

les visages de jésus-christ

henri bourgeois
simone debout
jacques duquesne
roger garaudy
françois-marie genuyt
jean-pierre jossua



lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

Comité de Rédaction

Nelly Beaupère, Jean Chassefeyre, Henri Denis, Christian Duquoc, Alain Durand, Etienne Duval, François-Marie Genuyt, Jean Guichard, Jean-Pierre Monsarrat

Direction: Alain Durand

Administration-promotion: Jean Chassefeyre

Conditions d'Abonnement

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier et comportent cinq numéros.

France: 38 francs. Abonnements de soutien: à partir de 50 francs

Lumière et Vie, C.C.P.: Lyon 3038.78

Etranger: 48 francs

Belgique et Luxembourg

La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance. Bruxelles C. C. P. 1291.52

Pays-Bas

H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P.: 85843

Italie

Edizione Paoline, libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C.C.P.: 1-18976

Centro Dehoniano, via Nosadella, 6 40.100 Bologna. C.C.P. 8/15575

Canada et U.S.A.

Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Suisse

Columba Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg C.C.P.: Ila 1975

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,50 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser dolvent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie - 2, place gailleton, 69002 lyon

tél. 37-49-82 — c. c. p. lyon 3038.78

sommaire

les visages de jésus-christ

lumière et vie ses multiples visages jacques duquesne retour à lésus 13 roger garaudy « il a inauguré un nouveau mode d'existence » 33 simone debout l'évangile inouï ou le message de jésus selon ch. fourier 43 françois-marie l'inscription du visage genuyt

> 55 Jean-pierre lossua

christ autre ou autre christ?

71 henri bourgeois

visages de jésus et manifestation de dieu

les livres

85 pierre-réginald cren

chronique des religions religions orientales et christianisme

99 comptes rendus

tome XXII avril-mai 1973

n° 112

ses multiples visages

Jésus de Nazareth appartient à notre héritage culturel. Sa figure n'est pas enfermée dans le champ ecclésial. Il y a une vie propre de l'image de Jésus en dehors des Eglises. Le phénomène n'est pas entièrement nouveau, mais il connaît aujourd'hui une certaine recrudescence. Souvent, les références faites à Jésus ne se soucient guère des orthodoxies qui contrôlaient jusqu'alors son visage: non seulement les Eglises semblent perdre de plus en plus le monopole qui était le leur dans la régulation du rapport à Jésus et dans la construction de son visage, mais il arrive bien souvent que ce soit au nom d'une certaine « connaissance » de Jésus que l'on se tienne à distance de ces orthodoxies et des institutions qui les produisent. Les Eglises elles-mêmes commencent à douter, non pas de la vérité de ce Jésus que leur ont transmis leurs propres traditions, mais de l'exclusivité d'une telle vérité. Elles semblent en effet hésiter à situer dans l'hétérodoxie ce qu'elles cessent de réguler. Voilà, semble-t-il, qui est plus nouveau, du moins par rapport à un passé récent au cours duquel la ligne de démarcation entre le vrai et le faux s'identifiait avec celle qui distinguait l'institution ecclésiale et le reste du monde.

Ce n'est pas un visage mais différents visages de Jésus qui semblent vivre parmi nous. Jacques Duquesne, pour ouvrir ce numéro, nous présente globalement la situation actuelle à ce sujet. Il va de soi que ces différents visages ne naissent pas au hasard: leur production est liée à une évolution générale de la société et, plus précisément, à des forces historiques qui peuvent être en conflit les unes avec les autres. Point n'est besoin d'être un fin sociologue pour pressentir que le phénomène du « retour de Jésus » tel qu'il s'est exprimé récemment aux U.S. A. par exemple, ne peut être compris que s'il est situé dans la crise traversée par la « civilisation nord-américaine ». Les références variées faites à Jésus au sein d'une société reflètent, à leur niveau, les consensus et les contradictions qui traversent cet ensemble social. Mais elles n'en sont pas que le reflet. L'image de Jésus est aussi un enjeu propre dont la signification n'est pas immédiatement donnée. Il importe de se méfier de toute interprétation facile quant à la signification que revêtent ces multiples références, depuis la tentative qui chercherait à réduire purement et simplement le phénomène Jésus à d'autres phénomènes auquel il est lié, jusqu'à la tentative subtilement récupératrice des croyants célébrant, avec une naïveté déconcertante, le « retour du religieux ».

Regardant les images du musée anti-religieux de Moscou, Wilhelm Reich constate qu'elles « représentent soit Jésus habillé en tzar, soit le tzar avec une tête de Jésus ». Il ajoute : « nous comprenons facilement la relation »... Ces images d'un ordre politico-religieux établi n'appellent-elles pas, à leur tour, d'autres images opposées, telle celle, récemment répandue, d'un Jésus guerilleros, portant fusil en bandouillère, aux traits encore fardés de la douceur saint-sulpicienne dont il semble émerger? On conviendra aisément que tous ces Jésus de

palais, de maquis ou de sacristie portent sur leurs visages la marque de leurs origines et de leurs fonctions sociales. Au Jésus officiel des Eglises répondait déjà au XIX° siècle le Jésus des socialismes utopiques. Simone Debout nous rappelle pour cette période quel fut le visage du Jésus selon Fourier, tandis que Roger Garaudy nous explique amplement quel est le sens de la référence qu'il fait à Jésus au sein d'une option révolutionnaire dans le monde actuel.

A les voir osciller en tout sens, il serait facile d'ironiser sur ces portraits de Jésus, de les renvoyer dos à dos et d'en profiter pour situer le « vrai Jésus » dans un no man's land religieux qui transcenderait ce pluralisme. On sait ce que vaut cette dernière option et quel parti pris inavoué elle dissimule au sein des enjeux historiques de l'heure présente. Mais une question reste entière : peut-on indéfiniment façonner le visage de Jésus au gré des urgences historiques? La plasticité de son visage est-elle à ce point extrême que tout puisse être dit de lui? La question peut apparaître sans grande importance dans la mesure où l'on ne juge de ces images qu'en fonction du service qu'elles sont à même de rendre, fut-ce provisoirement, aux causes sociales, politiques ou culturelles que l'on défend. Jésus est le symbole, le mythe ou l'utopie qui accompagne éventuellement certains de ces mouvements. D'autres noms auraient pu servir de support à la cristallisation symbolique, mythique ou utopique si la figure de Jésus n'avait pas l'importance qui fut la sienne dans notre histoire. Dans cette perspective, que nous ayons affaire à ce nom ou quelque autre nom qui serait disponible dans notre champ culturel, cela ne revêt qu'une importance a priori minime. En effet, l'essentiel reste bel et bien de saisir le rapport qui existe entre ces images historiques de Jésus et les causes humaines auxquelles elles se trouvent historiquement liées.

Il ne s'agit pas de quitter à un moment ou à un autre le champ ouvert par cette dernière question. Au contraire, toute interrogation ultérieure doit rester river à celle-ci, à moins de se perdre sans tarder dans les nuages. Il existe, en effet, une question ultérieure posée par ceux pour qui Jésus ne peut être seulement un symbole, un mythe ou une utopie : quel rapport existe-t-il entre ces images de Jésus liées à des causes humaines et cet homme, mort sous Ponce-Pilate, dont nous affirmons qu'il est aujourd'hui vivant?

Il n'est pas possible de progresser dans l'élucidation de cette question sans nous référer, du sein même de notre situation, à l'objectivité des textes dans lesquels, selon l'expression de François Génuyt qui traite cet aspect de la question, se trouve « inscrit » le visage de Jésus. Le visage? A vrai dire, la multiplicité est originellement transmise par le texte luimême: nous avons quatre évangiles et non un seul. Le texte quadriforme délimite un espace qui n'est pas infini et dont toute construction ultérieure du visage de Jésus ne peut

se réclamer, mais il ouvre aussi un champ libre à l'invention historique. Le passage premier à l'écrit et, plus précisément à quatre écrits, et le passage ultérieur incessamment repris de l'écrit à la lecture, constituent un phénomène original qu'il importe de comprendre comme tel.

Lorsqu'un croyant s'interroge sur les multiples visages historiques de Jésus, il est enfin conduit à se demander dans quelle mesure sa foi en la résurrection n'introduit pas une modification originelle dans la connaissance du visage humain du Christ, tant au niveau des textes évangéliques que de ses relectures, tant au niveau des premières communautés chrétiennes que des croyants d'aujourdh'ui. Jean-Pierre Jossua nous introduit à ces questions de croyants. Ce sont d'ailleurs autant de questions posées aux Eglises. La foi en la résurrection ne devrait-elle pas, en effet, être la source d'une attitude originale des Eglises par rapports aux diverses productions historiques des visages de Jésus? N'implique-t-elle pas, entre autres choses, que nous renoncions à enfermer Jésus-Christ dans le champ clos d'une orthodoxie qui tend à se fermer aussi bien à la pluralité évangélique déjà considérée qu'aux surgissements inédits de ces visages?

Enjeux historiques liés à ces visages de Jésus qui naissent hors église, référence à un texte qui porte déjà en lui la marque de la diversité, statut original de la connaissance de Jésus dans la foi en la résurrection, voilà en quelque sorte les trois pôles du triangle qui délimite l'espace dans lequel nous nous sommes interrogés.

Pour terminer ce numéro, Henri Bourgeois fait en quelque sorte retour sur l'ensemble de notre situation, tente d'organiser les différents enjeux de la floraison actuelle des visages de Jésus et recherche ce qu'un tel phénomène peut nous indiquer sur la façon dont reste ouverte aujourd'hui la question de Dieu.

ont collaboré à ce numéro

Henri BOURGEOIS, professeur au Grand Séminaire de Lyon, responsable diocésain du catéchuménat.

Simone DEBOUT, chargée de recherche au C. N. R. S.

Jacques Duquesne, chroniqueur religieux à «Europe N° 1», auteur de Dieu pour l'homme d'aujourd'hui.

Roger GARAUDY, philosophe marxiste.

François-Marie GENUYT, dominicain, professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lyon.

Jean-Pierre Jossua, dominicain, professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris et aux Facultés du Saulchoir-Saint-Jacques.

retour à jésus

On aurait tort de hausser les épaules ou de sourire à propos de la Jesus Revolution américaine, de ses prolongements européens ou des diverses formes d'attirance pour Jésus qui se manifestent dans des secteurs très divers : il ne s'agit peut-être pas seulement d'une mode éphémère.

Mais voici le paradoxe : en réalité, deux mouvements existent. Un certain déisme provoqué par l'actuel « mal de vivre ». Et la redécouverte des richesses de la personnalité humaine de Jésus, redécouverte d'autant plus facile que Jésus est le Fils, le jeune, celui qui, d'une certaine manière, détrône le Père.

Mais ces deux mouvements ne se rencontrent que fortuitement.

- WANTED !

On recherche : Jésus-Christ, autrement dit le Messie, le Fils de Dieu, Roi des Rois, Seigneur des seigneurs, prince de la paix, etc.

C'est un leader célèbre d'un mouvement clandestin de libération.

On le recherche pour les raisons suivantes : il pratique la médecine, distribue le pain et le vin sans les autorisations voulues ; il en veut aux hommes d'affaires des Eglises, il s'associe avec les criminels, les prostituées, les gens des rues ; il déclare qu'il a le pouvoir de transformer les gens en enfants de Dieu. Son portrait : typiquement hippie, avec ses longs cheveux, sa barbe, sa robe, ses sandales.

Il hante les bidonvilles, n'a que peu d'amis riches et va souvent dans le désert. Son comportement : cet homme est extrêmement dangereux.

Son message est insidieusement révolutionnaire et particulièrement dangereux pour les jeunes auxquels on n'a pas encore enseigné de l'ignorer. Il change les hommes et les appelle à se libérer.

AVERTISSEMENT : on ne l'a toujours pas attrapé. »

L'auteur anonyme de ce texte célèbre affiché sur les murs des Etats-Unis depuis deux ans par les Jesus freaks (les cinglés du Christ, les fanatiques du Christ) ne manque pas de quelque génie. Non seulement parce qu'un certain bonheur d'expression lui a ainsi permis de contribuer au développement de la Jesus Revolution. Mais aussi parce qu'il a — probablement sans le vouloir — ramassé en quelques phrases toutes les raisons contradictoires du « Jésuisme », tous les visages actuels du Christ : le visage guimauve, style « tout le monde il est beau, tout le monde il est gentil » ; le visage du libérateur en lutte contre les riches et les puissants ; le visage du poète-hippie ; le visage du jeune en révolte ; le visage du hors-la-loi et le visage du hors-l'Eglise ; le visage de celui qui appelle

jacques duquesne

les hommes à se changer, à se convertir, mais qui en même temps les transforme lui-même; le visage du doux et celui du « dangereux »; le visage enfin du héros qu'aucune police au monde, aucune institution, aucune puissance établie ne pourra « attraper ».

Tout y est, ou presque. Tout ce qui explique que Jésus ait retrouvé une actualité pour bien des hommes et des femmes, dans la société occidentale et au-delà.

Bien entendu, il ne faut pas se méprendre sur l'ampleur et la profondeur de ces mouvements. Mais il ne faut pas non plus les sous-estimer.

d'ouest en est

La Jesus Revolution américainne s'explique certes en partie par la religiosité de cette nation, « qui a l'âme d'une Eglise », comme disait G. K. Chesterton. Il existe un messianisme américain : dès l'origine, l'Amérique s'est identifiée à Israël, certaine que Dieu était « à ses côtés » pour rayonner ses idéaux à travers l'univers entier. La Jesus Revolution s'est greffée tout naturellement sur ce messianisme. Elle a plus de mal à s'implanter en Europe — du moins dans les pays catholiques : en France, mis à part quelques groupes de Paris et au sud de la Loire, quelques graffiti « jésuistes » isolés et des baptêmes collectifs dans une piscine parisienne, on n'en trouve guère de traces.

Pourtant la Jesus Revolution apparaît aux Etats-Unis comme un phénomène durable et, semble-t-il, en expansion : en juin dernier, « Explo 72 », grand meeting « jésuiste » organisé à Dallas (Texas) par l'infatigable prédicateur Billy Graham, champion de la loi et de l'ordre dans le respect des Evangiles (ou des Evangiles dans le respect de la loi et de l'ordre), a réuni 150 000 jeunes. Pas moins. Les journaux « jésuistes » et les communes (communautés réunies dans le culte de Jésus) prospèrent.

Or, il s'agit d'un mouvement venu de la base (surtout du grouillement d'idées, d'expériences et d'aventures de la Californie). Billy Graham, tout comme les commerçants qui ont fabriqué tee-shirts Jesus, autocollants Jesus, chansons et opéras Jesus, n'a fait que voler au secours de la victoire, pour l'exploiter. La Jesus Revolution américaine n'est pas le fruit d'une opération préfabriquée, d'une stratégie de marketing. Jean Onimus écrit (Les Nouvelles Littéraires, 24 janvier 1972): « Ce qui est sérieux, c'est la réelle, la profonde « amitié » qui est en train de s'établir entre la jeunesse américaine et Jésus. »

Les commerçants et les hommes d'affaires étant souvent plus prompts

et disposant de plus de moyens que les hommes de Dieu, ou de Jésus, c'est l'aspect commercial du mouvement que l'Amérique a exporté d'abord. On ne peut pourtant pas assurer encore que la vague de fond ne va pas suivre un jour — tout comme la révolte de 1968 a suivi avec retard (et alors que tout le monde remarquait le calme des étudiants français) les mouvements contestataires nés sur le Campus de Berkeley quelques années plus tôt. En somme, la Jesus Revolution n'a peut-être pas dit, en Europe, son dernier mot.

Il y a plus étonnant : le mouvement a eu assez d'écho à travers le monde industriel pour franchir le rideau de fer. D'une manière limitée, bien sûr. Mais suffisamment pour que la presse soviétique redoute la contagion du phénomène auprès d'une jeunesse sevrée de spiritualité et d'imagination. Cette presse a donc pris les devants, en soulignant les aspects « business » du mouvement et en comparant le jésuisme à une drogue (ce qui constitue, après tout, la stricte application de la célèbre formule de Karl Marx sur l'opium du peuple). Parlant de la conversion de jeunes drogués à Jésus, la Literaturnaia Gazeta écrit : « Une drogue, appelons-la physique, est remplacée par une autre, spirituelle, voilà tout ». Ou bien les journaux nient purement et simplement l'existence historique du Christ : « Le Christ n'est jamais mort et n'est jamais ressuscité, il n'a jamais existé » (Pravda de Moscou. 7 avril 1972).

Tous les hommes de gauche, y compris les communistes, n'adoptent d'ailleurs pas des positions aussi tranchées. Aussi éloignés que possible de la Jesus Revolution, de ses tendances profondes et de son folklore, bien des révolutionnaires, en Amérique latine et en Europe, sont séduits par les appels de Jésus à la libération totale (pas seulement intérieure, spirituelle) de l'homme. Le cas de M. Roger Garaudy, le plus souvent cité, est loin d'être isolé. Un communiste considéré comme orthodoxe. M. René Andrieu, rédacteur en chef de L'Humanité et membre du Comité central du parti, écrit : « Jésus-Christ est pour moi un homme qui a combattu pour l'homme parmi les hommes. Rien de plus - mais c'est beaucoup à mes yeux - rien de moins. De son enseignement, tel qu'il a été transmis par la prédication des premiers temps du christianisme, je retiens ce qu'il a de particulièrement humain, c'est-à-dire la grande revendication de l'égalité et de la fraternité des hommes, à un moment où la révolte de Spartacus — crucifié lui aussi — vient d'être noyée dans le sang et où les esclaves croient trouver dans le message chrétien la promesse de leur délivrance. »1

^{1.} Pour vous, qui est Jésus-Christ? Paris, Ed. du Cerf, 1970.

jacques duquesne

D'autres, enfin, sans partager l'interprétation marxiste du rôle historique de Jésus, s'intéressent à lui parce qu'il a été, disent-ils, un homme exceptionnel dont la morale, la philosophie et la personnalité elle-même sont toujours d'actualité.

Les composantes du mouvement sont donc extrêmement diverses. Ses raisons également. Mais parmi ces raisons, il faut accorder une place tout à fait particulière au nouveau « mal de vivre ».

un « vide effroyable »

Durant les vingt-cinq dernières années, l'humanité a accompli des progrès fabuleux. Ou plutôt, sa science et sa technique lui ont permis de réaliser l'inimaginable. Le cœur, le foi, les reins, organes sacrés de toutes les mythologies, deviennent interchangeables. La conception d'un enfant n'est plus le fruit du hasard. L'homme est même capable d'agir efficacement sur son propre cerveau grâce à la biologie et à la biochimie. Il a domestiqué l'énergie nucléaire, stocké des millions d'informations dans des ordinateurs et trouvé le moyen de communiquer instantanément, par le son et par l'image, avec n'importe quel endroit de la planète. Mieux encore, il a réussi à envoyer ses délégués sur la lune et s'est payé le luxe de contempler, de son fauteuil terrestre, leurs premiers pas sur cet astre mort.

Etonnant palmarès. Pourtant, il est accompagné d'une immense déception. Plus que d'une déception : d'une peur, parfois irraisonnée, mais obsessionnelle. Ces progrès, en effet, ont été accompagnés de la ruine du système de valeurs sur lequel reposait l'ordre ancien, et aucun système nouveau ne l'a remplacé. Car la science déclare, sur ce point, forfait. Le professeur français Jacques Monod explique : « Ce n'est pas le rôle de la science, ni dans ses possibilités, de définir une nouvelle éthique. Mais la science permet au moins de constater la faillite de notre système de valeurs. »

Des savants cherchent comment faire face à ce qu'une conférence tenue à Stockholm appelait récemment « les effets inéluctables du progrès technique » : pollution de l'air et des eaux, urbanisation, démographie galopante, etc. Mai si l'on demande comment l'homme fera face à certains « effets inéluctables du progrès technique », cela signifie que l'homme n'est plus le maître du jeu. C'est le progrès technique qui l'est. A l'homme de s'adapter, de trouver les moyens de subsister. L'homme est donc fait pour le progrès technique, et non le progrès technique pour l'homme.

La liberté de l'homme est en danger. Tout se passe comme si la technique ne recevait plus de l'homme ses impulsions. Elle progresse en fonction de ses propres besoins. Ce qu'on appelle les victoires de l'homme ne sont, le plus souvent, en réalité, que les victoires d'une technique qui obéit à ses lois propres. Et il en est ainsi dans tous les domaines. L'économiste américain J.K. Galbraith, après avoir décrit le « système industriel » actuel, exprime trois inquiétudes : il relève le dédain du système industriel à l'égard de l'esthétique; il craint que l'éducation ne soit satellisée par le système et ne vise qu'à répondre aux besoins de celui-ci en spécialistes; il souligne la situation de travaux forcés où se trouve le consommateur, condamné à gagner sans cesse davantage pour s'acheter de nouveaux produits qui ne sont pas vraiment indispensables.

Bien avant les économistes, les sociologues et les futurologues, un petit Juif pragois, médiocre employé de bureau, Franz Kafka, avait décrit avec une véracité impitoyable et expressive ce que seraient la condition et l'angoisse de l'homme dans notre société d'abondance, de production et de consommation. L'homme écrasé par la technique et égaré dans les mécanismes complexes de la vie moderne. L'homme livré à des puissances anonymes qui suscitent ses besoins. L'homme perdu dans la foule et qui n'est à l'aise ni dans sa peau ni dans ses villes. L'homme menacé par des terrorismes qui s'appellent : modes, Etat, idéologies totalitaires.

C'est le même constat tragique et désespéré qu'expriment écrivains ou gens de spectacle. Jamais peut-être la voix de l'homme, celle de la littérature, de la pensée, de l'art, n'avait été aussi pessimiste. Elle affirme l'immense tristesse de la vie. Parce que seule n'est pas douteuse la précarité de l'existence humaine, et son ennui profond. En 1948 déjà, Pierre Teilhard de Chardin écrivait que « la vraie menace pour l'homme n'est pas un refroidissement de la terre, mais un monde glacial, intérieurement impersonnel »².

Au lendemain de mai 1968, un étudiant, Olivier-Germain Thomas, a expliqué ainsi les événements qui venaient de bouleverser la France : « Notre civilisation souffre d'un mal terrible, mortel peut-être, qui s'appelle le vide spirituel. Nous avons le pain, la machine, la liberté extérieure, mais nous ne sommes pas seulement pétris dans la matière : le meilleur de nous-même a faim. C'est, selon moi, à cause de l'effondrement des valeurs spirituelles essentielles — religion, art, amour — que les jeunes sont descendus dans la rue. Ils se battaient par manque d'âme. Inconsciemment, mais profondément et avec vigueur, la jeunesse du monde entier s'est levée pour sauvegarder l'esprit » (Le Figaro littéraire, n° 1161).

2. TEILHARD DE CHARDIN, Accomplir l'homme, Paris, Ed. Grasset, 1948.

jacques duquesne

Comment ne pas rapprocher cette déclaration de celle d'une jeune droguée: « Quand on jouit du superflu, ça laisse du temps libre pour réfléchir et se poser des questions. Par exemple, on se cherche une autre raison de vivre que l'argent ou une machine à laver. On ne confond plus confort et bonheur. On regarde autour de soi et on ne trouve rien ni personne pour nous aider à vivre: la religion est devenue un rite, la politique est un jeu... C'est un vide moral total. Notre civilisation occidentale n'a développé que le plan matériel. Elle a perdu son âme. Et nous, on a besoin de vraies valeurs, de beaucoup de spiritualité. Toute notre génération a pris conscience de ce vide effroyable... » (Paris-Match, 6 janvier 1968).

Alors la rationalité froide est mise en question, accusée. Au profit de l'amour, de la fraternité, de la fête. Les Eglises étaient devenues des sanctuaires de la rationalité. Il est donc naturel que le mouvement se soucie peu d'elles. Le théologien protestant baptiste Harvey Cox, auteur de la Cité séculière, dit : « C'est une sorte de rébellion contre des cadres de pensée et de foi qui étaient super-rationnels. C'est aussi une réaction contre une technique qui, sous toutes ses formes, réprime les émotions qui ne sont pas économiquement productives. Les sociétés soi-disant avancées ont besoin d'une autre dimension, de liturgie festive » (La Croix, 18 décembre 1971). Et le magazine Newsweek décrit une nuit de fête organisée par Harvey Cox, vêtu de satin blan orné de broderies roses, accompagné d'autres « officiants portant des vêtements variés byzantins et psychédéliquse », où danses, mimes, musique rock alternent avec la lecture de l'Evangile pour finir par le chœur assourdissant de l'« Alleluia » de Hændel.

le fils tue le père...

Explosion de l'irrationnel? Sûrement. Renaissance de la religiosité? Sans aucun doute. Véritable recherche de Dieu. Parfois peut-être.

Mais pourquoi cette religiosité ou cette recherche nouvelles se fixent-elles sur le Fils plus que sur le Père, sur Jésus plus que sur quelque divinité orientale? On peut suggérer trois raisons :

— Les Eglises ont opéré un certain retour aux sources. Naguère, le culte du Fils était beaucoup moins célébré que celui du Père. Il n'en va plus ainsi. Il semble que, chez les Catholiques, le retour du Christ ait commencé à s'opérer à la fin du XIX° siècle par l'intermédiaire du culte, aujourd'hui presque oublié, du Sacré-Cœur, et se soit poursuivi grâce à l'insistance de Pie X sur l'eucharistie et la communion fré-

quente. Ce Jésus revenu parmi les hommes a d'abord été un personnage assez mièvre, paré de toutes les « vertus » et faiseur de miracles, omniscient et « bon exemple ». Il s'est peu à peu virilisé, notamment grâce à la spiritualité des mouvements de jeunesse qui en ont fait le « chef », le « Seigneur », le « grand frère » et ont gommé le « petit Jésus ». Sous des modes et à des degrés divers, cette évolution des Eglises a influencé l'actuel mouvement de retour à Jésus, même si celui-ci s'effectue hors des Eglises.

- Il est normal et logique qu'une génération et un monde qui « tuent » volontiers le père soient plus attirés par un Dieu-Fils que par un Dieu-Père. Freud, passionné comme on le sait par la relation père-fils, note que le christianisme a d'une certaine manière détrôné le Père. A propos de la novation introduite dans l'antique religion juive par le Nouveau Testament, il écrit : « L'ambivalence qui prédomine dans les relations entre père et fils transparaît (...) nettement dans le résultat final de la réforme religieuse qui, destinée soi-disant à amener une réconciliation avec le Père, aboutit au détrônement et à la destitution de celui-ci. Le judaïsme avait été la religion du père, le christianisme devint la religion du fils. L'ancien Dieu, le Dieu-Père passa au second plan. Le Christ, son fils, prit sa place, comme aurait voulu le faire chacun des fils révoltés. »3 L'image du Père est « verticale » : lui a correspondu, dans l'esprit des hommes et parfois dans la doctrine, un accent mis sur le péché originel, le sacrifice, et une vision hiérarchique de l'Eglise. Celle du Fils est plus horizontale. Elle entraîne un accent sur l'amour, la fraternité. Elle correspond mieux à l'esprit du temps. Dieu n'est plus là-bas, là-haut, mais dans les frères humains. Grâce au fils, Dieu perd de l'altitude.
- Le Christ destructeur d'idoles, victime des puissants qu'il dénonce, prophète de la liberté et de l'amour, est donc moderne, accordé aux aspirations actuelles comme on l'a déjà signalé ci-dessus. Et chacun trouve dans ce modernisme sa pitance.

Déjà, en 1925, dans un best-seller publié aux U.S.A. et intitulé L'homme que personne ne connât, un certain Bruce Barton présentait le Christ comme un grand chef d'entreprise, le modèle des capitalistes et des managers : « Il ramassa douze hommes au dernier rang du business et en fit une organisation qui conquit le monde. Ses paraboles sont les plus efficaces messages publiés dans tous les temps. Aujourd'hui, le Christ serait un agent de publicité. Il est le fondateur de l'activité économique moderne parce que son idéal est ; servir ».

3. FREUD, Moïse et le monothéisme, (Coll. Idées n° 138), Paris, Gallimard.

jacques duquesne

Plus récemment, le marxiste tchécoslovaque Gardavsky a publié un livre, Dieu n'est pas encore mort, dans lequel il écrivait en substance : Jésus a découvert un monde nouveau, ses miracles sont ce qu'il y a de plus moderne en lui; en effet, il ose intervenir pour l'homme dans les lois de la nature; il ose les changer; c'est en cela qu'il a « de l'avenir »; il est l'homme moderne par excellence.

Les contestataires et les révolutionnaires de tous ordres, enfin, définissent plutôt Jésus comme le beatnik de la Judée, un exclu de la bonne société, le Malcom X des pauvres, un « Che » Guevara avant l'heure, un admirable éveilleur de conscience, le « premier socialiste du monde », comme disait Jaurès, le premier colonisé qui ait lutté contre l'impérialisme.

... mais le père a plus de succès

Que l'humanité du Christ soit assez riche pour susciter d'aussi diverses sympathies, tout comme elle a éveillé aux temps évangéliques celles des prostituées et des riches propriétaires, des collecteurs d'impôts et des contribuables, n'est guère surprenant. Mais qu'en est-il de sa divinité? Les sondages montrent qu'elle est largement mise en doute, même parmi ceux que l'on nomme croyants. L'un des plus complets parmi les plus récents, celui que la Sofres a effectué en 1972 pour Le Pèlerin, donne des résultats significatifs : si 75 % des Français déclarent croire en Dieu, 41 % seulement pensent que Jésus-Christ est « aujourd'hui réellement vivant » ; en revanche, 40 % estiment qu'il « fut un homme extraordinaire, mais qu'il n'est pas Dieu », et 20 % des catholiques pratiquants réguliers (on range sous cette rubrique ceux qui disent aller à la messe au moins une fois par semaine) n'admettent pas la divinité de Jésus-Christ, ce qui peut évidemment surprendre.

Autrement dit, on assiste à un double mouvement. D'une part, la recherche, par une humanité en proie au « mal de vivre » d'une religion, d'une divinité lointaine, d'un Etre suprême, rassurant mais peu engageant. En ce sens, on peut parler d'un succès actuel du déisme. D'autre part, la redécouverte d'un Jésus dont l'humanité est attachante. C'est le « jésuisme ».

Si ces deux mouvements se rencontraient, le christianisme connaîtrait une véritable explosion. On doit constater, pour l'instant, que la rencontre, quand elle se produit, n'est que fortuite et partielle.

jacques duquesne

«il a inauguré un nouveau mode d'existence»

L'action créatrice aujourd'hui exigée de nous par la foi comme par la révolution, repose sur trois postulats dont il nous faut prendre conscience si nous voulons comprendre la signification actuelle de la référence au Christ. Postulat de transcendance, qui affirme la possibilité de se libérer de la nature déjà existante par la création continuée de cette nature ; postulat de relativité, qui affirme la possibilité de se libérer des structures sociales existantes et de leurs aliénations par un acte révolutionnaire créant des possibles nouveaux ; postulat de l'espérance, suivant lequel l'homme et la société sont des tâches à accomplir. Ces trois postulats sont bibliques et évangéliques. Il s'avère, en effet, qu'un seuil historique a été franchi dans l'expérience de la foi en la Résurrection du Christ : l'on est passé d'une liberté conçue comme conscience de la nécessité à une liberté concue comme participation à l'acte créateur. Le Christ est venu faire brèche dans toutes nos limites, il a inauguré un mode nouveau d'existence en cassant le mécanisme du monde. Il nous montre le chemin : non pas une autre vie, mais une certaine qualité de cette vie. Chacun de nos actes libérateurs et créateurs et, plus que tout autre, l'acte révolutionnaire, implique le postulat de la résurrection. Le Christ est vivant chaque fois que nous apportons quelque chose de neuf à la forme humaine.

La référence au Christ, à sa vie, à sa mort, à sa résurrection, même chez ceux qui ne se réclament pas des professions de foi des églises instituées, est intimement liée au caractère même de notre époque, au moins dans le monde dit « occidental ».

Nous vivons l'une des plus profondes fractures de l'histoire. Nous avons à affronter ce qui n'a jamais été. Qu'il s'agisse des fins ou des moyens, les valeurs ou les techniques du passé nous sont souvent de peu de secours.

Il nous arrive de plus en plus souvent d'être contraints de prendre la responsabilité de dire : Non ! pour refuser de renforcer le fanatisme de ceux qui prétendent que leurs entreprises sont d'avance inscrites dans l'être.

Il nous arrive de plus en plus souvent d'être contraints à la fois de prendre conscience de nos limites et de nous ouvrir à la possibilité de l'irruption

du tout autre, si nous ne voulons pas nous laisser enfermer dans l'ordre existant.

Le véritable révolutionnaire, en ce temps de vertigineuse métamorphose, n'est pas celui qui invente des moyens, mais celui qui invente des fins. L'avenir n'est pas pour lui ce qui va arriver, mais ce que nous ferons.

Les jeunes gens qui, en 1968, écrivaient sur les murs de la Sorbonne : « L'imagination au pouvoir ! » formulaient, sans doute sans en avoir pleinement conscience, et moins encore avec la conscience des moyens d'y parvenir, le mot d'ordre essentiel de cette fin du xxe siècle : la nécessité de concevoir et de réaliser un nouveau projet de civilisation.

Avec son sens aigu des correspondances verbales signifiantes, Claudel, dans L'Annonce faite à Marie, pressentant une parenté mystérieuse entre croyance et croissance, écrivait : « On ne peut dire qu'il croit ; mais cela croît en lui, ayant trouvé nourriture. »

A ce niveau, peut-être, s'opère la rencontre la plus profonde et la plus féconde entre la foi du militant et celle du chrétien. Chez un chrétien, pour qui le Royaume de Dieu ne sert pas à se détourner des problèmes et des combats de ce monde, à dissuader du changement, mais au contraire à transcender une culture et un désordre établi, se pose une question cruciale, très proche de celle qui se pose au militant révolutionnaire : comment ne pas se laisser engluer dans le temps et ses extrapolations ? Comment ne voir, dans le présent, qu'une naissance ? C'est là, disait Gaston Berger, le sens de la Résurrection et le sens de la foi.

Pour l'une comme pour l'autre, il s'agit de rendre possible l'émergence poétique de l'homme. L'imagination n'est pas cet « emploi déréglé et passionnel du stupéfiant image », par quoi Aragon définissait le surréalisme. Elle est un effort permanent pour « désontologiser » le réel. Elle est la prise de conscience de cette vérité majeure de la théorie de la connaissance, de l'esthétique, ou de la théologie de notre temps : de Karl Barth nous rappelant que tout ce que je dis de Dieu c'est un homme qui le dit, à l'épistémologie « non-cartésienne » de Bachelard refusant tout dogmatisme de la raison ou des sens prétendant s'installer dans l'être et dire ce qu'il est, et à l'esthétique « non-aristotélicienne » de Bertold Brecht, c'est-à-dire une esthétique non fondée sur « l'imitation » d'une réalité tenue pour préexistante.

Le glas a sonné pour tous les dogmatismes et tous les positivismes, depuis que nous savons, comme le rappelait encore Gaston Berger, que « regar-

der un atome le change ; regarder un homme le transforme ; regarder l'avenir le bouleverse.»

Une telle situation nous impose une vertigineuse responsabilité : nous sommes tenus d'inventer le futur, de participer à la création continuée de l'homme par l'homme. Mais au nom de qui ? de quoi ? de quelle norme ?

Comment distinguer, dans le torrent des nouveautés qui nous assaille, ce qui est création véritable de ce qui n'est que singularité de mauvais aloi ou errance maniaque à la poursuite de l'inédit à tout prix ? Comment s'identifier à la source de l'être toujours en naissance, de « l'Etre dont le poème commencé est l'homme », comme écrit Heidegger.

Nous ne pouvons plus, quelle que soit notre origine doctrinale, chrétiens ou marxistes par exemple, nous considérer comme des fonctionnaires de l'absolu : nous ne sommes les porte-parole d'aucune vérité achevée, définitive. Pas plus que le monde n'est une réalité déjà faite, l'avenir n'est pas un scénario déjà écrit et nous ne pouvons donc plus nous attribuer le privilège de l'avoir lu à l'avance.

Chrétiens ou non, nous sommes assurés seulement que l'homme est toujours autre chose et plus que l'ensemble des conditions qui l'ont engendré. Que l'homme fait sa propre histoire. Même s'il la fait dans des conditions toujours structurées par le passé, il est pleinement responsable de cette histoire. C'est dire que la transcendance est la dimension fondamentale de l'homme. Et nul ne peut éluder cette transcendance, cette béance de notre vie et de notre histoire devant l'émergence du nouveau, devant l'irruption toujours possible du tout autre. Et de ce tout autre transcendant, que de tout temps on appela Dieu, et que je ne puis contempler et moins encore atteindre comme une réalité extérieure dans je ne sais quel ciel, mais que je sens sourdre irrécusablement au fond de moi, chaque fois que quelque chose de neuf émerge dans la forme humaine, dans la poésie, la découverte scientifique, l'amour, la révolution, la foi. De ce tout autre je ne sais rien : je ne le connais que par son absence et son manque, ses exigences et ses appels, ses sommations.

Marxistes ou non, nous ne pouvons ignorer que c'est seulement dans l'histoire que se joue le drame entier de l'homme, et que, sous peine de laisser s'évaporer nos vertus et notre foi en pure piété personnelle, sous peine de désertion, nous ne pouvons esquiver la moindre responsabilité politique de notre présent et de notre avenir.

La référence à Jésus-Christ, à notre époque, et dans notre aire de civilisation signifie donc peut-être, avant tout, que nous prenons conscience

des postulats sur lesquels repose l'indispensable action créatrice aujourd'hui exigée de nous, par la foi comme par la révolution.

Quels sont ces postulats?

I

le postulat de transcendance

Si la conscience révolutionnaire n'est pas seulement un reflet du monde déjà existant; si elle comporte un projet d'un autre ordre social et humain, qui n'existe pas encore, tout comme chez Marx, le travail spécifiquement humain est un travail précédé de la conscience de ses fins, précédé de son projet, ce premier postulat pourrait se formuler ainsi:

les fins de l'action révolutionnaire ne peuvent être déduites seulement du passé ou du présent.

le possible, dimension du réel

A la différence de l'évolution naturelle, l'histoire humaine est faite par l'homme, affirmait Marx dans Le Capital en se référant à Vico.

Ce postulat est celui de la possibilité de se libérer de l'ordre donné de la nature, de construire une histoire.

C'est le postulat de la rupture avec le positivisme. Le positivisme, en enfermant la pensée dans le donné, enferme l'action dans l'ordre établi.

Si le monde de l'expérience physique est « en soi » il n'y a plus de possibilité pour l'homme de faire sa propre histoire.

C'est ce que signifie la thèse de Kant: le monde de notre expérience physique n'existe pas « en soi » — c'est-à-dire qu'il ne suffit pas à lui-même. Cela est vérifié par toute l'épistémologie contemporaine: contre un réalisme naïf, j'ai conscience que tout ce que je dis du monde, de l'histoire, ou de Dieu, c'est un homme qui le dit. C'est le fondement de la pensée critique (de Kant à Karl Barth, à Husserl et à Bachelard).

L'acte de l'homme, qui est un acte de création, même au niveau de la pensée, en concevant et en réalisant des possibles (hypothèses ou modèles scientifiques, idéaux, utopies ou projets) fait partie du réel.

Fichte disait : « L'idéal est plus réel que le réel », car le réel est modelé en fonction des possibles que nous concevons.

un nouveau mode d'existence

Pour Marx, comme pour Hegel, le possible fait partie du réel.

Si ce possible, cette hypothèse, ou ce projet, ne sont pas déjà inscrits dans le passé ni le présent; si l'avenir n'est pas simplement sur le prolongement du passé et du présent, s'il émerge du nouveau, je suis obligé de reconnaître, comme l'expérience la plus quotidienne, cette dimension du réel, cette possibilité permanente de dépassement, cette transcendance.

La transcendance est cette dimension irrécusable de la réalité lorsque l'on ne fait pas abstraction, pour la définir, de la présence de l'homme et de son acte créateur.

La transcendance est l'attribut premier de l'homme, l'être qui, à la différence des animaux, enfermés dans le cercle des comportements répétitifs, réalise, par son travail (précédé par la conscience de ses fins), l'émergence du nouveau.

Cette transcendance nous en faisons l'expérience chaque fois qu'il y a acte créateur : dans la création artistique, dans la recherche scientifique ou technique, dans l'amour ou le sacrifice. En un mot dans tout ce qui brise le cercle du savoir positiviste, ou de l'action utilitaire.

La difficulté lorsqu'on emploie le terme de « transcendance », c'est d'en éliminer les connotations d'irrationnel et de surnaturel qu'il véhicule, toutes les images dualistes qu'il suggère.

Une conception adulte de la transcendance, ne peut être ni précritique, ni prémarxiste :

- ni précritique, car elle ne doit jamais oublier, comme le disait Barth, que tout ce qui est dit c'est un homme qui le dit.
- ni prémarxiste, car elle ne doit jamais oublier l'apport irrécusable de Marx, le matérialisme historique, c'est-à-dire la première conception de l'histoire qui cherche le moteur de l'histoire dans l'histoire elle-même. C'est là l'ordalie du feu pour la transcendance : tout ce qui est fait c'est un homme qui le fait.

Les histoires prémarxistes concevaient l'histoire comme régie du dehors (par un destin, une providence, une loi du progrès, un « esprit absolu »). Marx s'efforce de concevoir un moteur intérieur à l'histoire elle-même: à partir des inerties de la nature, des aliénations de la société, et des initiatives des hommes qui font leur propre histoire.

les rapports entre transcendance et révolution

C'est une expérience historique : les premiers mouvements révolutionnaires en Europe, inspirés par les conceptions de Joachim de Flore, de Jan Hus à Thomas Münzer, se fondaient sur un appel à réaliser le Royaume de Dieu

Frédéric Schlagel note : « Le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu... est le début de l'histoire moderne ».

Le projet d'un Royaume de Dieu porte, certes, chaque fois l'empreinte de l'époque à laquelle il est conçu, mais il n'est pas un simple « bricolage » (comme dirait Lévi-Strauss) d'éléments du passé, il conçoit, même si c'est sous une forme utopique, un ordre social inédit.

Toute révolution naît de la conjonction d'une poussée de la misère et de l'oppression, d'une révolte et d'une espérance.

Marx et Engels disaient par exemple du projet révolutionnaire de Thomas Münzer, qu'il n'en a pas existé de plus avancé jusqu'au milieu du XIX^e siècle (c'est-à-dire jusqu'au marxisme).

Ce messianisme est en avance sur l'histoire, comme tout véritable mouvement révolutionnaire, et comme tout travail spécifiquement humain, c'est-à-dire précédé de la conscience de ses fins, créateur.

La faiblesse de l'utopie ce n'est pas de devancer l'histoire (c'est au contraire en quoi Marx l'admire et l'intègre à sa propre pensée révolutionnaire comme l'un de ses moments nécessaires); sa faiblesse c'est de ne pas comporter une analyse des conditions objectives de sa réalisation, ni une technique de cette réalisation.

C'est ce qu'apporte Marx en définissant, pour son époque, les forces sociales capables de porter et de faire aboutir l'espérance révolutionnaire, et aussi les formes d'organisation, la stratégie et la tactique de la victoire.

Ceci n'est nullement en contradiction avec ce que Kierkegaard appelait « la passion du possible », car la caractéristique de cette tradition révolutionnaire chrétienne, de Joachim de Flore à Jan Hus et Thomas Münzer, et des actuelles théologies de l'espérance et théologies politiques, c'est de concevoir le Royaume de Dieu non pas comme un autre monde, dans l'espace ou dans le temps, mais un monde autre, un monde changé, et changé par nos propres efforts. Le Royaume de Dieu était pour eux, non pas une promesse dont on attendait passivement la réalisation, mais une tâche à remplir.

Tout se joue dans notre histoire d'hommes: l'histoire est le seul lieu où se construit le Royaume de Dieu. L'Apocalypse (21, 1) ne dit pas que la terre sera remplacée par le ciel, mais que viennent un nouveau ciel et une nouvelle terre. Il ne s'agit ni de tourner le dos à la terre pour aller au ciel, ni de quitter le temps pour l'éternité.

C'est Platon qui dit cela. Pas la Bible.

Pour désherber la transcendance peut-être faut-il d'abord ne pas la penser à travers les catégories du *dualisme* platonicien de la terre des hommes et du ciel des Idées (du temps et de l'éternité), qui sont totalement étrangères à la tradition biblique et qui ont perverti le christianisme pendant des siècles.

Pour désherber la transcendance il faut aussi ne pas la penser à travers les catégories d'une eschatologie fixiste; ne pas concevoir l'eschatologie comme une description de ce qui se passera — ce qui impliquerait une clôture de l'histoire, le retour au destin des grecs où tout est déjà écrit dans l'ordre divin. L'eschatologie ne consiste pas à nous dire: voilà où l'on va aboutir, mais à dire: demain peut être différent, c'est-à-dire: tout ne peut pas être réduit à ce qui est aujourd'hui.

Ce postulat biblique de la transcendance est le premier postulat de toute action révolutionnaire.

Si j'ai écrit dans mon livre L'Alternative que la révolution, comme les arts, a plus besoin de transcendance que de réalisme, c'est qu'une révolution tout comme une œuvre d'art, n'est pas seulement reflet de la réalité existante, mais d'abord projet de créer une réalité autre.

Ce projet n'est possible et n'a de sens :

- 1) que si l'homme est pleinement responsable de son histoire, et non soumis seulement aux poussées du passé.
- 2) que si le travail de l'homme sous sa forme spécifiquement humaine comme dit Marx, c'est-à-dire précédé de la conscience de ses fins, prolonge la création continuée du monde et de l'homme, comme le rappelait le Père Chenu dans sa Théologie du travail.

Plus je travaille, plus Dieu est créateur. Il n'y a pas d'extériorité de Dieu. Dieu est passé tout entier dans l'homme : Il se révèle et continue sa création en lui, par lui.

C'est ainsi que je comprends le mot de Clément d'Alexandrie: « Dieu s'est fait homme pour que l'homme se fasse Dieu ».

3) que si l'imagination peut inventer le futur, à partir d'une multiplicité de possibles et de projets.

Ce postulat de la transcendance, qui est, comme l'espérance, un aspect de la foi, est au principe de toute défatalisation de l'histoire. C'est par là qu'il est libérateur.

II

le postulat de la relativité

Après le postulat de transcendance, le deuxième postulat, indivisiblement biblique et révolutionnaire, est ce que j'appellerai : le postulat de relativité.

Le premier affirmait la possibilité de la rupture avec toute nature donnée. Le second, la possibilité de la rupture avec toute aliénation sociale : c'est le postulat de la relativité de toute réalisation historique. De même que le premier postulat prenait acte de cette expérience vitale : aucune de mes actions créatrices ne se réduit aux conditions de son apparition, ne peut être définie entièrement à partir des lois de nature qui la précèdent ; de même, le second prend acte de ce fait : même des hommes aliénés par une société sont capables de combattre cette aliénation.

Par exemple, la « distanciation » demeure possible à l'égard du modèle actuel de la croissance capitaliste, malgré tous les « conditionnements » qu'il implique de notre pensée, de notre sensibilité, de nos actions : de même demeure possible la « distanciation » à l'égard des modèles existants de socialisme, malgré toutes les manipulations politiques et culturelles.

combattre la clôture humaine

Ce postulat de la possibilité de s'arracher à l'aliénation, je l'appellerais volontiers le postulat prophétique, car les prophètes d'Israël ont été les pionniers, par la lutte contre l'idolâtrie, de la lutte contre l'aliénation.

Ils ont enseigné à ne jamais considérer comme absolu, achevé, définitif, ce qui est l'œuvre des mains ou de l'esprit de l'homme.

Ce deuxième postulat peut s'énoncer de la manière suivante : « Aucune réalisation historique ne peut être considérée comme une fin dernière ». Car c'est ainsi que se pervertissent toutes les institutions : lorsqu'une Eglise croit être une image visible de la Cité de Dieu, lorsqu'une monar-

chie se déclare « de droit divin », lorsque le capitalisme prétend réaliser « la loi naturelle », lorsqu'un stalinisme prétend incarner le socialisme, alors, par ce dogmatisme, une société ou un système politique perdent leur dimension humaine essentielle : la possibilité de se transcender. Brecht disait : « Il faut changer le monde. Puis il faudra changer ce monde changé ». Cette interpellation prophétique est indispensable au marxisme pour ne pas dégénérer en stalinisme.

L'acte de création artistique est peut-être à la fois le modèle de l'action révolutionnaire et de la foi chrétienne : créer, c'est combattre la clôture humaine. « Quelque lié qu'il soit à la civilisation où il naît, l'art la déborde souvent — la transcende peut-être — comme s'il faisait appel à des pouvoirs qu'il ignore, à une inaccessible totalité de l'homme » écrivait Malraux dans Les voix du silence.

L'erreur est toujours de croire que l'on peut se référer à « l'inaccessible totalité de l'homme », ou que l'on peut entrer en rapports directs avec l'absolu et en être le porte-parole ou l'exécuteur ; cette attitude a toujours conduit à la terreur, de Constantin à l'Inquisition et au stalinisme.

L'affirmation de « l'autre monde » ne peut servir à sacraliser nos actions dans ce monde : ni les ordres établis, ni les contre-révolutions, ni même les révolutions. L'autre monde n'est pas un second monde dans l'espace ou le temps ; c'est un *point de vue* pour évaluer les événements et les actions de ce monde, qui est le seul monde, mais qui ne porte pas en lui ses critères de valeurs comme le prétendent le positivisme ou l'utilitarisme. Il n'y a de jugement de ce qui existe qu'en fonction du futur, c'est-à-dire de ce qui n'existe pas encore et qui n'existera peut-être jamais.

L'erreur de Pélage n'était pas peut-être d'affirmer que l'homme peut gagner le salut par ces propres efforts, c'était d'oublier qu'il n'existe aucun critère immanent pour juger ces efforts.

Il n'y a pas de critère positif, et c'est pourquoi il est dit : « Tu ne jugeras point ». Mais l'exemple de la vie du Christ, et le dialogue intime et permanent avec son mode de vie, peuvent nous donner au moins une image de ce que ces critères ne sont pas, il nous enseigne non seulement une théologie négative (qui nous empêche de dire : Dieu c'est cela), mais une anthropologie négative (qui nous empêche de dire : l'homme c'est cela), une morale et une politique négatives qui nous empêchent de dire : le bien (ou l'ordre parfait) c'est celà.

l'exemple du christ

L'exemple de la vie du Christ nous ouvre ainsi à une incessante recherche, à une incessante interrogation libératrice. La foi est peut-être une certaine manière de poser les questions. Et d'abord de poser des questions. A commencer par la première : celle du sens de notre vie.

Cette ouverture n'est qu'un autre nom de l'amour, qui est la loi suprême : « Aime et fais ce que tu veux ». Mais nous n'en possédons pas non plus le critère : sans aucun doute qu'il s'agisse de Dieu, d'une femme, ou d'un idéal, la seule règle d'or est l'authenticité de l'amour qu'on leur porte. Mais qui est juge de l'authenticité de cet amour? Même pas la mort, car que l'on puisse mourir pour un tel amour (et tuer pour lui) n'est pas une preuve de son authenticité.

Il me semble que le seul enseignement irrécusable qui nous soit donné par le Christ est précisément celui de cet amour non jugé mais vécu, et vécu comme ouverture. En cela, comme en tout autre domaine, Jésus est libérateur : non pas au sens où il préconiserait tel programme politique ou telle morale, mais au sens où il met en cause toutes les valeurs jusque là existantes.

Il rompt avec tout système établi.

Le Christ est celui qui refuse de jouer la règle du jeu. Même celui de la justice (comme, par exemple, Monseigneur Myriel dans Les misérables de Victor Hugo).

C'est pourquoi les hommes d'ordre n'aiment pas l'amour. C'est un fauteur de désordre.

Une révolution ne sera complète, et irréversible, que si elle exige non pas seulement la justice mais l'amour; c'est-à-dire non pas « à chacun selon son dû », mais « tout à chacun ».

Sans quoi, il y aura transfert de propriété, transfert de pouvoir, transfert de culture, mais subsistera la noire trinité de l'avoir, du pouvoir et du savoir, avec toutes les dominations et les aliénations qu'elle implique.

une société prospective

Quelle est donc la conception de la société capable de réaliser le socialisme ?

Jusqu'ici l'expérience historique nous présente deux formes fondamentales de société :

- 1) La conception individualiste : celle du Contrat social de Rousseau : la société ne préexiste pas à la décision des individus de la constituter. C'est une association volontaire d'individus autonomes, rationnels, coopérant pour satisfaire en commun leurs intérêts particuliers.
- 2) La conception totalitaire : la société est l'expression d'une communauté préexistant aux individus qui la composent.

Marx a fait une double critique:

- du caractère formel de la « démocratie » rousseauiste. (dans La question juive).
- du caractère mythique du totalitarisme hégélien (dans la Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel).

Selon Marx le socialisme ne peut être ni individualiste avec Proudhon, ni totalitaire avec Hegel.

Peut-on concevoir une troisième sorte de société :

- en laquelle la liberté de la personne ne dégénère pas en individualisme de jungle,
- en laquelle le communautaire ne dégénère pas en totalitaire ?

La société totalitaire, fondée sur l'idée d'une communauté préexistante, fondée sur le passé, considère chaque homme comme une simple unité composante du tout, ne tirant que de son rapport au tout sa valeur et même sa réalité. Chaque homme est ici un objet.

La société individualiste, fondée sur l'idée que la société n'est que la résultante des décisions d'individus atomisés, de leur « contrat », qui exprime en chaque moment un rapport de forces c'est-à-dire un équilibre précaire, ne voit en chaque homme dans cette jungle qu'un sujet égoïste, sans rapport autre que de concurrence avec ses voisins.

Dans ces deux cas, celui de la société organique ou celui de la jungle individualiste, l'homme n'est pas défini à partir de ce qui lui est spécifique, il n'est considéré qu'au niveau biologique. Ce sont encore des sociétés animales.

L'homme, en ce qu'il a de spécifique n'est ni objet brut, ni sujet abstrait, il est projet, anticipation des fins.

Ce projet n'est ni celui d'individus solitaires, ni celui d'une communauté transcendante aux individus et s'imposant à eux du dehors et d'en haut. Ce projet est toujours l'acte créateur d'une conscience personnelle, mais une conscience n'est personnelle (et non pas individuelle) que dans la

mesure où elle est habitée par toute la culture, les angoisses et les espérances de la communauté, et où elle se forge dans le dialogue vital avec les autres. Une société ne se respecte donc elle-même, c'est-à-dire ne conserve la conscience de sa propre relativité, ne maintient les possibilités de son propre dépassement, de sa propre transcendance, que si elle préserve les possibilités d'initiative, de critique, de création de chacun de ses membres.

C'est pourquoi l'attitude d'un régime social à l'égard de la création artistique est un critère majeur pour la définir : qu'elle intègre les créations de l'art aux mécanismes de la valeur commerciale, comme les sociétés capitalistes, ou qu'elle subordonne les créations de l'art aux justifications d'une politique, comme dans les socialismes actuellement existants, dans les deux cas il y a là le signe que l'on ne respecte pas en l'homme ce qu'il y a en lui de spécifiquement humain; son pouvoir d'anticipation et de contestation, sa dimension prophétique, qui est la dimension fondamentale de tout grand art.

La société qui ne sera ni individualiste ni totalitaire, fondée ni sur le passé, ni sur le présent, mais sur le futur, la société eschatologique, prospective (ouverte à l'espérance, et respectant la dimension prophétique de chaque homme) aura pour première tâche de créer autour de chacun l'espace nécessaire pour l'appeler à l'initiative, à la critique, à la création.

Ce modèle de société spécifiquement humain reste encore à élaborer et à réaliser. C'est ce que j'ai tenté d'esquisser dans mon livre L'Alternative sous le nom de « socialisme d'autogestion », en soulignant que sa réalisation ne comporte pas seulement un changement des structures (économiques, politiques et sociales), mais aussi un changement des consciences et une révolution culturelle (c'est-à-dire une nouvelle détermination des fins de nos sociétés).

un dépassement sans limite assignable

Cette nouvelle société est-elle possible ? N'est-ce pas une utopie en rupture avec les lois de l'évolution naturelle et les lois jusqu'ici découvertes du développement historique ?

C'est l'objection invariablement opposée aux révolutionnaires avant toute révolution. Celle de l'impossibilité du dépassement de l'ordre existant. Le christianisme était folie pour la sagesse des sages.

un nouveau mode d'existence

La Révolution française était prétention absurde et criminelle de rompre un ordre éternel et nécessaire. Et de même la Révolution russe d'Octobre. Pour mieux condamner les révolutions et proclamer leur caractère criminel, on les identifie avec la violence, feignant hypocritement d'oublier que la violence est le nom que les tenants du pouvoir donnent à la force lorsqu'elle vient d'en bas. (Lorsqu'elle vient d'en haut, ils l'appellent : l'ordre et de la loi.)

En fait ces « ruptures » d'un ordre prétendument naturel et éternel sont au contraire la loi du mouvement.

La théorie même de l'évolution est, beaucoup plus que la Bible, pleine de miracles (même si Monsieur Jacques Monod les appelle des hasards), comme par exemple celui de l'émergence de la vie de la matière inorganique, ou celui de l'émergence de la conscience des êtres vivants.

Le seuil que les révolutionnaires d'aujourd'hui appellent à franchir n'est pas plus franchissable que ceux-là, et pas moins.

Il est possible de dépasser l'ordre existant. Par là seulement la vie peut avoir un sens authentiquement humain, qu'elle n'aurait pas si elle était entièrement déterminée par ce qui est actuel et emportée par le torrent de l'histoire sans pouvoir en infléchir le cours.

Cette possibilité de dépassement est sans limite assignable. Pour Marx le communisme ne sera pas la fin de l'histoire, mais la fin de la préhistoire et le commencement d'une histoire véritablement humaine.

Pour un christianisme adulte, le Royaume de Dieu n'est pas non plus une finalité limitée, un point d'arrivée définitif. C'est un seuil dans l'histoire que l'on peut concevoir seulement par analogie avec le seuil du passage de la matière non-vivante à la vie, ou de la vie animale à la conscience.

Chaque franchissement d'un seuil décisif dans l'histoire de la création continuée, comme chaque émergence du nouveau dans la vie quotidienne, chaque création artistique, scientifique, politique, est une expérience irrécusable, même si nous ne pouvons en rendre compte par concepts.

Cette transcendance et cette relativité, même si je ne peux pas les penser jusqu'au bout, je les vis chaque jour, et j'agis comme si elles étaient une certitude acquise. C'est pourquoi je les appelle des postulats.

le postulat de l'espérance et la foi en la résurrection du christ

Parmi les deux premiers postulats, le postulat de transcendance, affirmait la possibilité de se libérer de la nature déjà existante par la création continuée de cette nature ; le postulat de relativité, affirmait la possibilité de se libérer des structures sociales existantes et de leurs aliénations par un acte révolutionnaire créant des possibles nouveaux.

Ces deux postulats reposent en dernière analyse sur un troisième, le postulat de l'ouverture, que j'appellerai volontiers : le postulat eschatologique, c'est-à-dire le postulat de l'espérance. (Après le postulat utopique et le postulat prophétique).

Au nom de ce postulat nécessaire de l'action révolutionnaire, de jeunes hommes, en 1968, écrivaient résolument sur les murs de la Sorbonne : « Soyons raisonnables : demandons l'impossible », avec la claire conscience, devant la vieille maison scolastique, qu'il n'y a rien de plus déraisonnable qu'une raison timide. C'est-à-dire positiviste.

C'est par là que la révolution et la foi peuvent opérer leur jonction, après des siècles d'antagonisme.

Quand l'eschatologie chrétienne s'est dévitalisée, a cessé d'être un ferment de la terre et de l'histoire, pour se retirer dans les ghettos du ciel et de l'éternité, alors l'espérance révolutionnaire a pris le relais de l'espérance chrétienne. Il a fallu le marxisme pour réapprendre aux chrétiens à s'occuper de l'avenir terrestre.

Quand la théologie dégénérant en théodicée comme si elle avait à justifier, à disculper Dieu des désordres de l'histoire, se contente d'interpréter le monde au lieu de le transformer.

Quand la « Bonne nouvelle » de l'Evangile est présentée comme une vérité à faire, une tâche à accomplir.

Quand la vérité de la Parole est considérée comme une identité avec le réel et non comme en contradiction avec lui.

Quand l'histoire du Salut n'est pas un projet libérateur, alors, comme l'a montré Moltmann, se juxtaposent et s'opposent :

un christianisme, sans espérance historique

et une espérance historique sans christianisme.

Ce postulat de l'espérance peut s'énoncer ainsi :

l'homme est une tâche à accomplir,

la société est une tâche à accomplir.

l'expérience de la résurrection du christ

Ce postulat s'identifie avec ce qui est l'essentiel de la foi : la foi en la Résurrection du Christ. Je ne prétends point ici en imposer une interprétation théologique. Je n'ai aucun titre à une telle prétention. J'essaye seulement de m'expliquer à moi-même ce que je crois comprendre.

En prenant le problème d'abord par l'extérieur.

Ce qui est historique, historiquement irrécusable, dans l'événement de la résurrection, c'est d'abord la foi des premiers chrétiens en cette résurrection : une expérience a fait irruption dans leur vie, qui les a transformés et qui a incurvé le cours de l'histoire.

Définissons en une formule le seuil historique ainsi franchi: l'on est passé d'une liberté conçue comme conscience de la nécessité (appartenance à une cité et à un cosmos) à une liberté conçue comme participation à l'acte créateur.

Pour mesurer l'ampleur de cette mutation, juxtaposons un texte du stoïcien Marc Aurèle, au II^e siècle, et du chrétien Lactance au III^e siècle. Marc Aurèle: « Revois le passé: que de révolutions, que d'empires! Tu peux aussi voir l'avenir: le spectacle sera le même. Tout ira du même pas et sur le même ton que ce qui se passe aujourd'hui. Il est donc égal d'être pendant quarante ans spectateurs de la vie humaine ou de l'être pendant dix mille ans, car que ferais-tu de plus? »

Et voici Lactance: « Ce que les stoïciens font valoir en faveur de la divinité des êtres célestes, prouve le contraire. S'ils pensent qu'ils sont des dieux parce qu'ils ont un cours régulier et rationnel, ils se trompent: précisément parce qu'ils ne peuvent sortir des orbites prescrites il apparaît qu'ils ne sont pas des dieux. S'ils étaient des dieux on les verrait se transporter çà et là, comme des êtres animés sur la terre, qui vont où ils veulent, parce que leurs volontés sont libres. » (Institutions divines, II, 5)

D'un côté l'histoire vouée à l'éternel retour, comme développement apparent d'une éternité immobile, et, devant ce déroulement illusoire, l'homme comme « spectateur » de la vie et du monde.

De l'autre, les hommes et Dieu, comme briseurs des lois et des limites ; le signe majeur de leur divinité est le pouvoir de créer, en chaque instant, un ordre imprévisible et neuf par leurs « volontés libres ».

La réalité historique fondamentale est l'introduction d'une attitude nouvelle devant la nature, l'histoire, les rapports humains. Avec le christianisme une dimension nouvelle de l'homme a émergé. Hegel a profon-

dément saisi ce moment décisif de l'histoire, lorsqu'il décèle dans le christianisme, la racine de toute vision du monde reconnaissant à l'homme cette dimension d'une intériorité active, faisant de l'homme le principe du développement du réel. « Christ, écrit-il, l'homme en tant qu'homme, dans lequel est apparue l'unité de Dieu et de l'homme, a montré par sa mort et son histoire en général, l'histoire éternelle de l'Esprit. » (Philosophie de l'histoire).

une bonne nouvelle libératrice

Le propre de cet esprit est de dépasser sans cesse l'ordre ancien de la nature et de la société et d'en créer un autre.

Les premiers chrétiens, en particulier ceux qui ont rédigé les évangiles dans le langage et l'univers culturel de leur temps, ont ordonné tous leurs récits, leurs images, leurs paraboles, à cette exigence première de nous annoncer cette Bonne Nouvelle libératrice, tout est possible.

Dans cette lumière la Résurrection prend tout son sens. Le Christ est venu, brèche dans toutes nos limites. La mort, la limite dernière de l'homme, la mort même a été vaincue.

Cette résurrection n'est pas un miracle comme, par exemple, la résurrection de Lazare, car il serait absurde que le Christ ressuscite si c'était pour revenir à une vie qui n'aurait encore que la mort pour fin. La résurrection du Christ n'est pas le retour à une vie mortelle.

La Résurrection n'est pas non plus un fait scientifique : s'il ne s'agissait que d'un phénomène de régénération cellulaire, cela ne bouleverserait la vie de personne, pas plus qu'une réaction chimique quelconque.

La Résurrection n'est pas non plus un fait historique, c'est-à-dire saisissable et vérifiable à travers des traces matérielles ou des témoignages, car le Christ n'est apparu qu'à ceux qui croyaient en lui. Nous ne connaissons sa Résurrection que par la foi que les disciples en ont eue.

Est-ce là diminuer l'importance de la Résurrection ? C'est au contraire lui donner sa vraie dimension.

Quel sens aurait la Résurrection si elle s'appuyait sur l'analyse biologique d'un laboratoire, sur un constat d'huissier attestant que le tombeau était vide, sur le reportage photograhique d'un envoyé spécial, ou même sur la déposition d'un Thomas assermenté qui aurait mis ses doigts dans les plaies? (Ce que d'ailleurs il n'a pas fait, car, avant même d'avancer la main, il a eu la foi).

Jésus ressuscité est saisi par la foi, non par les sens.

En quoi un attirail de preuves apporterait-il la moindre garantie de ce qui est l'essentiel de la foi en la Résurrection, à savoir que le Christ n'est pas ressuscité pour obtenir un sursis et mourir une autre fois, mais premièrement pour vivre à jamais : « J'étais mort, mais voici que je suis vivant pour les siècles des siècles. » (Ap., I, 18).

deuxièmement pour n'être que le premier de cordée et nous inspirer l'assurance que nous aussi vivrons à jamais.

« Il y en a qui disent que le Christ est ressuscité; comment certains d'entre nous peuvent-ils dire que les hommes ne ressuscitent pas ? S'il n'y a pas de résurrection des morts, Christ non plus n'est pas ressuscité. » (1 Co., 15, 12).

D'où peuvent naître de telles certitudes?

deux illusions à bannir

Pour essayer d'abord de les cerner par la pensée il est nécessaire de replacer les témoignages sur la résurrection dans leur contexte culturel et non pas dans le nôtre ; c'est-à-dire d'abord de savoir penser en dehors des catégories grecques (absolument étrangères à l'esprit biblique) du dualisme et de l'individualisme.

1) Le dualisme de l'âme et du corps et le mythe de l'immortalité de l'âme qui en découle, sont des idées platoniciennes qui n'ont rien à voir ni avec le christianisme, ni avec la Bible. Il n'y a pas, en hébreu, de terme pour dire « le corps » (ou « la chair ») indépendamment de l'esprit ou du sens qui l'anime. Le corps n'est pas une partie de l'homme, une composante séparée, dont l'âme ou l'esprit serait l'autre partie, l'autre composante. Ce dualisme a été aggravé par le mécanisme cartésien faisant du corps une pure réalité physique.

Le corps, dans la tradition biblique, c'est l'homme tout entier en tant qu'il s'extériorise en un mouvement signifiant.

Si le corps n'était qu'une mécanique sans rapport avec la vie véritable de l'esprit, l'on se demande ce que pourrait signifier l'incarnation.

Il serait donc dépourvu de sens que le Christ en mourant ait laissé son corps au vestiaire pour le récupérer le troisième jour. L'on peut d'ailleurs se demander ce qu'il en aurait fait ensuite et à quoi il lui aurait servi pour exercer « la seigneurie de l'histoire ».

2) La deuxième illusion à bannir, elle aussi bien caractéristique de notre univers culturel occidental depuis la Renaissance, c'est l'individualisme. De ce point de vue le dialogue des civilisations avec les cultures de l'Orient peut nous aider : le chemin qu'elles enseignent est celui de la libération de l'illusion individualiste, de l'illusion que nous sommes enfermés dans les frontières de notre peau. Ce qui existe profondément en moi, ce qui est la loi de mon être et de mon devenir, c'est non pas ce qui est ma possession individuelle : ma famille et son héritage, l'histoire anecdotique de mes expériences passées, mes propriétés, mes titres ou mes pouvoirs, mais ce qui vit, se développe et se dépasse en moi du monde qui m'habite, de la culture qui l'anime. Je n'y accède qu'en me dépouillant (et me déprenant) de mes possessions individuelles pour atteindre à cette authenticité, à cette pureté qui est l'amour vivant en moi, mais qui n'a plus rien d'individuel, et par conséquent, comme le Christ, plus rien de mortel : la mort n'a plus rien à prendre à un être qui a su se déprendre de tout ce qui faisait de lui une particularité individuelle.

Alors seulement nous pouvons vivre de la vie du tout, et vivre sans fin, comme le Christ en a donné l'exemple.

Il a vécu jusqu'au bout la vie de l'individu pour montrer qu'elle n'avait de sens que par une vie plus haute, mais qui ne se réalise qu'à travers l'individu. La Résurrection seule révèle ce sens. Comme l'écrit le Père Xavier Léon-Dufour: « Si je veux parler à Jésus comme à une personne individuelle, je ne l'atteins que dans le Jésus de l'avant Pâques. »

Par sa vie il a inauguré un mode nouveau d'existence : il a accompli le geste fou de casser le mécanisme du monde, fait de volonté de puissance et de possession.

La vie éternelle c'est cela : non pas une autre vie, mais une certaine qualité, une certaine densité et intensité de cette vie lorsque l'amour est vécu comme la seule facon de lutter contre la mort.

Par sa mort, une vraie mort, (où il se dépouille à tel point de tout, qu'il renonce même à toute garantie qui pourrait lui venir de sa parenté divine : « Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? ») il montre que la mort n'est qu'un seuil à franchir (là encore comme celui du passage de la matière inorganique à la vie, et de la vie à la conscience) pour passer de l'illusion individualiste à la vie unitive du tout.

Il ne s'agit nullement d'une évasion vers une illusoire éternité, mais d'une continuité de vie.

le postulat de la résurrection

Le Christ ne vit pas en nous à la manière dont un amateur peut dire que Mozart vit en lui chaque fois qu'il écoute sa musique. Ce ne serait encore là qu'un rapport d'individu à individu. Il s'agit de tout autre chose : d'une participation commune, non pas à une « réalité supérieure » et extérieure, mais à la seule réalité réelle ; celle qui est faite exclusivement de décisions humaines, d'initiatives, de créations humaines.

Chaque fois que nous sommes capables de rompre avec nos routines, nos résignations, nos complaisances, nos aliénations à l'égard de l'ordre établi ou de notre individualité étriquée, et qu'à partir de cette rupture nous accomplissons un acte créateur, dans les arts, les sciences, la révolution ou l'amour, chaque fois que nous apportons quelque chose de neuf à la forme humaine, le Christ est vivant, la création en nous, par nous, à travers nous se poursuit. La Résurrection s'accomplit chaque jour.

Chacun de mes actes libérateurs et créateurs implique le postulat de la Résurrection.

Et plus que tout autre l'acte révolutionnaire.

Car si je suis un révolutionnaire cela signifie que je crois que la vie a un sens et un sens pour tous.

Comment pourrais-je parler d'un projet global pour l'humanité, d'un sens à donner à son histoire, alors que des milliards d'hommes dans le passé en ont été exclus, qu'ils ont vécu et sont morts, esclaves ou soldats, sans que leur vie et leur mort ait un sens? Comment pourrais-je envisager que d'autres vies se sacrifient pour que naisse cette réalité nouvelle, si je ne croyais pas que cette réalité nouvelle les contient tous et les prolonge, qu'ils vivent et ressuscitent en elle?

Ou bien mon idéal du socialisme à venir est une abstraction permettant aux élus futurs une possible victoire faite de l'anéantissement millénaire des multitudes, ou bien tout se passe comme si toute mon action se fondait sur la foi dans la résurrection des morts.

C'est le postulat implicite de toute action révolutionnaire et, plus généralement, de toute action créatrice.

La résurrection des morts, pas plus que celle du Christ, n'est le fait des individus. Comment la résurrection du Christ serait-elle celle d'un moi? Si elle interpelle aujourd'hui encore chacun d'entre nous, c'est parce qu'il n'est pas ressuscité pour lui, comme individu, mais pour nous, en nous, pour nous montrer le chemin.

Il ne nous sauve pas de l'extérieur, comme on fait un cadeau. Mais du dedans : car c'est notre décision, notre foi, qui nous sauve. Chacun des actes que les récits évangéliques nous présentent comme un miracle a ce caractère : le Christ n'apparaît pas comme un thaumaturge, agissant du dehors pour transformer les hommes comme on fabrique un objet. Non : tout passe par des consciences et des volontés d'hommes. Il ne dit pas : « je t'ai sauvé », comme on repêche un noyé. Il dit : « Ta foi t'a sauvé ».

Nous rappelant ainsi que tout le drame de la foi, sans le moindre résidu, se joue dans nos vie d'hommes, que l'homme, comme le dit le Père Rahner, est le seul domaine de la théologie, que nous sommes entièrement responsables de notre histoire; que l'homme est une tâche à accomplir; que la société est une tâche à accomplir; que la Résurrection est une tâche à accomplir, et à accomplir tous les jours.

Tels sont à mon avis les trois postulats de l'espérance, les trois postulats de toute action révolutionnaire qui sont des postulats bibliques, évangéliques.

Une foi consciente de ces postulats ne peut être un opium du peuple. Chaque coup porté contre elle serait un coup porté à la révolution dont elle est le principe.

Car la révolution n'est pas seulement un plan d'action, dont l'élaboration relève d'une méthode scientifique.

Elle est aussi un désir d'élaborer ce plan ou de s'y associer. Cette décision véritable n'est portée par aucune nécessité logique ou expérimentale absolue, mais par un acte de foi dans ce que le monde, par nos efforts, pourra devenir.

La foi est libératrice car elle n'est pas seulement un surcroît de sens, elle est, comme dit Ricœur, un surcroît d'agir.

J'essaye d'interroger, de comprendre, et, peut-être, de vivre cette foi, pour n'être pas un homme « unidimensionnel », sous-développé.

Pour jouer pleinement mon rôle dans la création.

roger garaudy

l'évangile inouï ou le message de jésus christ selon charles fourier

« Nous avons assez des révélateurs, des initiateurs, des dieux incarnés, des messies des apôtres, des thaumaturges et des pontifes », fait dire Proudhon aux travailleurs, et ils réclament par sa voix « des moralistes de leur bord » pour qui la religion soit « une figure de la justice » à réaliser laborieusement dans le temps. Quant à l'Eglise, elle rejette les illuminés qui parlent de parousie comme les premiers chrétiens et dérangent les illusions apaisantes. La foi en un au-delà ou la croyance en un avenir heureux indéfiniment reculé désarment pareillement les exigences actuelles du désir. Mais l'institution ecclésiale ou révolutionnaire maintenant la promesse entière, comme le point d'honneur d'une réalité sans honneur et la contrepartie fictive de toutes les démissions, un retour de l'espoir offensif contre l'espoir résigné les menace toujours.

Or, au début du 19° siècle, « un précurseur du socialisme », Charles Fourier, « l'homme de désir » le plus conséquent, unit ces deux moments de la révolte, et il transforme la croyance révolutionnaire et religieuse. En un point charnière de l'histoire a-t-il manifesté des aspirations que l'Eglise et les appareils constitués pourraient intégrer, ou bien un choix de vie radicalement autre? Les jouissances de l'Harmonie transgressent les interdits, elles défient les morales de l'effort, du salut ou du profit et, pour la première fois dans l'histoire des idées, ce n'est pas un hédoniste solitaire et cynique, ni un petit groupe de libertins sans foi ni loi qui secouent l'entrave des préjugés et l'hypnose du passé, mais l'humanité réveillée et enthousiaste. Le plaisir comme le désir se révèlent expansifs et la fête universelle est fondée sur un nouveau savoir de la vie communicative qui ébranle (ou renverse) les certitudes et l'ordre établis, et met en question l'idée même de transcendance.

Il constate l'irréductible aspiration religieuse, mais certain que le culte

[«] L'expérience prouve, écrit Proudhon, qu'en fait de mysticisme, la nouveauté vaut toujours moins que la tradition (...). Le plus sûr, puisqu'on ne peut chasser tout à fait cette influence (...), est de nous en tenir, à l'exemple de Socrate, de Cicéron et de César, à la foi de nos Pères ».

simone debout

de la raison, de l'être suprême, le nouveau christianisme de Saint-Simon et le culte sensuel du Père enfantin ou sublime de Flora Tristan, et tout autre révélation des marchands d'orviétan, ne répondent pas aux puissances fondamentales de l'âme individuelle et collective, il ne cherche pas la raison de ces nouveautés, il prétend asservir le sentiment religieux aux formes passées et ne craint pas de prôner ensemble l'exemple des sages et du tyran.

Or cet étrange amalgame, Fourier le fit avant lui, mais pour mieux se séparer de la culture et du pouvoir ; il récuse les grands modèles et Socrate ou Platon plus que César. « Les philosophes, dit-il, sont les appuis des préjugés, tout en feignant de les combattre ». Ainsi dans l'antiquité ils ne se sont jamais élevés contre l'esclavage; incapables d'imaginer un autre ordre, ou de penser le mouvement social, « toujours passifs à son égard », ils justifient les faillites et l'injustice, « ils ne ratifient que les changements obligés »; et les trésors de leur prétendu savoir, les 400 000 volumes des bibliothèques sont des amas d'erreurs, de prétentions et d'hypocrisie. Si on ne les brûle, il faudra réimprimer les plus célèbres avec leur contre-glose, réaliser « la métempsychose des bouquins » et de la pensée, refaire l'entendement, « reprendre les idées et d'abord les idées sociales à l'origine ». Pas de différence donc entre César ou Socrate. Les savants et les chefs « ont également trahi le génie humain ». « Que résoudre dans cette conjoncture ? (...) Il faut nous sauver par nousmêmes (...). Quand les chefs et les soldats sont consternés, il faut qu'un être d'instinct vienne se mettre à leur tête : David, Jeanne d'Arc », ou Fourier. « Moi seul, écrit-il au début de son premier livre, j'aurai confondu vingt siècles d'imbécilité politique (...). Avant moi l'humanité a perdu plusieurs mille ans à lutter follement contre la nature. Moi le premier j'ai fléchi devant elle en étudiant l'attraction organe de ses décrets (...) et elle m'a livré tous ses trésors ».

Mais le nouveau Messie, l'unique initié, confie à son disciple Just Muiron : « Je ne pourrai, sans me renier moi-même, ne pas me rattacher à Jésus-Christ et à Newton ».

Son refus de succession n'est donc pas absolu, il se choisit deux filiations et il les compose pour recréer la bonne nouvelle et la théorie scientifique de l'univers.

jésus-christ et newton

Les savants, dit-il, et Newton notamment, « ont pris le roman par la queue, ils ont étudié le mouvement matériel et négligé le spirituel ou

jésus christ selon ch. fourier

passionnel ». D'où la monstrueuse disproportion entre le savoir des choses toujours plus raffiné et l'ignorance du désir. Davantage, la science de la nature est faussée tant que l'on n'a pas découvert les ressorts de notre âme, car le mouvement des passions est le mouvement type et modèle, et permet seul de comprendre le dynamisme universel.

Jésus-Christ, cependant, fut chargé du salut des âmes. « Rendez à César ce qui est à César », disait-il, car il se désintéresse de la vie politique qui oppose et sépare les hommes au lieu de les unir. « Mon royaume n'est pas de ce monde » signifie, affirme Fourier, que la communion des âmes ne pouvait naître de l'activité pratique quotidienne tant que le mécanisme des passions demeurait inconnu. Les liens réglés des passions entre elles et des passions au corps conditionnent la révélation sociale qui ne fut d'abord contenue qu'en puissance dans la révélation religieuse, car elle incombait à la science. Et « le rêveur sublime » se croit chargé d'unir ces deux moments essentiels de la pensée et de la réalité humaines. « En rappelant fréquemment la profonde ignorance des savants sur tout le passionnel, je ne prétends pas rabattre, dit-il, de la considération que leur ont méritée d'autres succès en matériel, mais familiariser les esprits avec l'espoir et les perspectives de métamorphose sociale ».

La science newtonienne a permis des prodiges industriels et techniques, elle crée l'abondance indispensable au mécanisme d'Harmonie. Mais les « progrès matériels mêmes deviennent des germes de malheur » tant que l'on ignore « le code divin » de la réciprocité universelle.

Certes, l'issue sera plus brillante d'avoir été longtemps différée, mais il est grand temps de renverser la vapeur du mouvement historique, de rompre avec la seule logique et la pensée de survol, qui nous séparent de la nature et de nous-mêmes, de substituer enfin à la surface morne par laquelle nous tenons au monde la vie des profondeurs et de libérer en nous et hors de nous les possibles enclos et réprimés.

Il y va du bonheur, mais aussi de la survie car les passions, pour être refoulées et amorties, ne sont pas anéanties, elles agissent en action recurrente, en essor faux et subversif, d'autant plus violentes et nuisibles qu'elles étaient plus ardentes et pourraient être bienfaisantes. « En civisation, elles sont telles des tigres déchaînés » et elles entraînent les sociétés et la terre elle-même à leur perte, « au terme d'un délai fatal ». Fourier, qui voulut longtemps séduire, invoque à la fin l'apocalypse, la destruction du monde sensible, méprisé et dévoyé. L'action imprudente et injuste des puissants, qui captent à leur profit les découvertes des savants, répand des « arômes délétères » jusqu'aux étoiles et revient

simone debout

en boomerang, lentement mais sûrement, pour engloutir le globe rebelle et ses apprentis sorciers. La réponse retardée d'une nature apparemment passive ne sera que plus terrible et irréversible. Il est donc urgent de dévoiler la dynamique émouvante qui nous unit aux autres et aux choses. « La nature intentionnelle des hommes », souple et complexe, peut être convertie, éduquée et transformée. Au bord de l'abîme, il est en notre pouvoir de tout métamorphoser et de recréer les sociétés et la vie terrestre. Mais pour lever le « voile qui cache encore la nature », il n'y a qu'un moyen : découvrir les secrets de notre propre nature. Il faut comprendre notre être dans le monde pour libérer les virtualités créatrices, les mouvements en instance d'être et tous les germes enfouis. Or les opérations essentielles de l'esprit, aimer et haïr, et avec elles les moindres élans de l'âme et les plus divers, sont des attractions et des répulsions. La pensée du mouvement est par suite la seule pensée vraie. Tous les phénomènes spirituels ou matériels sont des phénomènes de gravitation et les rapports passionnels peuvent être calculés et réglés aussi précisément que ceux des corps. La théorie de l'attraction passionnée est plus générale que la théorie de Newton; elle relie toute manifestation visible et invisible en longues séries qui « engrènent » des unes aux autres et symbolisent. L'analogie du monde matériel et spirituel éclaire l'inférieur par le supérieur et non l'inverse.

l'enthousiasme passionné

La science fondamentale des ressorts de notre âme commandera donc la métamorphose sociale et le rachat des puissances démoniaques de la nature. Mais elle suppose les forces qu'elle ordonne et elle n'est qu'un moyen intermédiaire, à la fois autonome, domaine propre de vérité, justice indépendante de Dieu même, et néanmoins seconde. Elle ne saurait substituer son équilibre propre aux harmonies spontanées qu'elle multiplie et l'attraction, l'élan d'amour, ou « l'unitéisme », reste « notre seul guide naturel, la voix de Dieu ».

Autrement dit le secret des choses est plus profond que la raison, et le recours au sentiment, à l'enthousiasme passionné est essentiel. La religion n'est pas seulement, comme le dira Marx, un compendium de l'injustice réelle, l'esprit d'un monde sans esprit, une réalisation fantastique du désir que la révolution accomplie rendrait inutile et sans objet. Elle exprime une vérité affective et directrice. La science et le travail industriel ne sont pas les seuls rédempteurs, mais c'est au contraire le « salut des âmes » qui réordonne nos activités utiles.

Et certes l'Eglise, de même que « la traîtresse philosophie », a fait alliance avec les maîtres du pouvoir, de telle sorte qu'« il y a plus à distinguer entre la morale hypocrite et la superstition religieuse ». Mais le message du Christ subsiste au-delà de ces avatars. Et parce qu'il l'adopte de l'intérieur, Fourier fait repasser l'évangile par son étamine. « Les textes sacrés, dit-il, sont des lames à double tranchant ». Les paraboles évangéliques exigent une interprétation continue ; ce sont des vérités incarnées, en images, inépuisables comme un poème, où l'audacieux interprète lit précisément jusqu'aux extrêmes conséquences le mystère de l'incarnation — et tout d'abord l'amour et la confiance. « Hommes de peu de foi, dit le Christ, vous vous inquiétez en disant que mangeronsnous, que boirons-nous et de quoi nous vêtirons-nous? » Mais avec la justice intérieure, « ces choses vous seront données par surcroît ».

« Considérez les corbeaux, ils ne sèment ni ne moissonnent. Ils n'ont ni celliers ni greniers. Cependant Dieu les nourrit. Combien êtes-vous plus excellents qu'eux », et par conséquent, commente Fourier, « plus dignes de la sollicitude de Dieu » qui vous offre la nature pour votre contentement?

la recherche du « code divin »

Le travail des hommes n'est créateur que s'il reprend une proposition des choses. Il ne s'agit pas de se faire « maîtres et possesseurs de la nature », mais attentifs à ce qui pousse en elle.

L'original révolutionnaire se contredit en apparence afin de mieux approfondir ses visées. « Pour découvrir notre fin, il était deux conditions à remplir, a-t-il écrit, la première de créer la grande industrie, fabriques, sciences et arts qui sont les éléments d'un mécanisme d'Harmonie. Quand l'industrie est créée, il reste à remplir la deuxième condition, la recherche du code divin. »

Il fallait accomplir un long effort avant de redécouvrir les intentions naturelles occultées en nous et hors de nous. En effet, les sciences et les techniques ne font que multiplier les richesses naturelles et, en reconnaissant notre dépendance à l'égard de ce qui nous est donné, on rompt enfin avec l'orgueil infirme qui fait tout reposer sur le travail et la volonté. On rétablit des relations vivantes avec les choses et l'accord social, car il n'est pas vrai que l'exploitation de la nature soit la contrepartie de l'exploitation des hommes et la condition de la liberté. Mais une maîtrise symbolise l'autre. C'est l'inattention au sensible et la suffisance prétentieuse de la pensée qui déterminent les séparations et l'injustice. Le Christ s'est exprimé en paraboles pour réveiller cette vie refoulée

simone debout

car, « selon la prophétie d'Isaïe, ils entendront de leurs oreilles et ne comprendront pas, ils regarderont de leurs yeux et ne verront pas ». Or nos sens nous sont donnés pour accéder à ce qui n'est pas nous, aux choses et à autrui. C'est pourquoi le Christ appelle à lui les simples et les enfants et juge par contre « les obscurants scientifiques » ou les pharisiens, « sépulcres blanchis pleins d'iniquités et de pourriture ».

Il est plus difficile au riche d'entrer dans le royaume de Dieu que de passer dans le trou d'une aiguille, car il est injuste et cruel. Contre lui, Jésus affirme les droits et la valeur des plus humbles, des esclaves et des femmes et des enfants. « Le dernier sera le premier », dit-il, mais il ne refuse pas les richesses, « les tables délicates ou les parfums de la courtisane ». Il s'oppose aux juifs qui lui reprochent d'aimer les biens du monde. Et il invite même à manger les pains du service religieux, à prendre, dit Fourier, ce qui est bon où il se trouve; il opère de même le miracle des noces de Cana pour assurer les satisfactions insouciantes de tous. Ainsi la lumière est venue dans le monde, mais les hommes ont préféré les ténèbres. Ils ont suivi l'enseignement des sophistes et des prêtres qui maintiennent les masses dans l'ignorance et la superstition, qui accréditent l'idée de la chute et du châtiment.

Ou bien, dit Fourier, on entend que le royaume de Dieu est promis dans l'au-delà, ou bien formellement et immédiatement garanti. Or la parousie affirmée sans peur par les premiers chrétiens, c'est « le royaume de Dieu qui adviendra dès ce monde-ci, indépendamment du bonbeur promis dans l'autre ». Sinon le créateur serait moins généreux avec les hommes qu'avec les oiseaux ou les lys des champs. Fourier interprète et utilise une parabole contre une autre, car le trop fameux « Rendez à César ce qui est à César » signifie sans doute que le Christ abandonne la vie sociale au désordre et à l'injustice et que le seul dépassement possible est intérieur et spirituel.

confiance et violence

Mais cette attitude du saint qui élude les relations réelles et rend l'échec empirique insurmontable, la résignation ou la non-résistance au mal s'opposent à la confiance naturelle d'une part, et à la violence d'autre part, toutes deux affirmées.

« Croyez-vous, cite Fourier, que je sois venu apporter la paix sur la terre? Non, mais la division: Je suis venu mettre le feu sur la terre, et qu'il s'allume ».

La bonne nouvelle et l'amour ne vont pas sans ardeur combative, et celui qui aime sait par là même détruire. Jésus chasse les marchands du

temple et, s'il ignore « nos facultés d'accords sociaux », il n'explicite pas tous les rapports de Dieu avec les passions et ne rallie pas cette métaphysique aux sciences fixes et à la géométrie passionnelle qui en constituent les preuves. C'est à nous de prolonger le message enveloppé et inachevé.

Jésus a stigmatisé le non-savoir des docteurs de la loi et l'impossibilité du réel donné. Il a promu le sentiment et l'état passionnel. Il s'agit de ressaisir ce moment fécond à travers les textes et de les interpréter à la lumière de l'amour et de la foi. Or, si elle transporte des montagnes, c'est qu'elle est elle-même étayée matériellement. Le savoir vivant qu'enseigne le Christ n'est pas la connaissance à distance d'un monde hétérogène. Il transforme le sujet et ses objets. L'individu sensible fait rayonner sur le monde des facultés passionnelles qui reviennent de l'extérieur pour le révéler à lui-même. Dès lors, il n'y a plus de scission ni d'arrêt au mouvement d'expansion. Les béances de la chair ou de l'âme sont ouvertures à l'autre, moins vides ou négations pures, d'ailleurs, que tensions orientées, et si aucune jonction réussie ne peut les combler, si le désir sexuel ou spirituel renaît sans cesse comme le phénix de ses cendres, les satisfactions transitoires relancent le mouvement.

un mouvement sans cesse relancé

Chaque réalisation servant de tremplin à un nouvel essor, le manque à la fois positif et négatif, comme l'amour fils de richesse et de pauvreté, est le moteur d'un développement historique. Les sujets et les sociétés s'engendrent continûment, toute forme gagnée est comme la matière d'une nouvelle forme expressive et tout ensemble se fait élément pour un nouvel ensemble. Il n'y a plus de place dans une telle perspective pour une totalité ou une pensée immédiatement parfaite. L'idée même d'achèvement disparaît au profit des structurations en devenir. Une expression plus ample et plus nuancée suscite de nouvelles élaborations. Ce qui dépasse surgit de ce qui est dépassé, et il y a moins sublimation ou transfert du désir d'un objet inférieur à un autre supérieur, que communication de l'esprit à la chaleur de la vie et symbolisation progressive. C'est dire que les chemins de la liberté sont extrêmement divers, aussi variés que les germes enclos ou les virtualités passionnelles. Il n'y a pas de lois extérieures ni de facultés supérieures rédemptrices, mais un travail intérieur au mouvement, une série d'imbrications ou d'étavages. « La passion ne se soigne que par elle-même », écrit superbement le hardi pionnier d'un autre monde ; et il ressaisit dans les paraboles évangéliques cette même négation du dualisme

simone debout

corps et esprit, matière et forme, connaissance et sensibilité. Les moindres élans de l'âme passent par les sens et engendre leurs expressions plus raffinées quand elles entrent en résonance avec le monde et mettent à jour les méditations nécessaires.

Le sujet, par suite, ne peut être séparé de sa réalité mondaine ou de son effectuation, et la totalité se profile à l'horizon des relations pratiques sans qu'aucune théorie préalable, ni religion établie, puissent bloquer d'avance l'aventure périlleuse de la vie. Et si la liberté naît de l'aliénation même et du libre cours des mouvements spontanés, tout arrêt du mouvement est infiniment plus dangereux que la licence. Puisque les passions se réalisent dans le temps, elles ont le sort de ce qui naît, croît et meurt; et leur répression peut avoir des effets irréversibles ou difficiles à compenser. Les passions refoulées dévient, dit Fourier.

Mais il y a plus grave encore. L'échec réitéré, les appels sans réponse et la loi extérieure intériorisée amortissent les élans. Une sorte de désespoir muet, l'acidia de saint Thomas, recouvre le monde de cendres. Le sentiment de l'absurdité et du néant remplace le mouvement de conquête ou d'agressivité. L'homme de bien, qui lutte contre son propre désir et voudrait imposer sa vision du juste et du bon, est un « sépulcre blanchi » qui cherche à mortifier autrui comme il s'est lui-même enseveli tout vif.

la plus belle des passions

La puissante volonté de libération sexuelle, qui traverse les premiers écrits de Fourier, a le même rôle que l'appel aux yeux et aux oreilles des paraboles évangéliques. Quand la froide lucidité refoule le plus précieux et abstrait des images sensibles leur signification la plus terne, quand plus rien n'est visible ni audible, il s'agit de réveiller les forces vives en liaison avec les puissances dynamiques de l'univers, et de communiquer par sa propre chair avec la chair des choses et d'autrui. Mais ce culte de la volupté est dépassé au cours du travail de l'œuvre. Fourier reconnaît dans la voracité du désir insuffisamment médiatisé quelque chose de violent et d'injuste. L'appétit brut est à la fois répétitif, morne et inexpressif, et dans les textes de la maturité, le Nouveau Monde Amoureux notamment, il approfondit ses premières analyses, encore influencées, dit-il, par le cynisme du temps. Il fait place aux aspirations plus raffinées, aux « sentiments religieux », sans renier toutefois ses conceptions passées, en intégrant au contraire ce qu'il dépasse.

« La privation ou crainte de privation du nécessaire matériel élevant à l'excès la lubricité secrète (...), j'établirai, dit-il, que le pur amour appelé sentiment n'est guère que vision ou jonglerie chez ceux dont le

matériel n'est pas satisfait, et qu'on ne peut élever le sentiment au degré transcendant que par la pleine satisfaction du matériel. » Mais ce n'est pas dire qu'au terme du procès le sentiment qui paraît ne soit pas capable d'un autre destin. Il se confond, en effet, avec le savoir, mais un savoir qui ne tient pas ses objets à distance, un savoir où le sujet est impliqué et qui le transforme avec ce qu'il saisit. Quand les passions se symbolisent progressivement, le monde de l'expression ou du signifiant n'est plus un double du réel qui le laisserait inchangé. Le sens ne vient pas aux choses d'une pensée supérieure qui les informerait, mais d'une transformation interne. Le sujet vit intensément ses questions pour former insensiblement leur solution et les répétitions obstinées s'organisent en puissance de libération. Le savoir affectif investit le monde et engage tout l'être, c'est une activité dangereuse et un pouvoir fécond de métamorphose. Et si toute activité de l'esprit et du cœur naît du sensible temporel, il est essentiel de se référer aux passions qui conservent quelque intégrité : elles seront de précieux guides ou modèles.

Or l'amour, qui compose le désir sexuel et spirituel, les jouissances du corps et de l'âme sont le « pivot » et le « fanal ». « Egarés dans l'abîme des systèmes politiques et moraux, où trouver, écrit Fourier, quelque souffle de l'esprit divin? Est-ce dans les fureurs de l'ambition, dans les perfidies administratives et commerciales, dans la discorde des familles? Non (...), mais il est une passion qui conserve sa noblesse primitive et qui entretient chez les mortels le feu sacré. Cette passion est l'amour. » Le plus puissant des sentiments rallie les hommes à la puissance et à la joie divines : « Est-il d'amant ou d'amante qui ne divinise l'objet aimé, et qui ne croie partager avec lui le bonheur de Dieu? » L'amour est « la plus belle des passions », elle jette l'individu hors de soi et prouve qu'il s'apprend, se forme et conquiert son bien propre par ce qui lui est extérieur.

pas de salut séparé

Les morales ascétiques et les philosophies de la pure pensée séparée sont dès lors récusées. Le sujet décentré n'est pas assuré de recouvrer jamais quelque identité à soi, mais ce mouvement de porte l'élargit et le construit. Ouvert à tous les vents du monde, il ne peut même plus rêver de salut séparé — et c'est le sens, selon Fourier, du supplice et de la mort de Jésus-Christ. Il n'est pas venu imposer aux hommes la supériorité d'un pur esprit, il a vécu jusqu'au bout l'incarnation et dans un monde d'iniquités, la misère de tous, la faute et le manque.

Au jardin des Oliviers, il a douté de lui-même et de Dieu, il a souffert

simone debout

l'abandon et atteint le fond de l'abjection. Mais si le mal n'est jamais étranger à celui qui le subit, il n'y a pas de point de vue extérieur d'où dispenser souverainement le sens, et le juste, compromis par le péché, ne saurait prendre distance et dire : « Pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font ».

Réinterprétant les évangiles, Fourier achève le message de Dieu fait homme par celui du malin ou du libertin sadique, et il prouve qu'il n'y a pas de savoir glorieux qui ne soit aussi savoir de l'infamie. Sade, en effet, pousse à l'extrême un autre aspect de la révolte et de l'indignation devant le réel inacceptable. Il précipite l'injustice naturelle et sociale et revendique à la fin, pour lui, les supplices qu'il infligea, le mépris, la douleur et la mort. Pour avoir « engorgé », dit Fourier, « la composite et l'alternante », le héros de Sade refuse l'union bénéfique du matériel et du spirituel, ou l'essor de « la papillonne » qui prévient la satiété et les passions ignobles qui s'exercent isolément, ou les systèmes d'idées qui développent à part leur tension forcenée et une fausse lucidité. Au large de ces ascèses frénétiques, le rêveur d'Harmonie bâtit une science religieuse et poétique où les vertes intentions amoureuses se marient aux clartés de l'intelligence. Il ressaisit et favorise la pente musicale, désintéressée et généreuse des passions et la régulation naît des échanges actifs qui s'instaurent spontanément et que le nouvel ordre multiplie délibérément. Un individu ne pouvant aller au bout de lui-même ni un mouvement s'accomplir s'il n'est étayé et relancé par tous les désirs qui se transmettent réciproquement l'essor, la reconnaissance de l'autre différent et de ses particularités les plus bizarres est la condition de toute liberté réelle. Et dans cette avancée toujours en péril et toujours inachevée, la transcendance disparaît avec l'interdit et la menace.

Le Dieu, feu, nature de Fourier, n'est pas entité supérieure, la contrepartie imaginaire des limites et du néant des créatures, mais le feu sacré qui les anime et les unit.

Ét certes, le développement de la nature intentionnelle qui déborde sans fin le donné n'a pas de terme. Le désir ne se connaît ni commencement ni fin, mais le voyage jusqu'aux étoiles, ou dans les « ultra-mondes », reste lié aux réalisations terrestres. Le bonheur des défunts dépend de celui des vivants et tout se joue pendant cette vie, entre matière et esprit, dans une ambiguïté indépassable. Fourier loue les chrétiens d'avoir conçu la belle image des corps glorieux et raille les philosophes ou les moralistes qui nous vantent les insipides plaisirs d'une âme sans corps, alors que « sans matière, pour Dieu même, il n'est pas de jouissance. »

simone debout

l'inscription du visage

Nul ne voit son visage: ce qu'il exprime, un autre le voit. Le miracle du visage, c'est d'équilibrer justement une expression et une vision. Autant de visions, autant de visages du Christ. Chacun a le sien. Il serait vain de vouloir y démêler le vécu du réel: la vision s'évanouirait. La seule question qui se pose est de savoir si le vécu est vérifiable ou non, et la seule façon de le savoir est d'accommoder la vision aux traces que nous possédons. Car le visage du Christ est désormais inscrit dans une écriture. Cette écriture s'insère entre deux événements: celui de la parole dont elle fixe le sens, celui de la lecture qui l'interprète dans le présent. Comment s'effectue le passage de la parole à l'écriture, puis de l'écriture à la lecture, quelle compréhension du Christ faut-il en attendre, telles sont les questions abordées dans cet article.

Nous avons perdu tout contact immédiat avec le Christ. Ce qu'il nous en reste, c'est un visage gravé dans une écriture. L'expérience que nous pouvons en faire est celle, objectivement vérifiable, d'une lecture. Il faut dégager la signification de cette évidence : l'interprétation de traces inscrites dans les écrits évangéliques commande la compréhension de tous les autres signes, symboles, et documents laissés par la tradition comme elle règle toute vision subjective. La nécessité de se référer à l'expérience première de la lecture, je n'en retiendrai pas les motivations historiques : je suppose admise la valeur historique globale des évangiles ; je n'en examinerai pas non plus la raison principale : la confiance que nous accordons à ces textes si nous croyons à leur inspiration, quitte à évoquer la suspension de sens que provoquerait la disparition de l'autorité divine ; je me bornerai à dégager la raison de cette nécessité de la notion même d'écriture. Cet objectif me dispense d'aborder de front le problème de la différence entre tradition écrite et tradition vivante : dans les débats fameux sur la supériorité de celle-ci sur celle-là, on oublie trop souvent de s'interroger sur la signification même de l'écriture : qu'est-ce qu'un écrit, que représente le passage de la parole à l'écriture, de l'écriture à la lecture, quel type de communication s'établit entre un auteur et son lecteur, à quelles conditions générales doivent-il l'un et l'autre se soumettre et quelles exigences en résulte-t-il pour la compréhension de la tradition écrite, telles sont les questions qui seront retenues ici parce qu'elles précèdent la solution de tout autre problème. Ce que l'on peut attendre d'une réponse à ces questions, c'est que notre situation

françois-marie genuyt

n'est pas étrangère à celle des premiers chrétiens, qu'il appartenait à l'économie de l'action entreprise par le Christ que son visage fût inscrit dans une écriture, que cette inscription ne fût pas extérieure à son projet historique, enfin que l'appréhension de son visage à travers l'écriture est, non pas inférieure, mais interne à sa parole première, bref que la dialectique de la parole, de l'écriture et de la lecture était nécessaire au déploiement de l'interprétation du Christ au long de l'histoire.

le visage du christ dans l'événement de la parole (1)

Il serait vain de contester l'antériorité de la parole sur l'écriture. Les évangiles l'attestent. Même s'ils ne constituent pas une répétition littérale des paroles du Christ, ils en dépendent manifestement. C'est par la prise de parole que le Christ crée l'événement initial. On serait tenté d'ajouter : il n'y avait pas d'autre moyen. La parole est par nature événement. Pour mesurer la nouveauté de cet événement, il faut un point de repère. Le plus approprié et le plus formel, s'agissant d'un fait de langage, consiste à mesurer l'écart qui sépare la langue de la parole. En tant qu'événement, la parole se distingue en effet de la langue par une série de traits qu'il faut relever.

- 1) D'une manière générale, le passage de la langue au discours opère la transition du système à l'événement. Avant l'énonciation, la langue n'est que la possibilité de la langue. Après l'énonciation, la langue est effectuée en instance de discours. Nous appelons « instances de discours », avec M. E. Benveniste, « les actes discrets et chaque fois uniques par lesquels la langue est actualisée par un locuteur »². L'instance de discours fait l'événement.
- 2) La langue est sans sujet. Personne ne l'habite. La prise de parole constitue au contraire un acte d'appropriation de la langue par un sujet. L'acte individuel d'appropriation introduit celui qui parle dans sa parole.
- 1. Cet article m'a été inspiré par une conférence remarquable de P. Ricœur, Evénement et sens, parue dans l'ouvrage collectif La Théologie de l'histoire, Révélation et histoire, Paris, Aubier, 1971, p. 15-34. Je reprendrai ici les articulations de la première partie de cet article en les complétant selon les exigences du problème abordé.

2. E. BENVENISTE, Problèmes de linguistique générale, Paris, Gallimard, 1966,

p. 251.

La présence du locuteur à son énonciation fait que chaque instance de discours instaure un centre de référence interne. Certaines classes de signes, tels les pronoms personnels, les temps du verbe, ne doivent leur existence et leur sens qu'à cette référence : ainsi je désigne celui qui parle et cet indicateur ne dure que le temps de la parole. L'événement introduit donc le sujet à l'intérieur de la langue.

- 3) Alors que la langue développe un système clos où les signes se répondent mutuellement, dans le discours la langue se trouve employée à l'expression d'un certain rapport au monde. Autour du centre de référence que constitue l'instance de discours et qui pose l'ici et le maintenant du locuteur, s'organise l'ensemble des coordonnées spatiales et temporelles, des situations individuelles ou sociales, bref l'état du monde auquel le discours se rapporte et sans lequel le sens même du discours flotterait, privé d'application. Dans l'événement de parole s'accomplit notre relation au monde.
- 4) La langue n'a pas de destinataire : elle est seulement la condition de la communication. Toute prise de parole, en même temps qu'elle exige une assomption de la langue par un locuteur, suscite en face d'elle un interlocuteur. C'est au niveau du discours que s'échangent des messages et ceux-ci, pour être compris, postulent la présence d'autrui. L'événement de parole implante l'autre.

Ainsi la langue, abstraite du discours, apparaît comme un système de signes et de règles prêts à l'emploi, anonyme, sans référence ni destinataire : à ce plan, tout peut se produire, mais elle ne produit rien par elle-même. Ce que lui apporte le discours, c'est la mise en œuvre de son fonctionnement, la prise en charge par un locuteur, l'ouverture au monde, l'adresse à autrui. Il en résulte naturellement que la signifiance du discours est tout autre chose que l'assemblage et la combinaison des signes de la langue : l'effectuation du discours est dans son ordre apparition du sens.

5) Le lien entre la profération d'un sens inédit et l'acte même de produire le discours se trouve éventuellement renforcé par un trait décisif et dont nous voyons la marque constante dans les paroles prêtées au Christ par les évangiles : c'est leur valeur d'action. Cette valeur constitue le principe générateur de tous ses discours. Il ressort clairement de l'évangile que Jésus n'a voulu fournir aucune théorie scientifique ou philosophique du monde, ni enseigner une morale non plus qu'une nouvelle religion. Sa parole procède d'un agir : elle dévoile en même temps qu'elle accomplit une promesse ; elle inaugure un règne ; lui-même remplit une mission ; il y appelle ses disciples ; il se prononce avec autorité sur les

françois-marie genuyt

points principaux de la loi; il approuve et menace, profère pardon et malédiction, il juge et commande, il cherche à faire reconnaître son autorité, il éveille la foi, mettant ses auditeurs en situation d'obéir ou de désobéir, de croire ou de se refuser. Toutes ces actions de paroles ont un caractère commun : ce sont des paroles d'action. Les linguistes leur ont donné le nom de performatifs, (par opposition aux énoncés qui donnent seulement quelque chose à constater), et leur ont découvert des propriétés singulières. Tout d'abord elles accomplissent un acte. Leur valeur d'action dépend, non pas de leur vérité, mais de leur authenticité. De ce fait, elles requièrent une autorité. N'importe qui ne peut reprendre à son compte les paroles du Christ : faute de l'autorité requise, elles tomberaient dans l'insignifiance. Car elles n'ont d'existence qu'à titre d'affirmation (ou de reconnaissance) d'une autorité. De cette condition en découle une autre. « L'énoncé performatif, étant un acte, a cette propriété d'être unique. Il ne peut être effectué que dans les circonstances particulières, une fois et une seule, à une date et un lieu définis-Il n'a pas valeur de description ni de prescription, mais encore une fois d'accomplissement... Bref, il est événement parce qu'il crée l'événement³ ». A la limite, le sens et l'événement coïncident en lui. Et par là se découvre la propriété fondamentale de l'énoncé performatif : il se réfère à une réalité qu'il constitue lui-même. Il opère la fusion de la parole et de l'action. Ainsi dans la promesse l'acte de promettre s'identifie avec l'énoncé de l'acte. Son auteur ne se contente pas de dire ce qu'il fait, il fait ce qu'il dit. En l'occurrence, dire, c'est faire4.

Les paroles du Christ se succèdent comme des événements; elles s'enchaînent comme des actions. Mais pour apprécier exactement leur portée, il faut tenir compte d'un point capital : leur insertion dans la réalité de l'histoire. Sans doute, elles en articulent le sens. Mais, en retour, cette même histoire conduit à leur dislocation. En effet, les actes du Christ se nouent dans un drame dont l'issue provoquera l'éclatement du sens et de l'événement et, par contrecoup, la naissance des écritures. Cet éclatement se trouve en quelque sorte préfiguré dans la vie du Christ par ce que j'appellerai un certain retard de la révélation sur l'événement, particu-lièrement mis en relief dans l'évangile de Marc. Jésus exerce son autorité mais, jusqu'à la veille de sa Passion, il s'est appliqué de son mieux à

^{3.} E. BENVENISTE, op. cit., p. 273.

^{4.} Quand dire, c'est faire, titre de la traduction française d'un ouvrage de J.L. AUSTIN, Paris, Le Seuil, 1971. Sur les actes de promesse, cf. J.R. SEARLE, Les actes de langage. Paris, Hermann, 1972.

dissimuler sa qualité de Fils de Dieu et sa mission de Christ. On peut expliquer son attitude par le souci d'éviter toute méprise. La parole suppose l'emploi d'une langue et surtout la référence à une culture, toutes deux préexistantes. Le peuple juif avait ses Ecritures, remplies de mots « piégés » : Messie, Royaume, Terre, Israël... Il fallait lever l'ambiguïté. Cette raison, entre bien d'autres, explique la tenue du « secret messianique», ressort dramatique de l'évangile selon Marc5. Jésus accepte tardivement le titre de Messie, qui confirme son autorité, mais il s'en réserve l'interprétation. Et c'est à l'heure de sa mort qu'il déclare sa filiation divine, qui accrédite définitivement ses paroles. Or non seulement cette déclaration coïncide avec sa condamnation, mais elle proyoque sa mort. Il y a là une sorte d'infraction aux lois ordinaires de la communication, puisque c'est au moment où la communication se brise que le sens est révélé. Apparemment, la condamnation du Christ conteste son autorité, le réduit au silence, supprime sa présence, - toutes conditions nécessaires à ces actes de paroles que sont la promesse et le commandement. La disjonction du sens et de l'événement est accomplie. La résurrection restaure aux veux du croyant cette rupture. Il n'en reste pas moins que le Christ a lié toute l'économie de sa parole et de son action à sa mort. C'est à partir de cet anéantissement volontaire qu'il nous laisse interpréter son message. C'était confier le sens de ses paroles à la mémoire. Or la mémoire est racine de l'écriture. On dit souvent que le Christ n'a rien écrit. C'est probable. Mais, s'il est vrai que la résurrection est la restauration — transhistorique — de son autorité, sa mort, signe dernier de son destin, est l'inauguration du temps de l'écriture : celle-ci inscrivait son message dans l'histoire en lui conférant une portée universelle. Il faut donc s'interroger sur ce nouveau mode de communication.

le visage du christ dans la trace de l'écriture

Les frontières entre la langue écrite et la langue parlée sont difficiles à préciser. En droit, aucun discours, voire aucun texte qui ne puisse être parlé. Il n'est guère de forme de langage qui n'utilise tour à tour la parole et l'écriture. Celles-ci correspondent pourtant à des stratégies fort différentes de la communication comme à des usages divergents de la

^{5.} Cf. J. DELORME, Lecture de l'évangile seion S. Marc, Paris, Le Cerf, 1972, p. 23.

françois-marie genuyt

langue. La différence apparaît la plus nette quand le discours prend la forme du récit historique, dont relève pour une part les évangiles que nous possédons. De fait l'énonciation historique est réservée aujourd'hui à la langue écrite. Cet usage demande réflexion. De soi, il n'est pas décisif pour notre propos. A strictement parler, les considérations qui vont suivre n'auront de pertinence que si l'on veut bien admettre provisoirement que les évangiles sont le résultat d'une combinaison singulière, à savoir d'être l'exposé d'un récit, d'ailleurs dramatique, et l'œuvre d'une écriture.

Que signifie donc le fait que le visage du Christ soit désormais transcrit dans des messages écrits? On peut en dégager la signification par opposition au fait de parole. P. Ricoeur, dans l'article déjà cité, caractérise cette opposition par la scission de l'événement et du sens. Toute parole est action et celle-ci produit du sens. Mais déjà dans la communication orale, le sens transgresse l'événement. « Tout discours est effectué comme événement, mais il est compris comme sens ». La transgression trouve son accomplissement par le fait de l'écrit. Celui-ci dépasse l'événement tout en le conservant : il en retient précisément le sens. En d'autres termes, le discours écrit efface le dire pour ne recueillir que le dit. Il ne déploie le sens que dans la dimension de ce qui est dit. Examinons en détail les conséquences de ce phénomène : le détachement du sens à l'égard de l'événement. Il suffira pour les faire apparaître de reprendre dans cette nouvelle optique les traits caractéristiques de la parole.

1) Parler, c'est agir; écrire, c'est faire. Là, on pose un acte, ici on compose une œuvre. La différence tient — matériellement — à l'exécution. La parole est son, invisible, impalpable, momentanée, fugitive comme la vie. Cette précarité affecte l'instance de discours : celle-ci apparaît et disparaît, alors même que le sens est fait pour durer. « C'est bien pourquoi il y a un problème de fixation : ce qu'on veut fixer, c'est ce qui disparaît⁶ ». L'écriture est fixation. Elle utilise à cet effet les propriétés adhérentes au signe écrit : celles de la pierre, du métal, du papyrus ou du papier — inertes mais durables. Par ce biais elle porte secours à la parole : elle en étend l'audience dans l'espace et le temps. Mais que fixe l'écriture? Non pas l'événement du dire, mais le dit du dire, — non pas l'énonciation mais l'énoncé. « Bref ce qu'on écrit, ce que l'on inscrit... C'est le sens de l'événement de parole, non l'événement en tant qu'événement⁷ ».

^{6.} P. RICCEUR, op. cit., p. 18. 7. Id., ibid. p. 19

- 2) Le travail de l'écriture a pour deuxième effet d'éliminer la présence du locuteur. La voix suppose son assistance, elle module ses intentions en même temps qu'elle exprime ses pensées, elle joint constamment dans la même émission le vouloir dire et le dire, elle s'accorde toutes les ressources de l'intonation, de la mimique, la force psychologique de l'accent, enfin toutes les évidences de la situation présente que le geste et le ton suffisent à faire entrer dans le discours. Tout autre est la condition de l'écrivain. Le simple fait d'inscrire ses idées sur le papier le détache de leur auteur. Voilà celui-ci privé de l'appoint du geste et de l'intonation. Comme d'autres liront son texte en son absence, en d'autres circonstances, d'autres lieux, il doit inclure dans son discours tout ce qui sera nécessaire à sa compréhension. Plus profondément encore il devra projeter tout ce qu'il veut dire dans ce qu'il dit. Il faut que finalement le texte tienne en soi, tout seul, comme une structure, par la seule nécessité qui lie entre eux les différents éléments qui la composent. La volonté d'écrire se coule dans cette nécessité. La psychologie, la situation de l'auteur ne comptent plus, hors ce qu'il en dit. Après la poésie, égale à elle-même dans la parole et l'écrit, peut-être est-ce le récit historique qui distend le plus les liens entre l'auteur et son discours écrit, si l'on exclut les discours autobiographiques. Jamais l'historien ne dira je ni tu, ni ici ni maintenant. Dans sa forme stricte, le récit historique se marque par l'emploi exclusif de la 3° personne. Le sujet de l'action n'est plus le narrateur. « A vrai dire, il n'y a même plus alors de narrateur. Les événements sont posés comme ils se sont produits à mesure qu'ils apparaissent à l'horizon de l'histoire. Personne ne parle ici : les événements semblent se raconter d'eux-mêmes⁸ ».
- 3) Alors que dans le dialogue, les interlocuteurs sont en prise directe sur les lieux, les événements qui enserrent le discours, le texte écrit supprime toute référence démonstrative et temporelle. Sans doute les récits évangéliques nous procurent-ils l'illusion de telles références : on croit entendre le Christ, suivre ses déplacements, assister au déroulement de l'action. En fait le lecteur n'a jamais la perception directe des événements rapportés. Le texte n'est pas un geste : il ne montre rien; le passé qu'il évoque n'est pas le passé d'aucun présent défini; les événements qu'il consigne ne sont pas vécus mais racontés. Nous sommes dans une œuvre de fiction... « Le mot chien ne mord pas », disait W. James. Le langage n'imite parfaitement que le langage. Et pourtant même les discours attribués au Christ ne sont pas la pure et simple

^{8.} E. BENVENISTE, op. cit., p. 241.

françois-marie genuyt

répétition de ses paroles. Leur sens dépend en partie des actions et des événements choisis pour les encadrer⁹. Les trois éléments dont se compose le récit (narration, description, discours) jouent entre eux symboliquement pour former une combinaison unique dans chaque évangile. Ils dressent en face de nous un monde.

Est-ce à dire que le texte est privé de référence? Non point, si du moins on ne limite pas le champ de la référence à celui des références ostensives. Ce que le texte propose, c'est précisément un « monde », au sens où l'on parle du monde grec ou du monde juif. Le monde vers lequel pointe le texte ne nous remet certes pas dans la situation de ceux qui le vécurent. Mais il modifie notre existence, d'abord en dévoilant la particularité de notre situation, ensuite en nous offrant un mode d'être possible, c'est-à-dire une nouvelle dimension de notre être-au-monde, dans la mesure où celui-ci excède notre situation présente.

- 4) Enfin le discours oral s'adresse à quelqu'un. Le texte s'adresse à n'importe quel lecteur. Il brise le cercle de la relation dialogale. Il vise un public anonyme, de tous les temps et de tous les lieux. Car le vis-à-vis de l'écrit n'est pas quelqu'un, ni même une communauté, mais quiconque sait lire. Cette propriété découle des caractères précités : « En échappant à la fugacité de l'événement, aux bornes du vécu de son auteur, à l'étroitesse de la référence privée, le discours échappe aux limites du face à face ; il n'a plus d'auditeur visible ; un lecteur invisible inconnu est devenu le destinataire non privilégié du discours¹⁰ ».
- 5) De toutes ces façons : fixation par la lettre, effacement du locuteur, abscence de références immédiates, ouverture au « monde », universalité de son audience, le texte écrit achève la scission du sens et de l'événement. Mais l'affranchissement du sens s'accompagne inévitablement d'une perte : le discours écrit n'est plus animé par la force d'action de la parole. Rapporter une promesse, ce n'est pas faire une promesse. L'acte de promesse est alors séparé du dit (le dictum) de la promesse. Seul le contenu de la promesse est conservé puis propagé par le texte. Mais à dire vrai le contenu n'est-il pas entraîné lui aussi par la disparition de l'auteur de la promesse et n'est-il pas dès lors privé de signification? Sans vouloir répondre encore à ces questions, observons que la mort de l'auteur d'une promesse peut conférer parfois à celle-ci un caractère irrévocable, et même contribuer à son accomplissement, à la façon dont un testament prend

^{9.} Ainsi J. Delorme a-t-il pu montrer le caractère « théologique » (symbolique) de la géographie de Marc : cf. op. cit. p. 241.
10. P. RICŒUR, op. cit., p. 21.

vigueur par la mort du testateur. Le testament écrit conserve de ce fait une force historique. Le retour à l'événement n'est pas impossible. Comment s'effectuera ce retour? Par la lecture, qui restitue au texte la dimension de l'événement.

Ш

le visage du christ dans l'événement de la lecture

Un texte est fait pour être lu. Il n'a pas d'existence hors de la lecture. Le sens que l'auteur a déposé en lui demande à être saisi pour être sens. Lire ce sens constitue un événement : par le fait de la lecture le texte est porté de nouveau à la parole. Comprendre un texte, c'est pouvoir en parler. La lecture parcourt en sens inverse le chemin qui va de la parole à l'écriture. L'entente d'un texte n'est donc pas la simple écoute de la parole.

- 1) Il y a une relation asymétrique entre un texte et son lecteur. Le texte est muet; le lecteur peut l'interroger, mais c'est à lui de fournir les réponses. C'est dans le lecteur que se produit l'événement, à savoir le passage de la perception visuelle des signes à l'actualisation du sens.
- 2) L'effectuation du sens par la lecture exige ainsi l'activité du lecteur, où l'auteur n'apporte aucun secours. La lecture est un acte d'appropriation. C'est par elle que le texte reprend vie, celle que lui prête momentanément le lecteur. En fait, il s'agit plutôt d'une co-appartenance. Car s'il est vrai que le lecteur prend connaissance d'un texte, il est également vrai qu'il se livre à la lecture : il est pris par le sens. Toute lecture est en fait réglée d'abord par la langue du texte, ensuite par la structure de sa composition, enfin par le sens qui s'en dégage. Ce sens induit une compréhension, qui dirige elle-même le lecteur. Du point de vue du texte, le lecteur est anonyme : c'est en quelque sorte une fonction dérivée du discours. En lisant, je remplis donc la fonction exigée par le texte. Ce faisant, je donne vie à ce lecteur anonyme, je m'identifie à lui, mais en même temps je me modifie insensiblement, je change, il faut que j'invente les projets éventuels dont le texte me propose le sens et, par conséquent, que je me découvre de nouvelles possibilités d'existence. Il y a donc une sorte de va-et-vient entre le texte et son lecteur : comprendre celui-là, c'est avancer dans la compréhension de soi-même. De fait toute lecture engage une transformation du lecteur : au moi ancien se substitue un moi nouveau : il faut s'effacer devant le sens pour se laisser affecter par lui.

françois-marie genuyt

- 3) L'effacement du sujet n'est jamais total. Le monde auguel se réfère le texte ne vient pas se soumettre au jugement d'une conscience libre de toute attache. Il est toujours l'objet, non pas d'un savoir absolu, mais d'une interprétation. Le lecteur ne peut se mettre hors de jeu : toute interprétation se fait à partir du point de vue fini du lecteur, elle est guidée par ses intérêts, ses préoccupations, ses préjugés, bref enserrée dans les limites de sa situation. On sait par exemple que les historiens n'ont pas toujours accordé le même «intérêt » aux problèmes économiques et sociaux, ou que les chrétiens n'ont pas porté la même attention aux implications politiques de l'évangile. C'est que le sens répond nécessairement à une attente. Cela ne signifie pas que l'on puisse faire dire n'importe quoi aux documents du passé. Nous parlons bien sous la loi du texte, mais cette loi ne peut s'appliquer qu'à des comportements actuels. Aussi toute interprétation est-elle prise dans le cercle de la coappartenance : entre le sens du texte d'une part et la finitude de l'interprète d'autre part. Le sens commande, mais c'est l'interprète qui le fait parler. Faire parler un texte, c'est le dire dans une situation nouvelle. La compréhension d'une œuvre, écrit Gadamer, ne consiste pas à chercher derrière le texte un sens absolu, mais à concrétiser celui-ci en le constituant comme axe de référence de la situation présente. Le texte ne se rapporte pas à un monde tout fait : c'est ma propre situation qui lui apporte ses références temporelles. Entre l'auteur et le lecteur, la situation peut être toute différente : le monde à l'horizon du texte est le même. Là est le miracle du sens : permettre une « fusion des horizons », telle une colline se dessinant dans des perspectives différentes à des observateurs éloignés dans l'espace et le temps.
- 4) Ainsi par l'action de lecture, le sujet s'oriente dans sa propre situation, qui n'est pas celle de l'auteur. De là découle l'historicité du texte. Le discours écrit engendre une histoire qui n'est ni la répétition d'une même compréhension, ni l'accession au savoir absolu, et qui diffère également de l'entente simultanée résultant de la conversation. Elle s'y trouve cependant en germe. L'entente entre les interlocuteurs se réalise en effet par l'accord sur la chose même dont on parle. Le problème alors n'est pas tellement de se comprendre que de se laisser mener par le sens du dialogue. L'accord « entre » les partenaires se fait précisément sur le sens. L'inscription de ce medium étend les possibilités de l'accord dans le temps. Dès lors que le discours est consigné par écrit, il échappe à son auteur comme à son premier destinataire : il est ouvert à l'avenir de la lecture. Cette ouverture constitue son omnitemporalité. La nouveauté de la compréhension présente est la conséquence de la trans-

gression effectuée autrefois par le passage de la parole à l'écriture, - du dire au dit. Le « dit » du texte représente donc le medium exemplaire entre deux événements de parole : celle qui l'a proféré jadis, celle qui l'interprète aujourd'hui. « Peut-être n'y a-t-il de tradition possible, écrit P. Ricœur, que par la médiation d'un sens transévénementiel inscrit d'une manière ou d'une autre et offert à l'invention d'une nouvelle parole¹¹ ». L'universalité du sens inscrit et formant « dépôt » exclut aussi bien la contemporanéité de la parole que l'éternité du savoir absolu. l'enlisement dans le maintenant que le dépassement du temps. L'interprétation garde le caractère d'événement. Elle nous fait entrer dans un discours que nous prenons en marche. L'expérience qu'elle suscite, c'est l'expérience d'apparaître au milieu d'un discours qui a commencé avant nous et se continuera après nous. La seule expérience d'absolu que nous pouvons faire, c'est justement d'être soumis à ce que dit le texte et de nous effacer devant la chose même, parce qu'alors notre point de vue est élargi par celui de tous les autres dans la fusion des horizons. En interprétant le discours le lecteur s'introduit dans l'histoire du discours à travers cette histoire, c'est toute une culture qu'il assume et, à travers cette culture, ce que les historiens appellent une « histoire », la concaténation des événements qui affectent la société humaine, bref un destin historique.

5) Tous les aspects de « l'événement » que produit la lecture doivent se vérifier dans la lecture des évangiles : effectuation du sens et, en fonction de lui, compréhension et conversion de soi-même, interprétation et transformation de la situation, incarnation dans l'histoire. A cet égard les évangiles écrits expliquent bien l'historicité des paroles de Jésus. La disparition de celui-ci, loin d'interrompre l'histoire du sens, l'engendre. Est-ce à dire que la lecture ainsi pratiquée épuise la compréhension des évangiles? Assurément pas. Tels qu'ils se présentent, les écrits évangéliques ne proposent pas seulement un sens à interpréter, ils se font l'écho d'une décision; ils ne délivrent pas seulement une sagesse à méditer, ils propagent une promesse définitive; ils ne prescrivent pas seulement une loi à appliquer, ils transmettent un commandement; ils ne contiennent pas seulement le message d'un disparu, ils incluent le sens de sa mort dans ce message; enfin, ils affirment que ce mort est vivant, que par sa résurrection le crucifié a revêtu l'autorité divine et que, à son retour, il viendra juger des effets produits par sa parole. Ainsi les textes détruisent leur propre autonomie pour se mettre sous la dépendance

françois-marie genuyt

d'une Présence. Une autre lecture de l'évangile se dessine qui s'inspire alors non plus seulement de l'intelligence du lecteur, mais de la présence de l'Esprit. Ce que le texte écrit peut consigner, mais qu'il n'explique pas, en tant qu'écrit, c'est que les temps soient dominés par une parole qui ne passera pas. La parole d'un mort peut sans doute féconder l'avenir, mais à condition d'être reprise par un autre. Ecrite, elle peut susciter de nouvelles interprétations, mais elle a perdu sa force d'action. Sans la voix de la présence, elle n'est plus qu'une sagesse inspiratrice, mais sans vie, une loi indicatrice, mais sans autorité. Or, les récits évangéliques sont plus que des récits, en ce sens qu'ils indiquent une lecture qui serait inspirée par l'Esprit du Christ et dont la « lettre » ne serait que médiatrice. Médiatrice de quoi? Non pas d'un autre sens, — ce serait sortir de l'histoire, mais d'une nouvelle autorité. La présence de l'Esprit renforce l'autorité du texte : celle-ci ne relève plus seulement du sens inscrit, mais de l'action décisive. L'Esprit restaure l'identité du sens et de l'action. Par la médiation historique du texte il relie le lecteur à l'auteur, l'attente à la promesse, l'obéissance au commandement, la foi à la présence. Il s'agit là évidemment d'une conviction que le texte ne saurait emporter. Seule la foi peut considérer les écritures comme une « bonne nouvelle » en les rapportant à la personne vivante du Christ. « Toutes les promesses de Dieu ont trouvé leur OUI dans sa personne; aussi est-ce par lui que nous disons AMEN à Dieu pour sa gloire¹² ».

françois-marie genuyt

christ autre ou autre christ?

On ne connaît que le Christ de la foi de l'Eglise, le Seigneur ressuscité : la confession de cette foi exprime inséparablement le mystère du salut qui s'accomplit par lui et l'expérience que la communauté fait de ce salut. A travers cette expérience pascale peut-on lire en filigrane qui fut Jésus et comment son message et son attitude la préparaient?

Peut-on à l'inverse mesurer comment la gloire de la résurrection a éclairé d'une manière nouvelle son existence terrestre? Si l'image glorieuse du Christ exprime aussi la « vie nouvelle » de la communauté, ne va-t-elle pas demeurer ouverte aux approfondissements de cette expérience dans l'histoire? Va-t-elle se modifier en fonction des contextes nouveaux, où on va l'interpréter, tout en restant elle-même? Quels rôles — conscients on inconscients — va-t-elle jouer? Comment le Christ peut-il être à la fois connu et inconnu, présent et absent pour ses fidèles?

« Si le premier venu vous prêche un autre Jésus... Même si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi à présent. »

2 Co., 11, 4 et 5, 16.

C'est dans l'espace délimité par ces deux citations de Paul que je veux inscrire la recherche de cet article. Mais non sans avoir exprimé quelques scrupules ou hésitations dans un avant-propos évoquant des difficultés de méthode : précaution née d'une exigence personnelle, mais aussi souci d'avertir le lecteur de ce numéro du changement de registre qui s'effectue avec le présent article.

Appelé à rédiger l'une des études théologiques de cet ensemble, j'éprouve à nouveau, malgré la réussite incontestable de plusieurs grands livres récents, combien il est difficile de proposer avec honnêteté intellectuelle une élaboration christologique, alors même que l'on ne ressent aucune réticence à confesser la foi chrétienne. On peut se sentir en sécurité dans la démarche de l'exégète néotestamentaire dont le travail ne va certes jamais sans présupposés, mais trouve sa rigueur, ou encore dans le discours indirect de l'historien des doctrines, qui peut exprimer souvent son souci

jean-pierre jossua

actuel aux détours de son exposé scientifique. Si l'on sort de ces procédures, il devient difficile de mettre au clair de quel lieu on parle, pourquoi on avance telle affirmation plutôt que telle autre, et quel système de références va conférer sa charpente au discours. En outre, si l'on construit, dans le style de la « dogmatique », il est malaisé d'échapper à la critique d'arbitraire et à celle d'élaboration idéologique, dont la fonction réelle (personnelle, ecclésiale ou politique) est inapparente. A l'opposé, si l'on parle d'expérience, on est moins menacé du risque de la fausse rigueur, mais davantage de celui de tenir un propos sans critères, purement subjectif, autre sorte d'arbitraire. Nous avons souvent justifié notre travail théologique, ces dernières années, en disant que nous tentions d'exprimer la foi de la communauté, mais en matière christologique au moins, cette communauté est davantage un milieu d'échanges et de régulation qu'un lieu d'émergence d'une conscience en mal d'expression.

Et cependant, pour réservé que l'on soit à l'égard des constructions conceptuelles, s'il est un domaine où l'effort de dire, de déployer le message sur un certain espace de discours, est indispensable et doit être accompli malgré les risques qu'il comporte, c'est bien celui de la christologie. Il ne s'agit pas ici, en effet, d'un article entre autres de la confession de foi, mais d'un centre auquel tout se réfère et dont tout le reste dépend. Comme il y a deux mille ans, l'équilibre de ses termes (« de condition divine... homme comme les autres », Ph., 2, 6-7) engage celui de la foi et de l'existence chrétienne entière. Or prêcher le même Christ, et non « un autre », ce n'est pas répéter les mots de jadis — dont le sens change, sous l'apparence semblable — mais dire l'identique avec des mots nouveaux, exposer et critiquer dans l'effort théologique la compréhension que l'on en prend.

La foi christologique engage donc le sens de l'expérience chrétienne, mais elle exprime aussi cette expérience, aujourd'hui comme aux origines. On ne peut sortir de cette corrélation entre ce que l'on comprend du Christ et ce que l'on vit dans la foi — telle sera l'insistance constante de mon exposé. Honnêtement, il n'y a pas d'autre solution, à partir du moment où il faut parler, que de dire comment « on voit » les choses, avec tous les risques de le signaler. Mais puisque cela signifie tout autant exprimer comment « on les vit », une possibilité est ouverte de voir se renforcer mutuellement la vérification des sources et celle de l'expérience. Pour le croyant, qui n'est pas convaincu d'entrée de jeu que les premières sont toujours « utilisées » et la seconde « aliénée », la chance peut être offerte d'une exposition authentique de la foi.

après et avant

« ils ne savaient pas que c'était lui »

Une circulation s'opère sans doute entre l'image ou les images de Jésus au temps de sa vie parmi les disciples et celle du Ressuscité, nimbé de gloire divine. Il est donc tentant de se demander si d'une part la connaissance du visage humain de Jésus n'ouvre pas un espace qui rende intelligible sa résurrection et si d'autre part la foi en la résurrection de Jésus ne change pas considérablement le statut de connaissance de son visage humain. Pour la première de ces deux questions, elle s'est peut-être posée de cette manière pour les compagnons de Jésus, mais elle ne peut plus être formulée ainsi par nous. Nous ne pouvons plus cheminer dans cette direction, c'est-à-dire d'arrière en avant, de Jésus de Nazareth vers le Ressuscité, mais seulement dans l'autre sens, rétrospectif. Car nous ne pouvons plus partir que du Christ de la foi. Cela ne veut pas dire que la foi soit nécessaire pour cette lecture, mais simplement que l'ensemble de textes dont nous disposons, y compris les Evangiles retracant l'existence terrestre de Jésus, ne nous donne de lui qu'une image postpascale. L'échec de toutes les « vies de Jésus selon la vérité historique » témoigne de cette impossibilité. Mais s'il est vrai que nous ne pouvons plus nous déplacer que vers le passé, cela ne signifie pas que seule la seconde question ait un sens : la première peut aussi être reprise par un détour. Car dans le mouvement de régression on peut s'attacher à évaluer la refluence de l'image glorieuse de Jésus sur sa destinée antérieure, mais on peut aussi se demander quelles conditions, quelles amorces non seulement étaient nécessaires (ce qui est trop abstrait), mais semblent de fait avoir joué comme points d'accrochage de l'expérience qui eut lieu à Pâques. Quel visage de Jésus de Nazareth se laisse-t-il lire en filigrane derrière le Christ de la foi, seul connu de nous? Car le Jésus de l'histoire est devenu indisponible. Le ressuscité est bien le même, mais nous ne le savons pas immédiatement. Nous ne pouvons que nous en persuader si cela nous est donné — mais également si cela est croyable : d'où l'importance qu'il y a de pouvoir effectuer le retour en arrière. Chercher à remonter le courant sans radicale solution de continuité n'est pas seulement curiosité concernant les échanges qu'opèrent entre elles les images de Jésus, mais vérification minimale de la plausibilité de la foi. Nous verrons du reste que cette dernière formule est insuffisante pour exprimer toute la portée de la démarche.

jean-pierre jossua

« vous êtes ressuscités avec le christ »

Ainsi, la résurrection serait la donnée première, le seul point de départ possible. A vrai dire, selon la façon dont on entend ce terme qui renvoie à des réalités assez diverses, cela même pourrait n'être pas tout à fait sûr. Par exemple, si on veut parler de la victoire personnelle de Jésus sur la mort, c'est-à-dire de son retour à la vie, ou encore des «apparitions» du ressuscité. Dans le premier cas, il s'agit d'un événement décisif et qui est bien en soi un point de départ absolu, mais ne saurait l'être pour nous puisqu'il nous est radicalement inaccessible, comme il l'était déjà pour les apôtres. Dans le second cas, il s'agit d'un type d'événements très particuliers qui ne peuvent être rejoints par nous, un peu à la manière des événements de la vie terrestre de Jésus, qu'à travers des textes beaucoup plus complexes et élaborés dont l'objectif est avant tout de témoigner de la foi des disciples et d'une expérience plus globale. Dire que la résurrection est le véritable point de départ n'a de sens que si l'on entend : la résurrection comme événement de salut tel qu'il s'est effectivement passé dans l'histoire. Dans ce cas elle est inséparable de l'expérience du salut de la communauté, de sa joie, de sa vie renouvelée, de son animation par l'Esprit, de sa connaissance inédite de Dieu, et de sa conviction que le Christ, Seigneur, en était la source. Comme acte de Dieu, la résurrection ne se réduit pas à cette expérience, elle la fonde plutôt, mais elle en est indissociable; seule l'expérience, décrite par ceux qui la vécurent, est accessible à l'historien. En réalité, parler ici d'expérience, c'est s'exprimer à partir des disciples, mais c'est renvoyer à un en decà où le sujet et l'objet, les croyants ressuscités et le Christ ressuscité ne sont pas encore séparés, même s'ils ne sauraient être purement et simplement identifiés.

En fait, on peut se demander si c'est bien de deux pôles qu'il s'agit, ou de trois. N'est-on pas amené à constater que quelque question de foi, d'expérience chrétienne ou de théologie qu'on envisage dans la communauté postpascale au sujet du Christ, on y découvre toujours trois éléments inséparables. A savoir : le Jésus historique (son existence personnelle et son destin) qui demeure toujours à l'arrière-plan, le Christ vivant dans les croyants (leur existence nouvelle) qui marque à jamais toute expression de son visage, et le Seigneur actuellement auprès du Père, source de cette vie. Trois éléments que l'on ne peut jamais objectiver isolément sans les défigurer, et que cependant on peut et doit distinguer. Si cette hypothèse est acceptée, nous disposons de tout l'espace qui nous est nécessaire pour envisager non seulement les rapports, dans

les deux sens, entre le visage de Jésus comme prophète de Nazareth et comme Seigneur ressuscité, mais encore la relation entre ce visage et l'expérience ultérieure de l'Eglise et même, pour donner un exemple, le problème de l'image de Jésus dans les «apparitions» aux apôtres après la résurrection.

Il est vrai que l'on ne peut séparer le Ressuscité, vivant de la foi des disciples, ou le saisir « avant », « en dehors » d'elle. Aucune apologétique n'est possible : on ne sort pas du cercle de la foi, même si l'on peut, à l'intérieur de ce cercle, en vérifier dans une certaine mesure la possibilité. Mais il semble également vrai, selon la suggestion faite ci-dessus, que les apôtres ne peuvent concevoir le Christ vivant que par relation au Jésus historique. C'est pourquoi ils ne peuvent formuler leur expérience autrement qu'en référence à l'existence historique de Jésus (« Ce Jésus que vous avez crucifié, Dieu l'a ressuscité »). C'est pourquoi aussi cette expérience croyante ne peut sans doute se constituer sans une certaine expérience particulière de reconnaissance (propre aux apôtres comme initiateurs de la foi et témoins de Jésus « du baptême de Jean jusqu'au jour où il fut enlevé »), qui n'est en aucune façon le fondement de la foi, mais peut représenter sa condition de possibilité. C'est sans doute ce que l'on peut pressentir derrière la diversité et les développements ultérieurs des textes du Nouveau Testament : une forme très simple, constante en diverses traditions, méritant d'être prise au sérieux mais ne se prêtant à aucune reconstitution psychologique. En effet, l'analyse de la prédication apostolique dans les Actes montre que celle-ci est essentiellement un message de salut, qui s'appuie sur un témoignage très simple de reconnaissance (2, 32b; 3, 15c; 5, 32a; 13,31) mettant en cause le groupe des Apôtres. Ce témoignage converge avec celui, très ancien, de 1 Co., 15 (liste de témoins et non d'apparitions), et concorde avec le tableau unique et schématique de christophanie que la méthode des formes découvre dans les récits évangéliques les plus concis, à schème oral simple (situation - apparition - salutation - reconnaissance. pas toujours immédiate ni évidente - précepte). C'est d'une façon semblable et par-delà cette première postulation qu'il nous faut chercher ce qui la fonde : le visage même qui s'y trouve reconnu.

« un certain jésus »

Ce Jésus, qui pouvait être reconnu, qui pouvait même être confessé Fils de Dieu, Seigneur et Christ, devait avoir pour les témoins un certain visage. Dans sa parole, dans ses gestes, dans son sourire, il y avait un certain style — celui auquel se réfèrent les récits de la résurrection

jean-pierre jossua

quand ils veulent faire comprendre qu'on l'a reconnu. La confession de sa seigneurie messianique impliquait elle aussi des amorces dans sa vie. Non point des préparations à finalité apologétique (préfiguration de l'Ecriture accomplie, ou annonces faites par Jésus lui-même) qui ont quelque chance d'être des reconstitutions mettant en scène après coup une continuité plus essentielle. Mais dans toute sa personne, avec une liberté et une autorité qui ont frappé, une remarquable ouverture, une sorte de recherche dynamique, risquée, semblant se dépasser sans cesse, dans la relation aux autres et à Dieu. Que l'on pense à son enseignement sur les rapports entre les hommes (l'appel à faire tomber les murs, à l'amitié, la justice et la paix); à son attitude en face des autres (rejoignant la personne sans aucun formalisme, alliant bienveillance et vérité entières); à la façon dont il a risqué et donné sa vie (en signe d'amour sans réserve, de solidarité avec les plus souffrants, de confiance en la puissance de salut de l'amour); à son rapport avec Celui qu'il appelait Père (à la fois familier et avouant son ignorance, incroyablement simple et tout à fait démuni d'une assurance fondée sur les moyens religieux codifiés).

J'ai voulu être très discret. On eût pu insister davantage sur les signes, les affirmations de Jésus sur son rôle. La découverte des pierres d'attente de la reconnaissance de Sa Seigneurie m'importe, mais moins que la continuité du sens. La victoire de l'amour sur la mort confessée par les disciples en fonction de l'expérience — dans la continuité de leur référence à Jésus — d'un renouvellement de leur vie, d'un éclatement de leur relation à autrui et à Dieu, ne peut s'éclairer qu'à partir de ce que furent son enseignement, sa personne et son destin. Or ces paroles et ces traits sont ceux dont on peut avec le plus de certitude pressentir, en remontant les formes successives de la tradition, qu'ils ont appartenu à Jésus lui-même. Ainsi la recherche rétrospective du visage de Jésus ne peut-elle s'effectuer qu'à travers les expressions de la foi de la communauté, mais elle n'échappe pas à tout contrôle. Ainsi surtout est-elle beaucoup plus qu'une simple vérification : elle fait apparaître le sens de l'aventure entière, la Bonne Nouvelle.

« il est l'image du dieu invisible »

Cette image de Jésus de Nazareth, l'expérience de la résurrection la transforme considérablement en même temps qu'elle s'appuie sur elle, et la transmutation va refluer sur les récits de sa carrière terrestre, les

christ autre ou autre christ?

exaltant à leur tour en forme de confession de foi. Mais cette dichotomie : appui - reflux, est-elle parfaitement satisfaisante ? Non, sans doute, car les amorces dont j'ai parlé n'apparaissent avec toute leur portée que dans la lecture rétrospective, à partir de la résurrection (comme des îlots plus élevés qu'éclaire un projecteur). Or, avec un résultat différent, c'est le même mouvement qui va charger d'une aura éclatante ou discrète plus d'un épisode du ministère de Jésus. Au point qu'il sera difficile, dans plus d'un cas, et si l'on considère les choses sans plus de défense apologétique que de préjugé scientiste, de trancher entre les deux genèses.

Jésus fut sans doute un puissant thaumaturge; mais ses miracles sont toujours des signes, et il semble bien qu'ils le soient souvent de la foi de la communauté. Le récit de la Transfiguration, témoignage de la foi des Apôtres au Christ Seigneur — toujours lié, nous l'avons vu, au Jésus historique — rapporte-t-il une expérience prémonitoire, antérieure à la Passion, de sa Seigneurie (mythiquement traduite par un scénario de théophanie : lumière, voix, personnages de l'Ancien Testament)? Ou bien exprime-t-il la conviction croissante que la gloire pascale ne pouvait advenir à Jésus sans que d'une certaine manière elle ait toujours été sienne?

C'est en tout cas ce qui va se passer dans l'ensemble des écrits du Nouveau Testament, à travers l'évolution du corpus paulinien et surtout dans les textes johanniques et l'Epître aux Hébreux. Lorsque l'unité entre Jésus et Dieu manifestée par la résurrection (éclairant nos pierres d'attente qui n'avaient pas encore révélé toute leur portée) amène la prise de conscience que cette unité est en réalité beaucoup plus profonde encore et essentielle, c'est toute sa vie qui apparaît sous un jour nouveau. Il semble même que l'on ne puisse s'arrêter à aucune étape de cette existence terrestre et que c'est une unité éternelle de Jésus avec Dieu qui doive être affirmée : ils sont désormais incompréhensibles l'un sans l'autre. C'est ce qu'exprimeront la conclusion abstraite de la préexistence, la représentation d'une distinction entre le Fils préexistant et l'homme Jésus, et finalement le schème imaginatif de la descente et de la remontée. Mais ce qu'il est sans doute plus important de noter, c'est l'approfondissement du sens. Non seulement en Jésus l'amour a vaincu le mal et la mort, mais en lui, c'est l'Amour même qui s'est révélé à nous en prenant le risque de la vie hasardeuse des hommes et l'angoisse de leur mort. Voilà le Christ de la Foi, le même devenu Autre...

au fil des siècles

« je vous ai transmis ce que j'ai moi-même reçu »

C'est ce visage qui va se transmettre, d'âge en âge et jusqu'à nous. Mais la seconde partie de cette étude a pour but de montrer de diverses manières qu'en raison même de ce que nous avons vu jusqu'à présent, la confession et l'image ne sauraient être fixées, stéréotypes répétés désormais sans que l'histoire et la multiplicité des expériences nouvelles ne viennent les gonfler de leur substance. Abordons pour commencer la question d'une manière simple et un peu livresque.

Paul a transmis ce qu'il a reçu, dit-il. Certes, mais nous avons pu voir que dans l'ensemble que constitue le Nouveau Testament la poursuite de l'expérience et de la réflexion des communautés chrétiennes a permis d'expliciter et de développer la confession de foi, le contenu du témoignage que l'Eglise rend au Christ devant Juifs et Grecs. Quels qu'aient été les aléas de la fixation du « Canon », si l'on admet que ces textes, inspirés, constituent une nouvelle partie de l'Ecriture, un seuil se situe au terme de leur composition. Ils seront désormais un point de référence insurpassable, une norme. Mais quel genre de norme? De fait, après comme avant, les confessions de foi ne cesseront de changer. Les imaginer fixes, immuables, c'est n'y avoir jamais regardé de près. Les langages évoluent, les contextes intellectuels se modifient, de nouvelles questions surgissent, puis des essais de réponses. Des théologies s'élaborent avec parfois des solutions à ces questions inédites qui mettent en danger une essentielle continuité et l'Eglise peut être amenée à prendre position dans des formules qui font autorité. Bref, il y a une histoire de la christologie et une histoire très tourmentée dont les traces littéraires nous montrent combien d'une école à l'autre, d'un concile à l'autre, l'image du Christ peut se modifier. Nécessairement, les interprétations se succèdent, et s'il est une norme c'est sans doute en ce sens qu'elle guide une homogénéité foncière des efforts successifs, non qu'elle s'impose définitivement avec une parfaite clarté.

Mais cette homogénéité elle-même n'est pas celle d'un développement unique et toujours plus accompli. Elle se réalise dans une pluralité de lignes de développements parallèles présentant chacune une série de structurations successives par lesquelles toute époque saisit, interprète, organise en fonction de ses ressources culturelles l'ensemble des symboles, convictions, expériences, conduites, qu'exprime une confession de foi au Christ. Il y a des enrichissements, des oublis, des gauchissements, des reprises. La continuité, en profondeur, est celle d'un sens que sauvegarde une certaine proportion à l'intérieur des formules successives, du type de l'équilibre : un Seul, à la fois vrai Dieu et vrai homme. La tradition vit dans l'histoire où elle se place, elle lui est ouverte ; elle dit toujours autrement le même ; elle doit consentir à dépasser des formules, à perdre l'identité littérale pour retrouver l'Identique.

« réaliser la plénitude du christ »

Cette première tentative ne suffit certainement pas à exprimer toute la réalité, tout ce qui s'est passé et se passe encore dans nos appropriations successives et diverses du visage de Jésus à partir de l'accomplissement, de l'éclatement, du mystère de la résurrection. La confession de foi exprime inséparablement, nous l'avons vu, Jésus de Nazareth, le Christ glorifié et l'aujourd'hui du Christ dans l'Eglise, c'est-à-dire l'expérience de salut des croyants. Il faut donc dépasser le caractère presque textuel de l'approche précédente, ou plutôt il faut bien la comprendre : interpréter, c'est toujours se dire à soi-même.

Dans la compréhension et la représentation que se fait du Christ la communauté chrétienne de tel endroit, à tel moment, toute une part de la conscience qu'elle prend d'elle-même accède au langage et à l'imaginaire. La reprise réflexive de son existence, au lieu de s'exprimer directement en termes d'expérience, se signifie en se remodelant, en enrichissant l'image qu'elle se donne de Jésus-Christ. Or il est normal, conforme aux origines, que par un de ses pôles cette image demeure ouverte à l'expérience indéfiniment renouvelée des communautés. C'est la vision déjà très développée chez Paul, et sans cesse après lui dans la théologie du « Corps du Christ », selon laquelle le Christ désormais c'est nous. Qu'il s'agisse des aspects de cette expérience par lesquels elle est le plus immergée dans la condition commune aux hommes vie sociale et politique, luttes de la vie quotidienne, amour, affrontement avec la souffrance et la mort — ou de ses aspects les plus mystiques, il est constant que l'existence ou l'espérance du Corps s'exprime dans la représentation qu'il se fait de la Tête (pour prendre une image un peu différente, mais également paulinienne).

Constant, normal — redoutable aussi. Je rappelais ci-dessus que ces variations affectent la confession de foi de l'Eglise, mais dans une mesure assez limitée. Davantage déjà la théologie savante, illusoirement assurée

Jean-pierre jossua

de son objectivité conceptuelle. Mais combien plus les images communes, reçues par tous, exprimées et fixées par l'iconographie, en pleine symbiose avec la vie sociale et les schèmes affectifs : le Pantocrator Byzantin (toujours en gloire, comme l'empereur), le crucifié torturé du XIV° siècle (toujours souffrant, comme les pauvres), le Sacré-Cœur consolateur, le Grand Compagnon, le Maître tour à tour révolutionnaire et pacifiste du Sermon sur la montagne... Le Christ, c'est nous ! Ce sont nos rêves aussi, nos nostalgies, nos compensations, nos justifications. L'aspect idéologique ne peut être nié. Il est du reste inévitable, il représente l'envers de cette ouverture de la foi confessée à la foi vécue.

« il reviendra avec une grande gloire »

Tout nouveau langage de l'homme attend de réexprimer Jésus-Christ et l'ouverture du langage de la foi correspond dans son ordre à la surabondance d'un sens jamais épuisé. Car l'actualisation renouvelée d'un sens est la seule forme de transmission fidèle qui puisse convenir à une humanité qui advient dans l'histoire, qui n'a jamais été ce qu'elle est aujourd'hui, qui a encore à devenir elle-même. L'homme à l'image de Dieu n'a jamais été « avant », il est le terme, le but d'une création qui se fait. S'il a été montré en Jésus-Christ, c'est par une sorte d'anticipation, et il n'est pas étonnant que chaque découverte d'humanité vienne enrichir le portrait. Mais si Jésus est également la manifestation humaine absolue de Dieu, aucune expérience d'homme n'épuisera les possibilités offertes par cette proximité. Tout chemin d'homme vers Dieu Vivant pourra trouver référence en son visage, et donc à nouveau lui apporter du sien.

Ainsi, au sein même de l'histoire, la prédication de Jésus-Christ doit annoncer à l'homme qu'il n'est pas nature ou destin, mais qu'un espace de liberté lui est offert où il peut, où il doit créer, où l'homme est possible et où il est possible d'aimer. Et dans ce devenir Dieu sera avec lui, Dieu viendra vers lui. Mais ces promesses, qu'exprime l'indétermination relative que comporte encore pour nous le visage du Christ, nous ne pouvons les redécouvrir dans l'histoire que parce que le Nouveau Testament les expose comme un terme de l'histoire, comme un accomplissement, comme une justice, un bonheur, une vie sans mélange de mal et de mort, et cela la figure de Jésus-Christ le dit encore pour la foi. Celui qui est déjà venu — le même, et aucun autre! — aura à se manifester une seconde fois, mais il sera autre, nouveau, inédit, porteur de tout l'inattendu, le plénier, le définitif qui ont été promis.

On a beaucoup insisté, ces dernières années, sur ce thème magnifique et

profondément biblique de la figure eschatologique du Christ et sur l'attraction qu'elle peut exercer sur le présent. Il ne faut pas se dissimuler qu'elle peut acquérir à son tour une forte coloration idéologique, surtout si elle s'associe à une nouvelle forme de théologie de l'histoire. Le chrétien ne peut que prêter une attention passionnée à toute tentative de déchiffrer l'histoire, tandis qu'un repli sceptique, pessimiste ou purement existentiel le mutile toujours. Mais il est dans la même mesure la victime prédestinée de toutes les spéculations systématiques dont la diversité dissimule mal les constantes : prétendre énoncer ce qu'en réalité on ne sait pas et dont on ignore encore davantage les raisons très concrètes et très secrètes qui vous le font dire. Qu'il s'agisse de l'histoire exprimant à chaque instant le Gouvernement providentiel, de l'histoire épiphanie de l'Esprit, de l'histoire montante où l'on peut lire et accomplir les signes des temps, ou de l'avenir absolu qui seul éclaire les étapes et les pratiques du présent historique, n'est-on pas très au-delà de ce qu'il est possible de fonder sur le message évangélique?

111

présent et absent

« celui qui est parti »

Avant de m'engager dans la dernière étape de ma recherche, je voudrais évoquer deux questions dont je vois qu'elles se posent sans parvenir à les résoudre vraiment, peut-être parce qu'elles sont trop naïves ou élémentaires. Elles ont en commun de pouvoir se formuler ainsi : qu'est-ce que cela signifie pour notre foi que le Christ soit parti? Peut-il avoir encore pour nous un visage?

La référence à Jésus-Christ structure aujourd'hui l'expérience des croyants de deux façons différentes, par deux types distincts de relations. L'une est celle du mémorial, celle d'un passé toujours vivant (parole fondatrice, événement demeuré fécond, chemin où l'on s'engage, bonne nouvelle de l'amour qui transforme), dont nous nous faisons les contemporains et qui nous rejoint par sa vigueur. Je crois que « Dieu se réconciliait le monde dans le Christ », j'y risque ma vie, et j'en suis changé. L'autre est celle d'une présence, celle du partenaire d'un échange actuel : Jésus-Christ est vivant. Le croyant lui dit sa foi, lui réfère son existence entière. Or, je ne parviens pas à échapper à la question suivante : cette seconde attitude est-elle en accord avec le sens du départ du Christ ? J'essayerai

jean-pierre jossua

dans un instant de situer notre réflexion en deçà de cette distinction, de prendre la relation au Christ comme un tout, de dénoncer simplement ses caricatures « charnelles », de rappeler qu'elle s'exerce dans la foi. Mais il me fallait exprimer d'abord la question dans toute son acuité.

Et cependant deux choses sont sûres. D'une part Jésus-Christ est vivant. D'autre part le croyant ne dit pas seulement sa foi devant Dieu, ou en référence à Dieu en Christ, mais il la dit à Dieu. Mais, justement, ici se place ma seconde difficulté. Depuis que le Christ est entré dans la vie du Père, faut-il (peut-on) se référer à Lui, ou bien est-ce au Père par Lui? Vieille querelle! L'Unique n'est-il pas l'unique terme de notre foi? La résurrection a transfiguré le visage humain de Jésus, mais ne déplaçons-nous pas sur ce visage transfiguré une question qui porte en réalité sur notre recherche indéfinie du visage de Dieu? N'oublions-nous pas que l'apport décisif de Jésus-Christ à cette recherche était de manifester dans une vie d'homme, semblable à la nôtre, ce visage de Dieu auquel la résurrection nous renvoie?

« l'esprit vous conduira »

Quoi qu'il en soit, Jésus-Christ est « parti vers le ciel », et « cela vaut mieux » pour nous : il est entré « une fois pour toutes dans le sanctuaire », il demeure « à la droite de Dieu », il a « quitté le monde » et est « allé au Père », il est « Seigneur », il est « esprit ». Mais aussi il est « avec nous tous les jours jusqu'à la fin du monde », il ne nous « laisse pas orphelins », il est là « quand deux ou trois sont réunis en son nom », c'est lui qu'on reçoit « quand on accueille un de ces petits », il « vit en moi ». Comment exprimer cela sinon en disant qu'il est à la fois présent et absent? C'est ce paradoxe que j'essayerai d'approcher pour terminer, sous trois formes entre bien d'autres.

La première manière de rendre compte de ce contraste mystérieux, la plus biblique, est de dire que le Seigneur, retourné auprès du Père, et donc absent, est présent à l'Eglise de ses fidèles par l'Esprit-Saint : celui-ci doit être avec les disciples, les consoler, les conduire vers la vérité entière (Jean) ; donné à l'Eglise, il la remplit de signes, de dons, d'inspirations, il guide les témoins de l'Evangile (Actes) ; élément où vivent les chrétiens, source de l'amour de la liberté et des dons divers nécessaires à la communauté, demeurant en nous, gémissant et intercédant en et pour nous (Paul).

Certes, il me semble très exagéré d'opposer une théologie « biblique » de l'avenir et de l'attente à une tentation « cananéenne » de l'épiphanie

et de la présence. C'est éluder dans un sens le paradoxe. On peut à la rigueur récuser l'arche, le temple — non la Loi, présence de Dieu « sur les lèvres et dans le cœur ». Après la venue, la manifestation de Dieu en Christ, et son départ, on peut mettre en question l'institutionalisation et la cultualisation du christianisme, il reste au moins la présence et l'expérience de l'Esprit. Le problème n'est pas celui de la présence — qui dans le paradoxe est compatible avec l'absence — mais de son mode. Or il faut bien reconnaître qu'il y a une tentation réelle de s'accorder une présence assurée, acquise, stable, possédée. Une telle présence ne saurait être celle indirecte, discrète de l'Esprit — ce sera donc celle, directe, concrète du Christ, comme si son départ n'avait pas eu lieu.

Je donnerai simplement deux exemples de cette évolution. En premier lieu la manière dont s'est constituée la conception occidentale de l'Eglise directement et en somme uniquement à partir du Christ : dans sa théologie de l'autorité (ex. : vicarius Christi), des ministères (ex. : in persona Christi), de la succession, et même tout simplement du fait institutionnel (Jésus-Christ continué), sans faire de place réelle à l'Esprit. Ce « christomonisme » (Congar) a été solidaire d'une prépondérance assez terrifiante de l'aspect institutionnel des choses et d'une sorte d'assurance confessionnelle ou l'appartenance et l'obéissance sont l'essentiel, où la présence de Dieu est assurée dans l'Eglise à tous les échelons. En second lieu, la compréhension nouvelle de la « présence » eucharistique à partir du IX°, puis du XI° siècle. (Sans parler des aberrations « matérialistes » si fréquentes à cette époque.) Elle était préparée par l'évolution de l'eucharistie dès les Ive-ve s. Dans un contexte très religieux, le repas symbolique assez simple, accompagné de prières en forme de bénédiction iuive. célébré en mémorial et rassemblant la communauté, se transforme peu à peu en une cérémonie investie d'une « aura » sacrale intense et subit une surcharge rituelle et symbolique considérable. Mais ce n'est qu'au Moyen Age que l'Occident en est venu à privilégier la présence (« réelle ») du Christ de manière très neuve : l'isolant de l'action liturgique, en faisant un objet passionné et constant de contemplation et de spéculation, fondant sur elle toute une spiritualité, la concevant comme un prolongement de l'incarnation, comme une présence assurée, perpétuellement accessible.

L'Esprit qui anime l'Eglise (et réalise dans l'action eucharistique la transformation du pain et du vin en corps et sang du Christ, pour l'assemblée, vers la consommation finale) est au contraire l'imprévisible, l'insaisissable, l'infiniment vivant, l'infiniment discret, le toujours nouveau — et pourtant donné. Il est celui qui remet en question les choses stabilisées à tel moment

jean-pierre jossua

dans une certaine compréhension du Christ. Puissance eschatologique qui a ressuscité le Christ et qui transfigurera l'univers, il réalise déjà l'emprise de ce futur sur le présent. Il est l'attraction de l'amour qui change nos cœurs, l'avenir qui nous rejoint, notre liberté. Douce présence, pour le temps de l'absence du Fils, du silence de Dieu...

« annoncer la mort du seigneur jusqu'à ce qu'il vienne »

J'ai un peu insisté sur l'exemple liturgique, car il nous introduit à une seconde approche de la présence-absence du Christ, celle dont témoigne l'acte de célébration lui-même. En effet, ce geste symbolique accompagné de paroles évoque le Souvenir du Christ et donc — si curieux que cela paraisse à nos esprits marqués par les surenchères de la présence — suggère d'abord l'absence de celui que nous commémorons. Mais son sens est celui du « mémorial » biblique, c'est-à-dire qu'il rappelle un acte de salut de Dieu (ici la mort-résurrection du Christ vue à travers la Cène) en ayant conscience de son actualité, de notre participation réelle. L'événement est présent dans le mémorial — et ce sera vrai de tout mysterion liturgique ou sacrement — mais d'une manière voilée, accessible à la foi seule. Paradoxale donc en cela, et en ceci encore qu'elle est une présence incomplète, inachevée.

En effet, si par le mémorial eucharistique on rappelle le Christ aux hommes, on le rappelle aussi à Dieu par une demande, une attente. Que Dieu poursuive l'œuvre de salut dont nous faisons mémoire et qui devient actuelle pour nous! Cette dimension d'à-venir, qui s'associe à celles du passé et du présent, concerne en particulier l'avenir eschatologique, déjà dans les prières juives et très nettement dans le Nouveau Testament. Il suffit d'évoquer la parole du Christ — qui est aussi un vœu traduisant son engagement dans la passion et sa supplication pour la venue du royaume —. « Je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu ». C'est pourquoi célébrer c'est « annoncer la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne ». La célébration de l'eucharistie, communion à la vie du Ressuscité, marque sa présence et avec lui celle du Royaume - la supplication pour l'achèvement signale leur absence. Et les textes liturgiques anciens le montrent dans des formules semblables à celle que j'évoquais ci-dessus : c'est encore l'Esprit qui réalise cette présence mystérieuse, contagieuse, qui s'empare des offrandes, puis de l'assemblée, de toute l'Eglise, voulant atteindre l'humanité entière dans un immense rassemblement qu'aucun « renvoi », aucune dispersion ne suivrait plus.

« nous ne le connaissons plus ainsi »

Revenant à l'expérience personnelle des croyants, mais me situant en deçà de la question posée ci-dessus sur la double relation au Christ, je voudrais insister sur les conséquences de sa glorification et de son départ. Je vais relever deux exemples entre autres de cette « connaissance selon la chair » dont parle Paul, et qui nous est impossible à présent autrement que dans l'équivoque, l'illusion, l'inflation verbale qui ne traduit aucune expérience réelle.

Il y a une façon imaginative, accompagnée d'une intense mobilisation de l'affectivité, de se rapporter à une figure du Christ, qui n'est rien d'autre que la production d'un fantasme dont la réflexion chrétienne devrait nous montrer la vanité avant que d'autres disciplines nous en fassent découvrir les fonctions psychologiques. La seule relation que nous puissions avoir avec le Christ est celle de la foi, parole adressée à un tu mystérieux qui, s'il ne peut plus être disjoint de celui qui fut Jésus de Nazareth, ne saurait avoir pour nous aujourd'hui visage de chair.

Il y a aussi une façon simpliste, enfantine et maintenant stéréotypée de parler de la « rencontre » du Christ, qui comprend beaucoup d'imagination et d'outrance verbale, avec comme conséquences un sentiment d'impuissance et de culpabilité chez ceux qui s'avouent qu'ils ne vivent pas cela et un grand étonnement chez les non-croyants. Ce n'est pas parce que quelque chose a changé dans mon existence, parce que je confesse que Jésus-Christ est vivant, parce que je crois que lorsque j'accueille un homme qui a besoin de moi, j'accueille aussi le Christ, parce que Dieu a voulu être pour moi quelqu'un, que je suis autorisé à dire que j'ai « rencontré » le Christ ou Dieu. L'expression a pu faire image — mais à se fixer comme un terme adéquat elle devient redoutable. C'est beaucoup trop dire pour désigner une expérience si mystérieuse, si difficile, toujours risquée, toujours vécue dans la foi, toujours mêlée de doute. Rencontrer, c'est voir — avec toutes ses harmoniques, ses illusions aussi. Or Dieu nul ne l'a jamais vu et si le Fils l'a fait connaître, maintenant il est parti, entré dans la vie de Dieu; maintenant nous le croyons, et seule la foi l'atteint dans son mystère. Si l'on veut dire quelque chose, que l'on change d'organe. Non l'œil, mais l'oreille : on ne le rencontre pas, on l'écoute. C'est sa Parole qui nous rejoint.

pour conclure

Quand je confesse ma foi au Christ, quand j'exprime dans une proposition christologique l'intelligence que je tente de prendre de son mystère,

jean-pierre jossua

quand sa figure est pour moi la référence où je puise le sens de ma vie et de mon action parmi les hommes, je ne pense pas qu'il s'agisse d'« un autre Jésus ». Il me semble que la communauté qui mesure le témoignage que je rends au Christ est bien celle qui naquit de la résurrection par le don de l'Esprit. Il me paraît aussi que je puis remonter la chaîne des interprétations jusqu'au Christ de la foi pascale, et celle des étapes de la constitution de cette foi jusqu'à Jésus de Nazareth.

Et pourtant, il est autre. En partant de sa résurrection nous pouvons comprendre que son visage d'homme nous révélait l'Amour absolu, ce qui déjà le fait autre que ne pouvaient le voir ses contemporains. Mais depuis ce moment, ce visage ne nous est plus accessible, parce qu'il est autre et ne pourrait être que différent même s'il se manifestait à nous : il n'est plus de notre monde, de notre temps. De toute manière, il est maintenant parti et son visage ne peut plus nous être accessible que comme toutes choses de Dieu : présentes et absentes à la fois. Mais est-ce encore de son visage humain qu'il s'agit? Enfin son visage sera toujours autre désormais : il s'incorpore toute la richesse changeante de l'expérience de la communauté, engendrant en elle et exprimant à la fois de nouvelles formes de l'humanité.

jean-plerre jossua

CENTRE St-DOMINIQUE

UNIVERSITÉ D'ÉTÉ 1973

7 SESSIONS INTERNATIONALES D'ÉTUDE THÉOLOGIQUE :

9-13 juillet : Introduction au Zen. — 15-19 juillet : Introduction au Zen. — 20-27 juillet : Psychologie, morale et vie chrétienne. — 29 juillet-5 août : Jésus de Nazareth, Seigneur. — 7-14 août : Comment lire l'Evangile. — 16-23 août : Communautés, événement politique. — 25 août-1er septembre : Les ministères dans l'Eglise.

Renseignements et inscriptions au CENTRE SAINT DOMINIQUE - La Tourette - EVEUX - 69210 L'ARBRESLE

visages de jésus et manifestation de dieu

Trois données méritent de retenir particulièrement notre attention pour discerner la teneur des images de Jésus qui ont cours actuellement : absence de référence ecclésiale, insertion dans des traditions religieuses autres que le christianisme, recherche d'un contenu concret et historique qui ne présuppose plus la réalité de Dieu.

Ces interprétations non chrétiennes peuvent permettre aux Eglises de redécouvrir certains traits et appels de Jésus auxquels leur propre orthodoxie les empêchait d'être attentives. Elles témoignent également, à leur manière, d'un aspect essentiel de la foi : la condition mondiale ou cosmique du Ressuscité. Pour ceux-là mêmes qui produisent ces interprétations non chrétiennes de Jésus, quelles significations ont-elles?

D'une façon ou d'une autre, Jésus manifeste quelque chose de l'homme. Ce faisant, son image peut jouer un rôle symbolique, utopique ou annonciateur. Pourquoi est-ce précisément l'image de Jésus qui joue ce rôle? Tout d'abord, parce que la figure de Jésus fait partie de l'héritage culturel occidental avec lequel beaucoup cherchent à s'expliquer aujour-d'hui. Mais aussi parce que la figure de Jésus semble permettre à nos contemporains de maintenir ouvertes deux questions délicates : la question des Eglises et, surtout, la question de Dieu.

Ainsi donc, comme l'affirment ou le suggèrent les articles précédents, les Eglises n'ont pas le monopole de Jésus. Celui-ci n'appartient à personne. Pas même à la bonne volonté accaparante de ses amis. « Rendez-lenous », déclarait récemment R. Garaudy. De son côté, un chrétien, E. Trocmé, invite ses frères en christianisme à ne pas faire « main basse » sur Jésus¹.

De toute façon, les courants récents qui, aux U. S. A. et ailleurs, font parler d'un « retour de Jésus » dans l'actualité de la politique, de la contestation ou de la fête, ne s'embarrassent ni des cahiers des charges dogmatiques chers aux confessions chrétiennes, ni des réticences ou des enthousiasmes que secrètent les groupes ecclésiaux.

Nous constatons le fait. Mais que signifie-t-il exactement?

On peut évidemment envisager cette question de bien des manières. Les contributions de ce numéro proposent déjà de nombreux éléments d'ana-

^{1.} Dossier Parole et Mission, nº 5: « Jésus tel qu'on le voit aujourd'hui ».

henri bourgeois

lyse. J'aimerais, quant à moi, me placer à un point de vue particulier et volontairement limité. Je voudrais essayer de saisir en quoi une certaine « déconfessionnalisation » de Jésus rejoint l'un des débats importants de notre culture et de notre monde, celui noué autour de Dieu.

ce n'est pas la première fois

Si nous voulons nous avancer dans cette direction, il me semble utile de commencer par identifier ce qu'a de réellement original la situation où nous sommes. Ce genre d'analyse, nous le savons d'expérience, peut offrir une fuite astucieuse et masquer un refus ou une dérobade en face de l'actualité. Mais il peut aussi permettre de mieux déchiffrer le présent. Et c'est dans cette seconde perspective que nous allons tenter de nous placer.

Que des références à Jésus soient esquissées, proposées, déployées, voire exploitées, en dehors des Eglises, c'est-à-dire par des groupes ou des personnes qui ne se réclament pas des Eglises et qui, surtout, ne se considèrent pas comme soumis à leur régulation, cela est-il vraiment une nouveauté? Assurément, non. Ce n'est pas la première fois que Jésus reçoit une signification extérieure ou étrangère à l'adhésion chrétienne et ecclésiale. La nouveauté, si nouveauté il y a, semble donc devoir être cherchée dans les variations que connaît, selon les lieux et les époques, la compréhension non chrétienne ou non ecclésiale de Jésus. C'est sous cet angle que la conjoncture actuelle a de quoi nous faire réfléchir.

Dès les débuts du christianisme, les querelles christologiques (aux noms classiques: ébionisme, docétisme, adoptianisme, systèmes gnostiques, etc.) et les discussions des apologistes chrétiens avec les fidèles du judaïsme ou les adeptes des religions de l'Empire romain manifestent éloquemment comment la figure de Jésus est susceptible d'être interprétée de bien des facons. D'où vient cette diversité? Sans doute, de la densité mystérieuse de celui qu'on appelle Christ. Mais aussi de la conception que l'on a de Dieu. Les uns estiment que la proximité étonnante de Jésus à l'égard de Dieu et ses « prétentions » par rapport à nous sont compatibles avec un vrai sens de Dieu : ils croient en Dieu selon Jésus-Christ. Les autres pensent que la manière chrétienne de comprendre Jésus et de lui reconnaître une condition divine est incompatible soit avec le monothéisme biblique, soit avec le pluralisme du divin dont s'enchantait la civilisation antique. Bref, c'est finalement en fonction de l'idée de Dieu que se différencièrent d'abord les interprétations ou les images de Jésus. Selon les cas, Jésus fut considéré soit comme le Fils divin de Dieu Père, soit

jésus, manifestation de dieu

comme un homme adopté par Dieu, soit comme un homme abusivement déifié, soit comme une théophanie sans réelle consistance historique.

Peu à peu les divergences se précisèrent. Au long du chemin que ponctuent les grands conciles des quatrième et cinquième siècles, l'interprétation chrétienne se constitua à distance des autres interprétations, déclarées hétérodoxes. Elle dégagea les implications de l'identité filiale et divine de Jésus. Elle trouva dans la pensée métaphysique de quoi unifier la christologie, au-delà des schèmes et des images. Et ce fut le Moyen Age occidental.

Les motivations de cet effort sont, sans doute, diverses. Comme au premier âge du christianisme, la référence à Dieu joua un rôle décisif : il fallait confesser Jésus-Christ de telle manière que soit reconnu le rôle unique que lui confie Dieu pour notre salut. De même, le motif ecclésial intervint vigoureusement : il fallait que l'Eglise demeure une dans la confession de son unique Seigneur. Le souci d'orthodoxie christologique allait de pair avec un souci d'unité et de cohérence ecclésiale. Est-ce à dire que la diversité des images de Jésus ait été résorbée de la sorte ? Nullement. D'une part, l'orthodoxie reconstitua en son domaine quelque chose du pluralisme initial à l'égard de Jésus. Il serait aisé de découvrir en certaines options ou accentuations théologiques chrétiennes une attitude analogue à celle qui, en d'autres temps et d'autres contextes, avait inspiré certaines interprétations non chrétiennes de Jésus. D'autre part, même au Moyen Age, quand l'emprise ecclésiale fut à son sommet, les façon de comprendre le Christ restèrent variées, les unes étant avalisées, les autres refusées comme hérétiques. Qu'on songe à un Joachim de Flore ou aux cathares. Toutefois, les unes et les autres se définissaient, fût-ce pour la contester, en fonction d'une norme chrétienne et ecclésiale. Le Moyen Age ne connut pratiquement pas d'images de Jésus dessinées en dehors du phénomène chrétien : le Judaïsme et l'Islam ne pouvaient alors être réellement entendus par le christianisme. Si bien que l'Eglise médiévale occidentale ne fut pas sensible à ce qu'on pourrait appeler une « hétéro-compréhension » de Jésus, celle qu'avaient rencontrée les premiers chrétiens, celle à laquelle les chrétiens contemporains deviennent peu à peu attentifs.

Avec Luther, un tournant fut pris : « Christ a deux natures. En quoi est-ce que cela me regarde? Qu'il soit par nature homme et Dieu, cela, c'est pour lui-même. Mais qu'il ait consacré son ministère, qu'il ait épanché son amour pour devenir mon Sauveur et mon Rédempteur, c'est là où je trouve ma consolation et mon bien ». Désormais, au moins en

henri bourgeois

Occident, la figure de Jésus ne sera jamais plus envisagée tout à fait comme avant. Il devint clair que le phénomène ecclésial, s'il assurait la continuité historique du christianisme et s'il en déployait concrètement la dimension de communion, risquait souvent de masquer certains traits du Christ. Il fallait faire retour à un Christ plus originaire, plus biblique. En outre, il apparut que l'objectivité métaphysique de la christologie médiévale devait s'articuler avec l'expérience spirituelle que chaque personne, chaque groupe, chaque époque peuvent avoir de Jésus. Une plus grande variété d'images de Jésus redevenait possible. Toutefois, la Réforme soulignait le principe régulateur et critique de cette diversité christologique: Dieu lui-même qui, en Jésus, se réconcilie les hommes et les justifie. Une fois de plus, se manifestait le lien entre les visages de Jésus et la réalité de Dieu.

jésus en notre temps

L'époque moderne et l'époque contemporaine se présentent avec une plus grande complexité. Nous sommes trop impliqués en elles pour pouvoir en discerner exactement la teneur. Trois données semblent, du moins, importantes pour l'analyse que nous menons. On verra vite qu'elles s'entre-lacent dans notre présent.

En premier lieu, dans la brèche ouverte par Luther, se développèrent peu à peu des interprétations de Jésus qui se constituèrent toujours en fonction de Dieu et sur la base de la tradition chrétienne, mais sans référence ecclésiale et, assez souvent, sans adhésion chrétienne proprement dite. Au début du XIX^e siècle, Hegel représente assez bien ce cas. De même, les diverses images de Jésus élaborées dans les courants socialistes, notamment français. De même encore, le Jésus de Godspell, celui de R. Mauge à R.T.L., le Christ noir américain, le Jésus des hippies ou des pentecôtistes des U.S.A., etc. Qu'on pense enfin à la « référence à Jésus » dont vivent certains de nos contemporains, devenus étrangers aux Eglises, mais non au Christ.

D'autre part, sont réapparues dans notre champ culturel occidental des interprétations non chrétiennes de Jésus, formulées non plus par des post-chrétiens (comme c'est le cas dans les exemples qui viennent d'être cités), mais par des gens s'inscrivant dans d'autres traditions religieuses que le christianisme. Ainsi renouons-nous avec un état de choses que le Moyen Age avait mis entre parenthèses. Au xviie siècle, Spinoza présente un point de vue juif sur Jésus, d'ailleurs déconfessionnalisé par rapport à l'orthodoxie juive. Plus près de nous, au xixe siècle, l'Occident, en ren-

contrant l'Islam autrement que dans l'affrontement armé, se mit à découvrir (un peu) ce que le Coran dit du prophète dont se réclament les chrétiens. Aujourd'hui, en Afghanistan, Serge de Beaurecueil se demande d'ailleurs si l'Islam ne serait pas en mesure d'approfondir son sens de Jésus: des musulmans seraient portés à se dire « disciples de Jésus », sans pour autant renoncer à leur propre héritage religieux, par conséquent sans se dire chrétiens, c'est-à-dire membres d'une Eglise et adeptes d'une foi dogmatique. Enfin voici que l'Inde intervient, par exemple à travers les propos de Gandhi: « Il n'est pas besoin que je partage la foi des chrétiens pour que le Christ affecte ma vie ».

Un troisième fait est à noter : c'est le caractère problématique qu'a pris en Occident la question de Dieu. Jusqu'ici, les figures de Jésus se référaient au fond à la réalité de Dieu. Jésus n'allait pas sans Dieu. Mais la réalité de Dieu a cessé d'être indiscutée parmi nous. On se demande, à la suite de Feuerbach, Marx, Nietzsche et Freud, si la croyance en Dieu ne masque pas souvent, à travers des mécanismes psychologiques, économiques et sociaux non perçus, d'autres convictions ou aspirations plus immédiates, parfois moins nobles, auxquelles elle servirait de prête-nom. Le fait religieux est alors interprétable comme le symptôme d'autre chose que ce qu'il dit ou signifie expressément. Si bien que le christianisme est envisageable comme un système symbolique, dont la portée éventuelle doit être décodée, mise au jour et en acte, tant par les sciences humaines que par la pratique historique, politique ou poétique. Le mot Dieu, dont on nous a dit récemment qu'il était en voie de disparition, mais dont bien des phénomènes culturels récents attestent la survie et la capacité de se susciter des équivalences, serait donc à transcrire en mots d'hommes, selon la méthode de « remise sur pied » préconisée par Feuerbach.

Qu'en est-il alors de Jésus? Curieusement, depuis un siècle, les Eglises ont entrepris de leur côté un « procès » parallèle de Dieu, sur de tout autres pièces, en dénonçant le théisme de beaucoup de chrétiens et en favorisant une « concentration christologique » du christianisme. Il s'ensuit que, pour un certain nombre de chrétiens, le christianisme parle peu de Dieu et se centre autour de la figure de Jésus, en laquelle s'investit et se sature toute recherche de Dieu. Par là, cette manière de comprendre la foi chrétienne vient paradoxalement à la rencontre des critiques modernes et contemporaines de la religion. La figure de Jésus est disponible. Elle porte toute la signification de Dieu. On va donc la recevoir comme l'expression — courageuse, mais imparfaite, parce que trop religieuse encore — d'une première réinterprétation non théiste de Dieu. En Jésus, dira-t-on, s'opère déjà la conversion de Dieu à l'homme. En lui se réalise déjà le

henri bourgeois

retour à l'homme de cette essence humaine que l'homme avait illusoirement projetée en dehors de lui, dans la figure imaginaire de Dieu. Mais il faut aller plus loin désormais. Il faut libérer en Jésus ce que Jésus et plus encore les Eglises n'ont pas su ou pas pu accomplir. Après avoir réinterprété Dieu, on va donc réinterpréter Jésus. Dans la même ligne. On va, par conséquent, chercher à penser la figure de Jésus en termes non religieux. Autrement dit, on va essayer de dégager, sous un contenu sacral, un contenu concret et historique, susceptible d'intervenir réellement dans notre histoire.

Comment cela se peut-il? Un premier moyen, c'est de rejoindre Jésus à la source, en-decà des interprétations ecclésiales et théologiques. Il s'agit de retrouver Jésus de Nazareth sous les sédimentations qui l'ont peu à peu transformé en Christ des croyants. On reconnaît dans ce propos, par exemple, la position de Nietzsche. D'autre part, la réinterprétation de Jésus qui nous est aujourd'hui proposée ici ou là se veut réaliste : à quoi sert effectivement la référence à cette figure? Que Jésus ait ou non existé à la limite peu importe, dira-t-on. Le tout est de savoir quel rôle il a en réalité. Cela, on ne peut le dire a priori. Même rendu à une certaine pureté primitive, dont on souligne qu'elle est peu surchargée de religion. Jésus n'est pas forcément en mesure de réaliser ce qu'on attend de lui. L'idéal qu'il schématise n'est pas automatiquement un appel réel pour nous. Que les chrétiens se déclarent fidèles de Jésus, soit. Mais qu'est-ce que fait cette référence chez ceux qui l'adoptent? Que d'autres, non chrétiens, étrangers aux églises, mais assoiffés de « spirituel », se tournent vers Jésus, heureux de trouver en lui une figure concrète qui les dispense du formalisme ou des froideurs du christianisme courant, soit, Mais, demandera-t-on, n'y a-t-il pas là mystification, nostalgie d'un Dieu disparu, manque de courage ou d'imagination pour découvrir le spirituel là où il est, c'est-à-dire dans la vie quotidienne, dans la lutte politique ou dans la fête?

Je viens d'esquisser schématiquement une sorte de « noyau réflexif » qui, me semble-t-il, inspire les réactions ou la pensée d'un certain nombre de nos contemporains, lorsqu'ils analysent le phénomène Jésus sous l'une ou l'autre de ses formes. Certes, il est bien sûr qu'un tel point de vue est très minoritaire. Il suppose une attitude réflexive dont les Eglises comme les adeptes des Jesus movements n'ont, le plus souvent, ni le temps ni les moyens. Mais il me paraît sous-jacent dans certaines conversations ou certains articles de presse. Et peut-être exprime-t-il plus encore que les deux autres données précédemment

mentionnées ce qu'a d'original la conjoncture actuelle : si Jésus revient, son retour s'opère dans un monde qui n'est pas totalement prêt aux acclamations inconditionnelles.

quelques lignes de force

Que retenir de cette brève analyse historique et de ce regard sur notre situation?

Tout d'abord, un constat. Le visage de Jésus n'est pas unique chez les hommes. Il se pluralise sans cesse, selon les lieux et les moments.

Encore faut-il bien repérer en quoi consiste cette diversité. Elle se présente, semble-t-il, à deux niveaux. Un niveau de surface : celui des « images ». Il v a, à ce plan, de grandes constantes qui se modulent indéfiniment : un Jésus piétiste, un Jésus martyr (l'homme des souffrances, le crucifié), un Jésus prophète (le prédicateur courageux, l'annonciateur du Royaume, le libérateur en lutte contre les riches et les puissants), un Jésus homme du peuple, un Jésus thaumaturge merveilleux, un Jésus marginal (le révolté, le héros insaisissable, le jeune hors-la-loi), un Jésus mystique (le révélateur de Dieu), etc. Sous ce niveau apparent, se tient un plan plus profond : non plus celui des images, mais celui des « interprétations ». J'entends par là un effort plus ou moins conscient pour organiser les significations que l'on peut donner à Jésus et éventuellement privilégier l'une d'elles. C'est en fonction de ce second niveau que les images de surface trouvent leur vraie portée. Sinon, elles demeurent ambiguës. Par exemple : que veut-on dire en appelant Jésus prophète? Ce titre ou, si l'on veut, cette image n'ont pas de sens suffisant s'ils ne renvoient à une interprétation du phénomène Jésus.

Pour préciser un peu plus ce que sont ces interprétations — chrétiennes ou non chrétiennes — de Jésus, le mieux est d'indiquer les grands points de repère par rapport auxquels elles s'élaborent, tout au long de l'histoire et aujourd'hui encore. J'en vois trois, qui me semblent constitutifs. Tout d'abord la relation établie entre nous et Jésus : qu'est-ce qu'un juif peut trouver en Jésus ? Qu'est-ce qu'un musulman attend de Jésus ? Qu'est-ce qu'un chrétien met en jeu et accueille dans sa relation avec Jésus ? Qu'est-ce qu'un spectateur de Godspell découvre en Jésus et sur quel point de son existence le Jésus qui lui est montré l'atteint-il ? Questions multiples, pour lesquelles une réponse réelle n'est pas tellement facile. En deuxième lieu, interpréter Jésus, c'est — le plus souvent — prendre au

henri bourgeois

moins en fait une position par rapport aux Eglises: que l'on se confronte avec leur manière de le comprendre, qu'on l'adopte ou qu'on la refuse. Assurément, ce deuxième pôle compte probablement fort peu pour un certain nombre de jeunes actuels. Il n'est pas sûr qu'il n'ait pas, en réalité, plus d'importance qu'on ne lui en accorde consciemment. Enfin, troisième point de référence, l'interprétation de Jésus semble impliquer—ici encore, le plus souvent— une prise de position par rapport à Dieu, au divin ou au spirituel. Il n'est pas évident que, sur ce point, notre époque tranche vraiment sur celles qui l'ont précédée et qui, toutes, lient le visage de Jésus à une certaine conception de Dieu. Notre temps n'est peut-être pas aussi sécularisé qu'on le dit communément et commodément. Simplement, il se pourrait que Dieu prenne aujourd'hui d'autres « visages » que ceux auxquels nous nous étions habitués.

jésus dans le domaine public

Il y a donc des interprétations chrétiennes et des interprétations non chrétiennes de Jésus. C'est un fait permanent depuis que Jésus est livré aux hommes.

Nous allons poursuivre la réflexion sur ce fait en nous demandant ce qu'il signifie pour les uns et les autres, chrétiens et non chrétiens. Pour plus de facilité, nous nous placerons d'abord du point de vue chrétien. Pour les chrétiens dans leur ensemble, il n'y a pas si longtemps, les propos tenus sur Jésus par des non-chrétiens étaient souvent douloureux. Ils devaient, en effet, s'élaborer habituellement dans un climat polémique à l'égard de la régulation ecclésiale. Ce qui ne manquait pas de renforcer la peur ou l'agressivité chez les membres des Eglises. Tension pénible qui, selon les cas, débouchait en apologétique, en conférences contradictoires ou en revendication de monopole. Hors de l'Eglise, pas de salut, disait-on. En transposant légèrement ce fameux axiome, on pourrait dire que, récemment encore, pour beaucoup de chrétiens, la connaissance de Jésus n'était aucunement possible hors de l'Eglise. A qui n'avait pas d'expérience ecclésiale, il manquait non seulement une aide, mais encore la possibilité de comprendre par l'intérieur ce Jésus qu'en fin de compte on considérait surtout comme fondateur de l'Eglise.

Progressivement, les choses évoluent. Et les chrétiens sont en train de découvrir une réelle signification au fait que des non-chrétiens essaient, eux aussi, d'interpréter Jésus.

La première raison de ce changement est probablement à chercher dans une meilleure saisie du monde concret où nous vivons. Si ce terme de « monde » n'est pas seulement un concept théologico-conciliaire abstrait, il doit bien avoir un contenu effectif, celui notamment que lui donnent la vie et la culture actuelles. De ce point de vue, il est normal que Jésus soit — pour une part — un objet culturel disponible pour quiconque. De même que K. Marx n'est pas un domaine réservé aux marxistes et que son étude ou sa discussion appartiennent au domaine public.

En outre, les chrétiens actuels, parfois difficilement d'ailleurs, reconnaissent l'intérêt de ce qui vient à eux, à partir d'expériences ou de problématiques étrangères aux Eglises. Les exemples abondent en ce sens, à commencer par bien des textes de Vatican II. Pourquoi des nonchrétiens n'auraient-ils pas à dire quelque chose aux Eglises sur le Christ? Attentifs à leur situation actuelle et peut-être aux leçons de leur tradition, les chrétiens constatent qu'ils ne peuvent être eux-mêmes témoins d'évangile et annonciateurs du Royaume, s'ils sont seuls, s'ils ne sont pas avec d'autres dont ils partagent les intuitions et les enjeux. Or ce que le monde peut dire aux Eglises, c'est bien sûr l'amour, la guerre, les élections, la crise monétaire, les problèmes de la contraception et de l'avortement. Mais c'est aussi Jésus : à travers la sociologie des religions, la psychologie religieuse, les engagements passionnés de la Jesus Revolution et les joies décrispées des fêtes des fous où Jésus est invité. Aux yeux des chrétiens, cela doit même apparaître comme indispensable. Car, sans vouloir minimiser la valeur de l'expérience ecclésiale, il est permis de penser que l'orthodoxie des corps religieux et l'idéologie des théologies rendent inattentifs à certains traits de Jésus, à certains de ses appels aussi. Les Eglises découvrent humblement qu'elles ne s'identifient pas à Jésus. Entre elles et lui, il y a une distance. Mais cette différence a parfois été mal vécue. Ce qui explique que les chrétiens, souvent avec zèle et foi, aient « orthodoxisé » Jésus, l'aient revu et corrigé, l'aient installé dans une condition hiératique, au détriment de la vivacité de son inspiration et des décisions risquées de son existence historique.

Il y a plus encore. Si les interprétations non chrétiennes de Jésus sont précieuses pour les chrétiens, ce n'est pas seulement pour permettre aux Eglises d'être elles-mêmes. C'est surtout parce que ces interprétations témoignent à leur manière du Christ, sous un aspect que la foi chrétienne déclare essentiel : sa résurrection. Les figures de Jésus qu'identifient ou soulignent les non-chrétiens expriment, à travers leur diversité, leur partialité ou leurs oppositions, quelque chose de la condition du Ressuscité. Car Jésus aujourd'hui, tel que le confessent les chrétiens, a une condition mondiale ou cosmique. Il s'atteste non seulement dans la foi et l'action des baptisés, mais aussi dans la vie de tous les hommes. Il est seigneur du

henri bourgeois

monde. Par conséquent, il est en relation active avec quiconque. Si bien que chacun, chaque époque, chaque tradition, chaque religion, chaque recherche, sont en droit habilités à exprimer quelque chose de la signification du Christ. Les images chrétiennes de Jésus ne suffisent donc jamais à dire celui qu'elles indiquent, sans être liées aux interprétations que donnent de lui ceux qui n'adhèrent pas chrétiennement à lui. Il ne faut pas moins que la contribution de tous pour que soit mystérieusement honorée dans l'histoire la réalité du Ressuscité.

Si l'on entre dans cette perspective, on sera probablement porté à admettre qu'il y a bien des formes de références à Jésus. La manière chrétienne de se tourner vers lui n'est pas la seule, même si l'on peut à bon droit lui reconnaître une valeur objective exceptionnelle. Il en est pour qui Jésus est une « Voie » leur permettant de dépasser la lettre de leur existence ou de leur religion sans pour autant devenir chrétiens. Il en est pour qui Jésus est un point de repère parmi d'autres sur la route des hommes. Il en est pour qui Jésus est l'Evangile décisif dont ils essaient de témoigner.

pourquoi s'intéresser à jésus?

Nous venons d'envisager la signification que peuvent avoir pour des chrétiens les interprétations non chrétiennes de Jésus. J'aimerais maintenant dégager le sens qu'ont ces interprétations pour ceux qui les produisent. Une précaution liminaire s'impose. Autant que possible, il ne faudrait pas trop interpréter chrétiennement les interprétations non chrétiennes de Jésus. Autrement dit, il s'agit de « laisser être » les significations diverses que l'on donne à Jésus dans le monde actuel sans les intégrer trop vite aux analyses ecclésiales et chrétiennes. Ce qui ne va pas de soi. En particulier, pour beaucoup de gens extérieurs à la foi chrétienne et aux Eglises, la figure de Jésus n'a pas le rôle central qu'elle tient dans le christianisme. En 1968, le rabbin Askénazi, s'adressant à un public chrétien en majorité, déclarait en ce sens : « Juif croyant, je suis un des interlocuteurs de la problématique chrétienne, mais pas n'importe lequel. J'ai à faire comprendre que la contestation que je formule ne vient pas d'un refus à proprement parler. Elle procède d'une expérience antérieure au fait même que la question que vous posez ait à se poser. Je vous parle en juif, c'est-à-dire non pas comme un homme qui aurait à accepter ou à refuser le Christ, mais comme un homme qui, fidèle à sa propre fidélité, est — dans le principe — radicalement extérieur à votre problème2 ».

2. Qui est Jésus-Christ?, Paris, Desclée de Brouwer, 1968.

jésus, manifestation de dieu

Sans perdre de vue cette exigence d'honnêteté, avançons. On peut, sans trop de risque d'erreur, proposer l'hypothèse suivante : si des gens diversement situés culturellement ou religieusement, s'intéressent à Jésus, c'est que, pour eux, à un titre ou à un autre, positivement ou négativement, Jésus manifeste quelque chose de l'homme. Pour les musulmans, c'est un signe de ce qu'est l'homme ouvert à la sainteté de Dieu. Pour les Juifs, c'est un homme représentatif de la vocation commune et messianique du Peuple élu. Pour R. Garaudy ou F. Jeanson, c'est une figure de la vie humaine lorsque la vie se fait libération, foi, volonté active d'ouvrir l'existence au-delà des croyances closes et des conformismes lâches. De même encore, le Jesus movement américain trouve en Jésus l'image d'une vie libre, en rupture avec l'ordre établi, créatrice de relations plus vraies et plus novatrices entre les hommes.

Qu'est-ce qui sous-tend ces références à Jésus, figure de liberté? D'abord, ce qu'on peut appeler avec Garaudy et Jeanson une foi en l'homme ou encore, avec une formule familière aux chrétiens, un sens de la vie. Il s'agit d'une manière de vivre et de penser qui ne se satisfait pas du déjà-là, de la fatalité des systèmes et des sagesses. C'est l'attitude de l'homme qui ne peut être autrement qu'en devenant chaque jour autre, qui ne peut exister qu'en refusant d'être ce qu'on veut qu'il soit.

Mais faire référence à Jésus implique un autre aspect de l'homme, ce qu'on pourrait appeler une certaine pratique de la médiation. Je veux dire que la foi humaine, la foi en l'homme, s'actualise parfois dans des situations-tests où elle s'éprouve et s'épure. Telles sont certaines conjonctures où se nouent les fibres de la vie et où nous sommes, personnellement ou collectivement, provoqués à la décision et au risque. Telles sont encore certaines situations du passé que nous évoquons sans nostalgie, comme une parabole anticipatrice de ce que nous avons à vivre et à faire aujourd'hui. Qu'on songe par exemple au rôle que joue pour certains aujourd'hui la Révolution de 1917, à la place que tiennent en certaines consciences et en certains groupes des gens comme Proudhon, Thomas Münzer, Martin Luther King, Mao Tsé Tung, etc. Il me semble que, d'un point de vue de structure, l'importance accordée à Jésus par certains nonchrétiens a une valeur analogue. Jésus est une figure et une situation du passé. A ce titre, son image peut jouer un rôle symbolique. Car la distance temporelle permet de ne pas en être esclave et d'en mieux saisir l'essentiel. Médiation donc, mais médiation symbolique et, si l'on veut, utopique ou annonciatrice, qui n'a cours qu'au milieu d'autres médiations, plus proches et plus liées à la pratique quotidienne.

henri bourgeois

On peut alors se demander pourquoi on se réfère à Jésus plutôt qu'à d'autres figures apparemment aussi symboliques et stimulantes. On dira peut-être que la qualité de sa liberté fonde sa puissance exceptionnelle d'attraction. Mais, s'il est normal que le fidèle déclare « incomparable » celui auquel il croit, il est peu probable que celui qui se rapporte autrement à Jésus soit, au moins au départ, capable d'apprécier le caractère unique de Jésus, tel que le saisissent les chrétiens. Aussi bien une autre explication s'offre-t-elle. C'est qu'en Occident, la figure de Jésus fait habituellement partie de l'héritage culturel. Du moins, pour l'instant. Beaucoup se sentent donc portés à s'expliquer avec ce passé, quitte à débattre avec lui. Nietzsche avait bien senti cette exigence. R. Garaudy l'a rappelée, de son côté, à plusieurs reprises.

Toutefois, cette sollicitation culturelle s'appuie, à mon avis, sur d'autres données, plus obscures. Au fond, la référence à Jésus permet aujourd'hui à un certain nombre de nos contemporains de maintenir ouvertes deux questions délicates, sans prendre forcément et définitivement parti à leur sujet. C'est la question des Eglises et c'est la question de Dieu. On reconnaît là deux des points de repère indiqués plus haut comme principes constitutifs des interprétations de Jésus.

La question ecclésiale. Question obscure, s'il en est. Se référer à Jésus indépendamment des Eglises, c'est déclarer du même coup que les Eglises ne remplissent pas leur tâche au service de Jésus et c'est peut-être aspirer à un nouveau type de relations entre hommes à partir et à cause de Jésus.

Et puis, il y a la question de Dieu. J'ai tendance à penser que la référence à Jésus, telle que nous la constatons ici ou là aujourd'hui, permet de laisser ouverte cette question. Ce qui, après tout, n'est pas forcément un mal. Pour celui qui est déçu par le discours reçu sur Dieu, pour celui qui estime que l'identité de Dieu demeure un problème irrésolu, pour celui qui pense que le problème de Dieu vaut plus comme question que comme réponse, à condition que la question soit bien posée, pour celui qui ne pense plus à Dieu, mais qui éprouve la dimension spirituelle de la vie, alors se référer à Jésus est une manière d'entretenir une ouverture et peut-être une recherche évolutive en direction de ce « non dit » ultime et originaire qu'on appelle Dieu.

les images de jésus, signe de dieu?

Cette dernière proposition demande toutefois quelque précision. Je voudrais terminer par là.

jésus, manifestation de dieu

Certes, il ne faut pas être naïf ni non plus subtilement récupérateur. Je ne dis pas que toute référence extra-ecclésiale et non chrétienne à Jésus ait la signification que je suggère. Et je sais bien les dangers de la « folklorisation » du christianisme, sur lesquels M. de Certeau nous a alertés : les Eglises et la figure de Jésus risquent d'être, en beaucoup de cas, le commode « figurant des questions sans réponse³ ».

Mais le « retour de Jésus » ne serait-il pas aussi le symptôme d'une nouvelle manière, encore tâtonnante, de se mettre en direction de Dieu?

On peut le supposer avec quelque raison. Tout se passe, en effet, comme si chrétiens et non-chrétiens — peut-être les uns grâce aux autres — étaient en train d'apprendre ou de réapprendre à poser la question de Dieu à propos de Jésus. Non pas, pour l'instant, en examinant forcément ce que Jésus nous dit de Dieu. Mais plutôt en donnant à la figure de Jésus un rôle renouvelé qui peut nous faire redécouvrir comme réel le problème de Dieu.

Pour beaucoup de nos contemporains, en effet, Jésus ne peut être enfermé dans une orthodoxie ecclésiale. Il est autre que ce que l'on affirme couramment de lui. Une telle attitude n'est-elle pas aussi de mise à propos de Dieu? Dieu n'est-il pas toujours au-delà de nos formules et de nos savoirs? Il meurt, si on l'emprisonne.

De même, aujourd'hui, nous commençons à percevoir que le Ressuscité se communique à tous les hommes, si bien que tout homme est autorisé à prendre la parole à son sujet. A nouveau, une telle expérience peut stimuler et élargir la recherche spirituelle. Tous les hommes ont quelque chose à attester, comme témoins ou comme opposants, au sujet de Dieu. L'échange des témoignages à la surface de la terre n'est pas, en l'occurrence, un luxe superflu. D'ailleurs les chrétiens ne confessent-ils pas que Dieu a plusieurs visages, qu'il est Père, Fils et Esprit? Le mystère trinitaire pourrait bien retrouver une portée plus réelle dans la foi chrétienne dans la mesure où notre époque redécouvre la diversité des visages de Jésus.

Autre trait des images contemporaines de Jésus : leur commune référence à notre vie et à notre expérience. La médiation que Jésus constitue pour un certain nombre d'hommes, aujourd'hui, implique une pratique historique, qu'elle soit politique ou festive. Cela aussi peut nous aider à poser la question de Dieu. Car, si Dieu existe, ce n'est pas dans le ciel, mais dans une Alliance effective avec nous. C'est sur cette base que nous pouvons découvrir sa transcendance.

3. Esprit, juin 1971.

henri bourgeois

Encore faut-il que la croyance en Dieu ne soit pas pour nous une mystification, une production de notre imaginaire, l'alibi consolant et opiacé de nos peurs et de nos défections. Précisément, les figures contemporaines de Jésus nous provoquent à une telle vérification. Celui auquel on se réfère est-il la sédimentation de nos rêves ou la réalité historique et provoquante qui nous est donnée pour nous convertir au réalisme? Le débat, on le sait, est ouvert.

Jésus, par conséquent, est peut-être en mesure de mettre ou remettre quelques-uns de nos contemporains, chrétiens ou non, sur le chemin de Dieu. Il n'est pas, bien sûr, seul à intervenir en ce sens. Et, s'il a un rôle dans cette perspective, ce n'est pas automatiquement. La question qu'il nous pose ne devient pas forcément la question de Dieu. Mais peut-être y ouvre-t-elle. Si cela était, il nous faudrait avoir une spéciale attention aux aventures de la figure de Jésus parmi nous.

henri bourgeois

LE SUPPLEMENT

Mai 1973

Nº 105

F. REFOULE Orientations nouvelles de la théologie en France
Une nouvelle discipline : la sociopsychanalyse

La foi interrogée par les sciences médico-psychologiques :

J.-M. POHIER L'interrogation de la psychanalyse
P.-G. COSSON L'interrogation de la psychosociologie

Dr L. CASSIERS Conclusions du Congrès

Chroniques

LE SUPPLEMENT, Ed. du Cerf, 29. Boulevard Latour-Maubourg, Paris-7. Tél. 551-30-51. C.C.P. La Source 32.139-05

chronique des religions

religions orientales et christianisme

Il est banal de constater une fois de plus l'attrait diversement motivé qu'exercent sur l'occidental les religions orientales. Après le monde anglo-saxon, la France se montre depuis quelques années particulièrement sensible à des ouvrages traitant de mystique orientale. Les traductions se font plus nombreuses. On réédite en livre de poche chez Albin Michel la collection consacrée à l'hindouisme moderne : « Spiritualités vivantes ». Chez Fayard, la collection . Documents spirituels » fait une bonne place aux mystiques orientales. Enfin on sait l'émergence du Zen dans le contexte spirituel français. Autant d'indices, parmi d'autres, que l'intérêt pour les sagesses d'Orient ne cesse de croître. Les quelques ouvrages que nous présentons, d'inégale valeur, en témoignent,

hindouisme : généralités et tradition ancienne

Comme nous l'indiquerons plus loin, de nombreux maîtres de l'hindouisme moderne se voient mis à la portée du lecteur français. C'est heureux. Mais, quel que soit leur effort pour acclimater leur pensée à un auditoire occidental et quelque infidèles qu'ils soient parfois à l'hindouisme traditionnel, ils appartiennent à un univers mental et social fort éloigné du nôtre, dont il importe de prendre une connaissance aussi sérieuse que possible, si l'on ne veut pas s'engager dans des contre-sens considérables. La culture indienne, réelle et non seulement reconstituée par la projection du désir occidental, est un monde étranger qui d'emblée nous échappe. Croire à une prétendue immédiateté de cette culture à l'âme occidentale est une i'lusion.

C'est pourquoi la lecture du petit livre de M. Biardeau, **Clefs pour la pensée hindoue** (Seghers, 1972) est indispensable. Ouvrage rigoureux de l'un de nos meilleurs connaisseurs de l'Inde, ces Clefs font apparaître les grandes sructures sociales, mentales et religieuses qui, dans leur imbrication étroite, tissent l'univers culturel de l'Inde, des origines à nos jours. M. B. tente avec succès de nous situer, par delà nos propres critères (à partir desquels nous dissertons si rapidement sur l'état spirituel, matériel et social de l'Inde actuelle), dans le système de références propre aux indiens. Peut-être eût-on aimé que ces Clefs fussent d'une lecture un peu moins aride. Mais l'effort vaut la peine!

M. Biardeau, si elle en met au jour le subtrat, ne traite pas de la pensée philosophique de l'inde2. C'est à celle-ci qu'est consacrée la rapide synthèse, parfaitement documentée du grand indologue qu'est Jean Filliozat : Les Philosophies de l'Inde (P. U. F., «Que sais-je?», 1971). Il s'agit ici essentiellement de la tradition philosophique en langue sanskrite. Sont donc laissés de côté les essais plus modernes, qui, d'ailleurs, se rattachent tous à l'un ou l'autre des systèmes classiques. avec des aménagements et de nouveaux équilibres partiels dûs souvent à l'influence occidentale. En ce qui concerne la langue sanskrite, notons en passant que les lecteurs français qui voudraient s'y initier disposent maintenant d'une excellente petite Grammaire Sanskrite (P. U. F., « Que sais-ie ». 1971), par J. Varenne. Moins touffue que la petite grammaire de Renou, mieux élaborée et plus complète que celle de Gonda, elle rendra de bons services au débutant.

- 1. On connaît l'importance des travaux de Dumézil sur l'idéologie des trois fonctions dans le monde indo-européen. Voir à ce sujet le bon cahier de **Nouvelle Ecole**, N° 21-22, 1972-73: « G. Dumézil et les études indo-européennes ».
- 2. Elle le fait dans l'Histoire de la Philosophie de la collection « La Pléjade ».

Il faut marquer d'un caillou blanc la parution d'une anthologie tout-à-fait remarquable de textes classiques de l'hindouisme : L'Hindouisme. Textes recueillis et présentés par A.-M. Esnoul (coll. Le Trésor spirituel de l'humanité ». Favard-Denoël. 1972). La plupart de nos meilleurs spécialistes français y ont collaboré (O. Lacombe, M. Biardeau, J. Filliozat, S. Siauve, L. Silburn, J. Varenne, Ch. Vaudeville, etc.). Des introductions judicieuses, dûes en grande partie à A.-M. Esnoul, des traductions fidèles d'ensembles (telles celles des Yoga-Sûtra et de la Bhagavad-Gîtâ) ou d'extraits significatifs des œuvres marquantes de l'histoire de l'hindouisme composent cet ouvrage qui devra se trouver désormais dans la bibliothèque de tous ceux qui s'intéressent à cette grande tradition spirituelle. Aucune anthologie en langue francaise ne lui est comparable.

Quant au Yoga, on pourrait écrire un récit de ses infortunes en Occident, de ses altérations et de ses réductions. La haute aventure métaphysique et spirituelle qu'est à date ancienne le Yoga n'est-elle pas le plus souvent ramenée à une pure gymnastique de relaxation, habillée d'une terminologie ésotérique? C'est pourquoi à celui qui s'intéresse au vrai Yoga le retour aux sources s'impose. Deux traductions l'y aideront: celle déjà citée, des Yoga-Sûtra par A.-M. Esnoul; celle non moins excellente, d'Upanishads du Yoga, par J. Varenne (coll. Unesco, Gallimard, 1971). Parmi la vingtaine de ces Upanishads, postérieures aux grandes Upanishads et de date indéterminable, J. V. en a choisi huit, qu'il introduit par une fort bonne étude des doctrines qui s'y expriment, mises en perspective avec l'histoire antérieure de la tradition yogique. Quelque peu hérétiques par rapport aux Sûtra, ces Upanishads sont influencées par le tantrisme (on y trouve notamment l'idée de la montée de la kundalinî. mystérieuse énergie divine, lovée au départ à la base du tronc humain) et s'apparentent d'une certaine manière au courant dévotionnel (bhakti).

Le tantrisme, à cause de l'aspect souvent ésotérique de sa litérature, est mal connu. C'est pourquoi l'ouvrage de J. Evola. Le Yoga tantrique. Sa métaphysique, ses pratiques (Fayard, 1971), est particulièrement bienvenu. Excellente étude des divers aspects de ce courant qui, issu de données pré-indoeuropéennes, a fini par influencer peu ou prou de nombreux secteurs de l'hindouisme et marquer fortement le bouddhisme tibétain, ce livre a le mérite de montrer comment le tantrisme constitue, depuis le milieu du premier millénaire de notre ère, un « hindouisme parallèle », reprenant, sur la base d'une vision énergétique du monde et de l'homme proche des données magiques, les techniques de l'ascèse traditionnelle en Inde, non plus pour une libération au-delà du monde mais pour la réalisation d'une liberté dans le monde. Unité entre la discipline spirituelle et la jouissance mondaine, réalisme d'un monde conçu sous forme de puissance (cakti), anomie dans le domaine moral: tels sont quelques-uns des traits majeurs de ce courant, qu'on ne peut plus identifier avec ses aberrations.

A la tradition de la bhakti appartiennent les Pastorales de Soûr-Das, traduites de la langue braj et présentées par Ch. Vaudeville (Coll. Unesco, Gallimard, 1971). Il s'agit d'une anthologie de poèmes et de prières d'un grand classique indien du XVIº s., dont la mémoire est toujours présente chez les indiens krishnaïtes. Soûr-Das chante admirablement, en évoquant les épisodes de la jeunesse de Krishna dans le pays de Brindâban, la beauté divine du Dieu à la flûte et l'amour, exacerbé par la séparation, qu'elle suscite chez les bergères. Encore aujourd'hui en Inde se célèbre, parfois dans les termes mêmes de Soûr-Das, ce mystère de l'union amoureuse de Dieu et de l'âme.3 Aux Pastorales. Ch. V. ajoute quelques prières émouvantes dans lesquelles le vieux Soûr-Das se tient devant l'Adorable dans l'attitude humble du

^{3.} Cf. P. R. CREN, «La flûte de Krishna», in Concilium 79 (1972).

pécheur, abandonné à la seule grâce salvifique de son Seigneur⁴.

hindouisme moderne

La réédition en cours, au format de poche, de la collection «Spiritualités vivantes» (A. Michel) offre la possibilité de faire connaissance avec un certain nombre de penseurs et de mystiques hindous de l'époque moderne et contemporaine. Si la connaissance rigoureuse de la tradition ancienne est indispensable, il ne convient pas de laisser de côté cependant, comme parfois dans le milieu universitaire on a tendance à le faire. ces textes plus récents qui, s'ils se présentent parfois comme des adaptations plus ou moins floues d'enseignements anciens remaniés à l'usage d'occidentaux avides d'un mysticisme vague et syncrétiste, n'en influencent pas moins le climat spirituel et intellectuel de l'Inde d'aujourd'hui.

En prélude à cette approche, la lecture de J. Herbert, (qui dirige la collection), **Spiritua-lité hindoue** (A. Michel, 1972) ne sera pas inutile. Il s'agit d'un tableau d'ensemble vivant des conceptions et de la pratique indiennes, telles qu'elles se vivent en notre temps. Sur certains points (le problème des castes par exemple), la situation ayant évolué depuis l'époque de la première édition (1947), les corrections nécessaires devront être apportées⁵.

Râmakrishna, mystique bengali du siècle dernier, chez qui Bergson découvrait un peu hâtivement « un mysticisme comparable au mysticisme chrétien » et qui tenta de conci-

4. H. Zimmer a consacré une bonne partie de son livre Le Roi et le cadavre. Les mythes essentiels pour la reconquête de l'intégrité humaine (Fayard, 1972) au thème de la déesse-mère dans la pensée indienne (p. 127-245). On y trouvera relatés notamment des épisodes d'un Purâna relativement tardif mis sous le patronage de Kâli : le Kâlikâ Purâna.

lier en lui-même hindouisme, bouddhisme, christianisme et Islam, passa presque inaperçu durant sa vie. Mais après sa mort, grâce à la ferveur de ses disciples, son témoignage d'amour extatique et de conciliation universelle des religions devait être recueilli et abondamment se répandre. C'est le recueil, le plus complet en langue européenne, de ses paroles que J. Herbert nous livre dans L'Enseignement de Râmakrishna (A. Michel, 1972).

Ce fut Vivekânanda (1863-1902), fondateur de l'Ordre de Râmakrishna, qui se fit le propagandiste et le commentateur en Occident de la doctrine de son maître. En réalité, de tempérament plus intellectuel que mystique, il devait l'infléchir en prônant un néo-vedânta débouchant sur un certain pragmatisme social. Diverses conférences de V. sont réunies par J. Herbert, d'une part autour du « chemin de la connaissance » : Jnâna-Yoga (A. Michel, 1972), d'autre part à propos des autres voies de la réalisation : Les Yogas pratiques (A. Michel, 1970).

Ramana Maharshi est plus proche de nous dans le temps (1879-1950). Marqué dans sa jeunesse par une expérience spirituelle décisive, celle d'une sorte de vécu anticipé de la mort, il découvrit l'immortalité du Soi et son identité avec l'Absolu, vérifiant ainsi une des grandes intuitions upanishadiques. Le rayonnement de ce grand silencieux fut considérable. Il acceptait parfois de sortir de ce silence pour éveiller inlassablement ses interlocuteurs à la seule question qui lui paraissait fondamentale : qui suis-je? 6 On peut se faire une idée de son message en lisant

5. Sur la méditation hindoue, on complètera par : Swâmi Sivânanda Sarasvati, La pratique de la méditation (A. Michel, 1970). Pour la pratique du Yoga signalons entre autres : Selvarajan Yesudian, Hatha-Yoga. Exercices pratiques (A. Michel, 1973). Outre la description illustrée de nombreuses postures, cet ouvrage contient une anthologie de « pensées directrices » dans l'esprit du Yoga.

6. Cf. Dom Le Saux, Sagesse hindoue, mystique chrétienne (Centurion, 1965, p. 53-65).

L'Evangile de Ramana Maharshi (Paris, Le 1970), traduit par Courrier Livre. du S. Evin et présenté par P. Lebail. Cet ouvrage comporte un glossaire utile et une étude complémentaire de Swami Siddheswarananda: « La tradition védantique dans l'expérience et la vie de Sri Ramana M. ». Cependant l'Evangile ne nous donne que des condensés de quelques entretiens. Pour prendre une connaissance exacte et complète des entretiens de 1935 à 1939, on se réfèrera désormais à L'Enseignement de Ramana Maharshi (A. Michel, 1972)7, traduit par A. Dupuis, A. Perelli et J. Herbert, ouvrage indispensable à ceux qui désirent approcher la grande figure du sage de Tiruvannamalai.

Lizelle Reymond, pour sa part, dans La Vie dans la vie (Genève, Ed. du Mont-Blanc, 1969). nous fait connaître la « pratique de la philosophie du Sâmkhya d'après l'enseignement de Shrî Anirvân », maître bengali contemporain. Le Sâmkhya. l'une des « vues » classiques de la philosophie indienne⁸, est ici présenté sous forme d'une expérience spirituelle, influencée d'une certaine manière par la tradition des Bâüls du Bengale. ces « fous de Dieu », dont la poésie, enracinée tant dans la bhakti krishnaïte que dans le soufisme, a tellement marqué l'œuvre d'un Tagore9. Après avoir décrit sa vie dans un ermitage des Himâlayas auprès du maître et présenté sa doctrine, L. R. nous donne la traduction de quelques chants mystiques de ces Bâüls.

Dans ce domaine de l'hindouisme moderne, ce sont cependant deux autres noms qui

7. S'agissant d'une première édition, cet ouvrage s'inscrit dans la série normale (non au format de poche) de la collection « Spiritualités vivantes ».

8. Les Strophes du Sâmkhya ont été excellemment traduites en français par A. M. Esnoul

(Belles-Lettres, 1964).

9. Notons à ce propos la réédition française de deux œuvres de Tagore : Sâdhanâ (A. Michel, 1971); L'Offrande lyrique (trad. Gide, coll. Poésie, Gallimard, 1971).

retiennent surtout l'attention des éditeurs français: Sri Aurobindo et Krishnamurti10. D'Aurobindo, mort en 1950, on a célébré l'an dernier le centenaire de la naissance et l'existence d'Auroville, depuis 1968, a attiré à nouveau les regards sur ce penseur considérable, révolutionnaire politique, puis maître spirituel et poète, qui a cherché à élaborer une synthèse des grands courants de la pensée indienne et de la pensée occidentale concernant l'homme et son devenir. Sa pensée, sous-tendue par l'idée d'évolution humaine (on l'a souvent comparée avec celle de Teilhard), assume à la fois le thème védântique de l'involution du Divin dans la nature et le thème nietzschéen de la montée vers le surhomme, mais un surhomme devenu tel par la divinisation progressive de sa conscience. Cette divinisation se réalisera par la « synthèse des Yogas » ou le « Yoga intégral », qui met en œuvre non seulement une méthode psycho-somatique pratiquée à divers niveaux mais surtout et plus largement une discipline libératrice fondée sur la connaissance. l'amour et l'action désintéressée. Rêveur utopiste ou sage clairvoyant? Les deux sans doute. En tout cas, il serait injuste d'ignorer ou de dévaluer a priori cette pensée qui a su mobiliser tant d'hommes et leur donner la soif de l'aventure intérieure et l'espoir d'un homme nouveau.

Pour entrer dans cette pensée, on lira la bonne présentation, à la fois chronologique et thématique, de Satprem, Sri Aurobindo ou l'aventure de la conscience (Buchet-Chastel, 3° éd., 1970). Quant aux œuvres d'Aurobindo, le lecteur français n'est pas mal loti. Les deux ouvrages fondamentaux du maître de Pondichéry, La Synthèse des Yogas et La Vie divine font l'objet d'édition ou de réédition. Chez Buchet-Chastel a déjà paru La Synthèse des Yogas. I. Le Yoga des œuvres (1972). Les tomes II (Le Yoga de la connaissance et de l'amour divin) et III (Le Yoga de la per-

10. Signalons cependant la réédition des célèbres Lettres à l'Ashram de Gandhi (A. Michel, 1971). fection de soi) suivront¹¹. Albin Michel, pour sa part, réédite, en quatre volumes, La Vie divine (1973). Dans la même collection, on trouvera, du même Aurobindo, La Bhagavad-Gîtâ (1970), Le guide du Yoga (1970), enfin Trois Upanishads: Isha, Kena, Mundaka (1972)¹².

Faut-il parler ici de Krishnamurti? Bien que né en Inde, en 1895, qu'a-t-il vraiment retenu de sa propre tradition? Gâté au départ par les brumes de la théosophie, puis s'en détachant comme de tout système particulier de pensée philosophique ou religieuse, se voulant « libre-penseur spirituel », qu'est-il au juste? Peut-être une sorte de psychologue amateur, mais non sans perspicacité, expérience et bon sens. Ses nombreux admirateurs occidentaux, souvent exaltés, trouveront que ce jugement manque d'enthousiasme. L'audience considérable de K, reste en effet à expliquer. Peut-être est-elle tout simplement. - et ce n'est pas rien - celle d'un homme qui rappelle à ses auditeurs un très simple art de vivre en paix avec soi-même. Ses œuvres sont remplies pour l'essentiel du rappel d'évidences somme toute banales mais souvent oubliées : peut-être dans les désarrois de ce temps, le retour à cette sagesse élémentaire est-elle un premier pas nécessaire et bienfaisant. Pour connaître Krishnamurti, on lira : R. Fouéré, Krishnamurti ou la révolution du réel (Courrier du Livre, 1969); Y. Achard, Le langage de Krisshnamurti (ibid., 1970); R. Linssen, Krishnamurti, psychologoue de l'ère nouvelle (ibid...

11. Cf. aussi : Aurobindo, L'idéal de l'unité humaine (Buchet-Chastel, 1972) ; Le cycle humain, psychologie du développement social (ibid., 1973).

12. La traduction qui est donnée tant de la Gîtâ que des Upanishads est évidemment orientée par l'interprétation qu'en donne Aurobindo. Pour des traductions plus rigoureuses, on pourra se reporter à celle de la Gîtâ par O. Lacombe (in L'Hindouisme, op. cit.) et à la série classique des Upanishads publiée chez Adrien-Maisonneuve.

1971), et parmi ses œuvres : Commentaires sur la vie (Buchet-Chastel, 1957) ; La Révolution du silence (Stock, 1971) ; Le vol de l'aigle (Delachaux-Niestlé, 1971), etc.

le bouddhisme tibétain et le zen

Signalons d'abord deux ouvrages plus généraux concernant le bouddhisme. H. Arvon nous donne un petit livre sur Le Bouddha. (coll. Sup. Phil., P. U. F., 1972), assez sommaire et approximatif¹³. On retiendra surtout la réédition de l'excellente synthèse d'E. Conze. Le Bouddhisme dans son essence et développement hibliothèque (Petite Payot, 1971). Comme le titre l'indique, il s'agit d'un survol des grandes lignes de la pensée bouddhique et de ses diverses traditions historiques. Conze a le mérite de joindre à une érudition rigoureuse une approche participante qui essaie de saisir, de l'intérieur, le sujet traité. Comme l'écrit en préface L. Renou : « L'important est de conserver sa lucidité. Mais on ne croit plus aujourd'hui que la sympathie, l'adhésion intellectuelle entament cette lucidité, bien au contraire. Le livre de M. Conze en est un témoianage ».

Notre connaissance du bouddhisme tibétain bénéficie de deux traductions importantes. On vient en effet de rééditer l'excellente traduction par J. Bacot de : Milarépa. Ses méfaits, ses épreuves, son illumination (Fayard, 1971; la première édition est de 1925). Il s'agit d'une sorte d'autobiographie indirecte d'un grand poète contemplatif tibétain du XI s. C'est l'histoire d'une conversion. A travers bien des épreuves, le criminel qu'était Milarépa devint le grand méditant et le saint que les tibétains vénèrent encore de nos jours. De son côté R. A. Stein nous donne, pour la première fois, une traduction de Vie et chants de 'Brug-Pa Kun-legs le Yogin (Mai-

13. Pour une initiation, on préfèrera le **Boud-dha** d'A. Bareau (Seghers, 1962).

sonneuve-Larose, 1972). Vénéré comme un grand saint au Bhoutan, ce vogin vivait au XV° s. C'est un personnage curieux, non conformiste, plaisantin invétéré, mais aussi un sage inspiré se mêlant aux événements de son temps. Il v a bien des analogies entre l'attitude de notre yogin et celle du Tch'an chinois. Cet ouvrage est une mine pour la connaissance de l'évolution des doctrines bouddhistes au Tibet. La vie au Tibet, qui forme l'arrière-fond de ces deux ouvrages, n'a guère varié jusqu'aux événements de 194714. C'est elle qui est décrite dans un livre qui est le fruit d'une collaboration entre le frère aîné du Dalaï Lama et un anthropologue américain : Thoubten Jigme Norbon et C.M. Turnbull, Le Tibet (Stock, 1969). Le grand public y découvrira non seulement l'histoire, les coutumes, les rites et les crovances du Tibet traditionnel, mais encore la manière dont un tibétain moderne en concoit le message essentiel.

Quant au bouddhisme Zen, on sait sa mode actuelle en Occident. Pour sa connaissance, l'événement important est de loin la publication des Entretiens de Lin-Tsi, traduits du chinois et commentés par Paul Demiéville (Fayard, 1972). Lin-Tsi, mort en 867, est l'une des grandes figures de l'époque qui vit fleurir en Chine l'école bouddhique du Tch'an (Zen en sino-japonais) et qui marquait l'acculturation proprement chinoise de la ligne du Grand Véhicule¹⁵. Texte difficile, c'ont on n'est jamais sûr de comprendre exactement le sens, tant les allusions et sous-entendus sont nombreux et la volonté de dérouter, fla-

14. A ceux qui s'intéressent à la réalité actuelle du Tibet depuis son annexion par la Chine, signalons le livre de M. Peissel, Les Cavaliers du Kham. Guerre secrète au Tibet (R. Laffont, 1972), qui révèle la résistance farouche que des maquisards tibétains ne cessent d'opposer à l'emprise chinoise.

15. P. Demiéville a tracé un portrait de Lin-Tsi dans Hermès, vol. VII (1970), p. 61-80. Tout ce volume d'Hermès: Tch'an, qui nous livre plusieurs textes fondamentaux du Zen, est remarquable.

grante. Lin-Tsi suppose connue l'orthodoxie bouddhique, mais « ce grand fracasseur du bouddhisme conventionnel », comme le nomme Suzuki, en donne une réinterprétation souvent paradoxale, marquée par le pragmatisme et l'anti-intellectualisme chinois. Malgré le commentaire attentif et perspicace de P.D., bien des éléments de ces « logia » du fondateur de l'école Rinzaï restent énigmatiques. Mais l'énigme n'est pas ici fortuite. Préfigurant l'usage du koan qui caractérise l'école Rinzaï, elle est libération de toute détermination intellectuelle et orientation vers ce qui seul importe : la praxis.

C'est dans le sillage de cette école que se situe D.T. Suzuki, dont on réédite les célèbres Essais sur le Bouddhisme Zen (A. Michel. 1972). Suzuki est l'un des premiers à avoir introduit le Zen en Occident et à avoir tenté. ici ou là, avec plus ou moins de bonheur, sa confrontation avec la pensée occidentale. Ses Essais restent, malgré leur caractère discutable, un classique et fourmillent de notations précieuses, non seulement sur le Zen, mais plus globalement sur la pensée du Grand Véhicule. Peut-être, pour le lire fructueusement. faut-il au préalable se faire une idée de l'évolution générale du bouddhisme, en lisant par exemple le livre de Conze recensé plus haut. L'œuvre de Suzuki a en tout cas le mérite de rappeler, à ceux qui voudraient trop rapidement l'universaliser, l'enracinement proprement bouddhique du Zen.

C'est aussi dans l'optique du Rinzaï que N. Wilson Ross publie pour le grand public une anthologie du Zen: Le monde du Zen (Stock, 1970) 16. C'est une compilation assez réussie de courts textes émanant de maîtres Zen et de brèves études sur tel ou tel aspect du monde Zen (l'essence du Zen; le Zen et les arts; l'humour dans le Zen; psychologie et vie quotidienne; le Zen et l'Occident). On y retrouve plusieurs textes de Suzuki.

16. Un texte cependant de Chang Chen-chi sur « la pratique du Zen par la réflexion sereine » reflète la tradition Sôtô (p. 196-199).

į,

Mais depuis que le maître Taisen Deshimaru est en France, c'est l'école Sôtô, plus récente, à laquelle il appartient, qui est en vogue, peut-être parce que, comme on l'a écrit, c'est « le courant le plus dépouillé qui paraît le plus adaptable à l'esprit occidental » (F.A. Viallet)¹⁷. Le plus adaptable ? sans doute, mais le plus susceptible aussi de s'abâtardir et de se dénaturer aux mains des occidentaux ou de certains japonais qui en font un produit d'exportation... Un bon koan ne se laisse pas si facilement digérer.

L'ouvrage de Philip Kapleau. Les trois piliers du Zen (Stock, 1972), fait la part égale aux deux écoles. C'est un ouvrage intéressant qui constitue une bonne introduction à l'enseignement Zen. Il nous présente pour l'ensemble quelques causeries et entretiens du maître contemporain Yasutani-roshi. nant au Sôtô, un sermon et des lettres du maître rinzaï du XIV° s. Bassui, enfin de suggestifs témoignages sur l'expérience du satori. De son côté. Taisen Deshimaru nous donne le reflet de son enseignement dans Vrai Zen (Courrier du Livre, 2° éd. revue, 1969), où se combinent théorie et pratique. Fort éclairant sur les techniques du Zazen (posture assise) et l'esprit qui doit les animer. il intéressera aussi tous ceux qui, plus généralement, s'intéressent au Grand Véhicule par la traduction commentée qu'il donne de la première partie du Shodoka de Yoka Daishi. poème didactique du XIII° s. considéré comme

17. Introduite au Japon par Dogen au XIII° s., l'école Sôtô, gradualiste et quiétiste, Insiste sur la posture assise et sa relation avec le quotidien de la vie. A la différence du Rinzaï, subitiste, elle ne fait pas usage du koan et refuse de considérer le satori (« éveil ») comme un événement exceptionnel par son intensité et sa soudaineté.

18. Sur la manière concrète dont se vit le Zen dans les monastères japonais, on trouvera toutes indications utiles dans : Masumi Shibata, Dans les monastères Zen au Japon (Hachette, 1972). Voir aussi du même auteur : Les Maîtres du Zen au Japon (Maisonneuve-Larose, 1970).

exprimant la signification centrale du Zen et, pour cela, fort prisé dans l'école Sôtô au Japon¹⁸. Pour la lecture que peut faire du Zen un occidental pratiquant, chrétien, on pourra lire le petit livre de F.A. Viallet: Zen, l'autre versant (Casterman, 1971)¹⁹.

Dans le dialogue entre le christianisme et le Zen, Thomas Merton fut un pionnier. L'amitié qui le liait à D.T. Suzuki est bien connue. Merton chercha à comprendre ce qui est au cœur de l'expérience Zen et à le mettre en relation avec sa propre expérience de la contemplation chrétienne. Ce qui nous vaut une série de remarques, souvent éclairantes, et sur le Zen, resitué dans son histoire et son contexte bouddhiques, et sur cette relation. Merton a tracé la voie d'un dialogue, peutêtre d'ailleurs plus intellectuel qu'expérimental, ce qui est une de ses limites. Enfin on ne peut s'empêcher de penser que ses écrits eussent gagné à être plus sérieusement mûris, étayés par une connaissance plus rigoureuse de la terminologie bouddhique. Aussi intéressant qu'il soit, le dialogue, pour avoir été thématisé trop rapidement, reste balbutiant. Il devra être poursulvi avec plus de rigueur, mais Merton aura eu le mérite d'en avoir été l'initiateur chaleureux. Des deux ouvrages du moine américain publiés en traduction, le premier : Zen, Tao et Nirvâna. Esprit et contemplation en Extrême - Orient (Fayard, 1970) est de beaucoup le plus intéressant. Le seul intérêt du second : Mystique et Zen (Cerf. 1972) réside, du point de vue de ce paragraphe, dans quelques notes de lectures de Merton sur des études concernant le Zen²⁰.

19. Le chrétien qui s'intéresse au Zen (et au Yoga) aura intérêt à lire deux numéros de La Vie Spirituelle: № 592: « Qu'avons-nous à faire nous chrétiens avec le Zen ? »; № 594: « Pratique de Yoga et voie chrétienne ». 20. Le titre Mystique et Zen recouvre en fait non seulement les notes de lecture que nous avons dites, mais aussi des chapitres sur les jésuites en Chine, l'existantialisme chrétien, les mystiques russes, les mystiques anglais. Ajoutons que le traducteur français ne sem-

Un enseignement « dans le style du Zen ». c'est ce que propose le professeur K. von Dürckheim, mieux connu en Allemagne qu'en France²¹. Disciple de Maître Eckhart et de son message de nouvelle naissance grâce à l'éveil de la conscience humaine à l'Etre transcendant présent en ses profondeurs, il reconnut dans le Zen une sorte de préparation directe à cet éveil. Il s'agit donc de permettre à notre vie la plus essentielle de croître dans le quotidien de l'existence. Mais cette croissance exige de notre part un entraînement suivi, reposant sur la maîtrise de la respiration, la pratique du hara (qui consiste à trouver le centre de gravité de nos attitudes) et de l'assise méditative (zazen). Cet enseignement pratique est fort bien exposé par D., notamment dans : Pratique de la voie intérieure. Le guotidien comme exercice (Courrier du livre, 1968) et dans : La percée de l'Etre ou les étapes de la maturité (ibid... 1971).

religions chinoises

Après l'ère de la religion antique et avant l'invasion bouddhique, la Chine vit apparaître cette grande religion personnelle et mystique, avide d'immortalité, qu'est le Taoisme. Par la suite, bouddhisme et taoisme devaient réagir, l'un sur l'autre (notamment pour l'apparition du Tch'an), l'un contre l'autre, avant de céder la priorité à un troisième larron, de tendance rationaliste et athéistique, le confucianisme. Henri Maspero, on le sait, fut en France le grand pionnier de l'étude des religions chi-

ble guère au fait de la terminologie bouddhique. Pourquoi ne pas respecter l'accentuation des termes sanskrits (ce que fait correctement l'ouvrage paru chez Fayard) ? Il y a aussi quelque ridicule à parler de « la soutra du Diamant » (pour « le sûtra de diamant »), de « la dhyana » (pour « le dhyâna »), etc.

21. Cf. A. M. Besnard, in **La Vie Spirituelle**, N° 592, p. 715-725.

noises en général, du taoisme en particulier. Après sa mort en déportation, on réunit une bonne part de ses inédits pour en constituer une série de « Mélanges ». C'est l'essentiel de ces études posthumes, devenues souvent introuvables, qui est à nouveau publié: Le Taoisme et les religions chinoises (Gallimard, 1971). Articles techniques, comme celui sur « les procédés de nourrir le principe vital », ou plus accessibles, ce sont tous des classiques, malgré les quelques corrections qui seraient à apporter aujourd'hui et que suggère M. Kaltenmark dans sa préface. C'est dire l'intérêt d'un tel ouvrage pour ceux qui s'intéressent aux religions chinoises.

A un registre qui n'est plus celui de l'étude historique et scientifique, mais celui d'une approche globale de type intuitif, Le Monde du Tao (Stock, 1971) de Chang Chung-Yuan n'est pas sans attrait. Il traite essentiellement du rapport entre taoisme et créativité, ce qui nous vaut des pages suggestives, notamment sur les voies de l'accomplissement de soi et sur la sérénité dans la poésie et la peinture chinoises traditionnelles.

christianisme et religions

En citant plus haut l'œuvre de Th. Merton, nous avons déjà introduit ce paragraphe consacré à la rencontre du Christianisme avec les religions dites non-chrétiennes. Dans La Mystique (« Que sais-je », P.U.F., 1970), L. Gardet reprend brièvement, selon des données fort traditionnelles, une comparaison entre mystiques d'Occident et d'Orient. Les chapitres sur « la mystique indienne » et « le climat bouddhiste et taoiste » sont de bons résumés²².

22. Bon exposé général de l'évolution de la mystique chrétienne, l'Histoire de la Mystique de Hilda Graef (Coll. Livre de vie, Seuil. 1972) ne consacre qu'un court chapitre, trop sommaire pour présenter quelque intérêt, à la mystique non-chrétienne.

Publié sous la direction d'I. H. Dalmais. Shalom. Chrétiens à l'écoute des grandes religions (Desclée de Brouwer, 1972), agréablement présenté et illustré, constitue un très remarquable panorama des idées-forces des grandes religions23. De l'introduction à la conclusion, dues à I.H.D., un fil conducteur relie les diverses contributions, qui sont précédées d'une bibliographie sommaire et suivies de guelques textes typiques24. Cet ouvrage n'entend pas faire œuvre théologique, mais préparer celle-ci en réalisant une première et indispensable étape en vue du dialogue: « Ecouter, avec l'attention et la sympathie qu'il mérite, le témoignage de ceux qui vivent de l'une ou l'autre des grandes traditions spirituelles ». Le but a été atteint. Parmi les diverses contributions, celles de R. Antoine sur les Upanishads et de V. Python sur le sermon de Bénarès sont de bons expo-

23. Le sous-titre de Shalom rappelle le titre d'un petit livre de R. H. L. Slater : Le chrétien à l'écoute des autres religions, (coll. Alethi-Berger-Levrault, 1971). L'auteur, quelques pages rapides, anecdotiques et quelque peu timorées, émet l'idée que le chrétien, s'il n'a rien à apprendre au contact d'une autre religion, peut cependant recevoir quelque lumière du contact avec d'autres croyants. Il en fait la démonstration à propos de deux textes célèbres. Dans la Gîtâ, Arjuna, « questionneur » du Dieu caché, nous rappelle que la foi n'est pas la vision. Dans Le Lotus de la Bonne Loi, c'est un enseignements sur la tolérance qui nous est prodiqué. Mais tous cela est trop rapide et superficiel.

24. Dans son introduction, I. H. Dalmais propose d'organiser l'univers religieux selon trois composantes : religion, sagesse, foi. Cette distribution n'est pas plus mauvaise qu'une autre. Mais si elle est relativement opératoire pour discerner trois strates de l'univers dit religieux, elle ne l'est plus pour classer les grandes religions existantes, sinon peut-être à titre d'accentuations. En effet, à l'un ou l'autre stade de son évolution et de sa pratique, les trois composantes se retrouvent dans chacune des grandes religions.

sés classiques. Quant à A. K. Seidel et L. Gardet, ils donnent une présentation excellente respectivement du Taoisme et de l'Islam. Plus séduisantes encore nous paraissent les études de G. A. Deleury sur la **bhakti** et d'E. Cornélis sur le sens du Bouddhisme²⁵.

Cornélis a notamment le mérite de souligner certains aspects parfois méconnus de la doctrine bouddhique primitive. Ainsi sur le « nonmoi », indique-t-il avec pertinence, — mais ceci serait rejeté par la plupart des bouddhistes --. que son sens primitif résidait dans une constatation nécessaire au salut et délà salutaire par elle-même de l'absence de tout substrat permanent... sans préjuger de la présence ou de l'absence d'un Soi transcentantal, sujet éventuel de libération béatifiante » (p. 143). De même remarque-t-il justement ce qu'a d'erronée une interprétation en termes d'explication causale du monde, de la loi de production conditionnée. Bonnes notations également sur l'altruisme dépersonnalisant, le nirvâna et le radicalisme apophatique du bouddhisme, « En se gardant, conclut-il, de toute image et de tout anthropomorphisme pour évoquer l'état du nirvâné, le bouddhisme primitif rendait le même genre de service à l'humanité religieuse que la religion mosaïque en refusant toute image de Yahvé » (p. 151).

De son côté, G.A. Deleury, après quelques pages éclairantes et neuves sur la « révolution bhakti » et notamment sur le rôle qu'y joue le « chanteur », propose quelques réflexions, nées de l'expérience, sur le dialogue de l'hindouisme avec !'Eglise qui nous semblent constituer ce qu'il y a de plus pertinent et de plus programmatique dans tout ce volume, sur la recontre des religions et du Christianisme. « La christologie de notre actuelle théologie, note-t-il, présente un Christ qui n'est ni une réponse à la recherche upanishadique ni un accomplissement du désir

25. Autres contributions: J. C. Froelich, « Animismes de l'Afrique de l'Ouest »; K. Huby, « Judaïsme et idée messianique ».

bhakti. L'instauration du dialogue hindouchrétien ne sera possible qu'au terme d'une profonde transformation de notre idée du Christ... Le Christ ne sera compréhensible à l'Inde que quand l'Inde m'aura fait redécouvrir le Christ » (p. 109)26.

Cette transformation nécessaire de notre conceptualité théologique n'est peut-être pas clairement perçues dans Pour un dialogue avec l'Hindouisme (Milano-Roma, Ed. Ancora, s. d.), publié par le Secrétariat romain pour les non-chrétiens. On y reste à une vue comparative plus statique. Néanmoins ce manuel, qui témoigne d'une ouverture profondément sympathique à l'autre, atteste le chemin fait dans le sens d'un réel dialogue par les instances officielles de l'Eglise. Après deux bons exposés de C. B. Papali sur le Védisme et l'Hindouisme classique, de M. Dhavamony sur l'Hindouisme moderne, P. Fallon trace, avec bonheur et bon sens, une sorte de programme « pour un vrai dialogue entre chrétiens et hindous », en en rappelant les étapes passées et en posant les jalons d'une théologie indienne. Il remarque que celle-ci se formera spontanément quand des chrétiens de plus en plus nombreux, suivant le conseil de P. Chenchiah, « au lieu de se servir du Christ et de l'expérience chrétienne comme d'une lumière qui leur permette de découvrir les défauts de l'hindouisme, se serviront de l'hindouisme et de l'expérience hindoue pour élucider davantage le sens plénier du Christ » (p. $133)^{27}$.

26. Chemin faisant, on corrigera la graphie de Bhagavad-Gîtâ; on lira p. 99 : « la même famille que bhakta et bhakti »; on notera que dans « le système des castes et des âshram » affecté par la découverte upanishadique (p. 96), âshram doit être pris au sens d'« étape de vie »; de même eût-il fallu lever l'ambiquité de la traduction de tapas par « ascèse » (p. 82).

27. L'ouvrage comporte un petit lexique et une bibliographie de base sur la question. Il est regrettable que, dans cette édition francaise, on n'ait pas indiqué pour quelques ti-

tres leur traduction française.

Pour cette mise en œuvre, telle qu'il la comprend. R. Panikkar ne mesure pas sa peine. Il a fallu attendre longtemps que son beau livre The unknown Christ of Hinduism (1964) paraisse enfin en français : Le Christ et l'hindouisme. Une présence cachée (Centurion, 1972) 28. R. Panikkar est un théologien courageux qui sait prendre des risques. L'espèce n'en est pas si nombreuse. Quitte à se faire vouer aux gémonies par certains, il ose lancer avec une générosité intrépide des hypothèses qui, quelque imprécise et provisoire encore que soit leur formulation, renouvellent des problématiques traditionnelles et finissent d'ailleurs, bon gré mal gré, par influencer et faire progresser tout un domaine de recherche. Le délai de la traduction du présent ouvrage permet d'en prendre conscience. L'orientation sous-jacente aux thèses de l'auteur est devenue plus largement partagée qu'elle ne l'était il y a dix ans29. La troisième partie de ce livre est consacrée à une réflexion métaphysique et théologique sur · Dieu et le monde selon le Brahmasûtra (1, 1.2) . C'est le chapitre le plus technique et peut-être, à notre sens, le plus discutable. La tentative méritait d'être faite, mais, quoiqu'il en soit des mérites de l'essai proposé, elle ne pouvait totalement aboutir, faute d'une investigation plus approfondie du substrat philosophique védântin qui eût peut-être remis en cause certaines approximations (notamment l'équation Ishvara-Christ). A la recherche d'un terrain de rencontre avec l'Inde, dans sa première partie, P. attire l'attention sur le fait qu'il ne peut se situer ultimement qu'au plan de l'existence religieuse. Quant au point de rencontre, ce ne peut être que le Christ. « de qui tout est venu. en qui tout subsiste et à qui viendra tout ce

28. On ne peut que déplorer ce retard de la traduction française des œuvres, toujours suggestives, de Panikkar. A quand, par exemple, la parution en France de son El Silencio del Dios?

29. La pensée de Panikkar a, depuis, évolué dans un sens plus radical, comme il l'indique dans sa préface de 1968.

qui aura résisté à la morsure du temps », car le Christ (qui ne peut être la propriété exclusive des chrétiens) est déià présent dans l'hindouisme sous un visage encore voilé et n'v avant pas encore achevé sa mission. « li lui faut encore croître et être reconnu. En outre, il lui faut encore v être crucifié, mourir avec lui comme il est mort avec le judaïsme et avec les religions hellénistes, afin de ressuciter : alors ce sera le même Christ déjà présent dans l'hindouisme mais cet hindouisme sera ressuscité: il sera christianisme ». sans cesser d'être lui-même dans sa vérité. Pour se rencontrer, hindouisme et christianisme doivent donc également passer par la mort. Il ne s'agit plus de théorie, mais d'orthodoxie intégrée dans une orthopraxie, un ascétisme mystique qui, par le contact immédiat avec le Christ, entraîne le chrétien audelà (non à l'encontre) des formules et des explications. C'est dans cet horizon que le 2º chapitre éclaire fort bien la conjonction. mystérieuse en définitive, entre hindouisme et christianisme. Ces pages sont précieuses pour toute théologie chrétienne des religions non (autrement?) - chrétiennes. Cependant. nous pressentons bien à travers ces pages à quel point la question : Qui est Jésus-Christ? demeure en avant de nous. Même si cela ne va pas sans poser des problèmes sérieux. P. a fort bien vu qu'il y a un rétrécissement christologique, grave de conséquences pour la rencontre des religions, à identifier purement et simplement le Christ et Jésus, fils de Marie. La question reste immensément ouverte, rejoignant d'ailleurs la notation de Deleury citée plus haut. Seule la vie en Christ, qui déborde les frontières religieuses particulières (v compris celles du christianisme historique), est le chemin de la réponse.

Nous retrouvons l'idée d'orthopraxie, avec sa qualification cultuelle, dans Le Mystère du Culte dans l'hindouisme et le christianisme (Cerf, 1970), étude de 1964. Cet ouvrage foisonnant de Panikkar, partant d'une analyse des composantes cultuelles de l'hindouisme, en appelle à un renouvellement de la signifi-

cation du culte dans le christianisme. Malgré son caractère quelque peu ardu, ce livre est passionnant, d'autant plus qu'il constitue une des rares œuvres de théologie de la liturgie. Réagissant contre l'intellectualisme du christianisme occidental, mais pour faire valoir une intelligibilité plus haute, plus épiphanique, P. substitue aux démythisations infantiles un idéal de transmythisation, entendu comme redécouverte du logos dans le muthos et reconduction au symbole, comme présence de l'offre divine...

La rencontre vécue de la spiritualité chrétienne et de l'expérience upanishadique nous vaut, dans la ligne de Sagesse hindoue, mystique chrétienne, un petit livre, savoureux et sans prétention, du Père Le Saux, destiné d'abord aux chrétiens de l'inde : Eveil à soiéveil à Dieu (Centurion, 1971), «Compagnon de route sur le chemin qui mène au-dedans jusqu'au centre du cœur. là où l'homme. s'éveillant à soi, s'éveille à Dieu », cet itinéraire spirituel chrétien, qui a su reconnaître si bien certains appels venant de la tradition mystique de l'Inde, sera accueilli avec joie par tous ceux qu'attire, par delà les bruits multiples des engagements nécessaires, le chant des sources vives.

Il est permis de rapprocher de la démarche de Dom Le Saux celle, située cependant dans un autre contexte, du Père Y. Raquin, dont on avait délà pu apprécier les Chemins de la contemplation (Desclée de Brouwer, 1969). Dans la même collection Christus, il en publie la suite : La Profondeur de Dieu (D.D.B., 1973). Un troisième « traité » est annoncé qui complètera cette étude des voies vers Dieu. La longue expérience asiatique de l'auteur et sa confrontation momentanée, aux alentours de 1968, avec les théologies occidentales de la mort de Dieu et de la sécularisation sont à l'origine de La Profondeur de Dieu. « Quand nous parlons de sécularisation, nous sommes hypnotisés par ce qui est arrivé en Occident. Savoir que ce que nous expérimentons en Occident s'est déjà présenté en Chine : y a deux mille ans, nous aidera à relativiser notre expérience et à mieux la comprendre.

Il n'est pas non plus sans intérêt de savoir que le plus ancien mouvement connu de la « mort de Dieu » fut mis en branle par le Bouddha Sans doute cette reconduction analogique de notre situation présente en Occident à l'expérience de l'Asie mériterait-elle bien des nuances, tant les contextes culturels sont divers. Il reste que le cheminement vers l'Absolu par la voie de l'intériorité, chère à l'Asie, est bien à des égards exemplaire et retrouve dans l'aire occidentale un attrait nouveau. C'est cette voie humaine de l'intériorité que l'auteur explore avec ceux qu'il appelle les « grands montreurs de Dieu », taoistes, bouddhistes, confucianistes. Il en manifeste la grandeur et les limites. Car ce chemin d'intériorité, d'« enstase », s'il conduit en toutes choses au seuil de la Profondeur, ne nous fait pas encore entrer en ce fond mystérieux de Dieu dont le Christ est le révélateur. Les allusions de l'auteur aux sagesses asiatiques demanderaient parfois quelque discussion et les pédants

ergoteront. Tant pis! L'important de ce beau livre est ailleurs : dans ce grand mouvement englobant de convergence vers le Christ qu'il décrit et qui nous conduit de la profondeur de l'homme à la profondeur de Dieu.

D'un autre genre littéraire (il s'agit d'une série de cours professés à Dalat et à Manille), est, du même auteur. Bouddhisme -Christianisme (Ed. de l'Epi, 1973). Dans cet excellent petit livre, on trouvera un bon exposé. évidemment sans grande prétention d'érudition, des principaux aspects de la doctrine bouddhique et une confrontation rapide avec les données essentielles du christianisme. Malgré son caractère schématique. cet ouvrage, qui n'a d'autre ambition que de constituer un premier repérage des grandes lignes d'une confrontation entre christianisme et bouddhisme, sera, dans cette mesure, fort utile à ceux qui voudront poursuivre, sur des bases plus amples, le dialogue.

pierre-réginald cren

ESPRIT

AVRIL 1973

LIRE L'ECRITURE DIRE LA RESURRECTION

avec Paul Beauchamp, Stanislas Breton, André Dumas, Pierre Fruchon, Luce Giard, Pierre-Jean Labarrière, Xavier Léon-Dufour et Louis Marin.

Découvrir Paul Goodman	BERNARD VINCENT
Poèmes	LEONID DIMOV
Actualité de Beccaria	CASAMAYOR

JOURNAL A PLUSIEURS VOIX

CHRONIQUES

Orson Welles et le jugement	MICHEL MESNIL
Les élections et le reste	JACQUES JULLIARD
Où va le Chili ?	REGIS DEBRAY,
	ALAIN LABROUSSE,
	I P OPPENHEIM

DOCUMENT

Mai 1972 à Madagascar

DEVANTURE DES ARTS ET LIBRAIRIE DU MOIS

Ce numéro:	France: 14 F		Autres pays: 14,60 F	
Ordinaire	42 F	80 F	45 F	86 F
Soutien	60	120	60	120
Luxe numéroté	80	160	80	160

ESPRIT - 19, rue Jacob - Paris-6º - C. C. P. Paris 1154-51

LA REVUE NOUVELLE AVRIL Nº 4 / 1973 Numéro spécial

LES PALESTINIENS SANS PALESTINE

Anatomie du sionisme / La société israélienne / Le « miracle » économique israélien / Devons-nous être colonialiste par horreur du nazisme? / Les Palestiniens : un peuple opprimé / La Palestine, du mandat britannique à l'Etat d'Israël / La résistance palestinienne ou la révolte des opprimés / Violence palestinienne et informations / La médecine : une organisation embryonnaire / Cadres et intellectuels palestiniens / La politique israélienne dans les territoires occupés / L'O. N. U. et le droit à l'autodétermination du peuple palestinien / La position belge sur la crise du Moyen-Orient / Des solutions « pacifiques » à l'état démocratique / Conclusion : le défi palestinien. par Guy Bajoit, Jean Baubérot, Colette Braeckman, Bichara Khader, Naïm Khader, Marcel Liebman, Albert Mabille, Pierre Mertens, Bernadette Réyénébeau, Jean Salmon, Michel Vincineau, Nathan Weinstock.

Ce numéro spécial: 160 FB - 20 FF - 5 \$

LA REVUE NOUVELLE. A.S.B.L.: Rue Van Elewyck 35 - 1 050 Bruxelles.

Abonnement annuel:

France: 65 FF. - U.S.A.: 20 \$. - Canada: 20 \$. - Belgique: 600 FB. - Autres pays: 650 FB.

Société générale de Banque - Bruxelles - Compte 210-261 000-25.

Collections complètes :

1945-1961: s'adresser à Kraus Reprint (FL 9491 Nendeln - Liechtenstein).

1962-1971 : s'adresser à La Revue Nouveile.

comptes rendus

Ali MERAD, Armand ABECASSIS, Daniel PEZERIL, N'avons-nous pas le même Père ?, Lyon, Ed. du Chalet, 1972, 152 p., 16,20 f.

L'abbé Jean Latreille a recueilli et présenté dans ce mince volume trois conférences données à Lyon en 1972, successivement par un iuif (Abécassis : « Dieu a-t-il besoin des iuifs ? »), un musulman (Mérad : « Dieu pour l'islam ») et un catholique (Pézeril : «Le Dieu de Jésus-Christ »). Ces témojanages. très différents les uns des autres par la manière d'appréhender le sujet et le style, ont été complétés par trois autres exposés : H Bourgeois offre une utile bibliographie commentée sur « croire en Dieu aujourd'hui » · P. Rondot esquisse une intéressante histoire spirituelle de l'Islam ; F. Delpech plaide pour le respect du Judaïsme par le Christianisme. ce qui ne va pas sans polémique ni formules excessives du genre de celle-ci : « Comment pourrions-nous [chrétiens] annoncer la Parole du Seigneur à ceux qui nous l'ont apportée ! ». Malgré ses imperfections et ses limites, on se réjouit de voir dans ce livre un témoignage du dialogue, trop rare encore, entre l'Islam, le Judaïsme et le Christianisme.

René BEAUPERE.

Norman GOODALL, Ecumenical Progress. A Decade of Change in the Ecumenical Movement, 1961-71, Londres, Oxford University Press, 1972, 174 p., 3 liv.

Ce livre fait suite à un précédent ouvrage du même auteur, Le mouvement œcuménique, paru en 1961 (réédité en 1964). Le titre de ce nouveau travail peut tromper : en fait l'auteur ne traite pas de la progression du « mouvement œcuménique » en général ; il se consacre à peu près exclusivement décrire les activités du « Conseil œcuménique des Eglises » fen commencant d'ailleurs par une sorte de nécrologie des animateurs de ce Conseil disparus durant la décennie envisagée). Il ne faut pas se plaindre de cette restriction du champ de vision car N. Goodall connaît fort bien le sujet dont il traite puisqu'il a fait partie longtemps des rouages de l'organisme genevois. On peut toutefois prendre ici ou là l'exactitude de

son information en défaut. Voici quelques exemples de ces menues erreurs : le collaborateur et ami de J. Willebrands s'appelle Thijssen et non Phyjeesn (p. 8). En 1960, pour la première fois, il y eut des observateurs catholiques officiels à deux réunions importantes du Conseil, tenues à St. Andrews : trois déléqués - Beaupère, Hamer et Leeming - participèrent à la session de Foi et Constitution, et deux - Leeming et Willebrands — à celle du Comité central (p. 9). Marc Boegner n'est mort ni en 1971 (p. 3) ni le 20 décembre 1970 (p. 142), mais dans la nuit du 18 décembre 1970. A l'assemblée d'Upsal, le P. Tucci n'était pas observateur mais invité (p. 10). La troisième rencontre Athénagoras - Paul VI a eu lieu en 1967 et non en 1968 (p. 65). Note 1 p. 61, il faut lire 1968 et non 1928...

Rien de ceci n'est très grave et ne doit empêcher d'apprécier dans ce travail, sous un faible volume (moins de cent cinquante pages de texte), un très utile résumé des activités si diverses du Conseil œcuménique durant la décennie qui a suivi l'assemblée de New Delhi (à vrai dire, l'auteur remonte parfois en deçà de 1961). On ne lui fera pas non plus reproche d'avoir accordé un traitement de faveur aux « affaires internationales » par rapport aux questions doctrinales : cette accentuation correspond bien à la tendance actuelle du Conseil. Mais on se réjouira de trouver, en appendice, une note sur les sources; une brève chronologie des principaux événements : une liste des officiers et des Eglises membres ou associées ainsi qu'un organigramme du Conseil; enfin quelques brefs extraits de douments significatifs.

R. B.

Max THURIAN, L'essentiel de la foi, Taizé, Les Presses de Taizé, 1972, 256 p. 15 f.

Frère Max, de Taizé, expose en des termes simples ce que tous les chrétiens confessent œcuméniquement ensemble. Ce volume est la réédition mise à jour d'un travail publié en 1964 sous le titre **Amour et Vérité se rencontrent**. Son plan s'inspire de la parole du Christ: « Je suis la voie, la vérité, la vie ». L'auteur reprend ces trois affirmations, mais

dans un ordre différent. Dans la première partie (la vérité), il rassemble, selon le déroulement du Symbole des Apôtres, les affirmations concernant Dieu, Père, Fils, Esprit, et l'Eglise. La deuxième partie (la voie) regroupe les moyens de grâce, les chemins par lesquels Dieu vient à nous (la parole et les sacrements) et par lesquels nous allons à lui (la prière personnelle et liturgique). La troisième partie (la vie) constitue un bref traité de morale : elle indique les éléments qui dirigent notre existence, les fruits de la charité.

Naturellement M. Thurian n'est pas dupe du schématisme de cette répartition tripartite et il rappelle que « dans la foi chrétienne tout est vérité, tout est voie et tout est vie », bref, que les trois termes se recouvrent en grande partie.

Chapitre après chapitre, l'auteur note soigneusement les points sur lesquels les traditions chrétiennes prennent des positions divergentes (par exemple, en mariologie, en ce qui concerne le rôle du pape, ou sur le nombre des sacrements, etc.). Ces précisions sont commodément regroupées à la fin du volume. Mais s'il indique honnêtement les divergences réelles, frère Max ne s'attarde pas sur des différences mineures qui représentent plus, entre les Eglises, des sensibilités diverses et sans doute complémentaires que des oppositions doctrinales.

Des lecteurs estimeront peut-être que L'essentiel de la foi manque de punch ; l'ouvrage leur apparaîtra trop classique dans son plan comme dans son contenu et un peu terne dans sa rédaction. En fait, il ne faut pas demander à l'auteur ce qu'il n'a pas voulu faire. Dès l'introduction ce dernier annonce explicitement son intention de ne pas discuter les hypothèses soulevées par des exégètes et des théologiens à propos de nombreux points de doctrine (je pense, par exemple, à la résurrection du Christ ou à la virginité de Marie). Son propos est d'exposer paisiblement la foi traditionnelle - au meilleur sens de ce terme - et d'en tirer les conséquences pour la vie quotidienne du chrétien.

Par ailleurs, certes, M. Thurian n'est ni un polémiste ni un contestataire. Son ouvrage ne jette pas les éclats de ces feux d'artifice dont les gerbes multicolores s'évanouissent trop vite dans la nuit. Ce n'est pas un de ces

pamphlets dont la lecture passionne quelques heures puis qu'on oublie rapidement car ils se démodent vite. L'essentiel de la foi — livre de spiritualité en même temps que catéchisme d'adulte — est un ouvrage de fond. Il n'est pas nécessaire de l'avaler d'une seule traite. Chacun des courts chapitres (il y en a une quarantaine) forme un tout et peut être consommé à petite dose. C'est donc un livre à garder à portée de la main: il devrait aider beaucoup de lecteurs à cheminer avec Celui qui, pour tous les chrétiens, est la Vérité et la Vie.

R. B.

Dimanche. Office selon les huit tons, Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 1972, 620 p., 83 f. La prière des Eglises de rite byzantin du Père E. Mercenier est un ouvrage classique. Jusqu'ici deux tomes (constituant trois volumes) nous avaient donné l'office divin, la liturgie, les sacrements; puis les fêtes fixes; enfin l'acathiste, la quinzaine de Pâques, l'Ascension et la Pentecôte. La mort de l'auteur (1965) n'a pas interrompu le travail de traduction, pour les lecteurs de langue fran-çaise, des trésors de la liturgie orientale. Voici le tome III de cette œuvre monumentale, réalisé par des moines de Chevetogne et une sœur d'Ermeton. On trouvera dans ce livre les textes propres des Petites et des Grandes Vêpres, des Matines et de la Liturgie du dimanche selon les huit tons musicaux. L'ensemble de l'octoèque est précédé de l'ordinaire de la vigile dominicale. Une double introduction de N. Egender et de Ch. Hannick explique le sens de la célébration liturgique du dimanche et présente le texte de l'octoèque.

Nul doute qu'à une époque où des chrétiens d'Occident de plus en plus nombreux se montrent avides de découvrir les formes de prière de leurs frères d'Orient, ce volume — malheureusement assez cher (mais il a demandé un travail de traduction considérable) — trouve de fervents utilisateurs.

R. B.

Jacques GRINEVALD, **Ethique et politique**, Genève, CECOTRET, 1972, 112 p.

Le titre général de cette brève étude indique non pas à proprement parler son objet mais le point de vue sous lequel il est envisagé:

il s'agit, en effet, de mettre à jour les conceptions de l'éthique et du politique qui sont mises en œuvre dans la genèse conjointe du syndicalisme chrétien et de la législation internationale du travail. Des chapitres courts. synthétiques, montrent bien les caractéristiques « doctrinales » du syndicalisme chrétien et la pratique qui est homogène à la « doctrine sociale chrétienne ». Pour l'auteur, la genèse du syndicalisme chrétien et de la législation internationale du travail renvoie à une « dialectique chrétienne » ouverte sur une transcendance qui fonde l'histoire, se subordonne le politique et implique le primat de l'éthique. Le catholicisme social prend en charge la révolte contre la misère au nom de l'éthique tout en refusant la politique : telle est son ambiguité et la source de son désaccord avec le syndicalisme révolutionnaire. Refus de la lutte des classes au nom de la morale, croyance en l'unité du genre humain au nom de la foi, respect des droits de la personne humaine, conception propre du rôle de l'Etat, autant de données qui conduisirent le syndicalisme chrétien à s'intégrer tout naturellement dans la sructure tri-partite (qouvernements - employeurs - travailleurs) qui sera adoptée par la Conférence de la Paix pour l'OIT en 1919. L'ouvrage ne laisse peutêtre pas assez apparaître clairement și tel ou tel propos sur les rapports éthique et politique révèlent aussi les conceptions de l'auteur et non pas seulement celles du syndicalisme chrétien. Un appendice contenant quelques documents historiques et une bibliographie achèvent cette étude.

Alain DURAND

Les évêques français prennent position, Dossier présenté par Pierre Toulat, Paris, Le Centurion, 1972, 288 p.

Cet ouvrage regroupe un ensemble de déclarations faites par des évêques français entre le 1er janvier 1970 et le 1er mai 1972. Tous ces textes sont regroupés autour de trois grands pôles: la société, la politique et les pouvoirs publics. L'auteur n'a pas eu l'intention d'être exhaustif, mais sa moisson est pourtant abondante. Certains documents antérieurs aux dates retenues sont parfois cités dans la mesure où ils permettent de mieux situer telle ou telle déclaration ultérieure. C'est donc un livre de « morceaux choisis »,

utile à quiconque voudra avoir un aperçu des déclarations épiscopales qui ont précédé le texte collectif de l'Assemblée de Lourdes 1972. Signalons que l'ouvrage se termine par une table des thèmes et une table onomastique qui faciliteront beaucoup la consultation de ce dossier.

A. D.

Jürgen MOLTMANN, L'espérance en action, Paris, Ed. du Seuil, 1973, 192 p.

Sous ce titre général se trouvent regroupés divers articles ou conférences donnés par l'auteur ces dernières années. Par rapport à la Théologie de l'espérance, cet ouvrage témoigne d'une évolution vers une théologie beaucoup plus axée vers une traduction politique de la foi et de l'espérance chrétiennes. Une question posée par l'auteur indique bien la préoccupation majeure qui traverse tous ces textes: « Y a-t-il. au cœur du christianisme lui-même, un potentiel révolutionnaire que l'on pourrait découvrir, rendre conscient, et traduire dans une pratique sociale? » (p. 141). Il est inévitable que les textes présentés soient d'un intérêt inégal. Tous n'ont pas la même riqueur. Il nous semble que l'auteur nous livre le meilleur de ses réflexions et de ses convictions lorsqu'il parle en théologien de la foi et de l'espérance chrétiennes dans un monde « en situation révolutionnaire » et lorsqu'il s'affronte pratiquement à la situation sociale des Eglises, non lorsqu'il se situe dans un entre-deux fait de considérations générales et humanistes, largement connues par ailleurs. Ce livre. bien que fait de « pièces et de morceaux », comme tout recueil d'articles, traduit une voie d'avenir aujourd'hui indispensable.

A. D.

DIVERS AUTEURS, **Discussion sur « La théologie de la révolution »**, (Coll. Cogitatio fidei), Paris, Cerf-Mame, 1972, 208 p.

Si l'expression « théologie de la révolution » semble déjà dater un peu, les questions qu'elle pose demeurent toujours aussi brûlantes et fondamentales. Les textes qui nous sont ici présentés — articles et conférences — manifestent d'ailleurs tous le souci de lever l'ambiguïté d'une telle expression et de mettre un peu de riqueur dans l'utilisation

du concept de révolution, tantôt utilisé pour qualifier l'intervention de Dieu en Jésus-Christ, tantôt pour désigner un changement radical de l'ordre économique, social et politique. Les différents auteurs évitent un glissement trop facile de l'un à l'autre, tout en articulant de facon très intéressante - bien que parfois contestable — l'espérance chrétienne en la venue du Royaume et la tâche révolutionnaire. Les articles proprement théologiques, écrits par H. Gollwitzer, J. Moltmann, R. Weth et A. Rich sont de grande qualité. Cette « discussion » est un véritable travail d'élaboration. La dernière partie de l'ouvrage est consacré à un problème désormais classique dans ce genre de débat, celui de la violence.

A. D.

Joseph BOUCHAUD, Les chrétiens du premier amour (Coll. A pleine vie), Paris, Ed. Ouvrières, 1971, 104 p., 7,50 f.

Ce livre est la suite d'un ouvrage du même auteur : Les pauvres m'ont évangélisé. Ayant vécu en banlieue parisienne, en Amérique Latine, en Amérique du Nord, en Afrique, l'auteur a tenu un carnet de bord dont il nous propose des extraits. Une série de « faits de vie », présentée de façon décousue, et dont quelques-uns retiendront l'attention.

A. D.

Joseph BOUCHAUD, Frédy KUNZ, L'ânesse de Balaam (Coll. A pleine Vie), Ed. Ouvrières, 1971, 104 p., 7 f.

C'est un récit, en forme de témoignage. Un prêtre vit dans une favelle brésilienne au milieu des victimes de la prostitution, pauvre au milieu des pauvres. Dans sa courte préface, Antonio Fragoso, explique : « J'ai accueilli cette « expérience » pour qu'elle nous interpelle : pour qu'elle m'interpelle, moi, évêque de Crateus, mon presbyterium, nous tous évêques et tous les Riches, les Puissants, les Oppresseurs ». Ce livre interpellera aussi les lecteurs.

A. D.

Marcel PFENDER, Les malades parmi nous, Paris, Ed. Les Bergers et les Mages, 1971, 248 p. il y a « une approche de l'homme que ni sciences ni techniques, ni idéologies ne suscitent. Chacun va vers l'autre enveloppé d'une carapace qu'il a ou qu'on lui prête. Mais les uns peuvent agir en leur domaine malgré cet environnement, le pasteur ne le peut. Tous ensemble laissent les autres à leur solitude, s'ils ne quittent la carapace pour aller vers eux dépouillés et sans protection ». C'est là, sans doute, ce qui fait la richesse de ce livre qui se présente modestement comme un carnet de notes mais dans lequel apparaît, mieux qu'en une étude savante, le drame humain des malades. Aumônier général des hôpitaux, l'auteur fait preuve d'une compréhension intérieure à laquelle ses qualités de musicien ne sont pas étrangères. Il sait aussi parler avec courage des insuffisances dont font preuve l'administration, les médecins, le personnel soignant et les Eglises à l'égard des malades.

A. D.

Jean POTIN, Jésus, ses idées, son action, (Coll. Foi Chrétienne), Paris, Le Centurion, 1973, 208 p., 18 f.

Alors que l'on parle tant de Jésus-Christ à l'heure actuelle, voilà un livre qui nous présente Jésus tel qu'il a été défini au Concile de Chalcédoine, vrai homme et vrai Dieu. En exégète, Jean Potin nous donne la clé de situations historiques sur lesquelles nous butons parfois en lisant l'évangile ; en animateur de nombreuses sessions, en contact avec un public varié, il sait mettre à la portée de tous sa science exégétique et nous présente une synthèse vivante et enrichissante pour le cœur et pour l'esprit.

L'auteur nous fait pénétrer dans la psychologie de Jésus, dans les grandes intentions qui ont animé sa vie, sa mort, dans ses relations filiales avec le Père; et c'est à travers son humanité que l'on découvre sa divinité.

A la fois livre d'exégèse et livre de spiritualité, le « Jésus » de Jean Potin nous fait cheminer de la connaissance de ce Jésus vral homme jusqu'au Jésus Fils de Dieu.

Elizabeth THIOLLIER

Jean Caradec COUSSON, o. h., Jean de Dieu. De l'Angoisse à la Sainteté, Paris, Beauchesne, 1973, 180 p.

Alors que tant de vies de saints nous déconcertent maintenant, étant souvent si éloignées de la réalité, la biographie de Jean de Dieu que nous présente Jean Caradec Cousson est tout à fait dans la ligne des hagiographies qui, aujourd'hui, se soucient avant tout d'authenticité.

S'appuyant sur des textes rares, l'auteur nous montre cette âme tourmentée jusqu'à l'angoisse et la crise grave qui est l'aboutissement de cet état nous paraît même très conforme à nos connaissances psychologiques et médicales modernes. Une telle présentation objective n'enlève rien au mérite du saint, la grâce se servira de cette épreuve pour faire de lui un « fou de Dieu », le grand apôtre des malades.

C'est en plus une page d'histoire de l'Eglise peu connue et très enrichissante.

E. T.

Hans URS VON BALTHASAR, Thérèse de Lisieux, Histoire d'une Mission, Paris, Apostolat des éditions, 1973, 430 p., 39 f.

En elle-même la préface de ce livre par l'auteur est un véritable traité théologique de la sainteté. La vie d'un saint est un phénomène théologique qui contient une doctrine vivante, et c'est la tâche de l'hagiographe théologien que de découvrir de quelle mission est porteuse la vie dont il entreprend l'étude, quel charisme nouveau est donné là à l'Eglise par l'Esprit qui souffle où il veut et nous découvre toujours des aspects nouveaux de la révélation et du vécu évangélique. L'auteur s'attache moins, comme dans d'autres livres parus récemment à propos du centenaire de la mort de Sainte Thérèse, aux analyses psychologiques et même psychopathiques, qu'à dégager à travers les détails biographiques de la Sainte « sa voie », la parole que Dieu veut nous dire par elle. Ce n'est pas une description biographique qui nous est présentée ici, mais c'est une sorte de « phénoménologie surnaturelle » de sa mission, une hagiographie théologique vivante, neuve, une étude approfondie de la mystique et de la mission prophétique de Thérèse non édulcorée, non psychanalysée, mais replacée dans le courant des grands mystiques, qui nous apparaît dans toute sa fraîcheur, sa vigueur, sa force et aussi son accessibilité. Thérèse a une mission théologique à transmettre, originale, précise et elle a pleinement conscience de son importance : c'est la voie d'enfance évangélique, faite de confiance et de total abandon entre les mains du Père, doctrine particulièrement importante quand on songe à l'atmosphère janséniste dans laquelle elle a vécu. Sa conception apostolique de la contemplation lui vaudrait aussi une place dans l'histoire de la théologie. Une étude théologique et mystique originale, de lecture facile, irremplaçable pour découvrir

E. T.

René LAURENTIN, **Thérèse de Lisieux**, **Mythes et réalités**, Paris, Ed. Beauchesne, 1972, 240 p., 28.50 F.

le message de Thérèse de Lisieux.

Pour trop de nos contemporains, Thérèse reste une « sainte-de-consommation » pour chrétiens peu sérieux. Alors pourquoi Pie XI a-t-il établi cette carmélite, jamais sortie de son couvent, patronne des Missions, « à l'égal de Saint-François-Xavier » ? R. Laurentin, historien de Lourdes et théologien, raconte en traits vivants les étapes de Thérèse; chemin faisant, le livre élucide bien des énigmes et pas à pas les mythes sont dissipés.

Le dernier chapitre dégage le sens : la révolution silencieuse de Thérèse ; son avance sur le Concile ; sa sainteté révélée à l'épreuve de la psychanalyse.

J. CHASSEFEYRE

Guy GAUCHER, La passion de Thérèse de Lisieux, Paris, Ed. du Cerf et Desclée de Brouwer, 1972, 260 p., 26 F.

L'auteur est un des membres de l'équipe qui assure depuis plusieurs années l'édition critique du Centenaire. G. Gaucher a voulu synthétiser pour un vaste public tous les documents épars et serrer d'aussi près que possible la biographie de Sainte Thérèse dans les six derniers mois de sa vie. Travail minutieux qui n'avance rien sans preuves et tente d'esquisser un portrait de la sainte face à la mort: on découvre alors la signification ultime de cette passion vécue dans la nuit de la foi.

Ce livre ne propose pas des considérations théologiques ou spirituelles qui ne peuvent surgir que dans une étape ultérieure, fondée sur des faits et non sur des considérations subjectives. Il s'agit d'abord d'écouter, de regarder — de contempler — pour « retrouver en sa vérité concrète cet être humain singulier que fut Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus », et la rejoindre dans sa vie réelle et quotidienne de malade.

J. Ch.

Louis GILLET, Ce que croyait Thérèse d'Avila, Paris, Ed. Mame, 1972, 226 p., 15 F.

Le seul but de ce livre est d'aider le lecteur à comprendre la foi de Thérèse et lui permettre de mieux vivre sa foi. Ces pages nous initient à la lecture des écrits de Thérèse qui affirme avoir été « enseignée par Dieu ». Considérant d'abord la foi comme une adhésion ferme à la parole de Dieu, que l'Eglise

est chargée de nous transmettre, elles montrent que la sainte est « affermie dans les vérités de foi ». Jésus est « Celui qui guide la foi et la mène à la perfection »: Thérèse l'a compris et vécu. La connaissance que la foi lui donne sur Dieu l'amène à s'en remettre entièrement à lui, et c'est le plein épanouissement de l'acte de foi.

Le propos de ce livre est donc de laisser parler Thérèse sans commentaires inutiles ni conceptions personnelles. L'auteur se contente de signaler quelques thèmes de réflexion qui éclairent le dynamisme et l'épanouissement de la foi de Thérèse. Il revient au lecteur de poursuivre cette recherche et d'approfondir ces thèmes de réflexion.

J. Ch.

comité d'élaboration

Martin Aliègre, Paul Beauchamp, Nelly Beaupère, René Beaupère, Marie-François Berrouard, Jean Bianchi, Christian Biot, Alain Blancy, Pierre Réginald Cren, Henri Denis, Christian Duquoc, Alain Durand, Etienne Duval, Raymond Etaix, François Genuyt, Claude Gerest, Michel Gillet, Guy Goureaux, Jean Grangette, Colette et Jean Guichard, Philippe Hamon, Jean Jolif, Jean-Pierre Lintanf, René Luquet, Régis Mache, Jean-Pierre Monsarrat, Marie-Dominique Prévot, Louis Trouiller, Eliette Van Haelen, Jean Vimort.

lumière et vie

Numéros disponibles

- 8 Crise de la morale
- 19 Chrétiens séparés devant l'œcuménisme
- 24 De l'immortalité de l'âme
- 32 Suicide et euthanasie
- 33 Réflexions sur le miracle
- 34 L'évolution humaine
- 35 Transmission de la foi et catéchèse
- 37 Israël
- 38 La guerre
- 39 L'argent, I
- 40 Aspects du protestantisme
- 41 L'espérance
- 42 L'argent, II
- 43 Conception chrétienne de la femme
- 44 Amour de Dieu, amour des hommes
- 45 Le Concile œcuménique
- 46 La prédication
- 47 La conversion
- 48 Création et créature
- 49 Autorité et pouvoir
- 50 Vivre dans le monde
- 51 La confirmation
- 52 Le ciel
- 53 La tentation
- 54 Cinéma et vie chrétienne
- 55 Les Eglises d'Orient
- 56 Marie et le salut du monde
- 57 Le Christ-Roi
- 58 Jour de fête, lour d'ennui
- 59 Concile et réforme dans l'Eglise
- 60 L'amour et le temps
- 61 Liberté du chrétien
- 62 Jésus, fils de l'homme
- 63 Laïcs et mission de l'Eglise, i
- 64 La communion anglicane
- 65 Laïcs et mission de l'Eglise, II
- 66 Dieu se tait
- 67 L'Esprit et les Ealises

- 68 La mort
- 69 La liberté religieuse
- 70 Sacrement de pénitence
- 71 Théologiens et mission de l'Eglise
- 72 Christ notre Pâque
- 73 L'Eglise et le monde
- 74 Après le Concile, I
- 75 La prière
- 76-77 Les prêtres
- 78 Satan
- 79 Le pèlerinage
- 80 Christianisme et religions
- 81 Exigences du renouveau liturgique
- 82 Le mariage
- 83 Communion des saints
- 84 Eucharistie et unité
- 85 Les pauvres
- 86 Les malades
- 87 Il est descendu aux enfers
- 88 Le langage et la foi
- 90 La ville
- 91 La violence
- 92 Israël et la conscience chrétienne
- 93 L'Eglise aulourd'hui
- 97 La sexualité en procès
- 98 Qu'est-ce que croire ?
- 100 Le langage poétique et la foi
- 101 La mort du Christ
- 102 Droit et Société
- 103 Unité et conflits dans l'Eglise
- 105 Options politiques de l'Eglise
- 106 Masculin et féminin
- 107 La Résurrection
- 108 Le refus du passé?
- 109 L'avortement
- 110 La fidélité
- 111 Ambiguités du Progrès
- 112 Les Visages de Jésus-Christ

Cahiers à paraître

- 113 Connaissances et christianisme
- 114 Le plaisir

Les numéros disponibles jusqu'au n° 100 sont vendus au prix de : France, 6 f; Etranger, 6,50 f. Tables des 100 premiers numéros, numéro spécial : France, 10 f; Etranger, 12 f.

PRIX: France, 8 f.

Etranger, 10 f.



2, place gailleton / lyon 2* france 8 f - étranger 10 f