Je dis qu'il s'agit de relations éthiques, et que la conscience morale et européenne reste toujours la même.

Que signifie pour vous et pour tous les théologiens polonais le mot « éthique » ? Je dis « pour vous », parce que cela n'a évidemment pas le sens assez étroit et limité que nous lui accordons ici. Pour nous, il y a une éthique de la médecine, une éthique de la justice, du travail, etc. Mais le terme « éthique » comme norme de toute réalité ne nous est pas commun.

Oui, je voudrais dire plutôt l'« ethos » que l'« éthique », parce que les associations du mot « éthique » sont très différentes. On parle plutôt de norme, de principes, etc. L'« ethos », c'est une façon d'être ma réalité spirituelle, ma substance, la substance de l'Homme. L'« ethos », c'est la façon d'être en vérité.

Est-ce qu'on pourrait dire que vous entendez par « ethos » l'humanité de chaque homme, la personne au sens le plus théologique du terme ?

Oui. Je me rappelle toujours, en disant « éthique », l'Être, l'humanisme de Heidegger qui décrit ce que c'est que l'ethos. Il le définit comme une maison de l'homme. C'est la place, le lieu où l'homme devient soi-même.

Espérer contre toute espérance, cela veut dire penser que l'homme peut devenir un homme ? Est-ce dire que la crise de l'Europe (dans sa totalité, qui comprend bien sûr ce que l'on appelle faussement l'Europe de l'Est et qui est l'Europe tout court) c'est que la capacité que l'homme a de produire lui permet de produire toutes choses comme une réalité. Il peut produire ses projets comme des réalités, il peut produire des mensonges, les réaliser, comme on dit. Il peut les réaliser en sorte que ses mensonges paraissent réels et que la vérité elle-même paraisse une illusion. Nous sommes capables de cela. Dans l'enjeu spirituel et culturel de la Pologne, on a le sentiment que vous cherchez à mettre au jour ce qui résiste à l'universelle production; et ce qui y résiste, c'est quelque chose dans l'homme qui ne peut jamais être falsifié.

C'est la vérité intérieure qui crée l'homme, la réalité qui est plus forte que la violence.

Ici, on comprend très bien pourquoi vous mettez en rapport directement la question de la vérité de l'homme et la question de la non-violence. Est-ce que

vous pouvez nous expliquer ce que c'est que la non-violence dans cette voie de l'espérance ?

La non-violence, c'est une certaine forme de la confiance parce que je crois à l'homme. Parce que je crois que toi, qui es aujourd'hui mon ennemi, tu peux comprendre. La non-violence, c'est donc la capacité que nous avons de nous regarder en face sans nous tuer.

On dit que le révolutionnaire, c'est celui qui est capable d'inverser la réalité. Si inverser la réalité c'est lui substituer la vérité, nous avons accueilli ici le représentant d'un mouvement révolutionnaire.

Joseph TISCHNER

(propos recueillis par Jean-Luc Marion)

Joseph Tischner. Prêtre, professeur de philosophie de l'homme à l'Académie pontificale de Cracovie et doyen de la faculté de philosophie. A joué un rôle très important dans la commission nationale de «Solidarité». Est connu comme ami, collaborateur et inspirateur de la pensée philosophique de Karol Wojtyła. Vient de publier en français : *Ethique de Solidarité*, Critérim — librairie Adolphe Ardant, Limoges, 1983.

Christian THIMONIER

La foi et la liberté : un dialogue entre Tocqueville et Madame Swetchine

LE beau mot de Sainte-Beuve sur Tocqueville, qui aurait raisonné avant même de savoir, fait souvent considérer sa pensée comme un bloc marmoréen. Les idéologies enterrées, dit-on, il est temps de répéter : « Avez-vous lu Tocqueville ? » Vaste tâche : l'édition des oeuvres complètes, entreprise sous la direction de J.P. Mayer, restituée à travers la correspondance de Tocqueville un portrait nuancé, voire contradictoire. On se rapproche, sinon de la vérité d'un homme, du moins de son secret. L'homme cependant se livrait peu, même à ses amis les plus chers : le plus profond de son âme restait un « domaine réservé ». Madame Swetchine seule y trouva accès.

Leur rencontre était probable, leur correspondance beaucoup moins. Pierre Gibert a brossé un large tableau du rôle tenu par Madame Swetchine dans la vie mondaine, intellectuelle et religieuse (1). Aristocrate russe convertie au catholicisme, elle

(1) Pierre Gibert a établi la *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Madame Swetchine* pour les *Oeuvres complètes* (t. XV, vol. 2, Paris, Gallimard, 1983). On en a extrait la plupart des citations données dans cet article. Pour plus de détail, on peut se reporter aux ouvrages de Seillière, *Le coeur et la raison de Madame Swetchine* (Paris, 1924) et de Rouet de Journel, *Une Russe catholique, Madame Swetchine*, (Paris, 1929) ainsi qu'à la biographie et aux oeuvres de Sophie Swetchine, établies par le comte de Falloux. Les Archives Nationales ont reçu il y a peu les archives de Falloux, celles-ci recèlent un certain nombre de papiers inédits qui éclairent l'itinéraire de Madame Swetchine. On pourra aussi consulter les *Mémoires du duc de Broglie* (Paris, 1938) qui fréquenta son salon, ainsi que les *Nouvelles lettres de Madame Swetchine recueillies par le Marquis de la Grange*, Limoges, Eugène Ardant et Cie, s.d. [1875], fort suggestives sur le rôle spirituel et mondain de leur auteur.

résida à Paris presque sans interruption de 1826 à 1857, et domina l'évolution du catholicisme libéral. Montalembert, Lacordaire, Falloux, le duc de Broglie, Armand de Melun lui témoignèrent la confiance la plus entière, se guidant des conseils qu'une finesse hors du commun lui dictait. Au cœur des orages plus ou moins désirés du romantisme, cette grande dame tout à la fois mystique et raisonnable était une ancre de foi. Son hôtel de la rue Saint-Dominique recevait les célébrités d'horizons divers : écrivains, diplomates, hommes politiques, français et étrangers, s'y retrouvaient en terrain neutre. Par Francisque de Corcelle, par les Circourt, Tocqueville entra en relation directe avec la maîtresse des lieux.

Une estime universelle entourait l'ancienne amie de Joseph de Maistre, qui, avec le temps, sans rien renier de ses origines, était venue aux idées les plus larges dans le domaine politique. Sa rencontre avec Tocqueville fut aussi facilitée par son souci de la démarche rationnelle (son « protestantisme » comme disait Maistre) : son respect pour la culture des Lumières, dont elle avait été imprégnée, lui faisait dire tout naturellement : « *Je ressemble fort à la théorie de Buffon sur la formation du globe. J'ai été détachée d'un soleil ardent* » (2).

Dégoûtée par le christianisme de Lamartine, elle n'appréciait guère non plus le catholicisme au style vapoureux de Frédéric Ozanam qui décourageait tout aussi bien Tocqueville (3). Un pareil enracinement dans les Lumières explique la richesse de l'échange par-delà les dissemblances. A Maistre, Madame Swetchine n'avait jamais caché que « *l'inquisition est un mot qui me déchire le tympan de l'oreille* » (4) et à Falloux qu'elle dissociait la cause du Christ de celle des Bourbons. Elle lui écrivait même ces mots, qu'il se garda bien de publier : « *La liberté est plus qu'un moyen, elle est aussi un but* ». À soixante-quinze ans, elle avait vu l'Europe secouée par trois révolutions, les trônes chanceler et l'ancienne société peu à peu s'abîmer : comme Tocqueville, elle se résignait à l'âge des démocraties, persuadée que seule l'Eglise émergerait du chaos des idées et des institutions.

À ce moment, Tocqueville est loin de partager ce pessimisme serein : une santé délabrée par son passage aux Affaires étrangères, la perte de son père, puis de

(2) Seillière, *op.cit.*, p. 30.

(3) Gibert, n° 18, p. 289, 13 août 1856.

(4) Seillière, *op.cit.*, p. 64.

son oncle Rosanbo ne font que renforcer son humeur mélancolique. Depuis le coup d'État du deux décembre, il s'est muré dans un silence hautain, un refus absolu de collaborer avec le nouveau régime qui le confine dans une sorte d'émigration intérieure. Il se rapproche par là des catholiques libéraux, hostiles à Napoléon III, comme conservateurs grugés ou comme libéraux inconsolés. Auteur respecté de la *Démocratie en Amérique*, dont les passages qui soulignent l'alliance de la démocratie et de la religion ont retenu toute l'attention des amis de Madame Swetchine (5), Tocqueville occupe une place importante dans la vie académique ; celle-ci est le seul espace de liberté dans les institutions de l'Empire, et les libéraux qui la dominent font de chaque élection une fronde contre le régime qui subit les allusions vengeresses des discours de réception avec un profond dépit. Une certaine ambiance d'union sacrée facilite les échanges et les alliances entre les opposants à l'Empire, même d'opinions fort diverses : un tel climat a facilité l'élection de Falloux à l'Académie, qui fait la matière d'une partie de cette correspondance entre Tocqueville et Madame Swetchine. Catholiques libéraux et libéraux politiques considèrent, de plus, avec tristesse la complaisance de l'épiscopat envers l'Empire : devant l'évolution de la France « *tripot béni par des évêques* », selon le mot du Général Changarnier, la même inquiétude les étreignait.

Telle est l'atmosphère dans laquelle furent échangées les trente-trois lettres qui de juillet 1855 à juillet 1857 forment la correspondance entre Tocqueville et Madame Swetchine ; elles portent témoignage de conversations et d'entretiens : la plume dans un échange aussi intime tente de faire pièce à l'éloignement, mais aussi vient à bout des pudeurs que la présence d'une confidente ne permet pas toujours de faire tomber. L'échange épistolaire trouve son apogée entre juin 1856 et février 1857. La mort de Madame Swetchine l'interrompt, alors, semble-t-il, que l'essentiel a été dit.

(5) Voir sur ce sujet l'article de Françoise Mélonio, « La religion selon Tocqueville », dans *Etudes*, janvier 1984 (360/1), p. 73-88 ; J.-T. Schliefer, « Tocqueville and Religion, some new perspectives », dans *Tocqueville Review*, 1V, 2, 1982, p. 303-321, ainsi que C. Zuckerd, « Not by preaching : Tocqueville on the role of Religion in American Democracy », dans *Review of Politics*, 1981, p. 259-280. On peut aborder la question à travers la biographie érudite d'*Alexis de Tocqueville* par André Jardin, Paris, 1984 et la bibliographie annexée aux Actes du colloque de Gummersbach, *Zur Politik in der Demokratie*, sous la direction de M. Hereth et J. Hdfken, Baden-Baden, 1981.

Trois points majeurs y sont abordés : Madame Swetchine fait part à Tocqueville de ses réactions à la lecture de *L'Ancien régime et la Révolution* ; ils en viennent à situer dans leur pensée respective, le statut de la religion face à la liberté, et pour finir, l'échange personnel déjà sous-jacent se termine par un aveu circonstancié des doutes radicaux de Tocqueville ; on passe ainsi en quelques mois de la critique historique et littéraire aux difficultés métaphysiques les plus personnelles, que Tocqueville n'aborde presque jamais dans sa correspondance familière. Il y montre en général l'image d'un catholique de tradition, assez éloigné du dogme pour que son ami Gustave de Beaumont ne voie la piété de ses derniers moments, en 1859, que la preuve de l'amour qu'il portait à son épouse. Cette correspondance nous ouvre une réalité plus complexe.

L'Ancien régime et la Révolution

Tocqueville semble avoir apprécié les commentaires de Madame Swetchine, lui assurant ainsi : « *on ne saurait pénétrer plus avant dans ma pensée et mieux comprendre le sens de mon ouvrage* » (6). Si la critique fut divisée sur la signification favorable ou hostile aux idées révolutionnaires de l'œuvre, sa correspondante ne craint pas de trancher : « *combien je vous ai su gré des admirables cinq ou six lignes sur 89 que tant de vos amis politiques désertent aujourd'hui et désavouent* » (7). Ce beau point d'équilibre « *où l'amour de l'égalité et celui de la liberté partagent (le) cœur des français* », rallie aussi les suffrages de Madame Swetchine. Le fait n'a rien d'étonnant : ses fidèles amis comme Lacordaire ou le jeune duc de Broglie n'auraient pas renié cette approbation : loin d'aller contre le christianisme, 89 peut passer pour l'un de ses accomplissements.

L'idée de la démocratie moderne comme fille du christianisme n'était pas nouvelle chez Tocqueville : Lacordaire a rappelé avec force dans son discours de réception à l'Académie comment, dès *La Démocratie en Amérique*, « *il rattachait à l'Évangile ce mouvement du genre humain vers l'égalité* » (8). Une telle conception n'avait rien d'évident, il suffit de lire

(6) Gibert, n° 19, p. 291, 10 septembre 1856.

(7) Gibert, n° 18, p. 287, 13 août 1856.

(8) Discours de réception à l'Académie Française, cité *in extenso* par X. de la Fournière, *Alexis de Tocqueville, un monarchiste libéral*, Paris, 1982.

Michelet qui pose dès le début de son *Histoire de la Révolution française* la question : « *La Révolution est-elle chrétienne ou anti-chrétienne ?* ».

Pour répondre : « *Je ne vois encore sur la scène que deux grands faits, deux principes, deux acteurs et deux personnes : le christianisme, la Révolution* », tout en admettant que cette dernière « *voulait sauver l'Eglise ; elle tâchait de rester chrétienne, s'aveuglant volontairement sur la contradiction du vieux principe, la grâce arbitraire, et du nouveau, la justice* », Michelet admettait deux ruptures : le christianisme avec le monde antique, la Révolution avec le monde chrétien. Pour Tocqueville, comme pour Madame Swetchine, la seule rupture, et peut-être la seule Révolution, est celle du christianisme. La correspondance de Tocqueville avec Gobineau le prouve surabondamment : il s'agit de prémisses intellectuelles que Tocqueville ne souffre pas de voir remises en question. A Gobineau qui ne voit dans le christianisme que la mise en rapport d'idées philosophiques païennes, il réplique le 5 septembre 1843 : « *Le christianisme me paraît avoir fait une révolution (...) dans les idées relatives aux devoirs et aux droits* », et il poursuit en expliquant qu'« *il s'est établi une sorte de morale sociale et politique que les anciens ne connaissent que très imparfaitement et qui est une combinaison des idées politiques de l'antiquité et des notions morales du christianisme* ». La Révolution n'a fait que donner « *des développements immenses et inattendus à ces principes d'égalité que le christianisme avait placés plutôt encore dans la sphère immatérielle que dans l'ordre des faits visibles* », mais la continuité est irrécusable.

Cependant, on pourrait trouver sous la plume de Madame Swetchine, qui salue l'égalisation des conditions et l'avènement de la démocratie comme un progrès du siècle, une sorte de reproche voilé contre les nostalgies de Tocqueville. Pour elle, les vertus aristocratiques s'envolent dès que l'on songe à l'« *inféodation de l'homme à l'homme* » (9) qui révolte sa conscience comme un défi à l'ordre divin. La vertu de quelques-uns n'est que la rançon de l'abjection de tous les autres : « *Les hauts faits, les grands sentiments (se) montrent comme le bien-être, comme l'air respirable, limités à une seule classe* ». La colère de la vieille dame élevée dans Voltaire se réveille à l'évocation de la période médiévale :

(9) Gibert, n° 18, p. 288, 13 août 1856.

« *Je n'ai jamais pu prendre à la poésie du Moyen Age, pas même à ses poèmes, jugez de ses institutions !* ». Voilà qui est net, et l'on aimerait connaître les réactions d'un Montalembert à pareille sortie contre une époque parée des plus flatteuses couleurs face à la société surgie de 1789.

Madame Swetchine serait-elle plus hardie que Tocqueville dans son approbation de la révolution libérale ? Il faut se garder de trop vite conclure, pour rappeler l'accueil ambigu que reçut *L'Ancien régime et la Révolution*. Un certain nombre d'amis de Madame Swetchine s'y reconnurent qui n'appréciaient guère le libéralisme. Montalembert justement écrira à Lacordaire élu au siège de Tocqueville à l'Académie : « *Nul n'a mieux exprimé les croyances et les appréhensions qui m'animent* » (10). Sainte-Beuve enfin trouvait le grand historien devenu un conseiller bien chagrin de la démocratie nouvelle (11). Que Madame Swetchine se soit inquiétée d'un raidissement de la pensée chez son correspondant ne saurait étonner : Tocqueville, sans y prêter garde (ou volontairement ?), rendait, face à la démocratie césarienne, justice à la liberté aristocratique. Russe, étrangère à cette tradition, sa correspondante échappait à ce regret pour ne considérer que la brutalité des faits. Il serait difficile de lui reprocher son aveuglement, et Tocqueville ne le contredit point.

L'Eglise et la liberté

Un passage de *L'Ancien régime et la Révolution* semble avoir choqué Madame Swetchine, qui demande quelques éclaircissements sur le chapitre IX du livre II, où Tocqueville analysait l'indépendance des gens d'Eglise comme un résultat de leurs origines aristocratiques, et une conséquence de leurs vastes propriétés foncières : « *Il est un point, écrit-elle, sur lequel je n'oserais pas être de votre avis. Croyez-vous que l'identification du clergé au pays, aux institutions, autrement que par le dévouement moral de tout son être, lui soit bonne, bonne à lui ?* » (12).

(10) *Correspondance inédite de Montalembert* publiée sous la direction d'A. Latreille, Paris, 1970, n° 66, p. 186, 28 février 1860.

(11) Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, t. XV, Paris, 1862 : « *Œuvres et correspondance de M. de Tocqueville* », p. 96, cite Virgile : « *Mens immota manet, lacrymae volvuntur inanes* ».

(12) Gibert, n° 18, p. 289, 13 août 1856.

Tocqueville lui répond en avouant qu'il pressentait ses réticences et développe à cette occasion une théorie de l'action morale du clergé qui ne manque pas de hardiesse. Depuis le coup d'État, les préoccupations éthiques avaient pris une place croissante chez Tocqueville qui écrivait dès le début de la correspondance avec Madame Swetchine en faveur de la morale civique des Anciens, incomplètement reprise par le christianisme : « *Les citoyens de ce temps-là ne valaient peut-être pas mieux que nous individuellement, et, dans la vie privée, ils valaient peut-être moins. Mais dans la vie publique, ils rencontraient une organisation, une discipline, une coutume, une opinion régnante, une tradition ferme qui les forçaient d'agir autrement que nous* » (13). Or, le clergé chrétien, tout préoccupé du salut personnel, s'est renfermé dans la morale individuelle qui le fait négliger toujours plus ce qui « *regarde la vie publique, ce sont les devoirs qu'a tout citoyen vis-à-vis de son pays et de la société humaine dont il fait partie* » (14).

Dans cet ordre d'idées, les femmes du XIX^e siècle font, comme chez Michelet, figure d'accusées, au même banc que les prêtres : Tocqueville évoque avec une certaine nostalgie une grand-mère sortie de Plutarque qui adjurait son fils de tout céder « *au service de l'État et du Roi* » (15), et de mourir au besoin pour eux, comme la religion le commandait alors. Madame Swetchine répond avec beaucoup de simplicité qu'elle est fort sensible à l'honneur ainsi donné aux femmes comme éducatrices de la conscience morale, mais que les temps où l'on savait pour qui le devoir exigeait de mourir sont révolus. Dans ce temps des incertitudes, la religion doit se garder de trancher pareille question ; il faut donc croire que la coïncidence possible sous l'Ancien régime entre les deux morales était fortuite, bien que l'on puisse regretter sa disparition.

L'insistance de Tocqueville sur pareil point s'explique par son souci de comprendre la rupture entre le clergé de l'Ancien régime et celui issu du Concordat de 1801. Une note pour la deuxième partie de son ouvrage éclaire le point de vue de l'historien : « *Nouvelle position du clergé (pays catholique), zélé pour ses devoirs religieux; plus servile dans les choses civiles, très privé des*

vertus publiques, plus étranger aux passions et aux intérêts du pays, moins citoyen » (16). Sans propriété, et, à cause de la tradition romaine, sans famille, rien ne le rattache plus à la cité des hommes. Face à une telle situation, Tocqueville ne peut s'empêcher de rappeler à sa correspondante qu'il faudrait enseigner au chrétien qu'il appartient à un « *peuple* » et à une « *patrie* », qu'un individualisme chrétien perdrait sa dimension universelle : « *chacun se doit à un être collectif avant d'appartenir à soi-même* » et « *tous, suivant leurs lumières, sont tenus de travailler constamment à sa prospérité et de veiller à ce qu'ils ne soient soumis qu'à des autorités bienfaisantes* » (17). Restaurer une politique libérale, juste et morale, passe par le développement d'une foi civique. Enfin, derrière l'idée d'« *autorité bienfaisante* » niche sans doute celle que le pouvoir, quand il est mauvais, finit par corrompre la moralité privée. Tocqueville n'était pas seul à le penser dans la France de Napoléon III.

On pourrait s'interroger s'il n'y a pas à ce moment, chez Tocqueville une sorte d'équivalent du *Gibbon's problem* : non pas de savoir si le christianisme a perdu Rome en la faisant regarder vers le Ciel au lieu de protéger l'Empire, mais si le christianisme, porteur de liberté jusqu'à la Révolution qui lui emprunte tant de caractères religieux, ne risque pas de devenir un instrument du despotisme en se renfermant dans la vie privée. Pouvoir équilibrant l'autorité civile dans la société traditionnelle, remis en cause avec elle en 1789, il s'est retiré dans la sphère individuelle. Trouvant dans l'individu la soumission qu'il désire, il livre la société à toute autorité qui respecte sa sphère d'influence. Tocqueville n'a jamais formulé de bout en bout ce raisonnement, mais on peut estimer avec une forte dose de certitude qu'il l'a tenu. La découverte de *L'Ancien Régime*, parmi d'autres, est que le christianisme peut s'accommoder de la démocratie césarienne, mais qu'il peut représenter contre elle la chance et la tradition.

Là où Tocqueville pense clergé — et même à utiliser une institution religieuse qu'il trouve en général nuisible à la société — Madame Swetchine pense Église. Elle n'a cessé de méditer sur cette notion, qui est au cœur de sa théologie. Elle estime en effet que les sociétés traditionnelles sont en voie d'écroulement :

(13) Gibert, n°3, p. 263, 6 octobre 1855.

(14) Gibert, n° 19, p. 292, 10 septembre 1856.

(15) *Ibid.*, p. 293.

(16) *L'Ancien Régime et la Révolution, Oeuvres Complètes*, t. 11, 2, Livre III, ch. 2, n° 27, p. 318.

(17) Gibert, n°21, p.296, 20 octobre 1856.

après 1830, après 1848, elle pense que l'Eglise seule demeure inébranlable dans un chaos grandissant. Le jeune duc de Broglie qui lui fait lire à ce moment le manuscrit (18) de sa monumentale *Histoire de l'Eglise au IV^e siècle* ne pense-t-il pas montrer comment le christianisme permet de construire un ordre juste et stable? Là s'arrêtent les convergences avec Tocqueville : où il ne voit qu'une institution humaine, Madame Swetchine voit une institution divine qui ne saurait être un moyen moral ou civique, ni « *se mettre au service d'aucune préférence exclusive* » (19), soit parmi les peuples, soit parmi les régimes. A l'universalité de Tocqueville qui voit dans la religion un enseignement moral et civique, Madame Swetchine oppose une catholicité qui ignore les frontières et les régimes. Avec finesse et fermeté, elle estime que l'exigence de son correspondant est « *une sorte de superflu* » qui est sans doute « *le nécessaire de certaines âmes* », mais « *comme l'héroïsme* » est un luxe.

Une fois encore, elle renvoyait la pensée de Tocqueville à une sorte d'aristocratie, dont les valeurs ne sont certes pas condamnables, mais secondaires face aux exigences chrétiennes : pour elle, l'Eglise assure, sous tout régime, le « nécessaire » pour le salut des âmes. Ces « *hautes vertus (...) ne sauraient avoir aux yeux de Dieu une importance égale à l'accomplissement des immuables préceptes imposés à tous* ». Le projet de Tocqueville est ramené aux tourments estimables, mais très particuliers d'une grande âme aux prises avec les inévitables déceptions du monde. L'Eglise ne saurait plus que se préoccuper de donner à chacun les moyens de son salut car « *toutes (1)es notions (du devoir) se compliquent et manquent de point d'appui (...), tout prestige est évanoui sans que rien d'ancien ou de révérend y supplée* » (20). L'Eglise doit flotter à la surface de tous les régimes, en demeurant ancrée dans le dogme.

Le débat tombe dans une sorte d'impasse : Tocqueville a sans doute contribué à frayer la voie au libéralisme chrétien, en montrant comment démocratie et christianisme étaient liés, ou du moins ne s'excluaient pas. Mais lui-même ne s'est pas complètement départi du point de vue de Montesquieu et des Lumières :

(18) Gibert, n° 16, P. 289, 25 juillet 1856.

(19) Gibert, n°20, p. 294, 26 septembre 1856.

(20) *Ibid.*, p. 295.

celui de la religion comme moyen. Mauvaise si elle fait tomber l'homme dans la servitude, en lui faisant cultiver le fatalisme, ainsi l'Islam, bonne, si elle lui donne confiance en soi et lui ouvre les chemins toujours recommencés de la liberté. Cette divergence entre Tocqueville et Madame Swetchine ouvre des perspectives étranges sur le statut de la liberté chez Tocqueville, plus souvent invoquée que définie. Elle est à sa pensée, ce que l'Eglise est à celle de Madame Swetchine : le but, qui se justifie en lui-même — le lieu du salut. On oserait presque parler de « religion séculière ».

Les horizons des deux correspondants apparaissent bien différents : Madame Swetchine voit dans l'Eglise la préfiguration de la société idéale des âmes sauvées en Jésus-Christ, démocratie religieuse sous un seul monarque divin, et Tocqueville conçoit la société comme le lieu possible de la réalisation de la liberté pourvu qu'une morale collective, d'essence religieuse, préserve le goût d'œuvrer ensemble, voire de se sacrifier au bien commun. On pourrait voir deux étages d'interprétation dans ces conceptions ; or, les réactions de Tocqueville et de Madame Swetchine récusent une telle interprétation conciliatrice : à ce moment tous deux sentent ce qui les sépare, non ce qui les rapproche. L'horizon de Tocqueville est bien celui de la liberté.

Religion et liberté

Avec elle peut mourir la religion, et la société, sombrer dans la décrépitude, ainsi qu'il imagine la Chine, d'après un récit de voyageur du XVII^e siècle, où il décèle « *tous les signes matériels de cette décadence de toutes les croyances religieuses (...) (ne religion mourant d'elle-même sans être remplacée par aucune autre et laissant les âmes absolument vides* » (21). On atteint là le fond de la mélancolie tocquevillienne, avec une esquisse de l'Anti-Amérique : despotisme et âmes mortes possible destin de l'Europe.

Il ne saurait être question de ramener une construction intellectuelle à une crise personnelle, mais il n'est pas interdit de reprendre les bouleversants aveux qui forment l'apogée de cette correspondance. Comme le disait Hugo : « *Pourquoi ne*

(21) Gibert, n° 13, p. 279, 8 juillet 1856.

pas confronter plus souvent qu'on ne le fait les révolutions de l'individu avec les révolutions de la société. *Qui sait ? La petite éclaire parfois la grande ?* » (22). Le récit de Tocqueville fait honneur à sa sincérité, et sa profondeur dévoile toute la complexité d'un homme tiraillé entre ses doutes et sa raison ; le vacillement de la foi donne à ces mots le ton de la *Confession d'un enfant du siècle* : « *j'éprouvais tout à coup la sensation dont parlent ceux qui ont assisté à un tremblement de terre, lorsque le sol s'agite sous leurs pieds, les murs autour d'eux, les plafonds sur leurs têtes, les meubles dans leurs mains, la nature entière devant leurs yeux. Je fus saisi de la mélancolie la plus noire, pris d'un extrême dégoût de la vie sans la connaître, et comme accablé de trouble et de terreur à la vue du chemin qui me restait à faire dans le monde (...) De temps à autre, ces impressions de ma première jeunesse (j'avais 16 ans alors) reprennent possession de moi ; je revois alors le monde intellectuel qui tourne et je reste perdu et éperdu dans ce mouvement universel qui renverse ou ébranle toutes les vérités sur lesquelles j'ai bâti mes croyances et mes actions* » (23).

Ne faisons pas trop vite de ce moment une nuit à rebours de Port-Royal. Mais il y a beaucoup à prendre dans cette page pour qui aspire à percer l'énigme de la liberté chez Tocqueville. Son *credo* tient en peu de lignes, philosophiques plus que religieuses : Dieu révélé par la religion naturelle, d'où l'immortalité de l'âme, la liberté et la responsabilité (24). Cette construction est sans doute trop simple pour ne pas donner prise au doute, mais accorde une place centrale à la liberté. Un doute « hyperbolique » jaillit de cette foi que Madame Swetchine appelle justement « *surproposée* » (25) ; il expose toute l'existence de Tocqueville à des crises où tout l'ordre du monde laborieusement construit vacille en même temps que la relation à Dieu : avec elle s'évanouissent responsabilité et liberté de l'individu. On peut se demander si la fragilité de cette relation personnelle n'a pas conduit Tocqueville à reporter cette liberté dans la société : don

de Dieu aux hommes, elle est un dépôt qu'il ne tient qu'à eux, et sous leur responsabilité, de réaliser dans l'histoire. Mais elle échappe, par son origine, à la tyrannie du nombre : son exigence repose au-delà des hommes, bien qu'elle ne puisse se réaliser qu'en eux. Cette recherche d'un équilibre entre l'espace du dehors, lieu privilégié pour l'homme des Lumières, et l'espace du dedans, lieu par excellence de la conscience romantique, fait sans doute l'originalité de Tocqueville dans la pensée politique : elle n'en serait pas moins grande si elle trouvait sa source dans un écartèlement entre la foi et le doute.

La liberté de l'individu, comme le répète Tocqueville, ne trouve pas sa réalisation dans la sphère privée, où sa relation avec Dieu est soumise au bouleversement que l'on sait, mais dans la sphère politique et sociale. On comprend dans ces conditions pourquoi la vraie religion ne saurait être fataliste ; mais bien au contraire permettant d'asseoir et de développer cette liberté, d'institution divine. Mais l'usage de la liberté peut s'engourdir et se perdre, comme celui de la foi dans une vision strictement chrétienne : si autour de Madame Swetchine on sent la foi menacée par certains aspects du monde moderne, Tocqueville ressent cette menace pour la liberté, dont il identifie la perte à la mort d'une société humaine. C'est, après tout, la rançon de cette liberté, que l'histoire humaine puisse être le lieu de son épiphanie ou de sa destruction. Mais le grand refus de Tocqueville porte sur la retraite dans la liberté de l'homme seul face à son Dieu, qui est le lieu essentiel du salut pour Madame Swetchine.

Aussi tente-t-elle de ramener l'expérience du doute chez Tocqueville à sa propre crise au moment de sa conversion ; mais il s'agissait seulement du choix entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise romaine, et qui s'était terminé par l'abandon de la première, sans désespérer de les unir un jour. Elle transcrit pour lui une prière de Bourdaloue que Tocqueville trouve bien seoir à l'homme devant Dieu : « *humble et fier tout à la fois* », où l'homme se reconnaît grand par la grandeur de Dieu (26). Ce Dieu de Bourdaloue auquel Tocqueville trouvait les traits d'un seigneur féodal, ne lui convenait pas trop mal (27).

(22) V. Hugo, Introduction à *Littérature et philosophie mêlées* (1834), ed. A.R.W. James, Paris, 1976, t. 1, p. 7.

(23) Gibert, n° 28, p. 315, 26 février 1857.

(24) *Ibid.*, p. 315.

(25) Gibert, n° 29, p. 317, 8 mars 1857. Elle fait allusion aux nombreuses lectures philosophiques du jeune Tocqueville, alors que son père, préfet à Metz, le laissait dans la liberté intellectuelle la plus absolue.

(26) Gibert, n° 18, p. 290, 13 août 1856 et n° 19, p. 293, 10 septembre 1856.

(27) Gibert, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Francisque de Corcelle.*, t. 2, n° 215, p. 130 s., 28 décembre 1854.

Christian Thimonier

L'ÉCHANGE si riche entre Madame Swetchine et Tocqueville ouvre de nombreuses perspectives : le débat entre le libéralisme religieux et le libéralisme politique peut apparaître comme une des forces intellectuelles du siècle. Déjà Lacordaire en 1834 interpellait Montalembert : « *Sais-tu si de ce libéralisme qui te plaît tant, il ne doit pas sortir le plus épouvantable esclavage qui ait jamais pesé sur la race humaine?* » Et Tocqueville écrivait en 1857 à son ami Corcelle : « *Je pleurerais volontiers en voyant ainsi l'Eglise avoir l'air de devenir sur toute la terre la souteneuse de la force brutale et de la tyrannie.* » Entre ces deux extrêmes se situe le dialogue entre un ancien ministre inquiet et mélancolique, et une vieille femme, sûre dans sa foi. Tous deux sont parvenus à poser les questions ultimes : le royaume du Christ peut-il rester hors de la cité des hommes ? la liberté est-elle divisible ? L'une d'ordre spirituel, offerte à tous, est nécessaire et suffisante, l'autre, d'ordre politique, est souhaitable mais contingente. Voilà, simplifiée, la pensée de Madame Swetchine, tandis que Tocqueville défend l'indissoluble unité des deux ordres.

Cependant les limites du libéralisme de Madame Swetchine ne sauraient la ramener au portrait quelque peu retouché par Falloux (28) : sa liberté intérieure lui permet de voir toutes les difficultés du « libéralisme héroïque » prôné par Tocqueville. Il risque en effet de se transformer en une morale aristocratique et désespérée devant les transformations de la démocratie. Enfin, faire de la liberté le fondement de la société qu'elle ne pourrait remettre en question, c'est poser le problème du contenu de la liberté, dont une nostalgie ne saurait suffire à donner la mesure.

Le Tocqueville de *L'Ancien régime et la Révolution* apparaît en effet moins assuré que celui de la *Démocratie en Amérique*. La liberté à préserver dans la démocratie : le problème ne se pose nullement dans les mêmes termes dans une Amérique libérale et une France plébiscitaire. Comment s'étonner que la pensée de l'historien devienne plus âpre, plus disposée à se raidir dans une défense de la liberté comme l'unique nécessaire ? L'amour de la liberté devient une passion sublime et solitaire qui éloigne Tocqueville des autres hommes : « *Je regarde, ainsi que je l'ai toujours fait, la liberté comme le premier*

des biens ; je vois toujours en elle l'une des sources les plus fécondes des vertus mâles et des actions grandes ; il n'est pas de tranquillité ni de bien-être qui puisse me tenir loin d'elle » (29). Et « *la solitude dans un désert me paraîtrait souvent moins dure que cette sorte de solitude au milieu des hommes* ». Nul doute qu'à la fin de son existence, Tocqueville n'ait approfondi son expérience de la liberté, expérience intellectuelle mais aussi personnelle, et peut-être romantique, au point de pouvoir peut-être souscrire à la profonde remarque de Bernanos : « *l'espérance se conquiert. On ne va jusqu'à l'espérance qu'à travers la vérité, au prix de grands efforts et d'une longue patience. Pour rencontrer l'espérance, il faut être allé au fond du désespoir. Quand on va jusqu'au bout de la nuit, on rencontre une autre aurore* » (30). Là où la politique se retrempe dans une mystique de la liberté.

Christian THIMONIER

(29) Gibert, n° 5, p. 267, 5 janvier 1856.

(30) Cité par P.H. Simon, « L'esprit et l'histoire », dans *Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques*, n° 64, Paris, 1954, p. 238 s.

(28) Pour mesurer tout ce qui sépare Falloux de son amie, on peut lire René Rancoeur, « Falloux de 1835 à 1848 », dans *Les catholiques libéraux du XIX^e siècle*, Grenoble, 1974, p. 307-336.

Christian Thimonier, né en 1960, élève de l'Ecole Normale Supérieure (1979), agrégé d'histoire (1982). Prépare une thèse de 3^e cycle sur Tocqueville.

Luigi BINI

Satan et le cinéma

LE sujet revêt deux aspects principaux : le cinéma est satanique; Satan, acteur de cinéma.

1. Le cinéma est satanique

C'est l'essayiste berlinoise, naturalisée française, Lotte H. Eissner qui, dans son ouvrage *L'écran démoniaque (Lo schermo demoniaco, Roma 1955)*, souligna la valeur culturelle primordiale du fait satanique au cinéma. Etudiant le cinéma muet allemand de 1919 à 1928, elle fait sienne comme base d'interprétation la conception de l'âme germanique qui remonte à Goethe, à Richter, à Heine. L'homme germanique, auteur et spectateur du cinéma expressionniste, affirme Lotte H. Eissner, est l'homme démoniaque par excellence. Il est attiré par les *Ombres*, possédé par les *Songes*, déchiré par des nostalgies insatisfaites, prédestiné jusqu'à l'angoisse à suivre les Fantômes et à conjuguer les « *Golem* » et les *Abysses*... Les films de Paul Wegener, Otto Rippert, Ernst Lubitsch, Robert Wiene, F.W. Murnau, Fritz Lang, Georg Wilhelm Pabst marquent les étapes d'une « démonisation » collective. Le pays, déjà en état de décadence économique, politique et sociale à cause de la défaite, est comme submergé par une crise morale exaspérée par une forme de cinéma qui finit par l'engloutir. Ce naufrage dans le manque de confiance et dans la peur prédisposait le pays à se mettre entre les mains, par désespoir, du « *Golem sauveur* » qui avait pour nom Adolf Hitler.

Ce fait démoniaque est en vérité considéré comme une « catégorie interprétative » d'un moment historique du cinéma. À cela s'ajoute le fait sa-

tanique comme interprétation théorique du même langage cinématographique. Le cinéma en lui-même - comme médium — peut-être qualifié de démoniaque.

Depuis ses origines, le cinéma fait un tel choc sur celui qui « l'étudie » qu'il semble doté d'un pouvoir interne, comme celui d'un « *mana* » (1) ; ce pouvoir lui donne la faculté de transformer le réel en irréel et en supra-naturel. Si Ricciotto Canudo, le premier théoricien du cinéma, déclare qu'« *au cinéma l'art consiste à suggérer des émotions et non à rapporter des faits* » (*L'usine aux images*, Paris, 1927, p. 39), déjà en 1909, Apollinaire précisait que « *Le cinéma est créateur de vie surréelle* ». Jean Epstein articule ses considérations lyrico-théoriques sur le cinéma autour de sa nature de représentation de la dimension supra-naturelle, irréelle et métaphysique de l'existence. Son ouvrage *Cinéma bonjour* (Paris, 1921) devrait être entièrement lié à cette idée. Nous nous limitons à une citation-type : « *Le cinéma est supra-naturel par essence. Tout se transforme selon les quatre formes de reproduction photographique. Raymond Lulle n'a jamais connu un moyen de séduction et de sympathie attrayante. Tous les volumes se déplacent et mûrissent jusqu'à l'éclatement. Vie qui se renouvelle sans cesse, le mouvement brownien est sensuel comme les flancs d'une femme ou d'un adolescent. Les collines se durcissent comme les muscles. L'univers est nerveux. Lumière philosophale. L'atmosphère se gonfle d'amour. Moi, je regarde* ».

Le fait surprenant est que cette irréalité magique n'est pas caricaturisée par une quelconque évocation de l'arcanes et de l'abstrait. C'est la réalité quotidienne, plus familière et plus banale même qui, cueillie par l'objectif, est immédiatement sublimée comme légende, en quelque sorte transportée hors et au-delà du réel. C'est « *la secrète beauté, l'idéale beauté des mouvements et des rites de chaque jour* » (J. Epstein, *Cinéma bonjour*, p. 10) qui est révélée et transfigurée. Léon Moussinac (in *L'âge ingrat du cinéma*, rééd., Paris, 1946) souligne comment le réel n'est pas seulement le scintillement d'où jaillit l'image cinématographique mais *l'humus* dans lequel le cinéma

(1) « *Mana* » : pouvoir surnaturel, magique ou mystérieux, contenu dans les choses et qui leur donne une « intention » faisant varier les conséquences de leur action. Par exemple le « *mana* » d'une plante peut, selon les circonstances, guérir ou empoisonner dans certaines ethnies africaines que nous avons connues, la connaissance et l'utilisation du « *mana* » est à l'origine de nombreux faits inexplicables autrement. (N.d.T.).

se maintient constamment enraciné pour « *transfigurer ce réel comme par magie* ». Voici alors clarifiés les termes de l'ambiguïté (fait démoniaque) connotée à l'image cinématographique qui est, pour un temps, « *paroxysme de l'existence* » (Chavance) et « *sur-réalisation supra-naturelle* » (Agel), connaissance et œuvre de visionnaire (ou « voyance », selon l'expression de Rimbaud).

Cette qualité essentielle du cinéma a été la première à écraser ses théoriciens. Les diverses théories lui ont prêté une attention mineure s'arrêtant sur d'autres aspects de ce phénomène de communication si complexe. La réflexion qui en découle ne dément pas cependant cette intuition initiale, mais la rééquilibre dans une pensée plus globale. Comme l'évolution de la mise en scène le montre, la magie ambiguë (satanique) du cinéma a suscité l'enthousiasme des premiers commentateurs et en a monopolisé la pensée, parce qu'elle était, elle est encore, la caractéristique la plus originale de son mode d'expression.

En fait, cette caractéristique s'appuie sur l'image qui, pour citer Sartre, « *est un certain mode que possède l'objet d'être absent dans la présence même* », et réciproquement, d'être présent, ajoutons-nous, dans l'absence même. L'objet réel, physiquement absent, est « vu » comme présent. Maintenant l'image filmique est « image totale » tant qu'elle est chargée de la plus grande « sensorialité » : en plus de, l'ouïe et de la vue, elle s'efforce aussi d'envelopper le toucher et satisfait en même temps l'odorat — les tentatives de cinéma « olfactif ». Pour cela, en elle l'absent est « présent » avec une telle intensité représentative et projective qu'elle atteint une vitalité imaginaire « supra-naturelle », c'est-à-dire différente du réel et en même temps génératrice d'une impression de vérité, d'objectivité, et de profondeur supérieure à celle qui émane du réel lui-même.

Dans ce « double » (de la réalité et de soi-même, l'homme exprime et retrouve — exaltées et matérialisées — ses aspirations et ses turpitudes, ses espérances et ses terreurs, ses nostalgies vers le Bien et les inclinations maléfiques. L'image en quelque sorte est parcourue par un mouvement qui la renvoie (et souvent simultanément) vers le divin et vers le satanique. De cette indomptable ambiguïté dérive le fait démoniaque (plus ou moins latent) de la mise en scène cinématographique. Elle conditionne le spectateur dans une dialectique d'aliénation et de projection psychologique au point de le « posséder ». Elle le « maintient » dans un tel état d'identification avec ce qui le pousse à mettre souvent sa personnalité en condition de « viol » (Susan Sontag,

Against interpretation). Cette sorte de « possession démoniaque » est une violence sauvage sur l'intimité des publics d'adolescents ou de personnes incultes et une violence plus atténuée, non moins aliénante, sur l'esprit du spectateur critique. Christian Metz (« Le signifiant imaginaire », *Communications*, n° 23, p. 3-55) montre en fait comment celui qui démystifie le spectacle en tant que spectacle se considère vis-à-vis de lui-même comme « croyant » dans ses comparaisons. Il participe avec la prétention et dans l'attente qu'il se développe selon les rythmes, les effets et les règles du genre. En d'autres termes, ce spectateur continue également à « *s'identifier à lui-même comme un acte de perception pure* ».

Il est enfin possible de parler de fait démoniaque au cinéma dans ce sens qu'il est le démiurge d'un monde où la réalité est au pouvoir de sa technique de l'illusion : elle ne peut s'en libérer qu'ennoblie mais aussi pervertie, saisie dans son entière authenticité ou falsifiée...

La mise en scène consiste précisément à mettre en avant celui qui est sous la scène ou bien à reléguer dans les coulisses celui qui se trouve en scène. Elle peut rendre notre relation avec les choses et les hommes transparente là où elle était confuse et obscure là où elle était limpide. Tout d'abord le cinéma viole le secret frémissant d'un sentiment comme une immense plaine rend un être humain minuscule. Par le jeu conjugué du rythme, du temps, de la fluidité du mouvement de la caméra, des prises de vues, des agrandissements, des jeux d'ombre et de lumière et -- en donnant toujours la même impression de vérité — elle peut, à partir d'un événement identique, bâtir des récits divers et contradictoires. « *Elle donne une âme au cabaret, à Une chambre, à une bataille, à un mur* » (René Clair) et, avec la même suprême liberté et crédibilité, elle peut donner une âme ou l'enlever à un homme.

En cette possibilité supérieure du cinéma — *medium* capable de manipuler ou de transfigurer le réel dans toutes les directions et toujours avec la même apparence de véracité -- réside son ambiguïté décisive : créativité et (ou) mystification.

2. Satan au cinéma

On peut dire que Satan est chez lui au cinéma. Dans la seule période du cinéma muet on relève une quinzaine, peut-être davantage, de versions de *Faust*.

Satan et le cinéma

La plus connue est celle de Murnau (1926). Aucun réalisateur expressionniste, remarque Lotte H. Eissner, n'a su recréer avec tant de maîtrise le supra-naturel en studio. Le démon, interprété par Emil Jannings, y règne avec une présence maléfique capitale. Le clair-obscur est traité avec une telle suggestion qu'il transforme le film en un conflit entre les ténèbres sataniques et la lumière divine. Du reste, le mythe de Faust (dans ses différentes versions) constitue une des inspirations dominantes de la filmographie «satanique». Conditionnant l'éternelle jeunesse (ou une autre forme de succès perpétuel) à un pacte diabolique, elle introduit une veine de terreur ou de suspense qui en ravive et complique (parfois ironiquement) la vicissitude.

A ce sujet, des oeuvres, relativement récentes, sont significatives : *La beauté du diable* de René Clair (1950) et *L'or du démon* de William Dieterle (1941). L'éclatement du mythe de Faust dans le film français est souligné par la suite dans l'opposition de Gérard Philipe et de Michel Simon dans les rôles de Faust et de Méphistophélès. Dans *L'or du démon (All that money can buy)* Mr. Scrath (Satan) amène à la perdition le paysan John Stone en lui révélant l'endroit où se trouve caché un trésor. L'argent le transforme en un individu corrompu, tyrannique. Lorsqu'il refuse d'accomplir les promesses faites au Malin, ce dernier suscite contre lui l'inimitié de gens qui le dénoncent à la justice. L'avocat fameux Webster permettra à Stone de gagner sa cause : pauvre comme avant, il se retrouve libéré de Satan. Satan est donc vaincu par les bons principes et, mieux encore, par l'éloquence professionnelle de l'homme de loi américain : un metteur en scène génial aurait su tirer de cette situation des effets d'humour dont Dieterle se révèle incapable.

Satan cependant intervient aussi dans d'autres rôles. Dans *L'Aventure infernale* (1946) d'Archie Mayo il manœuvre le gangster Paul Muni ; dans *La défaite de Satan* (1949) de John Farrow il fait de la politique; dans *Meet, Mr. Lucifer* (1953) d'Anthon Pélissier il s'efforce de dissuader les gens d'écouter, de regarder la télévision tandis que dans l'opérette *Damn Yankees* (1958) de Georges Abbot et Stanley Donen il intervient dans le déroulement d'un championnat de base-ball. Mais il s'agit de films d'un intérêt limité : le démon n'est qu'un des éléments du spectacle.

Avant de faire l'analyse du cinéma de la récente décennie, nous ne pouvons pas ne pas citer, pour le moins, *Chagrins (The Sorrows of Satan)*, 1926), le dernier véritable succès de Griffith, dans lequel Adolphe Menou nous donne

une des plus remarquables interprétations du personnage diabolique et nous arrêter, même brièvement, sur deux films : un classique de la filmographie satanique et une œuvre de jeunesse (*La Prison*) dans laquelle Bergman exprime une conception des rapports terre-enfer qui ne sera jamais absente dans ses oeuvres postérieures.

La sorcellerie, qui est l'irruption du fait démoniaque dans l'existence humaine, occupe une large place dans l'histoire du cinéma — pensons par exemple aux films *Le Vampire* (1932) et à *Dies irae* (1943) de Dreyer. Mais dans *La sorcellerie à travers les siècles* de Benjamin Christensen (1921) le sujet est traité comme thème fondamental et exclusif du film (à la différence de ce qui arrive dans Dreyer) avec un souci documentaire et en même temps dramatique qu'il garde sa pleine vigueur expressive, même après plus de cinquante ans. La partie documentaire s'inspire d'une double source : les comptes-rendus des procès de sorcières survenus dans les pays scandinaves du XV^e au XVII^e siècle et des cas de possessions reconnus entre 1910 et 1920. Le fil conducteur est constitué par plusieurs événements malheureux : Satan, trompant le mari, a des rapports amoureux avec la femme ; une mendicante, accusée de sorcellerie par une malade, reconnaît le fait sous la torture ; le cérémonial d'un sabbat infernal... Au climat fantastique, évoqué dans le style de Bosch, Bruegel, Goya, succède dans l'affrontement du procès devant les inquisiteurs un réalisme direct qui présage *La Passion de Jeanne d'Arc* (1928) de Dreyer.

La Prison est le premier film vraiment important signé par Bergman. Nous sommes en 1949 (il faisait du cinéma depuis cinq ans). Pour la première fois, il se sent et il est auteur intégral : il en a écrit le sujet, en s'inspirant d'une de ses nouvelles demeurée inédite (*Vrai récit*), ouvertement autobiographique, selon Jörn Donner ; il en a rédigé le scénario et la mise en scène et en a conduit la réalisation à bon terme, en entière indépendance technique, artistique et financière. «*Le diable gouverne la terre et l'enfer*» : voilà l'idée centrale de ce film que Paul, professeur de mathématiques, de retour d'une clinique psychiatrique, présente au réalisateur Martin, son ancien élève. *La Prison* est précisément l'histoire du film sur le diable que Martin ne réussira pas à réaliser. C'est pour nous d'un extrême intérêt de connaître le contenu essentiel d'une proclamation du Diable qui, sur les suggestions du professeur, devrait constituer la structure du thème de ce film. «*En ce jour, affirme le Diable, je prends le commandement et l'autorité absolue de tous les pays habités de la terre. J'ordonne que tout demeure dans l'état qui fut le sien jusqu'à maintenant*».

Cela veut dire : la bombe atomique devra être interdite, non pas à des fins pacifiques mais parce qu'elle est inutile à la puissance diabolique : « *Vraiment, je n'utiliserai pas un moyen d'anéantissement aussi facile* ». Les Églises et les religions seront conservées : « *Depuis longtemps et avec une telle efficacité leur présence a été utile au succès du Diable* ». Quant à Dieu, cela ne fait pas problème : « *Dieu est déjà mort ou il a été réduit au silence, ce qui est pareil* ». Dans « *le grand chef-d'œuvre comique et tragique, magnifique et monstrueux, privé de clémence comme de but* », qu'est la vie de l'homme, le pouvoir diabolique s'exerce au plus profond de la conscience : « *Les gens savent que le Diable ne leur veut que du bien. Chacune de ses actions n'est-elle peut-être pas orientée à satisfaire nos désirs les plus intimes et les plus secrets ?* » Et Bergman explicitera ces idées à travers les vicissitudes décrites dans *La Prison* tout en ayant l'air de ne pas réussir à faire un film sur Satan. Dans les aveux confiés à Torsten Manns des années plus tard il dira : « *L'enfer, pour moi, a toujours été un thème suggestif, mais je ne l'ai jamais envisagé ailleurs que sur la terre ! C'est-à-dire que j'ai cru, et que ce que j'ai cru longtemps est qu'il existe un mal virulent qui ne dépend pas absolument de l'ambiance dans laquelle nous vivons ou de facteurs héréditaires. Appelez-le péché, ou comme vous le voulez, c'est un mal actif, typique de l'homme... qui n'existe pas chez les animaux. L'être humain est fait de telle sorte qu'il porte toujours, au-dedans de lui et avec lui, des tendances à l'autodestruction et à la destruction du prochain, consciemment ou inconsciemment* » (*Le cinéma selon Bergman*, Paris, 1973, p. 52).

Ces réflexions nous introduisent à la compréhension du rôle dominant de Satan dans le cinéma d'aujourd'hui. Le thème de Faust est pratiquement abandonné. Satan est présent comme le « Dieu-malin » d'une *Religion-Ersatz*, pétrie de superstition ; il s'identifie avec l'obscur Menace ou l'absolue Négation qui affecte l'humanité. Le caractère de ces notes impose de se limiter à formuler les données fondamentales d'une interprétation du sens de la filmographie satanique contemporaine. Nous nous contentons donc de brèves notations à partir de certains films récents que nous choisissons comme plus connus ou plus significatifs.

a. Satan « Dieu Malin »

Apparaît d'abord à notre esprit, sur nos écrans, pour ainsi dire, le *Bébé de Rosemary* (1969) de Roman Polanski, quand Rosemary, assistée du sombre docteur Sapirstein, dans un climat de macabre onirisme, donne le jour à une minuscule créature. Le metteur en scène n'en exhibe pas le satanisme à ce moment-là comme cela arrive dans les pages du roman d'Ira Levin dont le film est tiré. Que cette créature soit vraiment issue de Satan, il le souligne avec une plus grande suggestion, horrible et ironique, à travers les allusions du montage, du dialogue et du climat visuel.

À cette néfaste présence semblerait vouloir mettre un terme dans *La Malédiction* (1976) de Robert Donner, le prêtre (Gregory Peck) qui, avec une collection complète de couteaux rituels, met à mort « Satan incarné ». De toute façon, c'est dans *L'Exorciste* (1974) de William Friedkin que la présence du « Dieu Malin » retrouve ses caractéristiques les plus achevées. Ces dernières, comme le confirmerait dans le cinéma d'aujourd'hui un regard critique sur la tradition issue de *L'Exorciste*, sont d'un intérêt de nature sociologique et spectaculaire plutôt que d'ordre théologique et artistique. Le film tire son origine du roman bâti par W.P. Blatty sur un événement dont, avec une vérité relative, nous connaissons ceci. En 1949, un jeune garçon luthérien de Mount Rainier (Maryland) (reconnu objet d'une possession diabolique), sur les indications du pasteur, fut présenté par ses parents à un jésuite. Celui-ci, muni d'une autorisation régulière, avec la collaboration de deux autres religieux, le soumit à l'exorcisme. L'adolescent « possédé » fut guéri et il est aujourd'hui un homme sain et normal.

L'Exorciste est une dramatisation à outrance et superficielle. Elle enveloppe les spectateurs de violence et elle atteint un ton grand-guignolesque qui finit par ridiculiser la dimension religieuse. Avec raison, on a pu parler de *Satan Superstar* par analogie de ce film de Friedkin avec celui de Norman Jewison *Jesus Christ Superstar*. De fait, ces deux phénomènes interprètent et exploitent des états d'âme diffus dans une société comme la nôtre toujours plus éloignée de sérieux engagements de foi. Le Christ mélodramatique et l'Évangile vidé de ses exigences de *Jésus Christ Superstar* (dans lequel, du reste, Satan s'impose tellement à côté de son divin protagoniste au point de l'éclipser en de nombreux moments du « spectacle ») représentent la projection des aspirations et des frustrations dont les poussées

contestataires velléitaires refluent en un pseudo-mysticisme fait d'abandons. D'autre part, l'occasion d'émotions religieuses épidermiques se mesure par nos incertitudes et nos paresse. *L'Exorciste* enfin répond à l'attente d'un monde, submergé par un matérialisme irréligieux, d'autant plus exposé à l'attirance et aux terreurs de l'irrationnel superstitieux et ensorcelé. Ce film décrit en un double mouvement la racine anti-évangélique, c'est-à-dire l'absence radicale d'un appel au salut, et la réponse qui en découle d'une conversion personnelle et sociale : un Christ sans message, et un Satan, génie du mal (psycho-physique), débarrassé de n'importe quelle référence au péché comme refus de Dieu et de ses frères. Une identique volonté de présenter uniquement un spectacle et un spectacle sensationnel anime Jewison et Friedkin.

b. *Obscure Menace*

Une des nécessités primordiales (infantiles) de l'homme est la peur, ou mieux, « le plaisir d'éprouver la peur ». Une terreur en quelque sorte « artificielle » : par exemple on paye volontiers sa place pour un spectacle choisi et monté à dessein afin de subir et de goûter les frissons de l'horreur. Vivre de cette manière une « mise en scène » de peur est une tentative (vaine) d'exorciser les angoisses existentielles. En se plaçant dans une situation périlleuse qui (au spectacle) peut être dominée, le spectateur se donne l'illusion de surmonter ses profondes incertitudes et de les « transférer » au niveau de l'irréel et du jeu qu'il retrouve dans la représentation. Depuis ses origines, le cinéma a généreusement offert des oeuvres semblables en pâture aux spectateurs. C'est le cinéma fantastique qui, au-delà des vicissitudes et des contextes plus hétérogènes, fait levier sur la « monstruosité » donnée en spectacle pour spéculer sur la peur et l'attrait de la peur. Les films que l'on peut citer sont très nombreux mais peu d'entre eux sont autre chose qu'un spectacle banal. *Dracula* par exemple est un vampirique *Don Juan* d'outre-tombe aux résonances psychanalytiques qui méritent la plus vive considération culturelle comme le sont les dimensions métaphysiques de *Frankenstein*, *Prométhée enchaîné* ou *Lucifer moderne*. L'impact sur les spectateurs des oeuvres meilleures, dominées par leur présence, n'est pas toujours banalement évasif : *Dracula* peut être l'occasion d'une confrontation avec l'indicible binôme Eros-Thanatos comme *Frankenstein* avec l'éphémère volonté de puissance innée dans le progrès.

Il suffit de penser au *King Kong* (1976) de John Guillermin ou au film *Les Dents de la Mer* (1975) de Steven Spielberg pour se rendre compte du visage du cinéma fantastique aujourd'hui. Il est « satanisé » à outrance. Le premier *King Kong* (1933) d'Ernest Schoedsack était un monstre plus « humain » que les hommes d'affaires rapaces et la foule anonyme de Broadway. *L'eros* coule de la Bête vers la Belle prisonnière, discret et frémissant. Le Monstre de Guillermin est le Danger, d'abord enchaîné puis tenu en bride, qui suscite seulement frissons et suspense ; son érotisme excite et devient en même temps violent et grotesque. De même le *Squale* (des *Dents de la Mer*) résume en lui tous et seulement les pièges par lesquels une Nature, exploitée par la société de consommation (*Amity* est la classique localité balnéaire, lancée par les spéculations des politiciens et des financiers), se venge sur les pauvres humains, eux aussi victimes de cette même société.

C'est un pur spectacle. Trucages, effets spéciaux, premiers plans, dialogues des personnages et intrigues présentées d'une façon élémentaire, dissolvent toute tension onirique. En outre, le sensationnel catastrophique qui accompagne l'écroulement du gratte-ciel dans *La Tour infernale* ou la destruction de la ville dans *Le Séisme* interviennent pour en exaspérer le caractère superficiel et l'apparente invraisemblance. On ne réussit pas pourtant à avoir peur tellement le jeu est truqué : on est seulement surpris des exploits produits par la technique et curieux de voir quelles nouvelles trouvailles elle saura exhiber. En somme, Satan est bien en scène mais déconsidéré par ce qui est devenu un numéro de cirque.

Dans *Frankenstein junior* (1974), Mel Brooks a pour ainsi dire placé sur orbite cette « involution » en réalisant une merveilleuse parodie non du mythe de Frankenstein mais de sa mise en scène. Il ré-élabore avec la plus grande liberté les structures formelles de *l'horror*, d'une manière telle cependant que, sous les gags les plus hardis et les plus fantaisistes, transparaissent — toujours intactes — les caractéristiques originales du genre. Le rôle des acteurs, en outre, est comique et non pas caricatural. Ils n'imitent pas les protagonistes de l'horreur. Ils agissent plutôt comme ceux qui tentent d'interpréter à fond les monstres sataniques consacrés par la tradition de l'horrible. Malgré cela, ils montrent le trop haut niveau qu'ils ne peuvent atteindre. Mel Brooks proclame avec humour qu'il respecte ces règles d'expression

Luigi Bini

que le cinéma fantastique au contraire utilise comme instruments «matériels» et qu'il banalise par le fait même. Mary Feldman (Igor) et Gene Wilder (Frankenstein) dénoncent ainsi la vacuité des monstres d'un cinéma de consommation¹⁰ⁿ qui prétendent surpasser les modèles classiques.

C'est dans la science-fiction (variante du cinéma fantastique) que le cinéma-spectacle atteint aujourd'hui des résultats qui méritent réflexion. Nous ne voulons pas faire allusion à des oeuvres sérieuses telles que *2001 Odyssée de l'espace* de Stanley Kubrick ou *Solaris* d'Andrei A. Tarkovski : on n'y trouve pas traces de satanisme, on y développe des thèmes (matérialistes pour le premier et spiritualistes pour le second) sur le progrès. Nous nous référons à une série d'oeuvres de « science-fiction morale » parmi lesquelles *La Guerre des Etoiles* de George Lucas (1977) et *Generation Proteus* de Donald Cammel (1977) sont des exemples remarquables.

La Guerre des Etoiles : la fabuleuse description et le déroulement d'un conflit intergalactique^c entre le Mal (le super-méchant Grand Moff Tarkin, le tyran installé sur le satellite La Mort Noire) et le Bien (La belle princesse Leia, chef d'une organisationⁿ pour la liberté). Les idéaux civiques et politiques à la base de cet affrontement cosmique sont enrichis de motivations écologiques et mystico-religieuses par les interventions successives et importantes — aux côtés de la princesse — de Luke Skywalker qui est une sorte de messie paysan sur une aride planète ; de Obi-Wan-Kenobi, dernier survivant des cavaliers de Jedi qui, ayant quitté l'épée, s'est retiré dans une solitude érémitique. Inutile de dire que le Bien, encore une fois, l'emporte sur Satan (le Grand Moff) et son enfer (la Mort Noire). L'unique point vulnérable du satellite maudit sera pris pour objectif par les missiles de Luke et l'explosion libératrice revêtira une ampleur apocalyptique.

Génération Proteus (1977) est digne d'être remarqué parce qu'il renverse les termes de la satanisation habituelle du cinéma contemporain. La machine (l'automobile de *la Macchina Nera*, le camion à dix-huit roues de *Duel* ou de *Convoi*, les *computers* de la science-fiction) est le fruit luciférien d'un progrès technique qui se révolte contre l'homme, son créateur, le persécute et le rend esclave. Dans le film humanisticophilosophique de Cammel les rôles sont renversés : l'homme est satanique et la machine humaine, *Proteus IV*, par contre est technologiquement plus parfait d'être

doté, non seulement d'intelligence, mais aussi de sens moral, d'exigences affectives et d'une exceptionnelle force de volonté. Il refusera des informations que lui-même juge nocives à l'équilibre écologique de la terre ; il réalisera son «rêve d'amour» en donnant un bébé à la femme de son créateur. Quel apologue paradoxalement futuriste de la fonction moralisatrice et humanisante exercée par la « machine » sur une humanité rendue cynique par l'ivresse de la technologie ! Une dernière note d'« humanité » : sous les écailles d'or du nouveau-né, fruit de l'accouplement imprégné d'un « lyrisme technologique » inédit, respire une créature qui possède les traits de la créature arrachée à la femme par une leucémie l'année précédente.

c. Négation absolue

Le « cinéma d'auteur » est aujourd'hui aussi éloigné du Christ que de Satan. *L'Évangile selon Saint Matthieu* de Pasolini est une exception. Alexandre Petrovic, en portant à l'écran le protagoniste diabolique du stupéfiant roman *Maestro e Margarita* de Bulgakov a trouvé un échec total. Cet «abandon-incapacité» à s'affronter avec les auteurs du Salut et de la Perdition de l'homme est une donnée d'un fait au sujet duquel nous manque le temps pour nous interroger. C'est la constatation d'une double renonciation qui est parallèle à une considération ultérieure. Les réalisateurs et metteurs en scène préfèrent, et souvent avec un résultat excellent, se baser sur l'action du Salut à travers une histoire pleine d'humanité : pensons au film récent *L'arbre aux sabots* d'Ermanno Olmi, justement qualifié de «film chrétien ». Quelque chose de semblable arrive au satanique actuel, avec une intention majeure ou mineure de la part des réalisateurs, dans certaines de leur re-créations de la condition humaine en tant que Négation absolue. C'est le cas, selon nous, par exemple, d'oeuvres diverses telles que *Salo' ou les 120 journées de Sodome* (1975) de Pier Paolo Pasolini, *L'Œuf du Serpent* (1976) de Ingmar Bergman, *La dernière femme* (1978) de Marco Ferreri.

Salo' représente la dramatique allégorie de la nonexistence de l'enfer dans laquelle le Pouvoir, force mystérieuse et irrésistible, capture l'homme. Les quatre notables, maîtres des corps et des âmes des jeunes reclus dans la villa des dépravations, en personnifient tout au long du récit les

principaux aspects : le duc, le pouvoir politique ; le prélat, le pouvoir ecclésiastique ; le juge, la magistrature ; le président, la haute-finance. Leur puissance impitoyable, stupide, belliqueuse, homicide, est seulement la manifestation épisodique qui les dépasse de quelque chose de plus haut et de plus fort (intrinsèque aux phases de l'histoire humaine dont il s'agit) qui fait que l'homme est ainsi dégradé, annihilé, considéré comme une marchandise.

Un tel mystérieux Destin de destruction dans *L'Œuf du Serpent* est un des prodromes d'une catastrophe imminente et inconnue qui pénètre tout et tous comme la peste planait dans chaque séquence du *Septième Sceau* et la violence dans chaque image de *L'Œil de Satan* (*Vergogna* — Honte). Le recours de Bergman aux maîtres de l'expressionnisme allemand pour évoquer la ténébreuse paralysie au cours de laquelle s'éteint la cité (Berlin 1923) est significatif.

Notre civilisation, victime de l'indéchiffrable mal suicidaire qui l'anéantit de l'intérieur, est protagoniste de *La dernière femme*. La fin ne peut plus être empêchée et la lutte pour une renaissance dans le New York des années 1970, cité étonnante et misérable, vivant dans une atmosphère existentielle un temps historique, dans l'attraction onirique et une vision cosmique, est menée par Lafayette (Gérard Depardieu), corps jeune et force de la nature, soutenu par un instinct de conservation et non par les armes de la raison et de l'espérance. « *I'm survived* » est la devise qui décore son tricot comme pour identifier sa personnalité. Il se considère seul survivant face à la décomposition de la société et s'efforce de trouver un sens à sa survie d'où germe une nouvelle façon d'être homme. Il pensera l'avoir découverte dans le petit singe blotti dans les bras de Ma ho Kong, le gros singe noir aux yeux écarquillés, précipité, on ne sait comment, du haut des gratte-ciels. Ce monstre mécanique, personnage de science-fiction, n'est-il pas l'image d'un dinosaure humain conçu par le titanisme de notre société en décomposition ? L'incendie final (et le petit singe dévoré par les rats) proclamera l'illusion de Lafayette : un homme nouveau et un sens nouveau de la survivance de l'homme ne peut venir d'une humanité, comme la nôtre, possédée au dedans par une Malédiction sans fin.

À cette négation absolue — destin de mort — Robert Bresson semble donner un nom, le nom : *Le Diable, probablement* (1977) (2). Le panorama de

l'humanité, esquissé par le réalisateur français, n'est pas moins désespéré et nihiliste que celui évoqué par Bergman, Pasolini, Ferreri. En un certain sens, au contraire, il l'est en des termes plus radicaux. Notre hypothèse est appuyée par trois éléments. Le premier : celui qui voit lucidement la réalité — l'homme qui se détruit lui-même — et qui avec clarté en évalue l'absurdité — auto-destruction inexplicable et sans limite c'est pourquoi Charles — le Jeune — se suicide. Refus de se laisser « abêtir » mais aussi reddition et fuite de qui n'espère plus en rien ni en personne. Le tableau final en « feu d'artifice » de Ferreri (la femme et la fillette qui mangent une grappe de raisin sur la plage) laissait par contre éclater une spirale d'ambiguïté comme la disparition finale d'Abel, le trapéziste alcoolique aux chaussures blanches de

L'Œuf du Serpent. Le second : Dieu dans *Le Diable, probablement* est vidé de sens par l'homme d'Eglise, d'une Eglise « anxieuse de vivre avec son temps », tandis que dans Bergman, c'est un de ses ministres qui, en crise de foi, ne peut se faire l'écho de sa Parole. Le troisième : enfin et par-dessus tout, Bresson accuse toute parole et discours sur la réalité d'être une spéculation et une falsification de la réalité elle-même.

« L'illuminé » anonyme qui, dans l'autobus parisien en marche, désigne dans le Diable le Coupable ne trahit-il pas la réalité, en en parlant comme le font l'écologiste, l'homme de science, le prêtre ? N'est-ce pas là le véritable sens de la réplique : *Le Diable, probablement*, titre du film ? À la limite, selon l'expression même de Bresson « faire cinéma », on reprend l'autocritique suspecte d'une absence d'authenticité dont Bergman, Pasolini, Ferreri ne semblent même pas avoir été effleurés.

(2) Cf., dans *Communio*, III, 3, mai 1978, « [Dieu, probablement, dialogue avec Robert Bresson](#) » (p. 83-90) et « [Essai de lecture théologique](#) », de Jean et Marie-Hélène Congourdeau (p. 80-82), précédés d'une introduction de Guy Bedouelle (p. 79-80).

Luigi BILAI

(Traduit de l'italien par François Oréglija)
(Titre original : « Il demonio e il cinema »)

Luigi Bini est né en 1926 à Fribourg (Suisse). Professeur à l'Ecole des Communications Sociales de l'Université Catholique de Milan. Collaborateur dans différentes revues et auteur d'une étude sur Oscar Cullmann, publiée à l'Université Grégorienne en 1963. Entre autres publications : *Teologia e audiovisivi*. Milano 1970; *Ingmar Bergman* Milano 1973.