ISSN 0024 - 7359

lumière & vie

148

le spirituel autrement

danièle léger
georges morel
louis panier
gérard raulet
alain woodrow

paraît
cinq fois
par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

COMITÉ DE RÉDACTION : Ivan ALMEIDA, Marc AMEIL, Bruno CARRA DE VAUX, Bruno CHENU, Mireille DEBARD, Michel DEMAISON, Christian DUFOUR, Emile GRANGER, Jean GUICHARD, François MARTIN, Violaine MONSARRAT.

Directeur : Michel DEMAISON

Administrateur-promoteur : Marc AMEIL

Secrétaire de rédaction : Bruno CARRA DE VAUX

Secrétariat administratif : Marie-Christine PRISOT

CONDITIONS D'ABONNEMENT 1980

	France	Etranger
Normal	100 f.	120 f.
Soutien	120 f.	130 f.
Solidarité	140 f.	150 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

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

Italie : Ed. 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 : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 3 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

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

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie
tél. (7) 842-66-83

sommaire

le spirituel autrement

2
lumière et vie — ce qui reste de risque

5
alain woodrow — des résurgences équivoques de l'esprit

13
danièle léger — les nouveaux apocalyptiques

33
gérard raulet — retour du religieux et rationalité technocratique

51
georges morel — ouvertures

75
louis panier — évocations théologiques

les livres

93
christian duquoc — chronique de dogme

101 — livres reçus à la revue

tome XXIX — juin-juillet-août 1980 — n° 148

ce qui reste de risque

Faut-il que nous ne sachions plus où nous sommes, pour que tous nos repères se formulent en termes de retour? Inutile d'en dresser la liste, chaque jour la voit s'allonger. Déjà la saturation de ces voies « nouvelles » menace nos esprits d'asphyxie : la mode l'emporte sur l'analyse, l'amalgame sur la lucidité. Tout événement sera baptisé nouveau, c'est-à-dire réédition de l'ancien, pour être intelligible, tout courant sera un retour pour avoir un sens. Certes, les appréciations divergent face à cette vague qui s'enfle : où les uns ne voient qu'un désenchantement provisoire, une réaction démobilisatrice en période de crise, d'autres célèbrent le surgissement d'une vie neuve dans notre vieux monde, la redécouverte de la vertu tonique des utopies, après l'effondrement des espoirs temporels tour à tour allumés et trahis par la modernité.

Dans son projet même, ce cahier alimente le flot de ce discours omniprésent, tout au moins dans ses remous latéraux. Et il ne prétend pas porter un jugement objectif, comme si on pouvait mettre à distance la réalité d'une crise à laquelle rien n'échappe, en tout cas pas ce qu'on appelle par commodité « le retour du spirituel ». Le point de vue adopté ici vise justement à resituer ce phénomène dans l'ensemble des coordonnées qui éclairent son apparition et son développement. Il n'y a pas de réponses simples et définitives à attendre ; des approches multiples obligeront à prendre la mesure d'une situation complexe.

D'entrée de jeu, un travail de discrimination s'impose : dans un domaine où règne la confusion entre les exigences de l'esprit et l'exploitation de l'émotionnel, on n'a jamais fini de démêler croyances et superstitions, résistance et nostalgie, prophétisme et régression. Alain Woodrow, puisant dans l'abondance des faits d'actualité récente, montre l'ambiguïté congénitale de ces résurgences qui prolifèrent, se nourrissant des désillusions de nos contemporains, de leur besoin inquiétant de se donner de « vrais chefs », de leur fuite dans l'irrationnel. Pourtant — fait significatif — chez ceux et celles qui n'ont rien renié de leurs responsabilités et de leurs engagements dans la cité séculière, une demande longtemps jugée suspecte ose s'exprimer : comment reconnaître la richesse enfouie dans la quotidienneté et déployer ce qui, en elle, a valeur de symbole de la rencontre de Dieu?

Les deux articles suivants concentrent leur analyse sur les mouvements qui se définissent explicitement comme ruptures avec le système qui régit nos sociétés. Depuis plusieurs années, Danièle Léger suit l'évolution de communautés néo-rurales que la crise actuelle renforce dans la certitude d'une prochaine apocalypse et dans leur volonté de mettre en

chantier des alternatives globales. Dans leur quête hantée par la passion de vivre en harmonie avec la nature, les autres et soi-même, « la question spirituelle » se laisse progressivement reconnaître : non posée a priori, elle tend à devenir une référence nécessaire pour jalonner les expériences en cours et signifier leur dimension mystique. Ainsi, en marge, des lieux s'ouvrent qui rendent visible la genèse de formes socialisées de la symbolique religieuse.

Du point de vue de la société elle-même, le débat portera sur la validité du modèle qui a triomphé jusqu'ici en Occident. Gérard Raulet montre comment, selon la logique de son propre fonctionnement, la rationalité technocratique échoue à gérer le tout de l'homme, incapable qu'elle est de lui proposer des finalités qui motivent son adhésion. Elle est affrontée à une crise de légitimation dont la floraison des « retours » serait l'un des symptômes. Face aux manœuvres de récupération tentées par le système, au lieu de se laisser séduire ou de se boucher les oreilles, n'est-il pas urgent de montrer que le spirituel n'est pas un expédient bon marché, un recours de dernière chance, mais une exigence coûteuse, une volonté de transformation qui doit rester à l'œuvre dans l'histoire ?

Devenir homme, c'est déjouer inlassablement les pièges de la domination et de la servitude. Là encore, c'est une tâche de longue haleine que Georges Morel indique, reprenant la question sous l'éclairage de la philosophie des deux derniers siècles. Les problèmes de fond posés au croyant par cette recherche rigoureuse et intrépide ne seront pas discutés dans ce cahier dont l'objectif est ailleurs. Mais c'est bien pour déranger que ce texte est proposé, car accepter son défi pourrait être une façon d'entrer sur le chemin étroit qui mène à la majorité spirituelle. Pour l'auteur, la servitude commence avec la sacralisation des éléments du monde — écriture, peuple, histoire — par lesquels on voudrait obliger Dieu à passer, confondant les mots humains et la voix insaisissable qui annonce la présence de l'Autre. Et si le chrétien devinait sous l'imaginaire du dieu incarné la seule vraie question, celle d'une relation d'amour entre Dieu et l'homme, la liberté commencerait pour lui. Ligne de fuite d'une évolution déjà au travail ? Ouvertures dont on pourrait augurer l'avènement d'un spirituel « post-chrétien » ? Certainement pas au sens où il serait encore à venir, car il y a longtemps que le débat de la foi et de la conscience moderne se poursuit sur ces bases ; peut-être au sens où, dans la démarche de Georges Morel, ce sont

les conditions d'exercice de l'esprit devenu adulte qui se profilent en ce qu'elles ont d'universel et d'irréductible. Ne faudrait-il pas alors nommer ce spirituel « méta-chrétien » ?

*On voit parfois dans les manifestations de retour du religieux une manne inespérée pour les apologètes. Les évocations théologiques de Louis Panier préfèrent en recueillir les interrogations et les mises en demeure. Qu'en est-il maintenant de l'acte de croire? D'où le salut vient-il? Quel est le statut d'un langage de la foi? d'une pratique évangélique? Comment l'Esprit œuvre-t-il dans l'espace et le temps de nos corps? Les réponses ne sont pas de l'ordre du discours, car le spirituel en régime chrétien ne se nourrit pas de représentations, ne reproduit pas des modèles, ni ne s'enferme dans des lieux saints : il a lieu en tout acte qui ouvre sur la mémoire de Jésus et engage envers les hommes. Comme pratique évocatrice, il témoigne, dans sa permanente invention, que l'*autrement *de l'Evangile n'est pas un slogan publicitaire pour retrouvailles nostalgiques, mais un appel à risquer, dans l'imprévu, la haute mer.*

Ont collaboré à ce numéro

Danièle LÉGER, Centre National de la Recherche Scientifique, Groupe de Sociologie des Religions, Paris

Georges MOREL, écrivain, auteur de *Questions d'homme,* Paris

Louis PANIER, maître de conférences à la Faculté de Théologie de Lyon, membre du Centre pour l'Analyse du Discours Religieux, Lyon

Gérard RAULET, Université de Paris-Sorbonne (histoire de la philosophie allemande)

Alain WOODROW, informateur religieux du journal *Le Monde,* Paris

des résurgences équivoques de l'esprit

Dans le foisonnement disparate des mouvements de retour qui agitent l'actualité religieuse depuis quelques années, un premier regard critique distinguera l'exploitation de l'irrationnel sous forme de superstitions et un besoin de croire qui a modifié ses demandes explicites sous le coup de désillusions accumulées. Il n'est pas étonnant, dès lors, que ce besoin, pour s'ancrer à de solides certitudes, ait de plus en plus recours à des chefs charismatiques ou à des méthodes éprouvées depuis des siècles. Un second regard s'efforcera de discerner les marques de l'authentique spirituel à l'intérieur même de ces nouvelles exigences : résistance au Moloch technocratique, révolte contre les oppressions politiques, recherche expérimentale de la dimension mystique de la foi. Pourtant, il ne s'agit pas d'appliquer des critères tout faits qui livreraient en quelque sorte le spirituel à l'état pur, mais de s'adonner à une tâche jamais achevée : celle de reconnaître, dans nos pratiques, dans nos discours, les traces vivantes de l'Esprit, en sachant bien que son passage ne se révèle souvent qu'après coup.

Quel est ce Dieu à éclipses qui tantôt se fait si discret que certains, jusque parmi ses propres fidèles, sont prêts à signer son acte de décès, et tantôt revient avec un tel éclat qu'il paraît triompher de toutes les idéologies ? Faut-il parler de « Dieu » ou même du « spirituel » à propos de cette renaissance religieuse qui remplit d'aise aussi bien des hommes d'Eglise en proie au découragement que des media à la recherche de bonnes nouvelles ? Le phénomène est beaucoup plus ambigu, et il serait sans doute plus juste de parler d'une résurgence de l'irrationnel — composante majeure de l'*homo* soi-disant *sapiens*. Car nous assistons à un retour en force de la mystification, dispensée habilement par des charlatans qui ont compris que la magie rapporte de bons chiffres d'affaires.

le prêt-à-croire

On n'en veut pour preuve que la prolifération d'offres en tous genres sur le marché de la crédulité. Voyantes et guérisseurs suppléent au clergé défaillant ; associations initiatiques et sectes ésotériques rivalisent avec les confessions religieuses ; la nécromancie et l'astrologie font des adeptes

parmi les plus rétifs à la superstition. Les livres et les revues consacrés aux sciences occultes pullulent, les techniques de méditation, de relaxation, de libération corporelle, d'élargissement de la conscience (« *higher states of consciousness* ») font fureur aux Etats-Unis ; et que dire des hommes de science, à l'Est comme à l'Ouest, qui s'intéressent soudain à la télépathie, à la lévitation, aux prétentions d'un Uri Geller de tordre des tiges de métal à distance ? La parapsychologie fait l'objet de séminaires dans les pays occidentaux, alors que, baptisée « psychotronique », elle est enseignée dans les universités soviétiques. Léonid Brejnev lui-même, grand-prêtre du matérialisme dialectique et athée, n'aurait-il pas eu recours discrètement à une guérisseuse, qui gagne confortablement sa vie en U. R. S. S. ? Un opium en chasse un autre.

Dans les pays occidentaux, à côté d'une déchristianisation générale, qui se traduit par un déclin de la pratique dominicale et un rejet de plus en plus répandu des dogmes chrétiens, on assiste à un regain du besoin de croire dans les masses. En dépit du mépris dans lequel un certain clergé élitiste le tenait depuis le Concile, le catholicisme populaire a résisté au mouvement de sécularisation. Les chrétiens « festifs » continuent à fréquenter les églises pour les principales fêtes liturgiques, ainsi que lors des rites de passage : baptême, mariage, funérailles. L'attirance pour les cérémonies religieuses d'antan célébrées par Mgr Lefebvre et les traditionalistes, l'affluence dans les monastères pour les retraites et le succès inattendu de la revue *Prier* montrent une nostalgie diffuse, et parfois confuse, pour des valeurs spirituelles trop souvent oubliées. Mais la nostalgie charrie le meilleur et le pire, et il faut essayer d'opérer un tri parmi toutes ces manifestations du retour du spirituel.

De plus, on observe depuis peu un déplacement d'accent, à l'intérieur des Eglises, du social et du politique vers des questions spécifiquement religieuses. Le mouvement charismatique, né en milieu protestant, a fait une entrée en force dans l'Eglise catholique, pour le plus grand plaisir d'une hiérarchie qui voit à nouveau des fidèles se rassembler pour chanter, prier et louer Dieu, au lieu de contester les institutions ou de faire du syndicalisme.

« *Le spectaculaire séjour de Jean-Paul II à Paris symbolise-t-il ce renouveau du sacré, cette renaissance de la Bible mise à la mode par tant d'ouvrages depuis une dizaine de mois,* Le Testament de Dieu, *de Bernard-Henri Lévy en tête ?* », demande Gilbert Comte dans une recension d'un livre de Bernard Oudin, intitulé de manière significative *La foi qui tue* [1].

1. Bernard OUDIN, **La Foi qui tue** (Liberté 2.000), Paris, Ed. Robert Laffont, 1980.

« *Du règne théocratique des mollahs en Iran à la vogue de l'hindouisme dans le périmètre Neuilly-Passy-Auteuil, de l'attirance qu'exercent les joueurs de tambourin tondus, adeptes de Krishna, sur le boulevard Saint-Michel, à l'hermétisme lacanien, il* (Bernard Oudin) *sent une puissante odeur d'opium du peuple se propager à travers le monde, parmi les coups d'encensoir et dans une espèce d'aboulie collective.* »

la vague des désillusions

Avant de chercher à repérer les affleurements du spirituel authentique, ainsi que les critères pour l'authentifier, tentons quelques explications de cette résurgence de l'irrationnel.

C'est tout d'abord une réaction naturelle de désillusion face à la faillite des grands systèmes de pensée, des idéologies, de la politique, de la science. Rationalisme, marxisme, scientisme : chacun devait disperser définitivement les ténèbres de la superstition grâce à ses lumières aveuglantes. Or, on a fini par déchanter. La raison s'est attelée au perfectionnement d'armements toujours plus meurtriers, alors que les deux tiers de l'humanité meurent de faim ; le paradis terrestre sans classes prédit par Marx s'est révélé le plus souvent être un goulag ; et la science, malgré des progrès admirables, se montre de plus en plus modeste dans ses prétentions d'apporter des solutions aux problèmes qui menacent la survie même de la planète : surpopulation, pollution, destruction nucléaire. Et, comble d'ironie, un groupe de savants américains est allé jusqu'à retrouver « Dieu » au bout de leur microscope ! Il s'agit du mouvement de pensée connu sous le nom « la Gnose de Princeton » qui cherche à rétablir les grands thèmes de la métaphysique à partir de la science positive.

Autre raison de ce retour « sauvage » de Dieu, en dehors des lieux et des structures habituels : la déception face aux compromissions des Eglises institutionnelles avec les pouvoirs politiques, avec les puissances d'argent, avec le monde. Le théologien Henri Bourgeois a récemment développé cette idée. Citant comme exemples de ceux qui se réclament de ce Dieu inattendu les charismatiques, Maurice Clavel, Bernard-Henri Lévy, les défenseurs de la religion populaire, voire les disciples de Mgr Lefebvre ou de l'ayatollah Khomeiny, il écrit : « *Le retour de Dieu signifie que Dieu vient là où on ne l'attend pas, hors du conformisme des corps ecclésiastiques, des paroisses, des mouvements, des doctrines, etc. Dieu revient, mais il revient ailleurs... Pourquoi Dieu était-il en train de s'étioler dans les grands corps religieux ? Pourquoi cette dégénérescence était-elle plus grave que les progrès de la sécularisation ? C'est, dit-on, parce que les*

groupes religieux auxquels Dieu avait confié son sort se sont peu à peu identifiés à la société, à ses slogans idéologiques et à ses fermetures asphyxiantes... Les groupes qui devraient attester Dieu se sont englués dans la mauvaise conscience et se sont pris au goût amer de la critique. Ils sont devenus peureux à l'égard de la foi »[2].

la sécurité que donnent les chefs

C'est aussi une des raisons qui expliquent le succès des sectes. Si les Eglises sont frappées d'apophatisme, les sectes, elles, savent ce qu'elles croient et ce qu'elles veulent. Ce ne sont pas les clients qui leur manquent, du reste. Les hommes se posent, et se poseront toujours, les mêmes questions : qui sommes-nous, d'où venons-nous, où allons-nous ? Les sectes prétendent y répondre, mais quelle est l'idole qu'elles ne vendent pas, le plus souvent, à la place de Dieu ? Voilà la vraie question.

Parallèlement au processus de sécularisation qui éloigne donc les jeunes de la religion organisée, le regain d'intérêt sans précédent pour d'autres formes du religieux comporte ses propres dangers. Celui de l'apolitisme, par exemple, qui ouvre la porte à toutes les manipulations. Beaucoup des manifestations actuelles de la religiosité traduisent le désir de fuir un réel trop dur. Nombre de jeunes sont démobilisés, politiquement et socialement, dès qu'ils entrent dans un de ces courants, pour être « mobilisés » par la suite dans un sens bien déterminé. Un exemple minime, mais significatif, fut la façon dont le public de lycéens catholiques fut manipulé, lors de la rencontre avec le Pape, au Parc des Princes, par des éléments intégristes bien organisés qui noyautaient l'assistance. Comme devait l'avouer un lycéen par la suite : « Je me demande si nous avons vraiment applaudi l'essentiel, ou n'importe quoi ! ». Commentant l'événement, Stanislas Maillard conclut : « *La fête du Parc des Princes a, semble-t-il, été l'expression de l'angoisse refoulée des jeunes devant un monde transformé en poudrière par les adultes. " Il faut que la chrétienté se resserre pour faire face aux communistes, me disait le lendemain une jeune étudiante encore toute éblouie. Et, pour ça, nous avons trouvé un chef ! "* »[3].

Voilà une troisième explication du retour d'une certaine religion : la peur apocalyptique. Dans les temps de crise et d'incertitude, tel celui que nous

2. Henri BOURGEOIS, « Quand Dieu revient, que lui dire ? », **Dieu à la une, Echanges** 143, nov.-déc. 1979, pp. 3-6.
3. Stanislas MAILLARD, « Dimanche : les évêques et les jeunes », **Le pape en France, Informations catholiques internationales** 551, 15 juin 1980, p. 37.

vivons aujourd'hui, les hommes cherchent instinctivement une autorité morale, et surtout un « vrai chef » pour les guider à travers la mer Rouge vers la terre promise. Parfois la crise suscite un chef spirituel de grande valeur, mais parfois le peuple préfère s'en détourner pour les attraits plus immédiats du veau d'or. Aujourd'hui, les foules sont à la recherche d'un homme fort devant qui se prosterner ; et qu'il s'appelle Khomeiny, Wojtyla ou Moon ne change rien du point de vue subjectif, chez l'homme désemparé qui est prêt, en échange de la tranquillité de l'esprit, à troquer sa responsabilité et à remettre sa liberté entre les mains d'autrui.

esprit, où es-tu ?

Le problème, aujourd'hui, est d'opérer un discernement entre Dieu et les idoles, entre l'Esprit et ses contrefaçons. Car le religieux est partout. Nous avons l'habitude de voir dans des systèmes idéologiques comme le nazisme ou le marxisme des religions dévoyées, et nous savons que les partis politiques, les écoles de psychanalyse et l'Etat lui-même sont organisés comme des Eglises, avec leur rituel, leur dogmes, leurs hérétiques et leurs anathèmes. Mais n'est-il pas également vrai que la technique est devenue en Occident le dieu suprême, ou plutôt Moloch, le dieu cruel auquel les Ammonites sacrifiaient leurs enfants ? Le vrai retour au spirituel consiste à s'attaquer à une telle idolâtrie, et des exemples existent, dans le mouvement écologiste et dans certaines communautés chrétiennes, d'une résistance consciemment spirituelle à la déshumanisation technologique.

Les communautés de base sont des lieux particulièrement sensibles aux suggestions de l'Esprit, qui souffle où il veut, car elles sont nées souvent en réaction à la bureaucratie étouffante des grandes institutions. Il est intéressant, en raison de cela, de suivre leur évolution et d'écouter leurs préoccupations. Souvent très politisées à l'origine et engagées dans la réforme de l'Eglise autant que de la société, les communautés de base sont devenues moins agressives et plus centrées sur leur propre vie spirituelle. C'était frappant à Chamerolles, où des représentants d'un certain nombre de communautés se sont réunis à la Pentecôte pour faire le bilan de dix ans d'existence : les thèmes des carrefours et les demandes formulées par les participants concernaient bien plus la foi, la théologie et des sujets directement spirituels plutôt que politiques ou sociaux. Ce n'est pas que ces derniers ne comptaient plus ; au contraire, ils allaient de soi. Mais on avait l'impression d'une nouvelle maturité chez les communautés qui cherchaient à intérioriser leur expérience.

Et le phénomène semble plus généralisé, à entendre le dominicain François Biot parler de « *la résurgence d'une dimension mystique chez les militants chrétiens les plus politisés* », en rendant compte d'une rencontre nationale espagnole des communautés chrétiennes populaires, qui a eu lieu à Valladolid, en octobre dernier : « *Dans les divers carrefours, dans les assemblées générales, la demande est sans cesse revenue : réflexion sur la foi, célébration, expérience spirituelle et mystique. Ce n'est pas qu'on aurait voulu rompre avec la nécessité de l'engagement politique, perçu au contraire par tous comme un préalable quasi évident. Mais ce n'était pas non plus qu'on aurait voulu faire déboucher l'action politique ou syndicale dans la prière, ou encore moins qu'on aurait aimé reprendre la logique, maintenant dépassée, de la prière à l'engagement. C'était plutôt une revendication plus désintéressée, plus spécifique aussi* » [4].

Dans d'autres contextes, l'esprit véritablement évangélique pousse à l'action politique. Ce sont des contextes d'injustice et d'oppression, où le christianisme apporte un ferment de libération. Ecrivant dans *Le Nouvel Observateur,* Jacques Julliard fait remarquer qu'« *aujourd'hui, c'est au nom de la philosophie qu'on opprime et c'est au nom de la foi qu'on se révolte* ». C'est le cas en U. R. S. S., où le renouveau spirituel inquiète tellement les dirigeants politiques qu'ils préfèrent emprisonner les Pères Doudko et Yakounine et exiler Andrei Sakharov, plutôt que de laisser « contaminer » la jeunesse soviétique. De même en Amérique latine, les dictatures militaires craignent plus la conscientisation menée par des militants chrétiens, des prêtres, voire des évêques, qu'une opposition purement politique.

Dans nos pays d'Europe occidentale, la présence de l'Esprit se manifeste de manières inattendues. Outre le renouveau de notre propre tradition monastique, perceptible chez les ordres contemplatifs, d'autres traditions spirituelles ont fait leur apparition. C'est ainsi que le bouddhisme tibétain, condamné à l'exil par les communistes chinois, s'est implanté en Suisse, et maintenant en France : notamment en Dordogne, où les premiers lamas d'origine occidentale viennent de terminer leur noviciat, sous forme de grande retraite de trois ans, trois mois et trois jours.

4. Dans l'éditorial de **Dieu à la une, Echanges** 143, **op. cit.**, p. 1.

un long travail de reconnaissance

Comment authentifier l'action de l'Esprit, enfin, comment discerner entre l'irrationnel et le spirituel ? La tâche n'est évidemment pas aisée, mais il existe certains critères qui peuvent servir de points de repère.

Tout d'abord, les spiritualités *ersatz* cherchent toujours à enfermer l'homme dans des systèmes clos, à limiter son autonomie, à le transformer en adepte docile, obéissant, heureux de laisser aux autres le soin de penser et d'agir pour lui. Le vrai spirituel, en revanche, rend libre, de la liberté des enfants de Dieu. Il rend l'homme fort pour prendre ses responsabilités et témoigner de sa foi ; il le libère de la crainte et de ses anciennes servitudes, alors que les adeptes de fausses spiritualités deviennent facilement obsédés par les aspects moraux et juridiques : le mot à mot des dogmes, le permis et le défendu, les rites, tout ce dont les plus grands saints se sont progressivement détachés pour aller à l'essentiel.

Ensuite, il y a l'analyse du discours religieux qui devrait permettre de distinguer entre Dieu et les idoles. Nous sommes encore prisonniers d'un langage religieux qui nous cache le vrai visage de Dieu, même si nous avons remplacé le dieu cruel et arbitraire du paganisme par un Père, bon et juste. Ne faut-il pas, cependant, aller plus loin ? Sortir complètement des rapports dominant-dominé ? C'est la question que pose Marie-Claude Betbeder ; « *En quoi, par exemple, est-ce grandir Dieu que de le dire transcendant après l'avoir dit créateur, puisqu'il n'y a de différence entre lui et nous que ce qu'il a refusé de nous donner de lui-même en nous créant ?... Est-ce grandir Dieu que de le dire « créateur tout-puissant », souverainement libre, alors que l'univers se présente à nous comme une machinerie sanglante, dont le ressort du développement est l'élimination incessante du plus faible par le plus fort ?* »

Redoutables questions, en effet, et M.-Cl. Betbeder ouvre une piste intéressante en suggérant, pour exprimer Dieu, de chercher du côté de l'altérité plutôt que de la transcendance, du côté de l'échange plutôt que de l'adoration. « *Puisque nous ne pourrons jamais faire autrement, dans ce domaine, que procéder par images, pourquoi, après avoir renoncé à celles que nous avons tirées de rapports sociaux dépassés, ne pas en chercher d'autres, par exemple du côté des nouveaux rapports sociaux qui s'ébauchent aujourd'hui, ou du côté de l'échange sexuel et des rapports interpersonnels qui s'organisent autour de lui ?* » Ces efforts pour débusquer les faux dieux et repérer la présence de l'Esprit représentent un travail de tous les instants, car, s'il est relativement facile de distinguer entre

Dieu et les plus grossières de ses malfaçons, ce que nous prenons facilement pour un ange de lumière n'est que trop souvent un travestissement diabolique.

Dernier critère, enfin, et peut-être le plus sûr : on a plus de chance de trouver l'Esprit de Dieu dans la faiblesse, les moyens pauvres, l'humilité et l'amour, que dans les grands événements fracassants, les mises en scène spectaculaires ou les opérations montées à grands frais. Voici comment l'Ancien Testament décrit le passage de Yahvé : « *Il y eut un grand ouragan, si fort qu'il fendait les montagnes et brisait les roches, en avant de Yahvé, mais Yahvé n'était pas dans l'ouragan ; et après l'ouragan un tremblement de terre, mais Yahvé n'était pas dans le tremblement de terre ; et après le tremblement de terre un feu, mais Yahvé n'était pas dans le feu ; et après le feu, le bruit d'une brise légère. Dès qu'Elie l'entendit, il se voila le visage avec son manteau.* » (1 R 19, 11-13).

alain woodrow

ÉTVDES

JUILLET 1980

Italie : la Démocratie Chrétienne

L'histoire de la matière

Philosophie (s) d'Amérique latine

Jean-Paul II en France

15, rue Monsieur - 75007 Paris - Tél. 734-74-77
Le nº 14 F (étranger 15 F) - C.C.P. Paris 155 55 N

les nouveaux apocalyptiques

Le mythe du Progrès, âme de la civilisation industrielle du XIXe siècle et du début de notre XXe, cette religion séculière-là a fait son temps. Du moins dans la conviction de certains groupes, petites communautés néo-rurales qui ont pris la relève de leurs aînées, spontanéistes et plus politiques, de l'après 68. Au lieu du bonheur universel par la science et sa fille la technique, c'est l'apocalypse qu'on nous prédit, et bientôt, « car les temps sont proches ». Apocalypse nucléaire, mais surtout et plus banalement, apocalypse écologique d'une nature sauvagement violée, vidée de ses ressources maternelles et dégradée en poubelle gigantesque de nos industries ravageuses, follement développées. Bref, Prométhée est puni de mort par où il a péché. *Mais la dénonciation de la faute, de la démesure criminelle, s'accompagne comme faire se doit d'un ultime appel à la conversion. Oasis où se réconcilient l'homme et sa grande bonne mère nourricière, ces petits noyaux montrent par leur pratique où est le salut : dans le retour à la nature et à son ordre, sage autant qu'immuable, modèle de la relation tant de l'homme à elle que des hommes entre eux. Loin de toute religion instituée et dogmatique, mêlant parfois réminiscences monastiques et influences orientales, ce spirituel écologique est hanté par la réintégration de l'homme dans l'univers dont il vit, comme la partie subsiste du tout. Réintégration qui peut être plongée fusionnelle dans les forces vitales du Monde, ou ajustement à la totalité cosmique, ou encore triomphe de l'ordre sur la sauvagerie avec comme règle en tout la mesure. Contentement, sagesse, harmonie : « Là, tout n'est qu'ordre et beauté... ».*

— « Ça va craquer... »

— « La Terre est devenue invivable. Le point de rupture est atteint... Tout va basculer... »

— « Ce que nous attendons ? Que tout s'effondre... Et ça ne va pas tarder... »

— « Si on ne fait rien, si on ne tire pas la sonnette d'alarme, on va tous crever, c'est sûr... »

— « La limite est atteinte. On court au désastre ».

— « Tout concourt à signer l'arrêt de mort d'une société dont l'économie et les valeurs sont fondées sur l'illusion de la croissance illimitée et du

développement sans fin d'un soi-disant progrès technico-économique qu'on associe automatiquement au bien-être et au progrès moral ».
Tout au long de l'enquête que nous avons menée sur « le retour à la nature », nous avons entendu des propos de ce genre sur l'avenir noir de la civilisation urbaine et industrielle [1]. Sous la forme de supputations catastrophistes ou de projections utopiques, à travers des analyses sophistiquées ou des angoisses vagues, le même thème revient : celui de la fin d'un temps, temps du « productivisme forcené », du « gigantisme », de l'« industrialisme ». Et cette idée qui court uniformément dans la population néo-rurale sert à la fois à légitimer le choix d'une insertion sociale marginale et à valoriser la marginalité en lui conférant une signification prophétique.

I

les impasses de la modernité

C'est parmi les néo-ruraux issus de la petite bourgeoisie intellectuelle (anciens enseignants, ex-éducateurs et animateurs, architectes sans emploi, membres des professions médicales et paramédicales) que ce catastrophisme spontané revêt les formes les plus élaborées. Pour ces intermédiaires culturels placés en porte à faux dans les rapports sociaux du fait de l'écart qui existe entre le capital culturel qu'ils détiennent et le statut social dont ils disposent réellement, la dramatisation extrême du futur proche est le biais par lequel ils peuvent manifester leur disposition culturelle à exorciser leurs propres difficultés objectives et subjectives pour se situer dans la société en s'attachant à commenter les grandes évolutions de l'humanité. La maîtrise symbolique des évolutions prévisibles (et en particulier le maniement des concepts écologiques) leur permet de conjurer la situation d'impuissance pratique dans laquelle ils se trouvent effectivement placés en même temps qu'elle rend possible une expression socialement légitime de « *l'humeur anti-institutionnelle* » qui procède de leur situation réelle [2].

la peur du pire

Cependant, au-delà de la signification symptomatique qu'il revêt du point de vue de la crise de cette population « hors classe » que constituent, pour

1. D. LEGER, B. HERVIEU, **Le Retour à la Nature, Au fond de la forêt... l'Etat**, Paris, Ed. du Seuil, 1979.
2. P. BOURDIEU, « Classement, déclassement, reclassement », **Actes de la Recherche en Sciences Sociales** 24, nov. 1978, p. 11.

leur plus grande part, les néo-ruraux, ce catastrophisme plus ou moins diffus dit quelque chose de l'emprise qu'exerce sur l'imaginaire collectif une « *mythologie moderne où se dessine un destin qui ressemble fort à l'apocalypse* » [3]. Soulignant le succès de masse que connaît aujourd'hui la science fiction, en particulier sous la forme de la bande dessinée d'anticipation ou du film catastrophe, L. V. Thomas localise les fantasmes de régression et de fuite, fantasmes de défense contre la mort qui font partie intégrante de la conscience humaine, mais qui prennent, dans un monde d'insécurité, une ampleur et une acuité accrues.

Réduire les utopies du retour à de pures conduites régressives serait, à tout le moins, renoncer à en analyser la signification proprement sociologique. Cependant, il n'est pas douteux que la vague actuelle d'un certain archaïsme ruralisant n'est pas sans rapport avec la peur du vide qui accompagne l'incertitude quant à la capacité de la civilisation technico-scientifique à maîtriser des processus qu'elle a elle-même enclanchés et à conjurer les risques induits par ses propres performances à un prix indéfiniment accru [4].

« *L'homme se perd de vouloir se sauver à tout prix* », « *il s'appauvrit de trop s'enrichir* », « *il s'aveugle de chercher frénétiquement à savoir* » [5] : sous les formes les plus diverses, de la réaction quasi obscurantiste à la critique scientifique de l'impérialisme du productivisme, et s'appliquant à tous les domaines, on assiste au déploiement d'une réflexion sur l'inversion du progrès à laquelle conduit l'acharnement à le poursuivre sous la seule forme de l'augmentation quantitative des biens dont on dispose [6].

De ce point de vue, les néo-ruraux ne font que tirer des conséquences pratiques du constat d'échec qui résulte, pour la grande masse des individus, et en particulier dans les classes moyennes, de l'expérience la plus ordinaire de la vie urbaine, de la confrontation banale avec la bureaucratie quotidienne et de l'épreuve routinière d'un travail parcellisé et répétitif, dramatisées par l'incertitude économique liée à la conjoncture de crise. Des événements ponctuels auxquels les mass-média font un large écho (une marée noire, un accident dans une centrale atomique ou dans

3. Cf. D. LEGER, « Les utopies du Retour », **ibid.** 29, sept. 1979, pp. 45-63.
4. L. V. THOMAS, **Civilisation et divagations, Mort, fantasmes, science fiction,** Paris, Ed. Payot, 1979.
5. L. V. THOMAS, **Civilisations et divagations, op. cit.,** p. 24. F. BOTT **(Traité de la Désillusion,** Paris, P. U. F., 1977) développe les mêmes thèmes concernant la « logique du catastrophisme ».
6. Thème auquel les économistes eux-mêmes prêtent leur voix. Cf. O. GIARINI, « Ecologie, économie et recherche du bien-être », **Futuribles** 24, juin 1979.

une usine chimique, un drame de la pollution, etc.), l'aggravation régulière et l'extension planétaire de certaines tendances (pénurie énergétique et alimentaire, instabilité internationale, etc.) contribuent à unifier et à amplifier ces représentations d'un avenir dangereux en une véritable « crainte du pire ».

Crainte du pire inséparable, selon une logique permanente de la conscience apocalyptique, du sentiment que la catastrophe constituerait le châtiment inévitable d'une faute collective, celle d'avoir outrepassé les limites du permis en ce qui concerne la mainmise de l'homme sur l'univers : — « On joue avec le feu ». — « Les hommes sont des apprentis-sorciers. On ne sait pas ce qu'on manipule ». — « Personne n'est capable de maîtriser ce qu'on a enclanché : l'homme est le prisonnier de ses inventions ».

apocalypses religieuses et séculières

Le langage commun assimile ordinairement *l'apocalypse* à toute forme de catastrophe à l'échelle mondiale ; il gomme le sens étymologique du mot (dévoilement, révélation des secrets humains et divins) qui suggère qu'à la catastrophe correspondent à la fois un accomplissement des temps et la manifestation de ce qui, jusqu'à la crise fatale, était demeuré caché. Tous les néo-ruraux, et au-delà, tous les écologistes, organisés ou non, qui recherchent les voies d'une vie « plus saine », « plus authentique », « plus naturelle », participent d'une conscience catastrophiste diffuse dans l'ensemble du corps social, mais plus spécifiquement caractéristique de ces « intellectuels prolétaroïdes » dont parle Max Weber, qui conjurent leur propre situation de domination en dénonçant le caractère « insensé » du monde [7]. Mais il faut réserver la désignation d'apocalyptiques aux groupes qui, au sein de cette population, tirent d'une vision eschatologique du renouvellement de toutes choses après la crise finale des principes de rationalisation pratique de la vie quotidienne dès aujourd'hui.

Notre intérêt particulier pour ces groupes a été suscité par la rencontre, en 1977, d'un jeune ermite cévenol, venu des communautés libertaires de l'après 68, qui avait fait le choix d'une vie solitaire guidée par la Bible, en subsistant de la cueillette. Pendant deux ans, nous avons pu

7. Ivan Illich a, parmi d'autres, contribué puissamment au développement de cette réflexion et il est l'un des quelques auteurs de référence des néo-ruraux. Voir notamment **Némesis Médicale,** Paris, Ed. du Seuil, 1975.
Pour M. WEBER, voir **Economie et Société,** Paris, Plon, 1971, p. 524-525.

suivre son passage progressif de l'expérience mystique de la fuite hors du monde à l'attente millénariste des temps nouveaux, du retrait érémitique à la constitution d'une communauté partageant ses espérances eschatologiques [8]. Cette première rencontre nous a mis sur la voie d'un premier réseau de groupes, vivant à l'écart des circuits économiques et sociaux, et s'armant matériellement et spirituellement en vue des « Temps difficiles » dont ils prévoient l'aggravation très prochaine. Ce réseau informel de type mystique, au sens précis qu'Ernst Troeltsch donne à ce terme [9], était mobilisé par la restauration de races rustiques d'animaux domestiques (chevaux, bovins, ovins), dont la vigueur, l'adaptation à tous les climats et aux variations de nourriture et la polyvalence sont autant de qualités décisives à cultiver en prévision d'une crise ultime d'où sortira une civilisation nouvelle renouant avec la civilisation biblique traditionnelle. Selon la belle formule utopique [10] du prophète de ces éleveurs nomades mystiques : « Ces animaux sont parfaitement aptes à satisfaire les besoins traditionnels de demain ». L'enquête que nous avons menée à partir de ce premier réseau apocalyptique nous a permis de constater le lien qui existe entre le développement du catastrophisme écologique et le regain d'intérêt qui se manifeste au sein de la population néo-rurale pour les grandes traditions religieuses qui ont posé dans l'histoire la question de la place de l'homme dans l'univers. Le cas était — pourrait-on dire — trop beau ; ou plus exactement, il présentait un risque méthodologique : celui de nous conduire à faire de l'apocalypse religieuse le paradigme de toute apocalypse et, plus largement, à lier prématurément le renouveau de préoccupations explicitement spirituelles, qu'on observe chez les néo-ruraux dans la période récente, à la conscience écologique qu'ils manifestent. Faire de l'écologie de la religion qui s'ignore n'aurait pas plus d'efficacité explicative que de réduire la religion à du politique non encore parvenu à maturité ! Autre chose est, dans ce dernier cas, de repérer les

8. Ce cas fait l'objet d'un article à paraître dans les **Archives de Sciences Sociales des Religions,** D. LEGER et B. HERVIEU, « Ebyathar : Charisme, Communauté et Apocalypse ».
9. E. TROELTSCH, **Die Soziallehren der christlichen Kirchen,** dont les conclusions ont été traduites par M. L. LETENDRE dans le nº 11 (janvier-juin 1961) des **Archives de Sociologie des Religions.** Ces conclusions résument notamment la définition de la mystique comme l'un des trois types de structures chrétiennes.
10. Si l'on définit l'utopie comme le fait Jean SEGUY : « Un appel au passé, qu'on reconstitue souvent en un âge d'or magnifié contre un présent qu'on rejette, en vue d'un avenir radicalement autre » (« Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie », **Annales E. S. C.,** mars-avril 1971, pp. 328-354).

enjeux de pouvoir dans le champ religieux ; autre chose est, également, de cerner les enjeux symboliques et sociaux dont sont porteuses ces apocalypses séculières que sont les apocalypses écologiques. Ce sont ces enjeux qu'on peut alors mettre en rapport avec ceux auxquels les apocalypses religieuses du passé apportaient une réponse culturellement située, afin d'éclairer par là certaines des convergences qu'on peut observer. Cette perspective guide notre tentative pour identifier empiriquement, au sein de la population du retour dont nous avions étudié jusque là les composants les plus massifs quantitativement et les plus visibles socialement, une population apocalyptique occupée à rechercher concrètement les moyens d'opposer à la rationalité technico-scientifique dominante, mise en question par la crise, une rationalité alternative fondée sur la nature.

l'illusion mortelle : celle de prométhée

Les solutions pratiques adoptées par ces groupes pour faire face aux temps d'attente qui s'ouvrent et pour répondre dès maintenant aux problèmes de survie que fera surgir le déploiement de la crise économique et énergétique sont extrêmement diverses. Mais les représentations de la catastrophe qui les fondent sont, au contraire, très unifiées ; dans tous les groupes apocalyptiques, on retrouve la même argumentation quant à l'avenir dramatique de l'humanité, fondée sur un constat unique : celui de l'extension de la crise à tous les secteurs de la vie humaine, individuelle et collective.

Car tout se tient : l'épuisement et la dégradation du patrimoine naturel qui modifient radicalement les conditions de fonctionnement d'une économie fondée sur l'exploitation illimitée des ressources naturelles, sont en rapport direct — nous démontre-t-on — avec le développement universel de la violence sociale, de la cellule familiale aux relations internationales. Dès lors, la catastrophe ne saurait être que globale : à la catastrophe écologique liée à la pollution des airs et des mers, à l'invasion des déchets, à l'horreur nucléaire — dont nous voyons tous les jours les signes avant-coureurs — répond de façon tout aussi prévisible la catastrophe politique (la guerre) qui se dessine déjà en mille points du globe. D'ici quelques années, c'est le paravent de l'abondance qui cèdera dans les pays les plus développés : au-delà du chômage et de l'inflation, ces plaies économiques déjà présentes, c'est la crise alimentaire qui nous guette. Dans ces fresques noires, l'image des populations urbaines affamées se répandant dans les campagnes pour trouver des moyens de survivre revient régulièrement. Et malheur alors aux plus faibles... car cette

catastrophe économique sans précédent débouchera nécessairement sur une catastrophe éthique : ce que nous observons dès maintenant comme perte collective des valeurs, comme affaiblissement des solidarités et comme effritement des capacités de relations dans la civilisation urbano-industrielle ne fait encore qu'annoncer la barbarie future qui ne connaîtra que la force brutale comme seul principe de régulation sociale.

Radiations, goulag et famine : à ces trois thèmes qui hantent les images de la catastrophe répond toujours une interprétation des causes de cet effondrement prévisible des fondements de notre société et de notre histoire. A l'origine de cette crise définitive, et au-delà de ses déterminations conjoncturelles, il y a un fléau : c'est l'anthropocentrisme qui fonde l'illusion prométhéenne de l'emprise illimitée de l'homme sur la nature. La création, dès lors, n'est plus qu'un champ mis à sa disposition pour y accomplir sa volonté de puissance : l'homme a perdu le sens de sa propre dépendance à l'égard de son environnement naturel. Ou plutôt, il ne perçoit cette dépendance que comme le résidu d'une ancienne soumission que le développement scientifique et technique lui permettra de résorber définitivement. L'environnement n'est plus la matrice où l'homme se constitue : c'est un contexte inessentiel, un réservoir de forces productives, un espace à mettre en valeur (dans tous les sens du terme). L'homme paye l'illusion qu'il est le propriétaire et le maître de la nature d'une perte de sa propre identité. Il a perdu le sens de « l'organisme homme-environnement » qui était pour Alan Watts la seule véritable réalité vivante. Citer ici Alan Watts n'est pas fortuit : il y a des convergences évidentes entre certains courants de la contre-culture américaine qui se sont prolongés dans ce qu'on appelle aujourd'hui outre-Atlantique la « nouvelle culture spirituelle », et les apocalyptiques néo-ruraux qui nous sont plus proches. L'évocation des mêmes menaces y est également liée au même diagnostic : « *Nous avons oublié que la nature est très simplement le continuum universel dans lequel nous sommes inextricablement inclus* » [11].

11. Th. ROSZAK, **Où finit le désert,** Paris, Ed. Stock, 1973, p. 31. Deux documents sur cette « nouvelle culture spirituelle » aux Etats-Unis, au Canada et également en Grande-Bretagne : P. SALOMON, **Les nouveaux aventuriers de l'esprit,** Paris, Ed. Albin Michel, 1979 ; H. COX, **L'appel de l'Orient,** Paris, Ed. du Seuil, 1979. Son influence sur le mouvement du retour à la nature apparaît très explicitement dans le livre de M. JOURDAN, **La maison sur la montagne,** Paris, Ed. Entente, 1979, qui fait abondamment référence aux réflexions et aux expériences d'A. Watts et de G. Snyder.

Et cet « oubli » signe notre perte, inscrite dans les contradictions mêmes de notre civilisation matérielle, esclave des « besoins » au moment même où elle affirme s'être émancipée de la nature.

« *La fin du monde fut annoncée à saint Jean par une voix spirituelle qui retentissait comme le bruit des grandes eaux. Mais celle qui vient aujourd'hui nous inciter à épuiser le sombre mythe du règlement de comptes est notre voix grêle tintant au milieu des conversations fortuites sur les différentes formes d'anéantissement — l'Armaguédon nucléaire, la disparition des mers, la déperdition de l'atmosphère, le massacre des innocents, la famine universelle imminente... Si des fléaux aussi terribles s'abattent sur nous, n'en accusons pas le caprice de quelque dieu malin. Elles sont l'effet d'une politique considérée comme souverainement pratique, une politique matérialiste et dure, le réalisme des dollars et des cents* » [12].

revenir à la nature

Ce désordre absolu, à la fois économique, politique, social et moral, de la société productiviste n'est cependant pas sans issue. Comme les « nouveaux spirituels » américains, les groupes néo-apocalyptiques développent cette idée que seul un retour à la nature et à l'ordre naturel peut permettre une réorganisation cohérente de la société en lien avec le rétablissement de l'équilibre écologique. Il faut sortir physiquement de l'univers artificiel de la société urbano-industrielle afin de vivre à proximité de la nature pour retrouver les gestes simples de la survie : construire sa maison, produire sa nourriture, se retrouver soi-même en maîtrisant son environnement à sa propre échelle, « *vivre en harmonie avec l'écosystème, sans froid ni faim, en coopérant avec la nature à partir de ses énergies douces et renouvelables* » [13]. Inspirés, comme leurs homologues américains, par l'expérience de Henri David Thoreau [14] autant que par les principes philosophiques de l'Orient, les courants qui prônent une éthique de la frugalité concrétisée dans le choix « d'assumer sa vie dans les moindres détails » de façon autarcique existent et se développent en France.

Ils sont quantitativement moins importants cependant, et culturellement moins significatifs de la spécificité du néo-ruralisme français marqué par les données propres de l'histoire rurale nationale, que ceux présentant le

12. Th. ROSZAK, **Où finit le désert, op. cit.,** p. 9.
13. M. JOURDAN, **La Maison sur la montagne, op. cit.**
14. H. D. THOREAU, **Walden ou la vie dans les bois,** Paris, Ed. Aubier Montaigne, 1967. Voir Michèle FLAK, **Thoreau ou la sagesse au service de l'action,** Paris, Ed. Seghers, 1973.

retour à la nature comme la restitution des sociétés rurales traditionnelles du passé : redécouverte des pratiques traditionnelles de mise en valeur des terres, restauration des cultures et des élevages rustiques, réhabilitation des pratiques alimentaires et des techniques thérapeutiques du passé, renaissance des modes de sociabilité villageois, etc. Plus ou moins teintée d'archaïsme, cette perspective met en avant, le plus souvent, non le passé pour lui-même, mais le haut degré d'ajustement entre des hommes et un environnement mis au point par des sociétés affrontées au problème de la survie dans des conditions extrêmement difficiles : retrouver cet équilibre ancestral, c'est faire œuvre de pionnier. Le passé n'a d'intérêt qu'au regard de l'avenir qu'il permet d'affronter. Restaurer les bancelles écroulées, reconquérir les terres incultes, renouer avec la pratique de la transhumance, c'est reprendre à son compte l'œuvre des défricheurs du passé, de ces moines qui ont à la fois sauvé la culture de la barbarie et « inventé » l'agriculture moderne, c'est jeter les bases d'une nouvelle culture, c'est faire la preuve que « *entre le désert et la ville, il existe des espaces où des petits groupes humains peuvent renouer alliance avec le monde selon des formes organiques d'occupation de ces espaces* » [15].

On retrouve, dans ces courants « restitutionnistes » aussi bien que dans les courants plus directement centrés sur la communion directe de l'homme avec l'ordre naturel, des représentations de la nature et de l'opposition nature/société classiquement présentes dans tous les mouvements archaïsants et anti-industrialistes qui ont émergé dans l'histoire récente en temps de crise, qu'il s'agisse par exemple du romantisme du XIXe, du néo-romantisme européen du début du siècle ou de certaines composantes de l'agrarisme français entre les deux guerres et jusque dans les années 50 [16]. Ce sont les images de la nature-harmonie, excluant toute violence et toute contradiction, de la nature-mère nourricière à qui l'homme peut se fier, de la nature-système cohérent de lois immuables, dessinant un ordre de la nécessité dont toute incertitude est bannie. Ces images définissent en creux une vision de la société ajustée aux aspirations d'une couche sociale dont la situation sociale est précisément caractérisée par l'incertitude, la précarité, l'ambiguïté ; vision confirmée par l'identification fréquente entre l'ordre de la nature et ces sociétés d'ordre du passé « *où les rapports d'homme à homme étaient strictement prévus, sans incertitude. Au Moyen*

15. **Document-Charte de F.** (Ronéo).
16. Sur cet aspect, voir B. HERVIEU et D. LEGER, « Recours à la Ruralité et Crise », Communication au Colloque de la SFER « Agriculture et Crise », 23-24 avril. A paraître dans **Economie Rurale.**

Age, il y avait des rapports précis d'homme à homme. Ce qu'on trouve intéressant, c'est ce rapport absolument individualisé qui faisait que chaque individu savait, devant telle ou telle action, tel ou tel problème, qu'il y avait tel responsable » (Extrait d'interview).

ceux qui préparent les temps difficiles

Dans la mouvance néo-ruraliste actuelle, ces représentations de l'alternative naturelle à l'ordre productiviste dominant se matérialisent, surtout depuis deux ou trois ans, dans des entreprises concrètes qui sont venues relayer les expériences communautaires libertaires issues de l'expérience anti-institutionnelle des années 1968-70. Ces groupes d'un type nouveau sont caractérisés d'abord par la recherche rationalisée de l'autosubsistance, le plus souvent sous la forme communautaire, mais également sous des formes plus individualisées éventuellement connectées en réseau. L'objectif poursuivi est de « se suffire le plus possible à soi-même » comme s'il « ne fallait plus compter que sur ses propres forces ». Pour cela, on remet en état des terres en friche ; on développe l'autonomie énergétique ; on diversifie au maximum la production, en refusant les excès de la sélection animale et végétale et en associant autant que possible l'artisanat et l'agriculture ; on pratique de plus en plus couramment, à côté de la restauration des bâtisses en ruine, une construction qui assure un habitat léger (en bois), mobile, précaire, favorisant éventuellement des solutions semi-nomades [17] ; on s'assure par un recours (souvent raffiné) aux médecines douces venues du passé ou de l'Orient une autonomie médicale nécessaire pour se ménager une véritable indépendance sociale, etc.

Plus ou moins avancés dans leur recherche d'autonomie, plus ou moins autarciques dans leur fonctionnement social, ces groupes demeurent en petit nombre [18]. Mais ils sont, sans aucun doute, l'aile marchante du

17. Un certain nombre de groupes redécouvrent actuellement l'habitat mobile sous la tente (tapis indiens, tentes en peau des éleveurs nomades du Maghreb ou tentes de camping ordinaires, etc.), Par ailleurs, la restauration des pratiques de la transhumance est entreprise depuis plusieurs années par certains éleveurs dans les régions désertifiées.

18. Le dénombrement exact de ces expériences est rendu impossible dans la mesure où les thèmes « autarciques » diffusent actuellement dans l'ensemble du « mouvement du retour » et commandent tout un dégradé de tentatives, des plus partielles aux plus intensives. Nous-mêmes suivons pour les besoins de notre enquête, une vingtaine de cas particulièrement radicaux répartis dans les Cévennes, les Alpes du Sud, la Haute-Provence et la moyenne montagne pyrénéenne. Les commentaires que nous présentons ici procèdent de l'observation directe, sur plusieurs années parfois, de ces groupes.

« mouvement du retour » où le thème de l'autonomie économique et sociale connaît aujourd'hui un développement très sensible. Le plus souvent, il s'agit en même temps d'expériences poussées d'intégration communautaire, jusqu'aux cas extrêmes (mais non exceptionnels) de paramonastères où la communauté prend en charge la totalité de la vie de ses membres, au travers d'une organisation sociale structurée et en marquant son rejet du monde par l'instauration de fait, et parfois même de droit, de la clôture. La division des tâches (y compris la division sexuelle des tâches) y est presque toujours formalisée et l'on peut observer la constitution de secteurs d'activités différenciés dans lesquels les responsabilités individuelles sont investies de façon précise et contrôlable. Dans ces groupes dont les membres ont souvent fait l'expérience personnelle des limites du spontanéisme communautaire des années 68-70, la régulation sexuelle est rarement laissée au libre jeu du désir entre les individus : elle relève couramment d'une règle du jeu acceptée par les membres de la communauté, règle implicite ou explicite selon les cas, mais qui tend très généralement à favoriser la stabilisation conjugale, sans préjuger forcément du mode de prise en charge des enfants, s'il y en a.

Cette tendance à l'institutionnalisation des rapports de couple n'est d'ailleurs qu'un des aspects d'une tendance plus générale (et en contradiction complète avec ce qui se passait dans les communautés de l'après 68) à la formalisation des rapports communautaires, qui peut aboutir, dans quelques cas que nous avons observés, à la formulation d'une véritable Règle. De façon assez générale, on constate une propension des groupes à se doter d'une structure de pouvoir formelle, qui différencie et hiérarchise les modes de participation aux décisions engageant la vie commune selon, notamment, le degré d'engagement de chacun par rapport au projet collectif. L'autorité qui est souvent celle de l'individu fondateur (présentant éventuellement quelques traits ou tous les traits d'un charisme prophétique) est alors légitimée comme garante de l'observance collective des lois naturelles qui sont la base de toute vie sociale organique, et indiquent la voie du salut face au cataclysme qui s'annonce.

II

les voies du salut

Nous avons plusieurs raisons de citer longuement des extraits de la charte de F.. La première est l'existence, relativement rare dans ce type de groupe, d'un texte écrit où se trouve fixé le projet collectif. La seconde

tient à ce que nous suivons depuis plusieurs années le développement concret de cette expérience dont les réalisations (en matière de défrichage, irrigation, auto-construction, polyvalence agricole, etc.) sont intéressantes à plus d'un titre. Nous avons pu observer en même temps le déploiement d'une dynamique communautaire assez représentative des tendances esquissées plus haut dont le texte, insistant sur « l'œuvre collective », témoigne pour une part.

le document-charte de f.

« F. est un petit territoire d'une quarantaine d'hectares situé en Basses Cévennes. Là vit un petit groupe de personnes assemblées en communauté pour créer un paysage qui révèle et préserve certaines valeurs spirituelles tout en pourvoyant aux besoins d'une population peu à peu plus dense. Plusieurs autres personnes appartiennent à la communauté sans y vivre en permanence. Nous sommes tous liés par une même recherche.
Sur ce territoire de F., toutes les personnes concernées par cette tentative communautaire s'efforcent de répondre, chacune dans sa nature et dans sa différence, à l'échelle du lieu, aux questions majeures que rencontre l'espèce humaine dans la crise sans précédent qu'elle doit affronter. Crise spirituelle, culturelle et politique advenue de la faillite des idéologies de l'individu et des idéologies de la collectivité. Crise écologique, énergétique advenue de l'usage, à son paroxysme, des volontés de domination et des volontés de profit...
Nous agissons pour répondre à des urgences tant individuelles que collectives. Nous choisissons, pour agir, une échelle quantitative et territoriale qui nous écarte des ornières de l'individualisme et du collectivisme : l'échelle communautaire. Nous pensons qu'il s'agit de passer de la dépendance politique et économique actuelle à l'interdépendance écologique généralisée et d'en tirer concrètement toutes les conséquences. Nous nommons écologie globale la connaissance et la conscience que l'être humain doit acquérir et développer dans tous les domaines qui décrivent son appartenance à la demeure commune : la planète Terre. Cette connaissance et cette prise de conscience écologique ne sont pas séparables de nos aspirations à la réalisation biologique, sociale et spirituelle. Elles en fondent la cohérence et la fécondité.... Si nous ne faisons référence ni à Dieu, ni au refus de Dieu, c'est qu'il nous importe moins de nous référer que de manifester, avec la meilleure volonté dont nous disposons, l'appétit spirituel du doute. Ainsi la communauté de F. entretient-elle des rapports avec le spirituel, avec le doute fondateur qui est négateur de dogmes, d'idéologies et d'asservissements corporels et spirituels. Cette attention à

la dégradation du doute spirituel en religion d'oppression éclaire notre quête de tout ce qui est vivant et se situe en amont de cette dérive. Nous agissons avec, en nous, le pari qu'une petite communauté écologique peut exister et se développer organiquement dans la durée en habitant et en servant une pensée libre, c'est-à-dire une pensée communautaire non dogmatique.

La communauté de F. fait sien un très ancien objectif de la pensée et de la pratique taoïstes, le Feng-Shui : créer un paysage qui révèle et préserve certaines valeurs spirituelles tout en pourvoyant aux besoins d'une population dense. F. est un lieu où s'engagent, se confrontent, fraternisent des cerveaux, des cœurs et des bras, des corps et des paroles à la recherche d'une cohérence dynamique avec le monde. C'est un lieu d'engagement physique, matériel, économique. C'est un lieu d'échange, de partage. Un lieu d'œuvre. Toute accumulation, toute capitalisation sont contraires au développement spirituel. C'est un lieu qu'il s'agit de servir, où chacun et chacune est appelé à restituer à la fluidité et à la dynamique du vivant tout ce que des conditionnements historiques, sociaux et politiques lui avaient suggéré d'accumuler, de capitaliser, de pétrifier... ».

la question spirituelle

D'autres cas, tout aussi exemplaires, auraient pu être présentés. Mais celui de F. manifeste, mieux que d'autres, un phénomène récent qui se développe parallèlement au renforcement des tendances apocalyptiques dans les groupes : le retour en force de la « question spirituelle » qui vient se greffer sur les préoccupations écologiques et politiques des intéressés.

A F., la double référence à la tradition taoïste et à la tradition cistercienne n'a été introduite que tardivement dans la vie d'un groupe (dont la composition, autour d'un inspirateur permanent, a d'ailleurs varié dans le temps) qui s'était progressivement stabilisé autour d'un objectif strictement séculier : celui de retrouver un espace à échelle humaine (c'est-à-dire communautaire) où pourrait être mis en œuvre un rapport nouveau de l'homme à la nature, et par voie de conséquence, des hommes entre eux. Ce n'est qu'au bout de quelques années d'expérimentation en ce domaine qu'une dimension expressément « spirituelle » a été conférée à cette tâche, au fur et à mesure que s'aiguisait la conscience de la gravité de la crise, et sans que tombe pour autant la méfiance des intéressés à l'égard de toutes les formes instituées de la religion. Cet investissement du spirituel est, pour une part, le revers d'un découragement politique : renonçant, selon leurs propres termes, à se situer « par rapport » au sys-

tème dominant, les intéressés, dont certains ont bien connu les aléas et les déceptions de l'action militante, ont choisi d'expérimenter, en marge d'une société irréformable, quelque chose d'une alternative possible. Cette pratique s'apparente, sur bien des points, à celle des sectes restitutionnistes du passé qui ont renoncé à s'attaquer à la réforme d'une Eglise définitivement pervertie et ont cherché à faire naître, en face de la Babylone perdue, une nouvelle Eglise authentique. Il faut lier ce processus, dans le cas qui nous occupe, à la tendance à l'involution des mouvements sociaux qui se manifeste, dans la période récente, en lien avec la crise économique.

Cette interprétation ne saurait cependant épuiser le contenu de la protestation symbolique qui s'exprime, au-delà du cas de F., dans la plupart des groupes apocalyptiques sous la forme d'une nouvelle légitimité accordée à la question spirituelle : celle qui pose, selon un membre de l'un de ces groupes, « la question du sens de la vie et de la mort, et celle de la place de l'homme dans le temps et dans l'espace » et qui les autorise, soit à se réapproprier, de façon originale, une partie du capital religieux de l'humanité, soit à se livrer à des créations en ce domaine, qu'ils réfèrent expressément à ce capital.

Ces références dites spirituelles présentaient, dans les groupes où nous avons travaillé, un certain nombre de traits constants. Et en premier lieu, celui de ne pas fonder le groupe à l'origine, mais d'intervenir a posteriori pour fournir à une expérience en cours des repères et un sens. Par ailleurs, ces groupes « néo-spirituels » sont le plus souvent, quant à leur organisation et à leur fonctionnement, des groupes de type mystique (selon E. Troeltsch), des groupes dépourvus de culte et de doctrine religieuse constituée, valorisant l'expérience personnelle des membres, ouverts à un large œcuménisme interconfessionnel et souvent interreligieux.

De façon générale, on observe un recouvrement fréquent entre la prescription écologique concernant la soumission nécessaire aux lois de la nature dont la méconnaissance entraîne les désordres que nous connaissons, et la prescription spirituelle concernant l'obéissance consciente à la « puissance » (dite ou non « divine ») qui anime toute chose. A travers l'affirmation selon laquelle l'univers trouve son sens dans la logique interne du développement qui assure sa reproduction harmonieuse et sa pérennité dans le temps, on constate l'existence d'affinités électives entre certaines représentations cybernétiques de la nature comme système autorégulé, et des hypothèses religieuses qui saisissent l'univers comme une totalité intégrée n'offrant à la liberté de l'homme qu'une seule possibilité raisonnable : celle d'accepter et d'assumer les lois de l'existence qui sont

les lois de la création (i. e. la volonté divine). Il y a, chez les néo-apocalyptiques aujourd'hui, une tendance à développer un « créationisme » séculier et / ou religieux qui met en question le volontarisme subjectiviste selon lequel l'homme prétend agir sur l'univers à partir de la conscience qu'il a de ce qui est souhaitable, au nom d'un ordre objectif qui règle un monde dont l'homme n'est qu'un élément. Du point de vue idéologique, l'introduction des références religieuses ne spécifie pas de façon particulière ce processus qui tend à repenser la place de l'homme *dans* un univers dont il dépend, et non *face* à l'univers comme monde à conquérir ; ce processus répond aux problèmes concrets posés aujourd'hui par la maîtrise de la nature. Mais on peut souligner la dignité historique qu'elle confère à la trajectoire des néo-ruraux (en particulier pour ceux qui sont passés du communautarisme libertaire à l'expérimentation écologique), chaque fois que ceux-ci revendiquent, par ce biais, leur insertion dans une « lignée de prophètes » [19]. Par ailleurs, l'attrait des références religieuses sur des individus qui formulent quant à eux, en termes rigoureusement profanes, la question écologique de l'avenir de la planète ou la question politique de la bureaucratisation généralisée, correspond à une dynamique idéologique compensatoire. On l'observe également à propos de l'intérêt qu'ont les mêmes individus pour les savoirs populaires (agricoles, médicaux, etc.) et pour les cultures locales : la revalorisation d'éléments culturels minorisés, occultés et bafoués par la culture technico-scientifique dominante, est un des biais symboliques par lesquels ces enseignants, ces éducateurs, ces animateurs accusent (au double sens de souligner et de mettre en question) l'incertitude de leur propre position dans le champ culturel.

espace et religion

Cependant, s'il est nécessaire d'interpréter l'émergence de la question spirituelle et le retour de la religion qui lui correspond pour une part chez les néo-ruraux apocalyptiques en fonction de la protestation sociale qui sous-tend leur démarche dans son ensemble, cela n'est pas suffisant pour cerner la place des représentations spécifiquement religieuses dans le fonctionnement concret des groupes. Autrement dit, on risque de laisser échapper un problème que leur cas permet éventuellement d'aborder : celui des conditions écologiques, économiques, sociales et psychosociales (conditions

19. La propension à se doter ainsi d'une « nuée de témoins » est un trait caractéristique des communautés émotionnelles rassemblées par le charisme personnel d'un fondateur qui revendique par ce biais une légitimité historique.

de vie d'un groupe isolé, vivant en situation d'autarcie économique, sociale et culturelle) qui déterminent l'élaboration, par ces groupes, de réponses de type religieux aux problèmes quotidiens auxquels ils sont affrontés [20]. La question posée dans cette perspective serait de savoir comment naît « de la religion » en tant que telle, et non pas seulement en tant qu'habillage ou camouflage d'une protestation sociale s'exprimant par ce biais, alors qu'il s'agit de couches sociales qui, en l'occurrence, ne sont pas en situation « pré-politique » et « pré-scientifique », mais plutôt en situation « post-politique » et « post-scientifique ».

Cette question est extrêmement ambitieuse, et cet article ne peut, en manière de conclusion ouverte, qu'en esquisser une approche possible à partir d'un point-clé : celui des rapports (symboliques et pratiques) à l'espace et au temps qui sont ceux des groupes néo-ruraux de genre apocalyptique. Dans l'état actuel du repérage empirique auquel nous nous sommes livrés, nous pouvons avancer que ces rapports s'organisent autour de trois pôles typiques qui permettent de classer les diverses expériences observables.

— Le premier de ces types est le *nomadisme,* qui implique à la fois l'observance stricte des rythmes spatiaux et temporels de la nature et l'acceptation des règles d'une vie de tribu mobile répondant aux exigences pratiques de la transhumance. Une série de communautés, dans les Cévennes notamment, est à la recherche de cette forme d'appropriation douce d'espaces larges qui implique le refus de l'installation et de la fixation et qui renoue avec cette « *grande loi de la vie nomade* » : celle du temps «*qui sert à mesurer l'espace, en heures ou en jours de marche*» [21] et qui définit une sociabilité des rendez-vous, une pratique des rencontres rythmant la vie des groupes.

— Le second type est celui de la *communauté autarcique* dont la recherche d'autonomie sociale et d'autosubsistance économique implique l'appropriation intensive d'espaces restreints, regroupés autour de la maison qui marque l'enracinement du groupe sur une terre et symbolise l'unité même de la communauté. Se suffire à soi-même sur un territoire qu'on maîtrise

20. On peut entendre ici par « religieuses » des représentations qui divisent le monde en sacré/profane, ordre/désordre, bien/mal, salut/damnation, etc., et qui commandent des pratiques « religieuses » (au sens durkheimien du terme), des règles d'action qui permettent de gérer l'interdit, de rendre la loi opérationnelle, par le jeu des tabous et des sanctions notamment, dans la vie concrète des groupes.

21. O. REVAULT D'ALONNES, **Musiques, variations sur la pensée juive,** Paris, Ed. Christian Bourgeois, 1979, p. 18.

« à vue d'œil » est l'idéal de ces maisonnées communautaires où le partage du travail est la condition pratique d'une occupation rationnelle du sol (et donc de la survie), en même temps que le signe reconnu de l'adhésion de chacun aux objectifs communs.

— Entre ces deux types nettement caractérisés, s'en dessine un troisième dont la particularité est de postuler une démarche individuelle plutôt que communautaire : celui de la *maison précaire.* La maison n'est plus le bâtiment solide, massif, la « forteresse » où le groupe se rassemble, comme dans le deuxième type ; c'est une construction légère, fragile, pas faite pour durer, mais qui doit au contraire limiter au maximum les barrières qu'elle oppose entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'homme et la nature. Elle n'est qu'un second corps, une deuxième peau qui doit permettre à ses habitants de se protéger juste assez pour mieux se fondre dans un environnement qui leur procure directement (moyennant cueillette ou collecte) ce qui est nécessaire pour survivre et les dispense de tout calcul, de toute provision et de toute prévision, pour les laisser plus libres d'apprécier la qualité de chaque instant.

des pôles explicitement religieux

Or le moment précis où s'opère le recodage religieux de l'expérience écologique, quand il a lieu, est toujours celui où le groupe est affronté à la nécessité, pour survivre en tant que groupe, de préciser rationnellement et de légitimer son rapport concret à l'espace et au temps. Cette rationalisation religieuse s'opère de diverses manières selon les cas, mais là encore selon trois pôles typiques, qui ne correspondent pas terme à terme aux trois pôles précédents, mais se combinent avec eux de façon variable, avec des affinités plus ou moins grandes entre certains types dans chaque registre.

— Le premier de ces types est le *type panthéiste,* illustré par des courants relativement structurés [22], mais duquel nous rapprochons le grand nombre des expériences qui prônent la redécouverte, par les moyens les plus divers, d'une conscience symbiotique, fusionnelle, avec la nature dans

22. Tels par exemple ceux qui se reconnaissaient dans la revue **Chaman,** disparue — à notre connaissance — après quelques numéros ; ou encore des réseaux végétariens dont les membres entretiennent des relations régulières par le biais de bulletins, catalogues de vente par correspondance, etc., et dont l'inspiration est expressément spirituelle ; ou des réseaux d'agriculteurs biodynamiciens faisant référence aux travaux de R. Steiner et à sa postérité spiritualisante.

laquelle l'homme doit se perdre pour se retrouver, pour se restaurer, pour redécouvrir sa participation aux forces vitales qui traversent l'univers.

S'apparentent à ce type aussi bien des groupes néo-païens violemment opposés à la tradition judéo-chrétienne en laquelle ils voient les fondements de la démesure humaine, que des groupes d'inspiration chrétienne dont certains ont été profondément marqués par les sources « gandhiennes » de l'Arche de Lanza del Vasto.

— Le second type est le *type néo-monastique* qui place au centre de l'expérience spirituelle la victoire de l'ordre sur le désordre : en soi d'abord, par l'acceptation de la règle communautaire ; à l'extérieur, cette victoire se matérialise par l'entreprise de défrichement, le jardin conquis sur la forêt, l'ordre et la paix gagnés sur la nature sauvage ou sur l'espace que l'incurie des hommes avait rendu à l'état de friche ; on renoue par ce biais, souvent de façon explicite, avec l'inspiration la plus traditionnelle du monachisme [23].

— Le troisième type — *oriental* — lie la réappropriation par l'individu d'une « conscience cosmique », dépassant les conjonctures et les contingences matérielles, à la réconciliation avec le corps et à la réintégration personnelle. Nous rapportons à ce type l'ensemble des expériences où se joue expressément, à travers la diversité des emprunts aux traditions spirituelles de l'Orient, un désir d'accéder à la maîtrise et à la pacification par chacun de son « espace intérieur », notamment par la contemplation de la nature.

Que les représentations religieuses qui rendent possible, pour les intéressés, le passage de la simple conscience de l'imminence de la catastrophe à l'attente d'un monde renouvelé, soient le reflet des aspirations sociales des acteurs ne fait aucun doute (et c'est là un aspect qu'il faudrait développer). Mais nous faisons l'hypothèse qu'elles sont en même temps l'instrument rendant opérationnelles au plan social ces aspirations, à travers les rapports concrets à l'espace qu'elles justifient (dont elles sont à la fois l'expression et la légitimation). En ce sens, la religion, en tant que forme idéologique, assure pour les néo-apocalyptiques une articulation que le discours politique ne réalise pas ou plus : celle qui lie ensemble l'aspiration alternative à un changement radical et la délimitation de l'espace concret à l'intérieur duquel cette aspiration est immédiatement

23. G. DUBY, **Saint Bernard. L'Art cistercien**, Paris, Ed. Flammarion, 1979, pp. 112-113.

réalisable, celle qui connecte le processus de délocalisation constitutif de l'utopie[24] et le mouvement de relocalisation symbolique à travers lequel l'utopie tente de passer du rêve à la réalité.

danièle léger

24. G. RAULET, « L'Utopie comme texte et *structure processuelle* », en **Stratégies de l'Utopie,** Paris, Ed. Galilée, 1979, pp. 17-18.

CULTURES ET FOI
Mai-Juin 1980

LE RETOUR DE LA THEOLOGIE... MAIS QUI EST THEOLOGIEN ?

« Meurtre dans la cathédrale » — J. DUFOUR
Le cadavre de la théologie bouge encore — F. FOURNIER
La théologie de l'Eglise — Rapport du IVe Congrès de l'Association Œcuménique des Théologiens du Tiers-Monde
Des communautés chrétiennes populaires
Se marier en 1980 : des célébrations sans sacrement — Rapport présenté par M. ROBERT

Cultures et Foi 5 rue Ste-Hélène 69002 LYON Abonnement : Fr. 60 F Etr. 65 F
C.C.P. : Education permanente « Cultures et Foi » 102-03 N Lyon

CROIRE AUJOURD'HUI — JUIN 1980

Du sacrifice à la consécration — J. N. BEZANÇON
En face de la contestation freudienne de la foi — J. F. CATALAN
Entre la lettre et l'Esprit — C. MARQUET
L'Esprit et l'Espérance — M. J. CORDONNIER, C. HOURTICQ

Une revue de Théologie pour les laïcs
CROIRE AUJOURD'HUI, 12, rue d'Assas, 75006 PARIS
Abonnement (Tarifs 80) : France 76 F — Etranger 83 F
C. C. P. Christus - Paris 10.439-65 A

ESPRIT

JUILLET 1980

Hannah Arendt

Olivier Mongin : Penser ce que nous faisons

1. Une vie publique

Jean-Claude Eslin : L'événement de penser
Entretien avec Hannah Arendt : Seule demeure la langue maternelle
Une amitié, Hannah Arendt et Mary McCarthy
Jean-Claude Eslin : Une loi qui vaille pour l'humanité

2. Les brèches du monde moderne

André Enegrén : Révolution et fondation
Hannah Arendt : Compréhension et politique
Jacques Caroux : Quel monde pour l'homme de masse ?
Hannah Arendt : Charlie Chaplin, le suspect

3. Prolongements d'une pensée

Marie-Irène Brudny : The Life of the Mind
Olivier Mongin : Du politique à l'esthétique
Jean-Marc Ferry : Habermas critique de Hannah Arendt

CHRONIQUES

Dick Howard : Une pensée conservatrice aux Etats-Unis
Jean-Philippe Béja et Gilbert Padoul : La Chine à l'aube des années 80
Sanda Stolojan : Un dissident avant l'heure, Panaït Istrati
Jean-Marie Le Sidaner et Alberto Ruy-Sanchez : Pier Paolo Pasolini
Jean-Marc Lévy-Leblond : Antimatière à réflexion

Ce numéro (224 pages) - France : 30 F - Autres pays : 31 F

Abonnement :	France		Autres pays	
	6 mois	1 an	6 mois	1 an
Ordinaire	120 F	220 F	130 F	240 F
Soutien	165 F	300 F	165 F	300 F
Etudiants	96 F	176 F	104 F	192 F

ESPRIT - 19, rue Jacob - 75006 Paris - C. C. P. Paris 1154-51

retour du religieux et rationalité technocratique

Existe-t-il un rapport entre les manifestations de retour du religieux dans des secteurs marginaux de la société et le type de rationalité technocratique planificatrice qui définit l'Etat moderne ? Pour tenter de vérifier cette hypothèse, la théorie critique de Jürgen Habermas, de l'Ecole de Francfort, sera l'instrument d'analyse privilégié. Le modèle économique et administratif du capitalisme libéral ne peut fonctionner qu'en vertu d'une légitimité assurée par la cohésion sociale qui est de l'ordre des motivations et des valeurs. C'est à ce niveau que des liens se tissent avec le domaine éthique et religieux, dont l'affaiblissement remettrait en cause l'un des fondements de ce type de rationalité politique. Or, aujourd'hui, il faut précisément faire face à de multiples ruptures dans l'articulation de ce domaine avec le politique, à des contradictions croissantes entre un Etat qui se centralise et se technicise et des facteurs de légitimation de plus en plus précaires. La solution un moment entrevue dans une « religion de la croissance » étant invalidée par la crise économique, que faire devant l'émergence de nouvelles pratiques sociales fragmentaires, de mouvements de retour d'inspiration traditionnelle ? La stratégie technocratique va essayer de les récupérer dans le sens de sa légitimation, soit en recherchant des consensus partiels, soit en encourageant des formes d'économie duale. Mais à cette tentative du système d'utiliser la symbolique des retours du sacré pour combler ses défaillances, une alternative est peut-être possible qui, partant des différences, restituerait à cette symbolique son rôle propre d'opérateur social.

Ce qui se conçoit bien, paraît-il, s'énonce clairement. Or rien n'est sans doute plus confus que la nature, les causes et les buts du retour du religieux, dont les manifestations, justement, crèvent les yeux : sous de multiples formes, et notamment dans les mouvements néo-ruraux, la religiosité resurgit. L'idée qui, presque toujours, les domine — celle d'une apocalypse écologique dont les temps sont proches —, le recours aux références religieuses pour justifier les expériences nées de cette imminence traduisent bien, l'un et l'autre, l'actualisation ou la réactualisation du religieux dans une pratique sociale. Ou plutôt, dans *des* pratiques ; car si la dominante apocalyptique s'impose à travers le constat de crise globale (économique, logique, sociale) et à travers la crainte du pire (la catas-

trophe sera elle aussi globale), le travail du sociologue sur le terrain décèle des tendances fortement divergentes au niveau des réponses à cette situation : panthéisme écologique, créationisme, néo-monachisme, références orientales... Qu'il s'agisse dans tous les cas de religiosité ne fait aucun doute ; qu'il s'agisse en revanche d'un « retour » du religieux implique la résurgence, en un autre lieu social (hors institution, hors dogme, hors tradition sociale-pratique dominante), de la *même* donnée culturelle et spirituelle.

un rapport posé comme hypothèse de recherche

Il faudrait donc commencer par étayer le diagnostic de l'extinction de cette donnée dans les lieux où l'on s'était habitué à la trouver. Sur ce point, la littérature est pour ainsi dire incommensurable. Il faudrait aussi et surtout fonder rigoureusement une relation de causalité entre la disparition de la religiosité en certains points de l'espace social et, comme l'effet de cette cause, sa réapparition en un autre lieu. Une telle causalité n'affecte très probablement pas une forme mécanique ; les médiations, les « surdéterminations », les équilibres structurels qui conditionnent et infléchissent l'émergence et la forme des effets rendent une telle investigation à peu près irréalisable.

C'est donc seulement à titre heuristique que nous posons ici l'hypothèse d'un rapport entre le « retour du religieux » dans certains secteurs marginaux de la société et la nature de la rationalité technocratique au centre, dans l'Etat. On pourrait, moins prudemment, affirmer que les expériences marginales représentent à coup sûr une protestation contre une rationalité dominante qu'on peut presque infailliblement rendre responsable des menaces de crise globale, puisqu'aussi bien cette rationalité étatique, centraliste et planificatrice se charge elle-même de toute responsabilité. Il resterait alors à prouver que la résurgence du religieux répond adéquatement à cette rationalité dominante : qu'elle est justement, par exemple, la dimension qui fait défaut à cette dernière, la dimension qui en a été évacuée et qui, du même coup, laisse un vide que viennent combler les retours du religieux, comme autant d'émergences ponctuelles d'un manque plus global.

Tenter d'apporter cette preuve interdit que l'hypothèse d'un rapport entre la rationalité technocratique et le retour du religieux soit transformée en pétition de principe. Il faut bien plutôt commencer par examiner ce qu'on entend par rationalité technocratique, afin d'établir quels liens elle entretient avec le religieux, en quoi par conséquent le religieux constitue,

au sein de cette rationalité, un élément dont l'évacuation ou le dépérissement peut affecter le fonctionnement du modèle technocratique[1]. Seule une telle démarche est en mesure de préserver la spécificité des diverses formes de religiosité en cause : *d'une part* dans la rationalité technocratique, *d'autre part* dans la société. De plus, cette démarche peut seule permettre de poser correctement la question de l'enjeu que représente pour le modèle technocratique l'émergence marginale de pratiques imprégnées de religiosité et d'étudier enfin par quelles stratégies la rationalité technocratique répond à ces pratiques.

I

la religion comme enjeu dans la maîtrise de l'histoire

Pour tenter d'établir à quel titre la religion peut constituer un enjeu du modèle technocratique, il nous faut *gagner un point de vue critique sur ce modèle.* Nous recourrons, pour ce faire, à la forme que prend dans la théorie critique de l'Ecole de Francfort l'idée d'une rationalité non-réduite. Il faut ici combiner deux théorèmes fondamentaux de la théorie critique, dans les développements qu'elle a connus chez Jürgen Habermas, son actuel représentant.

rationalité technicienne et connaissance herméneutique

Cette opposition, qui reprend le dualisme kantien de la connaissance empirique (entendement) et de la raison morale pratique, inscrit ce dualisme dans la perspective dialectique d'une *unification du savoir.* La tradition inaugurée par Kant a donné naissance à deux types de rationalité : une rationalité empirico-analytique (sciences de la nature) et une compréhension herméneutique (sciences de la culture ou de l'esprit). Cette version néo-kantienne du dualisme kantien ne reproduit pas à proprement parler l'opposition de l'entendement et de la raison pratique, puisqu'elle entend tirer les normes, les valeurs, d'une compréhension de la culture, alors que Kant posait la loi morale de façon strictement formelle. Toutefois le fonctionnement du dualisme est analogue : alors que d'une part règnent le calcul et l'analyse, d'autre part la raison émet la prétention de

1. Sur ces développements, cf. G. RAULET, « Espérance et critique, ou la sécularisation selon Ernst Bloch », en **Le discours utopique, Colloque de Cerisy (10/18)**, Paris, U. G. E., 1978 ; ou encore : « La religion dans le système de Ernst Bloch », en **Dossier Ernst Bloch,** La Tourette, Centre Thomas More, 1977.

dégager les vecteurs normatifs de l'action historique. L'important pour nous est que l'entendement s'en tienne aux faits, tandis que la compréhension herméneutique entend dégager, à titre de principes régulateurs de l'action, *les orientations normatives du corps social.*

Là où le calcul s'arrête, la raison cède la place, chez Kant, à la loi morale et à l'espérance ; chez les néo-kantiens, à la décision et aux normes. Décision et normes qui véhiculent aussi une espérance : celle de rationaliser l'histoire au-delà de la connaissance et de la manipulation du donné présent. Pour Habermas, la véritable maîtrise rationnelle de l'histoire passera par le refus de ce dualisme et par la volonté de conjuguer connaissance analytique et connaissance herméneutique. L'intégration de l'outil herméneutique dans la démarche analytique permettra d'échapper au dualisme. Et il s'agit simplement pour lui de corriger une fausse conscience scientifique : l'idée que les connaissances empiriques sont indépendantes d'une formation sociale donnée, que la science est « neutre ». Aussi convient-il bien plutôt de rendre consciente, par la formation d'une volonté collective, l'interpénétration des normes et des faits [2].

la rationalité politique et sa légitimité

Le dualisme des normes et des faits réapparaît dans *Raison et légitimité* en termes de gestion technique du système économique, d'une part, et d'approche « pratique » (compréhensive, herméneutique) de l'intégration sociale des individus, d'autre part. Il faut distinguer en effet, selon Habermas, deux sphères épistémologiquement irréductibles l'une à l'autre : celle du système proprement dit (les mécanismes économiques et leur gestion politico-administrative) et celle du système social. Le système économique domine la « nature externe » ; le système social, lui, « *socialise la nature interne au moyen de structures normatives* » qui émanent des motivations des individus constituant le corps social. Ces motivations constituent la « culture » et se trouvent exprimées par l'art, le droit, la morale, la religion [3]. Le rapport entre ces deux sphères pose en fait le double problème de la fonction politique de la religion et du religieux et de la fonction religieuse de la politique et du politique.

En effet, le rapport de la gestion politico-administrative du système économique à la cohésion sociale et aux normes qui la soutiennent n'est

2. Cf. G. RAULET, P. L. ASSOUN, **Marxisme et théorie critique,** Paris, Ed. Payot, 1978 : « La réalisation du programme de la théorie critique chez Habermas ».
3. **Raison et légitimité,** Paris, Ed. Payot, 1978, ch. I, pp. 11 sv.

autre que la *question de la rationalité politique et de sa légitimité.* Ou bien la rationalité politique assure sa légitimité par une image d'efficacité telle que la légitimité lui échoit d'emblée (« image » signifiant que la répartition du produit social est telle que chacun « y trouve son compte »); dans ce cas la légitimité est « décrochée » des normes [4]. Ou bien cette rationalité se révèle insuffisante pour que sa gestion engendre le *feed-back de légitimité* et elle requiert alors l'intervention compensatrice de valeurs assurant un consensus social appuyé sur les motivations des citoyens. Dans le premier cas, rationalité et légitimité se confondent : la rationalité politique assure seule sa légitimation sans avoir besoin de recourir à une rationalité compensatrice qui, issue de la sphère sociale, repose sur un système de normes ou de valeurs plus ou moins sécularisées (religion ou morale ou droit universaliste, c'est-à-dire droit naturel rationnel ou chrétien). Dans le second cas, rationalité et légitimité sont distinctes et entrent dans un jeu complexe d'interactions, la légitimité dépendant en tout état de cause des motivations.

la déstructuration symbolique du corps social

C'est en ce point qu'intervient le constat de « *désenchantement du monde* » (Max Weber), confirmé par le diagnostic d'une érosion des motivations traditionnelles, notamment religieuses. N'ayant pas compétence pour discuter ce diagnostic d'un point de vue sociologique, nous postulerons l'exactitude de ses conclusions. Pour Michel de Certeau, « *autrefois une Eglise organisait un sol, c'est-à-dire une terre constituée* » [5], alors que Marc Guillaume peut opposer, dans *Le Capital et son double,* la société symbolique traditionnelle à la société actuelle en ces termes : la société traditionnelle se caractérise par « *des significations symboliques nombreuses associées à une pratique sociale. De telles significations sont générales et s'attachent, dans la société traditionnelle, à toutes les autres pratiques et représentations sociales. Structures de parenté, fêtes, cérémonies religieuses, rites funéraires sont réglés strictement et forment des systèmes symboliques... Le développement capitaliste est incompatible avec ces contraintes. Celles qui régissaient le travail et les échanges étaient directement incompatibles avec l'industrialisation et le développement des forces productives. La nécessité de mobiliser la force de travail était aussi contradictoire avec les symboliques de l'habitat rural, de la nature et de l'enracinement des hommes... Les symboles qui maintenaient la cohésion*

4. J. HABERMAS, **Raison et légitimité, op. cit.,** p. 131.
5. M. de CERTEAU, « La faiblesse de croire », **Esprit,** avril-mai 1977, p. 231.

*des collectivités diverses en les représentant, en marquant la place de chacun en leur sein, sont aujourd'hui presque tous disparus... La société est menacée d'*anomie »[6].

Même diagnostic, exprimé dans les mêmes termes durkheimiens, chez Habermas. Pour lui, c'est fondamentalement du consensus qui garantit sa légitimité à l'Etat gérant le système que dépend l'éclatement d'une crise ; on observe en effet un enchaînement entre les quatre tendances dont la conjugaison menace le capitalisme (crise économique *stricto sensu* ; crise politique touchant soit la gestion, soit les effets de la gestion sur la société ; crise des motivations)[7] : l'exploitation du capital s'effectue aujourd'hui en utilisant la puissance publique comme moyen de régulation ; mais comme la tendance économique à la crise reste déterminée par la loi de la valeur, l'Etat peut tout au plus accompagner la chute tendancielle du taux de profit avec des mesures politiques qui en atténuent les effets ; il ne peut cependant empêcher que la tendance économique à la crise ne se répercute comme crise sociale et qu'il ne soit mis en cause lui-même par l'opposition entre les propriétaires du capital et les masses salariées ; le système administratif est donc mis sur la sellette : « *Lorsque l'Etat gérant de la crise est défaillant, il est sanctionné par un retrait de légitimité* », car, selon Habermas, l'opinion publique du capitalisme avancé a pour motivation essentielle un intérêt aux prestations du système administratif.

En d'autres termes, les *valeurs* du corps social sont aujourd'hui directement fonction de l'aptitude de l'Etat à répartir une quantité croissante de *valeurs d'usage* (notamment sous forme de services et de prestations sociales) ; si ces valeurs font défaut, aucune motivation ne s'avère de nature à compenser le retrait de légitimité. Pour que cette démonstration soit parfaitement convaincante, il faut en réalité étayer un maillon que Habermas se contente de suggérer : comment l'évolution même du capitalisme engendre la « déstructuration symbolique », la défection des valeurs traditionnelles qui structuraient le corps social. Marc Guillaume développe pour sa part très précisément ce processus et souligne que la logique capitaliste, liée à la production de nouvelles demandes, grignote inévitablement, au fur et à mesure de son propre succès, le secteur des valeurs traditionnelles et met par conséquent en branle la légitimation au moyen des valeurs d'usage[8].

6. M. GUILLAUME, **Le Capital et son double,** Paris, P. U. F., 1975, pp. 22-24.
7. J. HABERMAS, **Raison et légitimité, op. cit.,** pp. 68-75.
8. M. GUILLAUME, **Le Capital et son double, op. cit.,** pp. 23 sv.

Ainsi donc, en visant à la totalité, la logique capitaliste prive le système politico-administratif dont elle fait son pivot des valeurs traditionnelles sur lesquelles pouvait s'appuyer sa légitimité. Si l'on veut aujourd'hui actualiser le phénomène de sécularisation, de désenchantement du monde, c'est à cette évolution qu'il convient de le rapporter.

comment réduire la légitimité à la rationalité

Mais c'est aussi la logique de cette évolution qui amène le système politico-administratif du capitalisme avancé à considérer la légitimation comme un problème de gestion du système, c'est-à-dire à envisager de *gérer la légitimité comme il gère l'économie*[9]. Et c'est alors que s'impose l'idéal d'une indépendance par rapport aux valeurs, aux motivations : que s'impose, par conséquent, *la rationalité réduite,* une rationalité dont il reste à se demander si elle peut fonctionner, voire si elle a jamais fonctionné en toute « indépendance ». En fait, dans la situation qui est aujourd'hui la sienne, le capitalisme avancé ressent comme nécessaire la tendance du système politique à conquérir une indépendance de plus en plus grande vis-à-vis du discours de la légitimation. Il s'agit pour lui de réduire le plus possible la légitimité à la rationalité elle-même.

Le premier cas de figure est l'assimilation totale : c'est l'idéal de la « théorie des systèmes », qui entend rompre totalement avec une conception de l'intégration sociale basée sur les valeurs et les normes traditionnelles plus ou moins sécularisées et qui entend même rompre avec la forme constitutionnelle du consensus. Dans une telle hypothèse, la problématique de la légitimation disparaîtrait en tant que telle : la motivation ne deviendrait elle-même qu'un problème cybernétique.

En vérité, cet « idéal » n'a jamais été atteint à ce jour. C'est bien plutôt un second cas de figure qui prévaut, consistant à assimiler la légitimation à la rationalité, en faisant de cette dernière *un système de valeurs pseudo- ou para-morales et religieuses* : par exemple, en faisant de la « Science » la religion dominante (une pratique qui trouverait ses lettres de noblesse

9. Ces deux gestions entretiennent du reste des liens étroits, puisque la légitimation s'obtient désormais largement à coup de valeurs d'usage. La politique contractuelle est l'un des exemples les plus flagrants de cette situation. Mais on pourrait aussi multiplier les exemples conjoncturels : à la suite de hausses de prix, le gouvernement Barre a pris en janvier 1980 des mesures ponctuelles soigneusement dosées en faveur des familles, le dosage posant en l'occurrence une exigence de rationalité toute particulière en raison de la crise et de la diminution des valeurs disponibles.

chez Comte) [10] ; ou encore, en pénétrant le discours rationnel du système politique d'emprunts aux normes et aux valeurs de telle sorte qu'il véhicule, plus ou moins sécularisés, les impératifs moraux-pratiques qui relevaient antérieurement des motivations. Le discours rationnel technocratique se substitue alors à la motivation défaillante en proposant lui-même, à titre de « supplément d'âme », des valeurs qui, au demeurant, tentent de raviver dans le corps social un vieux fond de moralité et de religiosité en voie de disparition (non sans s'appuyer parallèlement sur la distribution des valeurs d'usage disponibles).

la religion de la croissance

Afin de rendre plus concret ce cas de figure, il suffit de lire le résumé que donne Michel Albert dans *Les Vaches maigres* de l'« espérance » annoncée par *Le Défi américain* ; on constate alors à quel point une religion venait prendre la relève de la religion traditionnelle : « *Nous allions entrer dans un autre siècle des Lumières, dans l'âge de l'intelligence pratique, créatrice de biens, qui ne serait pas dirigée contre la culture traditionnelle, mais qui créerait une nouvelle culture, réconciliant enfin l'*homo sapiens *et l'*homo faber *: la raison dominerait la technique en même temps qu'elle se nourrirait d'elle... De même que l'Evangile de Jésus s'adressait par priorité aux esclaves, celui-là était destiné d'abord aux prolétaires. Avec cette différence, essentielle pour une humanité devenue raisonneuse, que l'ineffable joie n'était pas promise dans l'au-delà... mais ici-bas. En ces temps d'œcuménisme, catholiques, protestants et juifs, laïques et cléricaux se retrouvèrent pour célébrer l'apothéose de Jules Ferry : l'instruction libère l'homme de ses chaînes, elle lui permet non seulement de s'abreuver aux sources de la culture universelle, mais de s'enrichir. Ainsi se trouvaient réconciliés le scribe, le publicain et le mendiant. Mais oui, la croissance résolvait enfin le vieil antagonisme entre Dieu et Mammon* » [11].

Point n'est besoin d'une grande culture philosophique pour savourer la justesse des traits de cette autocritique : de même que le siècle des Lumières avait pris avec ses divers déismes la relève de la religion traditionnelle en conciliant l'utilité et la spiritualité, le capitalisme fournissait

10. Cf. H. DESROCHE, **Sociologie de l'espérance,** Paris, Ed. Calmann-Lévy, 1973, pp. 234 sv.
11. M. ALBERT, **Les vaches maigres,** Paris, Ed. N. R. F., Gallimard, 1975, pp. 15 et 19-21.

une religion synthétique (dans tous les sens du terme). Kant lui-même eût été bien d'accord, pour qui le dualisme de l'entendement technique et de l'espérance devait seulement permettre d'atteindre plus sûrement les fins, sans récuser en quoi que ce soit ce modèle des sciences qu'était la physique. Et pour Kant la « révolution copernicienne » n'était pas non plus « dirigée contre la culture traditionnelle » : pas de meilleur défenseur de la religion que moi, affirme-t-il dans la préface à la seconde édition de sa *Critique de la Raison pure.* Seule différence entre les Lumières et *Le Défi américain* : les premières, du moins dans leur figure kantienne, avaient encore besoin de *deux rationalités*, et Kant avait encore besoin de l'immortalité de l'âme pour que l'ici-bas et l'au-delà se rencontrent, il avait encore besoin de Dieu pour que le bonheur soit proportionné à la vertu. Mais quoi qu'il en soit, il semblerait que l'esprit du capitalisme, tel que le conçoit Max Weber, se fût enfin réalisé : la notion de profit, « *condamnée en France par la double tradition du catholicisme et du socialisme* », était réhabilitée.

Avec la crise sonne le glas de cette religion séculière : « *Sept ans. Sept ans seulement. La durée du cycle biblique des vaches grasses et des vaches maigres. Et nous entrons aujourd'hui dans un univers de restrictions, de sacrifices, d'inflation, de chômage* ». Nous serions tenté de voir dans cette formulation biblique beaucoup plus qu'une fleur de rhétorique, non seulement en raison de ce qui vient d'être dit de la religion de la prospérité, mais parce qu'ailleurs, dans les marges, d'autres discours amplifient en message apocalyptique cette traduction religieuse de l'échec. Mais il nous paraît pour l'instant plus important de souligner que cette religion de la croissance est l'aveu le plus direct qui se puisse trouver de l'*impossibilité pour une idéologie économiste ou techniciste de rompre totalement avec un discours des normes et de l'espérance qui porte la vision de l'avenir.*

pas de légitimation sociale sans production de valeurs

En effet, la maîtrise de l'histoire exclut une approche strictement technicienne : si le discours politique aurait plutôt tendance à éliminer les éléments normatifs (plus ou moins religieux), il ne saurait le faire sans renoncer du même coup à sa « philosophie », à sa prétention de maîtriser l'espace pratique de l'histoire. Il véhicule les éléments religieux-normatifs de façon plus ou moins implicite, à la fois comme les séquelles de sa propre origine traditionnelle (la philosophie morale mal dégagée de l'histoire du Salut qui est celle du XVIIIe siècle) et comme le lexique qui

lui permet de se faire reconnaître par la société, de faire reconnaître ses moyens comme des fins [12].

Du côté de la rationalité technocratique, les valeurs (plus ou moins sécularisées) n'ont donc jamais disparu ; elles sont indissolublement liées à la légitimation de ses prétentions et, plus profondément encore, à la nature même de ces prétentions : maîtriser l'histoire. Lors même qu'elle ne s'exprimerait pas au moyen d'un lexique religieux, la science devrait néanmoins s'appuyer, pour être reconnue et justifier ses prétentions devant le corps social, sur des synthèses qui constituent encore une forme de *culte* de la science, de *religion* scientifique et qui, en tous cas, continuent de faire appel à une croyance sociale ; la rationalité technicienne, dès lors qu'elle cesse de manipuler des choses et doit rendre compte de cette manipulation devant la société, reste donc dépendante d'une double appartenance : aux lois de l'efficacité scientifico-technique, d'une part, et à celles de *la reconnaissance sociale,* d'autre part.

Or la rationalité technocratique — et cette précision aurait sans doute dû être introduite plus tôt — peut d'autant moins se soustraire à la reconnaissance sociale que la société est son objet : elle consiste par définition dans une extension du pouvoir de manipuler les choses en techniques de domination des hommes. Ou bien elle coupe court à toute problématique de reconnaissance et de légitimation en transformant son rapport à la société en problème technique de gestion d'un sous-système (idéal jamais atteint à ce jour, nous l'avons dit), ou bien elle demeure tributaire de la légitimation, c'est-à-dire sous une forme ou sous une autre de la production d'une « philosophie », d'une idéologie tenant lieu de « religion ».

12. Danièle Léger a bien saisi ce mécanisme dans **De la mission à la protestation,** Paris, Ed. du Cerf, 1973. Le type de politicien dont rêvaient les militants chrétiens était un « politicien amélioré », pour qui « rationaliser le monde, en l'aménageant autant qu'il est possible, c'est l'humaniser, c'est aussi le christianiser ». Le chrétien pouvait se reconnaître dans l'idéologie de la croissance, quitte à plaquer sur elle son propre engagement, d'autant plus volontiers accepté par cette idéologie qu'elle voyait ainsi sa légitimité confortée. Ce n'est certes pas un hasard si pendant la période d'industrialisation de la France l'engagement technocratique et l'engagement du chrétien dans le siècle ont coïncidé ; cf. R. PUCHEU, **Esprit,** avril-mai 1977, pp. 15 sv.

II

retour du religieux et stratégies technocratiques

La rationalité technocratique ne peut donc satisfaire à sa propre exigence de neutralité et d'indépendance à l'égard des valeurs et de leurs justifications. Cette rationalité réduite à prétentions universalistes est sans cesse renvoyée à une autre rationalité. Tant que le système politico-administratif peut être considéré comme l'émanation et l'institutionnalisation d'une volonté collective, d'un consensus social, sa légitimation est assurée. Si le développement du capitalisme libéral érode les motivations traditionnelles, il s'appuie en même temps sur des normes émanant du corps social : l'opinion publique bourgeoise, dont l'idéologie est censée exprimer l'intérêt général ; le citoyen, c'est-à-dire le bourgeois propriétaire, passe pour défendre l'Homme et la Raison. De plus, pendant toute cette période, les sociétés capitalistes vivent encore en parasites sur des réserves de traditions précapitalistes : Habermas souligne en particulier que l'éthique professionnelle de la classe moyenne, orientée vers la performance, a besoin, tout comme le fatalisme de la classe inférieure, de la protection de traditions religieuses : « éthique protestante » comme éthique professionnelle sécularisée dans la bourgeoisie, morale du travail traditionaliste dans la classe inférieure.

ruptures entre les faits et l'idéologie

Or, comme nous l'avons vu, « *les éléments des images du monde traditionalistes qui ont représenté le contexte et le* complément *des idéologies bourgeoises, ont été affaiblis et sans cesse décomposés au cours de l'évolution du capitalisme* »[13]. S'appuyant sur Max Weber, Habermas rapporte cet affaiblissement à la rationalisation croissante de domaines de la vie qui étaient jadis réglés de façon traditionaliste : scientifisation de la pratique professionnelle, expansion du secteur des prestations de service, conquête administrative et juridique de relations politiques et sociales jadis réglées de façon informelle, etc. Conjointement s'est produit ce qu'il est convenu d'appeler le « dépassement » de la religion et de la philosophie : l'égoïsme utilitariste bourgeois cesse de se référer au droit naturel rationnel, la religion cesse de constituer un système de valeurs guidant l'éthique privée.

13. J. HABERMAS, **Raison et légitimité, op. cit.**, pp. 112 sv.

Outre l'affaiblissement des « rembourrages traditionnels », les éléments constitutifs de l'idéologie bourgeoise sur lesquels reposait le consensus se trouvent eux-mêmes peu à peu sapés. L'idéologie de la performance, selon laquelle l'entreprise individuelle, garantie par le droit, permet en principe à tous d'accéder à la participation politique moyennant la culture et la propriété, perd peu à peu de sa crédibilité, que ce soit dans la compétition économique ou comme succès professionnel à cause de l'évolution non synchrone des systèmes de l'éducation et de l'emploi. L'individualisme possessif se heurte quant à lui à l'augmentation des biens d'usage collectifs (transports, loisirs, santé, éducation) qui échappent à l'appropriation privée. Les dissonnances entre les idéologies et les faits empêchent désormais l'universalisation de l'idéologie en idéal. La morale universaliste intériorisée devient du même coup elle-même dysfonctionnelle [14].

Face à ce déficit ou à ce dysfonctionnement des motivations traditionnelles, idéologiques et idéales, se dresse l'Etat social (le *Welfare State*), résultat historique d'une centralisation et d'une scientifisation : cette interdépendance très forte de la science, de la technique et de l'administration est nécessitée par un interventionnisme accru, par la complexité des problèmes de régulation, par l'expansion des services et de l'administration [15]. L'Etat se trouve alors dans une situation de légitimité précaire, car « *il n'y a pas de production de sens administrative... Les tentatives pour compenser des déficits de légitimation par une manipulation consciente rencontrent une limite systématique dans la dissemblance structurelle entre les domaines de l'activité administrative et la tradition culturelle* », entre la rationalité et les motivations [16]. La légitimation reste donc tendue entre ces deux domaines : la rationalité technocratique se révèle toujours aussi dépendante des motivations, même lorsqu'elle est amenée par l'évolution historique à assurer de plus en plus sa légitimité par la manipulation et la distribution de valeurs d'usage.

Ce n'est donc pas un hasard si la persistance des éléments normatifs ou religieux caractérise sous diverses formes les multiples types de discours technocratiques (de Claude Gruson à Michel Albert), à l'exclusion toutefois de celui de la théorie des systèmes, bien qu'elle en reste, elle aussi,

14. Sur ces analyses, cf. J. HABERMAS, **Raison et légitimité, op. cit.**, ch. II, § 7, « Sur les théorèmes de la crise de motivation ».
15. Cf. J. HABERMAS, **L'Espace public**, Paris, Ed. Payot, 1978, ch. V et VI.
16. Cf. J. HABERMAS, **Raison et légitimité, op. cit.**, pp. 101 sv.

de facto dépendante tant qu'elle n'a pas réalisé son idéal cybernétique [17]. L'évacuation de ces éléments accroît la précarité des possibilités de légitimation du système politico-administratif, car toute défaillance de rationalité devient alors un déficit de légitimation.

résurgences éthiques face à la rationalité technocratique

Il reste maintenant à situer par rapport à ce destin du modèle technocratique les retours du religieux auxquels on assiste dans la sphère sociale. Habermas suggère un lien entre ce type de phénomènes et la nature aujourd'hui dysfonctionnelle des idéologies qui motivaient la société bourgeoise : c'est l'art moderne, qui a radicalisé l'autonomie de l'art bourgeois et la morale universaliste. Au sujet de cette dernière, on ne peut envisager de dépasser son dysfonctionnement « *que si l'opposition entre les domaines réglés par le droit et les domaines réglés par la morale est relativisée et si la validité de* toutes *les normes est liée à la formation discursive de la volonté de tous ceux qui peuvent être concernés* » [18]. Seule une éthique communicationnelle est donc à même de répondre à cette exigence. Or, « *les convictions fondamentales de l'éthique communicationnelle et les complexes d'expériences des contre-cultures dans lesquels s'incarne l'art moderne déterminent déjà aujourd'hui dans quelques couches de la société des processus de socialisation typiques et ont donc acquis une force suffisante pour former des motifs* » [19].

Dans l'importante introduction de son ouvrage collectif *Repères pour la situation spirituelle de notre temps*, Habermas va plus loin encore : « *Ce qui se dessine en deçà du seuil des formes de vie parfaitement ordonnées par les institutions de la science et de la technique, du droit et de la morale, de l'art et de la littérature, en deçà d'une politique qui s'est réduite à l'administration et dans les marges d'un système économique extrêmement mobile, signale... l'émergence dans le quotidien de nouvelles formes symbiotiques dans lesquelles la connaissance instrumentale d'une part, la moralité pratique et l'expression esthétique d'autre part, se rejoignent à nouveau* » [20]. Emergence de nouvelles motivations, par consé-

17. Sur Claude Gruson, cf. P. LADRIERE, « Religion et rationalité technocratique », en **Recherches et Documents du Centre Thomas More,** à paraître.
18. J. HABERMAS, **Raison et légitimité, op. cit.,** p. 122.
19. **Ibid.,** p. 126.
20. J. HABERMAS, « La colonisation du quotidien, Sur la situation intellectuelle en Allemagne fédérale », **Esprit,** décembre 1979, pp. 34 sv. (extraits de cette introduction).

quent, et surtout perspective d'une pratique non réductrice. Nous reviendrons sur ces perspectives qui interdisent, à tout le moins, de réduire la sphère des motivations à la rationalité technicienne. Non seulement celle-ci reste dépendante des motivations, mais elle les voit resurgir devant elle comme le symptôme de l'impossibilité de son unidimensionalité.

Il est vrai que, selon Marcuse, ces résurgences, au demeurant très partielles, ne changent rien à l'unidimensionalité et constituent bien plutôt les exutoires nécessaires à l'équilibre du système : « *L'instauration d'une réalité unidimensionnelle ne signifie pas que le matérialisme règne, que les préoccupations spirituelles, métaphysiques et les activités bohèmes ont disparu. Au contraire, il y a toujours beaucoup de "Prions ensemble cette semaine", de "Pourquoi ne pas essayer Dieu", de Zen, d'existentialisme, de manières de vivre "beat"... Ces formes de protestation et de transcendance... ne sont plus négatives, elles constituent bien plutôt la partie cérémonielle d'un behaviorisme pratique, sa négation inoffensive, elles sont rapidement assimilées par le statu quo, elles font partie de son régime de santé* »[21]. Cette évaluation et celle de Habermas appartiennent manifestement à deux époques bien distinctes du capitalisme avancé : avant la crise, après la crise. Le véritable test doit donc consister à examiner si les phénomènes de retour (retours à la nature et retours du religieux sont aujourd'hui largement liés) constituent un enjeu pour la rationalité dominante.

la nécessité d'une stratégie de récupération

Le fait que les éléments religieux et normatifs du discours technocratique et les résurgences du religieux relèvent tous deux des motivations ne doit pas cacher que nous sommes néanmoins en face de deux logiques opposées par leur origine et par leur dynamique : dans le cas de la rationalité technocratique, se perpétue la problématique de la sécularisation issue du XVIIIe siècle, impliquant la scientifisation des domaines précédemment religieux, mais aussi la nécessité pour la science de produire son propre discours religieux ; du côté des retours du religieux, nous avons plutôt affaire à une « désécularisation régressive » : le sens des pratiques paraît ne pouvoir être justifié que par un langage expressément religieux, c'est-à-dire revenant à la *tradition.*

Du même coup l'Etat et la société continuent en quelque sorte à se faire face. Les nouvelles motivations, qui constituent le support symbolique

21. H. MARCUSE, **L'homme unidimensionnel,** Paris, Ed. de Minuit, 1968, p. 42.

de pratiques communautaires en rupture avec la pratique dominante de l'Etat, ne sauraient d'emblée fournir à l'Etat les motivations dont il continue à avoir besoin. *Enjeu* signifiera donc ici la mise en place d'une véritable *stratégie de récupération.* La différence entre les deux dynamiques considérées exclut toute osmose spontanée. Aussi la récupération se présente-t-elle tout d'abord sous un jour violent : répression de la marginalité non seulement sous l'effet d'une résistance « viscérale » de l'environnement social traditionnel, mais aussi par des moyens policiers. Première façon de trouver « au fond de la forêt, l'Etat ».

Mais B. Hervieu et D. Léger signalent aussi une « complicité problématique » entre de nouveaux installés et l'administration : « *La volonté de maintien sur place des populations, le souci de repopulation qui apparaissent aujourd'hui après qu'on eut, des années durant, tout fait pour encourager l'exode, répondent à des perspectives nouvelles de "profits verts" en même temps qu'à des choix d'aménagement qui ne sont pas directement liés au profit, mais qui correspondent à des besoins nouveaux du système économique au stade actuel de son développement : la crise économique et les désajustements croissants qu'elle induit au sein du système productif conduisent à reconsidérer un modèle de croissance entièrement construit autour du primat du développement industriel urbain* » [22].

l'économie duale répond à une situation inéluctable

C'est dans le prolongement de cette stratégie sur l'espace, mais plus radicalement, que le changement du modèle de croissance développé aujourd'hui par les projets d'économie duale pourrait bien constituer la forme de récupération « douce » la plus efficace [23]. Croissance à plusieurs vitesses, réhabilitation du « bricolage » et reconnaissance d'une économie informelle issue de l'économie familiale, du très petit commerce, du très petit artisanat et enfin du travail précédemment accompli « au noir » : ces idées de base de l'économie duale permettraient au système politico-administratif d'utiliser les pratiques marginales comme une *décharge* de sa propre surcharge gestionnaire. Mais il s'en faut que l'administration parvienne à échapper totalement à la problématique de la légitimation, comme le souhaite Luhmann, par exemple : le décrochement de toute

22. B. HERVIEU, D. LEGER, **Le retour à la nature,** Paris, Ed. du Seuil, 1979, p. 220.
23. Sur l'économie duale, cf. notamment **Futuribles 2.000,** juin 1979.

participation intensive du corps social se heurte en fait à ce que M. Crozier appelle « *la crise d'affolement devant la complexité d'un système que nous ne maîtrisons plus* »[24]. La solution qu'il préconise est un recul de l'interventionnisme et *un retour à la communication et au consensus.* Crozier envisage par ailleurs expressément de mettre à profit l'innovation spontanée qui se produit du côté des expériences marginales. On trouve des idées similaires chez Michel Albert.

Mais il convient d'ajouter que ces palliatifs du déficit de rationalité enregistré par le système politico-administratif ne représentent chez aucun de ces deux auteurs une véritable application de l'économie duale. Chez Michel Albert, par exemple, le retour au consensus s'appuie sur les groupes de pression constitués, notamment les syndicats, et débouche par conséquent sur un renforcement de la version participative de la planification qui reste dans le cadre de la publicité politique propre au capitalisme avancé : une publicité médiée (au sens fort des *media*) par des lobbies. Mais le diagnostic de la crise de rationalité d'une part, la notion de recul de l'interventionnisme d'autre part, traduisent dans quelles conditions interviennent eux aussi les projets d'économie duale.

Il est tout particulièrement important de souligner que l'économie duale, du même coup, n'est pas seulement une invention de planificateurs en veine de nouveauté. Elle est la réponse à *une situation inéluctable découlant de la logique même du système capitaliste.* Les secteurs informels sont un *état de fait* que le planificateur doit prendre en compte[25]. Dans l'hypothèse duale, il le fera en ménageant une sphère d'activités reconnues et *seulement soutenues,* ce qui décharge d'autant la rationalité technocratique[26].

24. M. CROZIER, **On ne gouverne pas la société par décret,** Paris, Ed. Grasset, 1979, p. 28. Sur Luhmann, cf. J. HABERMAS, **Raison et légitimité, op. cit.,** pp. 179 sv.
25. Cf. GERSHUNY, « L'Economie informelle », en **Futuribles,** juin 1979, pp. 37-39; du même : « The Dual Economy », en **The Long-term future of international relations, International meeting of Experts** (Documents ronéotypés, Futuribles, 55 rue de Varennes, 75007 Paris).
26. Cette **situation de fait** en vient du reste à influencer dès maintenant certaines décisions gouvernementales dans un sens proche de l'économie duale : la reconnaissance du travail familial (femmes de commerçants et d'artisans) favorise l'abaissement du nombre des demandeurs d'emploi en assurant un statut socio-professionnel à des personnes que les incertitudes économiques auraient pu conduire à postuler un emploi hors de l'entreprise familiale. Ce problème de l'emploi est central pour l'économie duale, cf. GERSHUNY, « L'Economie informelle », **op. cit.**

pour une alternative politique au dualisme

Ce secteur est dans une situation de fait tout à fait similaire à celle des pratiques néo-rurales porteuses de religiosité et les recoupe du reste en partie. Aussi l'économie duale représenterait-elle à l'égard de ces pratiques une stratégie de récupération douce particulièrement significative d'une *nouvelle relation entre religion et rationalité technocratique*[27]. La rationalité technocratique utiliserait la symbolique qui porte ces pratiques et, sans avoir besoin de l'assumer elle-même, se l'adjoindrait comme le complément indispensable, couvrant le secteur des motivations, sans lequel — on l'a vu — elle ne peut fonctionner. Cette nouvelle relation, qui ne fait qu'entériner une dépendance inévitable, ne produit pas pour autant une nouvelle rationalité, une rationalité non réductrice du type de celle qu'entrevoyait Habermas dans son introduction aux *Repères pour la situation spirituelle de notre temps.*

Si les phénomènes de retour du religieux et du sacré esquissent un nouveau vécu de la société civile, en marge du consensus dominant (ou du pseudo-consensus vassalisé, manipulé), s'ils traduisent l'émergence d'une nouvelle culture politique, articulée autour de consensus fragmentaires, il faudrait bien plutôt développer une stratégie totalisante à partir des différences. *Totalisante* parce qu'une rationalité non réduite ne saurait demeurer dualiste, comme l'est la rationalité technocratique et comme l'est son dernier avatar en date, l'économie duale. *A partir des différences,* parce que nous devons renoncer à totaliser les cultures politiques éclatées dans la perspective d'un espace temporel ou géographique dominant (le Plan, l'Etat). C'est seulement ainsi que nous serons à même de développer véritablement une alternative politique : une alternative qui n'étoufferait pas les différences et qui ne se servirait pas du dualisme ou de la multicroissance pour démultiplier les problèmes de rationalité, permettant du même coup à la rationalité politique-étatique de se perpétuer. Le retour du religieux interviendrait dans cette stratégie conformément à la nature de ses manifestations actuelles : comme l'un des opérateurs symboliques privilégiés qui contribuent à rendre les pratiques socialement opérationnelles[28].

gérard raulet

27. Gershuny envisage trois scénarios : 1) laisser le secteur informel se développer sans contrôle au prix de risques politiques ; 2) réprimer en renforçant les taxes et la législation sur l'emploi, au risque de voir s'accroître les services publics, mais aussi les exigences objectives et subjectives des citoyens envers ces services ; 3) chercher à exploiter les éléments les plus positifs.
28. Cf. G. RAULET, « L'utopie comme texte et structure processuelle », en **Stratégies de l'utopie,** Paris, Ed. Galilée, 1979.

ECONOMIE ET HUMANISME

N° 254 — Juillet-Août 1980

Qui est pauvre ?

M. Tachon : Présentation du dossier

A. Pitrou : Vivre dans la précarité

P. Grell et A. Wery : La relativité du concept de pauvreté

A. Lion : Une politique contre la pauvreté

Cl. Larivière : Les mouvements d'assistés sociaux au Québec

J. Katuszenski et R. Ogien : Les carrières du pauvre

A. Lion : Que lire d'autre sur la pauvreté ?

. . . . . .

M. Godet : A la recherche des emplois de demain

C. Makos et L. Héthy : La participation des ouvriers dans l'entreprise socialiste : une étude de cas hongrois

C. Beaucourt : A propos des phénomènes de mortalité en URSS : Réponse à E. Todd.

. . . . . .

Chronique industrielle, Faits et tendances, etc.

Commandes à **ECONOMIE ET HUMANISME** - 14, rue Antoine-Dumont - 69008 Lyon

Prix du numéro : 30 F - Expédié : 34 F - C.C.P. Lyon 1529-16 L - Tél. : (7) 861.32.23

ouvertures

La crise actuelle s'enracine dans une question qui, pour être traditionnelle, se présente sous un jour profondément nouveau : comment faire des hommes concrets des êtres autonomes et, par cela même, capables de relation. L'anthropologie moderne, à la suite de Hegel, Marx, Nietzsche ou Freud, et la culture moderne sont travaillées par cette question qui n'a rien de spectaculaire et qu'on semble toujours manquer, alors qu'on croit l'avoir enfin reconnue. La répercussion d'une telle recherche sur la conception de Dieu et de nos rapports avec lui est considérable. Elle remet en cause, qu'on le veuille ou non, la tradition, en particulier la tradition judéo-chrétienne, non pour la détruire, mais pour entendre autrement les interrogations qui la portent. Les débats actuels sur la révélation et l'incarnation sont à éclairer avec une pratique et une théorie liées à la formation d'une société dans laquelle les rapports entre êtres humains cesseraient — autant qu'il est possible — d'être élaborés sur le modèle de la domination, de l'opposition, de l'assimilation, de l'identification. Qu'ils deviennent — autant qu'il est possible — des rapports entre sujets effectivement individuels et *sociaux et la redécouverte du don inconditionnel de Dieu renvoyant les hommes à leur liberté permettrait de sortir de l'impasse. La banalité de cette voie n'est que l'envers de son réalisme.*

Il semble qu'aujourd'hui le grand public en ait de plus en plus assez d'entendre parler de la crise du monde moderne. Les jeunes surtout sont saturés. Ce matin, je lis dans *Le Monde* l'aveu désabusé d'un étudiant : « *Ce qu'il y a d'ennuyeux dans cette époque, c'est qu'on n'arrête pas d'y mouiller des pétards... Quoi que vous fassiez, vous baignez dans le déjà vu. Même les attitudes que vous prenez ont été prises depuis longtemps, et ce qu'il y a de pire, c'est qu'on le sait partout... L'idée même de décadence est moribonde* ». Aveu terrible qui annonce peut-être une entrée dans la santé — ou l'engourdissement final. Car sortir de l'état critique, c'est *effectivement* en sortir : ce qui suppose une certaine *vue* de la question en jeu et le *courage* de marcher pas à pas selon cette vue.

I

crise ou pas crise

A regarder les choses vaguement, à n'entendre que les rumeurs qui circulent dans l'air du temps, on s'explique sans peine le désarroi et la

fatigue actuels. Cependant une attention plus soutenue permet sans doute d'entrevoir dans le chaos une certaine cohérence des interrogations, une question-catalyse.

question banale

« *La paresse et le manque de courage sont les causes qui expliquent pourquoi tant d'hommes, après avoir été affranchis depuis longtemps par la nature d'une direction étrangère, restent pourtant volontiers, toute leur vie durant, des mineurs et pourquoi il est si facile à d'autres de s'imposer comme leurs tuteurs. Il est si facile d'être mineur : si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience, un médecin qui décide pour moi de mon régime, je n'ai vraiment pas à me donner moi-même de peine. Je n'ai pas à penser, pourvu que je puisse payer.* » Ce texte célèbre de Kant à la fin du XVIIIe siècle exprime selon moi la question sans laquelle toutes les autres questions deviennent de la bouillie idéologique. Son actualité est aussi vive aujourd'hui qu'il y a deux siècles. Habitués à la sophistication des petits-maîtres, certains se sentiront peut-être frustrés par la banalité de ce langage. Il ne fait pourtant qu'énoncer, sans la dévaluer, la question autour de laquelle, avec une extrême force analytique, tournent les trois Critiques. Et, au-delà des vanités, la culture présente.

question nouvelle

Si provocant que cela puisse paraître, cette question est, par rapport à l'univers traditionnel, relativement nouvelle. Certes, dans la civilisation grecque par exemple, nous savons par les textes qu'il a existé des individualités pour dire « non » jusqu'au bout à la tendance affichée des lois, des pouvoirs et des maîtres à se substituer à la pensée, à la liberté, à la décision de chacun — à en « *tenir lieu* », comme le dit Kant. De ces individualités, Antigone, la nièce du politicien Créon, et Socrate, le philosophe sans éclat, nous sont toujours typiques. Ils ont d'ailleurs payé leur grand refus, mais d'une autre monnaie que celle dont parlera aussi Marx à propos de la bourgeoisie. Cependant, si l'irréductibilité de chacun était alors une évidence affirmée par quelques-uns, cette irréductibilité demeurait en marge des institutions et des systèmes aussi bien théoriques que pratiques. L'autonomie des individus n'entrait pas dans les projets *historiques,* qui avaient essentiellement affaire aux clans, castes, ordres ou classes.

Il est remarquable qu'Aristote ait vu que l'individu est irréductible à la généralité ou à l'objectivité, y compris du langage, et qu'en même temps il conclue à son expulsion hors de la science et de la philosophie (quand la biologie actuelle cherche à prendre en compte la spécificité de chaque individu à l'intérieur de l'espèce, elle indique déjà que nous sommes entrés dans un autre type de culture) : Aristote et ses contemporains tendent à ne considérer les individualités vivantes, même humaines, que comme les chaînons périssables du grand cycle immuable et transcendant qu'est la nature. Cette perspective, sous mille avatars, s'est prolongée pendant des siècles, explicable, sinon toujours justifiable (mais l'histoire ne se refait pas), par une interaction des conditions économiques et des idéologies.

émergence de la liberté

C'est au XVIIIe siècle, après de lentes et souterraines préparations, que l'individu est devenu plus nettement une question historique, d'abord sous la figure particulière de la bourgeoisie. C'est à l'individu bourgeois, premier type de la modernité, que pense d'abord Kant lorsqu'il s'étonne que, passablement libéré, il soit pourtant demeuré à ce point mineur. Mais Kant se trompait au moins sur un point : de croire que les bourgeois de son temps étaient effectivement affranchis par la nature d'une direction étrangère, c'est-à-dire de la toute-puissance plus ou moins magique de la divinité. Certes, depuis surtout Newton, la science avait à juste raison rejeté Dieu hors de son domaine, mais pour y reconstituer d'autres mythologies, telle que la croyance en la valeur sacrée des lois naturelles. Nietzsche a montré comment les savants du XIXe siècle sont toujours de curieux croyants, et aujourd'hui encore le scientifique aux allures d'affranchi prend souvent le relais du théologien, même quand il s'appelle Jérôme Monod : « *Le* sacré *religieux peut se déverser dans la science. En faisant des mathématiques " modernes ", on risque d'absorber plus de religion qu'on ne croit... Et ce serait un long travail que de détecter dans la littérature idéologico-scientifique de notre temps tous ces jeux de cache-cache, tous ces affleurements, tous ces clins d'œil du sacré* »[1]. A ces analyses n'échapperaient naturellement ni l'économie, ni la sociologie, ni la politique, ni la littérature — sans rien dire, pour le moment, de la religion.

Malgré tout, tandis que pour maintes raisons l'irréductibilité de chaque être a été refoulée dans l'univers traditionnel, elle exerce maintenant sa pression. On peut comprendre pourquoi, la

1. « Autour du sacré », **Magazine littéraire** 149, juin 1978, pp. 14 sv.

formation touchant, dans les sociétés développées, un nombre croissant d'individus à travers les écoles, les universités, les partis, les syndicats, les groupes et les média de toute espèce. Certes, cette formation tend à opérer une intégration aux systèmes existants, mais en même temps elle fournit les moyens de sa contestation. La révolte de mai 68 contre la formation universitaire n'aurait pas été possible sans cette formation. Et c'est la richesse — relative — des sociétés de consommation qui permet à certains, démunis de pouvoirs officiels, de réaliser et de dire qu'il existe autre chose que des biens purement économiques. Aussi les idéologies produites par les sociétés modernes sont souvent des armes à double tranchant. En particulier l'idée de liberté, non seulement de la nation, mais des groupes sociaux, et a fortiori des individus, n'a été introduite que récemment dans la vie *publique* : j'entends ici, non pas la liberté concédée plus ou moins à leurs membres par les Etats et les Eglises, mais la liberté qui ne peut, sans déchoir, se décharger de soi sur rien ni sur personne. Cette liberté responsable de chacun n'existe guère encore : elle trace pourtant son chemin dans un monde où dominent les tendances à la massification, à l'uniformisation, à l'indifférenciation.

II

le chemin de la liberté

Ce chemin n'a rien de spectaculaire. Il est banal en effet, quotidien. Jadis, depuis surtout le XVIe siècle, les spirituels ont essayé de décrire, souvent avec une extrême précision, les multiples voies selon lesquelles le chrétien pouvait rompre avec l'asservissement où il prend naissance et devenir un « homme nouveau ». Entre autres limites, ces analyses tendaient à s'enfermer dans le domaine religieux au sens particulier du terme. Pour la première fois, au début du XIXe siècle, avec la recherche hégélienne, il a été montré qu'on ne pouvait tenter de s'accomplir qu'en mettant en cause son comportement dans tous les domaines, économique, familial, social, politique et culturel. Mise en cause qui, par des chemins de patience, de doute et même de désespoir, amenait l'individu à sortir de soi, à ne plus se prendre, autant que possible, pour le point de référence.

un chemin exigeant

Selon cette perspective générale, ce qu'a fait Hegel demeure décisif, quelles que soient par ailleurs ses limites et ses contradictions : c'est par lui ou contre lui que le débat sur l'anthropocentrisme a pris une dimension

historique. Depuis lors les questions qui se posent aux hommes se sont singulièrement affinées. On sait comment Marx a souligné à quel point les conditions socio-économiques et culturelles commandent les individus et en font, à leur insu ou consciemment, les instruments d'un système de classe ou d'un système d'Etat.

Quant à Freud, il a travaillé dans une optique différente, mais non contradictoire : son insistance sur la structure individuelle ne signifie pas une fermeture aux problèmes sociaux. Ce n'est pas seulement des textes de ce point de vue plus explicites qui l'indiquent, *Psychologie collective et analyse du moi, Considérations actuelles sur la guerre* ou *Malaise dans la civilisation,* mais des textes tournés plus directement vers l'analyse de l'individu. Celui-ci par exemple : « *L'individu humain se trouve devant une grande tâche : se détacher de ses parents. Et c'est seulement après avoir rempli cette tâche qu'il pourra cesser d'être un enfant pour devenir membre de la collectivité sociale* »[2]. Ce qui ne veut pas dire brutalement une intégration aux idéologies et pratiques en cours, bien que Freud, à la différence de Marx ou de Hegel, ne croie pas beaucoup à la transformation profonde des sociétés : les névroses qu'engendre nécessairement la civilisation sont elles-mêmes profondes, et c'est encore par des moyens névrotiques — surmoi collectif, inflation de la morale, en particulier de la morale chrétienne de l'amour — qu'on tenterait de réduire le mal. Bref, Freud ne voit pas très bien comment appliquer aux sociétés une psychanalyse tout juste applicable aux individus[3].

En tout cas, quoi qu'il en soit même des résultats de l'analyse individuelle, Freud a commencé à nous rendre moins myopes dans l'exploration de nos tendances négativistes : sentiments de culpabilité avec leurs contrecoups sado-masochistes, refoulement et répétition obsessionnelle, processus de substitution et d'identification soutenus par des scénarios imaginaires ou intellectualisants, enfin, investissant le tout, désir de mort. En insistant sur l'enracinement de ces tendances dans l'inconscient de la petite enfance, Freud a donné une autre dimension aux analyses implacables de Nietzsche sur les comportements nihilistes : déjà, avec une force extrême, la *Généalogie de la Morale* avait en effet démonté le mécanisme — individuel *et* social — qui, du ressentiment et de la culpabilisation, aboutit à la production d'une morale et d'une culture dont le but, conscient et inconscient

2. S. FREUD, **Introduction à la psychanalyse,** ch. 21 (Petite bibliothèque Payot), Paris, Ed. Payot, s. d., pp. 300 sv.
3. Voir par exemple la fin de **Malaise dans la civilisation.**

(c'est à Nietzsche qu'a été pris le « ça »), est de faire de l'homme un esclave en lui donnant l'illusion d'être un maître.

ni esclave, ni maître

Le travail de Hegel, Marx, Freud ou Nietzsche est indispensable, s'il n'est pas suffisant, pour comprendre ce qui se passe aujourd'hui, même quand ils ne sont pas d'accord entre eux. Comme on l'a dit (Bataille avant Deleuze), il n'y a pas de *compromis* possible entre Hegel et Nietzsche. Mais ceux-ci n'auraient certainement pas accepté la philosophie freudienne, dans la mesure — réelle, quoique relative — où il existe une telle philosophie : ils auraient en particulier trouvé très courte sa méditation sur la mort. Bien plus, une lecture attentive montrerait que ces diverses idéologies ne vont pas sans confusions, ni même sans contradictions. Ces dissonances ont apparemment de quoi décourager l'homme actuel, déjà plongé dans le désarroi par l'ébranlement, sinon par la désintégration, de son univers.

A mon sens pourtant, c'est autrement qu'il faut voir les choses. Si divergents soient-ils, ces quatre types de recherches offrent en effet un axe commun qui traverse les lieux conflictuels de la domination et de la servitude dont Hegel, le premier, a essayé d'analyser les rouages. Il est très important que Marx ait vu dans le capitaliste le maître ou que, pour Freud, ce maître ait surtout revêtu le visage du père, mais ces différences de point de vue n'invalident pas la question directrice : que pourrait signifier un homme qui ne se laisserait plus piéger par ce jeu destructeur de la domination et de la servitude, qui ne chercherait plus à se subordonner autrui ni à se subordonner à autrui ? Cette question — que seule une expérience peut éclairer — ne va pas de soi. Elle n'est pas facile, à en juger par la façon dont les pensées précédentes, malgré leur exigence, ont fini plus ou moins par la brouiller ou l'esquiver. De ce brouillage et de cette esquive, personne n'est à l'abri, ne serait-ce que par les pressions d'une longue culture.

un souverain sans modèle

Nietzsche appelait *souverain* l'individu qui serait, si peu que ce soit, sorti du cercle de la domination et de la servitude. On peut conserver ce titre évocateur : il n'a en effet rien à voir avec la suffisance dominatrice, mais désigne pour Nietzsche l'idéal de l'individu devenu majeur, comme le souhaitait Kant, c'est-à-dire devenu un enfant innocent, libéré autant que possible de ses complexes d'infériorité ou de supériorité, de ressentiment,

de culpabilité, dur contre l'injustice, apte à dire oui sans réserve à la vie, jusque dans la douleur et la mort. Mais laissons le nietzschéisme proprement dit. Et soulignons en particulier que cet individu, qui ne se pose pas finalement en s'opposant, ne s'oppose donc pas à la collectivité : à la fois individuel et social, il ne cultive pas l'individualisme.

Il ne confond pas non plus la technique et la technocratie, pas plus qu'il ne tient la sphère économique pour inférieure, sous prétexte que l'économisme tend à occulter le reste ; il sait qu'il n'y a pas de culture possible sans développement matériel et que travailler à ce dévelopement est une tâche spirituelle, aussi spirituelle que les tâches que la tradition appelait spirituelles, les opposant précisément souvent aux autres.

De même encore, l'innocence n'a rien à voir avec la candeur infantile, elle ne ferme pas les yeux devant le jeu de la domination et de la servitude qui vicie toutes les relations publiques et privées dans tous les domaines, sans oublier le domaine religieux ; elle cherche au contraire, individuellement et en groupe, à réduire cette violence, avec les moyens les plus efficaces — qui ne sont pas nécessairement les plus spectaculaires.

... et sans rapport

Ce portrait n'est rien moins que pieux, moralisant ou rhétorique. Il appelle à la plus grande rigueur de la pensée. En conséquence, je soulignerai ici les deux axes essentiels de la souveraineté (ou de quelque nom qu'on la désigne). Je redirai d'abord qu'elle est *sans rapport*[4]. Cette proposition est déconcertante, étant donné que, dès notre naissance, nous sommes enserrés dans un réseau compliqué de relations biologiques, psychologiques, sociales et culturelles. Il ne s'agit certes pas de nier ou de minimiser ce fait (ce qui serait précisément une forme de négativisme, dominateur ou servile). Mais parler de « sans rapport », c'est indiquer que l'individu qui cherche à devenir un « homme », non seulement ne se réduit pas à un système de relations de ce type, mais même ne se *réduit* à aucun système de relations. Les théories — et les pratiques — qui prennent la relation pour unique pivot se transforment nécessairement en un cercle fermé de représentations, puisque les êtres et les choses ne s'y présentent pas eux-mêmes dans leur spécificité. La ronde des signifiants qui ne parvient pas à se déprendre de soi dans certaines *idéologies* linguistiques en est un exemple actuel.

4. Comme j'ai essayé pour ma part de le faire depuis une étude sur saint Jean de la Croix.

L'idée de « sans rapport » est la plus concrète qui soit : elle désigne l'autonomie ou la responsabilité au sens strict. Devenir autonome, c'est répondre de soi, de telle sorte que personne ne peut le faire à votre place. Personne ne peut chercher, désirer, penser, souffrir, aimer à la place de personne. On vit et on meurt seul. Ce qui est en effet patent dans le cas de l'agonie et de la mort physique pourrait l'être aussi dans l'existence quotidienne, si nous ne tendions souvent, dans les grandes et les petites choses, à nous décharger sur autrui de notre « liberté ». Ici la contradiction ne nous arrête guère : ceux qui par exemple contestent aujourd'hui le rôle de l'Etat-substitut ne sont pas toujours les derniers à opérer un transfert sur un autre groupe social ; ils ont ainsi changé d'images, mais ils n'ont pas quitté l'imaginaire. Dans un autre domaine, s'il est naturel et même normal que pendant un certain temps les jeunes interprètent leurs relations amoureuses en termes de fusion ou d'identification, il n'est pas rare que la disparition de ce fantasme engendre déception ou ressentiment, alors qu'aimer c'est sans doute apprendre que l'autre n'est pas un miroir de soi.

le règne de l'imaginaire

Ce n'est pas le lieu de multiplier ou de pousser les exemples : on les rencontrera en abondance dans les travaux que j'ai cités et dans d'autres, contemporains. Mais je soulignerai une question réaliste, à deux entrées : pourquoi les systèmes sociaux produisent-ils cet imaginaire qui tend à aveugler l'homme et à l'empêcher de devenir responsable *et* pourquoi, lorsque nous prenons conscience d'une telle situation, avons-nous tant de peine à en sortir ? Pour autant qu'elle soit faisable, l'analyse de cette double question ne peut être que complexe. On se contentera ici d'indications.

Dans la mesure où les systèmes sociaux sont indépendants des individus, ils luttent pour leur durée, ils sont essentiellement conservateurs : aucune institution ne tend directement et d'elle-même à une mutation si profonde qu'elle y risquerait son existence, et l'argument selon lequel son excessive retenue aboutira précisément à sa sclérose n'a pas de prise sur un instinct de conservation aussi puissant. En ce sens, les systèmes sociaux sont passéistes, ils font *prédominer* en eux la tradition, ce qui est l'un des modes élémentaires de l'imaginaire. Et c'est bien par la culture — théorique et pratique — de cet imaginaire qu'ils essaieront de se défendre : mythes, légendes, rites, interdits, idéaux sacrés sont censés mobiliser les sentiments et les énergies au service de ce qui existe. Cela vaut autant des sociétés

modernes, dites profanes ou révolutionnaires, que des sociétés dites traditionnelles.

D'autre part, il va de soi que ces systèmes sociaux reçoivent un appui des individus *et* des groupes qui y trouvent la satisfaction de leurs intérêts économiques, politiques ou même affectifs. D'où l'évidente difficulté à réaliser les projets de transformation sociale et le risque de *céder* plus tard à d'autres formes de l'imaginaire : risque et difficulté qui expliquent le scepticisme de certains, sans le justifier. Le réalisme est autre chose.

Mais enfin, dès que des individus et des groupes, décidés à mener le combat, commencent à réaliser à quel point ils sont *eux-mêmes* englués dans des fantasmes de toute sorte, la dureté du chemin, surtout dans les premières étapes, n'apparaît plus surprenante. L'homme ne naît pas autonome et il ne l'est *guère* devenu : on a masqué son visage de masques sacrés. Après Hobbes, Nietzsche et beaucoup d'autres, l'anthropologue Leroi-Gourhan nous avertit que nous sommes toujours en grande partie des animaux de proie (et l'allure policée de nos cultures n'y change presque rien). Pouvons-nous devenir différents ? En tout cas, le tenter c'est à mon avis refuser d'abord de définir l'homme par autre chose que lui-même : il est seul de son espèce, dépourvu de modèle, et l'idéal même qu'il projette devant lui est nécessairement provisoire. A la fois illimité et incertain, inépuisable et étonnant.

communautaire et conditionné

Seule une pensée procédant par opposition, c'est-à-dire finalement une pensée égocentrique, s'imagine que la spécificité absolue de chaque individu l'enferme en lui-même. Il existe en effet une connexion vivante entre l'autonomie et la relation. Plus un être humain devient soi-même, se trouve soi-même, s'aime soi-même, plus il peut et désire communiquer avec autrui. Mais réciproquement plus il entre dans une communication purifiée d'avidité, plus il est incité à l'autoresponsabilité. L'indépendance est ouverture : si elle apparaît murée, c'est seulement aux yeux de qui essaie d'en forcer les portes.

Ici encore je ne puis qu'indiquer quelques éléments, en soulignant d'abord l'ambiguïté des appellations traditionnelles de vie spirituelle et de vie intérieure. La vie humaine est une vie où, dans tous les domaines, le corps est impliqué du début jusqu'à la fin et si à son propos l'on peut parler d'intériorité, c'est dans la mesure où elle est tournée, exposée vers l'extérieur. C'est pourquoi il ne suffit pas à l'individu de pratiquer quelques ouvertures dans l'enceinte de sa demeure, il lui faut réellement sortir

de chez lui, si du moins il cherche à devenir majeur, comme le disait Kant. Cela n'est pas l'état naturel de l'homme, chez qui dans les premiers temps domine inévitablement — et même nécessairement — le narcissisme. La conversion ainsi exigée est considérable : elle est, à la lettre, un retournement, comme l'on fait avec les doigts d'un gant dont l'intérieur passe à l'extérieur.

Ce passage pour l'homme à l'extériorité est long et jamais achevé, et, dans les débuts surtout, il ne va pas sans douleur, car il suppose la perte de ces négativismes et de cette peur qui collent à la peau. C'est là pour tout individu une lente histoire, où seraient racontés « *sa naissance, sa lente mise au monde, son arrivée heureuse dans le jour et la nuit de la terre, sa joie de vivre, son émerveillement devant l'univers... Il faudrait des milliers de pages répétées pour exprimer interminablement le rien, le vide, le vague, le lent, le mort, l'essentiel, le parfaitement simple. Et puis, dans cette immense monotonie, quelques lignes fulgurantes... De nouveau ensuite, pendant des milliers d'autres pages, le plat, l'indicible, la matière en gestation, la gestation de la pensée, l'informe, l'inestimable... Et ainsi de suite* »[6]. Il s'agit là en effet d'un véritable malaxage, prélude à une nouvelle naissance, à cette sortie de soi sans laquelle on ne peut rencontrer autrui. Et inversement c'est la rencontre d'autrui qui appelle au jour le jour à entendre, voir, sentir ce que l'on ne peut entendre, voir et sentir lorsqu'on reste tourné vers l'intérieur et ses fantasmes.

dans le provisoire et l'imprévisible

Il faut se méfier des grands mots inévitables qui balisent le chemin de la lente libération et du rapport avec les autres. Si les termes de liberté et d'amour éclairent ce chemin, c'est d'une lumière obscure. Et, si l'on peut parler ici de risque à mort, d'un risque où on livre sa vie, ce comportement n'est pas d'un matamore, il est aussi peu voyant que possible. Bref, pour l'exprimer sans images, c'est bien dans les conditions quotidiennes que s'opèrent la conversion et la rencontre. Les hommes d'ailleurs n'ont jamais cessé de se confronter avec ces conditions, pour leur survie et leur développement. Toutefois aujourd'hui nous savons beaucoup plus lucidement qu'elles exercent sur les individus et les sociétés une pression considérable et, pour une grande part, inconsciente, nous contraignant ainsi à la vigilance et au réalisme. Mais non au découragement. Car, si la marge de notre liberté apparaît parfois très réduite, nous devrions en

5. Marie CARDINAL, **Les mots pour le dire.**

avoir fini, du moins *en principe,* avec les prétendues contradictions *logiques* entre le désir et ses conditions. Ces contradictions ont souvent empêché l'homme traditionnel de se prendre pour ce qu'il est, matériel et historique ; elles continuent de se manifester à notre époque, naguère dans les révoltes de l'existentialisme dégoûté devant l'absurdité de la vie, aujourd'hui dans les anarchismes absolus qui répugnent à la banalité ou dans les mysticismes cherchant ailleurs une réponse à l'angoisse.

Sous des dehors plus scientifiques, l'idéologie structuraliste exprime une attitude de même type, quand, par une juste réaction contre le subjectivisme, elle s'imagine pouvoir biffer le sujet dans le texte ou le mettre hors du jeu de l'histoire : si l'homme est un animal essentiellement conditionné, structuré, matérialiste, il est aussi un animal dont la tendance va à transformer les conditions *et* soi-même — et c'est cette tendance qu'on appelle sujet (simplement ce par quoi l'homme se différencie, si peu que ce soit, de ce qui le conditionne). Un sujet qui n'a rien à voir avec le « cogito » idéaliste, la conscience transparente, le principe intemporel ou le centre figé, comme l'indique l'excentration hors de soi dont il faudrait analyser davantage à quel point elle est souple, mobile et changeante. Cette analyse montrerait davantage aussi qu'il n'y a pas et ne peut pas y avoir pour nous de modèle absolu, de principe inconditionnellement connu d'avance, de sens préexistant quelque part.

On dira : la liberté et l'amour ne sont-ils pas un tel modèle, un tel principe, un tel sens ? Mais nous ne pouvons savoir ce que signifient la liberté et l'amour que dans une pratique et une expérience toujours révisables. Prendre conscience de cette situation, c'est combattre l'arbitraire — de même que, dans un autre ordre, la relativité et l'incertitude ont rendu la science physique plus rigoureuse. Nous-ici-maintenant, dans des conditions à la fois réelles et imprévisibles, avons à essayer, par le travail, la discussion et le désir, d'inventer quelques traits inédits de l'homme. Ce projet vaut aussi bien du domaine dit spirituel que des autres. Aucun dieu, ni personne, ne peut le réaliser à notre place.

III

autonomie de dieu et de l'homme

Ces perspectives anthropologiques — élémentaires — ont des conséquences considérables sur notre idée de Dieu. Quand le phénomène « athée » a pris une allure massive dans la culture judéo-chrétienne, il est apparu aberrant par rapport à toute la tradition, où l'hypothèse que des

sociétés pussent ne pas se référer à Dieu n'était même pas imaginable. L'athéisme en tout cas est un indice que Dieu n'est pas pour l'homme une nécessité, au sens précis du déterminisme, de la causalité, du besoin. Dieu ne s'impose pas : il n'a rien d'une évidence naturelle, et le ciel ne nous tombe pas sur la tête, si nous le tenons pour une illusion. Or il ne faut pas croire que cette pensée, même aujourd'hui, va de soi. Ici aussi l'influence du passé et de l'inconscient est si forte qu'on en pressent presque partout les traces.

aucun lien de nécessité

Peu de penseurs autant que le philosophe juif Lévinas ont insisté sur l'indépendance constitutive de l'altérité. Il énonce par exemple : « *L'affirmation rigoureuse de l'indépendance humaine, de sa présence intelligente à une réalité intelligible, la destruction du concept numineux du sacré comportent le risque de l'athéisme* »[6]. Mais dans le même ouvrage, il écrit : « *Il n'y a pas de morale sans Dieu ; sans Dieu la morale n'est pas* préservée *contre l'immoralité. Dieu surgit ici dans son essence la plus pure, combien éloignée de toute imagerie de l'incarnation, à travers l'aventure morale de l'humanité. Dieu est ici le* principe *même du triomphe du bien* »[7]. Laissons pour l'instant le jugement porté sur l'incarnation, tenue pour une imagerie, mais constatons la contradiction entre le premier et le second textes : on ne peut soutenir à la fois que « *la moralité exige la liberté absolue* »[8] et que sans Dieu l'homme est nécessairement sans morale.

Si par moralité on entend avec Lévinas la reconnaissance d'autrui sans retour égocentrique, cette moralité — quelque peu réalisée ou réalisable soit-elle — n'a pas besoin de référent ou de recours extérieur, puisqu'on vient de dire que, par définition, elle n'a pas d'autre raison que soi (sous cet aspect elle est sans-raison) : pour employer le vocabulaire du judéo-christianisme, on ne calcule pas par principe pour tenter d'aimer le monde et les autres ou, si on le fait, c'est que l'amour est déjà malade. Des chrétiens s'étonnent encore de rencontrer une vraie générosité chez des amis athées. Il n'y a pourtant là rien d'étonnant : Dieu n'est ni une assurance, ni même un fondement. Nous n'avons pas *besoin* de lui.

6. E. LEVINAS, **Difficile liberté**, Paris, Ed. Albin Michel, 1963, p. 30.
7. E. LEVINAS, **Difficile liberté, op. cit.**, p. 107. C'est moi qui ai souligné.
8. E. LEVINAS, **Ibid.**, pp. 106-107.

Si le rapport de l'homme à l'homme est de l'ordre de la liberté responsable, peut-il en aller autrement du rapport de l'homme à Dieu ? Comme cela a été souligné, ce rapport implique du même coup le non-rapport ou l'autonomie. Dieu est Dieu et l'homme est l'homme : leur différence est irréductible. Cette petite phrase est apparemment anodine : elle est l'axe pourtant qui scinde l'idolâtrie de son contraire. Elle semble aussi aller de soi : or une lecture attentive des textes religieux, y compris chrétiens, montrerait qu'ils cèdent souvent à la tendance de rapporter Dieu à l'homme, de contrevenir à l'avertissement fondamental du livre de *l'Exode* : de Yahweh tu ne te feras aucune image taillée, aucune figure. Lorsque Küng écrit que le judaïsme et le christianisme peuvent se rencontrer au moins sur le fait que pour l'un et l'autre Dieu est « *un Dieu au visage d'homme* » [9], il commet le pire contresens. Si un Juif, comme Lévinas, utilise à propos de Dieu la métaphore du visage, métaphore qui demande d'ailleurs explication, ce visage n'est précisément *en rien* un visage d'homme.

l'irréductible altérité

La déviation anthropocentrique n'est pas surprenante : nous ne pouvons avoir devant Dieu un autre comportement que devant autrui. Et il faudrait reprendre dans le domaine de la religion l'analyse des théories et des pratiques négativistes mentionnées plus haut dans le domaine strictement anthropologique : sentiments de culpabilité avec leurs contre-coups sado-masochistes, refoulement et répétition obsessionnelle, processus de substitution et d'identification soutenus par des scénarios imaginaires ou intellectualisants, enfin, investissant le tout, désir de mort.

Pour des raisons qui ne sont pas seulement individuelles mais culturelles, ce négativisme — cette abdication devant un dieu par là défiguré — est à l'œuvre jusque dans le langage des grands spirituels chrétiens, et il est très rare d'entendre chez eux le cri de Raymond Lulle : « *Vous pouvez, Seigneur, réduire le roc et l'acier, mais vous ne pouvez pas me réduire moi-même.* » Dans l'œuvre de ce curieux « mystique » du XIIIe-XIVe siècle, ce cri n'est pas un accident, il exprime avec une force lucide le refus des mélanges, si courants à son époque et, à vrai dire, dans l'ensemble de la tradition chrétienne, qui demeure ainsi prise dans le sacré : « *Lulle ne veut que la permanence du dialogue. Et tout ce qui est nocif au dialogue ne l'intéresse point. Or qui dit permanence du dialogue dit*

9. H. KÜNG, **Etre chrétien,** Paris, Ed. du Seuil, 1978, p. 352.

conscience constante de la diversité de sa propre ipséité par rapport à celle de l'interlocuteur, c'est-à-dire Dieu... L'idée de différence est essentielle à l'être chez Lulle. Créer, c'est différencier. Individualiser, c'est différencier. Analyser, c'est encore différencier. Aimer, c'est poser, préserver, nourrir la différence entre deux ipséités »[10].

Cette perspective annonce de loin ce qu'il y a de plus sain dans l'interrogation actuelle, énoncée par exemple par Martin Buber, autre philosophe juif : « *C'est en devenant* Je *que je dis* Tu »[11] — proposition qu'il faut toutefois arracher à son individualisme en ajoutant que le *Je* est aussi un *Nous*. Buber parle de devenir, comme Lulle parlait de dialogue. Nous savons en effet que l'altérité est le contraire du fixisme. Différence n'est pas distance hautaine, a fortiori indifférence : c'est dans la mesure où je reconnais que l'Autre est absolument irréductible à l'homme que je n'aurai jamais fini de le chercher.

Une analyse conduite dans cette direction aboutirait aussi, contre la pétrification commencée par certaines philosophies classiques d'origine grecque et achevée par Spinoza, à percevoir — à concevoir — que ce(lui) qu'on nomme Dieu ne peut pas ne pas être mouvement à l'intérieur de soi. Par contre, dès que je tends à enclore Dieu et l'homme dans un même ensemble, je freine ou j'arrête la relation, exprimant ainsi ma peur de devenir un homme. De même, dans l'ordre strictement anthropologique, tel individu n'est pas tel autre et n'a pas à le devenir : pris en ce sens, le *Je est un autre* de Rimbaud, invoqué souvent, relève de l'illusion.

ni transcendance ni immanence

C'est donc dans la perception de l'originalité inaltérable de l'homme et de Dieu que l'on peut préciser la modalité de leur rapport. Le procès fait aujourd'hui à *l'idéologie* de la présence ne provient pas en soi d'une croyance ou d'une incroyance : c'est au contraire cette idéologie qui ressortit au sacré. Que ce procès se déroule parfois sur les lieux de l'athéisme, cela est une autre affaire, qui n'invalide pas la question de l'Autre, dès que l'on prend en compte la proposition de l'athée Alexandre Kojève, pour qui « *un homme ne peut pas affirmer* (*sans être fou*) *qu'il a créé le monde* »[12]. Bien plus, la question de l'Autre exige elle-même que

10. Cf. G. MOREL, **Questions d'homme,** t. II. **L'Autre,** (Présence et pensée), Paris, Ed. Aubier-Montaigne, p. 13.
11. M. BUBER, **La vie en dialogue,** Paris, Ed. Aubier-Montaigne, p. 13.
12. A. KOJEVE, **Introduction à la lecture de Hegel,** Paris, Ed. N.R.F., Gallimard, 1974, p. 378.

l'on critique impitoyablement cette idéologie de la présence. Qu'il faut évidemment définir avec rigueur : sous ce terme on entend ici toutes les tentatives de reconnaître Dieu d'abord *à partir* du monde, d'établir une continuité ou une contiguïté entre l'homme et Dieu. Cette idéologie n'est pas autre chose que du positivisme, même lorsque le positivisme emprunte les voies plus détournées de la théologie négative qui pense pouvoir aller vers Dieu par la négation des qualités finies — car nier, c'est encore opérer en fonction de ce que l'on nie.

Les idées de transcendance et d'immanence par exemple, d'usage encore constant dans le langage religieux contemporain, sont bien du positivisme, puisqu'elles définissent Dieu essentiellement par rapport au monde. Ce rapport de type positiviste se dégrade d'ailleurs très vite : la transcendance devient par exemple comparaison (Dieu nous est tellement supérieur) et l'immanence se transforme plus ou moins en assimilation, fusion, voire identification. Ces termes sont particulièrement évocateurs de ce que Sartre appelait, il y a quarante ans, l'idéologie alimentaire ou digestive, fréquente dans l'univers traditionnel : « *Assimilation des choses aux idées, des idées entre elles et des esprits entre eux. Les puissantes arêtes du monde étaient rongées par ces diligentes diastases : assimilation, unification, identification* » [13].

Sartre estimait que la phénoménologie allait « *mettre un terme à la philosophie douillette de l'immanence, où tout se fait par compromis, échanges protoplasmiques, par une tiède chimie cellulaire* ». Si Sartre pensait ainsi, c'est que pour lui la phénoménologie est une « philosophie de la transcendance » qui « *nous jette sur la route, au milieu des menaces sous une aveuglante lumière* ». Mais nous savons aujourd'hui que cette philosophie ne libère pas non plus de l'anthropocentrisme, qu'elle ne laisse pas courir grand risque à l'homme, parce que *la* transcendance n'est qu'une fausse sortie hors de soi, comme le montre ici, entre autres, le primat accordé à la conscience, qui, à son tour, tend à ramener les choses à soi.

Il est significatif que le petit Larousse définisse l'immanence comme l'identification d'un être à un autre être, prenant pour exemple la pensée de Spinoza, pour qui Dieu est immanent au monde. Mais cet exemple extrême ne doit pas masquer toutes les formes moins franches où le rapport réciproque de Dieu et de l'homme est toujours, à des degrés divers, un rapport de contenant à contenu, un rapport qui traite de Dieu et de l'homme comme de substances, même quand il en parle comme de sujets.

13. J.-P. SARTRE, **Situations I**, Paris, Ed. N.R.F., Gallimard, 1947, p. 31.

Ainsi dans la philosophie hégélienne, où l'insistance sur la différence absolue ne suffit pas à maintenir de façon indiscutable cette différence entre l'homme et l'Absolu.

Cependant une réflexion terre à terre sur le rapport de deux êtres humains — un homme et une femme — devrait suffire à démystifier toute idéologie de l'immanence : moi en toi, toi en moi, ce langage ne peut pas avoir de sens raisonnablement ontologique, tel que l'être de l'un, et par conséquent aussi son corps, passerait effectivement dans l'être et le corps de l'autre, et vice-versa, pour devenir un ensemble. Aberration ? Mais c'est ce dont rêvait le mythe de l'androgyne, où homme et femme étaient représentés comme les deux parties séparées d'une seule entité aujourd'hui disloquée. Ce mythe laisse des traces profondes jusque dans la littérature ou la philosophie amoureuse contemporaine.

Si une intimité se crée entre deux humains, c'est selon un mouvement qui se développe en dehors de toute idée de fusion, par le sentiment, la sensibilité, la pensée, la pratique, les gestes, le silence de chaque jour. C'est pourquoi la métaphore du visage-à-visage est sans doute la moins inexacte à exprimer une communication où la distinction (au sens à la fois de la différence et de la noblesse) et une certaine distance sont des aspects nécessaires. Cette structure du rapport humain n'est en effet pas un défaut, et on peut y lire la structure de toute communication. Pas plus que sur le reste, la « théologie » ne jouit ici de privilège, étant précisément l'un des modes de l'anthropologie [14].

écriture et révélation

Si Dieu est à quelque degré connaissable, ce ne peut donc être que par un mouvement où, dès le départ, nous affirmions son irréductible altérité : naturellement, dans la pratique, cette affirmation n'aura jamais fini de s'affermir et de dissoudre les inévitables attitudes qui tendent soit à se révolter contre Dieu soit à l'utiliser, au service de l'affectivité par exemple; celui qui s'engage sur ce chemin apprend qu'il s'engage vers une certaine « mort » — une certaine façon de vivre et de mourir. Quoi qu'il en soit, reconnaître cette autonomie de l'Autre, c'est aussitôt reconnaître qu'il n'est connaissable que par soi — autrement dit, que s'il se *donne* lui-même à connaître. Ici encore ces propos ne sont ni plus faciles ni plus difficiles à justifier que lorsqu'il s'agit des rapports humains (étant bien

14. J'appelle ici théologie simplement ce qui a trait à Dieu et à son rapport au monde.

entendu qu'on ait commencé d'admettre l'existence d'un quelque chose ou d'un quelqu'un qui ne soit ni homme ni monde) : un individu ne peut connaître, au sens concret du terme, un autre individu que si celui-ci se communique librement. C'est cette offrande de soi à autrui que j'appellerai *révélation* : concept qui, sous des modes spécifiques, s'applique donc aussi bien à l'homme qu'à Dieu (les êtres humains ne se connaissent eux aussi qu'en se révélant). Si l'on ne peut pas démontrer ces choses par des preuves contraignantes, on peut montrer par contre à quelles conséquences aboutirait l'idée d'un dieu qui ne se révélerait pas, fermé sur soi, égocentrique : qui se soucierait d'un pareil dieu ?

Cependant ce qui est désigné ici par révélation, ce n'est pas la révélation positive telle que l'entendent justement les religions traditionnelles, en particulier le judéo-christianisme, c'est-à-dire une révélation où finit toujours par être gommée la différence entre des paroles d'hommes et une prétendue Parole de Dieu. Tel est en effet le cas de la tradition judéo-chrétienne dans laquelle le thème de la Parole de Dieu joue à l'évidence un rôle central, aussi bien dans la langue populaire que dans les textes officiels. Devant les difficultés soulevées de plus en plus par ce thème, les théologiens ont essayé d'y introduire mille distinctions, mais le résultat — présupposé — est toujours que des paroles humaines sont assimilées, sinon identifiées, à cette Parole de Dieu, comme l'atteste en raccourci cette formule courante : la Bible est la Parole de Dieu ou contient la Parole de Dieu. Ce qui d'ailleurs conduit tôt ou tard à dévaloriser la parole humaine « ordinaire », laquelle n'a pas le privilège d'exprimer ou d'être la Parole de Dieu. Comme l'affirmait encore récemment un théologien averti, la Bible est « *la seule Ecriture qui soit* » — les autres écritures (avec une minuscule) ayant quand même un statut d'adjointes. Ainsi se continue l'ontologie classique pour qui, en dépit de tous les efforts, les êtres ne parviennent pas à obtenir leur autonomie face à l'Etre, dont, sous une forme ou l'autre, ils sont des dérivés, des subordonnés, des analogues.

révélation et langage

Or une analyse du langage, selon la ligne indiquée tout à l'heure, montre que, si un signe est possible par lequel l'homme s'oriente vers l'Autre, c'est seulement en tant que ce signe ne rejoint jamais son référent, a fortiori ne lui est d'aucune manière identique ou assimilable. Si l'on reconnaît que la spécificité absolue de l'homme et de Dieu est la condition de leur rapport, ce n'est pas pour édulcorer cette spécificité par le langage.

Le langage humain est lui-même dans une irréductible autonomie devant l'Autre. Le langage humain ? Mais sur cette terre il n'y a pas d'autre langage. Et ce langage, c'est l'homme seul qui l'a, non pas créé de toutes pièces, mais produit, à ses risques et périls, avec la part d'arbitraire sur laquelle insiste à juste raison la linguistique moderne, quand à son tour elle ne cède pas à quelque sacralisation.

C'est donc l'homme seul qui, au sens le plus strict, au sens banal, parle de Dieu. Comme le note Derrida — et il est symptomatique qu'on ait à noter de telles choses — la célèbre déclaration biblique « *Je suis celui qui suis* » est l'aveu d'un mortel[15] ; elle exprime ce qu'un individu *et* une communauté ont conçu de Dieu : concept peut-être juste, peut-être erroné, de toute façon susceptible d'une discussion qui ne se réduit pas à une exégèse. Les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testaments ne sont pas plus « divins » que n'importe quel autre écrit, sauf à les sacraliser, selon le processus qui consiste à vouloir à tout prix une transparence, sinon une indifférenciation, entre le signe et autrui ou l'Autre, à imaginer en ce monde une Origine absolue, un Livre définitif. Naturellement il n'est pas question de nier que ces écrits soient remarquables, j'entends dans un sens où aujourd'hui ils peuvent nous enseigner, mais, s'ils le sont, c'est en tant qu'ils manifestent une inlassable recherche, et non pas en tant qu'ils seraient la Parole de Dieu.

Les meilleures analyses actuelles sur le langage montrent qu'aucune conversion n'est possible entre le signe et le référent, a fortiori aucune coïncidence, aucune identité. Le langage n'est pas un lieutenant, il ne tient lieu de rien. Cela ne veut pas dire qu'il tourne à vide : c'est, au contraire, si on ne l'altère pas, si on ne le dénature pas, si on n'en fait pas un substitut, qu'il peut indiquer autrui ou l'Autre pour eux-mêmes. En particulier, et pour l'exprimer avec plus d'exactitude, *par* le langage nous pouvons indiquer entre nous ce « quelque chose » qui n'est ni homme ni monde et que couramment nous nommons Dieu. Or, si ce langage n'est pas insensé, c'est que ce « quelque chose » nous est ouvert, offert, indépendamment de nous : autrement nous ne pourrions même pas y penser. Cette ouverture et cette offrande constituent la révélation, aussi inconditionnelle, inépuisable, intégrale que nous puissions la concevoir, quand du moins nous essayons de ne pas transférer dans une telle générosité nos réticences et nos calculs. Rien n'interdit *alors,* quand nous balbutions à propos de Dieu, de recourir, dans une grande vigilance, à la métaphore de la voix, comme nous avons recours à la métaphore du visage : pour

15. J. DERRIDA, **La voix et le phénomène,** Paris, P. U. F., 1967, p. 61.

indiquer que ce qui se passe ici se passe à hauteur de sujet responsable. Mais cette voix de fin silence, comme dit magnifiquement le texte biblique, reste absolument irréductible et extérieure à toute parole humaine : elle n'est pas une voix « positive ».

IV

incarnation

Il ne s'agit pas pour moi d'imposer, a fortiori de scandaliser ou de blesser. Je n'ignore pas la douleur inhérente aux transformations, et par conséquent aux arrachements. Je pense aussi, par une cohérence avec l'idée d'une responsabilité libérée de tout modèle absolu, que chacun a à marcher comme il peut, solitaire et solidaire, et que celui qui est ici n'est ni supérieur ni inférieur à celui qui est là. Je pense encore que le dénuement qu'impose la recherche d'autrui ou de l'Autre représente pour les chrétiens l'une des valeurs les plus certaines des évangiles. Il me semble enfin qu'il serait grand temps d'ouvrir les yeux : les problèmes dont nous débattons ne datent pas d'aujourd'hui, ils ne sont ni fragmentaires ni sporadiques ; après avoir travaillé souterrainement notre culture globale, comme je l'ai rappelé au début, ils viennent de plus en plus à la surface. Soulignant l'acharnement du sacré à vouloir assouvir notre besoin maladif de consubstantialité avec les dieux, un linguiste ajoute : « *Nous sommes entrés dans une période où les sciences du langage travaillent les anciens métalangages. Une désacralisation du langage est irréversible* »[16]. Ce propos, apparemment anodin, annonce un grand ébranlement — le combat mené de toutes parts contre les repères absolus où nous sommes tentés de chercher une assurance définitive.

le prix de la contradiction

Or l'idée d'une incarnation divine est un tel repère. C'est pourquoi l'analyse de cette idée n'est, elle aussi, qu'un corollaire de l'analyse précédente : le dieu incarné n'est que le produit extrême de ce mouvement d'immanence et de fusion qui a sans doute été inauguré par les premières religions. Certes, il ne s'agit pas d'opérer des amalgames en gommant l'exceptionnelle originalité du christianisme historique, qui, par la substitution de l'homme à l'objet dans le signe homme-dieu, a voulu rompre avec

16. Y. MESCHONNIC, **Pour la poétique II**, Paris, Ed. N.R.F., Gallimard, 1973, p. 243.

l'univers magique de la substance et donc, sous cette forme, avec le sacré ; il montrait ainsi que l'éthique, en particulier l'éthique religieuse, est une affaire de liberté et de libéralité — jusqu'à la mort.

Cependant, en tant qu'il a exprimé cette liberté et cette libéralité sous l'image d'un dieu incarné, le christianisme historique est resté malgré tout dans la perspective des religions païennes, en ce qu'il tend lui aussi à tenir ensemble le divin et l'humain à l'intérieur d'un même cercle. On sait d'ailleurs que l'idée de l'incarnation circulait alors dans d'autres milieux culturels du bassin méditerranéen, en Egypte par exemple. Et certes, ce qui était ici encore de l'ordre du rêve ou de la représentation, le christianisme historique a voulu en faire une réalité effective : c'est ainsi qu'un individu déterminé et unique a été tenu pour Dieu lui-même — plus exactement le Fils de Dieu — devenu chair humaine.

Mais cette « réalisation » ne fait que rendre plus aiguë la difficulté essentielle. *Si* l'on voit que l'essence d'une relation de liberté, de désir, d'amour implique l'absolue spécificité des « termes » en présence, leur inaliénable différence, leur non-mélange, leur non-identification mutuelle, l'idée d'incarnation montre aussitôt son caractère contradictoire, puisque, selon cette idée, dans le Christ l'homme *est* identiquement Dieu. Sans doute on essaie d'affirmer que cette identité n'empêche pas le maintien dans ce Christ de la distinction intégrale entre son humanité et sa divinité. Mais cette affirmation reste un vœu pieux : de plus en plus les théologiens, même traditionnels, confessent le caractère insatisfaisant de la formule classique, exprimant que le Christ est une seule personne, la deuxième personne divine de la Trinité, en deux natures, la nature divine et la nature humaine. Par conséquent, le Christ n'est pas une personne humaine, capable de pensée responsable, de liberté et d'amour humains : n'importe qui sait en effet que la pensée responsable, la liberté et l'amour ne sont qu'une autre terminologie pour désigner la « personne » ; une nature par elle-même ne pense pas, ne cherche pas à devenir libre ou à aimer. Autant dire que le Christ n'est pas un homme.

Comme l'indique Kojève, il suffit de quelques lignes pour montrer que la théorie des deux natures — ou d'une personne unique à la fois Dieu et homme — est « contradictoire » en elle-même[17] : elle décrète que le Christ-Dieu est un homme, mais elle explicite le contraire. C'est délibérément que je cite ici cet athée, car on se demandera comment il se fait que pendant des siècles on n'a pas vu une contradiction aussi manifeste.

17. A. KOJEVE, **Histoire raisonnée de la philosophie païenne**, t. II, Paris, Ed. N. R. F., Gallimard, 1972, p. 358.

A cette question il y a au moins deux réponses. La première, je l'ai déjà signalée : la civilisation traditionnelle à laquelle appartient le christianisme historique est une civilisation où dominent les mélanges, où prévaut aussi l'idée de substance ou de nature. La seconde réponse, liée d'ailleurs à la première, tient au rôle prédominant joué par la croyance : le christianisme historique a souvent lutté et plaidé pour la défense de l'intelligence, mais, lorsqu'un conflit surgissait à l'intérieur de la doctrine, il fallait en définitive que l'intelligence s'efface devant la croyance (c'est là un phénomène constant du monde sacré).

Or, dans le cas précis, dès les débuts il y a eu tension. La difficulté, les théologiens l'ont vue — en une certaine mesure. Ce qui veut dire aussi bien qu'ils ont cherché à la colmater à tout prix, car il *fallait* que la proposition dogmatique demeure intacte, même au prix de la contradiction. Ce qui, dans un certain type de société, paraissait normal. Mais aujourd'hui, où l'insistance sur l'irréductibilité ou l'altérité des êtres, condition en même temps de leur intimité, devient plus lucide, les essais pour masquer cette contradiction du christianisme prennent une allure dérisoire, pour ne pas dire davantage. Le remplacement des termes de personne et de nature par ceux de sujet et de condition n'y changera rien, pas plus que l'utilisation magique de l'axiome hégélien sur l'identité de l'identité et de la non-identité [18]. Sauf à verser dans le double jeu, l'intellectuel chrétien ne peut habiller sa théorie de concepts simplement empruntés.

les signes et les mythes

Il est curieux par exemple que dans certaines universités catholiques, en France ou aux Etats-Unis, on invoque volontiers les travaux du philosophe juif Lévinas, en ne voyant pas ou en feignant de ne pas voir que son rejet sans compromis d'une incarnation divine, tenue par lui pour « *imaginaire non pas seulement de fait, mais de droit* », n'est que la conséquence de ses travaux. On ne peut en effet à la fois admettre sa propre analyse de l'extériorité et de l'altérité et continuer de soutenir que Jésus est Dieu : la pensée de Lévinas sur ce point n'est pas plus fondée sur la « croyance » juive que celle de Kojève sur l'athéisme.

Les écrits de Küng sont une illustration de cette attitude entre deux chaises. Selon Küng, « *une démythologisation est indispensable* » [19], mais

18. Certains articles du numéro des **Recherches de sciences religieuses** « Visages du Christ », janvier-mars 1977, sont sur ce point très instructifs.
19. H. KÜNG, **Etre chrétien, op. cit.**, p. 479.

elle doit quand même être limitée, afin que ne soit pas « *exclu de l'Eglise ce qui est imagé, mythique, symbolique et sacramentel... Comme si* — ajoute-t-il — à côté *de l'intellect et du discours critique et rationnel, la fantaisie, l'imagination, l'émotion et surtout la spontanéité, la créativité, l'innovation n'avaient aucun droit à s'exprimer. Comme si la foi chrétienne n'intéressait qu'une moitié de l'homme* ». Mais c'est justement parce que c'est l'homme en sa totalité qui est touché par la question de son existence que l'imagination et la créativité ne sont pas situées *à côté* de l'intelligence (d'un bout à l'autre le livre de Küng *Etre chrétien* est traversé par ce dualisme).

Et c'est pour la même raison qu'on ne peut mettre indistinctement dans le même sac image, mythe, symbole et sacrement : les signes, sans lesquels nous ne pourrions ni vivre ni parler, ne peuvent avoir raisonnablement n'importe quelle structure. Si par mythes on entend, comme on le fait d'habitude, des signes qui tendent à confondre l'imaginaire et le réel et donc à fixer l'homme sur du spéculaire au lieu de l'induire à regarder les êtres pour eux-mêmes, il convient d'y renoncer. Küng prend pour exemple — entre autres — la naissance virginale, qu'il tient pour une « *légende, dont l'ambiguïté n'a cessé de croître à l'époque actuelle* ». Il dit encore : « *Nul ne peut être tenu de croire au fait biologique d'une conception ou d'une naissance virginales* ». Et il conclut : « *Il n'est pas nécessaire de passer ce récit sous silence. Il faudrait seulement — eu égard à la nécessité et aux limites de la démythologisation — l'interpréter de manière honnête et nuancée* »[20].

Sans doute nous devons tenir compte de la pluralité des mentalités, mais il faudrait en finir avec la distinction entre une religion pour les « savants » et une religion pour les « simples ». Cependant c'est une autre affaire que d'admettre la vérité partielle des mythes. Il ne s'agit pas de nier la valeur des cultures mythologiques, mais d'opérer une séparation franche entre les deux propositions suivantes : 1. Les mythes posent de manière relative des questions auxquelles ils apportent une réponse elle aussi relative. 2. Sous les mythes se posent des questions qui ne relèvent pas du mythe. La première proposition se meut encore dans l'orbite du sacré. Ainsi on peut constater que *sous* l'imaginaire du dieu incarné, le christianisme historique a cherché à poser la question d'un rapport d'amour entre Dieu et l'humanité et on doit constater en même temps que, pris *dans* cet imaginaire, il n'a cessé de tendre à occulter cette question. Nous n'avons d'ailleurs pas non plus à nous retourner *contre* l'imaginaire, mais

20. H. KÜNG, **ibid.**, p. 532.

à nous en détourner, à nous en dépouiller paisiblement, pareils à l'homme au masque d'or qui « *se dévêt de son or en l'honneur de la mer* ».[21].

trois aspects du chemin

Les pages précédentes ne représentent pour moi que le premier pas d'une démarche. Mais premier pas absolument nécessaire : je ne vois pas comment une reconnaissance d'autrui ou de l'Autre serait possible sans la reconnaissance sans mélange de leur altérité. Les chrétiens, ici pas plus que dans les autres domaines, ne jouissent d'aucun privilège. La doctrine de la Parole de Dieu et de l'incarnation avec toutes ses conséquences leur est plutôt un lourd obstacle (elle renforce en particulier l'autoritarisme ecclésiastique, qui est l'une des figures du sacré). Certes, à en juger par les enquêtes et par divers témoignages, les chrétiens, en particulier parmi la jeunesse, sont de plus en plus nombreux à ne plus croire à une telle doctrine. Mais, si l'on ne veut pas se contenter d'une vague indifférence, il importe de chercher à savoir pourquoi l'ancienne croyance ne tient pas. Ce qui suppose une autre conception de l'homme, une autre conception de Dieu. Une autre expérience.

Les développements de cette expérience n'ont évidemment pas leur place ici. J'en indiquerai seulement trois aspects, à mes yeux essentiels. Le premier aspect touche ce que j'appellerais le *don inconditionnel.* Malgré les atténuations qu'elles essaient quelquefois d'apporter à leur thèse, il reste que les religions qui se disent révélées ont lié l'offrande de l'Autre à des conditions qu'elles ont elles-mêmes posées : pour découvrir Dieu, c'est par ici — disent-elles — qu'il faut normalement commencer par passer (d'où d'ailleurs le conflit historique de ces religions). Mais, si l'on a perçu que Dieu n'est pas immanent à l'histoire, au sens précis que nous avons analysé, comment pourrait-on le soumettre à un plan selon lequel, de son propre fait, il se révèlerait plus fortement ici que là ? Il n'y a, pour sa propre révélation, ni langue, ni culture, ni peuple privilégiés (et l'idée de Peuple de Dieu est aussi dangereuse que celle de Parole de Dieu). La lutte actuelle contre l'ethnocentrisme devrait ainsi trouver dans les religions l'un de ses principaux points d'insertion.

A cette inconditionnalité du don correspond, de manière paradoxale, un deuxième aspect : le *sens des conditions.* Parce que la question de Dieu est une affaire de la responsabilité humaine, il en résulte non seulement que Dieu ne s'impose pas, mais encore que nous avons à tenir extrême-

21. SAINT-JOHN PERSE à la fin de **Amers.**

ment compte des conditions dans lesquelles nous posons cette question. Conditions si dures parfois matériellement que certains se demandent si la question de Dieu, apparemment si évidente dans les univers traditionnels, est historiquement imaginable aujourd'hui, à la fois parce que, à peine posée, elle est utilisée à des fins non spirituelles et que des groupes entiers, pressés par la misère et par la faim, ont autre chose à faire qu'à y penser. Pour ma part, j'ai essayé ailleurs d'entrer dans ce débat, qui n'est rien moins qu'ésotérique : en tout cas, si l'on estime qu'on doive continuer de poser publiquement la question de Dieu, on a à se rendre compte de plus en plus que c'est peut-être en ne parlant pas directement de Dieu que certains hommes en parlent et que, ainsi que je l'ai indiqué, travailler à rendre les conditions moins injustes, moins inhumaines est une tâche pleinement spirituelle : ce n'est pas celui qui dit Seigneur, Seigneur ? [22]

Enfin, entrer dans une expérience qui essaie de se détacher de l'anthropocentrisme traditionnel est, à mon sens, la meilleure façon de rendre *justice au passé* : hors d'une conception accumulative et occidentalocentriste de l'histoire, on est sans doute plus à même d'entendre sous les masques la voix déformée des individus *et* des peuples qui cherchèrent, malgré tout, autre chose que l'homme. Cela vaut en particulier du christianisme où, libéré des superstructures ultérieures, le Jésus des évangiles peut nous apparaître dans sa redoutable et magnifique simplicité, précisément parce qu'il fut l'un d'entre nous, un homme.

georges morel

22. Cf. G. MOREL, **Questions d'homme,** t. II, **L'Autre, op. cit.,** pp. 368 sv. Voir aussi le volume édité par les **Recherches de sciences religieuses,** « Religions à l'épreuve de la modernité », 1975.

évocations théologiques

Et si le salut s'annonçait dans le « retour du spirituel » ?

La réflexion théologique ne fournit pas une théorie de ce retour, mais elle peut réagir aux questions que posent son apparition et les manières dont on en parle. Elle peut également évoquer, à propos du salut, des thèmes et des figures des textes bibliques et des discours théologiques.

Double réaction théologique devant ce phénomène : il oblige à poser de façon renouvelée le problème du sens vécu de l'existence et du salut de l'homme dans la société (la nôtre), mais sur ce terrain même il doit être critiqué. Le salut est bien pour cet homme déterminé par la société d'aujourd'hui ; mais l'on résiste à penser que le salut puisse être identifié, représenté et réservé dans des lieux propres et dans des discours propres, fussent-ils spirituels ou religieux. Cela nous oblige à repenser la place du spirituel (qu'on dit être dans les marges) comme annonce de salut. Et, pour ce faire, il faut d'abord déployer les implications du fonctionnement symbolique de ces discours et de ces pratiques, et interroger de nouveau la thématique de l'Esprit dans le christianisme.

« Le spirituel revient. » Les analyses et les observations présentées dans ce numéro rassemblent sous cette expression des phénomènes assez divers de refus et de refuge qui apparaissent aujourd'hui en face, en marge d'une société de plus en plus régie par la rationalité scientifique et technique. On parle d'un retour comme s'il y avait, dans notre culture, une histoire du spirituel, comme s'il avait été autrefois (mais quand ?) chassé, refoulé, caché (mais où ?) ; et comme si maintenant il revenait et s'annonçait aux confins de la société rationnelle. Récit un peu messianique du retour du spirituel, fin d'une histoire si le héros revient... Il faudrait évaluer la portée de cette narrativisation dans la présentation des faits.

Paradoxe dans la saisie de ces phénomènes : il y a des expériences de *rejet,* de refus de la société, et dans ces départs, on lit un retour et on le signale dans *les marges* de la société. Là encore des questions sont à poser sur nos manières de parler : que signifie cette mise en forme « topologique » du spirituel ? S'il y a centre et marge, qui désigne la limite, à partir de quels lieux perçoit-on une marge et désigne-t-on ces événements comme marginaux, et quels effets de signification produit-on avec une telle opposition centre-marge ?

Autre paradoxe : à propos de phénomènes si divers, on parle d'un retour du spirituel, ou du religieux. Ces expériences — qu'on vient de dire

marginales — sont ressenties ou exprimées comme appartenant au domaine de la signification la plus englobante, ou la plus intime, ou la plus centrale, de l'existence humaine. Et voilà donc que dans les marges, nous faisons revenir le centre !

Mon propos n'est pas de faire des jeux de mots, mais de souligner, dans ces apparentes contradictions du langage, les articulations profondes de questions touchant au *sens* et à la *valeur* de l'existence dans la société. Dans ces manières de parler, je vois des manières de poser la question du sens, qui ne vont pas de soi : ainsi faut-il nécessairement cerner des zones de sens et de non-sens, faut-il nécessairement trouver un registre de langage (spirituel ou religieux) qui rendrait compte de tout le sens de toute l'expérience ?

Les phénomènes culturels analysés dans ce numéro et les formes du langage habituellement utilisé pour en parler provoquent en plusieurs points la réflexion théologique. Il n'est pas question de proposer dans les pages qui suivent une théologie du spirituel, car il s'agit justement de voir apparaître, dans un mouvement culturel, de nouvelles rationalités et de nouveaux discours à propos du spirituel. Nous suggérons seulement quelques évocations ou variations théologiques à partir de ce qui peut se dire sur le spirituel, sa marginalité, son retour, de ce qui peut par là se manifester d'une problématique du sens ou de la valeur de l'existence, et de ce qui peut par là réagir sur une thématique du *salut du monde* en théologie.

Les quelques suggestions théologiques qui suivent s'orienteront autour de trois questions.

1. Dans le retour du spirituel, on peut repérer une crise, qui ne serait pas seulement une crise de la foi, mais une crise du *croire.*

2. On observe ou on représente un clivage entre une marge où serait le spirituel, et un centre non-spirituel, mais scientifique et technique. Que signifie-t-il ? On pourrait penser qu'il reproduit, dans l'interprétation d'un phénomène culturel et social, des schémas parfois en œuvre dans les discours théologiques concernant *le salut.* Il faudra interroger cette convergence.

3. Enfin, si l'on parle de retour du spirituel, on introduit une figure de *l'esprit* qui n'est pas sans évoquer certains schèmes théologiques qui eux aussi articulent la figure de l'Esprit.

I

où croire ?

Selon les observations présentées ailleurs dans ce numéro, on peut interpréter le retour du spirituel comme le symptôme d'une perte du sens et de la valeur qui pouvaient s'attacher aux institutions politiques, économiques et culturelles qui tissent l'organisation sociale. « On ne croit plus à rien » ; « les valeurs traditionnelles sont délaissées... le sens du travail, de la fidélité... ». Marqué principalement par une rationalité technique et scientifique, le système social se révèle incapable de susciter *un intérêt* pour ceux qui y vivent, et incapable également d'exprimer valablement par lui-même sa propre légitimation [1]. Qu'est-ce qui légitime un système socio-culturel et peut entraîner un intérêt ou une adhésion pour lui ? Derrière ces questions, c'est le problème du croire qui est en jeu [2].

pertes et résurgences du croire

Dans les siècles passés, la société a, semble-t-il, été soutenue et légitimée par de grands récits qui mobilisaient ou motivaient l'action : récit de la conquête de la liberté, récit du déploiement de l'esprit humain, récit de la domination victorieuse sur la nature, récit du progrès de la science et du bien-être... Ces récits transposaient tous plus ou moins une histoire du salut, soutenaient un croire, et permettaient de légitimer le système social et de susciter pour lui un intérêt.

Alors que ces récits sont devenus désuets, il ne reste à la société qu'à se légitimer par son *efficacité* : par sa capacité à distribuer des biens et des services, par sa possibilité de fonctionner harmonieusement comme un système qui ne se légitime que par son action et sa totalisation. Cela devrait très bien marcher sans qu'on y croie !

Mais les choses ne se passent pas exactement comme cela. Comme le signale G. Raulet dans son article, le modèle cybernétique reste un idéal non atteint : il faut toujours un peu de croire. Ce croire peut se trouver maintenant produit au centre même de la société, comme l'analyse bien M. Pagès [3] : l'entreprise multinationale, par exemple, « *développe, au*

1. Voir J. F. LYOTARD, **La condition postmoderne,** Paris, Editions de Minuit, 1979.
2. Voir M. de CERTEAU, « Arts de faire » en **L'invention du quotidien,** tome 1, (10/18), Paris, Union Générale d'Editions, 1980, ch. 13 : « Croire / Faire croire », pp. 299-329.
3. M. PAGES et al., **L'Emprise de l'Organisation,** Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

service de ses objectifs économiques, des méthodes politiques de gouvernement à distance, elle diffuse une idéologie, une religion d'entreprise, inscrite dans ses politiques de personnel. Plus profondément encore, elle assure l'adhésion de ses membres en influençant les structures inconscientes de leur personnalité ». Elle produit du croire pour la satisfaction des individus et pour le bon fonctionnement de l'organisation, sa légitimation et sa reconnaissance. Ou bien ce croire se trouve déplacé sur d'autres objets. Il reflue dans les marges de l'activité sociale, dans des activités motivées, mais privées, relativement inoffensives et intégrées (loisirs, vacances, culture...), voire un peu folkloriques. Zones marginales maintenues, et que l'on pourra toujours invoquer quand il s'agira de justifier la société centrale.

Dans cette transformation, et dans ce déplacement du croire, on peut rencontrer, comme le note M. de Certeau, des restes des discours et des pratiques anciennes de la croyance, mais ils sont déplacés, modifiés dans leur situation et dans leur fonction. Seraient ainsi à observer les déplacements du politique et du religieux.

discours de légitimation et réponse de foi

Pour la réflexion théologique, ces observations sont importantes. On signale couramment le climat d'*incroyance* qui caractérise notre temps, mais on en parle comme d'un désintérêt ou d'un refus du *religieux*, alors qu'il faut enregistrer, plus globalement, une perte de la foi qui n'est pas seulement religieuse. Dans ce reflux, la foi chrétienne est aussi emportée, mais on peut s'interroger sur sa place dans l'ensemble des dispositifs du croire. La foi chrétienne s'est perdue avec tous les autres discours de légitimation et de valorisation de l'existence dans l'ensemble social. Mais devait-elle s'identifier à ceux-là, devait-elle trouver en Dieu, dans le Christ et dans les discours qui les manifestent les suprêmes garants ou les définitions adéquates des valeurs légitimant la société et suscitant pour celle-ci l'intérêt des hommes ? On conçoit bien alors le regard critique qui peut être porté sur le retour du spirituel, s'il s'agit par là de réactiver cette foi de légitimation, en restaurant, dans un contexte socio-culturel complètement changé, des mots religieux en pensant qu'ils portent avec eux leur effet de salut.

Il y a sans doute une forme du croire qui s'est perdue. Alors il faut se demander ce que croire veut dire en christianisme. La situation culturelle oriente la réflexion vers une redécouverte de la *particularité* et de *la parole*. La foi au Christ comme parole particulière ne consiste pas à tenir

pour vraie une représentation totalisante du monde et de l'histoire qui aurait le Christ pour auteur, parole qui dirait le dernier mot sur le sens de tout et dans laquelle le sujet serait, hors de lui-même, représenté, comme sur une autre scène. Dans le Christ la parole est particulière, tellement particulière qu'il *est* la parole, tellement particulière qu'elle devient seulement *un nom* (Jean ne dit-il pas à propos du « Verbe » qu'« *à tous ceux qui croient* en son nom *il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu* »). La parole est particulière et avoir foi en cette parole, ce n'est pas seulement tenir pour vrai un discours énoncé, mais plutôt se tenir comme sujet dans la référence à cette parole, comme *y* répondant (position de sujet responsable) et comme *en* répondant (position de témoin). La foi n'est pas alors adhésion à des valeurs à atteindre, mais réponse à la provocation d'une parole particulière, par rapport à laquelle la pratique humaine dans le monde devient pratique d'un sujet constitué, déterminé par référence à cette parole, « en son nom ».

II

le spirituel et la problématique du salut

Par rapport à un ensemble social globalement régi par la rationalité scientifique, économique, administrative, on observe l'apparition de phénomènes différents, de rassemblements, d'expériences qui refusent cette rationalité et proposent autre chose. On peut interpréter ce phénomène, comme dans le paragraphe précédent, en disant que cette rationalité scientifique est incapable d'exprimer et de susciter un sens ou une valeur, mais que, en d'autres lieux, ailleurs, ce sens et cette valeur sont vécus.

entre la marge et le centre

Pour la réflexion théologique, cette observation et cette interprétation posent des questions fondamentales qui touchent, me semble-t-il, à une problématique du *salut*. Si la société présente une dispersion des valeurs telle qu'elles doivent se fixer ailleurs, faut-il en conclure que le salut de l'homme est une valeur, perdue dans la société, mais à rechercher, à exprimer et à vivre ailleurs, aux marges de cette société, dans des pratiques et des discours spirituels ou religieux, seuls capables de proposer et de dire un sens ? La société moderne est un monde voué à la perte et qu'il faut quitter : le salut est ailleurs... On retrouverait là toute une thématique de l'apocalypse et de l'exode.

Mais peut-être faut-il prendre acte de cette mutation radicale du statut des valeurs pour penser que le salut n'est pas à attendre et à vivre comme une valeur à acquérir, mais que le sens de l'existence se constitue aujourd'hui autrement. Les tentatives pour situer le salut comme valeur à chercher « ailleurs », et « Dieu » comme garant et donateur ultime de ces valeurs, relèvent alors de la nostalgie d'une ère passée.

Notre réflexion doit d'abord interroger cette idée de marge plusieurs fois utilisée. Deux points dans cette interrogation :

1. Parler de marge, c'est distinguer un espace (central) et son autre (marginal), c'est dire une limite et l'existence des deux points de vue, réciproques, de l'un et de l'autre espace. Qui situe la limite, et quelle perception en a-t-on de part et d'autre ?
2. L'image de la marge pose un écart, une différence, et l'on peut s'interroger sur les problématiques qui sont impliquées par cette image.

Malgré les apparences, ces interrogations sont proches de la réflexion théologique : le thème de la *séparation,* de l'*ailleurs* peut être un point moteur pour parler du salut ; mais la théologie me semble critique par rapport au retour du spirituel quand, pour en parler, on utilise ainsi les catégories de marge et de séparation.

La marge définit deux points de vue, celui de la modernité, de la rationalité scientifique et technique qui situe hors d'elle-même des lieux marginaux ; et celui des lieux spirituels qui se situent par rapport au centre. On présentera rapidement ces deux points de vue avant d'en critiquer l'articulation.

le système et le reste

Du point de vue de la modernité, on définit des zones de scientificité, marquées par des projets rationnels, des procédures, des objets, etc. On pourrait dire, rapidement, que la modernité est systématique, dans la mesure où elle définit le sens et la valeur des objets et des sujets par la position qu'ils occupent dans un système, qu'il soit politique, administratif, économique ou social. Les systèmes sont là pour assigner des places et pour définir un registre sur lequel objets et sujets peuvent être représentés et reconnus. Les individus sont connus, reconnus, valorisés, dans la mesure où ils sont intégrés (assujettis) dans un système donné ou dans plusieurs. Etre sujet, c'est être assujetti : être pris dans un réseau de relations qui font du sens, sur la base de codes (linguistiques, économiques, politiques). La valeur des sujets est un effet du code, mais personne ne détient le code.

A côté de ces zones articulées par les discours et les pratiques de la modernité, il y a des marges ou des restes, des domaines inarticulés, lieux de non-sens, de non-pertinence, qui restent à conquérir et à organiser par cette rationalité. A moins que ces restes soient consacrés comme témoins : le système social fonctionne, mais la valeur s'est perdue, et l'on garde la nostalgie — la mauvaise conscience — de sa perte ; on tendra alors à ménager des zones marginales, spirituelles et religieuses, mais aussi culturelles, comme des réserves, des témoins écoutés, mais inoffensifs, de ces valeurs perdues, dont on garde ainsi au moins la mémoire.

A l'inverse, si l'on adopte le point de vue « spirituel », on estime que le sens déterminé par la position dans un système de relations est en fait un non-sens, car il équivaut à une aliénation, à une négation du sujet. Dès lors, la revendication du sujet exige des lieux, des pratiques, des discours susceptibles de définir, de façon autonome (non déterminée par système), des intérêts ou des valeurs de l'existence. Le spirituel et le religieux apparaissent ici comme ces domaines propres à l'expression du sens et des valeurs. Le reste, le monde régi par les systèmes, est soit un lieu d'aliénation et de non-sens (« le Système »), soit un lieu neutre où les valeurs définies spirituellement pourront s'exercer, se vérifier, s'incarner.

L'image de la marge correspond donc à un conflit à propos du sens de l'existence, de sa détermination, de sa réalisation. On peut cependant se demander si ce conflit, lorsqu'on le pose en ces termes et qu'on en répartit ainsi les lieux, n'est pas tout à fait illusoire.

les illusions réciproques

Dans le phénomène de retour du spirituel, il y a illusion à croire à la vertu propre des valeurs ou à s'imaginer qu'il suffirait de les exprimer en termes religieux ou spirituels pour être sauvé. Comme si les valeurs s'identifiaient à leurs représentations, comme si le sens avait un mode propre, autonome, d'apparition. Qu'on le veuille ou non, la société de rationalité systématique existe, elle *produit du sens,* elle assigne aux individus une place, une valeur [4] ; elle peut même, par récupération et répression, modeler ses marges et leur fixer un rôle pour sa propre légitimation (qu'il s'agisse des lieux assignés à la délinquance, à la culture, à la religion, à la vie privée...). L'ordre du système pourra toujours se

4. Voir, par exemple : J. BAUDRILLARD, **Pour une économie politique du signe,** Paris, Ed. Gallimard, 1972, et P. BOURDIEU, **La distinction,** Paris, Editions de Minuit, 1979.

justifier en disant : « Je suis libéral, regardez mes marges ». Si le retour du spirituel est un combat pour le sens, il ne peut éviter d'éclairer sa fonction et son statut par rapport à la société globale ; faute de quoi il se laisse désigner, assigner et modeler par les systèmes de la société, sans s'en douter ; et, de plus, on aura créé des lieux du salut où les valeurs seront dites et vécues, mais pour elles-mêmes, comme des objets imaginaires et sans altérité.

Quant à la rationalité dominante, elle se fait illusion si elle croit que ce qu'elle ne connaît pas et n'organise pas dans ses systèmes n'existe pas. Il y a des usages mineurs des systèmes dominants, comme il y a des « patois » des langues nationales, qui les gauchissent, les marquent d'une empreinte particulière et les travaillent pour faire du sens. Il y a, comme le dit M. de Certeau, des « *arts de faire* »[5] difficiles à intégrer dans le discours de la science ou de l'économie, mais qui n'en ont pas moins une réelle efficacité de sens, comme les « bruits » qui sont producteurs d'information dans les systèmes de communication.

On s'aperçoit finalement que l'image d'une marge spirituelle de la société technique est ou illusoire ou mensongère, si elle maintient des lieux séparés qui se donnent chacun une interprétation de soi-même et de l'autre sans possibilité d'une réelle interaction. Pour autant que le salut a un lien étroit avec la question du sens vécu par les hommes dans le monde, c'est-à-dire avec la prise en charge autonome du sens et des intérêts de l'existence dans la société, les questions que je viens de signaler réagissent sur la réflexion théologique. Et actuellement plusieurs orientations se présentent pour cette réflexion.

redécouverte du sujet

La société globale, comme ensemble structuré, représente un système de reconnaissance pour les sujets (reconnaissance par soi et par la société) ; mais cette reconnaissance est également, on l'a dit, une assignation de rôle et de place (assujettissement). Par opposition à ce sens assigné, est visé, attendu, imaginé, représenté, un *sens propre* autonome, dont les plans d'expression et de représentation ne seraient pas déjà intégrés dans l'organisation sociale : une identité personnelle.

Je pense que cette requête est présente dans toutes les recherches de salut personnel, de restauration psychologique du sujet, d'établissement conscient de relations communautaires qui se vivent actuellement dans de

5. Livre cité note 2.

nombreux groupes et dans diverses formes de thérapies. Le salut, c'est d'échapper aux déterminations des discours en place, pour s'approprier soi-même sans être ailleurs représenté. Echapper, s'échapper, se sauver... C'est trouver aussi un langage capable de *vérifier* (faire le vrai) et de critiquer les discours institués aliénants. Dans cette ligne également apparaît la thématique du corps pris comme au-delà inaccessible aux discours, comme en-deça vécu des systèmes de détermination où le sujet est représenté [6]. On rejoint ici la thématique propre de la pratique mystique : le travail dans le langage tend à réaliser le surgissement du sujet comme tel, parlant dans son corps.

Le salut, ce n'est pas alors l'aboutissement d'une quête de valeurs ailleurs représentées, mais plutôt le départ vers ce qui échappe aux systèmes signifiants. Le salut, ce n'est pas de s'identifier aux images de soi, aux représentations, fussent-elles garanties par Dieu, maître du code ; le Dieu du salut n'est pas le maître du code, mais l'inversion de tout code, silence en deçà du langage, esprit senti, corps vécu. Comme on dit : « Qu'importent toutes ces valeurs, ne suffit-il pas de vivre ? ». Ces intuitions sont à l'œuvre dans la thématique théologique, j'en signalerai deux exemples.

Dans la lecture des évangiles, lorsqu'on cherche à retrouver un visage de Jésus, cette thématique de la non-représentation s'indique du fait que Jésus instaure en ceux qu'il rencontre un mieux-être que seuls l'esprit senti et le corps vécu peuvent vérifier et vivre en deça des discours. Jésus est le thérapeute, instaurateur ou restaurateur, par sa parole, de relations vécues dans le corps et l'esprit, et non pas l'instigateur d'un salut représenté dans un discours de plus, ou le créateur d'un modèle d'humanité parfaite [7].

Dans la réflexion christologique, la mort du Christ est (re)devenue ces dernières années un thème dominant. Or, elle ne signifie pas l'acquisition peineuse ou la communication sacrificielle des valeurs transcendantes du salut, mais la *perte* de toute détermination, l'échappée à tout langage d'assignation de valeur et ainsi la révélation absolue de Dieu. Cette mise en avant de la négativité déjà à l'œuvre dans la christologie de Hegel est très insistante dans la théologie de J. Moltmann. Le crucifié est le point

6. Voir I. ALMEIDA, « La symbolique de " Dieu ", sémiotique et discours théologique », **Recherches de Science Religieuse** 67/4, oct. déc. 1979, p. 495-516.
7. Voir, par exemple : F. DOLTO, **L'Evangile au risque de la psychanalyse,** tomes 1 et 2, Paris, Ed. Universitaires J. P. Delarge, 1978 et M. BELLET, **Le Dieu pervers,** Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1979.

central de la nouvelle création, car il porte la négation de toutes les déterminations dans lesquelles Dieu et l'homme sont mis en représentation. Absolue négativité de la Croix qui n'instaure aucune positivité. Le Christ crucifié est la figure d'un salut inscrit à l'écart des systèmes dominants. L'abandon où il se trouve est tel qu'aucune détermination divine ou humaine n'a la possibilité de le situer. Et la Résurrection est la détermination qu'il reçoit, de Dieu même, comme abandonné. Comme l'écrit Moltmann, il est celui auquel aucun d'entre nous ne voudrait s'identifier. Il ne représente aucune valeur à atteindre, aucun système où se reconnaître, aucun lieu où habiter.

Dans cette ligne-là, le retour du spirituel engage une problématique du salut, non pas en tant qu'il installe ailleurs, dans les marges, des lieux pour les valeurs, mais en tant qu'il est un départ hors des lieux discourus, hors des valeurs représentées, pour une (re)découverte du soi vécu.

le salut viendrait-il d'ailleurs ?

Mais, paradoxalement, le retour du spirituel laisse aussi apparaître une thématique du salut absolument opposée à celle que je viens d'indiquer, lorsque la marginalisation conduit vers d'autres lieux de représentation des valeurs et du sens. Il ne s'agit pas alors de refuser toute représentation comme une aliénation, mais de trouver la plus grande détermination, la plus englobante, celle qui dira adéquatement le sens et la valeur : c'est souvent pour cette tâche que le religieux est convoqué.

Comme on l'indique ailleurs dans ce numéro, la société est perçue comme incapable de dire sa raison d'être, sa finalité, sa légitimation, et elle spécialise, pour cette tâche, d'autres discours. Le discours théologique pourrait bien, dans ce rôle, trouver un regain d'actualité... Ne représente-t-il pas parfois Dieu comme suprême valeur de l'homme, le Christ comme suprême image à réaliser, et un récit du salut finalisant l'histoire? Le retour du spirituel, c'est aussi un curieux retour de l'apologétique ; si la valeur de la vie est perdue dans la société actuelle, ne faut-il pas restaurer ce que, dit-on, on a eu bien tort d'oublier : des discours et des instances d'expression et de désignation de cette valeur, des discours scientifiques ou religieux, des textes spirituels, comme le texte judéo-chrétien, par exemple.

Le salut vient d'ailleurs, il est inscrit ailleurs : cette configuration est familière dans la thématique théologique, elle a organisé souvent une conception de la révélation dans l'histoire, à partir d'une parole non-humaine (marginale et/ou transcendante) proposant aux hommes un sens

et une valeur — une origine et une fin — qu'ils auraient toujours-déjà perdus. Mais c'est là une fausse altérité de la parole de Dieu, quand elle vient répondre au manque de sens de l'existence humaine et proposer des objets au désir de faire et de connaître. Ne risque-t-on pas d'articuler l'homme et Dieu selon une opposition non-sens/sens qui, socialement projetée, délimite des zones de sens (spirituelles) et des zones de non-sens (technico-économiques). Cette opposition non-sens/sens est illusoire, il vaut mieux penser les choses en termes de conflit et d'articulation des sens et des discours qui les portent.

Si l'on refuse la représentation théologique que nous avons schématisée ici — et le statut du discours religieux qu'elle présuppose —, un certain nombre de questions sont à poser à nouveaux frais. Le religieux, le spirituel ne viennent pas proposer et représenter, de l'extérieur, un sens et des valeurs (universelles) à un « monde » qui, par définition, en manquerait. La marginalité des lieux réservés au retour du spirituel n'est pas une analogie de la transcendance de Dieu ou de la spécificité du salut. On résiste à dire, en christianisme, que le salut ne se passe pas dans le monde, mais qu'il se vit hors du monde : comme le dit l'évangile de Jean, les disciples ne sont pas « *du monde* », mais ils sont « *dans le monde* », non pas comme dans un lieu de perdition, mais comme dans le seul lieu où il arrive de croire.

III

le spirituel comme pratique évocatrice

Sans doute, le salut du monde, pour être signifié, nécessite-t-il un *détour* par un ailleurs, par un autre : mais dans cet ailleurs, on ne peut s'installer. Ce qui est donc en question ici, c'est le statut du spirituel comme domaine autonome. A-t-il une positivité qui ne soit pas incompatible avec le départ, l'écart, l'in-détermination que l'on signalait plus haut ?

La question dépasse bien évidemment les limites de cet article ; elle déborde également ce qui est typiquement religieux ou spirituel : il y a d'autres lieux épars, instables, où le sens est signifié. Elle peut être partiellement éclairée à partir d'une réflexion sur *la fonction du discours symbolique.* De quelle façon le religieux et le spirituel (comme pratiques et comme discours) peuvent-ils *signifier* pour l'homme, non pas en représentant une figure idéale à laquelle s'identifier ou des valeurs à atteindre comme des objets autrefois manquants, mais en provoquant un travail

d'interprétation et de mémoire où est en jeu (et en acte) ce qui fait l'intérêt de l'existence ?

ce que signifier veut dire

Le spirituel signifie. Or on peut distinguer globalement deux dispositifs de la signification : le dispositif du *signe* et le dispositif du *symbole.* Le premier se caractérise, conformément à la définition du signe proposée par F. de Saussure, par la correspondance entre un signifiant et un signifié (par exemple le mot et son sens). Dans le second dispositif, au contraire, il n'y a pas de correspondance signifiant-signifié, mais un mouvement engendré par la non-correspondance. On saisit la proximité de ces considérations sémio-linguistiques avec notre interrogation sur le spirituel : s'articule-t-il aux valeurs du salut selon le dispositif du signe, et alors les figures religieuses, les discours spirituels seraient les signifiants correspondant adéquatement à ce dont il s'agit dans le salut ; mais s'il s'articule selon le dispositif du symbole, le salut est à penser dans le mouvement né de la non-correspondance entre les signifiants spirituels et les signifiés.

En suivant ici les positions théoriques de D. Sperber [8], on considère le symbolique comme un dispositif de la signification qui correspond à une modalité de la connaissance et à un usage, un fonctionnement particuliers du langage : il n'y a pas d'objets, de mots ou d'énoncés symboliques en soi, mais il peut y avoir un fonctionnement symbolique de ces énoncés ou de ces objets. Pour Sperber, la connaissance symbolique se distingue de la connaissance « encyclopédique », dans laquelle on peut faire correspondre un contenu précis à chaque objet ou représentation proposés à la connaissance, et pour laquelle connaître, c'est trouver le contenu adéquat. A l'opposé, dans la connaissance symbolique, l'objet ou la représentation proposés ne trouvent pas de correspondant, de contenu, dans les éléments que convoque la mémoire. Il y a alors, pour la mémoire « active » qui cherche le contenu adéquat, une « condition insatisfaite », à partir de laquelle la mémoire « passive » est mise en œuvre pour une *évocation* des expériences qui peuvent résonner autour de cette condition insatisfaite. On peut en donner un exemple simple : la connaissance que nous avons des parfums est une connaissance qui ne fait pas correspondre un contenu particulier à un parfum ou à un goût perçus, mais qui évoque des expériences de perception de ce parfum ou de ce goût : il y a *mémoire* des

8. D. SPERBER, **Le symbolisme en général,** Paris, Ed. Hermann, 1974. Voir également I. ALMEIDA, « Un discours universellement "vrai" », **Lumière et Vie,** 137, avril-mai 1978, pp. 97-116.

expériences, et la célèbre « madeleine » de Proust nous indique bien qu'il n'y a pas de limite à ce champ d'évocation, mais une mémoire et des associations tout à fait personnelles.

Or, le domaine du sens de l'existence, des intérêts ou des motivations me semble relever tout à fait de ce fonctionnement. Les intérêts ne sont pas atteints, désignés, décrits directement, comme les objets de la connaissance encyclopédique, mais ils sont perçus dynamiquement, par évocation, par association symbolique d'expériences. On pourrait dire que la valeur, comme telle, est inatteignable, non désirable, non représentable en un signifiant dernier et adéquat, non thématisable sur un registre autonome du discours, mais qu'elle est finalement induite, à partir d'un dynamisme de la mémoire, de l'expérience, provoquée par le fonctionnement symbolique d'objets, de pratiques et de discours. Le domaine du spirituel ne désigne pas un monde de valeurs à atteindre, mais peut proposer des représentations — différenciées, déplacées, décalées — qui provoquent l'évocation, la mémoire, l'imagination des expériences, le sens vécu, le sens à faire et se faisant.

le spirituel est un acte

Dans le fonctionnement symbolique, on parlera de pratiques et de discours séparés, déplacés (comme on parle d'une parole ou de gestes « déplacés », quand les codes de la bienséance ne sont pas respectés), lesquels me semblent alors entrer dans un dynamisme de révélation dans la mesure même où leur fonction symbolique engage un travail du sens au sein des pratiques et des discours dominants de la société. Il y a dans le spirituel un dynamisme de salut quand son fonctionnement symbolique engage un procès du sens, un mouvement d'évocation qu'aucun signifiant ne vient arrêter, qui n'est pas subordonné à un dire-vrai, mais à un faire-vrai. Dans le domaine de la symbolique, la véri-fication est de l'ordre du faire.

On peut assez bien illustrer cette structure de révélation par un passage de l'évangile de Jean (13, 34-35) : au cours du dernier repas, Jésus dit aux disciples : « *Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous devez vous aussi vous aimer les uns les autres. Si vous avez de l'amour les uns pour les autres, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples* ». Jésus parti, le salut n'est pas dans la possession, dans la présence, dans l'assimilation à lui ; mais il met en place une structure de révélation fondée sur la reconnaissance, sur l'évocation. Ce qui est instauré, c'est une pratique au nom de Jésus.

On note l'association paradoxale du commandement et de l'amour : amour sur commande, amour commandé ? Il s'agit plutôt de poser une parole en vue d'une pratique, une instance de parole qui rapporte cette pratique non seulement à ceux qui la font, mais au nom de celui qui la dit. Il y a pour les disciples une pratique à réaliser, mais qui n'est retenue ici qu'en ce qu'elle induit un procès d'interprétation : « *tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples* ». Curieusement, ce qui est à reconnaître, ce n'est pas Jésus comme maître ou comme fondateur des pratiques, mais c'est le fait que les disciples sont *ses* disciples. Pour les autres, la pratique des disciples n'a pas de valeur comme bonne ou mauvaise, le dernier mot du salut n'est pas dans la reconnaissance de Jésus comme objet du savoir et du désir, mais dans la capacité de lire, dans la pratique des disciples, une *pratique de disciple,* c'est-à-dire une pratique symbolique qui engage la mémoire des expériences autour du nom de celui qui a des disciples.

créer des lieux ou instaurer des pratiques ?

Ce petit texte me semble assez éclairant sur la position de lieux, de pratiques, de discours spirituels ou religieux. Il ne s'agit pas pour les disciples de Jésus de constituer des îlots de salut dans le monde (et je ne pense pas que dans l'évangile de Jean le monde ait une position d'adversaire ou d'ennemi), des lieux où, là au moins, on s'aimerait les uns les autres, où le salut serait réalisé. Mais il s'agit, dans le discours de Jésus, de faire entrer ces lieux et ces pratiques dans un procès du sens et de l'interprétation ; et ces pratiques deviennent signifiantes, dans la mesure où elles engagent une reconnaissance et provoquent une mémoire pratique, c'est-à-dire dans la mesure où elles recherchent et réalisent des expériences qui n'imitent pas, mais qui évoquent ce qui est en jeu dans l'agir des disciples, ce qui s'y donne à lire, le nom de celui dont ils sont les disciples.

Pratiques et discours pris dans le mouvement du symbolique, je les appellerais *témoignage* et *lettre.* Le témoignage pourrait être défini comme cette pratique signifiante, totalement insérée dans les pratiques sociales, mais qui peut être mise comme entre guillemets, comme une citation ou comme une parabole, parce que quelque chose y est à reconnaître, à interpréter, à évoquer ; c'est une pratique dans la société, mais elle engage un travail du sens. Et on appellerait lettre cette modalité du langage où des discours sont à lire et non à savoir, eux aussi décalés, engageant un travail du sens et non une assignation de place.

S'il nous faut aujourd'hui saluer le retour du spirituel, ce ne sera pas à cause de la réapparition d'une thématique religieuse dont on gardait la

nostalgie, mais à cause d'un travail du sens dans le tissu des pratiques sociales, même organisées par la rationalité technocratique. Ce sera parce que, ici ou là, des expériences miroitent comme des témoignages et des discours provoquent comme des lettres. Les conditions nouvelles de l'existence dans une société systématisée posent de cette façon la question du sens. En théologie, il faudrait situer les médiations de la rencontre de Dieu, non seulement dans les lieux qui le nomment ou dans les gestes qui le désignent, mais dans le renvoi des expériences qui l'évoquent, dans ce miroitement ineffable des pratiques et des témoignages.

Encore un petit récit biblique pour évoquer cette condition itinérante du spirituel : c'est l'histoire de Jacob et de son rêve au ch. 28 de la *Genèse*[9]. Soir de voyage pour Jacob. Tombée du jour. Sommeil, sous la tête une pierre en guise d'oreiller, et le rêve : une échelle de la terre au ciel et des anges montant et descendant, aller-retour d'une communication parfaite avec le Dieu du ciel ; et Dieu même auprès de lui pour la promesse d'une terre, d'une descendance. Que peut-on rêver de mieux ? Et pourtant, au matin, au réveil, Jacob quitte ce lieu, il le fuit presque : la « maison de Dieu » n'est pas pour lui, Jacob, habitable. Il se retrouve voyageur, mais porteur de la mémoire du songe où Dieu était. On ne vit pas avec Dieu, on voyage avec la mémoire de sa promesse. La vision de Dieu, la communication parfaite, c'est le songe, ce n'est même pas l'idéal à atteindre ; seule en demeure la trace, symbole, signe dressé : la pierre porte-songe est dressée comme la stèle porte-mémoire et on reprend la route en ayant passé contrat avec ce Dieu de la promesse. Jacob a vu le salut, il a entendu la promesse. Mais c'était un songe. On ne vit pas dans le songe, on ne s'installe pas en ce lieu : si c'est la maison de Dieu, ce n'est plus la mienne... Sur les lieux où revient aujourd'hui le spirituel, cette histoire pourrait encore être racontée.

IV

le spirituel et l'esprit

Quand on parle de retour du spirituel, cela n'est pas sans provoquer, en théologie, une réflexion sur l'Esprit. Ici encore, il faudrait analyser ce qui se dit du spirituel dans ce mouvement et confronter les schèmes qui articulent la figure de l'Esprit dans les textes bibliques et dans le discours de la théologie. Par rapport à quoi parle-t-on du spirituel ? Cette appellation

9. Cette lecture de l'histoire de Jacob s'inspire d'un passage (non publié) d'une conférence de M. de Certeau.

semble parfois véhiculer une vieille opposition entre le spirituel et le non-spirituel entendu comme corporel ou matériel. Et cette distinction sous-entend une répartition circonscrivant des lieux et des domaines réservés à l'esprit, au sens, au privé, et des lieux matériels, publics, que le sens a désertés. Cette distinction a toute une histoire que l'on ne peut développer ici [10].

Mais si l'on regarde comment apparaît la figure de l'Esprit dans les textes du Nouveau Testament, on constate que cette forme d'opposition n'existe pas. Par contre d'autres schèmes sont manifestés, qui présentent de l'intérêt pour notre question.

les liens de l'esprit à la lettre, à l'espace, au temps

1. L'opposition simple du spirituel et du matériel semble très proche de l'opposition de l'*esprit* et de la *lettre,* dans cet énoncé de Paul où « *la lettre tue alors que l'esprit vivifie* ». N'est-on pas alors entraîné à privilégier le spirituel comme vie du sens, comme domaine de salut, et à rejeter la lettre comme structure vide, articulation contraignante et système aliénant ? Les choses ne sont pas aussi simples ; et plus que d'une contradiction entre les termes, c'est d'une corrélation qu'il faut parler, à la lumière d'autres textes de Paul (1 Co 14, par exemple). L'esprit n'apparaît pas comme la vie à l'état pur, informelle et sans structure : l'inarticulé ne vivifie pas. Au contraire, on pourrait envisager ici l'esprit comme une *pratique de la lettre.* Et nous ne serions pas loin de ce qui était dit plus haut du fonctionnement symbolique. La lettre, seule, serait comme la sacralisation des discours et des pratiques, le salut bloqué sur des objets intouchables, réservés, ou le sens induit de la place dans le système de la lettre. Mais l'esprit, seul, serait comme le délire, l'imaginaire, la fable qui n'organise ni pratiques ni discours. L'esprit pratique la lettre : dans l'opération de la lecture, il en fait usage, il la vivifie dans un art de lire ou dans un art de faire, dans une activité productrice d'un sens articulé à cette lettre, mais jamais bloqué dans ses signifiants.

2. A propos du retour du spirituel, on a parlé plus haut de lieu, d'espace, de marge... Il y a un lien de l'esprit à l'espace ; ou encore, l'esprit résonne sur le registre de l'espace. C'est ce que nous trouvons dans le récit de la Pentecôte (*Actes* 2) et dans l'évangile de Jean (ch. 20). Ici, c'est la figure du souffle arrivant dans un lieu. Comme le remarque M. Serres, l'Esprit de la Pentecôte se manifeste comme un bruit qui investit le lieu où l'on se

10. Voir J. B. METZ, **La foi dans l'histoire et dans la société,** Paris, Editions du Cerf, 1979, pp. 49-104.

trouve, qui brouille les codes installés — et pose ainsi la question du sens, de sa communication, de sa réception — et pousse au dehors. Comme à Babel, où les codes avaient été si bien installés que tous disaient la même chose et qu'aucun sens ne passait. Si l'Esprit arrive comme « *le bruit d'un ouragan* », on ne peut plus s'entendre ici, la communication entre soi, dans ce lieu fermé, est parasitée, détournée vers un autre régime de la parole.

Comme pour Jacob dans le récit de la *Genèse,* s'il y a des lieux où souffle l'esprit, ils sont dès lors inhabitables... La chambre de la Pentecôte est définitivement abandonnée, mais on s'en souviendra comme du point de départ d'une pratique nouvelle que signale la fin du ch. 2 des *Actes* : « *Frères, que devons-nous faire ?* ».

3. Il y a aussi un lien de l'Esprit au temps et à l'histoire, quand Paul, en Ep 1, 14, ou 2 Co 1, 22, parle de l'Esprit comme des « *arrhes de notre héritage* » : position curieuse de l'Esprit qui signale pour les croyants une situation sous le signe d'une promesse. La vie dans l'Esprit n'est pas alors un achèvement ou un couronnement, elle n'est même pas le terme visé où l'existence serait réalisée et l'histoire, finie. De même que, plus haut, le bruit signalait qu'il était question de communication et qu'elle faisait problème, les « *arrhes de l'héritage* » signalent qu'il est question de promesse et qu'il y a un problème de l'histoire et de son achèvement. Figure du provisoire, l'Esprit signale une histoire où il est question de parole donnée et de promesse. S'il y a des lieux et des signes de l'Esprit, ils ne sont pas la fin de l'histoire déjà réalisée ; ils ne sont pas non plus la possession d'un savoir absolu sur l'origine et la fin de l'histoire, mais ils sont des témoignages qui viennent évoquer, à travers toutes les déterminations de l'histoire, cet autre enjeu. Le salut des hommes dans l'histoire n'est pas dans la *maîtrise* de l'histoire ou dans sa réussite : l'histoire justifiée par les maîtres et les vainqueurs ne sauvera jamais les victimes, les vaincus, les oubliés de l'histoire. Il n'est pas non plus dans la réalisation d'une *théorie* de l'histoire : bien des histoires du salut sont devenues des totalitarismes. Le salut serait plutôt, comme dit J. B. Metz, que tous, dans l'espace et dans le temps, soient reconnus sujets. Ici encore, le retour du spirituel se joue dans le témoignage provoquant la mémoire, mémoire des oubliés, mémoire de la souffrance. L'Esprit constitue les « *arrhes de l'héritage* », non pas comme un bien capitalisable, mais comme la mémoire toujours re-suscitée de la promesse faite à tous d'être reconnus comme des sujets répondant à la Parole.

louis panier

LA REVUE NOUVELLE

N° 7-8. — JUILLET-AOUT 1980

SOMMAIRE

○ NAMUR MORT OU VIF

— A la recherche d'une économie namuroise, par **Jean-Pierre Binamé** et **Gérard Lambert**

— Au-delà de la gestion : le politique, par **Pierre André** et **Béatrice Haubert**

— La « Concertation namuroise » et la lutte pour l'affichage libre, par **François Bazier**

— Urbanisme à la bruxelloise ou développement maîtrisé ?, par **Daniel Lelubre** et **Luc Maréchal**

— Namur les écoles, Namur les Facs, par **André Guillaume**

— Vie culturelle : un « bia bouquet » !, par **Christian Panier**

○ Enseignement : les temps changent, les idées passent, par **Jean Nizet** et **Jean-Pierre Hiernaux**

○ SOS Cambodgiens (Témoignage)

○ Le nucléaire, c'est bien ; la publicité, c'est mieux !, par **Henri Wesoly**

etc.

Ce numéro : 165 FB

La Revue Nouvelle : rue des Moucherons 3, 1190 Bruxelles

Abonnement annuel : Belgique : 1 180 FB - France : 200 FF

Autres pays : 1 400 FB - Canada - USA : 60 $

Caisse Générale d'Epargne et de Retraite - Bruxelles : n° 001-0107311-08

chronique de dogme

Je précise d'entrée de jeu les limites de cette chronique : elle ne recouvre pas la production théologique, elle est déterminée par le hasard des envois de livres à la revue.

C'est à partir de ce matériau partial et partiel qu'il me faut dégager les tendances qui marquent la production. La méthode s'apparente donc à celle du sondage. Avec une réserve cependant : dans les sondages, les enquêteurs isolent des échantillons typiques. Ici, les échantillons sont imposés par le hasard des services de presse. Aussi n'essaierai-je pas de faire apparaître une nécessité là où le jeu commercial est premier.

Cela dit, mon propos est double : donner du poids à certains ouvrages pour des lecteurs non spécialistes ; indiquer les problèmes qui me paraissent primordiaux dans les ouvrages recensés.

Il est inutile de développer le premier objet de cette chronique : il est à la fois culturel et économique. Je crois honnête de dissuader les acheteurs éventuels d'acquérir des ouvrages sans intérêt pour la vulgarisation et la recherche.

Quant au second propos, en raison du matériau reçu, je le développe autour des thèmes suivants : l'affrontement de la modernité ; l'intégration des sciences humaines ; le retour aux questions fondamentales ; la réflexion sur l'exégèse ; la catéchèse dans l'indécision contemporaine.

l'affrontement de la modernité

La modernité est un terme vague : il peut désigner notre situation présente avec ses contradictions économiques ou notre mémoire culturelle. Les théologiens sont plus sensibles au second aspect : les ouvrages ici recensés en témoignent.

Aussi est-ce la raison pour laquelle j'introduis cette chronique par l'ouvrage de V. COSMAO : **Changer le monde : une tâche pour l'Eglise** (Paris, Ed. du Cerf, 1979, 189 p.). V. Cosmao déplore que la théologie ne prenne pas acte de la dramatique inégalité Nord-Sud. Il s'attache à mettre en lumière la production du sous-développement, à partir de l'avance technique, scientifique, industrielle des pays dominants. Il s'attaque à beaucoup d'idées reçues, il fustige les diverses idéologies qui restent incapables d'une analyse des mécanismes réels du sous-développement, il espère que l'Eglise pourra devenir le lieu critique des rapports complexes de domination, en raison de son impatience évangélique. Je ne saurais trop conseiller la lecture de cet ouvrage. Il situe le christianisme et ses formes de réflexion au sein d'enjeux qui ne sont pas moindres que la survie de l'humanité devenue irrémédiablement solidaire. Mais, il faut l'avouer, cette modernité concrète intéresse beaucoup moins les théologiens que le jeu des idéologies qui assurent dans leurs multiples contradictions une survie imaginaire.

Il est vrai que les idéologies modernes sont des critiques souvent radicales du christianisme historique et qu'il est nécessaire de les affronter honnêtement pour ouvrir un autre espace à notre foi. Plusieurs ouvrages récents témoignent de ce souci, dont voici quelques échantillons.

Le livre de B.Lauret[1] est difficile, sérieux. Il n'est pas de l'ordre de la vulgarisation. Je souhaite qu'il soit traduit en français. Son but est de clarifier la relation entre Dieu et l'expérience de la faute. Pour ce faire, deux témoins sont choisis, Nietzsche et Freud, qui ont particulièrement mis en lumière les connivences de l'affirmation de Dieu et du sentiment de culpabilité, sentiment lié à l'expérience d'une rupture, de la non-identité de soi avec soi et avec le monde. L'auteur, relisant personnellement les analyses de ces deux

1. Bernard LAURET, **Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud,** München, Kaiser Vlg., 1978, 479 p.

penseurs, essaie de resituer la faute dans un cadre qui permettrait à la fois d'interroger Nietzsche sur sa prétention à l'innocence du devenir et de garder le christianisme d'être le complice du ressentiment morbide contre la vie. J'aimerais pour ma part que la troisième partie de l'ouvrage, la construction positive, soit reprise dans une plus grande indépendance à l'égard de la problématique instaurée par Paul Ricœur. L'affrontement à la modernité me paraît ici plein d'espoir pour une théologie autre.

Avec J.-B. Metz, l'affrontement se double d'une critique de la capitulation [2]. L'entrée en modernité ne doit pas se solder par un emprisonnement dans ses idéologies. L'ouvrage décrit le parcours nécessaire pour découvrir à nouveau le sujet de la théologie : il tient compte de la revendication de liberté de la philosophie des Lumières du XVIIIe siècle et de l'opposition entêtée des Eglises à cette revendication, mais il refuse une approbation sans critique des visées de l'**Aufklärung.** Celles-ci, on le sait, ont conduit à une inflation d'intérêts particuliers qui culmine avec le triomphe de la bourgeoisie et les formes de production capitalistes. L'auteur veut instituer en théologie un autre sujet que l'individu dont la liberté est abstraite, il milite pour un sujet politique, donc non idéologique. L'entreprise est prometteuse, mais elle s'arrête malheureusement à la position des principes. La partie intitulée « Thèmes », qui est une reprise d'articles publiés, illustre le propos, mais ne le structure pas dans la situation présente. Malgré cette lacune, l'ouvrage est de valeur, car il situe avec beaucoup de justesse les enjeux du christianisme dans une période où la séduction libérale, issue du XVIIIe siècle, demeure d'autant plus forte pour les chrétiens qu'ils ont mauvaise conscience d'avoir soutenu des politiques archaïques depuis deux siècles.

2. Jean-Baptiste METZ, **La foi dans l'histoire et la société. Essai de théologie fondamentale pratique,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 269 p.

Le livre de M. Neusch est moins ambitieux, plus scolaire [3]. Il propose une lecture cursive des grands initiateurs ou interprètes des formes contemporaines de l'athéisme : Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, Sartre, Garaudy, Bloch. L'ampleur du matériau contraint à l'esquisse. Je regrette pour ma part que l'auteur juge trop vite que l'athéisme conduit au non-sens ou à l'absurde parce que rien n'étaye en lui la confiance en la vie et au monde. Ces propos consolants pour les croyants cachent, à mon avis, les enjeux réels des athéismes cités, en donnant illusoirement l'assurance que tous soulèvent des questions identiques. Je ne suis pas certain que des travaux qui brassent une matière si considérable puissent beaucoup éclairer l'affrontement du christianisme à la modernité.

H.-J. Stiker [4] évite cette superficialité en proposant sa réflexion personnelle sur une situation perceptible à tous, la disparition d'un consensus culturel. L'éclatement de notre culture est bien décrit. L'auteur parie audacieusement que c'est une chance. Allergique à toute systématisation, il voit dans la dissémination actuelle de nouvelles possibilités pour le christianisme. Voici donc un hommage à la lecture plurielle du christianisme; il est à la limite de l'anarchie. Effort sympathique de penser le christianisme comme dissidence, mais effort dont il est impossible d'évaluer les effets tant que cette dissidence n'a pas produit des germes créateurs. Et peut-être populaires.

J. Moussé s'attaque à des problèmes analologues [5]. D'une façon moins littéraire et sans doute moins personnelle que Stiker, mais avec beaucoup de lucidité, il décrit les tendances qui animent les idéologies incroyantes et les cristallisations dogmatiques ecclésiales. Tou-

3. Marcel NEUSCH, **Aux sources de l'athéisme contemporain. Cent ans de débat sur Dieu,** Paris, Ed. Le Centurion, 1977, 311 p.
4. Henri-Jacques STIKER, **Culture brisée, culture à naître,** Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1979, 186 p.
5. Jean MOUSSE, **Le néant ou la foi,** Paris, Ed. Le Centurion, 1977, 224 p.

tes font obstacle à la création, elles participent d'un même schème fondamental : maintenir le sujet dans la dépendance. La foi, dès lors, désignerait la capacité d'invention se moquant des a priori dogmatiques et idéologiques. Pari généreux, car détruire les évidences enracinées dans notre inconscient culturel est une entreprise pénible pour un groupe. Mais le postulat de l'auteur (en refusant de s'enfermer dans la représentation, on s'ouvre à une autre forme de coexistence civile et ecclésiale) ne tient pas assez compte de la nécessité pour un groupe d'assurer un minimum de repères à son consensus et il ne dit mot des éléments sociaux favorisant l'enfermement dans la représentation. L'ouvrage prend de ce fait une coloration idéaliste.

Postuler l'homme comme créateur, telle serait une des revendications de la modernité. Cette exigence ne se heurte-t-elle pas à la foi en Dieu créateur ? A. Ganoczy tient à montrer qu'il n'en est rien [6]. Utilisant une méthode qu'il nomme corrélative, il énumère les objections soulevées par la philosophie moderne contre la création divine : allergie à la puissance de Dieu, intérêt à la libération, opposition au statisme, passion pour le devenir et l'histoire, intégration de la négation au progrès, fascination pour l'avenir terrestre. Selon l'auteur, ces objections ne sont pas définitives, elles épurent notre notion de création et peuvent être assumées dans une doctrine où Dieu ne serait plus l'opposé de l'homme. De ce livre modeste, l'introduction promet plus qu'il ne tient, tant il est difficile d'honorer les requêtes fondamentales de certains athéismes. La corrélation souhaitée n'est pas effective. Ce projet n'en demeure pas moins suggestif d'une voie possible.

G. Widmer ne s'intéresse pas à la corrélation [7]. Il prend acte de l'échec des promesses de la modernité. L'athéisme n'a pas été une libération. Cet échec pourrait nous inciter à reprendre à nouveaux frais la lecture de témoins majeurs du Dieu de Jésus-Christ : Luther, Pascal et Barth. L'auteur plaide pour le caractère énigmatique de Dieu malgré sa manifestation dans la figure de Jésus et il donne à penser que cette énigme aide à nous délivrer des idoles que véhicule notre temps. L'affrontement ne doit pas être démission, mais proclamation d'une Parole qui contraint l'homme à sortir de son rêve d'un paradis qui naîtrait de sa force et non d'un échange ou d'un don.

Affronter ne suffit pas, il faut repenser la foi. C'est ce que désirent accomplir ceux qui reconstruisent une théologie en utilisant les apports des sciences humaines [8].

l'intégration des sciences humaines

La modernité rompt avec les formes de philosophie ontologique qui ont dominé l'Antiquité et le Moyen-Age. G. Lafon écrit avec assurance : « Il est clair que Dieu ne peut être considéré ni comme cause ni comme fin. Si on l'entendait ainsi, Dieu serait la mort de l'homme et il serait lui-même traité à la manière de la chose, exclu du champ symbolique » [9].

Voilà le mot : puisque l'ontologie a conduit à la mort de Dieu, inscrivons-le dans un autre espace. G. Lafon et A. Delzant [10] parient pour un christianisme renouvelé, s'il est pensé dans l'ordre symbolique. Le livre de G. Lafon, malgré son titre ambitieux, reste modeste dans sa démonstration qui s'appuie sur la linguis-

6. Alexandre GANOCZY, **Homme créateur, Dieu créateur,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 215 p.
7. Gabriel Ph. WIDMER, **L'aurore de Dieu au crépuscule du XX° siècle,** Genève, Ed. Labor et fides, 1979, 177 p.

8. Je signale qu'un des meilleurs ouvrages parus sur cet affrontement de la modernité est celui de Pierre GISEL, **Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité, Ernst Käsemann** (Théologie historique), Paris, Ed. Beauchesne, 1977, 675 p.
9. Guy LAFON, **Esquisses pour un christianisme** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1979, 228 p. La phrase citée, p. 68.
10. Antoine DELZANT, **La communication de Dieu. Par delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1978, 358 p.

tique, la sémiotique et le lacanisme. Après une présentation de la théorie, le lecteur est invité à des exercices sur des textes qui mettent la méthode à l'épreuve. On assiste à une ronde des signifiants dont Dieu assure le non-achèvement, « l'infinition ». La pensée de l'auteur est plus simple que sa langue. Son essai est intéressant, mais, me semble-t-il, sans commune mesure avec les enjeux de l'époque si bien dégagés par V. Cosmao. Si le renouveau du christianisme tient à cette phénoménologie sophistiquée de l'entretien, on peut craindre qu'il soit bref.

A. Delzant propose un travail plus solide, admirablement agencé. Il s'entend à présenter la distinction du symbolique et de l'imaginaire, à intégrer le premier à l'Alliance biblique comme de l'intérieur et à repenser la foi sur un modèle à structure psychanalytique et à visée nietzschéenne. La gratuité de Dieu est annoncée de façon rigoureuse. Malheureusement pour le lecteur pressé, le livre est ardu.

Un doute me vient toutefois qui vaut pour ces deux derniers ouvrages. Le caractère intellectuel et structural du langage tend à évincer l'événement et à désigner le christianisme comme l'articulation nécessaire de tout geste et de toute pensée qui ne s'évadent pas de l'ordre symbolique. Je crains que l'événement de la Croix devienne l'illustration d'un mouvement nécessaire à la société ou à l'individu : le travail de deuil à l'égard des idoles. Peut-être Jésus est-il moins immédiatement récupérable par nos nouveaux savoirs. Et la sérénité affichée dans ces deux essais se paie du peu d'intérêt porté au scandale de la particularité de Jésus. C'est pourquoi intégrer certaines sciences humaines ne suffit pas. Des questions demeurent qu'il faut penser comme telles.

le retour aux questions fondamentales

J'entends ici par questions fondamentales, non pas celles qui sont posées au christianisme, mais celles qui lui sont internes et font classiquement l'objet de la dogmatique.

J.-P. Jossua consacre deux livres à la question du mal, l'un centré sur les tourments et les hésitations de P. Bayle [11], l'autre rapportant des discours chrétiens justifiant le tragique dans notre monde par appel à la Providence [12]. L'un et l'autre accusent le caractère insensé de tous les discours apologétiques et signifient combien la foi est démunie de parole explicative. C'est sans doute sa grandeur de demeurer vivace dans la reconnaissance du mal en toute lucidité. Ce fond tragique anime aussi son livre sur la recherche de Dieu [13]. Il relève du genre « essai » et non du traité théologique. Un lecteur hâtif croira y découvrir un certain scepticisme, peut-être du ressentiment. Je pense pour ma part qu'il s'agit d'une allergie à l'inflation congénitale au discours religieux. L'ouvrage, à la fois sévère et tendre, culmine dans un acte de foi au Dieu que la mort ne peut vaincre. Ce n'est pas une mince affirmation à une époque où les chrétiens désespèrent de faire entendre sans ambiguïté malsaine leur eschatologie.

Ce qui me paraît le plus neuf pour un catholique dans l'étude de R. Marlé sur la théologie de G. Ebeling [14], c'est la description de la nouvelle manière de parler de Dieu selon Luther. Cela commande les options de Ebeling face à la tradition thomiste. Le lecteur sera également persuadé de l'importance de cette forme existentielle de la parole luthérienne par les chapitres consacrés à l'affrontement avec la modernité. Le beau livre de R. Marlé invitera, je l'espère, quelque traducteur à nous donner en français la dogmatique de G. Ebeling en cours de parution [15].

11. Jean-Pierre JOSSUA, **Pierre Bayle ou l'obsession du mal,** Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1977, 187 p.
12. ID., **Discours chrétiens et scandale du mal,** Paris, Ed. du Chalet, 1979, 148 p.
13. ID., **Un homme cherche Dieu,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 116 p.
14. René MARLE, **Parler de Dieu aujourd'hui, la théologie herméneutique de Gerhard Ebeling** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1975, 243 p.
15. Sur la question de Dieu, il faudrait citer

Le livre de G. Vahanian ne m'a pas apporté les lumières que j'en attendais[16]. Il est inutilement abstrus et il pèche par idéalisme. Il eût été important, avant de parler de technique, d'utopie, de les situer socialement. Faute de cette infrastructure, on a affaire à un discours de l'imaginaire, sans doute à l'intention apologétique, dont on ne voit pas la pertinence. Bref, le livre n'est pas assez modeste et circonscrit pour poser une question réelle. Les enjeux de notre temps n'apparaissent qu'en cliquetis de mots. J'attends autre chose d'une relation entre l'affirmation croyante de Dieu et la fonction critique d'une utopie, fût-elle pensée dans le champ de la technique.

Par contre, l'ouvrage de S. Breton m'a paru d'une grande valeur[17]. Il renouvelle, à partir de son intuition d'un espace « scriptural » et du rôle du lecteur, la vieille question de l'inspiration et de la révélation. Je regrette de ne pouvoir discuter cet ouvrage que je recommande fortement, bien qu'il soit difficile à lire[18].

Je ne puis que recommander avec autant de chaleur le livre de J. Moltmann[19]. Il met un ferme à la trilogie : **Théologie de l'espérance, Le Dieu crucifié.** Moltmann est fidèle à sa méthode : présence aux questions ecclésiales actuelles, dialogue original avec la mémoire théologique allemande, option radicale sur le caractère eschatologique du christianisme, mise en lumière du fondement critique de la Croix. Toutefois, malgré sa valeur, deux aspects de cette entreprise m'ont paru traités légèrement : le christianisme qualifié de vie comme « fête sans fin » et le « pays d'Israël ». Le tragique du monde et celui d'une situation politique particulière y apparaissent à peine. Cette défaillance me conduit à m'interroger sur le bien-fondé de la notion d'« histoire de Dieu », déjà utilisée dans **Le Dieu crucifié** à propos des relations entre le Père et le Fils à l'événement de la Croix. J'ai crainte que tout ceci ne devienne catégories gnostiques et qu'une théologie verbalement « engagée » ne soit à l'écart des enjeux réels de notre histoire.

C'est ce dont voudrait se garder E. Schillebeeckx dans son volume consacré à la grâce, faisant suite à son ouvrage sur **Jésus, le récit d'un vivant**[20]. Malgré l'intérêt et l'actualité des questions traitées, malgré l'information considérable de l'auteur, il faut avouer que la longueur excessive du volume obscurcit le propos. Cela est d'autant plus dommageable que l'auteur part d'un principe peu commun en théologie dogmatique, l'expérience, et qu'il est attentif, dans la quatrième partie du livre, à toutes les questions fondamentales, y compris politiques, qui secouent nos contemporains. Je pense, pour ma part, que la présence constante de l'Ecriture, le dialogue immédiat avec l'exégèse, est la cause de cet obscurcissement. Il en allait déjà ainsi au premier volume. Je souhaite que E. Schillebeecx, fort de son étonnante information, écrive une christologie alerte, allégée de toute lourdeur technique et qu'il témoigne ainsi de la nou-

deux ouvrages non envoyés à la revue : Hans KÜNG, **Existiert Gott ?,** München, Herder Vlg., 1978, 878 p., et Eberhard JÜNGEL, **Gott als Geheimnis der Welt,** Tübingen, Mohr Vlg., 1978, 564 p. (Ce dernier ouvrage ne saurait trop être recommandé pour la profondeur, l'originalité et le sérieux de sa pensée).

16. Gabriel VAHANIAN, **Dieu et l'utopie, l'Eglise et la technique** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1977, 178 p.

17. Stanislas BRETON, **Ecriture et révélation** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1979, 170 p.

18. Les lecteurs pourront comparer au très bel essai de S. Breton cité à l'instant, l'ouvrage interdisciplinaire **Ecriture, parole et communauté,** de M. MICHEL, G. SIEGWALT, Ch. WACKENHEIM, J. FREUND, G. DUPRET, L. BRAUN (Paris, Ed. Desclée, 1977, 136 p.). Moins unifié que l'essai de Breton, il a l'avantage de bien poser les questions soulevées par l'Ecriture dans son interprétation communautaire et d'en traiter l'originalité par recours aux sciences humaines.

19. Jürgen MOLTMANN, **L'Eglise dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie moderne** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1980, 469 p.

20. Edward SCHILLEBEECKX, **Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis,** Freiburg / Brisgau, Herder Vlg., 1977, 895 p.

veauté de ses options et de leur pouvoir opératoire. Il reste à souhaiter que le rapport avec l'exégèse soit mieux élucidé [21].

la réflexion sur l'exégèse

Il ne s'agit pas ici d'une chronique d'exégèse. Aussi les livres que je retiens ont-ils quelque rapport à la dogmatique [22]. Le critère utilisé pour cette sélection est celui du problème de la connaissance du Jésus historique et de son interprétation ecclésiale.

Le livre de P. Lapide, conformément à la visée de la remarquable collection « Jésus et Jésus-Christ », informe sur la vie posthume de Jésus dans le monde juif actuel, dans la présentation scolaire en Israël, et chez les rabbins au cours des siècles [23]. Il y a là une mine de renseignements et de mises au point qui seront très utiles dans le dialogue judéo-chrétien.

Avec P.-M. Beaude, il s'agit d'un tout autre domaine : la mémoire chrétienne de Jésus [24]. L'auteur prend acte de la genèse des évangiles pour accréditer le caractère créateur de la première communauté et l'écart ainsi reconnu d'avec la figure effective du Nazaréen. Jésus ne pourrait être confessé comme Christ aujourd'hui que s'il est oublié comme figure historique. Les fondamentalismes sont prisonniers du positivisme. P.-M. Beaude, en voulant exorciser l'idôlatrie du Jésus historique, n'a peut-être pas assez souligné le rôle aussi irremplaçable de la mémoire : c'est le Nazaréen qui est le Ressuscité. Son ouvrage témoigne de l'intérêt et aussi de la complexité d'une question que les théologiens ou exégètes tiennent trop souvent pour résolue.

Le retour à l'histoire est cependant nécessaire : les ouvrages sérieux et remarquables de C. F. D. Moule [25] et de Martin Hengel [26] illustrent combien furent légers nombre de critiques qui tenaient pour sans racine palestinienne les titres les plus hauts de Jésus.

Quant à Gerd Theissen, il a écrit, à mon avis, un des meilleurs ouvrages sur l'environnement social de Jésus [27]. Très informé de l'histoire de la Palestine, il utilise une méthode sociologique qu'on pourrait appeler matérialiste, hors toute visée idéologique. La figure de Jésus, liée ici au mouvement repérable qu'elle a suscité, prend un relief extraordinaire, parce qu'agissant dans la fluidité d'un climat social et politique fort ambigu. Je regrette que les éditions Desclée aient cru devoir donner à ce livre un titre sans signification, alors que le titre allemand, « Sociologie du mouvement Jésus », en explicitait exactement le contenu.

21. L'ouvrage reçu de Thomas PRÖPPER, **Jésus, raison et foi,** Paris, Ed. Desclée, 1978, 208 p., apporterait un complément intéressant à la christologie présente. Rendant compte de tous les essais critiques sur Jésus, il s'efforce de montrer la nécessité d'une ontologie. Ouvrage sérieux, mais peut-être trop difficile, il permettra à ceux qui auront le courage de le lire de percevoir que l'œuvre christologique actuelle demeure plurielle.
Quant à l'ouvrage de Raymond SCHWAGER, **Suivre Jésus ? Sur quoi repose la foi,** Paris, Ed. Le Centurion, 1976, 212 p., il aidera les lecteurs chrétiens à y voir clair dans les documents de la tradition.
22. J'ai reçu à titre personnel deux ouvrages dont je note le grand intérêt et la rigueur : celui de Henri CAZELLES, **A la recherche de Moïse,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 176 p. ; et celui de Harald RIESENFELD, **Unité et diversité dans le Nouveau Testament,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 195 p. Mais je ne puis les intégrer à une chronique de dogme.
23. P. LAPIDE, **Fils de Joseph ? Jésus dans le judaïsme d'aujourd'hui et d'hier** (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Ed. Desclée, 1978, 192 p.

24. Pierre-Marie BEAUDE, **Jésus oublié, les évangiles et nous**, Paris, Ed. du Cerf, 1977, 205 p.
25. C. F. D. MOULE, **The origin of christology,** Cambridge, Cambridge University Press, 1977, 187 p.
26. Martin HENGEL, **Jésus, Fils de Dieu,** Paris, Ed. du Cerf, 1977, 150 p.
27. Gerd THEISSEN, **Le christianisme de Jésus, ses origines sociales en Palestine** (Relais Desclée), Paris, Ed. Desclée, 1978, 166 p.

Quand on compare ce travail aux légèretés de nos exégèses matérialistes, on reste confondu. Je souhaite que ceux qui croient devoir s'adonner à ce type d'exégèse mesurent le travail qu'elle requiert et ne se contentent pas de procéder comme le font la plupart des auteurs spirituels ou des prédicateurs, par intuition sans fondement. Ni la classe sociale, ni l'idéologie ne remplacent la longue patience nécessaire à la science.

pratiques et catéchèses dans l'indécision contemporaine

Le christianisme ne s'adresse pas à une élite cultivée, mais à tous. La catéchèse répond à ce souci. Il n'est pas seulement théorie, il est d'abord pratique. Mais dans cette chronique, je ne retiens des livres reçus que ceux qui interrogent le parcours dogmatique par l'originalité de leur option [28].

L'ouvrage de Leonardo BOFF (**Eglise en genèse,** Paris, Ed. Desclée, 1978, 143 p.) est une présentation passionnante de la naissance des communautés de base au Brésil et des questions qui surgissent à ce propos sur le caractère stable de l'institution. L'auteur, avec audace, ne craint pas d'aborder des questions bloquées, telle celle du sacerdoce des femmes. Ce qui donne force à son propos, c'est l'expérience qui le fonde.

Le problème des figures plurales de l'Eglise, déjà traité dans l'ouvrage de L. Boff, est étudié de façon thématique par J. M. DE LACHAGA (**Eglise particulière et minorités ethniques. Jalons pour l'évangélisation des peuples minoritaires,** Paris, Ed. Le Centurion, 1978, 284 p.). L'ouvrage n'est pas un manifeste, mais un cri fondé sur la tradition en faveur de ceux pour qui le centralisme actuel de l'Eglise, favorisé par la domination des grandes nations industrielles, se révèle injuste. L'ecclésiologie n'est pas d'abord un discours idéal, mais la transposition d'une expérience, fût-elle négative. Elle n'est pas justification de rapports sociaux ecclésiaux jugés stables, elle est d'abord l'écoute de ceux qui n'ont pas droit à la parole dans l'Eglise, mais auxquels l'Evangile donne ce droit.

Ce droit est aussi refusé à d'autres qu'à des minorités ethniques. Un dossier du Cerf (P. BOURGY, L. DINGEMANS, P. HAYOIT, J. NATALIS, **Le remariage des divorcés. Pour une attitude nouvelle de l'Eglise,** Paris, Ed. du Cerf, 1978, 124 p.) nous rappelle avec beaucoup de vigueur l'injustice de la discipline actuelle. Puissent ces témoignages être entendus d'autorités pour lesquelles la crispation sur la loi obscurcit l'intelligence pastorale.

Certes, les responsables croient ainsi rappeler le radicalisme évangélique dont nous entretient Th. MATURA (**Le radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne,** Paris, Ed. du Cerf, 1978, 210 p.). Mais ce radicalisme n'est pas celui d'une discipline, il est celui d'un espace ouvert pour ceux qui sont assez fous pour risquer leur vie sur des logiques apparemment sans efficacité à court terme, espace ouvert dont le pardon et la miséricorde deviennent les structures dernières. Etre radical, ce n'est pas être rigoriste pour autrui. L'évangélisation est à ce prix.

28. Je signale dans cette note des ouvrages qui m'ont été envoyés, mais qui ne me semblent pas, en raison de leur classicisme, fût-il ouvert, devoir interroger les dogmaticiens sur leur mode de réflexion :
Jacques LACOURT, **Au risque de croire. II. Ce Nazaréen nommé Jésus,** Limoges, Ed. Droguet et Ardant, 1979, 140 p.
Gustave MARTELET, **Vivre aujourd'hui la foi de toujours,** Paris, Ed. du Cerf, 1977, 163 p.
O. H. PESCH, **Réponses aux questions d'un chrétien d'aujourd'hui,** Paris, Ed. Mame, 1977, 159 p.
Joseph RATZINGER, **Le Dieu de Jésus-Christ** (Communio), Paris, Ed. Fayard, 1977, 131 p.
Th. REY-MERMET, **Croire,** t. II. **Vivre la foi dans les sacrements ;** t. III. **Vivre la foi avec le concile Vatican II,** Limoges, Ed. Droguet et Ardant, 1977 et 1979, 526 et 504 p.
Jean RIGAL, **Une foi qui tient, des raisons de croire aujourd'hui,** Paris, Ed. Le Centurion, 1977, 184 p.
Parmi ces livres honnêtes, je signale particulièrement l'alacrité et l'ouverture des ouvrages de Th. Rey-Mermet.

C. FLORISTAN nous le rappelle dans un beau livre courageux **(La evangelizacion, tarea del cristiano,** Madrid, Cristianidad, 1978, 216 p.). Je dis « courageux », parce que l'auteur ne cache pas la dimension transcendante du christianisme, alors qu'il milite pour sa vérification sociale et politique. J'incline à penser que la traduction française de ce livre équilibré, inspiré des théologiens sud-américains de la libération, serait une bonne chose pour les chrétiens français.

Il nous vient du Québec un ouvrage réfléchi sur les questions soulevées par les livres précédents. R. PARENT (**Communion et pluralité dans l'Eglise. Pour une pratique ecclésiale,** Montréal, Ed. Fides, 1980, 262 p.), avec une information sûre, témoigne que le centralisme historique correspond à une époque, mais non à une structure évangélique et que l'éclatement actuel est une chance pour que l'Eglise devienne une communion et qu'elle cesse d'être d'abord une institution centrée sur sa propre survie.

C'est justement de la survie de l'Eglise dont il est question dans le livre de P. BABIN, Mc LUHAN (**Autre homme, autre chrétien à l'âge atomique,** Lyon, Ed. du Chalet, 1977, 190 p.). Mais il en est question d'une façon tout à fait originale. Jugeons-en. Jusqu'à présent, depuis Gutenberg, notre Eglise est dominée par la rationalité, le visuel, correspondant à l'hémisphère gauche du cerveau. Avec l'électronique, ouvrant à un monde acoustique généralisé, le visuel régresse pour donner la domination au son. Désormais, ce qui compte, ce n'est plus le contenu, mais le ton, « être à l'unisson de ». Ainsi un prêtre australien dit-il que ses émissions religieuses font choc lorsqu'il n'a pas la voix enrouée. P. Babin en tire toutes sortes de conclusions pour le catéchisme et la pratique ecclésiale. Bref, l'électronique demande qu'une voix se fasse entendre, et cette voix peut être celle de Jésus.

Je reste dubitatif. J'ai entendu dans mon adolescence une voix si envoûtante et ayant si peu de contenu, utilisant de façon si étonnante micro et radio, qu'elle a conduit des millions d'hommes à la mort. Jusqu'à plus ample informé, je préfère que l'Eglise ait moins de succès et que sa voix ait un contenu. Mais P. Babin a de l'humour, puisqu'il n'hésite pas à transcrire une phrase de Mac Luhan s'étonnant que l'Eglise se préoccupe de proposer de bons programmes : « Or l'important n'est pas là, ajoute-t-il. Ce que vous imprimez n'a pas tellement d'importance : les effets de l'imprimerie sont exactement les mêmes, que vous imprimiez du bon ou du mauvais ! » (p. 61).

Si Mac Luhan a raison, il est bien vain de tant lire pour écrire une chronique !

christian duquoc

J'indique en post-scriptum quelques ouvrages reçus à la revue ou envoyés à titre personnel et qui n'avaient pas place dans cette chronique en raison de leur objet :

AVRIL Philibert, **Celle qui écoute, Marie de Magdala,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 143 p.
BARRAL-BARON André, **Les enjeux du mariage** (Dossiers libres), Paris, Ed. du Cerf, 1977, 142 p. (Ouvrage sérieux et ouvert, de lecture facile).
BESNARD Albert-M., **Il faut que j'aille demeurer chez toi,** Paris, Ed. du Cerf, 1978, 140 p. (Un vrai testament spirituel).
BESSIERE Gérard, **Le feu qui rafraîchit,** Paris, Ed. du Cerf, 1978, 162 p. (Recueil d'homélies ; j'ai beaucoup apprécié celle sur la femme adultère).
ID., **Journal étonné,** Paris, Ed. du Cerf, 1980, 120 p. (Notes quotidiennes d'un chrétien qui sait la beauté du monde, de l'amitié et qui est discret sur sa propre souffrance).
Pedro M. CASALDALIGA, **Je crois en la justice. Etre évêque au Brésil,** Paris, Ed. du Cerf, 1978, 162 p. (Un cri pour que justice soit faite aux pauvres).
DAGONET Philippe, **Selon saint Jean, une femme de Samarie,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 187 p. (Un savoureux commentaire spirituel).
DALMAIS Irénée-Henri, **Liturgies d'Orient** (Rites et symboles), Paris, Ed. du Cerf, 1980, 187 p. (Initiation remarquable à un univers liturgique trop peu connu des chrétiens d'Occident).
GAULT Claude, CHOUX Noël, **Ces chrétiens du bout du siècle. Interviews** (Tradition naissante), Paris, Ed. Desclée, 1979, 285 p. (Très intéressants interviews qui témoignent de la vivacité présente de la foi et de ses changements de pôles d'intérêt).
JACQUEMONT Patrick, JOSSUA Jean-Pierre, QUELQUEJEU Bernard, **De qui tenir... Portraits de famille,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 229 p. (Une manière personnelle, originale, de lire la tradition et de la rendre inquiétante).
LACAMBRE Félix, **Lutter et croire,** Paris, Ed. du Cerf, 1977, 165 p. (Le témoignage d'un homme qui a lutté pour la dignité du monde ouvrier).
LEGRAIN Michel, **Le corps humain, du soupçon à l'évangélisation** (Croire et comprendre), Paris, Ed. Le Centurion, 1978, 279 p. (Un livre sérieux sur un sujet oublié en théologie).
LIEGE Pierre-André, **Le temps du défi. Les chrétiens à l'épreuve,** Mulhouse, Ed. Salvator, 1978, 102 p. (Les exigences d'une fidélité croyante dans un temps indécis).
Pierre-André Liégé témoin de Jésus-Christ, Paris, Ed. du Cerf, 1980, 332 p. (Un hommage à celui qui fut pour beaucoup un soutien dans leur foi).
PAGE Jean-Guy, **Foi ou liberté,** Montréal, Ed. Bellarmin, 1977, 208 p. (Quelques considérations théologiques sur les problèmes présents de l'Eglise, telle l'ordination des femmes).
S. S. PAUL VI, **Prendre parti pour l'homme.** Textes réunis et présentés par Gérard DEFOIS, Paris, Ed. Le Centurion, 1977, 270 p. (Recueil utile de déclarations importantes d'un pape qu'il faudra redécouvrir).
RIDEZ Louis, **Die Berg-Predigt, Mensch sein nach Jesus**, Zürich, Benziger Vlg., 1979, 195 p. (Livre de catéchète pour la présentation du Discours sur la montagne).
SAMSON Joseph, **On n'arrête pas l'homme qui chante,** Paris, Ed. du Cerf, 1977, 123 p. (Œuvre spirituelle du célèbre maître de chapelle de Dijon).

ch. d.

livres reçus à la revue[1]

témoignages et itinéraires chrétiens

BARBIER Jean, **Le père Monier, ce nomade qui a vu le Christ,** Mulhouse, Ed. Salvator, 1979, 101 p.
BRUNNSWEILLER Françoise, **Raoul Follereau, messager d'espoir et de vie,** Lausanne, Association suisse Raoul Follereau, 1978, 186 p.
BATIGNE Emile, **Les fleurs du béton,** Paris, Ed. du Centurion, 1979, 199 p.
BURUCOA Jean-Marie, **La saveur de Dieu, la voie bénédictine,** Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1979, 160 p.
DESCOUVEMONT Pierre, **Sur la terre comme au ciel,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 155 p.
GANNES Gilbert, **Ne dites pas « Les temps sont mauvais ». Des chrétiens renouvellent le visage de l'Eglise,** Paris, Ed. Plon, 1979, 285 p.
LE BOURSICAUD Henri, **Compagnons d'Emmaüs,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 126 p.
MARTELET Gustave, **Oser croire en l'Eglise,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 187 p.
RAGUIN Yves, **L'attention au Mystère. Une entrée dans la vie spirituelle,** Paris, Ed. Desclée de Brouwer, Ed. Bellarmin, 1979, 183 p.
SCHUTZ Roger, **Etonnement d'un amour,** Taizé, Presses de Taizé, 1979, 167 p.
SINTAS Louis, **Ne soyez pas crédules mais croyants,** Paris, Ed. Desclée De Brouwer, Ed. Bellarmin, 1979, 202 p.
SIX Jean-François, **Nous cherchons le bonheur,** Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1979, 162 p.
THOMAS Joseph, **Jésus dans l'expérience chrétienne,** Paris, Ed. Desclée De Brouwer, Ed. Bellarmin, 1979, 280 p.
Collectif, **Des hommes disponibles** (Supplément à **Vie Chrétienne** n° 222, juin 1979), 80 p.

spiritualités non chrétiennes

Yoganissasanam, **Les Yogasustras de Patanjali,** Paris, Le Courrier du livre, 1979, 231 p.
BENOIT Hubert, **De la réalisation intérieure,** Le Courrier du livre, Paris, 1979, 92 p.
GOETTMAN Alphonse, **Graf Durckeim. Dialogue sur le chemin initiatique,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 157 p.
SANGBAERI Jean, **Confucius et Jésus et Jésus-Christ.** La 1re théologie chrétienne en Corée d'après l'œuvre de Yi Piek, lettré confucéen, Paris, Ed. Beauchesne, 161 p.
SCHAH Idries, **Les exploits de l'incomparables Mulla Nasrurin,** Paris, Le Courrier du livre, 1979, 159 p.
SCHAH Idries, **Caravanes de rêves,** Paris, Le courrier du livre, 1978, 254 p.
SCHAH Idries, **Contes Derviches,** Histoires-enseignements de maîtres soufi de ce dernier millénaire, Paris, Le Courrier du livre, 1979, 255 p.

œcuménisme

CHAPPUIS Jean-Marc, **Division des chrétiens ou service de l'unité,** Genève, Ed. Labor et Fides, 1979, 57 p.

(1) La présentation de ces ouvrages dans la présente liste ne préjuge pas des recensions ultérieures à paraître dans notre revue.

Collectif, **In honour of S. Basil the great (Word and Spirit,** a monastic review 1) Massachussets, St. Bede's Publications, 1979, 195 p.

divers

BOURDEAU F., CLAVEAU J., **Vacances radieuses. La mer,** Paris, Ed. Mame, 1979, 132 p.
SOUZENELLE Annick de, **La lettre, chemin de vie,** Paris, Le Courrier du livre, 1978, 219 p.

SPIRITUS
N° 79 : Mai-Juin 1980

EVANGELISATION ET DROITS DE L'HOMME

J. REGNIER	Droits de l'homme, aspects historiques
C. NAVIA	Pratique politique et mouvement populaire
P. G. SUESS	Catéchèse, villages, civilisation
G. F. HERNANDEZ	L'enseignant et les droits de l'enseigné
C. MUNZIHIRWA	Mécanismes culturels de la domination
E. JUGUET	Respect des droits de l'homme et annonce de l'Evangile
B. QUELQUEJEU	Les droits de l'homme : idéologie ? tradition ? exigence ?

Revue Spiritus, 40, rue La Fontaine 75781 PARIS Cédex 16
Le numéro : 18 F C.C.P. Revue Spiritus 16 507 10 F Paris

BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT *

ET BULLETIN DE COMMANDE

M. - Mme - Mlle .....

adresse .....

code postal .....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIERE ET VIE pour l'année 1980

* ordinaire	France 100 F	Etranger 120 F
* soutien	France 120 F	Etranger 130 F
* solidarité	France 140 F	Etranger 150 F

commande les NUMEROS .....

règle la somme de .....

* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C. C. P. Lyon 3038-78 A (Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en p. 2 de la couverture).

comité d'élaboration

Ivan Almeida, Marc Ameil, André Barral-Baron, Nelly Beaupère, François Berrouard, Bruno Carra de Vaux, Bruno Chenu, Hugues Cousin, Mireille et Robert Debard, Michel Demaison, François Douchin, Christian Dufour, Alain Durand, François Fournier, François Genuyt, Michel Gillet, Emile Granger, Jean Guichard, Bernard Lauret, Elisabeth Magniny, François Martin, Violaine Monsarrat, Marie-France Motte, Dominique Motte, Magno Vilela, François Vouga, Guy Wagner.

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 3e trim. 1980
Commission Paritaire : N° 50.845

lumière et vie

Numéros disponibles

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, jour 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 Eglises
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
86 Les malades
87 Il est descendu aux enfers
90 La ville
91 La violence
92 Israël et la conscience chrétienne
98 Qu'est-ce que croire ?
100 Le langage poétique et la foi
102 Droit et Société
103 Unité et conflits dans l'Eglise
105 Options politiques de l'Eglise
108 Le refus du passé ?
110 La fidélité
111 Ambiguïtés du Progrès
112 Les Visages de Jésus-Christ
113 Connaître et croire
115 Le prophétisme
116 L'identité chrétienne
120 Théologie noire de la libération
121 La montée du fascisme
122 Expérience mystique et Dieu de Jésus
124 Le travail
125 Le mouvement charismatique
126 Familles
127 Médecine et société
128 Intérêts humains et images de Dieu
129/130 Propriétés et biens d'Eglise
131 Lectures inédites du péché originel
132 Démocraties chrétiennes
133 Le pape et le Vatican
134 Jésus de Nazareth
135 La Justice
136 La décision morale
137 Universalité de l'Eglise
138 Problèmes de la mort
139 Saint Paul aujourd'hui
140 Théologies populaires
141 L'exclusion hors l'Eglise
142 Charité et pouvoir
143 François d'Assise
144 Présence de l'Ancien Testament
145 Redire la foi
146 Le sacrifice
147 La condition homosexuelle
148 Le spirituel autrement

Cahier à paraître

149 Evangile de Jean

Vente au numéro	Prix France	Prix Etranger
numéros simples :		
n° 1 à 100	20 f	22 f
n° 101 et suivants	25 f	27 f
numéros doubles :		
n° 117/118 et 129/130	35 f	40 f

Tables des 100 premiers numéros : n° spécial : France 20 f, Etranger 22 f.

lumière
&
vie

2, place gailleton / lyon 2e
france 25 f - étranger 27 f