

L'espérance

Michel Berder
Dominique Bourdin
Isabelle Chareire
Christian Duquoc
Sylvie Robert
Donna Singles

Septembre 1994 — tome XLIII-4

COMITÉ D'ÉLABORATION

Francoise AUBERY André BARRAL-BARON Roger BERTHOUZOZ Alain BLANCY Bruno CARRA DE VAUX* Agnès CASTIGLIONE Dominique CERBELAUD Isabelle CHAREIRE* François CHIRPAZ Madeleine COMTE **Hugues COUSIN** Yves CRUVELLIER* Michel DEMAISON* François DOUCHIN Christian DUQUOC* François GENUYT* Pierre GIBERT Michel GILLET* Antoine LION* François MARTIN* Michèle MARTIN-GRUNENWALD Gabriele NOLTE Louis PANIER* **Hugues PUEL** Réginald RINGENBACH* Donna SINGLES

Les membres du Comité de rédaction sont marqués d'un astérisque.

Cécile TURIOT

Directeur : Christian Duquoc Secrétaires de rédaction :

Isabelle Chareire, Réginald Ringenbach

Administrateur: Gabriele Nolte

Secrétariat administratif: Françoise Aubery

Revue publiée avec le concours du

centre national des lettres

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1994

216
Catéchisme de l'Église Catholique
217
L'Épître aux Hébreux
218
Le mensonge
219
L'espérance
220
Le travail

Lumière

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON CCP 3038 78 A LYON TÉL. 78.42.66,83 - FAX 78,37,23,82



L'espérance

•	2	De l'esperance lucide et indécise
Dominique Bourdin	5	Crise sociale, désespérance et violence
Christian Duquoc	21	Progrès et espérance
Michel Berder	33	Le différé des promesses, condition de la Bonne Nouvelle
Isabelle Chareire	41	Espérance : de l'indécence pieuse à la force solidaire
Donna Singles	51	L'espérance en devenir
Sylvie Robert	63	Dieu inattendu et inespéré : objet de l'espérance chrétienne
Jean Lebourlier	77	Position : Note sur la résurrection des morts
rançois Kabasélé	83	Position : Pour des prêtres mariés en Afrique
Christian Duquoc	89	Position : A propos d'une lettre apostolique de Jean-Paul II
	91	Comptes rendus

De l'espérance lucide et indécise

"Je marche dans les villes qui existeront demain". Dans ce vers d'Alejandro Jodorowsky brille l'incandescence de l'espérance. Les villes qui se lèvent à l'horizon ne sécrèteront plus l'ennui, le bruit, la haine, le meurtre. Violence, injustice et exploitation se seront évanouies.

Disparues à jamais la misère et la laideur. Envolés l'entassement malsain, le travail sordide, l'avidité animale. Les villes futures jouiront de la fraîcheur et de l'espace, elles seront des lieux de fêtes et de convivialité. Seuls les cris de joie habiteront le silence serein. Rêve toujours évanoui parce que toujours démenti. Promesses toujours réitérées parce que toujours différées. Les religions aménagent le temps de la souffrance que celui-ci engendre, elles travaillent à l'éteindre et annoncent le vide comme délivrance.

Le christianisme hésite : il fait mémoire d'une promesse lointaine portant sur la terre comme lieu habitable, produisant l'abondance et soutenant la fraternité. Le contenu des biens varie, leur accomplissement déçoit. La promesse court, s'accrochant à l'action imaginée juste et puissante d'une loi, d'un prophète ou d'un messie qui, du monde déréglé, fera surgir une humanité harmonieuse : "tu changeras mon deuil en danse", chante hardiment le psalmiste. Violence, haine et mort n'en opèrent pas moins leur destruction. Et Jésus, confessé Messie, vainc la mort en une vie qui échappe à nos prises : il s'affranchit de nos détresses. L'espérance est toujours différée en ce qu'elle promet, à moins que son objet, pour le temps qui est nôtre, soit la parole donnée de Celui dont la venue est sans cesse désirée bien que toujours dérobée.

Cette situation, à la fois lucide et indécise, de çelui qui espère commande la configuration de ce cahier. Lucide, le croyant qui met sa confiance en Dieu ne s'aveugle pas sur la détresse de notre époque. Dominique Bourdin, suggérant parmi les causes de la dégradation sociale présente la mondialisation d'une économie dérégulée, décrit les effets multiples de la fragmentation de nos sociétés. Le mouvement de l'économie accentue les pulsions sans donner satisfaction. L'éclatement social laisse sans recours l'individu. Nul espoir ne s'annonce dans nos sociétés occidentales dont une part relativement considérable de la population glisse vers le tiers-monde.

Cette situation s'affiche au niveau de l'idéologie. Christian Duquoc évoque le retrait de la croyance au progrès par les effets conjugués des drames guerriers et sociaux de notre siècle. On accuse la science et la technique d'être complices des forces qui travaillent à notre malheur : elles sont les otages de la dérégulation économique. Aussi celui qui espère se fait-il modeste : il incline à la sagesse sous un horizon fermé.

La lucidité se marie à l'indécision : l'objet de l'espérance est flou. Celui qui espère croit en la promesse d'un Autre mais les biens qu'elle annonce s'estompent. Michel Berder souligne cette originalité de l'espérance biblique par l'étude du différé de l'accomplissement des promesses. Isabelle Chareire met en lumière l'écartèlement de celui qui espère entre un futur qui irradie de beauté et une déception sans cesse recommencée. Elle milite pour une espérance déclinée au présent sous la force de la Parole donnée. L'espérance ouvre ainsi un espace limité, mais toujours renouvelé, à la lutte contre le mal récurrent dont l'avenir annonce l'éviction toujours invérifiée. Donna Singles s'affranchit des théories classiques trop sereines de la Providence pour inscrire l'hésitation féconde qui marque nos actions espérantes en Dieu lui-même. Il devient ainsi compagnon, soumis aux mêmes aléas que nous; il

L/V 219

s'évertue de faire concourir au bien de ceux qu'il aime même le mal qu'ils opèrent. Rien n'est jamais assuré, et l'espérance de Dieu est tragique.

Sylvie Robert conclut ce dossier. Sur ce parcours d'une espérance lucide et indécise, elle évoque ce qui en elle porte la blessure divine : ce ne sont pas tant les biens désirés que la manifestation inespérée, parce que gratuite, de Dieu qui est l'objet de l'espérance.

Les auteurs de ce numéro :

Michel BERDER, prêtre, exégète, S.I.E.T. Bretagne-Mayenne
Dominique BOURDIN, professeur de philosophie et psychanalyste, Bobigny
Isabelle CHAREIRE, professeur à la faculté de théologie, Lyon
Christian DUQUOC, directeur de Lumière et Vie, Lyon
Sylvie ROBERT, professeur à la faculté de théologie, Lyon
Donna SINGLES, professeur à la faculté de théologie, Lyon

Crise sociale, désespérance et violence

Il n'existe pas de société sans exclusion. La crise sociale actuelle amplifie cet effet par le caractère massif de la dégradation des conditions d'existence. La précarité de l'emploi est une cause majeure de ce phénomène. L'instabilité des couples, l'instauration d'une économie parallèle, la banalisation des discriminations racistes en sont, parmi d'autres, les conséquences. Il serait léger de les interpréter à partir des seules notions d'exclusion ou de marginalisation: elles occulteraient le processus de précarisation générale que vérifient la peur, le repli dans le privé, l'enfermement dans la cité, l'agressivité des jeunes, le vandalisme. La violence sous-jacente à ces comportements revêt une signification double: elle est symptôme de la désocialisation, elle peut devenir révolte. Pour une société qui engendre ce désespoir, il n'est pas de thérapie simple. Tisser à nouveau des liens sociaux, imaginer un projet d'avenir exigent des acteurs sociaux un courage et une espérance à toute épreuve, car il leur faut tenir une parole et pratiquer un mode de vie qui s'opposent aux pressions sociales générant la dégradation présente.

es taux de chômage, la mort hivernale de plusieurs SDF, les réactions explosives dans les cités populaires, le refus du CIP par les jeunes, sont autant de signaux d'alerte sur la gravité de la crise sociale actuelle. S'il est devenu courant de parler d'exclusion, est-ce suffisant pour en prendre la mesure et pour situer nos responsabilités sociales ? La réalité sociale est entrée dans un profond mouvement de dégradation des conditions d'existence, du regard sur soi-même et sur autrui, qui s'accélère considérablement.

Lumière Vie 219

ı

Exclusion et précarisation

Toutes les sociétés suscitent et parfois organisent des exclusions : ostracisme, déportations, émigrations, clochardisation, ou encore le "grand enfermement" qui a marqué la naissance de la société moderne. Mais la situation actuelle est marquée par le caractère massif du phénomène, et par le sentiment et l'expérience d'une dégradation extrêmement rapide de la vie sociale – dégradation qui s'étend bien au-delà des situations d'exclusion. La précarité n'est plus une ligne de démarcation entre la société et sa marge.

Chômage et désocialisation

Selon la dernière étude du CERC ², 47% des Français sont aujour-d'hui menacés. La dégradation du marché de l'emploi est la cause majeure de la précarité. Pour un cinquième des 25 millions d'actifs, le chômage et l'instabilité de l'emploi sont le lot quotidien, et un tiers de ceux qui occupent un emploi stable le savent menacé. Les cadres ne sont désormais plus épargnés. Plus d'un million de personnes sont durablement privées d'emploi dont huit cent mille en danger de rupture sociale. Les mécanismes de garantie des ressources (RMI, minimum vieillesse, allocation au parent isolé) et les prestations familiales permettent à douze millions de personnes, au moins, de survivre ³. Seulement 13% des allocataires RMI sortent de ce dispositif avec un véritable emploi.

^{1.} M. Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, NRF Gallimard, 1976.

^{2.} Précarité et risque d'exclusion en France. Documents du Centre d'Etudes des Revenus et des Coûts, n°109. La Documentation française, 1994. Cette analyse caractérise le passage, les étapes qui conduisent de l'emploi instable ou du chômage de longue durée à la rupture des relations sociales. La crise économique fragilise la vie de famille, isole les individus, complique l'accès aux soins, remet en cause la satisfaction des besoins de survie.

^{3. 7,5} millions ont ainsi un revenu situé entre le RMI et le minimum vieillesse, 5 millions, à peu près le minimum vieillesse; soit des revenus situés autour de 2000 à 3000 francs au mieux.

La pauvreté en milieu rural s'élargit aussi ⁴: 42 200 demandes d'aide d' agriculteurs en difficulté auprès des commissions départementales entre 1988 et 1992, plus de 20 000 personnes sans couverture sociale (dont 6 116 enfants), des conditions restrictives d'attribution du RMI, le risque fréquent de devoir liquider la maison familiale, l'entraînement dans l'exclusion des parents qui s'étaient portés caution pour leurs enfants. Exclus de la campagne, les jeunes s'intègrent difficilement dans la cité. La jeunesse rurale a le sentiment de n'avoir plus sa place nulle part.

Parallèlement, le gonflement des profits est patent : 600 milliards de francs ne sont pas réinvestis, 85 milliards de fonds publics alloués aux entreprises pour créer des emplois n'ont débouché sur rien, et les coûts salariaux français sont parmi les plus bas des pays développés d'Europe. L'évolution de la situation française n'est pas isolée. Le processus de tiers-mondisation s'étend désormais aux villes des sociétés développées.

Exclusion des individus, exacerbation des tensions

Les risques de rupture des couples sont deux fois plus élevés pour les chômeurs de longue durée que pour ceux qui ont un emploi stable. Dernier rempart contre l'exclusion, les relations avec la famille et l'entourage (voisins, amis) s'effondrent sous le poids de la honte et de la déstructuration du rythme de vie. Le retrait du monde du travail est vécu comme une disqualification sociale, notamment entre trente et trente-cinq ans.

Les jeunes sans travail traînent et sont tentés par "l'argent facile" : combien de familles vivent aujourd'hui de l'économie parallèle de la drogue et des multiples petits trafics des grandes cités ? Pour nombre d'adolescents, le seul modèle de réussite sociale visible, tangible, c'est la vie du dealer. Les jeunes qui travaillent ne trouvent que des emplois précaires, ceux qui étudient n'ont plus confiance dans la valeur de leurs diplômes. Sur ce point, l'atteinte portée par le projet de CIP aux diplômes d'une part, au SMIC lui-même d'autre part, a été perçue comme la volonté délibérée d'organiser durablement l'échec des jeunes, voire leur marginalisation sociale. Se rend-on compte que trouver un logement, s'installer, est devenu quasi inaccessible lorsque l'on n'a pas de revenus fixes ?

L_V 219

^{4.} Convergence (Revue du secours populaire français) n° 139, mai 1994.

Avec l'application des lois Pasqua, les clandestins sont plus nombreux ⁵, des milliers de familles sont déstabilisées, l'intégration à la société française recule, la méfiance à l'égard des institutions s'est accrue. Dans le même temps, on assiste à une banalisation des discriminations pour les emplois, les logements, l'entrée dans les discothèques. Les comportements racistes dans la police ou dans certaines administrations trouvent dans ce contexte une sorte de légitimité.

Précarisation et adaptation diversifiée à la misère

Pour penser ces processus actuels de paupérisation, la notion de "marginalisation" risque de faire écran ⁶. Sans doute les *mises à l'écart* de la vie sociale "normale" sont-elles incontestables et massives. Mais en pointant l'opposition du normal et de l'exclu, le terme de marginalisation tend à imposer la vision d'une pauvreté homogène, définie par la privation de ce qui fait le normal, voire par l'inversion des normes : c'est-à-dire par la désocialisation et l'isolement individuel, par la dépendance et la passivité. Or l'univers de la pauvreté n'est pas unifié, mais comporte des rapports à l'emploi et des styles de vie bien distincts, relevant (comme dans les autres milieux sociaux) d'une *adaptation active des comportements et des valeurs* aux conditions d'existence imparties.

De plus, assigner la pauvreté à la marge, c'est faire oublier que les rapports à l'emploi qui la suscitent ne sont pas des phénomènes périphériques, certes regrettables, mais des dimensions centrales (conséquences et conditions à la fois) du mouvement d'accumulation du capital. Il faut même dire plus : l'exclusion radicale de quelques-uns contribue à organiser la précarité de tous, en une échelle continue où nul n'est préservé, et à matérialiser sous ses formes les plus irréversibles le risque encouru, même si l'on a encore un emploi, et plus encore lorsque l'on tente de s'organiser avec un tiers ou une moitié d'emploi. Echelle continue de

L√V 219

^{5.} Des gens en situation régulière sont devenus des clandestins : tel qui a obtenu une carte d'identité française avant 18 ans, n'y a plus droit une fois majeur. Des gens nés en France, étudiant ou travaillant en France, ayant famille et amis en France, sont obligés de tout abandonner et de rejoindre des pays où ils n'ont souvent rien d'autre qu'une origine remontant à deux ou trois générations. Tout mariage mixte est devenu suspect.

^{6.} Cf. J.-P. TERRAIL, "Crise et recompositions ouvrières, colloque de Marseille: Face aux marginalisations, 24-25 novembre 1989", in **Avis de recherches**, IRM-sud, n°20-21, janvier-juin 1990, pp 19-21.

précarisation de la vie, qui est la première forme d'insécurité réelle car on ne peut plus compter sur l'avenir. Ce qui fait qu'il ne s'agit pas seulement de s'occuper des exclus, mais d'affronter ce processus de précarisation générale que risque de masquer la notion d'exclusion si elle est entendue dans un sens restreint et délimité.

La diversité des formes vécues de pauvreté suscite de nouvelles difficultés, à la mesure de la concentration accrue de populations également touchées, mais qui réagissent diversement. Les réflexions et les témoignages rassemblés par l'équipe de Pierre Bourdieu montrent la force des incompréhensions, des conflits et des souffrances engendrés par ces contradictions: les commerçants de la cité ou les gardiens d'immeubles deviennent ainsi l'ennemi déclaré de jeunes qui "traînent" dans la cité, et tous les maux de la vie quotidienne sont attribués aux familles (étrangères et notamment maghrébines) nouvellement arrivées, lesquelles redoublent en retour leur particularité. L'un des résultats majeurs de ces processus est le suivant : à la misère matérielle s'ajoute un enfermement social de plus en plus aliénant.

L'enfermement et la peur

Allons-nous vers la constitution organisée de ghettos sociaux ? Sur ce point, il faut noter l'extrême difficulté d'une parole juste. La parole extérieure stigmatise et renforce l'exclusion, et les habitants d'une cité difficile sont souvent ulcérés de la façon dont les journalistes parlent d'eux. Mais l'implication personnelle assigne une place déterminée, qui donne un regard partiel, lequel entre en opposition avec d'autres expériences et d'autres façons, contradictoires et conflictuelles avec la première, d'être situé dans le même espace géographique et social.

Aussi l'existence quotidienne dans les cités est-elle de plus en plus marquée non seulement par le malaise, mais par *la peur*. Une peur née de l'insécurité économique et entretenue par la petite délinquance, nourrie d'injures et parfois d'agressions effectives, renforcée par la dégradation de l'habitat, exacerbée par les tags et le vandalisme, projetée sur les différences et les oppositions incomprises. Une peur largement déniée par ceux qui ne la vivent pas directement, réduite à la notion de "senti-

L√V 219

^{7.} P. BOURDIEU et collaborateurs, La Misère du monde, Paris, Seuil, 1993.

ment d'insécurité", lequel est en revanche amplifié par les campagnes médiatiques. Une peur accentuée par ceux à qui elle profite, petits racketteurs et autres dealers, et mise à profit par l'extrême droite comme par le FIS. Une peur qui engendre deux réactions opposées et complémentaires : le repli dans l'espace privé, caractéristique des personnes âgées, mais aussi d'un nombre de plus en plus grand de familles qui évitent de sortir au-delà des besoins quotidiens, et qui gardent leurs enfants à la maison pour les protéger. Mais aussi l'agressivité permanente, la réaction d'écorché vif fréquente chez des jeunes de 15 à 20 ans, de plus en plus répandue chez les 12-13 ans : "Pourquoi tu m'parles ? j'te connais pas !", tout adulte devenant un ennemi potentiel. Agressivité entre eux aussi, d'une cité à l'autre (jusqu'aux agressions délibérées contre la cité de la ville voisine), mais aussi dans la cité même, lors des "embrouilles" qui surgissent pour un prêt non rendu, une parole blessante ou tout autre incident ⁸. Escalade de la peur qui aboutit à la possession d'une arme qui les rassure, pistolet à grenaille ou couteau de plongée, avec les risques non négligeables qui en découlent 9. Peur et haine aussi, vis-à-vis des autres porteurs d'armes potentiels ou réels – parmi ceux qui se replient dans leur appartement et que le bruit exaspère ; de la police surtout, dont ils sentent le mépris lors des contrôles d'identité, dont ils craignent les actes violents, parfois même meurtriers, qui ont cessé d'être rares, et dont ils exagèrent encore la possibilité, au risque de les provoquer par l'agression ou la fuite.

Corrélativement, comme le souligne l'ouvrage de P. Bourdieu, ceux qui travaillent au contact de ces populations frappées par la pauvreté et par la peur, policiers, enseignants, commerçants, travailleurs sociaux, sont eux-mêmes atteints par cette misère, ébranlés par cette peur. Certains essaient de partir ailleurs, d'autres réagissent par le raidissement ou par l'usure, car leurs efforts leur apparaissent dérisoires, efficaces sur un point tandis que dix autres problèmes surgissent, accroissant le sentiment partagé d'abandon social qui ne cesse de grandir.

10 LLV 219

^{8.} Tous se plaignent avec force de ce qu'il manque "le respect", mais la plupart ne voient pas forcément comment leur propre comportement méprise ou agresse celui qui ne fait pas partie de leur groupe. Le rythme de vie d'une cité où 30 à 50% des habitants sont chômeurs n'est plus celui du travail, qui nécessite de se coucher tôt, et la cité devient insupportable à vivre pour ceux qui doivent encore partir de bonne heure...

^{9.} Risques immédiats : un jeune d'une cité voisine est actuellement dans le coma. Et risques à long terme et à grande échelle : des jeunes inoccupés et armés, c'est une main d'œuvre disponible pour le terrorisme et la guerre...

La méfiance généralisée devient la norme, bien au-delà d'ailleurs des limites de la cité: tout groupe de jeunes un peu agité ou bruyant suscite la crainte, la police est redoutée même lorsque l'on est en règle, le voisin dans le métro devient l'agresseur potentiel, raciste si vous êtes noir ou basané, délinquant ou profiteur de votre pays si vous êtes bon chic bon genre... A la société narcissique des années soixante-dix ¹⁰ vient succéder ce qu'on pourrait appeler la *tendance à une société paranoïaque*, avec sa méfiance permanente et généralisée, la rigidité de chaque groupe sur ses propres valeurs, la projection sur l'autre de ses faiblesses et de ses craintes...

Pierre Bourdieu a raison de souligner combien l'assimilation aux ghettos de la société américaine est abusive : nos cités ne connaissent ni les mêmes causes raciales aux rejets réciproques (même si les tensions entre nationalités augmentent) ni le même degré de violence permanente. Néanmoins, l'enfermement dans la cité est un phénomène qui s'accroît de façon inquiétante et qui exacerbe les tensions ¹¹. L'enfermement, provoqué par l'extérieur - la politique du logement avec le regroupement, dans les mêmes lieux, des familles en difficulté ou en rupture sociale en est une source décisive - se trouve également intériorisé et accentué par des stratégies internes ¹². Le seul horizon des enfants est donc la cité et le supermarché voisin, étalage de richesses insupportable et fascinant (où ils se servent souvent sans vergogne), au point que les enfants de CM2 du soutien scolaire ne peuvent imaginer autre chose ¹³.

L_V 219

^{10.} Tony ANATRELLA (Interminables adolescences; Le Sexe oublié) parlait de "société adolescentrique", prenant la jeunesse comme modèle exclusif et refusant de constituer des différences, de se situer en vis-à-vis, de permettre la structuration par la loi.

^{11.} On construit une bibliothèque annexe dans une grande cité, pour aider à son désenclavement et à l'éveil culturel ; mais quatre mois après, lorsqu'une étudiante de la cité (il y en a !) demande un livre à la bibliothèque centrale de la ville, elle s'attire une réponse immédiate : "pourquoi vous n'allez pas à la bibliothèque de votre cité ?"

^{12.} Le malaise surgit, et la peur, dès que l'on se trouve dans un quartier inconnu et différent de ses repères habituels. D'autant qu'on a l'expérience de s'être "fait jeter" d'un bistrot ou d'une discothèque. Le centre ville est peu fréquenté, et toujours aux mêmes endroits. Aller à Paris, pour ceux de la banlieue parisienne, devient exceptionnel, et se limite le plus souvent à un endroit déterminé, le forum des Halles par exemple. La demande de l'école, d'aller acheter des livres de façon autonome, apparaît exorbitante aux élèves de Seconde ou de Première.

^{13.} C'est ainsi qu'ils "sèchent" si une rédaction les invite à raconter le voyage qu'ils voudraient faire, ou la visite d'un château alors qu'ils n'en ont jamais vu. Les images de la télévision, devant laquelle ils passent pourtant des heures innombrables, ne semblent pas suppléer à cette carence de l'imaginaire, cause essentielle de leurs difficultés scolaires avec l'absence de concentration et le manque fréquent de motivation (suscité par les difficultés et l'échec lui-même).

Violence-symptôme ou violence-révolte ?

L'agressivité quotidienne, comme la petite délinquance qui cherche moins le profit que le parasitage (dégradations, vols de voitures ou de scooters, fauche dans les supermarchés), est un symptôme : décharge de la frustration et du mépris quotidien, de la peur aussi. Il faut y ajouter le vandalisme gratuit, quotidien dans les HLM. fréquent dans les écoles (mais moins aigu s'il y a eu réhabilitation ou rénovation, l'environnement vous renvoyant alors une meilleure image de vous-mêmes), explosif parfois : ainsi la mise à sac, "pour s'occuper", du gymnase ou de la salle mise à la disposition d'une cité par une municipalité; comme si pour certains jeunes, minoritaires mais poussés à bout, il était insupportable de voir à leur portée des équipements dont eux-mêmes ne sont plus capables de faire un usage fructueux ; il faut alors les détruire pour qu'ils ne servent à personne, car ces possibilités mêmes ne font que souligner le caractère interne de leur échec. "J'ai la haine". Phrase que l'on entend fréquemment, à des degrés de gravité divers, mais qui correspond toujours au sentiment d'une humiliation. Les entraîneurs sportifs des enfants d'une cité, ou les étudiants qui organisent du soutien scolaire, soulignent à quel point, au début, ils ont affaire à des "sauvages", incapables de s'écouter, de se parler, de faire vraiment quelque chose à plusieurs. Lorsque quelques années plus tard, aggravée ou réactivée par l'échec et le départ de l'école, cette attitude resurgit, elle est semi-consciente et rend insupportable ce qui pourrait être une issue ou un soulagement à l'enfermement et à l'exclusion.

Cette violence-là est donc symptôme de peur et d'échec, parfois habilement manipulée par la délinquance organisée (laquelle utilise des jeunes, mais n'est pas leur fait) qui veut rester maître d'une cité. En effet, il ne faudrait pas sous-estimer à quel point, depuis peu, les grandes cités deviennent enjeu de forces et de contre-forces sociales et politiques, de Le Pen au FIS, en passant par les réseaux du trafic de drogue. Le désengagement de l'Etat, et le départ des militants, lassés ou réprimés, leur a laissé la place.

Aussi la stigmatisation de fait des "banlieues", sous couvert de compassion, est-elle une imposture : le terme de banlieue est un terme

12 L_V 219

géographique inadéquat ¹⁴. Parler des banlieues, c'est éviter de parler de la pauvreté et des discriminations (qui n'existent pas qu'en banlieue...), c'est reporter sur un espace géographique les responsabilités politiques et sociales, c'est contribuer à susciter des ghettos en s'en démarquant, c'est enfin éveiller chez les habitants des banlieues populaires, ellesmêmes diversifiées ¹⁵, cette contre-fierté chauvine par laquelle ils ignorent l'extérieur et s'enferment dans les conditions qu'on leur fait, quitte à y réagir par des explosions de violence.

A ces formes de violence-symptôme, qui manifestent au grand jour, par à-coups, la violence sociale cachée quotidienne, il faut opposer la possibilité entrevue d'une violence-révolte. Elle était présente dans les propos de certains des manifestants anti-CIP, comme chez les marins pêcheurs en lutte. Elle apparaît à certains comme issue inévitable, tôt ou tard, de l'aggravation de l'oppression sociale. Si la réaction contre l'inacceptable suscite parfois des luttes efficaces, il est devenu bien plus hasardeux, aux yeux de beaucoup, de compter sur les forces socio-politiques organisées, syndicales ou politiques, et même associatives, pour des luttes offensives et pour une amélioration de leur situation. L'idée grandit qu'il faut détruire l'état de choses ancien pour qu'un changement soit possible 16. D'autant plus que, simultanément, l'issue espérée est investie de façon plus personnelle que collective – trouver un emploi stable, changer de logement –, avec des stratégies de promotion individuelles et même individualistes 17 et un

└√**V** 219

^{14.} Il est des banlieues aisées, par exemple à l'ouest de Paris, qui ne connaissent pas la situation que nous avons décrite. Il est de petites villes de province, isolées, où cette situation est encore accrue par la disparition des emplois locaux et de toute proximité urbaine véritable. Il est des quartiers de Paris ou de Marseille qui font partie de la ville, n'en sont pas la banlieue, mais qui souffrent d'une misère sociale extrême. Il est enfin des forces urbaines qui à force de vouloir se démarquer des banlieues, ou les utiliser à leur profit, les stigmatisent pour mieux les exclure ou les exploiter, rendant bien plus difficile à ceux qui portent cette marque de trouver une université ou un emploi, les poussant à accepter faute de mieux des conditions de vie et de travail inacceptables.

^{15.} Lyon n'est ni Marseille, ni Paris, ni Lille, et les villes moyennes ou plus petites ont leur spécificité... 16. Voir par exemple le dossier : "Chômeurs, La colère", dans le n° 7 du magazine **La Rue**, mai 1994.

^{17.} Ce que le système social induit directement, d'une part par l'exigence de mobilité géographique donc d'isolement - pour trouver de l'embauche, d'autre part par les méthodes et les objectifs mêmes des dispositifs de formation, "appareil de socialisation à l'individualisation", qui ont le souci d'une pédagogie différenciée, mais font de l'individualisation le moyen et le but de leur travail, adaptant ainsi l'acteur individuel à l'idéologie libérale de l'offre de travail et renforçant sa culpabilisation personnelle en cas d'échec. Cf. F. de CHASSEY, "La socialisation à l'acteur individuel des exclus de la formation initiale et de l'emploi", in **Société française** n° 45, Paris, IRM, hiver 1992-93.

recul de la solidarité dans la vie quotidienne (sauf à l'intérieur de groupes définis, par exemple ethniques, ce qui renforce encore les divisions et les antagonismes). En cas d'échec de ces stratégies individuelles, la réalité sociale apparaît à la fois insupportable et sans issue, appelant ainsi soit à la résignation passive soit à la révolte. Révolte pacifique dans la mesure où elle est entendue. Il est significatif que ce soient surtout les étudiants de formation supérieure courte (BTS et IUT) qui aient jugé inacceptable le CIP : celui-ci cassait leurs espérances d'insertion sociale dans des conditions correctes. Egalement important, de ce point de vue, l'écho que rencontrent (ou ne rencontrent pas) les associations de chômeurs et les marches du collectif AC !, prenant la route pour prendre la parole.

A l'échelle mondiale, le spectacle quotidien des contradictions du monde et du recours à la guerre ne peut que conforter ce double sentiment qu'il n'y a pas d'issue sociale directe, et qu'en certains cas, on n'a plus rien à perdre.

П

Socialisation

Les associations de réinsertion et les centres d'hébergement et de réadaptation sociale (CHRS, où passent, chaque année, 500 000 personnes) chargés de l'accueil des exclus (SDF, populations marginalisées par la prostitution, adolescents en rupture avec leur famille) réclament les moyens de fonctionner. Alors que l'exclusion grandit, la baisse moyenne des crédits d'Etat est de 6% par centre, parfois de 20%. La spirale de l'exclusion sociale se fait extrêmement rapide dès que l'on perd son logement ¹⁸. Des lieux de soins (hôpitaux spécialisés, maisons de repos, foyers) sont encombrés par des gens qui n'ont plus rien à y faire mais qui n'ont aucun hébergement, et qui se trouvent ainsi assistés et séparés de la vie sociale à un degré qui accroîtra considérablement leurs difficultés à s'y réadapter.

^{18.} Cf. les témoignages de ceux qui travaillent au service des SDF tels Pedro Mecca et son local des Compagnons de la nuit à Paris.

Formes de désocialisation

La désocialisation de beaucoup de jeunes n'ayant jamais travaillé ou ayant seulement effectué des "petits boulots" est bien différente de celle des exclus ayant déjà connu une insertion professionnelle ; en effet, elle n'atteint pas seulement leurs conditions de vie mais touche à leur être même. Il faut avoir suivi les difficultés de certains jeunes à "tenir" dans un stage ou un emploi, pour comprendre à quel point l'absence de travail au sortir de l'école les a empêchés de se construire. Arriver à l'heure, supporter la remarque d'un chef, admettre la sensation de fatigue qui fait que le soir on n'a plus goût à rien, autant d'épreuves très rudes après des années d'oisiveté ¹⁹.

Tenir un rythme, un *horaire*, est parfois la première difficulté à dépasser, et cette capacité amène à la possibilité de regarder un peu objectivement son propre comportement, sa façon de s'y prendre, ses points forts et ses points faibles, ce que les autres peuvent en penser. Car les adolescents actuels, ou certains d'entre eux, sont étonnamment inaptes à imaginer la réaction de la personne qui est en face d'eux (même leurs parents), ils reçoivent gratifications ou reproches avec la même surprise ou la même incompréhension, prenant toute critique pour une brimade, car ils n'ont *pas idée de ce qui se passe "dans la tête de l'autre"*, et de la réaction que suscite chez autrui leur propre comportement...

Le long chemin de la (re)socialisation

Refuser la déshumanisation et faire advenir des personnes est donc essentiel. La bonne volonté n'y suffit pas car elle se heurte à l'usure et à l'agressivité. Le chemin passe par un refus et une dénonciation : sans la prise en compte du négatif dans ce qui suscite la misère et la

^{19.} Surtout lorsqu'on a *dealé* et qu'on garde le mirage de l'argent facile. Le simple fait de reconnaître sa difficulté, c'est alors devoir admettre à quel point on est en échec. "Je tiens bon, parce que j'ai besoin de vérifier que j'en suis capable, mais si ça devait être un temps plein, et pas un mi-temps, je me serais sentie complètement coincée dans une vie qui ne me plaît pas, et je n'aurais pas supporté" me disait récemment une fille de 27 ans. "Dès que j'avais un travail, je paniquais complètement, tellement j'étais sûr de ne pas arriver à faire ce qu'on me demandait ; et pour éviter cette sensation, je partais au bout de deux ou trois jours, pour être certain qu'on n'aurait pas à me faire de reproche. Je ne l'aurais pas supporté". Oser demander la façon de s'y prendre peut être insurmontable, et susciter un départ.

désocialisation, et dans les réactions à cette situation, on est à côté des besoins, et l'on est exposé au découragement, voire au désespoir. Inversement, la dégradation de la vie produit une lucidité paradoxale : quand on vit ou travaille sur place, on ne s'en laisse plus accroire, et les discours officiels ou les comportements bureaucratiques laissent sceptiques. Mais la construction d'une parole vraie sur ce qui se passe, y compris sur les conflits et les contradictions sociales d'une cité ou d'une école, est la condition pour que chacun puisse se situer par rapport à autrui. La peur d'une "image de marque" négative de sa cité ou de son école a provoqué le silence des acteurs sociaux sur ce qu'ils savaient, refusant ainsi de voir ce qui s'aggravait. Cette position est devenue intenable, car elle laisse les individus à leur désarroi et augmente l'aggravation des dégradations de la vie sociale par des réponses inadaptées - elle nourrit aussi les fausses solutions fascisantes.

Tisser des liens sociaux - et des liens entre générations - est sans doute prioritaire 20. Le dialogue entre partenaires sociaux différents à l'intérieur de la cité est rendu très difficile par les contradictions internes; mais c'est aussi un enjeu essentiel. Réussir un forum sur la petite enfance, en y associant professionnels et parents, sans que personne se sente mis en accusation, c'est à la fois très simple, essentiel, et très compliqué. Oue des étudiants issus de la cité puissent dire : on est aussi nombreux que ceux qui traînent et cassent, mais on ne nous voit pas assez; les enfants ne croient plus qu'on puisse réussir à l'école, et par l'école, il faut leur montrer le contraire, - c'est essentiel. Mais il faut aussi que ces jeunes animateurs, qui s'engagent pour du soutien scolaire, puissent réfléchir et discuter leurs efforts, leur vision de la cité et de la société, leurs difficultés pédagogiques : si aucun adulte extérieur ne peut jouer le rôle qu'ils tiennent, nous ne pouvons pas non plus les abandonner à eux-mêmes. Quelque chose de l'ouverture de la cité passe par ces collaborations de la vie associative avec l'extérieur. Les sorties scolaires peuvent en être l'occasion: pour tel jeune de cinquième, l'école lui a permis, cette année, d'aller au cinéma pour la première fois de sa vie ...

^{20.} Prendre les images vraies ou fausses que l'on a de l'autre pour ce qu'elles sont, des images, permet de favoriser la rencontre et les liens entre personnes réelles. Inutile de dire que le fonctionnement médiatique de notre société, avec l'écran permanent des sondages qui remplace toute saisie directe des situations, ne va pas dans ce sens.

Construire un projet, inventer un avenir, voilà qui suppose d'avoir quelque peu structuré sa propre vie et de l'avoir confrontée à celle d'autrui. Pas de vie subjective, donc assumable, sans l'inscription consciente dans une temporalité et sans la prise en compte des rapports avec autrui, ce qui suppose aussi la médiation de la loi. Or les premiers vis-àvis que sont les parents, puis l'école, se heurtent à d'énormes difficultés pour favoriser cette maturation.

Des parents privés de leur rôle, telle est la première impression. Les formes anciennes d'éducation, à base d'autorité et de violence, sont dénoncées et condamnées. Le modèle médiatique de la consommation dévalorise des parents qui ne peuvent offrir l'accès à ces produits désirables, qui ne sont plus ceux qui décident des achats, et qui sont euxmêmes perdus devant les techniques nouvelles, ou même illettrés. La déception intériorisée des parents devant leur propre évolution sociale les amène à protéger leurs enfants petits, devenus leurs objets narcissiques consolateurs, de toute contrainte et de toute déception : gronder leur enfant est à la rigueur possible, mais que leur enfant supporte un reproche extérieur, du voisin ou de l'école, c'est leur porter atteinte à eux mêmes. Tout cela favorise l'impuissance devant les exigences de l'enfant, comme devant la rébellion de l'adolescent face à toute autorité parentale dès douze ou quatorze ans. S'ensuit une irréductibilité entre les modèles de réussite désirable : voir les parents usés par le travail ne pousse plus les jeunes à prendre le relais et à respecter ce courage, mais à fuir cette contrainte et à mépriser le travail manuel qui épuise sans permettre de bien vivre.

L'école est une des seules institutions qui résiste à la désintégration sociale, mais en expérimentant le plus souvent son impuissance. Elle résiste par ses exigences d'horaires, donc de structuration du temps, de vie de groupe, donc de loi commune, de travail intellectuel donc d'effort et de dépassement de soi. Mais sa contrainte est vécue comme arbitraire, puisqu'elle est isolée, et peu ou pas soutenue par les parents. Sa loi est vécue comme injuste, parce qu'elle sous-estime les difficultés que cela représente pour certains et traite (au mieux) les jeunes de façon égalitaire alors qu'il ne peuvent investir une exigence que s'ils se sentent reconnus affectivement, c'est-à-dire acceptés dans ce qu'ils sont (et qui est trop souvent ignoré ou nié) et même choisis, encouragés, c'est-à-dire d'une certaine manière privilégiés. Enfin l'effort qu'elle de-

L/V 219

mande aboutit très souvent à la stigmatisation de l'échec ²¹ plus qu'à la valorisation, et ne semble pas non plus permettre un espoir raisonnable de réussite sociale. Manquer l'école ou y adopter des comportements provocateurs, puis la quitter, permet d'en contourner l'exigence. Elle reste cependant pour nombre de jeunes une chance réelle d'élargir leur horizon, de prendre leur vie en main et d'avoir un avenir ²².

Pour l'école, mais aussi pour bien d'autres formes de vie collective des cités, il faut mesurer *l'énorme dépense d'énergie – et même d'amour – pour simplement tenir*, résister contre les dégradations. L'usure des intervenants accroît à son tour l'ampleur des désespérances et des refus. Ainsi que la grande solitude du jeune qui veut s'en sortir, et ne le peut qu'en se coupant plus ou moins du milieu ambiant. L'expérience amoureuse aide parfois à cette construction de soi-même, l'existence d'une vie associative offre des chemins.

S'associer, pour faire face à la vie quotidienne, sans renoncer au politique, qui permet de situer les causes agissantes, de déjouer les conflits secondaires et les fausses solutions, voire d'attendre et de susciter des perspectives de transformation, reste un cap qu'il est vital de garder comme horizon. Même et surtout si tout pousse à croire et à faire croire que la politique est affaire de "guignols" et qu'on ne peut rien en attendre. Il y va de l'urgence d'oser espérer, de pouvoir penser la réalité, de se donner des moyens d'agir. Il est essentiel de tenir une parole et un mode de vie qui vont à l'encontre des pressions sociales qui justement fabriquent l'exclusion; il ne s'agit sûrement pas de mimer

18 L_LV 219

^{21.} Le rapport à l'échec immédiat pose un problème culturel. La "mauvaise note" est vécue par l'enfant et sa famille comme un rejet de sa personne, et non comme l'indication de la distance que l'apprentissage permettra de combler. La capacité à se projeter dans le long terme de facon active est un enjeu décisif.

^{22.} A condition qu'il y ait des moyens suffisants sur place, mais cela passe aussi par des options nationales. L'objectif est-il de payer le prix pour que ces jeunes apprennent, ou de libérer le samedi matin pour que les familles (aisées) en emmènent d'autres en weekend? On parle aujourd'hui de présence multipliée des adultes dans les lieux scolaires. On passe ainsi d'une volonté d'animation de la vie scolaire et sociale (qui était déjà en retrait par rapport à l'effort pour enseigner vraiment, désormais jugé utopique – à tort d'ailleurs) à une ambition moindre encore : assurer une surveillance, un gardiennage... La véritable question est celle du travail de salariés compétents et stables (documentalistes, enseignants, assistantes sociales, CPE, surveillants-étudiants, infirmières, etc.), que ne peut remplacer le passage temporaire des contractuels, des CES ou des bidasses!

l'existence des jeunes, ni de partager illusoirement leur désarroi, en une complicité aliénante. Mais il est possible de se présenter pour eux comme de véritables interlocuteurs, qui ne renoncent pas à ce qu'ils sont, mais qui leur témoignent un authentique respect, et qui savent qu'ils peuvent attendre d'eux beaucoup plus qu'eux-mêmes n'osent le croire. Malgré les conditions ambiantes, et quel que soit le temps qu'il faut pour cela ²³.

* *

Conclusion : Situation d'urgence et responsabilité sociale

Il n'empêche que nous vivons une situation d'urgence. En 1927, Freud soulignait que l'on "ne peut s'attendre à trouver une intériorisation des interdictions culturelles ", qui ne va jamais de soi, lorsque la disparité sociale est trop forte. "Quand une civilisation n'a pas dépassé le stade où la satisfaction d'une partie de ses participants a pour condition l'oppression des autres, peut-être de la majorité, … il est compréhensible qu'au cœur des opprimés grandisse une hostilité intense contre la civilisation rendue possible par leur labeur mais aux ressources de laquelle ils ont une trop faible part." ²⁴

C'est bien en termes de réconciliation avec les "interdictions culturelles" nécessaires à la vie de tous que se pose aussi aujourd'hui le problème de la misère sociale engendrée par le chômage. Laisser des po-

L/V 219

^{23.} Les jeunes de milieu populaire qui s'engagent dans des études semblent sentir une responsabilité de ce type : on constate une forte attraction vers le métier d'animateur — ce sont les jeunes adultes qu'ils ont vus, et les besoins qu'ils ont ressenti ; un attrait des études de psychologie, malgré les problèmes de débouchés — il s'agit de répondre au mal-être en eux et autour d'eux ; et depuis un ou deux ans, réapparaît le projet d'être "prof" — par repli sur la sécurité d'emploi et un rythme de vie qui leur semble moins lourd, sans doute ; mais aussi par un sens de l'urgence de la transmission. Dans les trois cas, sont envisagées des professions où l'on a affaire à *la formation des hommes* plutôt qu'à la fabrication des choses ou au commercial. La société entière est-elle prête à reprendre à son compte une telle échelle de valeur? Sans doute pas, mais alors il ne faut pas s'apitoyer hypocritement sur l'exclusion que l'on suscite. Paradoxalement, cette dernière manifeste les besoins essentiels en une forme de travail du négatif où se cherchent à tâtons de nouveaux chemins de liberté.

^{24.} S. FREUD, L'avenir d'une illusion, Paris PUF, 1927, p. 18.

pulations entières vivre cette déshumanisation ²⁵, c'est à la fois organiser la violence et choisir de désespérer de l'humain là même où, difficilement, certains tentent - par exemple, en refusant le "commerce de mort" de la drogue -, de "choisir la vie" ²⁶, par leurs efforts, et si on le leur permet, par leur travail.

Car la priorité reste de donner les moyens à tous d'avoir un travail. C'est la vie professionnelle qui reste la clé d'une transmission culturelle et d'une vie sociale humanisante. Y renoncer ²⁷, quoi qu'on tente par ailleurs, c'est précariser l'existence et organiser la violence et la misère.

Dominique BOURDIN

^{25.} Claude ROYON, évoquant la ZUP proche de Lyon où il exerce son activité pastorale, écrit : "Les chrétiens se voient sommés de défendre l'humain. Si possible dans des organisations 'laïques', mais on ne leur pardonnerait pas d'avoir les moyens d'agir et de ne pas les prendre: on ne comprendrait pas qu'ils restent sur la touche ou qu'ils considèrent ces engagements comme de la suppléance" (in "Banlieues", **Masses ouvrières** n°445, 1992, p. 85).

^{26.} Ces expressions sont extraites de discussions avec des jeunes de cités proches.

^{27.} Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les décisions et les mécanismes qui engendrent le chômage, ainsi que les conditions nécessaires pour le combattre. Mais on ne peut se résigner à un chômage considéré comme une fatalité, et organiser la précarité, tout en prétendant lutter contre l'exclusion.

Progrès et espérance

La crise sociale décrite dans l'article précédent s'articule à une moindre adhésion à l'idéologie du progrès. L'effondrement des utopies socialistes a accentué la foi déclinante en la capacité de la science et de la technique à résoudre les problèmes humains. Cellesci engendrent la peur de par leurs effets destructeurs à long terme. La dégradation redoutée, due pour une grande part à l'irrationalité économique et à sa paranoïa de productivité, n'est pas une fatalité, pas davantage que le progrès n'était une nécessité. Place demeure à l'émergence d'un improbable positif, forme humaine d'une espérance qui porte sur l'inespéré fondé dans le Dieu non mondain.

es élites pensantes sont devenues sceptiques à l'égard du "progrès": il a perdu son aura idéologique ou mythique. Une indécision ou une hésitation sur les effets bénéfiques de la croissance constante des sciences et des techniques se dessine. L'idée de progrès qui marqua si fortement le siècle précédent et une moitié du nôtre est en régression. Des doutes sont nés sur la validité d'une conviction si répandue naguère. Les événements dramatiques de la seconde guerre mondiale, où l'usage de techniques sophistiquées fut meurtrier, ont jeté un soupçon sur la logique, par hypothèse humainement bénéfique, de la science appliquée. L'expérience de la guerre froide sous-tendue par la menace nucléaire, les excès de l'industrialisation et ses effets nocifs sur la santé et l'environnement, le chômage croissant dont seraient, pour

Lumière Vie 219

une part, responsables les nouvelles performances techniques, le sida se répandant malgré notre médecine scientifique, ont porté un coup sévère à l'enthousiasme utopique des époques précédentes. Certains sont passés de la confiance inconditionnelle à l'égard de la croissance techno-scientifique et de ses effets sociaux bénéfiques à la méfiance instinctive. Celle-ci a aujourd'hui ses théoriciens. Même si l'opinion majoritaire, à en croire les sondages, demeure encore attachée à l'ancienne idéologie du progrès, le courant de pensée contemporain original s'annonce en rupture avec ce qui était supposé engendrer un avenir plus humain. C'est dans cet exode de la confiance vers la méfiance que je situe la notion de progrès. La dérive actuelle conduit à une montée de la peur et à une régression de l'espoir qui fut le soutien humain de l'expérience chrétienne. Cette problématique trace le plan à suivre : après l'étude de l'idée de progrès, j'esquisserai la genèse de la peur, et après l'évocation de l'émergence de l'improbable, je conclurai par quelques remarques sur l'espérance chrétienne; l'indécision ou la méfiance présente n'est pas nécessairement l'interprétation obligée du devenir moderne.

ı

De la notion de progrès

L'idéologie du progrès est le résultat des effets psychologiques collectifs que produisent des excès objectifs par rapport au cours traditionnel de la transmission des savoirs et des pratiques : l'expansion rapide de la science expérimentale au cours des XVIIIe et XIXe siècles, l'accroissement considérable des moyens techniques, la rapidité des communications, la gestion rationnelle des tâches étatiques, la multiplication des échanges commerciaux internationaux, l'accès facilité aux biens culturels, la démocratisation de l'enseignement, bref un phénomène cumulatif jusqu'alors jamais expérimenté dans l'histoire. Cette accumulation de moyens techniques et scientifiques, dont chacun pouvait percevoir les effets sociaux de déstabilisation des traditions, eut pour conséquence de créer un rapport nouveau au temps et à l'histoire. La sagesse orientale et nos sagesses paysannes s'enracinent dans la conviction exprimée par Oohélet : "il n'y a rien de nouveau sous le soleil". La puissance symbolique du vieillissement œuvrait dans une perspective similaire : tout est éphémère, le temps mène à la mort. Les plaintes du harpiste égyptien, il y a trois mille ans, sur la brièveté de la vie rejoignent les exhortations d'Horace à

L_V 219

cueillir l'instant, et l'horreur que la décrépitude de l'âge inspirait à Ronsard. P. Valéry, naguère, illustrait cette même sensibilité en étendant la mortalité aux civilisations. L'histoire est un leurre : seule la mort gagne. On peut se divertir comme l'aristocratie florentine au temps de la peste si l'on en croit Boccace. Il n'en demeure pas moins que le flux du temps mène au déclin et à la disparition. Rien ne change puisque dégradation et mort se rééditent.

Avec les succès de la techno-science, nous assistons à un changement de perception du temps. Le phénomène de l'accumulation des savoirs et des techniques conduit à une vision optimiste de l'écoulement du temps : il n'est plus le vecteur du déclin, il est créateur. L'histoire est la matrice d'une humanité qui mûrit en se délestant de son animalité et de sa faiblesse originelles. Soumise aux lois implacables de la nature, l'humanité vécut des millénaires dans la pénurie et la précarité. L'accumulation récente des savoirs et des techniques l'affranchit des effets désastreux du hasard et du manque. Non seulement l'humanité possède désormais les moyens de survivre, mais elle jouit déjà des fruits de l'abondance pour son avant-garde. L'accumulation quantitative a produit un effet de boomerang sur les sentiments, les convictions et la raison : on lui a décerné un sens qualitatif, et celui-ci se condense dans le mot magique "progrès".

Ce terme ne désigne pas la croissance ou l'expansion du savoir et des techniques dans un secteur limité. Certes, il ne l'exclut pas. Mais ce n'est pas dans ce cadre particulier et purement objectif qu'il dévoile sa force d'unification de l'histoire. C'est parce qu'il induit un sens totalisant en vertu du lien qui s'institue entre l'accumulation objective et la transformation heureuse de l'humanité qu'il exprime l'orientation décisivement bonne de l'histoire. L'idéologie du progrès désigne la métamorphose bénéfique, sans cesse croissante, de l'humanité que produisent, par les conditions objectives toujours renouvelées et améliorées, sciences et techniques. Le progrès n'est donc pas une simple accumulation matérielle ; il l'assume comme le vecteur de la maîtrise humaine du devenir. En ce sens, il relève d'une catégorie symbolique puisqu'il formalise la conviction que l'accumulation du savoir, des techniques et des biens a un effet heureux sur le devenir des femmes et des hommes : la sensibilité s'affine, les rapports sociaux se transforment, la démocratisation se répand, les modes de vie s'améliorent, la raison se libère, la maîtrise humaine s'affirme de plus en plus fermement sur le hasard naturel et sur la violence pul-

L_V 219 23

sionnelle. Là où reculent pénurie et précarité s'instaure le droit et s'effondre la violence. Ainsi le progrès, au sens idéologique, est-il l'affectation au devenir humain, désormais ne cessant de se bonifier, des constats opérés au niveau objectif de l'étonnante croissance de nos techniques modernes ; il désigne un transfert au monde relationnel, social et culturel, de ce qui est advenu dans l'espace de la création scientifique et technique.

Ce transfert, se faisant quasi spontanément depuis l'émergence de la modernité, cesse de s'opérer. La science et les techniques, par leurs conséquences dramatiques sur les humains et leur environnement, séduisent moins : elles s'effondrent comme modèle interprétatif du devenir humain, elles font peur. Leur expansion n'améliore plus la société, elle la dégrade. Il nous faut expliquer les raisons de ce retournement de la sensibilité.

П

La genèse de la peur

La croissance constante et rapide des savoirs et des techniques, leurs effets bénéfiques sur les conditions matérielles de vie a produit la croyance quasi spontanée d'abord, puis idéologiquement justifiée ensuite, en une amélioration continue des sociétés humaines et des modes de vie individuels. Cette amélioration était censée qualifier la sphère culturelle et le domaine moral. Les conséquences perverses de l'industrialisation au XIXe siècle, tels les déplacements de population, l'exploitation, la misère sociale, n'ont aucunement porté atteinte à cette conviction. L'histoire a un sens progressif, violence et misère en seront bannies, les hommes se réconcilieront entre eux, les lendemains chanteront. Par ruse de la raison, le négatif se transmue en positif.

Deux guerres mondiales ne paraissent pas avoir entamé cette croyance encore aujourd'hui majoritairement partagée. De la première guerre mondiale, un Teilhard de Chardin, fasciné par le mouvement lent et pourtant irréversible de l'évolution, ne voulut retenir que l'aspect positif de maturation, douloureuse et cruelle certes, mais cependant nécessaire à la marche progressive de l'humanité. L'évolution n'est pas un processus bénin : elle inclut la mort. Les guerres furent des moyens de chasser les obstacles à une évolution progressive. Quant à la seconde guerre mondiale, elle n'a pas provoqué le scepticisme qu'on aurait pu craindre. La belle

unanimité des nations à l'ONU pour déclarer les droits de l'homme a atténué le traumatisme causé par les crimes extrêmes du nazisme.

Cependant un doute était né. Contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, le doute ne provint pas d'abord de l'excès des exterminations opérées par les nazis, il fut suscité par l'usage déraisonnable et souvent criminel des sciences et des techniques. La destruction d'Hiroshima et de Nagasaki par la bombe atomique devint le symbole de ce mésusage dangereux : elle a révélé le caractère potentiellement mortifère pour l'humanité entière de la logique techno-scientifique. La frappe atomique des villes japonaises a été davantage retenue que le bombardement de Dresde qui fit pourtant plus de victimes. Mais, dans ce dernier cas, il s'agissait d'une destruction par des moyens classiques. Hiroshima a été élevée à l'ordre du symbole en raison de l'application d'abord destructrice d'une découverte récente.

La performance technique et meurtrière de l'usage de l'énergie nucléaire engendra le sentiment que les progrès de la techno-science ne travaillaient pas nécessairement à l'amélioration des sociétés humaines. Au contraire, elle conduisit au soupçon que l'accumulation des savoirs et des techniques, si elle n'était maîtrisée et peut-être limitée ou arrêtée, pourrait provoquer des drames pour l'humanité. Dans la suite, avertie par cette irruption mortifère d'une énergie nouvelle, la prise de conscience de la détérioration de l'environnement alla s'amplifiant. L'usage excessif des objets et pratiques techniques, telles les centrales nucléaires, les voitures, les engrais chimiques, les manipulations génétiques etc..., fortifia le doute. L'accumulation enfanta non plus l'espoir de naguère en une amélioration constante des conditions de vie et des rapports sociaux, elle persuada qu'un risque majeur planait sur l'humanité. Des mouvements de protestation, de résistance se sont constitués : ils incitent à prendre acte des risques immanents à la logique techno-scientifique, et à en inscrire la volonté de maîtrise dans les politiques et les économies. Les développements récents de la techno-science dans le domaine de la génétique ont poussé de nombreux états à créer des contre-feux et des contre-pouvoirs par le truchement de l'éthique.

Bref, un sentiment de peur se répand dans nos sociétés. Les effets sociaux immédiatement perceptibles de l'accumulation technologique, tels le chômage et la marginalisation, même si la causalité n'est pas aussi linéaire, ne sont pas de nature à l'exorciser. A la croyance au pro-

L_V 219 25

grès de naguère, effet social symbolique de l'accumulation objective des pouvoirs et des techniques, succède la peur que celle-ci soit soumise au développement logique objectif, sans rapport au devenir humain, sans lien à un sens quelconque de l'histoire et sans intérêt pour l'éthique. L'ouvrage de H. Jonas (Le principe responsabilité, Paris, Cerf, 1990) théorise cette conviction. Dans une première conférence faite en Californie peu après les événements de 1968, H. Jonas avait souligné l'importance de la peur dans la décision éthique pour l'avenir. Elle a un rôle pédagogique, elle incite les êtres humains à ne plus se laisser fasciner par l'automatisme logique de l'accumulation techno-scientifique. On commence à en percevoir les effets destructeurs, ils ne feront que croître jusqu'à empêcher toute vie digne pour nos descendants. La peur invite à agir en personne responsable dans le présent envers les générations futures. Inscrire dans notre monde actuel, pour des intérêts immédiats, des effets irréversibles menacant l'équilibre écologique de la planète, et du même coup, pénalisant gravement nos descendants, est une faute morale et peut-être un crime.

Ainsi, en cette fin du XXe siècle, l'excès de l'accumulation des savoirs et des techniques inverse la conviction spontanée qu'il avait engendrée au siècle dernier : il n'est plus question de confiance en un progrès constant. L'équilibre est devenu trop précaire entre l'humanité et son environnement pour assurer une croissance indéfinie de l'histoire et bannir toute apocalypse. Il est insensé de vivre à l'extrême de ses possibilités, il faut revenir à la sagesse : elle prêche l'ascèse et la frugalité, elle garde de s'en laisser conter par l'expansion techno-scientifique. Sa promesse est un leurre. Il n'existe plus de rapport entre l'idée de progrès telle qu'elle avait été promue comme catégorie symbolique permettant de penser en unité la logique objective de nos productions et le mouvement des sociétés. Cette logique a cessé d'être le support d'une histoire progressive, elle est le vecteur d'une peur justifiée. L'idée de progrès a perdu sa signification historique et anthropologique, elle relève des illusions dangereuses.

Ш

26

L'émergence de l'improbable

Le doute naissant s'est trouvé conforté par les événements politiques récents : l'effondrement des grandes utopies sociales incarnées

L_____ 219

méthodiquement et politiquement dans les républiques populaires. Edgar Morin, dans un article intitulé "La pensée socialiste en ruine", paru dans le journal "Le Monde" (21.04.93), souligne qu'il n'existe plus d'utopie : les grandes espérances véhiculées par les confessions chrétiennes et sécularisées dans les mouvements sociaux sont atteintes par le soupçon. La religiosité toujours renaissante se cristallise dans des groupes effervescents, chaleureux, au nombre restreint, elle n'anime plus des mouvements militants qui entr'apercevaient l'aube des temps nouveaux. L'église catholique n'échappe pas à ce doute : elle cultive l'indécision. D'une part, elle se prononce avec ferveur pour le développement qui exige l'usage des techno-sciences, d'autre part, elle se méfie des mouvements qui, en son sein, prennent couleur messianique : ils imaginent que la maîtrise par les peuples exploités du lien entre technoscience et devenir des sociétés aboutirait à une réconciliation garantie par la promesse de Dieu. La violence cesserait, l'abondance régnerait, la paix serait assurée.

Dans ce cadre, des représentants de l'église officielle ont reproché aux théologiens de la libération de promettre plus qu'ils ne pouvaient tenir. L'usage qu'ils ont naguère fait du marxisme comme instrument d'analyse de l'exploitation et comme soutien pratique de la transformation sociale aurait été un aveu d'impuissance à produire eux-mêmes une théorie sociale et une pratique économico-politique qui correspondent à leur volonté de bâtir un monde juste à partir de la maîtrise des accumulations objectives techno-scientifiques par des peuples se libérant de l'exploitation capitaliste. Pour les représentants officiels de l'église catholique, ce n'était là que rêve, car le Dieu chrétien ne garantit nullement par son soutien que politique, économie, science, technique travaillent avec succès à la réconciliation des humains entre eux par le bannissement de l'exploitation. Si succès il y a, il est aléatoire ou improbable. Il n'existe pas davantage de garantie divine que scientifique pour l'instauration d'une histoire harmonieuse de l'humanité.

Dans l'article cité, E. Morin soutient une opinion proche : "Nous savons, écrit-il, que le progrès n'est pas certain et que tout progrès gagné est fragile. Nous savons que la croyance dans la mission historique du prolétariat est non scientifique mais messianique : c'est la transposition sur nos vies terrestres du salut judéo-chrétien promis pour le ciel après la mort. Cette illusion a sans doute été la plus tragique et la plus dévastatrice de toutes".

Pour E. Morin, on aurait conféré à l'idéologie du progrès une garantie crypto-religieuse bien que les doctrines qui militaient en sa faveur fussent séculières. Prétendre que le marxisme était une vérité scientifique n'avait d'autre but que d'occulter ce fonds religieux, celui-ci étant le messianisme judéo-chrétien. C'est précisément ce fonds qu'il faut éliminer si l'humanité veut affronter son avenir sans illusion mortifère. "Il s'agit de repenser, écrit-il, de reformuler en termes adéquats le développement humain. Nous avons à prendre conscience de l'aventure folle qui nous entraîne vers la désintégration, et nous devons chercher à contrôler le processus afin de provoquer la mutation vitalement nécessaire. Nous sommes dans un combat formidable entre solidarité ou barbarie. Nous sommes dans une histoire instable et incertaine où rien n'est encore joué... A nouveau et en termes dramatiques, se pose la question "que peut-on espérer"?

Quand l'accumulation des savoirs et des techniques avait un effet bénéfique immédiatement ressenti et qu'on l'engrangeait en conséquence comme amélioration et comme progrès, la question de l'espérance ne se posait pas. Rien ne semblait devoir se soustraire à notre pouvoir puisque sciences et techniques faisaient reculer sans cesse l'incertain et l'aléatoire. Mais nous sommes désormais voués à l'improbable, aussi la question de l'espérance se pose à nouveau, car le probable, c'est le déclin ou la destruction, et l'improbable, c'est l'humanité pacifiée.

"Les processus majeurs, écrit E. Morin, conduisent à la régression ou la destruction. L'espérance est dans l'improbable, comme toujours dans les moments dramatiques de l'histoire où tous les grands événements positifs ont été improbables avant qu'ils n'adviennent : la victoire d'Athènes sur les Perses en 490-480 avant notre ère, d'où la naissance de la démocratie, la survie de la France sous Charles VII, l'effondrement de l'empire hitlérien en 1945, l'effondrement de l'empire stalinien en 1989.

L'espérance se fonde sur les possibilités humaines encore inexploitées et elle mise sur l'improbable. Ce n'est plus l'espérance apocalyptique de la lutte finale. C'est l'espérance courageuse de la lutte initiale : elle nécessite de restaurer une conception, une vision du monde, un savoir articulé à une éthique. Elle doit animer non seulement un projet, mais une résistance préliminaire contre les forces gigantesques de barbarie qui se déchaînent"...

E. Morin se situe sous un horizon agnostique. Il accuse le messianisme judéo-chrétien, par ses processus démesurés, d'avoir conduit l'humanité dans une impasse tragique : penser l'histoire comme ayant un sens progressif de par sa seule logique accumulatrice. Bref, le messianisme, qu'il soit religieux ou sécularisé, aurait déresponsabilisé les hommes à l'égard de leur avenir. Est-il si assuré que le christianisme soit un messianisme irresponsable?

IV

L'excès et l'espérance chrétienne

Les églises chrétiennes, nées il est vrai d'une tradition messianique, l'ont cependant récusée comme une incongruité. Dès que, sur leurs marges, s'affirmaient des mouvements messianiques, elles prenaient leurs distances. La vie des églises est alourdie par un paradoxe : elles véhiculent, en termes symboliques, une promesse messianique, la réconciliation dans la paix définitivement affermie. Elles n'en soutiennent pas moins sans cesse le différé de sa réalisation : "mille ans sont aux yeux de Dieu comme un jour", assène Saint Pierre aux impatients (2 P 3,8). L'éclat de la promesse et du messianisme habite le discours de Jésus à la synagogue de Nazareth : "L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté, proclamer une année d'accueil par le Seigneur" (Lc 4,18-20).

L'éclat se ternit : la vie du prophète ne confirme pas la vigueur de la prédication première. Jésus est assassiné et le messianisme écarté. Certes, sa victoire sur la mort, manifestée à quelques intimes, ravive les anciennes espérances : "Est-ce maintenant le temps où tu vas rétablir le royaume pour Israël?" lui demandent-ils au moment où il se rend absent (Ac 1,6). Ce qui signifie en clair : "Vas-tu enfin faire toutes choses nouvelles et bannir de l'histoire violence et peur?" Jésus ne répond pas à la question, aussi le désir n'a-t-il cessé de travailler l'histoire chrétienne. Ainsi au IVe siècle, un historien et un théologien, Eusèbe de Césarée, a-t-il cru discerner dans la conversion de Constantin les prémisses de la réalisation du Règne. Mais, la chrétienté qui peu à peu naquit de ce renversement de conviction dans l'Empire n'engendra que dé-

ception. Cela explique que des réveils messianiques ponctuèrent l'histoire. S'efforcer de faire dériver la réalisation de la Promesse après la mort n'a jamais pleinement convaincu. Les paroles révolutionnaires du "Magnificat": "je déposerai les puissants de leur trône et renverrai les riches les mains vides", perdent de leur acuité si elles ne prennent corps dans l'actualité. L'institution ecclésiastique, ne disposant pas du pouvoir du Christ, gère par la frustration l'excès de la promesse qu'elle ne cesse de proclamer.

Cette situation inconfortable des églises explique qu'elles ont dénoncé, dans les mouvements séculiers utopiques ou idéologiques programmant, par médiation politique, la justice, l'égalité, la réconciliation, la fin de toute violence, un emprunt illégitime à ce qu'elles-mêmes prêchent tout en ne disposant pas des moyens de le réaliser. Les églises ressentent comme une usurpation toute révolution tentant d'ouvrir une ère nouvelle. Le projet révolutionnaire manifeste que les églises ne disent que l'idéal, mais se satisfont de gérer le manque. La révolution est donc perçue comme concurrente : elle emprunte son utopie à la promesse toujours annoncée dont la réalisation est non moins toujours différée. Chaque révolution désigne la contradiction qui se love au cœur du message ecclésial et dont la sanction est patente : ou bien soutenir le *statu quo* en exilant l'effet de la promesse hors l'histoire, après la mort ; ou bien inciter à une politique subversive dont on sait qu'elle ne jouit ni de la garantie divine ni de la rigueur scientifique.

Bref, les églises officielles, selon des modalités diverses, dans leur prise de distance à l'égard des mouvements messianiques, des révolutions et des théologies de la libération, n'expriment rien d'autre que la conscience de leur situation : dépositaires de la Promesse d'une réconciliation inouïe de l'humanité avec elle-même, elles ne disposent d'aucun pouvoir pour la mettre en oeuvre. En ce sens, ce qui est espéré demeure improbable. Les certitudes avancées par les mouvements messianiques, par les utopies ou les idéologies entravent par leur sublime espérance la lutte pour que sur des points précis et limités advienne l'improbable. Il faut donc renoncer à une vision totale qui fut soutenue par une espérance métamorphosée en utopie. L'assurance d'un avenir si harmonieux nourrit l'illusion, et à terme, engendre la violence. L'espérance chrétienne n'a pas d'objet mondain futur : fut-ce dans la nuit, elle fait confiance au Dieu qui vient, elle guette l'inespéré.

30 L_LV 219

* *

L'excès de l'accumulation et ses conséquences ont conduit à une symbolique double : d'une part, celle du progrès assumée par les grandes utopies sociales jusqu'à l'époque récente de leur effondrement ; d'autre part, la peur devant la paranoïa des réalisations et projets techniques, peu à peu investie dans des mouvements de défense de la nature.

Devant ces symboliques nées de l'excès, l'espérance improbable, que son horizon soit athée ou chrétien, suscite une parole de sagesse, exorcisant la fascination des utopies et des révolutions, écartant l'irrationalité des peurs.

Cette voie de sagesse que nous prêche E. Morin et que nous proposent les églises en rupture de messianisme n'est-elle pas illusoire? Existet-il une espérance sans excès, sans déviance, sans transgression? Doit-on tenir pour norme le scrupule de ne pas promettre plus qu'on ne peut tenir? Ne se voue-t-on pas ainsi à rester aveugle à ce qui, sous les excès du langage, des symboles, des magies, des enthousiasmes, des révolutions, des utopies, se joue effectivement : non pas la volonté d'arrêter le temps dans un règne immuable de justice enfin obtenue, mais l'indignation, la révolte contre l'intolérable de la misère, de l'injustice et du malheur? N'appartient-il pas à l'espérance chrétienne dans sa confiance inconditionnelle et faite nuitamment à Dieu d'assumer cette révolte? "L'amour est là, mais comme il est caché !" m'écrivait un très grand malade le jour de Pâques. Dans cette phrase pointe l'indignation qui l'inscrit en espérance vraie.

Sans excès, le monde demeure immobile. Certes, il est raisonnable, mais la raison n'est peut-être dans ce cas que frilosité et mesquinerie. Il n'y a d'improbable pour l'espérance que s'il y a excès contre le train injuste, tragique de notre histoire. La raison justifie le *statu quo*: elle se soumet comme insensiblement aux logiques externes des accumulations objectives. On se rit aujourd'hui de l'idéologie du progrès, on se gaussera demain de nos peurs, mais l'accumulation développe sa logique hors justice. L'improbable n'advient pas de lui-même, il n'advient que si on travaille à le faire advenir. Sans l'excès immanent à l'espérance, le monde demeurera inerte et vide. Ni la logique objective de l'accumulation, ni la peur n'engendrent l'avenir. Seule une folie créatrice le suscite. Peut-être y

L_V 219

eut-il plus de chances pour une transformation de nos sociétés injustes dans la naïveté des idéologies naissantes du progrès que dans le scepticisme de nos sociétés vieillissantes transies de peur. Le chemin de sagesse ne saurait se séparer de la nécessité de l'excès et de la folie dont l'espérance est témoin.

Christian DUQUOC

ESPACE SPIRITUEL

22 - 23 octobre 1994

Exploitation et exclusion à la lumière de la problématique "Démocratie et spiritualité"

Animé par Patrice Sauvage, Jean-Baptiste de Foucauld, Bernard Ginisty et Bernard Gauthier

Réflexion proposée par l'Association Démocratie et spiritualité

Renseignements et inscriptions :
Anne ESCOUBES
B.P. 0105
F 69591 L'Arbresle cedex

Le différé des promesses, condition de la Bonne Nouvelle

Le Nouveau Testament parle de l'espérance d'une façon existentielle, en lien discordant avec les représentations juives de l'époque de sa naissance. L'espérance du judaïsme ancien ne se réduit pas à l'attente messianique : elle correspond à la conviction que Dieu est proche des pauvres et des justes. La résurrection de Jésus introduit un changement radical dans l'espérance : celle-ci est réalisée dans le Crucifié. Aussi la résurrection opère-t-elle une transformation de nos relations au quotidien, les derniers temps étant déjà là, même si leur pleine manifestation tarde. La pression de la résurrection sur le temps rend obscur le fait qu'il ne cesse de couler sans transformation apparente. Aussi, les chrétiens originaires se sont-ils impatientés de ce vide. Mais pour Dieu, mille ans sont comme un jour. Les croyants ne sont pas au-dessus de leur maître qui a vécu, dans l'espérance, l'échec de sa prédication et sa condamnation.

e Nouveau Testament fait un usage assez fréquent du mot "espérance" (elpis) et du verbe "espérer" (elpizein), essentiellement dans les épîtres . Cette observation nous indique la place de cette notion dans la réflexion des premières générations chrétiennes. Certaines formules bénéficieront d'une belle postérité, comme ayant valeur de définition. Ainsi, la phrase de l'épître aux hébreux (He 11,1): "La foi est une manière de posséder déjà ce que l'on espère, un moyen de connaître des réalités que l'on ne voit pas".

^{1.} Les dictionnaires bibliques attirent l'attention sur ce phénomène, par exemple, C. SPICQ, Lexique Théologique du Nouveau Testament, Paris, Cerf, 1991, pp. 497-510.

Mais, au-delà de sentences bien frappées, le lecteur d'aujourd'hui peut chercher dans le Nouveau Testament la trace des conditions mêmes dans lesquelles les premiers disciples du Christ ont perçu ce qu'apportait la foi au Crucifié ressuscité comme Bonne Nouvelle pour leur propre existence et pour l'aventure de l'humanité. Une telle enquête déborde largement les textes faisant appel au vocabulaire de l'espérance. En abordant en quelques pages un sujet aussi vaste, nous reconnaissons qu'il nous sera difficile de tenir compte de l'originalité de chaque écrit, et de chaque auteur. Pour mieux apprécier l'apport du Nouveau Testament, situons d'abord le contexte dans lequel il est apparu, en évoquant les représentations et les attentes du judaïsme de l'époque.

Un peuple espérant en son Dieu

Le peuple dans lequel est né Jésus était marqué par la vive conscience que le Dieu auquel il accordait sa foi était présent à l'histoire humaine. Créateur de l'univers, il avait manifesté sa puissance de salut à maintes reprises et le croyant vivait dans l'attente de son intervention en s'appuyant sur des paroles de l'Écriture. À l'aube du Nouveau Testament, cette attente connaissait des formes variées. Les textes bibliques faisant appel à des figures multiples, la mise en valeur de tel ou tel trait lui donnait des tonalités spécifiques suivant les courants : Messie roi (selon la promesse de Natan en 2 S 7), prophète (cf. Dt 18,18), prêtre (Ps 110 en référence à Melkisédeq). Dans certains cas, on pensait à une intervention directe de Dieu pour instaurer son règne, sans intermédiaire humain ².

Dans le judaïsme ancien, l'espérance ne se réduisait pas à ce que nous appelons l'attente messianique ³. Elle comportait une dimension plus large, correspondant à l'assurance de l'appui accordé par Dieu aux justes et aux pauvres, tout particulièrement à son peuple. Les textes qui

34 L_V 219

^{2.} Pour illustrer ce point, nous pouvons consulter des textes de l'époque, comme les Psaumes de Salomon, les écrits de Qumrân, le Testament de Moïse. Le P. Grelot en a réalisé une anthologie fort utile, L'espérance juive à l'heure de Jésus, Desclée, 1978.

^{3.} Dans son ouvrage L'espérance maintenant et toujours, Paris, Desclée, 1985, H. Bourgeois a mis en relief la richesse de ces représentations dans un chapitre intitulé "La rencontre et le débat des espérances" (pp. 55-85).

y font référence en parlent souvent en termes de renversement de situation par rapport à un présent marqué par l'épreuve. Le livre de Job et le psautier font alterner des expressions de confiance et des cris pathétiques lancés à celui dont on espère l'intervention mais qui semble lointain ou silencieux (Jb 19,25-27; 31,35; Ps 73,1.2; 77,2.4).

Mentionnons également la croyance en la résurrection des morts, qui faisait l'objet de débats à l'époque de Jésus (cf. Mt 22, 23-33; Ac 23,8). Les sadducéens se montraient ironiques à ce propos alors que les pharisiens y tenaient. C'est cette dernière position qui passera dans le fonds commun du judaïsme rabbinique ⁴.

La Bonne Nouvelle de la résurrection du Christ

Le Nouveau Testament dans son ensemble est construit autour de la conviction que la mort et la résurrection du Christ ouvrent une étape nouvelle dans l'histoire du salut. Le fait que nous nous trouvons devant un "déjà là", devant ce qui peut être considéré d'un certain point de vue comme un acquis, est proclamé avec lyrisme par Paul dans l'épître aux Romains : "Rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ, notre Seigneur" (Rm 8,39). Ce que l'on espérait du messie a été accompli par Jésus, mais d'une manière originale, qui dépassait l'attente même de l'Ancien Testament ⁵. C'est là un thème amplement développé dans les discours que Luc met sur les lèvres des apôtres dans les Actes : "Chaque jour, au temple, comme à domicile, ils ne cessaient d'enseigner et d'annoncer la bonne nouvelle de Jésus Messie" (Ac 5,42).

L∕√V 219

^{4.} Dans la communauté essénienne de Qumrân, on croyait aussi à la résurrection des morts comme vient de le démontrer E. PUECH, La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ?, Paris, Gabalda, 1993, 2 tomes.

^{5.} Le terme "accomplir" est l'un des mots qui servent à désigner l'articulation complexe entre Ancien et Nouveau Testament. Le récent document de la Commission Biblique Pontificale (L'interprétation de la Bible dans l'Église) insiste sur ce point : "Les auteurs du Nouveau Testament reconnaissent à l'Ancien Testament valeur de révélation divine. Ils proclament que cette révélation a trouvé son accomplissement dans la vie, l'enseignement et surtout la mort et la résurrection de Jésus, source de pardon et de vie éternelle" (Cerf, 1994, pp.79-80). Au paragraphe précédent, le document fournit des éléments de réflexion intéressants sur le phénomène de "relecture" au sein de la Bible (en fournissant quelques exemples : la promesse à Abraham, l'oracle de Natan...).

La croyance en la résurrection des morts reçoit un éclairage nouveau, puisqu'on affirme que Jésus le Crucifié est déjà ressuscité. Il est intéressant d'observer comment, d'après les Actes, Paul s'en explique devant le Sanhédrin, en jouant de son appartenance au groupe pharisien: "Frères, je suis Pharisien, fils de Pharisiens; c'est pour notre espérance, la résurrection des morts, que je suis mis en jugement" (Ac 23,6). Ce que les chrétiens affirment déjà réalisé pour le Christ, ils l'attendent et l'espèrent pour eux-mêmes au terme de leur vie: "Dès à présent, nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que, lorsqu'il paraîtra, nous lui serons semblables puisque nous le verrons tel qu'il est" (1 Jn 3,2 : le verset suivant emploie le mot "espérance" pour qualifier cette réalité).

Cet avenir rejaillit sur la manière de considérer l'existence présente. En évoquant cette perspective, Saint Paul parle du don (déjà reçu) de l'Esprit comme d'une garantie et d'un avant-goût de ce qui nous attend. Il l'exprime par une image empruntée au vocabulaire juridique, les arrhes. "Celui qui nous a formés pour cet avenir, c'est Dieu qui nous a donné les arrhes de l'Esprit. Ainsi donc, nous sommes toujours pleins de confiance, tout en sachant que, tant que nous habitons dans ce corps, nous sommes hors de notre demeure, loin du Seigneur". (2 Co 5,5-6, cf. 2 Co 1,22; Ep 1,14; dans un sens voisin, Rm 8,23 recourt à l'image des prémices).

C'est toute une manière de vivre, les yeux fixés sur le Ressuscité, qui est désormais proposée : "Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez ce qui est en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu" peut-on lire en Col 3,1. Les développements parfois détaillés que proposent les épîtres sur les différents problèmes de la vie communautaire ou personnelle trouvent là leur fondement.

Les derniers temps sont là

Par l'affirmation de la résurrection du Christ, la première génération chrétienne avait le vif sentiment de se trouver dans les derniers temps. Dans le discours à la foule rassemblée pour la Pentecôte, Pierre, rapportant une citation du livre de Joël concernant l'Esprit répandu sur toute chair, ajoute une précision importante : "dans les derniers jours" (Ac 2,17). En 1 Co 7,29 Paul utilise une formule saisissante puisée dans le vocabulaire de la navigation : "Le temps a cargué ses voiles". L'épître aux Hébreux s'ouvre par une phrase manifestant que, pour l'auteur, nous sommes entrés dans l'ère de l'intervention décisive de Dieu : "Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous en un Fils..." (Hé 1,1-2).

Apprendre à vivre l'espérance dans la durée

La conscience d'être déjà au terme de l'histoire va devoir intégrer la réalité du temps qui passe. De nombreuses tentations se présentent dans les communautés chrétiennes. Elles sont dénoncées dans les épîtres, car les pasteurs seront amenés à prendre position. L'un des pièges est celui des spéculations concernant le moment de la fin du monde. En 1 Th 5,2 Paul montre la vanité de ces calculs, en rappelant que le Jour du Seigneur vient comme un voleur dans la nuit. Une autre dérive consiste dans l'oisiveté et la démobilisation par rapport à la vie quotidienne, pour ceux qui attendent passivement le Seigneur. En 2 Th 3,10-12, Paul adresse un sérieux avertissement à ceux qui ne veulent plus travailler.

Pour d'autres encore, c'est le doute radical concernant la fiabilité des promesses divines. La deuxième épître de Pierre aborde explicitement ce projet par une sévère mise en garde reprenant, en style direct, des réactions devant ce qui est perçu comme une certaine lenteur de la part du Seigneur : "Dans les derniers jours viendront des sceptiques moqueurs menés par leurs passions personnelles qui diront : 'Où en est la promesse de son avènement ? Car depuis que les pères sont morts, tout demeure dans le même état qu'au début de la création'" (2 P 3,3-4). L'auteur de l'épître répond que le Seigneur ne tarde pas à tenir sa promesse, mais fait preuve de patience. Exhortant ses interlocuteurs à se préparer à la rencontre définitive de façon à être trouvés "dans la paix, nets et irréprochables", il ajoute, non sans humour : "Dites-vous bien que la longue patience du Seigneur, c'est votre salut" (2 P 3,15).

L___V 219 37

L'enseignement des évangiles

Il faut se montrer très prudent dans la mise en relation de tel texte évangélique avec telle situation précise décrite ailleurs dans le Nouveau Testament, ne serait-ce que pour des raisons de chronologie. Toutefois, les éléments signalés ci-dessus peuvent, de façon globale, aider à saisir comment certaines scènes ou certaines paroles rapportées dans les évangiles ont pu trouver un écho dans le vécu des communautés chrétiennes primitives.

Dans cette ligne, on peut penser aux prises de position de Jésus sur les signes des temps (Mt 16,3 et parallèles), ou encore à son vigoureux appel dans le discours apocalyptique: "Veillez" (Mc 13,37). La parabole des jeunes filles insouciantes ou prévoyantes de Mt 25 développe le même thème (en insistant sur le retard de la venue de l'époux, v.5). La question radicale concernant l'accomplissement des promesses est au cœur de l'épisode des envoyés de Jean-Baptiste venus demander à Jésus : "es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ?" (Mt 11,2-6 // Lc 7,18-23). Il est intéressant de souligner que la réponse faite par Jésus concernant son activité fait appel à des expressions de l'Écriture. On peut la rapprocher de son message sur les Béatitudes (Bonne Nouvelle pour les pauvres). Dans la même perspective, on pourrait aussi lire l'épisode des disciples d'Emmaüs dont Luc montre, en style direct, le désarroi : "Et nous, nous espérions qu'il était celui qui allait délivrer Israël" (Lc 24,21).

Plus globalement, il y aurait lieu de rechercher les passages qui font appel à l'expérience personnelle de Jésus dans sa relation au Père et dans la compréhension qu'il acquiert au sujet de sa propre mission, tout au long de son itinéraire : comment Jésus nous est présenté comme vivant lui-même l'espérance jour après jour ⁶. Tout en maintenant son indéfectible confiance en son Père, il fait, comme les prophètes, l'expérience d'un douloureux échec de sa prédication (Mt 23,37-39 // Lc 13,34) et s'avance vers le don total de sa vie, qui va prendre la forme de la mort violente sur la croix. Dans ce cadre, la scène de Gethsémani prend un relief impressionnant, ainsi que le cri sur la Croix : "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?" (Mc 15,34) ⁷.

38 L_LV 219

^{6.} Cf. C. Duquoc, "L'espérance de Jésus", Concilium 59, 1970, pp 21-28.

^{7.} Plusieurs chapitres de l'épître aux Hébreux portent sur ce que les croyants peuvent tirer comme enseignements de l'expérience du Christ, notamment au cours de sa Passion. "Nous avons là une voie nouvelle et vivante, qu'il a inaugurée à travers le voile, c'est-à-dire par son humanité" (Hé 10,20).

Cette approche de l'itinéraire et du message de Jésus nous met en contact avec la complexité des paroles concernant le Règne (ou le Royaume) de Dieu, qui sont particulièrement nombreuses dans les évangiles ⁸. Certains versets insistent sur son caractère imminent (Mc 1,14-15) ou sa présence mystérieuse (Lc 17,20-21). D'autres en parlent nettement au futur (Mt 26,29). Cette caractéristique montre la richesse d'une réalité qui ne peut être circonscrite dans une définition simple. Elle nous rend également attentifs aux phénomènes liés à la transmission des paroles du Christ.

Une espérance à partager

Les disciples du Christ reçoivent la mission de faire connaître à tous la Bonne Nouvelle du salut. C'est du Ressuscité lui-même qu'ils en reçoivent l'ordre : Mt 28,18-20 ; Jn 20,21 ; Ac 1,7-8.

Ce témoignage est parfois vécu en contexte d'épreuve. Ainsi, Paul fait-il allusion à une situation de péril grave qu'il a connue en Asie ; il avoue avoir été accablé à l'extrême : "au-delà de nos forces, au point que nous désespérions même de la vie" (2 Co 1,8). Il ajoute : "Ainsi notre confiance ne pouvait plus se fonder sur nous-mêmes, mais sur Dieu qui ressuscite les morts".

C'est aussi dans un contexte d'épreuve que se trouve l'une des phrases les plus souvent citées de la première épître de Pierre : "Soyez toujours prêts à justifier votre espérance devant ceux qui vous en demandent compte" (1 P 3,15).

* *

^{8.} Cf. J. SCHLOSSER, Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus, Paris, Gabalda, 1980, 2 tomes; A.-L. DESCAMPS, "Réflexions sur l'eschatologie de Jésus", De la Tôrah au Messie, Mélanges H. Cazelles, Paris, Desclée 1981, pp. 431-445. Le dossier vient d'être repris de façon très pédagogique dans un numéro collectif des Cahiers Évangile, 84, iuin 1993, "Évangile et Règne de Dieu".

Une question toujours d'actualité

Parfois, nous sommes portés à imaginer l'expérience des premiers disciples du Christ comme se déroulant dans un cadre exceptionnel, n'ayant que de lointains rapports avec ce que nous vivons. De ce rapide parcours de quelques textes néotestamentaires traitant des promesses divines, nous pouvons retenir des points de repère pour le temps qui est le nôtre : une grande confiance -malgré les épreuves- en ce Dieu vainqueur de la mort qui a ressuscité Jésus, un appel à vivre le quotidien en prenant au sérieux nos responsabilités, une attente active de la rencontre ultime sans chercher à en déterminer la date par d'illusoires calculs, une solidarité vécue avec l'humanité tout entière, appelée à entrer pour l'éternité dans l'intimité du Dieu amour.

L'un des lieux où s'exprime et s'expérimente cette espérance est la liturgie qui nous invite à redire en la reprenant à notre compte l'invocation de l'Apocalypse : "Viens Seigneur Jésus" (Ap 22,20).

Michel BERDER

Espérance : de l'indécence pieuse à la force solidaire

Face aux tragédies de l'histoire qui broient les corps et les cœurs, n'y a-t-il pas mépris à proclamer l'espérance du Règne qui vient? Si l'attente de la paix de Dieu peut être autre chose qu'une pieuse indécence, c'est parce que cette dynamique de l'espérance s'enracine, non pas en nos victoires, toujours limitées, sur la violence et le malheur, mais en l'amour inépuisable de la Très Sainte Trinité.

e temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Evangile" (Mc 1, 15). La vie chrétienne est entée sur cette approche inéluctable de la justice et de la paix de Dieu. Accorder sa foi à la Parole du Fils, c'est dès lors entrer dans une dynamique d'espérance sans retour ni nostalgie. Espérance, non pas l'horizon limité de nos quotidiens espoirs obtenus à coup de luttes patientes et toujours renouvelées, pour donner à nos vies un peu de cohérence et l'avenir qui est en notre pouvoir-, mais le souffle eschatique (ultime) qui met en cause nos compromissions avec l'inévitable médiocrité et le malheur fatal.

Lumière Vie 219

Il en est de la vertu comme de la parole : blessure ou réconfort, sombre outrage ou aube claire. De toutes, l'espérance est la plus prompte à présenter le visage de l'indécence. Croire au Royaume de justice et de paix, confesser la résurrection des corps devant les chairs violées et massacrées, les regards humiliés, les vies gâchées de solitude et de chômage, et la pesante monotonie des jours qui, inexorablement s'écoulent, paraît insultant. Quelle folle espérance peut surmonter la clameur de détresse qui, du fond des siècles, s'élève : tragédie humaine qui ne va qu'à perdre sens...?

En dépit de tout, nous sommes convoqué(e)s à l'espérance ! A quelles conditions l'annonce de la venue du Règne peut-elle être crédible ? Quels pièges devons-nous éviter pour vivre l'espérance comme vertu de lumière et non point d'ombre, comme vertu du vrai et non point du mensonge ?

1

Jésus ou l'inauguration du Règne

Quelles perspectives le Nazaréen veut-il nous ouvrir en annonçant l'imminence du Règne? Non pas une orientation politico-religieuse: en refusant le titre de messie, Jésus rompt avec les espoirs du parti zélote, et déplace l'attente pharisienne d'un royaume messianique dans lequel la Torah pourrait être appliquée dans sa totalité. L'espérance ainsi ouverte ne nous arrache cependant pas aux combats de ce monde puisque, refusant les spéculations apocalyptiques sur le Jour et l'Heure, il affirme que la Venue du Règne de Dieu ne se laisse pas observer: il est déjà parmi les hommes (Lc 17, 20-21). Refusant le titre de messie mais acceptant ceux de prophète et de Fils de l'homme, moins chargés historiquement, Jésus demeure ainsi maître du modèle: prophète eschatologique (ultime) manifestant une présence de Dieu à l'histoire qui n'est pas domination et abolition de celle-ci, mais contestation des injustices et solidarité vécue avec les marginaux.

Sur ce rapport entre Jésus et le Royaume de Dieu, Jon Sobrino nous paraît particulièrement éclairant '. Jésus n'est pas pour soi-même

42 L_VV 210

^{1. &}quot;Jésus et le Royaume de Dieu. Signification et objectifs derniers de sa vie et de sa mission" in **Jésus en Amérique Latine : sa signification pour la foi et la christologie**, Cerf, 1986.

réalité dernière, car il ne se comprend qu'à partir du pôle de référence auquel il renvoie : Dieu considéré dans sa relation avec l'histoire des êtres humains. Le Royaume de Dieu, c'est "Dieu dans sa relation concrète avec l'histoire"; à partir de Jésus il n'y a donc qu'une seule histoire. S'il y a dualité, ce n'est plus désormais qu'entre histoire de péché, contraire au Règne, et histoire de grâce, orientée vers lui. Ce Royaume est en effet la référence ultime qui juge, évalue, à partir de ses propres valeurs, toutes les réalités inscrites dans l'histoire. Cette réalité, dont Jésus manifeste la proximité, nous est connue par la tradition dans laquelle s'inscrit le Nazaréen, mais également par sa geste et sa parole originales.

Dans le Premier Testament, Dieu est perçu comme capable d'intervenir dans l'histoire; aussi ce Royaume n'est-il pas à entendre géographiquement, mais comme l'action de Dieu en vue de modifier et d'établir un ordre de choses déterminées (cf. Ps 96,13). Règne donc, plutôt que Royaume, mouvement de Dieu vers l'histoire d'un peuple déterminé pour en faire une histoire telle que Dieu la veut. Comme tel, le Règne est établissement du droit en faveur des pauvres, c'est-à-dire mise en cause, non pas du monde en sa contingence, mais de la violence et de l'oppression. Le Royaume de Dieu est donc Royaume pour les pauvres: il ouvre à la réconciliation universelle et à la connaissance vraie de Dieu.

Avec Jésus, le Royaume est une réalité qui s'approche, observable dans sa pratique : l'annonce de la Bonne Nouvelle aux pauvres, pécheurs, exclu(e)s, méprisé(e)s, que produit toute société. En raison de sa partialité, la venue du Royaume suscite le scandale, comme en témoignent les nombreuses controverses de Jésus avec les Pharisiens. Cette proximité du Règne épuise-t-elle son sens par le simple fait que les pauvres se savent désormais aimés de Dieu, ou change-t-elle effectivement leur situation?

Pour Jon Sobrino la pratique de Jésus manifeste que cette libération n'est pas seulement virtuelle, mais déjà effective ici et maintenant. Libération attestée par les miracles et les exorcismes pratiqués par l'homme de Galilée, sa solidarité avec les exclus et les déclassés, la dénonciation du péché dans sa dimension non seulement personnelle mais également institutionnelle. Cet amour réalisé dans une pratique effective est la "loi de vie dans le Royaume" et s'adresse à quiconque. Ce pro-

L_V 219 43

chain qui "n'est pas celui que je rencontre sur mon chemin mais, comme l'écrit Gustavo Gutiérrez, celui sur le chemin duquel je me place". C'est lorsque se réalise cet amour dans toute son horizontalité que surgit l'absolu de Dieu. La vie et la mort de Jésus, comme service et amour des opprimés afin de créer un monde de justice et de droit, sont signes de cette espérance indéfectible que, malgré tout, le Règne de Dieu continue d'être proche.

L'action de Jésus de Nazareth, cependant, demeure partielle et partiale ; quelle est donc cette proximité dont témoigne le Nazaréen et qu'authentifie paradoxalement sa résurrection ? Confirmation paradoxale en effet que l'événement pascal qui, apposant le sceau divin à l'action de Jésus, laisse l'histoire à son propre désarroi! Quel sens donner à cet événement eschatique dans le monde s'il n'en convertit pas radicalement le déroulement! "Au lieu de T'emparer de la liberté des hommes, tu l'as encore accrue!" reproche à Jésus, dans Les Frères Karamazov, le cardinal inquisiteur. Quelle rupture, et quelle continuité cette liberté remise nous donne-t-elle de jouer entre le Règne promis et l'autonomie de notre propre histoire? Que peut signifier un prix aussi onéreux, et quelle espérance réalisée pourra jamais en justifier le coût? Comment Dieu advient-il dans l'ivresse de cette histoire retrouvée?

П

Les impasses de l'espérance

La progressive évolution de la promesse vétéro-testamentaire vers une dimension plus individuelle, accompagnée d'une échappée hors de l'histoire, conduit-elle l'espérance chrétienne à être nécessairement individualiste et anhistorique? Ne transformant et n'abolissant pas l'histoire, l'événement pascal conduit-il à une rupture radicale entre la justice de Dieu et celle du monde? Dans l'histoire des civilisations chrétiennes plusieurs figures ont surgi, traitant différemment cette articulation entre histoire et eschaton (la réalité dernière). En raison de la difficulté à articuler ces deux termes, ces configurations socio-religieuses aboutissent très fréquemment à une profonde déception ².

44

^{2.} Pour une analyse précise de ces différentes figures, on se reportera à C. DUQUOC, **Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu**, Labor et Fides, 1984, pp. 127 ss.

En régime de chrétienté, le pouvoir en place est identifié à la volonté de Dieu. L'ordre établi n'est pas alors perçu comme le Règne déjà là, mais comme la figure historique qui, le plus sûrement y conduit. Sans être aliéné, l'eschaton est ainsi domestiqué ³.

Le messianisme et le millénarisme, même si l'un s'engage dans l'histoire alors que l'autre tend à s'en détacher, succombent à une même tentation : celle de désigner sans ambages la venue du Règne. Cette précision dans la désignation conduit à un écrasement de l'histoire par l'eschaton. La guerre des paysans de Thomas Müntzer, ou plus encore l'expérience quasi délirante de Jean de Leyde à Münster, en sont des exemples. Le projet de T. Müntzer demeure proche de l'idéal théocratique de la chrétienté même si, en quelque sorte, il fonctionne à l'inverse de celle-ci. Se désignant lui-même comme messie, l'illuminé de Münster plus encore aliène l'histoire. Il y a, malgré leurs différences, chez l'un et l'autre, la même impatience d'une histoire qui désire violemment parvenir à son terme d'injustice et de souffrance. L'histoire est ici dévorée par l'eschaton 4.

Dans la théorie luthérienne des deux règnes la distance maintenue entre histoire et eschaton conduit à faire fonctionner la référence eschatique comme instance critique, mais jamais comme ce qui authentifie un projet socio-politique car l'histoire ne peut être lieu de visibilité de l'eschaton ⁵. Cette volonté théorique de maintenir l'écart n'échappe pas toujours à des interventions intempestives, comme en témoigne l'attitude répressive de M. Luther envers T. Müntzer!

Entre le sens obvie de l'histoire chez T. Müntzer et l'obscurité de sa signification dans la théologie des deux règnes, les pastorales de la peur proposent une interprétation qui, d'un point de vue essentiellement individuel, se veut sans ambiguïté. L'histoire personnelle est entièrement considérée à partir du jugement dernier particulier. Celui-ci, devenant une clef d'interprétation du présent aussi prégnante, tout est alors

L√V 219

^{3.} Sur cette question complexe des théologies politiques en chrétienté cf. C. THEOBALD, "La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social. Contribution au débat sur la « théologie politique »", pp. 103 ss in Monothéisme et trinité, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1991.

^{4.} Cf. entre autres, J. LEFEBVRE, Thomas Müntzer (1490-1525). Ecrits théologiques et politiques, lettres choisies, trad. et notes par J. Lefebvre, P.U.L., Lyon, 1982.

^{5.} Cf. M. LUTHER, **Œuvres**, **tome IV**, Labor et fides, 1950; M. LIENHARD "La doctrine des deux règnes et son impact dans l'histoire" in **Positions luthériennes** 24 (1976).

pensé comme dette inouïe de l'homme envers Dieu : dans l'infiniment petit de l'instant se joue l'infiniment grand de la damnation ou du salut éternel. En témoigne, cette plainte que Grignon de Montfort (1673-1716) met dans la bouche d'un damné :

"J'ai pour une bagatelle, Pour le plaisir d'un moment Perdu la vie éternelle J'en enrage incessamment" ⁶.

En prônant l'idéal ascétique, les pastorales de la peur gèrent la vie essentiellement comme une attente, un sas dans lequel se joue le destin d'éternité. L'excessive insistance portée aux comportements individuels conduit à la perte de toute perspective historique commune. En dépit des atténuations apportées par la pratique des prières pour les morts, chaque individu se retrouve seul débiteur face au créancier ultime.

L'évocation de ces diverses figures qui, dans l'histoire, ont tenté d'expliquer ce lien irrésolu entre histoire et eschaton, en manifeste l'enjeu. Comment la perspective eschatique peut-elle être ferment actif en ce monde et non pas projet totalitaire ou sans incidence sur ce monde ? Comment vivre et penser la vertu théologale d'espérance dans la dynamique de la pure gratuité originelle, et non pas sous l'angle réducteur de la dette et de la rétribution ?

111

La conversion à l'espérance

L'action et la réflexion, pour autant qu'elles sont animées par une volonté de concorde qui conduit chacun à renoncer à son droit sur toute chose afin de reconnaître aux autres des droits semblables aux siens, sont ce par quoi l'être humain bâtit des civilisations et instaure des rapports sociaux fondés sur le droit et la justice. En grec ancien, le mot agapè (que l'on traduit par amour ou charité) signifie "l'acte d'hospitalité par lequel on accueille l'étranger, l'autre, et par lequel on lui fait

46 LLV:

^{6.} Cité in J. DELUMEAU, Le Péché et la peur : la culpabilisation en Occident (XIII-XVIIIe siècles), Fayard, 1984.

place" ⁷; on a là ce qui fonde le lien social en arrachant l'humanité à la violence primitive dans laquelle "l'homme est un loup pour l'homme". Cette libération hors du chaos social conduit l'humanité à sa vérité profonde, corps solidaire où chaque personne accède à son identité par une inscription en son sein qui n'aliène pas son autonomie.

A terme, cependant, en raison de son caractère limité et impuissant à soulager toute la misère du monde, la pratique charitable ne conduit qu'à la désespérance ⁸ ; c'est le sens de ce terrible verset : "les pauvres vous les aurez toujours avec vous ; mais moi, vous ne m'aurez pas toujours" (Jn 12,8) par lequel Jésus, au souci de saine gestion prônée par Judas, oppose la pure onction pratiquée par Marie. Aussi déceptives soient-elles, ces paroles ont pour elles la force d'une vérité sans cesse, hélas, attestée par l'histoire. La force, également, de l'Unique témoignant de l'excès de Dieu : excès d'une présence qui ne dépossède pas l'humanité d'elle-même, mais choisit d'en être le compagnon tenace et discret. L'espérance n'advient qu'à être fondée sur ce Dieu qui vient : c'est parce que l'événement pascal est révélation de l'ultime de Dieu et de la vocation humaine, qu'il ouvre à l'espérance, et non parce qu'il abolirait l'histoire en comblant les failles.

L'expérience fondamentale de l'humanité est contradictoirement celle d'une fragilité et d'une force essentielles. L'harmonie du monde est toujours conquête ; elle est cet équilibre précaire sans lequel rien ne peut être, et qui, néanmoins, ne se donne à vivre qu'à être fragile parce qu'il ne s'obtient que dans le dessaisissement. Il ne s'agit pas là, me semble-t-il, d'une vaine psychologisation des rapports sociaux, mais du constat auquel nous conduisent aussi bien les échecs des utopies que le basculement soudain de sociétés policées dans la violence et la guerre. L'équilibre social se joue dans un dessaisissement et un renoncement à l'absolue maîtrise de l'histoire, du sens ultime : non pas dissolution dans l'ivresse du chaos, mais travail précaire qui, se sachant aléatoire, n'est pas pour autant dénué de force, sa force relevant de se savoir précaire.

L_V 219 47

^{7.} J.F. COLLANGE, "Foi, espérance, amour et éthique" in **Initiation à la pratique de la théologie, tome 4,** Cerf, 1983, p. 39.

^{8.} Précisons bien que, par "pratique charitable", nous entendons ce qui instaure le lien social : comprenant donc aussi bien l'amour que la justice, qu'il présuppose. Il s'agit d'accueillir, dans ce monde qui est "d'abord" mien, l'autre, afin que ce monde devienne "nôtre".

Le point d'équilibre ne peut donc être donné par la pratique charitable, mais par la foi, cette connaissance de Dieu qui se nourrit de la confiance accordée à Celui qui nous est révélé en Jésus le Christ ⁹. Quel est-il ce Dieu ? Trine, communion dont les personnes peuvent se dire, à la suite de saint Thomas d'Aquin, comme des "relations subsistantes" : la dimension relationnelle est constitutive de l'être profond de chacune des personnes. Impliqué dans l'histoire par le Fils, Dieu tisse sa présence au monde non dans la nécessité de la nature, mais par la liberté de sa souveraine volonté. Relation et liberté, ces caractéristiques de Dieu appellent à saisir l'humanité, image de Dieu, selon ces deux pôles.

La construction des civilisations, et celle de soi comme sujet, se réalise par la liberté, risque nécessaire de la création ; liberté qui ne s'accomplit que dans la relation à autrui. Il faut considérer ici une double tension : entre le sujet et la communauté humaine, entre l'histoire et l'eschaton. Une distance et une relation avec la communauté, afin que le sujet humain, à l'image des personnes trinitaires, advienne librement à lui-même ; un écart et une proximité avec Dieu qui permettent à l'histoire, par son autonomie, de n'être pas écrasée par le Règne qui vient, tout en reconnaissant son origine comme étant la vérité d'ellemême et par là son avenir. Croisées en Dieu, la liberté et la relation, l'autonomie et la dépendance, sont également à tisser en l'humanité même et entre l'humanité et Dieu.

IV

La pression du Règne ultime

Si le Règne ultime peut être levain dans l'histoire, c'est en tant qu'il est connaissance de la vérité de ce monde. La tradition biblique qui désigne le péché comme incrédulité ne dit pas autre chose que cela. Le salut, c'est connaître Dieu; c'est seulement arrimée à cette connaissance que l'espérance ouvre à la fécondité de l'action charitable 10.

48

^{9.} Si l'on voulait se situer d'un point de vue agnostique, il faudrait alors parler de point aveugle de l'histoire.

^{10.} Cette affirmation n'exclut nullement la possibilité d'une "connaissance athée de Dieu", c'est-à-dire une perception du sens profond de l'humanité sans affirmation de Dieu.

Contrairement à la position kantienne ¹¹, le christianisme affirme avec force : c'est parce que nous sommes dignes du bonheur voulu pour nous par Dieu, que nous sommes capables de Dieu, et par là capables de charité. La dignité préalable et sans condition de la créature est inamissible, fût-ce par le péché. Rien ne peut transformer le don de la grâce créatrice en dette contractée ; il y va de la transcendance même de Dieu!

La condition chrétienne - qui n'est autre, selon elle, que la condition humaine explicitée - convie à l'espérance au cœur même de la tension qu'elle désigne : assumer l'incertitude de sa liberté, et la certitude de Celui qui vient. Dans cet oscillement, l'espérance peut alors jouer, sans indécence, une dynamique effective. Sans indécence, puisque la lucidité sur la précarité de la pratique charitable ne conduit ni au désespoir ni à la résignation passive ; dynamique effective puisque ce n'est pas l'efficacité de nos actions qui fonde l'espérance, mais la conviction croyante que, par-delà les échecs, cette force solidaire qui vient de Dieu aura la dernier mot de l'histoire.

* *

A l'énigme violente et irrésolue du mal répond, telle la force de la vague contre le rocher, le mystère de l'espérance qui vient arracher à la résignation passive et retourner l'étonnement. Face au scandale de la souffrance et du mal, l'étonnement de Dieu écrit C. Péguy, c'est que l'espérance persiste : cette grâce d'espérer qui n'accède à la vérité que par la lucidité active portée auprès des chairs crucifiées.

" (...) il dépend de nous Que l'espérance ne mente pas dans le monde.

C'est-à-dire, il faut le dire, il dépend de nous Que le plus ne manque pas du moins,

Que l'infiniment plus ne manque pas de l'infiniment moins.

Que l'infiniment tout ne manque pas de l'infiniment rien" 12.

Isabelle CHAREIRE

^{11.} On sait que, pour E. Kant, la loi morale est constitutive de l'espérance ; le mobile de la loi pratique est d'accéder à "la qualité d'être digne du bonheur".

^{12.} C. PEGUY, Le Porche du mystère de la deuxième vertu, Gallimard 1962 (1929), p. 119.

ETUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1994 / 2

Albert Schweitzer Histoire des recherches sur la vie de Jésus

Considération finale

JEAN-PAUL SORG Les concepts de représentation

et de volonté dans les analyses de Schweitzer

THIERRY MAIRE Dieu n'échappe pas à la réalité

THIERRY WANEGFFELEN La reconnaissance mutuelle du baptême

entre confessions catholique et réformée en

France au XVI^e siècle

LAURENT GAMBORATTO Quel usage assigner à l'histoire ?

André Gounelle La collaboration de Tillich à The Protestant

(1941-1942)

LAURENT GAGNEBIN La bénédiction nuptiale : principes protes-

tants et ambiguïtés liturgiques

ALAIN MONNARD Une relation à quatre pour faire un enfant

PÉRICOPES

THOMAS RÖMER Les sages-femmes du Pharaon (Ex 1/15-22)

* *

Secrétariat - Abonnements : 13, rue Louis-Perrier F 34000 Montpellier

Abonnements 1993: France: 155 FF Etranger: 175 FF

Prix de ce n°: 60 FF (franco 75 FF) Tables et index 1976-1990: 50 FF + port

CCP: Etudes Théologiques et Religieuses - 268.00 B Montpellier

L'Espérance en devenir

Le caractère théologal de l'espérance suggère que cette vertu n'a sa source ni dans l'objectivité du mouvement de l'histoire ni dans la force subjective du croyant : l'espérance est un don de Dieu, elle bénéficie d'une complicité en Dieu. C'est parce que Dieu espère pour nous que nous espérons en lui. La doctrine classique de Dieu, obsédée par son immutabilité, écarte la vérité d'une telle complicité. La doctrine exposée dans cet article se réclame de la "process theology". L'auteur estime qu'en "humanisant" Dieu, cette théologie est plus apte à rendre compte de sa complicité avec le désir qui soustend toute espérance. C'est parce que Dieu le vit en sa fragilité qu'il nous est proche.

'ai perdu tout espoir, mais je garde mon espérance". Le mérite de cette formule est de faire apparaître d'emblée la question qui nous occupe : l'espérance chrétienne n'est-elle pas une attitude portant sur un "au-delà", laissant aux hommes d'ici-bas la peine de se débrouiller seuls dans l'espoir de mener à bon terme leur combat quotidien? Selon cette perspective, le caractère foncièrement inachevé de la nature humaine suffirait à rendre compte de l'espoir - des espoirs - qui poussent les hommes toujours en avant vers un avenir meilleur. Quant à l'espérance, elle serait spécifiquement théologale - relevant de la foi en Dieu dont la Promesse assurerait l'éclatement des limites du créé pour ouvrir l'homme à l'Incréé.

Lumière Vie 219

١

Fragilité de la problématique ancienne

Pensé en ces termes, le couple "espoir/espérance" induit un soupçon, car il favorise la prétention à orienter le cœur éprouvé de l'homme croyant vers un accomplissement qui risque d'être aliénant. La conscience moderne est allergique aux religions de consolation. Elle les juge être des tentatives d'évasion pour l'homme appelé à promouvoir un avenir meilleur sur cette terre. Telle qu'elle est présentée traditionnellement, la vertu théologale d'espérance ne semble pas rejoindre l'invention et la liberté qui font de l'homme un être responsable de son avenir et de celui du monde. Relevant d'un principe surajouté à la nature de l'homme pour qu'il puisse jouir d'une béatitude surnaturelle, l'espérance chrétienne proposerait une fin qui, en fait, lui serait étrangère. Car cette fin réduirait les efforts de l'homme à l'insignifiance, et envoûterait son désir transporté hors des limites humaines par la conviction de devoir jouir d'un Dieu surnaturel.

L'espérance chrétienne serait alors préjudiciable à l'homme. D'une part, l'inspiration divine de cette vertu semble mettre en cause des données anthropologiques telles que la liberté et l'interdépendance des hommes entre eux et, d'autre part, l'image de Dieu qu'elle véhicule confère à la transcendance divine un statut qui n'est pas accessible aux simples êtres mortels et auquel ils ne souhaitent pas parvenir. Ainsi l'homme et Dieu sont renvoyés chacun à leur propre solitude, à moins qu'ils ne s'entendent sur d'autres bases que celle que nous venons de définir d'une manière schématique mais, néanmoins, représentative d'un consensus facilement repérable dans la pensée commune.

Nécessité d'une nouvelle approche

Le chrétien espérant se trouve dans la nécessité de se mettre en recherche non seulement d'un langage conforme aux attentes actuelles, mais aussi d'une manière nouvelle de penser le Dieu de son désir. Selon les exigences présentes de la vertu théologale d'espérance, il semble à la recherche d'un Dieu qui ne refuserait pas en lui-même l'altérité radicale

52 L_LV 219

de notre différence. Evidemment, une demande aussi insolite par rapport à la transcendance ineffable de Dieu aura du mal à se conceptualiser en raison de l'état tâtonnant des rationalités actuelles. Par conséquent, tout discours philosophique ou théologique qui prêterait son concours à cette demande, sera modeste dans sa méthodologie et ses conclusions. Dieu ne se laisse pas prendre d'assaut selon le bon plaisir de ses créatures!

Toutefois, les tentatives respectueuses des hommes ne seront pas préjudiciables à la foi dans la mesure où elles cherchent à soutenir celle-ci dans ses affirmations. Cela dit, dans ces nouvelles pistes de recherche, la volonté de penser Dieu en catégories permettant de dépasser, sur le plan épistémologique, l'immuable de l'Etre divin dans ses relations avec les hommes et les femmes de notre époque, apparaît problématique.

Le Dieu de la Bible

A ceux qui veulent fonder l'espérance chrétienne sur un Dieu conçu comme étant impliqué dans ce qui nous arrive, on peut rétorquer que la Bible nous livre déjà cette image de Dieu. Etant donné le poids de l'espérance dans les Ecritures, la tentation est grande de ne pas chercher plus loin. Au lieu de confronter notre discours sur Dieu aux critères de la rationalité, ne ferait-on pas mieux de prendre tout simplement le chemin que les Ecritures ouvrent vers lui - même si, parfois, celui-ci conduit vers des "tournants" difficiles ?

Que le Dieu aimant d'Abraham laisse éclater sa colère et ordonne la mort de tous les habitants d'une ville, ou que le Père de Jésus refuse d'accéder à la demande de son Fils bien-aimé d'écarter la "coupe", ne doit pas poser de difficultés insurmontables. Le caractère narratif, existentiel, des Ecritures contribue beaucoup à résoudre ces contradictions apparentes. Si la raison est suffisamment consciente de ses propres limites, elle acceptera sans trop de peine quelques entorses à sa logique lorsqu'elle est confrontée à la "logique" de la Bible. Il n'y a pas là matière à discussion : depuis Job, notre "pourquoi" désespéré lancé en direction de la bonté de Dieu, tombe, muet mais adorant devant le silence de son "parce que"...

L_V 219 53

La nécessité de fonder conceptuellement notre image de Dieu ne disparaît pas pour autant ¹. Elle se manifeste dès que l'intelligence de la foi réclame, comme actuellement, une vérification du langage de la foi. Le paisible croyant, transformé en sceptique perplexe par l'épreuve, n'est pas un cas isolé. Il est entièrement d'accord avec J. Moltmann pour qui "l'espérance ne signifie pas assurance" ². Bien au contraire. C'est pourquoi il n'accepte pas la faillite de sa raison devant la nécessité de "comprendre" ce qui lui arrive. C'est pourquoi aussi il ne suit plus le théologien allemand quand celui-ci, par une apologétique aux accents bibliques, semble vouloir récupérer ce qu'il vient de nier. Quand, à la fin de son livre, il accorde à l'espérance le beau rôle d'une vertu invincible et triomphante, J. Moltmann n'argumente plus. Il proclame sa foi : d'après lui, l'homme, mû par son assurance, serait "capable de briser les misères du monde" grâce à "l'avenir de Dieu inconnu, mais promis" ³.

Il y a sûrement là un écho authentique de la vie chrétienne dans ses moments de grâce les plus profonds, mais cela ne permet pas d'être entièrement satisfait de la position moltmannienne. Avant de risquer sa sécurité sur un avenir inconnu quoique "promis", il faudrait repérer les lieux, non seulement de la foi, mais aussi de la raison, dans lesquels l'espérance a quelque chance de prendre racine.

11

La pensée "process" : soutien possible de l'espérance ?

Tenant compte de la pertinence de ces différents points, je voudrais proposer un "lieu de raison" possible pour l'espérance chrétienne, lieu sur lequel elle pourrait éventuellement s'appuyer : il s'agit de la pensée "pro-

L/V 219

^{1. &}quot;Est-ce à dire qu'il faille abandonner ici les rivages de la philosophie pour s'en remettre sans plus à la manière biblique de parler? Pas le moins du monde. Cette façon de faire, absolument non critique, reviendrait à refuser ici la quête de rationalité, en condamnant la foi à n'être plus qu'un cri. Si révélation il y a, et quoi qu'il en soit de sa gratuité, il faut qu'elle soit pensée." Adolphe GESCHÉ, **Revue théologique de Louvain**, 1972/3, p. 271.

^{2.} Jürgen MOLTMANN, **Théologie de l'Espérance**, (Cogitatio Fidei ; 50), Cerf-Mame, 1970, p. 394.

^{3.} **lbid.**

cess" ⁴. Cette approche propose une métaphysique fondée, non pas sur l'antique concept de l'être, mais sur la nouvelle compréhension empirique du monde ; de là découle un nouveau théisme. Celui-ci s'appuie sur l'idée que l'intelligence de la foi ne peut faire abstraction de sa perception historiquement déterminée du réel. Que le croyant le veuille ou non, les concepts que véhicule son langage sur l'invisible sont tributaires d'une manière d'appréhender le visible - même lorsque le "visible" est sub-atomique.

C'est pourquoi, s'il veut continuer à soutenir sa foi en Dieu à l'aide de la raison, le christianisme doit penser le réel en termes conformes à l'appréhension que l'intelligence moderne en a. Le changement de l'échelle phénoménale - grandeur, masse, vitesse, etc..- en échelle quantique rend urgente une épistémologie capable de conceptualiser un monde qui ne correspond pas à l'univers sensible avec ses lois familières - monde étrange où la matière ultime de l'univers n'est pas la "substance", mais des éléments porteurs de la matière sans être eux-mêmes "matériels".

Pour la pensée process, l'objet saisi par le sujet connaissant "se donne" dans le mouvement même où il est saisi. L'originalité de l'usage process de ce principe réside dans l'insistance sur une double idée : l'événement constitutif de la "préhension" de l'autre n'est jamais un acte achevé mais s'intègre dans un processus de réciprocité à jamais en acte et à tout instant en devenir. Ainsi, les frontières entre objet et sujet s'estompent. Et le caractère participatif de la "préhension" exclut rigoureusement toute notion de pure auto-réalisation. Celle-ci est interactualisation : une partie de ce qui est déjà actualisé devient un élément constitutif, dans sa subjectivité même, de la nouveauté en train de se faire. L'objet actualisé "se donne" réellement dans l'acte créateur d'une nouvelle actualisation. Ce qui est déjà devient ce qui sera.

A partir de ces constats, la pensée *process* propose un cadre philosophique qu'elle considère en connivence étroite avec la mentalité ac-

L_V 219 55

^{4.} Le mot *process* est intraduisible en français. Philosophiquement, il exprime l'idée que l'ultime réalité est un processus d'"actualisation" en dehors duquel il n'y a rien. A part un flot d'événements qui s'interpénètrent et qui s'enchaînent à tout instant, c'est le néant. L'intuition qui remonte à Héraclite (500 ans av. Jésus-Christ), a guidé les travaux du philosophe Alfred North WHITEHEAD (1861-1947), en particulier, dans son oeuvre maîtresse, **Process and reality**. Whitehead est le créateur de l'appareil conceptuel de la pensée process, exploitée à différents titres par des penseurs tributaires du courant.

tuelle. Tout particulièrement l'idée que le réel est profondément "bi-polaire", c'est-à-dire, à chaque instant, créateur et conservateur. Reste la question de l'aptitude de cette double qualité du réel à rendre compte rationnellement de Celui vers lequel aspire le croyant mû par la vertu théologale de l'espérance.

Clarifions d'abord cette notion de bipolarité afin de comprendre comment elle renforce le désir du croyant en un Dieu réellement participant à ce qui lui arrive. L'entreprise, toutefois, est risquée. En isolant la notion de bipolarité de son cadre philosophique, il est difficile de ne pas fausser ce qui constitue l'un des éléments fondamentaux de celui-ci. Espérons que la présentation qui suit ne s'éloignera pas trop de ce cadre.

Pour rendre compte métaphysiquement du caractère conservateur et créateur du monde empirique, la pensée *process* récapitule la totalité du mouvement créateur du monde à l'intérieur des deux pôles aristotéliciens, acte/puissance, mais que la pensée *process* entend différemment : l'acte est purement événementiel, la puissance est l'événement "achevé" dans le passé - mais non pas disparu : il est potentiellement apte, au contraire, à être réactualisé dans de futures déterminations. Sur ce point, Whitehead dit du réel: "Il est en acte quelque part et en puissance partout ailleurs". Ce qui est en puissance est alors indéterminé, "sans lieu", mais conservant intacte toute réalité déjà actualisée. Autrement dit, le "réel accompli" se tient à jamais "disponible" pour un "pas encore" nouveau qui est à actualiser.

Ainsi, ce qui est "en acte" s'actualise comme sujet nouveau dans le même mouvement par lequel le "déjà-là" se laisse saisir. Le réel n'est pas alors une structure stable, accomplie, mais un jaillissement incessant d'événements "gouverné" par le double principe organisateur de conservation et de création ; par cette dynamique, les achèvements du passé sont "éternellement" en puissance, c'est-à-dire susceptibles d'entrer à nouveau, et autrement, en acte.

La bipolarité signifie que la totalité du réel est tantôt potentielle, tantôt actuelle. Il n'y a rien en dehors du processus dynamique par lequel le réel se constitue grâce à l'incessante réciprocité de ces deux "moments". Rien n'est donc anéanti puisque ce qui n'est plus en acte est en attente. En somme, il n'y a rien d'autre que le potentiel, universellement et éternellement prêt à tout instant à se singulariser dans l'événementiel.

56 LLN 219

En dépit de la "trahison" que représente ce résumé éclair d'une pensée complexe, quelques éléments d'un théisme originel apparaissent. Son intérêt réside dans sa capacité à offrir des bases rationnelles pour repenser l'une des difficultés les plus épineuses de la théologie classique de l'espérance. La pensée process, tout en restant cohérente avec sa logique interne, entend donner une assise métaphysique moderne à ce que le christianisme enseigne depuis toujours mais sans être capable de résoudre la difficulté que je viens de noter. L'outil process pourrait-il surmonter cette difficulté et rendre compte de l'espérance théologale dans son sens profond à travers des catégories propres à notre époque ? J'ai conscience que, pour être crédible aux yeux de la foi, le chemin proposé par la philosophie *process* doit rejoindre la perspective chrétienne de l'espérance : c'est parce que la structure "désirante" de l'être humain est l'œuvre même d'un Dieu qui attire vers lui, dans un élan libre et créateur, tout ce qui existe, que tous les hommes, sans exception, sont mus par le désir naturel de le voir.

Ш

Le dynamisme créateur de Dieu

Dégageons quelques conséquences du principe de bipolarité afin de comprendre comment le théisme *process* soutient cette affirmation de la foi espérante. En quoi la conception de Dieu et l'espérance chrétienne se trouvent-elles enrichies par cette approche ? D'emblée, indiquons l'une des intuitions fondamentales du théisme *process* : parce que Dieu est réel, il est nécessairement bipolaire. Il est, simultanément, éternellement en puissance non-déterminée et présentement en acte singulier, particulier.

"Nature primordiale de Dieu"

Esprit intemporel et primordial, Dieu est en attente, "royaume éternel" qui embrasse en lui tout ce qui est potentiellement réalisable dans le monde. Autrement dit, il est le champ illimité d'actualisations possibles. Comprise ainsi, sa créativité n'est pas productrice des "choses", mais instigatrice des événements actualisants. Dieu est "invitation", proférée sans cesse, à ce que le monde puisse se réaliser au mieux à partir du champ illimité de possibilités qu'il recèle.

L/N 219 57

La volonté de Dieu n'est donc pas à concevoir en termes de loi imposée, programmée d'avance, mais de possibilité proposée. Le "travail" de Dieu dans le monde est de persuader chaque entité à se déterminer selon l'idéal qui serait la meilleure actualisation dont elle est capable - parmi les possibilités qui le constituent - tout en tenant compte de l'interdépendance créatrice dans laquelle elle est intégrée et en dehors de laquelle il n'y a rien. Chose importante à noter dans ce contexte : la liberté. Parce que Dieu "se donne" comme don et ne se présente pas comme impératif, le monde se crée librement dans la saisie de Dieu par laquelle il se constitue. C'est alors par persuasion que Dieu cherche à attirer le monde vers sa meilleure réalisation tout en admettant la possibilité d'autres réalisations moins accomplies. Il est donc le principe nécessaire de tout choix sans en être l'instance impérieuse. En ce sens il est, en tant qu'Esprit éternellement en puissance, détermination non-fataliste pour le monde.

Comment, dans ce contexte, parler du mal ou plutôt des mauvaises actualisations? Si Dieu se définit comme champ illimité de possibilités, ces possibilités ne peuvent, évidemment, qu'être "bonnes" car Dieu est, par définition, bon. S'il est vrai que le monde se crée toujours à partir de Dieu, il ne se confond pas avec lui, et la nouveauté que le monde produit peut être destructrice aussi bien que créatrice. En effet, l'espace ouvert par la liberté rend entièrement possible le choix du moins bien, voire du franchement mauvais. C'est là une application particulière de l'idée que Dieu n'est pas antérieur à ce qui se crée, mais plutôt "principe de sélection" ou "condition de possibilité". Selon cette logique, on ne peut rendre Dieu responsable de ce qui arrive dans le monde, il permet plutôt au monde de se particulariser librement dans ses choix. Dès lors, on peut dire que les mauvaises actualisations sont plus ou moins gravement "lacuneuses" vis-à-vis des bonnes potentialités en Dieu - possibilités qui correspondent en même temps, au meilleur de ce que le monde peut devenir.

L'idée du "principe de sélection" est capitale. En désignant Dieu, en lui-même, comme universel, éternel, non-déterminé, tout en étant nécessaire aux sélections qui déterminent concrètement la direction du monde, la pensée *process* évite la contradiction classique d'un Dieu "pur acte", non-déterminé, qui, paradoxalement, est également censé s'actualiser dans des déterminations particulières (cf. les "économies divines"). Mais il évite également l'idée d'un Dieu totalement replié sur lui-même, car, ici, Dieu rend possible les actualisations singulières dans le monde, sans faire nombre avec celles-ci.

58 LLV 219

Nature conséquente de Dieu

La portée de cette approche sera mieux perçue avec la présentation de la deuxième "face" de Dieu requise par le principe de bipolarité, à savoir sa "nature conséquente", immédiatement présente au monde. Selon la pensée *process*, rien ne se perd. Ce qui est actualisé ne passe pas ensuite au néant, mais en Dieu. Par un acte d'accueil de ce que le monde réalise, Dieu s'actualise, c'est-à-dire qu'il se détermine, s'accomplit dans sa propre particularité. L'idée déroute car elle met en question le concept de perfection hérité du passé et selon lequel ce qui est parfait ne peut connaître ni la moindre dépendance, ni un "plus être" de perfection. C'est ce concept de perfection qui a fait de Dieu, dans la théologie classique, un être immuable, imperméable à la souffrance du monde - bref, un Etre sans avenir et sans espérance.

L'idée d'un Dieu se déterminant déroute encore une deuxième fois. Pour nous, il est impensable qu'un degré d'accomplissement du bien dans ce monde soit décisif pour Dieu - non seulement en raison de son altérité transcendante, mais aussi parce que l'amour qu'il a pour le monde ne doit pas, à son tour, susciter en nous un amour qui l'affecterait dans son être même. La philosophie *process*, au contraire, prétend démontrer comment Dieu, dans sa "nature conséquente" est réellement concerné par ce qui se passe dans le monde.

Cette même image de Dieu, il est vrai, existe dans la Bible. Le Dieu des Ecritures éprouve satisfaction, bonheur - et aussi, parfois, colère, déception, à cause du monde... Mais alors que ces différents "mouvements" en Dieu ont toujours été interprétés comme de simples anthropomorphismes, ils sont, pour le *process*, révélateurs d'un Dieu affecté en lui-même à cause du monde. C'est précisément cette réciprocité intime des actualisations temporelles et de leur accueil incessant en Dieu qui rend simultanément compte de la créativité dans le monde et de la plénitude divine.

Si ce qui est actuel est nécessairement "interactuel" il s'ensuit que, dans la mesure où Dieu agit, il est en relation réelle avec le monde - relation qui est, par nature, salvatrice. Pour le théisme *process*, l'authentique expérience que le monde a de la nature "conséquente" de Dieu constitue son salut au sens le plus fort du mot. Dieu reçoit en lui les réalisations de ce monde, non seulement pour les "sauver" du néant et les conserver à jamais, mais aussi pour les transformer, les purifier, les "débarrasser" de ce qui est

 défectueux. C'est justement le passage du multiple à l'un, de la multiplicité du monde à l'actualisation harmonisante de Dieu dans sa réalité "conséquente", qui permet cette transformation. Dieu en acte agit comme Sagesse : cette idée s'avère très importante pour la vertu théologale de l'espérance.

C'est en Dieu, en sa sagesse, que les réalisations incompatibles du monde trouvent l'harmonisation de leurs différences, voire de leurs antinomies. Quand les actualisations conflictuelles du monde sont trop fortes pour qu'une telle réconciliation soit possible, Dieu les purifie et les conserve comme de simples contrastes avec leur riche diversité. Et dans des cas extrêmes, celui du mal par exemple, où l'actualisation atteint un degré d'antinomie impossible à réconcilier avec le reste, Dieu la neutralise en la rendant "insipide", c'est à dire sans attrait pour les futures actualisations qu'il veut pour le monde.

C'est ainsi que Dieu pardonne. Cette façon d'accueillir et de transformer le monde, est l'exercice le plus noble car le moins condescendant de l'amour miséricordieux de Dieu. Elle est également "espérante": ce que Dieu réconcilie, il le réinjecte dans le monde avec l'espoir que celui-ci se laissera saisir par des valeurs destinées à son plus grand bien.

Pensée process et espérance théologale

Sur le plan religieux, l'image de Dieu qui émerge du théisme *process* reste problématique sur bien des points. Cependant, ce théisme a le mérite de rencontrer la source de la vertu théologale d'espérance là où la théologie classique l'a toujours située, c'est à dire en Dieu. Selon cette logique, ce qui se passe en lui a une réelle portée sur le monde : c'est sa propre vie qui est engagée dans l'avenir de celui-ci. En accueillant en lui tout ce qui est "sauvable" du monde en vue de futures actualisations, il se réjouit et se glorifie en toute vérité.

C'est ainsi qu'il est "Créateur": il ne laisse rien se perdre de ce qui lui parvient du monde, même pas ce qui est jugé sans intérêt par le monde. Il perfectionne tout, comme un Artiste. Il est, dit Whitehead, "le Poète du monde, le conduisant avec une tendre patience, par sa vision de vérité, de beauté et de bonté." En ce sens, on peut dire que le premier à espérer, c'est Dieu. Il est celui qui désire être désiré par le monde qui s'accomplit par lui, avec lui, et en lui.

En manifestant Dieu comme initiateur du désir du monde d'atteindre son plus grand bien - présent *en Dieu* comme le Bien le plus compatible avec l'aspiration créatrice du monde - le théisme *process* propose une réponse possible au problème qui est le nôtre : le caractère aliénant d'une espérance visant l'Absolu inaccessible, impassible. La métaphysique organique du *process* prétend, à travers les deux principes de bipolarisation et d'interactualisation, mettre en place des catégories de réciprocité réelle entre Dieu et le monde où Dieu est le Bien du monde, celui-ci s'accomplissant à partir de lui. Mais, parce qu'il s'agit toujours d'un processus de persuasion et non pas de contrainte, il n'y a aucune assurance que le Bien espéré par Dieu pour le monde sera réalisé - éventualité qui serait tragique car elle laisserait non-actualisé le Royaume infini de possibilités constitutives de Dieu.

* *

En somme, et pour clore ce qui ne présente que quelques pas exploratoires, le théisme *process* met en valeur la vertu théologale d'espérance dans sa forme la plus "immanente". L'étroite connivence entre le mouvement créateur du réel dans son Principe et dans ses actualisations particulières fait des aspirations les plus nobles du monde, le lieu où Dieu espère le plus en lui. Impossible de se tromper : si Dieu espère si fortement du monde, c'est parce qu'il l'aime. Et en cela, sa "nature primordiale" - sa "transcendance"- est en attente immanente.

Donna SINGLES

L ₹ 219

CONCILIUM

REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

Cahier 253

L'ISLAM, UN DÉFI POUR LE CHRISTIANISME

I. EXPÉRIENCES

Smaïl BALIĆ. Origine et visage de l'islam en Bosnie.

Patrick GAFFNEY. Afrique. Pourquoi les chrétiens regardent l'islam.

Judo POERWOWIDAGDO. Indonésie. Vivre ensemble dans une population en majorité musulmane.

Riffat HASSAN. Les femmes dans l'islam et le christianisme. Comparaison.

II LES MENACES

John RENARD. Islam. L'un et le multiple. Unité et diversité dans une tradition globale.

John ESPOSITO. La menace islamique, mythe ou réalité?

Mohammed ARKOUN. L'islam est-il menacé par le christianisme.

III. LES DÉFIS À RELEVER

Vincent CORNELL. Tawhid: la reconnaissance de l'Un dans l'islam.

Adolfo GONZÁLEZ MONTES. L'exigence du monothéisme islamique.

Une prise de position chrétienne.

Mohammed Mahmud GAMAL UD-DIN. Les droits de l'homme dans l'islam.

Heiner BIELEFELDT. La déclaration islamique universelle des droits de l'homme en 1981. Prise de position chrétienne.

Abdulaziz SACHEDINA. La révélation islamique est-elle une abrogation de la révélation judéo-chrétienne ?

Jane DAMMEN McAULIFFE. L'abrogation du judaïsme et du christianisme dans l'íslam. Point de vue chrétien.

Gerhard BÖWERING. Le christianisme mis au défi par l'islam.

IV. PERSPECTIVES POUR LE PRÉSENT ET L'AVENIR

Hans KÜNG. Paix universelle, religions universelles, éthique universelle.

ANNEXE 1

Déclaration islamique universelle des droits de l'homme.

Beauchesne Editeur: 72, rue des Saints-Pères, 75007 PARIS

Prix du numéro : 70 F Abonnement : 300 F CCP Beauchesne 3929 B Paris

Dieu inattendu et inespéré : objet de l'espérance chrétienne

Il est paradoxal de mettre en rapport l'inespéré et l'espérance. Celle-ci naît, semble-t-il, d'une attente orientée vers un accomplissement qui la comble. L'inespéré brise ce mouvement allant du manque à la plénitude. Le kérygme de la résurrection du Crucifié institue, par l'inattendu de ce qu'il proclame, un rapport original aux promesses vétéro-testamentaires. Leur réalisation en un Unique, Jésus le Christ, révèle la part aveugle qui les habitait. Ce n'était pas tant leurs contenus qui nourrissaient le désir, que la parole qui les soutenait en les débordant sans cesse. Le surplus inespéré qu'elle suggère vaut mieux que tous les biens, car il s'enracine dans la confiance à un Autre, Dieu. Celui-ci devient l'objet creusant sans cesse le désir du croyant. L'inespéré se love ainsi au cœur du mouvement qui nous fait accueillir Dieu comme don.

i tu n'espères pas l'inespéré, tu ne le trouveras pas. Il est dur à trouver et inaccessible." Voici que le mot d'Héraclite inspire à nouveau aujourd'hui : Jean-Louis Chrétien le cite dans un ouvrage où il donne une place suffisamment centrale à l'inespéré pour le faire figurer dans son titre '. Certes, la crise que traverse l'espérance peut inviter à prendre ses distances avec une espérance aux contours bien définis, qui se déclinait trop sur le mode d'une plénitude lisse et triomphante, en attente seulement de sa réalisation. Mais le recours à l'inespéré est chez Jean-Louis Chrétien plus fondamental : s'y joue l'être homme en son rapport à l'être, puisque l'"inespéré" répond à un "immémorial" à jamais inaccessible en lequel l'homme se rapporte à son origine et qui, poignant comme une blessure et "inoubliable" comme elle, l'ouvre à un avenir, à l'espérance.

^{1.} L'inoubliable et l'inespéré, Paris, DDB, 1991.

Or, "là où, par la révélation, l'espérance devient espérance en Dieu et confiance en sa promesse, continue Jean-Louis Chrétien, l'inespéré se charge d'un sens neuf" ². L'inespéré aurait-il une place dans une foi qu'accompagne une espérance ? Et s'il assure à l'espérance, bien au-delà du seul niveau empirique, son rapport fondateur à l'être, reconnaître cette place ne serait-il pas une voie - la voie pour que l'espérance ait quelque chose à dire de Dieu de manière propre ?

Mais "l'inespéré" est une catégorie suffisamment inhabituelle pour qu'il faille d'abord se mettre à la recherche de sa trace au cœur de l'espérance chrétienne. Et si celle-ci peut effectivement se reconnaître dans la formulation d'Héraclite, si elle consiste à "espérer l'inespéré", elle est alors, à cause du caractère paradoxal des deux termes qu'elle allie, le lieu d'un travail : quel est donc ce travail ? Ne serait-ce pas lui qui permettrait à l'espérance de s'ouvrir de manière originale et irremplaçable à Dieu ?

•

Au cœur de l'espérance chrétienne, l'inespéré

C'est du côté de son accomplissement que je chercherai la trace de l'inespéré au cœur de l'espérance chrétienne : quelle espérance en effet ne se déploie d'être orientée vers son accomplissement ? Quel accomplissement peut être reconnu comme tel sans référence à une attente qu'il vient précisément accomplir ? Quel meilleur lieu, en conséquence, que l'accomplissement pour déceler, à travers la réponse qu'il lui donne en l'accomplissant, si l'espérance chrétienne consiste à "espérer l'inespéré" ?

En relisant dans leur conformité aux Ecritures la mort et la résurrection de Jésus, le kérygme primitif comme les récits de l'événement pascal attestent d'un accomplissement que son caractère paradoxal ne rendait pas immédiatement lisible. Pris à la seule surface des événements, l'accomplissement apparaît alors en distance par rapport à l'espérance. La croix est en effet la mise en échec de l'espérance placée en Jésus. La résurrection intervient là où tout espoir s'est brisé; elle ne vient pas restaurer purement et simplement l'espoir perdu au Golgotha; elle emmène ailleurs.

^{2.} Op. cit., p. 141.

65

Là où la mort signe la fin de toute espérance, surgit, totalement inespérée, la vie du Ressuscité.

Une telle figure de l'inespéré trouve un complément dans cette dimension de l'accomplissement qui, loin de clore l'horizon et de signer la fin de l'espérance, la relance. Le Christ, en qui Paul reconnaît que "toutes les promesses de Dieu ont leur oui" (2 Co 1,20), est lui-même porteur de promesses et a "un avenir", tandis que ceux qui ont cru en sa résurrection se reconnaissent en possession des "prémices de l'Esprit" (Rm 8,22). Qu'y a-t-il encore à espérer une fois l'accomplissement advenu ? Et si l'espérance demeure, n'est-ce pas qu'aucun accomplissement ne l'épuise, ne la réduit à ce qu'elle espérait ? Contrairement à ce que craint André Néher 3, l'accomplissement en Jésus-Christ ne ferme pas "ces portes ouvertes sur l'infini" que le messianisme juif maintient ouvertes. Accomplie, l'espérance chrétienne n'oblitère pas le "Reste" auquel tient le judaïsme; puisqu'elle ne meurt pas, elle s'ouvre sur un horizon jusqu'alors inespéré.

Si l'on quitte la simple surface des événements pour scruter ce phénomène biblique de l'accomplissement 4, une première constatation s'impose : l'accomplissement s'opère plus par le surgissement d'une nouveauté que par la correspondance rigoureuse entre les composantes d'une attente et celles de sa réalisation. Même relue en rapport typologique avec l'ancienne alliance, la Pâque de Jésus-Christ se présente comme marquée de nouveauté. Et cette nouveauté n'est pas marginale, elle est centrale ⁵. Car elle perce dans le caractère décisif de l'épreuve et définitif de la victoire,

^{3.} L'Exil de la Parole, Paris, Seuil, 1970, p. 251 ss.

^{4.} Je me réfère ici aux travaux de P. BEAUCHAMP, notamment L'Un et l'Autre Testament, Paris, Seuil, 1980; Psaumes nuit et jour, Paris, Seuil, 1980; Le Récit, la Lettre et le Corps, Paris, Cerf, 1982; L'Un et l'Autre Testament 2. Accomplir les Ecritures, Paris, Seuil, 1990.

^{5.} Cf. le chapitre "La sortie d'Egypte", in L'Un et l'Autre Testament 2. Accomplir les Ecritures, et plus particulièrement aux pages 289-295. Nouveau Moïse, Jésus prend la place de la manne et de l'agneau; il "s'avance dans la mer, plus fort que la peur qu'il ressent pourtant, entré en agonie, mais à la différence d'Israël, il ne ressortira pas de la mer avant d'être allé jusqu'au bout de l'abîme, jusqu'au fond de la mort." "Sa non-résistance à la mort est, dans son fond, certitude d'être porté jusqu'au bout par l'origine, le Père donneur de vie", auquel il s'en remet totalement : "Le Fils se rend ainsi égal au Père en proportionnant son propre acte de don à son acte de recevoir." En butte à la volonté homicide des juifs comme des païens, il n'entre pas dans le cercle de la violence mais "dans l'acte du Moïse nouveau, le don qui unit au Père et le pardon qui unit au frère ne font qu'un"; "premier-né d'entre les morts", sauvé lui-même, il sauve aussi l'Egypte.

porte sur la relation du Fils au Père et l'identité du Fils, consiste dans l'efficacité de l'acte. L'accomplissement excède l'attente et oriente les regards vers le "Nouveau Moïse" : c'est lui désormais que l'on va annoncer, c'est sur lui que porteront des affirmations nouvelles. L'accomplissement déplace parce que, s'il est reconnu comme accomplissement, c'est en décalage par rapport à l'événement qui poussait l'espérance en avant et dont la mémoire orientait l'attente. L'inespéré prend ici figure simple de ce qui survient et que l'on n'attendait pas, au lieu même où l'on espérait. C'est l'imprévu.

Mais ce n'est pas seulement avec le neuf que l'accomplissement a partie liée en christianisme, c'est aussi et surtout avec l'Unique. Si "tout est accompli" un jour, c'est en l'événement unique de la croix sur laquelle meurt le Fils Unique pour être l'Unique en qui toute résurrection est accomplie et promise ⁶. Or l'Unique peut-il être objet d'espérance sans qu'il faille aussitôt ajouter à celle-ci le correctif de l'inespéré ? Quelle espérance ne travaille à partir de modèles, de représentations que lui fournit l'expérience et que défie l'Unique ? De même que l'Unique est à la limite du pensable - "tel que rien de plus grand ne puisse être pensé" - il échappe aux représentations de l'espérance. Si l'accomplissement est avènement de l'Unique, il fait éclater toute représentation, que celle-ci procède de la pensée ou des aspirations humaines. L'accomplissement ne peut être que la réponse sans modèle à une espérance renvoyée à l'inadéquation des modèles dans lesquels elle se formule, renvoyée à un inespéré imprévisible parce qu'elle ne peut imaginer ce qui va l'accomplir.

Cependant, cet Unique est accomplissement de l'espérance, sinon il ne mériterait pas le nom d'accomplissement... Si la Pâque du Christ accomplit la Pâque ancienne non pas en la répétant mais en faisant du neuf, et un neuf qui est unique, c'est qu'elle entretient avec la Pâque d'autrefois un rapport qui renverse les schémas habituels de l'accomplissement : "La

66 L_VV 219

^{6.} Pour Paul Beauchamp, cet Unique est lieu d'accomplissement et de disparition des "figures" qui peuplent la Bible, ces thèmes centraux comme l'alliance, qui se répètent comme elle, se présentent dans le sensible comme la terre promise, restent déficientes, marquées d'un non-accomplissement, et sont ouvertes sur un choix : les accueillir ou les refuser (cf. "L'exégèse selon les figures", in P. BEAUCHAMP, op. cit., pp. 220-237). Traces d'un événement qui en attend toujours un autre ou est toujours l'écho d'un autrefois, elles font vivre l'espérance dans le multiple alors que l'accomplissement en dit l'aspiration à l'unique : "Les figures s'accomplissent en perdant leur éclat quand le temps s'arrête sur l'unique" (Ibid., pp. 396-397).

Pâque ancienne vient de son terme. Le Christ n'est pas déduit de l'Exode, mais l'Exode est conduit par le Christ" ⁷. L'accomplissement fait découvrir dans l'événement auquel on se réfère l'inespéré qui l'habitait : ce qui s'espérait en lui mais sans le savoir, sans que personne puisse le deviner. C'est cette part aveugle de l'espérance que les textes pauliniens soulignent (cf. Rm 8,24; 2 Co 4,17) peut-être plus qu'ils ne désignent le caractère invisible des biens espérés. La synagogue aux yeux bandés de la cathédrale de Strasbourg est sans doute, plus encore que l'image d'un Israël qui ne verra jamais la réalisation de la promesse, celle de toute espérance, habitée d'un invisible qui reste en elle pour cette raison inespéré; elle ne découvrira qu'elle en était porteuse, à son insu, qu'au moment où, dans l'accomplissement, il viendra au grand jour. L'inespéré est alors proche du mystère, présence cachée au cœur de l'espérance, celée à elle-même et qui la travaille.

L'imprévu, le sans modèle, l'imprévisible, le mystère insoupçonné, en effet, ne méritent pas toujours le qualificatif d'inespéré - ou bien ce pourrait être seulement au sens plus faible de ce qui survient, sans préalable aucun, hors du champ de l'espérance et sans rapport avec elle. Mais si c'est dans son accomplissement même que l'espérance se découvre surprise, relancée, conduite à se réinterpréter, l'abrupt de la formule d'Héraclite éclate : il ne s'agit pas seulement d'accueillir, en marge de l'espérance ou sans s'y être adonné, ce qui survient; l'espérance est tendue vers un inespéré qui est luimême à espérer. Le paradoxe de la formulation invite à ne pas se dérober au travail interne à une telle espérance.

H

Espérer l'in-espéré : le travail de l'espérance

L'inespéré, comme le manifeste le mystère pascal, fait surgir, au lieu même où l'espérance se trouvait ruinée en ses attentes, une nouveauté unique : c'est dire que le travail qu'il introduit par sa présence au cœur de l'espérance va porter sur les aspirations qui tendent l'espérant vers des biens. Quel est ce travail ? C'est ce que fait apparaître un regard sur ce qui structure le parcours de l'espérance : la promesse qui la suscite, l'épreuve qu'elle rencontre inévitablement du fait de la distance établie

^{7.} Ibid., p. 294.

par la temporalité entre la parole de promesse et le jour vers lequel elle oriente, le mémorial qui la soutient dans cette durée.

La promesse en effet, tout particulièrement en sa figure initiale, survient - elle tient, elle aussi, de l'inespéré : elle intervient alors que rien encore n'a été espéré. Elle est initiative plus que réponse à une attente exprimée. Elle donne même à espérer à qui n'avait rien demandé; si une autre parole l'accompagne, c'est un appel venu de Dieu luimême, ce n'est en rien une demande formulée par Abraham, quand bien même la bénédiction promise rejoint les aspirations humaines les plus vitales.

De plus, en la faisant naître, la promesse met à l'horizon de l'espérance, en même temps que des biens, une parole. La descendance nombreuse, la terre promise, la bénédiction, tous ces biens se trouvent pris par la parole de promesse dans un réseau de langage que traduit la constellation des termes nécessaires en hébreu à signifier la promesse-parole, serment, bénédiction, héritage, terre promise. L'espérance porte sur des biens à venir, mais la parole adressée transforme ces richesses en dons, en biens promis. D'une part ce n'est plus leur seule qualité de biens qui leur donne valeur. D'autre part, ces biens, dans la mesure où ils sont *promis*, se trouvent remis à une incertitude, suspendus à un "peut-être" caractéristique de la promesse et que met en lumière André Néher : "Tout est possible, mais *peut-être*, *rien* ne se réalisera." ⁸

A cause de ce "peut-être", l'espérance en la promesse fraternise avec l'épreuve. Celle-ci surprend et vient donner au "peut-être" de la promesse l'allure d'un "peut-être pas" ou d'un "sûrement pas" ou même d'un "rien". La parole de la promesse voit alors son lien avec le bien espéré se distendre au maximum. Si l'espérance demeure, si son cri s'élève, plus fort et renouvelé, comme chez les prophètes et dans la bouche du psalmiste, c'est "sur le vide qui devrait causer sa chute" qu'elle s'appuie. A ce vide est confronté celui à qui se dérobent les biens qu'il espère. D'un tel vide, la mort du Christ en croix est la figure extrême.

68 L_V 219

^{8.} Op. cit., p. 256 sq.

^{9.} P. BEAUCHAMP, Psaumes Nuit et Jour, Paris, Seuil, 1980, p. 132.

Quant au mémorial, auquel recourt l'espérance pour y trouver soutien, il ne vient pas démentir ce travail qui s'opère dans la relation aux biens espérés. Il n'a rien en effet d'une nostalgie qui regarderait vers le passé pour s'y fixer et ne projetterait sur l'avenir que l'attente d'une morte répétition. Le mémorial, rappelant ce que Dieu a déjà fait, répond par une parole à la parole de la promesse tandis que les biens promis lui manquent ou que les dangers de l'abondance le guettent. Il rappelle ce qui s'est passé pour d'autres, pour "nous" quand "nous" n'y étions pas, lorsque le récit de la sortie d'Egypte est repris en charge au long des générations. A ceux qui sont privés des biens espérés, il rappelle que Dieu est pour eux le donateur. A ceux qui jouissent aujourd'hui des biens, il évite de s'enfermer dans la jouissance présente.

Ainsi, tout orientée vers des biens qui peuvent être l'objet de ses aspirations légitimes, l'espérance découvre qu'elle n'a pas à se comprendre comme seule attente de satisfaction. A travers les biens vers lesquels elle est tendue, c'est en définitive autre chose qui la dynamise. La parole de promesse, parce que parole et à cause du "peut-être" dont elle assortit les biens et dont l'épreuve se charge de faire percevoir la fragilité tandis que le mémorial en rappelle la face positive, est l'indice d'un surplus, inespéré, qui vaut mieux encore que les biens. Tout bien promis, en effet, n'adviendra que comme don. Lorsqu'un bien devient don, il cesse d'être un objet, pour entrer dans une relation; s'il est promis, cette relation devient encore plus importante; elle se nomme confiance; dans l'incertitude du "peut-être" qu'annonce la promesse, ce qui lie alors les deux partenaires, ce n'est pas le bien, non encore octroyé, c'est le mince fil de la parole qui le promet. Un surplus, d'un autre ordre, qui n'est pas à proprement parler espéré puisqu'il est en acte, déjà, et qu'il n'est pas compté parmi les dons promis, advient là. Le parcours de l'espérance, à travers l'épreuve et grâce au mémorial, rend attentif à cet inespéré, oriente vers lui l'homme appelé à espérer. L'inespéré empêche ainsi l'espérance de se réduire à l'aspiration humaine au bonheur qui semble la porter et qu'il ne s'agit pourtant ni de négliger, ni de condamner, ni de supprimer.

Car c'est sur l'Autre qu'il l'ouvre. Même s'il lui faut passer par l'épreuve et aller jusqu'à la mise en échec radicale de la croix, ce n'est pas au désespoir qu'est conduite l'espérance, c'est à laisser travailler en elle l'in-espéré, ce vers quoi elle ne peut tendre d'elle-même. De même que l'oubli, consentement à ne pas se fixer sur le souvenir, "inscrit dans

L_______ 219 69

la mémoire même l'excès de la *memoria Dei sur la memoria sui*" ¹⁰, de même l'in-espéré est centuple de l'espérance *de Dieu lui-même*.

Que ce soit en effet sous la forme de la Promesse, sous celle de l'épreuve ou sous celle du mémorial, comme dans l'accomplissement, cet in-espéré désigne la place d'un Autre là où la fausse espérance se définirait à partir d'elle-même et de ses aspirations, se fermerait sur elle, sur ses attentes propres, sur les biens qui la satisfont ou lui manquent, ou encore qu'elle regrette. "Espérer l'inespéré", c'est, pour emprunter le vocabulaire psychanalytique, "espérer que l'autre arrive et qu'il ouvre la porte de l'imaginaire où le sujet est enfermé?" ¹¹. Les prophètes disent-ils autre chose lorsqu'ils rappellent au peuple que la vraie espérance, c'est Dieu lui-même?

L'in-espéré, comme le nouveau et l'Unique, désigne ce que l'homme ne peut se donner à lui-même, même pas comme objet d'espérance. Il est même plus hors de ses prises que hors de ses forces, comme en témoigne la simplicité des biens qui font l'objet de la promesse. Une terre, une descendance, les produits du sol, voilà des biens qui, autant que de la parole de promesse, sont objet du commandement donné par le Créateur : il ne s'agit donc pas d'espérer des biens si extraordinaires que l'homme ne pourrait se les procurer, puisqu'il a précisément reçu l'ordre de les faire advenir! Mais ce qui est radicalement hors de ses prises, c'est que ces biens soient des dons - le don ne peut intervenir que par la présence et l'initiative d'un autre.

En l'espérance s'accomplit ainsi, lorsqu'elle n'étouffe pas en elle la dimension d'inespéré, l'accès au désir qui est désir de l'Autre. Ce désir n'a rien à voir avec des aspirations à satisfaire, il déloge d'une espérance narcissique, la fausse espérance. Tout comme l'accomplissement façonnait l'espérance en l'ouvrant à l'in-espéré qui, depuis toujours, l'habitait, l'inespéré transforme l'espérance en désir. Car espérer l'inespéré, c'est alors, renonçant à s'orienter à partir de ses propres insatisfactions vers des biens censés les combler, se laisser ouvrir au désir de l'Autre, au désir façonné par l'Autre, à la gratuité qui ne doit rien à ce que nous sommes et pourtant n'en élimine rien. Une telle transformation de l'espérance en désir

70 L_V 219

^{10.} J.-L. CHRETIEN, Op. cit., p. 122.

^{11.}D. VASSE, L'Autre du désir et le Dieu de la foi, Paris, Seuil, 1991, p. 107.

connaît son point extrême et exemplaire en la résurrection promise : en elle, le rêve d'échapper à la mort du côté de l'illimité se convertit en ouverture à l'universel. N'est-il pas manifeste alors que ce travail de l'espérance ouvre à Dieu lui-même, que la vertu d'espérance est véritablement théologale ?

Ш

L'altérité de Dieu sous le régime de l'inespéré

"Nous ne trouvons l'inespéré qu'en espérant et qu'en l'espérant", écrit Jean-Louis Chrétien ¹². S'il en est ainsi, l'espérance, loin d'être une composante secondaire ou tout au plus un "à côté" qui soutiendrait la foi dans les vicissitudes qu'elle traverse, a une place originale et essentielle dans l'accès à Dieu. Quelle est donc cette originalité ? Les figures que prend l'inespéré peuvent se relire toutes en termes d'altérité - l'espérance s'y trouve surprise par autre chose que ce dont elle se savait pleine. Quant au travail que fait faire à l'espérance l'inespéré qui la dynamise, il nous est apparu comme ouverture à l'Autre. C'est donc du côté de la manière dont elle interprète l'altérité de Dieu et y ouvre un accès que je chercherai l'originalité théologale de cette espérance qui se laisse tendre vers et par l'inespéré.

Il est un premier constat de départ que le parcours qui structure l'espérance en christianisme et la distinction entre les trois vertus théologales conduisent à faire. Que ce soit sous la forme de la promesse ou lorsque, dans le Nouveau Testament, elle se trouve distinguée de la foi, l'espérance est mise en rapport avec des "biens", des "choses espérées". C'est là sa caractéristique : ni la foi ni la charité ne sont assorties d'un tel objet. C'est là aussi son intérêt. Parler d'"inespéré" ne dément pas cette observation. Car l'inespéré est surplus, gratuité qui fait de ces biens des dons ou maintient la joie de la relation lorsque les biens disparaissent, découverte d'autres biens que ceux vers lesquels on s'orientait. Mais il ne fait pas disparaître du champ de l'espérance la tension vers des biens. Dans ce champ, le rapport à Dieu a partie liée avec un rapport à des biens. Tel n'est le cas pour la foi ou pour la charité sinon de manière seconde.

^{12.} Op. cit., p. 139.

Renvoyer l'espérance au seul au-delà, c'est grever lourdement ce rapport essentiel : dans le rapport au monde présent et à ses biens, le rapport à Dieu n'a alors plus de place. Priver l'espérance de l'inespéré, c'est lier Dieu à la possession des biens, à la satisfaction des besoins, à l'activisme.

Au contraire de l'une comme de l'autre de ces infirmités que connaît l'espérance, celle qui n'occulte pas l'inespéré, source et moteur de son dynamisme, ouvre un accès respectueux à Dieu au cœur du monde :

"Il y a dans les témoignages bibliques de l'espérance, quelque chose qui vient à notre rencontre comme ce qui est autre, ce que nous ne pouvons pas encore nous imaginer ni nous figurer à partir du monde donné et de nos expériences déjà faites avec lui, - et qui vient à notre rencontre comme promesse d'une nouveauté et comme espérance d'un avenir issu de Dieu. Le Dieu dont on parle ici n'est pas un Dieu intramondain ni extramondain: il est le Dieu de l'espérance (Rm 15,13), un Dieu avec 'le futur comme propriété ontologique' (Ernst Bloch), tel qu'il s'est fait connaître par l'Exode et la prophétie d'Israël. On ne peut donc pas l'avoir en soi ou au-dessus de soi; à proprement parler, on ne peut jamais l'avoir que devant soi." ¹³

Parce qu'elle est indissociable d'un rapport à des biens, l'espérance barre la voie à un exil de Dieu hors du monde; parce qu'elle n'est juste que si elle n'omet pas l'inespéré qui la travaille et la déborde, elle interdit de confondre Dieu avec des réalisations mondaines. Le Dieu de cette espérance n'est effectivement ni "intramondain" ni "extramondain" - ne reconnaît-on pas là le Créateur et le Dieu de Jésus-Christ ? N'est-ce pas ce qu'incarnation comme résurrection des corps maintiennent avec force ? L'altérité qui est celle du Dieu de l'espérance est distance d'avec un monde dont elle ne s'absente pas.

Sur le registre du temps, qui lui appartient aussi de manière privilégiée, l'espérance chrétienne dit alors de quel mode de présence il s'agit :

"Dieu ne peut s'établir dans le présent. Si nous relions l'être et le temps, nous dirons que le Dieu de la Bible n'est jamais ici ou là, jamais en ce temps-ci ou en ce temps-là. Il est toujours à-venir. Le primat de l'avenir dans la conception biblique du temps n'est que l'affirmation, sous la contestation du présent, d'un à-venir de Dieu. Et cela signifie plus profondément que Dieu n'est pas nature mais ouverture d'une histoire, d'une histoire révélante, où les gestes de Dieu sont l'histoire des hommes. Disons encore, en utilisant une terminologie plus moderne, que Dieu n'est pas un objet qu'on aurait sous la main. Dieu

72 L_V 219

^{13.} J. MOLTMANN, **Théologie de l'espérance**, Paris, Cerf, 1973³, p. 12. (C'est moi qui souligne.)

échappe aux prises du regard et de la main. Il n'y a pas une nature de Dieu. Il y a un règne de Dieu qui est, si l'on me permet cet anachronisme, le devoir-être de Dieu dans une histoire toujours à accomplir, par la force d'une espérance dont Dieu seul peut être le soutien." ¹⁴

La présence de Dieu n'est pas un présent; elle n'en est pas moins présence... Le Dieu qui reste celui de la promesse alors même qu'Israël a déserté la vie nomade pour s'établir sur une terre, et qui, accomplissant les promesses, relance l'espérance, est celui qui convie son peuple à vivre le temps comme cheminement : "Il y a à quitter le lieu de la présence pour marcher vers la présence". 15

Se présentant ainsi sous le signe du mouvement, l'altérité de Dieu est moins ce qui viendrait fermer les voies humaines que ce qui s'offre à une recherche incessante. Et c'est précisément ce qu'indique l'expression "espérer l'inespéré": ce qui survient, radicalement autre, ne casse pas l'espérance quand bien même celle-ci doit passer par l'épreuve. L'inespéré n'est pas le contraire de l'espérance, il est son autre qui l'habite. L'expression paradoxale et le travail d'accès au désir dont elle est le signe situent l'altérité de Dieu non comme en concurrence avec l'homme et ses espoirs mais comme faisant accéder l'espérance humaine à sa vérité. Le désir est à la fois ce qui respecte l'autre et ce qui, pour cette raison, fait advenir le sujet et l'ouvre à autrui. Sans doute est-ce par cette nonconcurrence, autant que par la manière dont Dieu n'est pour elle ni intramondain ni extramondain, que l'espérance chrétienne ne saurait être inactive, attendant tout de Dieu, ni activiste, ne comptant que sur ses propres forces. S'il peut y avoir un dilemme foi-œuvres, il ne saurait envahir le champ de l'espérance, à moins que celle-ci oublie qu'elle est à la fois espérance et espérance de l'inespéré.

Non concurrentielle, et quelles que soient les épreuves qu'il lui faut traverser, une telle espérance est lieu de l'altérité joyeusement vécue. Car l'altérité de Dieu se dit pour elle et par elle en termes de biens reçus et de gratuité absolue. Voilà qui présente un très grand intérêt. Si Dieu est Autre ici, et radicalement, c'est en tant qu'il donne, sans être conditionné par aucune demande ni aucun besoin de l'homme, mais à partir de luimême, en toute gratuité.

^{14.} S. BRETON, "Quel est ton Dieu?", Cultures et Foi, 79-80 (été 1981), p. 19.

^{15.} P. BEAUCHAMP, L'Un et l'Autre Testament, p. 52.

Certes, en voyant s'introduire au sein de l'espérance l'inespéré, peuton se demander si, avec la négativité du préfixe, ne se trouve pas ici comme une transposition, dans le champ de l'espérance, de l'instance critique que maintient l'apophatisme (= connaître Dieu par ce qu'il n'est pas) dans le champ de la connaissance de Dieu comme dans celui du discours sur lui ? Assurément, le Dieu devant lequel, par respect, doivent être reconnues les limites des prises humaines ne serait pas suffisamment respecté par une conception trop pleine et trop lisse de l'espérance. Mais l'inespéré n'est pas du même ordre que l'inconnaissable ou l'indicible : le préfixe a beau être le même, il a beau dans chacun des cas marquer l'altérité de Dieu, il ne l'interprète pas de la même manière. Dans le cas de l'espérance, il représente moins une brisure, une barrière ou un interdit qu'une tension et une surprise. Il ne désigne pas l'altérité sous les traits du "sans rapport" comme chez Georges Morel, ni sous ceux de l'impossible à cerner, à dire, à connaître, avec tout ce que cette ascèse de la pensée comporte de renoncement dont la joie semble s'absenter. Nouveau et unique, l'inespéré est radicalement hors des prises humaines. Mais dans la mesure où toute espérance est orientation vers un bien, il est, en tant qu'objet d'espérance, valorisé positivement. En effet, "pourquoi faudrait-il que la nouveauté soit seulement arrachement ? Surprise et bonheur se renforcent" 16

* *

Quelles que soient donc les craintes que l'on puisse éprouver devant les séductions du paradoxe d'une espérance dont l'objet est l'inespéré, il s'avère fécond de sortir d'une conception de l'espérance qui méconnaîtrait le travail qui lui est interne en christianisme. Les schémas qui opposent l'ici-bas et l'au-delà ou qui se contentent de la distinction entre "déjà là" et "pas encore", quitte à en affirmer la concomitance, sont finalement trop simples pour faire droit à la tâche de l'espérance comme à son caractère essentiel. Ils manquent en effet cette articulation entre espérance et gratuité auquel le rapprochement entre espérance et inespéré rend attentif. Or une telle articulation est vraisemblablement la clé qui permet à l'espérance d'éviter bien des dérives. Elle est aussi ce qui conduit à retrouver l'importance et l'originalité de l'espérance comme approche de Dieu. N'y a-t-

74 L_____ 219

^{16.} P. BEAUCHAMP, L'Un et l'Autre Testament 2. Accomplir les Ecritures, p. 294.

il pas là un apport indispensable à une saine compréhension de l'altérité de Dieu ? Et à l'heure où l'espérance est en crise, que ce soit sous la forme de la désespérance, sous celle de tentatives restauratrices ou d'appels à des *ersatz*, ou encore sous celle du morne repli, n'est-ce pas cette dimension proprement théologale de l'espérance que l'on risque d'oublier et qui, pourtant, la resituerait à sa juste place ?

Sylvie ROBERT

Rectificatif

Une erreur s'est glissée dans l'article de Emmanuel Gabellieri publié au numéro 218 : à la page 36, ligne 20, il fallait lire : "qu'à y rentrer" (et non pas : "à y rester"), afin de ne pas travestir la pensée de Simone Weil. Nous prions l'auteur et les lecteurs de bien vouloir nous excuser.

L ₹ 219

LE SUPPLÉMENT

Revue d'éthique et de théologie morale

N° 190

Septembre 1994

FASCINATION ET PROFESSIONNALISME DES MÉDIAS : ATEM, septembre 1993

Louis-Jean FRAHIER.

Jean-Marc FERRY,

José-Miguel MARINAS,

Christian LATU,

Jean-Marie DUPONT.

Denis MULLER,

Antoine DELZANT.

Michel BOULLET,

Présentation

Réflexions sur le nouvel espace public

Le public et le publié (l'Espagne depuis 1975)

"Gérer l'information"

La télévision régionale

L'éthique, prise de vitesse ?

La parole chrétienne dans les médias

Faire passer un message d'Église

Pratiques des journalistes, éthique et réflexion chrétienne.

François DIOT (Dir.) mars 1992

Dominique PRADALIE,

Noël COPIN,

Paul VALADIER.

Les risques du métier

Aller jusqu'au bout de son métier

Carlos-J. PINTO de OLIVEIRA.

Le journaliste entre l'éthique et la morale

Communication sociale

et communion chrétienne

Le numéro : 65 FTTC - Abonnement 1994 : France et CEE : 220 F - Hors CEE : 265 F

CCP: Le Supplément 4263.95 D Paris

LES ÉDITIONS DU CERF: 29, boulevard Latour-Maubourg - 75340 PARIS CEDEX 07

Position

NOTE SUR LA RÉSURRECTION DES MORTS

La résurrection des morts est un article de foi figurant dans le symbole de Nicée-Constantinople. C'était déjà la croyance des Pharisiens au temps de Jésus, croyance rejetée par les Sadducéens, mais confirmée par Jésus (Mc 12, 26.27). Comment comprendre cette résurrection des morts ? Il faut répondre au moins à deux questions : avec quel corps les morts ressuscitent-ils, et à quel moment ?

La présente note apporte à chacune de ces deux questions une réponse qui n'est pas nouvelle ; sans érudition bibliographique, on voudrait en donner une brève justification et faire remarquer que la réponse à la deuxième question dépend de la réponse à la première. On proposera ensuite une hypothèse qui n'est pas nouvelle non plus, mais qu'il importe de préciser afin d'écarter des objections ne visant qu'une présentation maladroite de l'hypothèse. Même précisée, l'hypothèse soulève des objections intéressantes; on essaiera d'ébaucher des réponses.

Avec quel corps?

Il est indéniable que la foi à la résurrection des morts était généralement conçue par les premiers chrétiens, ainsi que par les Juifs, comme impliquant le retour du corps même du défunt à une vie nouvelle. Cette croyance est exprimée ou présupposée dans une multitude de formulations de l'Ecriture et de la Tradition chrétienne, y compris la prière liturgique 1.

Il est cependant clair, après vingt siècles (sans même parler des siècles antérieurs à notre ère) que, pour la plupart des êtres humains, la décomposition du corps est totale et que les éléments en sont dispersés et recyclés dans l'univers et sont ainsi devenus irrécupérables. Saint Paul. déjà, s'était affronté à la question : "Mais, dira-ton, comment les morts ressuscitent-ils? Avec quelle sorte de corps reviennent-ils?" (1 Co 15,35). Ce n'est pas une simple question ; c'est une objection (réelle ou supposée) de la part de ceux qui refusent de croire à la résurrection des morts (dont il vient d'être question dans la lettre). On devine que l'objectant met Paul au défi de répondre soit "avec le même corps", soit "avec un autre corps que le cadavre", soit "sans corps".

Paul répond par une comparaison (v. 36-38): "Ce que tu sèmes ne reprend pas vie sans mourir d'abord; et ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps à venir que tu sèmes, mais une simple graine, par exemple un grain de blé ou d'une autre espèce; et Dieu lui donne un corps comme il veut, à chaque semence un corps particulier."

N'allons pas dire que les morts ressuscitent comme poussent les plantes ; laissons de côté

^{1.} Cf notamment **Fides Damasi**: "resuscitandos die novissima in hac carne qua nunc vivimus (DS 72); voir aussi XI^o Concile de Tolède (DS 540) et Profession de foi de Léon IX (DS 684).



Jean LEBOURLIER

nos connaissances scientifiques. Paul nous enseigne que la résurrection des morts est comparable à la façon dont *il conçoit que* les plantes poussent, ce qu'il explique fort clairement : une graine meurt dans la terre, puis elle reprend vie avec un corps qu'elle n'avait pas et que Dieu lui donne.

La réponse de Paul à la question posée ne me paraît pas faire de doute : il ne veut certainement pas dire que les morts ressuscitent sans corps ; mais il ne veut pas dire non plus qu'à la résurrection, ce sont leurs cadavres qui reprennent vie ou, si l'on préfère, qu'ils reprennent vie dans leurs cadavres. Sa réponse est manifestement formulée pour enseigner la nouveauté du corps du ressuscité, qu'il n'avait pas et que Dieu lui donne. La comparaison peut se mettre en forme logique comme suit :

de même que le corps à venir de la plante n'est pas le corps que sème le semeur et qui meurt dans la terre, de même le corps du ressuscité n'est pas le corps qu'il avait quand il est mort et qui a été enterré.

L'interprétation que je viens d'exposer n'est pas universellement admise et il faut avouer que saint Paul luimême s'exprime souvent ailleurs d'une manière ambiguë; mais on peut faire valoir en faveur de l'interprétation ci-dessus un passage de la même première lettre aux Corinthiens (6, 13.14): "les aliments sont pour le ventre et le ventre pour les aliments, et Dieu détruira ceux-ci comme celui-là. Mais le corps n'est pas pour la débauche; il est pour le Seigneur et le Seigneur est pour le corps; et Dieu qui a ressuscité le Seigneur nous ressuscitera, nous aussi, par sa puissance." Ainsi le ventre sera détruit; à la résurrection, "il ne s'agit pas de la restauration d'un organisme avec des fonctions telles que la digestion" ². Paul laisse entendre que le corps ne sera pas détruit, mais il est clair qu'il désigne par le mot "corps" l'être corporel que nous sommes, puisqu'il conclut: "Dieu nous ressuscitera".

En résumé, l'être corporel qu'est tel homme ressuscitera, être corporel encore, mais avec un corps nouveau (ne comportant pas de ventre), un corps nouveau que Dieu donne à cet homme, corps nouveau si bien adapté qu'il sera vraiment le corps de cet homme ³.

Bien entendu, nous n'avons aucune idée de ce corps nouveau, sinon qu'il sera glorieux et qu'il devra être moyen de relations interpersonnelles dans le monde de la résurrection ⁴.

L√V 219

^{2.} Cf. Claude WIENER, "Notes sur 1 Corinthiens 6, 12-20", dans Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens, (Lectio divina ; 114), 1983, p. 90.

^{3.} En 1 Co 15 Paul déclare que nos corps de ressuscités seront semblables au corps du Christ ressuscité (v. 48.49); peu auparavant (v. 8), il a affirmé que le Christ ressuscité lui est apparu aussi bien qu'il est apparu à Céphas et aux Douze (v. 4); déjà en 9,1, revendiquant le titre d'Apôtre, il avait rappelé qu'il avait vu Jésus, notre Seigneur, faisant évidemment allusion à ce qu'il appelle, dans sa lettre aux Galates (1, 12) une "révélation de Jésus Christ", événement qui eut lieu sur le chemin de Damas. Il ressort des récits des Actes des Apôtres (9,3; 22,6; 26,13) que sur le chemin de Damas Paul fut soudain aveuglé par une grande lumière venue du ciel et qu'il entendit une voix avec laquelle il échangea quelques paroles. Il est fort probable que cette apparition ne lui a pas fait voir le corps du Christ ressuscité.

^{4.} On renvoie ici à une page du Cardinal Joseph Ratzinger traitant du caractère corporel de la résurrection, et dont voici un court extrait : «Pour Paul, combattre le naturalisme, ce n'est pas sacrifier la résurrection, mais en donner une idée correcte. A son avis, le corps n'existe pas seulement sous le mode adamique de "corps animé", mais également sous le mode christologique, préfiguré dans la résurrection de Jésus-Christ, d'une corporalité issue de l'Esprit-Saint. Au réalisme physiciste, il oppose non un spiritualisme, mais un réalisme spiritualiste». La mort et l'au-delà / Court traité d'espérance chrétienne, pp. 183-184, 1979.

A quel moment?

La réponse à cette nouvelle question dépend de la réponse à la question précédente "Avec quel corps ?"

1°) Tant qu'on pense que le cadavre doit participer à la résurrection de l'homme et tant que le cadavre n'a pas disparu, on ne peut pas admettre que la résurrection a eu lieu. Effectivement, les Pharisiens attendaient la résurrection des morts "au dernier jour" (cf. Jn 11,24 - réponse de Marthe à Jésus) et les premiers chrétiens l'attendaient au retour du Christ qui devait coïncider avec la fin du monde.

En 1 Th saint Paul le décrit dans la perspective de cette lettre : retour du Christ et résurrection des morts étaient attendus dans un tout proche avenir. Mais la Tradition chrétienne a conservé la croyance à la résurrection des morts au dernier jour ⁵. Cependant la réflexion chrétienne (préparée d'ailleurs par les intuitions de certains auteurs vétéro-testamentaires) a perçu que les justes entraient dès leur mort, dans la vie avec le Christ ressuscité (la référence majeure est Ph 1,23).

Sur ces bases, la théologie catholique a mis au point un scénario compliqué: survie de l'âme séparée du corps, jugement particulier, état intermédiaire de l'âme du juste dans une vie avec le Christ ressuscité, puis au dernier jour, recouvrement des corps pour tous ensemble et jugement général. On pense que, dans l'«état intermédiaire», l'âme du juste jouit de la vision béatifique⁶ et possède, par conséquent, l'essentiel de la béatitude, bien qu'elle attende de reprendre son corps, dont elle a besoin pour que son bonheur soit parfait.

2°) Si l'on admet que la résurrection de l'homme n'a rien à faire de son cadavre, pourquoi Dieu lui ferait-il attendre le corps nouveau qu'il veut lui donner ? L'homme ne ressuscite-t-il pas dès le moment de sa mort ? Tout alors serait simplifié ; il n'y aurait pas d'«état intermédiaire».

C'est une hypothèse vraisemblable qui, d'ailleurs, n'est pas nouvelle. On objecte parfois que la résurrection ne peut avoir lieu au moment de la mort, puisque le cadavre gît encore sous nos yeux. Je reconnais que, comme j'ai eu soin de le souligner, la thèse de la résurrection au moment

L/V 219

^{4 (}suite) Le Catéchisme pour adultes publié en 1985 par la Conférence épiscopale allemande, et traduit en français en 1987 sous le titre La Foi de l'église, adopte une position qui semble influencée par le texte évoqué du Cardinal Ratzinger : «Deux extrêmes... à éviter : d'un côté, un matérialisme grossier, qui pense qu'à la résurrection des morts, nous reprendrons la même matière, la même chair et les mêmes os qu'en cette vie. (p. 398)». (...) (A éviter) d'autre part... un spiritualisme totalement coupé du monde. Il s'agit d'une nouvelle corporéité, transformée et glorifiée par l'Esprit de Dieu, et d'une identité substantielle, non matérielle, du corps lui-même. C'est dans ce sens qu'il faut entendre l'enseignement du quatrième concile du Latran (1215), selon lequel "tous ressusciteront avec leur propre corps, qu'ils ont maintenant" (DS 801 ; FC 30). Cette position intermédiaire entre le matérialisme et le spiritualisme peut être qualifiée de réalisme spirituel" (p. 399). «Si on entend par "corps", au sens de la Sainte Ecriture, le rapport spécifique que toute personne humaine entretient nécessairement avec le milieu et le monde au sein duquel elle vit, la résurrection de la chair signifie que le rapport aux autres et au monde est restauré d'une manière nouvelle et complète» (p. 399).

^{5.} Cf. Fides Damasi (DS 72), déjà cité dans ma note 1.

^{6.} Cf. La Constitution Benedictus Deus du Pape Benoît XII en 1336 (DS 1000).

de la mort suppose que la résurrection n'a rien à faire du cadavre 7.

On formule encore une objection qui mérite d'être considérée : l'Ecriture enseigne la résurrection des morts comme un événement communautaire, ecclésial; cet enseignement ne serait pas respecté si les hommes ressuscitaient les uns après les autres, chacun immédiatement après sa mort ⁸. A vrai dire, il faut voir les choses de plus près : quand on concevait l'état des morts avant la résurrection comme un sommeil (à la manière de 1 Th 4,14), la résurrection et le jugement général avaient leur pleine valeur communautaire.

Maintenant que nous concevons l'état des justes après leur mort comme une vie avec le Christ ressuscité, la qualité communautaire, ecclésiale,

appartient d'abord et principalement à cette vie. Et les justes entrent dans cette vie les uns après les autres, chacun au moment de sa mort, que ce soit à l'état d'«âme séparée» (selon l'enseignement traditionnel) ou que ce soit comme ressuscité avec son nouveau corps (selon l'hypothèse en question).

Néanmoins on doit reconnaître que, selon l'enseignement traditionnel, il reste ensuite un "événement" ecclésial : le recouvrement de leurs corps par les âmes des justes et la promulgation des jugements particuliers dans un jugement général. Mais on doit aussi remarquer que cet événement est secondaire, en ce sens qu'il ne fait qu'ajouter quelque chose à ce qui est le principal, lequel est de vivre unis au Christ ressuscité en jouissant de la vision béatifique.

80 LLV 2

^{7.} La Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie, émanant de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, datée du 17 mai 1979 (DC 1979, pp. 708-710), rappelle en 7 articles (p. 709) "l'enseignement que donne l'Eglise au nom du Christ, spécialement sur ce qui advient entre la mort du chrétien et la résurrection générale". L'hypothèse la résurrection immédiatement après la mort doit être confrontée aux articles 5 et 6.

[&]quot;5. L'Eglise, conformément à l'Ecriture, attend 'la manifestation glorieuse de Notre-Seigneur Jésus-Christ' (**Dei Verbum**, 1,4), considérée cependant comme distincte et différée par rapport à la situation qui est celle des hommes immédiatement après leur mort." Cet article n'est-il pas discutable ? Je me bornerai à citer la fin du billet doctrinal du Père Jean Galot, publié dans L'**Osservatore Romano** pour la fête de l'Ascension : "La venue du Christ qui remplit de plus en plus le monde de sa vie s'effectue par une voie spirituelle, et dans le sens de l'épanouissement du bien spirituel de tous les hommes. Dans cette venue se trouve la réalité de la Parousie." (**Oss. Rom.**, éd. française, 11 mai 1993, p.3).

[&]quot;6. L'Eglise, dans son enseignement sur le sort de l'homme après sa mort, exclut toute explication qui ôterait son sens à l'Assomption de Marie en ce qu'elle a d'unique, c'est-à-dire le fait que la glorification corporelle de la Vierge est l'anticipation de la glorification destinée à tous les autres élus."

Comme c'est normal, la définition dogmatique fut prononcée dans le cadre condeptuel d'une théologie. Je ne peux dire qu'une chose : comme l'indique la Constitution Apostolique "Munificentissimus Deus" de 1950, qui contient la définition (DS 3903), l'Assomption de Marie implique que son corps a échappé à la corruption (DS 3900,3901,3902); quelle que soit la manière dont on interprète ce privilège, que la Vierge Marie partage avec le Christ, il confère un caractère "unique" à son sort final parmi "tous les autres élus".

^{8.} Cette objection est formulée notamment dans le document de 1990 de la Commission théologique internationale, publié par la **Civiltà Cattolica** en 1991 et traduit de l'italien en français par **La Documentation Catholique** n° 2069 du 4 avril 1993 (pp. 309-326) : "Notre résurrection constituera un événement ecclésial en lien avec la parousie du Seigneur (p. 311 A ; cf. 313 A sous le n° 2.1 et 313 B sous le n° 2.2)... Dans la théorie de la résurrection à la mort, cet aspect communautaire de la résurrection finale semble se dissoudre, puisque cette résurrection se changerait plutôt en un processus individuel" (pp. 313 B - 314 A).

Ainsi ramenée à ses exactes proportions, l'objection ne suffit pas, à mon avis, pour écarter l'hypothèse de la résurrection au moment de la mort. Reste à envisager une hypothèse complémentaire très discutée, qui rendrait l'objection radicalement vaine.

Tous ensemble, au-delà du temps?

Il est courant parmi les catholiques de se représenter les défunts comme vivant parallèlement à notre vie sur terre. Le présupposé est que la vie au-delà de la mort se déroule comme la nôtre dans le temps, c'est-à-dire au rythme du mouvement des astres de notre univers. Et pourtant la vie au-delà de la mort ne se déroule pas dans notre univers ; nous accordons facilement que cette vie au-delà de la mort n'est pas localisée dans l'espace (l'espace de notre univers, même si cet espace est infini).

De même la vie au-delà de la mort ne se déroule pas dans le temps. Le temps, c'est le temps de notre univers : ce qui change progressivement, ce qui évolue, a une durée ; c'est le cas de notre univers et le temps est cette durée de l'univers, mesurée par le mouvement des astres. A sa mort, l'homme sort de notre univers où il abandonne son cadavre ; si nous admettons qu'il a immédiatement un nouveau corps donné par Dieu, nous devons dire que l'homme, ressuscitant immédiatement, entre immédiatement dans le

monde de la résurrection (cet autre "éon" comme écrit saint Luc - 20,35 - où les hommes sont pareils aux anges - 20,36).

Ce monde de la résurrection n'est pas localisé dans notre univers, ni d'ailleurs localisé par rapport à notre univers. De même, la vie dans ce monde de la résurrection comporte probablement une évolution, une sorte de progrès, et ce monde de la résurrection a donc une durée; mais cette durée n'a rien à voir avec le temps de notre univers mesuré par le mouvement des astres.

Bien sûr, il y a un rapport entre le monde de la réssurection et notre univers. La destinée humaine se prépare dans notre univers et s'accomplit dans le monde de la résurrection. Il y a donc une antériorité de notre univers par rapport au monde de la résurrection ; mais il faut bien comprendre qu'il n'y a pas entre les deux un intervalle de "temps" mesurable en siècles (pas plus qu'il n'y a une distance mesurable en années-lumière).

Des hypothèses assez semblables on déjà été proposées et ont soulevé des objection. Mais ces objections correspondent à une présentation différente ou bien à une compréhension inexacte de l'hypothèse. Il est clair que si, même sans le dire, on réintroduit une idée de temps absolu auquel seraient soumis non seulement notre univers, mais même tout ce qui est réalité créée, l'hypothèse paraît absurde °.

Jean LEBOURLIER

L/V 219

^{9.} Je n'ai parlé que de la résurrection des justes ou, comme équivalent, des élus. C'est d'ailleurs ainsi que parle saint Paul dans 1 Co 15. Mais sans aucun doute le Nouveau Testament prévoit que tous les hommes passeront en jugement devant Dieu. Saint Luc, qui parle de la résurrection des justes (14, 14), fait dire à saint Paul qu'il y aura une résurrection des justes et des pécheurs (Ac 24,15). -Ne comprenant pas comment Dieu peut trouver bon de ramener à la vie un être humain pour qu'il soit indéfiniment torturé, ni comment, au ciel, la mère de ce malheureux peut rester parfaitement heureuse, je n'essaierai pas d'étudier la résurrection de ceux qui ne sont pas élus.

ÉTVDES

Juillet-Août 1994

Joseph MAÏLA
Thierry WANEGFFELEN
Bertrand SAINT-SERNIN
Francis MONTES
Paul BEAUCHAMP
Eamon MAHER

Atmosphère de Tunisie

"La Reine Margot" de Patrice Chéreau

La science et l'action au XX^e siècle
Réinsertion professionnelle des handicapés

La Bible, livre de l'espérance

Le personnage marginal chez Sulivan

Etudes: 14, rue d'Assas - 75006 PARIS - Le numéro: 50 F (Etranger: 57 F)

François KABASELE LUMBALA

Position

POUR DES PRÊTRES MARIÉS EN AFRIQUE

L'Eglise catholique romaine est la seule qui tienne au lien effectif entre le ministère sacerdotal et le célibat. Si dans l'Eglise orthodoxe les évêques sont célibataires, c'est parce que l'épiscopat est lié au monachisme. Tant en Occident qu'en Afrique, on trouve des défenseurs de cette situation comme ses détracteurs. Mais la plupart des hommes d'Eglise raisonnent ainsi : "Une institution telle que l'Eglise a le droit d'inventer ses cadres de fonctionnement ; et une fois qu'on les a acceptés, on fait avec, on ne les conteste pas."

Un étranger, un hôte que l'on accueille, ne peut contester la chambre qu'on lui offre, ni le couvert qu'on lui met. Mais si nous ne voulons pas rester des étrangers dans cette Eglise, si nous nous y sentons chez nous, appelés à y donner notre vie, alors nous devons contester des structures qui ne fonctionnent pas harmonieusement.

Il s'agit là d'un sujet "tabou", comme la "démocratie" dans l'Eglise et comme tout ce qui touche à la sexualité. Pour le groupe "ecclésiastique" qui a toujours essayé d'évacuer ou de refouler ce genre de problèmes, en parler, c'est s'exposer à des calomnies, c'est prêter flanc à des soupçons de concubinage. Il semble que les options prises à l'égard du célibat des prêtres sont décisives dans les critères de choix d'évêques. Mais

comme nous n'avons pas peur d'être calomnié, ni d'être mis de côté dans les listes d'épiscopables car nous n'avons jamais nourri l'intention d'y figurer, nous allons franchir le pas.

Nous ne reprendrons pas ici les arguments classiques et généraux contre l'obligation du célibat pour les prêtres. On les trouvera ailleurs dans plusieurs écrits et ouvrages de notre époque 1. Je voudrais simplement m'appuyer sur les cultures négro-africaines, en particulier les cultures Bantu, ainsi que sur d'autres harmoniques du message évangélique, pour montrer que la tradition vénérable du célibat sacerdotal héritée de l'Occident chrétien peut s'avérer "inconvenante" sous d'autres cieux chrétiens.

Les Noirs et la continence

L'Afrique Noire n'est pas une terre de mœurs dissolues. Pour avoir vécu longtemps en Occident et en Amérique, nous savons de quoi nous parlons à propos de mœurs sexuelles. Ce ne sont pas les Noirs qui ont "le feu aux fesses".

Il existe des traditions d'abstinence rituelle : la veille d'une sortie d'armée, d'une démarche de guérison pour un guérisseur, d'une séance d'ini-

^{1.} E. SCHILLEBEECKX, Plaidoyer pour le peuple de Dieu: histoire et théologie des ministères dans l'Eglise, Cerf, 1987; du même, Le Ministère dans l'Eglise. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ, Cerf, 1981. U. RANKE-HEINEMANN, Des eunuques pour le Royaume des cieux : l'Eglise catholique et la sexualité, Laffont, 1990. E. DREWERMANN, Fonctionnaires de Dieu, Albin Michel, 1993.

tiation pour un maître d'initiation... Certains fétiches de guerre sont faits avec de la cendre d'une couche de vierge, qui porte des traces de ses menstrues. Chez certains peuples, la fille qui se marie doit se trouver "vierge", sinon ses parents seront humiliés et ne recevront pas la "chèvre de dot", attendue et partagée par toutes les femmes du village ou du quartier. On dira que cela disparaît de plus en plus dans les milieux urbains. Bien sûr! Mais que cela ait existé et existe encore, n'est pas sans intérêt pour notre propos.

Relevons également la tradition du célibat pour ceux qui traient le lait du roi chez les Bashi². A cela s'attache, ici et là, la tradition qui consiste, dans certaines circonstances, à faire préparer la nourriture du roi par des jeunes filles vierges.

Quant à l'espacement des naissances, il se réalisait essentiellement par la continence du couple et par l'allaitement. Et on incitait les jeunes mariés à cette pratique par des reproches et des avertissements.

Polygamie et dévergondage

On a souvent évoqué la polygamie dans la perspective de la dissolution des mœurs en Afrique Noire. Mais il y a polygamie et polygamie. Sans doute des motifs divers et complexes peuvent pousser un homme à être polygame, parfois sans qu'il l'ait voulu au départ. Mais en simplifiant un peu, quatre principales sortes de polygamie sont à relever : polygamie commerciale, polygamie politique, polygamie d'héritage, polygamie de progéniture.

Dans la polygamie commerciale, un commerçant profite du lien matrimonial pour accroître ses biens disséminés à travers un pays : sa femme et sa belle-famille sont les meilleurs gardiens des biens de ce commerçant.

La polygamie politique est celle des chefs coutumiers qui gouvernent par des alliances avec des peuples; et ces alliances sont souvent nouées autour d'un lien matrimonial : au chef, chaque peuple offre une épouse... comme signe d'union politique avec lui, signe de volonté de fidélité. De plus, dans les cours de chefs coutumiers, le nombre de visiteurs est tel qu'une seule femme ne peut suffire à l'accueil et à la préparation des mets pour les hôtes.

La polygamie d'héritage consiste à prendre la veuve d'un frère ou d'un cousin. Cette forme, apparentée au lévirat juif, était considérée comme un moyen de "rééquilibrage" pour la veuve et pour les enfants : la première retrouvant un homme dans sa vie, les seconds retrouvant un père et demeurant dans leur famille.

Enfin, la polygamie de progéniture permet de prendre une autre épouse si la première est inféconde ou stérile. Un mariage en Afrique n'est stable et conclu qu'avec l'avènement des enfants; ceux-ci sont considérés comme l'étape décisive de la conclusion d'un lien matrimonial.

Il existe un phénomène nouveau, apparenté à la polygamie, mais qui n'en est pas : les "bureaux". C'est un phénomène urbain où les hommes, au lieu d'être polygames, se réservent officiellement une "amie" qu'ils fréquentent de temps en temps, mais pas pour y établir une demeure, comme on

^{2.} Cf. notre livre: Alliances avec le Christ en Afrique, Athènes 1987, p. 302.

va à son "bureau" pour quelque temps. Il s'apparente au système européen des "maîtresses", mais en diffère parce qu'en Afrique cela ne demeure pas caché de la première épouse.

Chrétiens polygames?

Il est possible, dans le cadre d'une polygamie d'héritage, d'envisager un sens chrétien à cette pratique : il s'agirait d'exercer une charité à l'égard de la veuve et des orphelins. Mais les autres formes de polygamie sont manifestement des moyens d'exploitation qui utilisent le lien matrimonial à des fins financières ou politiques, à des fins de prolifération démographique.

La polygamie n'est donc pas nécessairement un signe de dévergondage. Elle peut être compatible avec le message évangélique et le mariage chrétien, à condition de libérer celui-ci de la structure foncièrement monogamique du mariage romain antique 3. Ce n'est pas en raison de leur christianisme que les Romains se mariaient à une seule femme, mais parce qu'ils respectaient leur tradition. Tandis qu'en Afrique, le mariage est d'abord concu comme monogamique, mais la société prévoit une "roue de secours" pour des mariages qui dérapent ou font naufrage. Le chrétien africain a à redresser les abus qui ne manquent iamais dans un système socio-culturel ; et il sera guidé en cela par la loi de l'amour de Dieu et du prochain.

La méconduite d'un homme ou d'une femme était toujours punie sévèrement : une femme adultère était soit répudiée, soit châtiée publiquement. Un homme surpris avec la femme d'autrui pouvait être tué sur-le-champ; mais le plus souvent il payait une forte amende.

Le célibat comme état de vie

Nous ne connaissons pas, dans nos traditions bantu, la reconnaissance d'un célibat permanent. S'il y a continence ou même longue abstinence de rapports sexuels, c'est en vue de la vie à préserver et à accroître. Si la fille doit arriver vierge au mariage, c'est pour garantir sa fécondité; si la veille d'une sortie d'armée, d'une démarche de guérison ou d'une initiation, l'on s'abstient, ce n'est pas que la sexualité soit considérée comme "ramollissante", mais pour éduquer le désir de l'homme, le disposer à la contrainte, et accroître ainsi les chances du passage périlleux que l'on se prépare à affronter le lendemain.

L'acte sexuel dans nos traditions bantu les plus profondes, n'est pas un jeu, ni un amusement; c'est un acte "sacré", en tant qu'il rapproche de Dieu, servant de lieu à l'irruption de l'action créatrice. C'est ainsi que la fécondité et l'action d'engendrer sont spécialement attribuées à Dieu: "Si Dieu ne donne pas, personne ne peut avoir d'enfant", dit un proverbe bantu. C'est un acte destiné à la croissance de la vie, et ceci est bien plus large que la procréation; aussi cet acte pouvait être posé lors de certaines initiations (l'intronisation par exemple), lors de certains rites d'enterrement ou de sortie de veuvage. L'acte sexuel dans nos traditions est essentiellement un don de soi, un oubli de soi, une offrande et un sacrifice, une mort à soi pour l'autre ou dans l'autre. La société coloniale a apporté un nouveau registre à cet acte, le registre commercial, qui n'a fait qu'avilir nos sociétés déstructurées. Ce propos risque de paraître comme une idéalisation excessive de nos moeurs traditionnelles; n'y avait-il pas des pervertis, des jouisseurs du sexe et des prostitués ? Oui, certes; mais ceux-ci étaient considérés comme porteurs et instru-

L/V 219

^{3.} M. LEGRAIN, Mariage chrétien, modèle unique ? Questions venues d'Afrique, Chalet, Paris, 1978; M. LUFULUABO, Mariage chrétien indissoluble et mariage africain, Mbujimayi, 1979.

ments des forces maléfiques, et souvent affiliés aux "sorciers", partisans du camp de la mort.

Il y a chez nos peuples une philosophie de la vie, selon laquelle "vivre, c'est donner la vie". Un homme qui n'a pas engendré est un signe de malédiction pour un peuple, car il porte en lui le triomphe de la mort. Un homme qui n'a pas engendré ne peut accéder au rang d'ancêtre, car celui-ci est le symbole de vie, et donc lieu vivant et palpable de sa transmission. Quand un homme n'a pas donné la vie, il est "ontologiquement mort", car il ne participe pas à l'expérience créatrice de Dieu... Un tel homme est un être profondément mutilé, un handicapé.

Nos sociétés se mettent en garde vis-à-vis de tels êtres du fait qu'ils révèlent une disharmonie quelque part... car il n'y a pas de hasard dans un univers ordonné par Dieu, tel que les Bantu le conçoivent. Aussi, en des circonstances très particulières, certaines sociétés bantu laissent mourir ou tuent rituellement des enfants anormaux, des "albinos" ou des enfants difformes : on leur attache un poussin au pied et on les laisse couler dans un fleuve... Ces pratiques excessives ne se vérifient pas partout : il a toujours existé des "infirmes", de corps et d'esprit, des albinos, des handicapés mentaux dans nos sociétés...

Si leur existence est généralement acceptée ou tolérée, on ne leur donne cependant pas de responsabilité dans la société; ils ne peuvent nullement être des modèles, des éclaireurs, des guides; ils restent des êtres marginaux, même s'ils ne sont pas rejetés, ni méprisés. Un responsable ou un guide social ne peut se trouver dans la catégorie des marginaux.

Dans les dictons bantu, un célibataire n'est pas invité aux réunions importantes de la vie du peuple et il ne siège jamais dans l'assemblée des hommes chez le chef, car il ne "connaît pas la vie". Un proverbe dit de lui que "son repas est au bout de sa flèche", c'est-à-dire son repas est, la plupart du temps, fruit d'une invitation. Un célibataire est un "enfant" et il ne peut donc pas être un "aîné". L'aîné qui n'a pas de *lubanza*, qui n'est pas marié, perd ce rang. En effet, chez les Bantu, vivre avec une femme et avoir des enfants que l'on soigne, est un degré de maturité humaine indispensable pour se situer dans l'harmonie avec l'univers.

Ainsi, en milieu bantu, le mariage d'un prêtre se trouve dans l'accomplissement de son statut. celui d'être responsable de communauté, animateur, quide spirituel. Non pas qu'un célibataire à vie comme un "religieux" ne soit pas accepté : il est accepté, mais dans la marginalité : sa place est d'être "retiré", mis à l'écart. Dans nos cultures, les "religieux" se situent comme des gens qui se sacrifient pour la lutte du Christ contre le mal" 4, pour le triomphe du Christ sur cette terre ; ils sont retirés et ils n'exercent pas de responsabilité dans la cité. La culture bantu n'est donc pas contre la vie monastique, mais elle la situe autrement, et l'interpelle dans les formes diverses qu'elle peut prendre 5. Aujourd'hui, les "Tiers-Ordres" et associations pieuses de couples, diverses formes de communautés charismatiques en Occident, ne sont pas sans intérêt dans cette interpellation.

Le statut de Jésus n'a pas à être évoqué ici, comme plaidoyer pour le célibat des prêtres. En effet, Jésus était Dieu, et Dieu, pour les Bantu, est le "géniteur suprême", "l'eau origine du sel".

^{4.} Cf. Alliances avec le Christ en Afrique, pp. 244-245.

^{5.} Cf. Colloque de Kinshasa, Kinshasa, 1989. Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines.

l'auteur de la vie. Dans son humanité, Jésus ne nous est pas révélé comme ayant fait une expérience matrimoniale. Mais cela ne le diminue en rien pour les cultures bantu, parce que son statut était particulier: homme, mais Dieu.

* *

Il reste à envisager les dispositions pratiques. La subsistance matérielle des prêtres africains devient de plus en plus intenable : la communauté n'est jamais parvenue à porter le coût de leur vie. En fait, on subvenait à leurs besoins par des "intentions de messe" venant de l'Occident, ou par des dons de l'extérieur. Je suis prêtre depuis vingt ans et je n'ai jamais été pris en charge par le ministère que j'exerçais; je me suis toujours débrouillé au moyen d'un autre travail parallèle. Trouver de quoi payer un travailleur et des moyens de subsistance par la paroisse est un véritable casse-tête.

Pourquoi faut-il sans cesse faire appel à l'Occident pour la subsistance quotidienne du prêtre africain? Qu'est-ce que cela peut signifier pour une Eglise locale? Une telle structure d'Eglise n'est-elle pas aliénante? La situation pratique aboutit à ce que chacun se débrouille avec un petit commerce, un petit élevage confié à une tierce personne qui en profite plus qu'elle n'en fait profiter le prêtre. Si celui-ci était marié et exerçait une activité quelconque dans la cité, au moins à temps partiel, sa femme se débrouillant par ailleurs comme font tous les couples actuellement, une solution serait trouvée. Par ailleurs, le fait d'être célibataire fait de nous des proies pour nos familles : n'étant pas mariés, nous leur devons tout.

Ne parlons pas du dévergondage dans lequel beaucoup de nos prêtres africains se trouvent, non parce qu'ils sont spécialement corrompus, mais souvent parce qu'ils sont livrés à euxmêmes et obligés de se "débrouiller" pour vivre et faire vivre les leurs. Des "filles habiles" savent les accueillir et les mettre à l'aise, leur offrant parfois des services qui sont loin d'être gratuits. Un jeune homme sachant que le célibat n'est pas indissociable du ministère sacerdotal, et devant assurer lui-même sa subsistance, franchira vite le pas, aidé en cela par l'attrait de l'interdit. Et ainsi beaucoup se retrouvent en couples, sans le dire tout haut; mais nos familles le savent toujours, et souvent l'encouragent en nous "couvrant" du mieux qu'elles peuvent.

Loin de nous l'idée que le mariage des prêtres en Afrique résoudra tous les problèmes de moralité des prêtres africains. Ce n'est pas la panacée magique. Il y aura toujours des déséquilibrés et des pervertis. Mais l'obligation du célibat pour le ministère sacerdotal a aggravé bon nombre de ces déboires, et même provoqué beaucoup de désastres moraux chez les prêtres et dans les communautés chrétiennes.

Dans une culture où le mariage représente une alliance et un ressort indispensable pour l'exercice d'une responsabilité sociale, pourquoi la spiritualité du mariage et les thèmes bibliques des épousailles de Dieu avec son peuple ne feraientelles pas fleurir une vie sacerdotale? Nous sommes convaincus qu'il y a là une richesse à laquelle les cultures d'Afrique Noire feraient accéder des vies sacerdotales, au profit des communautés chrétiennes. Faire du prêtre catholique un homme forcément célibataire, c'est détruire un certain éventail de resplendissement du mystère de l'amour humain comme figure des noces de Dieu avec l'humanité. La spiritualité du prêtre pourrait en tirer profit, tout comme elle peut tirer profit d'un célibat conçu à la paulinienne. Etre marié n'est pas nécessairement pour tous une disposition qui facilite l'engagement au service du Royaume, tout comme le célibat n'est pas pour tous une "libération" pour le service du Royaume.

L_V 219

François KABASELE LUMBALA

Il y a des célibataires "encombrés" par bien d'autres choses, parce qu'ils ne sont pas mariés : cet état peut même favoriser l'égoïsme et le dévergondage. Le mariage comporte bien des sacrifices, et par là peut disposer au don de soi, au sacrifice et au service des autres. Combien de fois, un homme marié, dans la proximité du lit conjugal, renonce à l'usage de la sexualité simplement parce que, fatiguée ou indisposée, son épouse ne peut pas y répondre, ou parce qu'il faut s'occuper momentanément des enfants... Quand un tel renoncement est consenti par amour, il grandit plus que des mortifications auxquelles on se livre en solitaire.

La plupart des prêtres se sont engagés au célibat, non parce que cet état de vie leur plaisait, mais simplement parce qu'il se trouvait lié au ministère qu'ils désiraient. Les prêtres n'ont donc pas réellement le choix; car en effet pour un croyant, s'il faut choisir entre l'appel au ministère du Royaume et le mariage, le choix de la foi est clair : c'est le ministère qui compte plus. Dans la logique de la foi chrétienne, quand il y a conflit entre le Royaume et autre chose, ne faut-il pas être prêt à tout sacrifier, jusqu'à sa vie, pour la cause du Royaume.

François KABASELE LUMBALA

Position

A PROPOS D'UNE LETTRE APOSTOLIQUE DE JEAN-PAUL II UNE TÂCHE ARDUE : CONCILIER ÉGALITÉ ET EXCLUSION

La lettre de Jean-Paul II* rend public son refus d'ordonner les femmes. Le pape déclare sa décision définitive. La pratique séculaire d'exclure les femmes de l'accession au sacrement de l'Ordre est interdite d'évolution. On comprend que cette lettre a suscité et suscitera bien des controverses tant sur son autorité que sur son opportunité. Même si cette décision, comme certains commentateurs l'ont suggéré, vise à rassurer les Eglises orthodoxes sur l'orientation de l'Eglise catholique après la rupture anglicane, elle s'inscrit dans un contexte occidental qui la fait juger archaïque : elle est perçue comme une gifle au mouvement d'émancipation des femmes.

Jean-Paul II a mesuré, semble-t-il, le risque d'incompréhension provenant de la pratique contradictoire de l'Eglise : implication forte, d'une part, dans la lutte des femmes pour l'égalité civile et la reconnaissance de leur dignité humaine ; restriction, d'autre part, dans leur statut ecclésial. En effet, interdites d'accès au sacerdoce sacramentel, elles sont exclues, dans le droit présent, du gouvernement de la communauté.

L'argumentation de la lettre (je ne mentionne ici que le raisonnement principal, le fondement scripturaire joue le rôle d'ornementation d'une tradition immémorial) veut pallier cet effet jugé désastreux

et que Jean Paul II estime injuste. Il se garde d'évoquer l'ancienne argumentation qui a régné en théologie jusqu'à une époque récente : l'exclusion des femmes du sacerdoce sacramentel tenait à leur infériorité naturelle. Jean-Paul II argumente d'une toute autre façon : le lieu décisif du christianisme, estime-t-il, n'est pas d'ordre sacramentel ou hiérarchique, il n'est pas de l'ordre de la "représentation". Celui-ci, structuré par le sacrement de l'Ordre qui instaure la hiérarchie, est provisoire, il relève des movens, il est hors le "règne des fins". Ce n'est donc pas dans son champ que se joue l'égalité ou la dignité : il ne circonscrit qu'une fonction destinée à s'éteindre. La femme, icône du Royaume, a une destinée supérieure : elle appartient déjà au règne des fins. Il serait dérisoire qu'elle quittât cette situation où s'atteste l'essence du christianisme pour une fonction seconde.

L'argumentation ne paraîtra convaincante que si on mesure les effets institutionnels de sa logique : la relativisation du sacerdoce sacramentel par rapport au sacerdoce commun (baptismal) dont la supériorité avait été soutenue par les Réformateurs. Ce qui alors avait paru un coup de force tend à devenir une évidence de par la transformation de la pratique ministérielle.

Lumière Vie 219

^{*} Ordinatio sacerdotalis, lettre apostolique du 22 mai 1994, publiée en trad. française par La Documentation Catholique n° 2096/19 juin 1994.

Christian DUQUOC

On n'échappe pas facilement à la logique d'une argumentation autorisée. Ainsi Paul, en déclarant égaux juifs et païens, ébranla-t-il l'Eglise judéochrétienne, attachée à la circoncision et s'arcboutant à des privilèges traditionnels. Une argumentation produit des effets institutionnels différenciés selon le contexte où elle est proposée. La diminution du clergé classique en nombre et en efficacité, la multiplication des ministères non ordonnés donnent poids à l'argumentation pontificale. Les responsables romains avaient, en effet. la possibilité sinon de sauvegarder, du moins de proroger la traditionnelle forme sacerdotale de l'organisation ecclésiale : supprimer la double restriction posée à l'accès au sacrement de l'Ordre. le célibat et l'exclusion des femmes. En maintenant ces contraintes, les responsables romains contribuent, comme chacun peut le constater, à la raréfaction des ministères ordonné. Ne voulant pas utiliser le stock potentiel de vocations au sacerdoce sacramentel, par le respect affirmé de la tradition sur laquelle ils estiment n'avoir pas autorité, ils agissent comme s'ils jugeaient second le maintien de l'organisation ecclésiale traditionnelle. Ainsi se font-ils les alliés objectifs du mouvement qui, pour de multiples raisons, tarit le recrutement des ministres ordonnés. A leur corps défendant peutêtre, les responsables romains travaillent au déclin de la figure traditionnelle de l'Eglise catholique. Ils orientent vers une Eglise où la dimension liturgique et cultuelle, définie par l'Eucharistie, s'avère presque anodine. A la limite. ils favorisent, par leur pratique, le modèle de la communauté de base, avec des ministères variés et à temps partiel, arc-boutés au sacerdoce universel. On peut s'en réjouir ou le déplorer. Ce n'est pas un des moindres paradoxes de la politique des responsables romains, attachés, semble-t-il, à la "tradition", que d'ouvrir la voie à un type d'Eglise fort bien décrit par Leonardo Boff dans son livre Eglise en genèse. Les communautés de base réinventent l'Eglise (Desclée, Paris, 1978) : en son temps, il avait fort déplu aux plus hautes autorités.

Quelles que soient les intentions, on n'échappe pas aux effets à long terme des logiques objectives qu'on promeut. En changeant l'argumentation, Jean-Paul II contribue à marginaliser une pratique séculaire.

Christian DUQUOC

Comptes-rendus

Jean MEYENDORFF - Unité de l'Empire et divisions des chrétiens. L'Eglise de 450 à 680, Cerf, (Théologies), 1993, 428 p., traduit de l'anglais par Fr. Lhoest.

Le titre Unité de l'Empire et divisions des chrétiens annonce une thèse. C'en est une, mais largement englobée dans un exposé historique qui peut se lire pour lui-même. Il porte sur une période, 450-680, obscure aux yeux des lecteurs occidentaux non spécialistes. Mais ils verront vite qu'ils ont eu tort d'oublier ce passé passionné et passionnant qui aide à comprendre nos problèmes d'Eglise et d'existence dans la foi. En ces temps, la christologie des quatre premiers conciles fut longuement digérée ou rejetée par une chrétienté soucieuse de se définir en son fondement : c'est alors que prirent forme les institutions ecclésiales majeures et la liturgie, et que la mission se développa de l'Asie centrale à l'Irlande, de la Baltique à l'Ethiopie ; il fallut donc résoudre les questions des rapports entre foi et culture des peuples, entre vie ecclésiale et politique. On se félicitera que l'auteur, Jean Meyendorff (mort en 1992), sache rendre l'histoire attravante et. théologien de grande renommée, en tire de riches conclusions doctrinales et œcuméniques. Oriental et orthodoxe, il réserve à l'Eglise byzantine la place prépondérante à laquelle elle a droit pour l'époque envisagée, mais il s'est aussi co-naturalisé avec l'Occident dont il parle en connaisseur pourvu de sympathie. Une synthèse telle qu'on ne peut en espérer de meilleure!

A ce livre d'histoire ecclésiastique, la thèse donne du nerf. On peut aisément la résumer : les évolutions de la chrétienté et son unité sont soumises à un jeu de forces contradictoires : l'une centripète, l'autre centrifuge. La première est l'Empire ; entendons l'empire byzantin dont la

domination s'étend sur les contrées les plus pensantes du monde chrétien et qui de plus, a repris pied à Rome et dans une bonne partie de l'Occident (il y eut plus d'un pape byzantin, et un personnage comme Grégoire le Grand se voulut et très romain et très fidèle à Constantinople). En assurant l'unité dogmatique et institutionnelle de l'Eglise par la force et par une diplomatie du compromis, les Basileis d'Orient peuvent nous paraître mûs uniquement par des soucis et des intérêts politiques : mais s'en tenir à ce point de vue condamne à l'anachronisme : ils tenaient à une image qu'ils se faisaient d'eux-mêmes et qui, dans l'esprit des peuples, justifiait leur pouvoir : celle de monarque "évêque du dehors". mainteneur de l'orthodoxie en même temps que de l'unité de la communauté des croyants. S'ils cherchaient d'habiles formules qui purent plaire à tous, ils les voulaient dans la ligne d'authentiques traditions.

La force centrifuge qui va entraîner la division entre "orthodoxes" et "anti-chalcédoniens" est, pour notre auteur, "les peuples". Les peuples. penserons-nous avec leur culture propre, leurs ressentiments contre l'impérialisme byzantin, mais aussi, insiste Jean Meyendorff, avec leurs "fondamentalismes" populaires,-fondamentalisme cyrillien en Egypte et en Syrie, fondamentalisme chalcédonien en Occident. Le religieux cristallise ici le "culturel". Le jeu des deux forces explique les premières grandes déchirures du monde chrétien, mais aussi qu'on ne cessa d'espérer et de vouloir recoudre ; l'idéal de l'unité resta vivant, tant que l'Empire ne sombra pas dans la décadence. Au passage, l'auteur prend position sur des problèmes encore débattus en histoire, en théologie et en œcuménisme. Par exemple, il constate la permanence de l'élection des évêgues par le peuple tout au long de la période considérée. Il fait état d'un ministère féminin de "diaconesse en Orient pendant tout le Moyen-Age, avec ordination liturgiquement semblable à celle du diacre". Il relève dans un canon de concile au IVe s. la mention de femmes presbutides (en un temps, il est vrai, où la presidence de l'Eucharistie était réservée à l'épiscope, p. 66). Il reconnaît qu'à l'époque patristique, les évêques orientaux firent souvent appel à Rome, mais aussi collégialement à l'ensemble de l'épiscopat de l'Occident, ou à de prestigieux prélats (comme Ambroise). Il donne le sens de l'aversion du pape Grégoire pour le titre "d'évêque œcuménique", qui fut attribué à Jean de Constantinople ou à lui-même : s'il y avait un évêque "œcuménique" (ce qu'il traduit par "universel", alors que Byzance donnait à l'adjectif le sens "d'impérial"), il n'y aurait plus de place pour d'autres évêques successeurs des Apôtres. Jean Meyendorff voit en Maxime le Confesseur le dernier chaînon de la grande patristique, tenant à la fois la christologie de l'union hypostatique et les deux natures de Chalcédoine.

Claude GEREST

Daniel PERROT **Itinérance d'Eglise. 50 ans à l'écoute de l'Eglise**, Editions Ouvrières, (A pleine vie), 1993, 152 p.

Daniel Perrot se remémore sa vie, ses combats qui sont aussi ceux de toute une génération de prêtres et de chrétiens. Il a été lié à l'action catholique, au scoutisme, au ministère paroissial, à la fondation de la Mission de France, à l'aventure des prêtres ouvriers. Il parle de tout cela avec enthousiasme, il est positif, jamais amer, accueillant; avec son passé de militant, il sympathise avec les communautés nouvelles. Il aime l'Eglise, et désire seulement que, pour être plus universelle, elle soit moins "latine" et romaine.

Claude GFRFST

Adalbert de VOGÜE, Saint Benoît - homme de Dieu, Editions de l'Atelier, 1993, 133 p.

Ce Saint Benoît peut se lire même par ceux qui n'aiment pas les vies de saints! L'auteur. bénédictin, grand érudit, qui a donné l'édition critique de la Règle du Maître, ne s'est pas laissé étouffer par son savoir et a composé une biographie sérieuse, réduite à l'essentiel, agréable à lire. Il ne craint pas de s'arrêter sur les échecs du saint dont la figure n'en devient que plus humaine et chrétienne. Il le replace bien dans le contexte d'une période d'invasions, de troubles et de baisse de tonus culturel. Il le situe dans le fil de l'histoire du monachisme chrétien. plus proche du "cénobitisme" oriental qu'on ne l'a dit, mais en méritant bien son titre de "Père des moines d'Occident", avec sa note de réalisme et de discrétion. Les vingt-deux dernières pages contiennent de larges extraits des Dialogues de saint Grégoire et de la "Règle" de saint Benoît.

Claude GEREST

Serge MOLLA, **Les Idées noires de Martin- Luther King**, Labor et fides (Lieux théologiques), 1992, 397 p.

Serge Molla n'est pas un noir, mais un pasteur vivant en Europe. Il s'est passionné pour la personnalité et l'œuvre de Martin-Luther King et a consacré une partie de sa vie à l'étudier. Son livre a des aspects biographiques, mais se veut avant tout une étude théologique. M.-L. King a pris de multiples visages, -le défenseur des "droits civiques", l'agitateur, l'orateur puissant mais, comme il le dit lui-même, il fut "fondamentalement un homme d'Eglise, un prédicateur baptiste... fils, petit-fils et arrière petit-fils de prédicateurs baptistes". Serge Molla nous montre, en plus, comment ce prédicateur fut et devint de plus en plus un rénovateur de la théologie. Les idées "noires" qu'annoncent le titre

92 LLV 219

de l'ouvrage sont ses idées sur le statut sotériologique et l'éthique de la "noirceur". Cette "noirceur" est une figure de la "Croix" et comme son relais dans le monde d'aujourd'hui. Il s'agit donc là d'une théologie apparentée aux théologies de la libération.

La formation théologique de M.-L. King fut des plus classiques et le poussait plutôt vers une conception très universaliste du salut chrétien (l'être noire n'y étant qu'un incident sans grande portée). A travers ses luttes et les réflexions au'elles suscitèrent en lui. sa théologie évolua vers une théologie spécifiquement "noire". Molla précise : "Alors qu'il parlait d'une façon très générale du péché, il en vint à dénoncer la ségrégation raciale, le matérialisme et le militarisme. Alors qu'il confessait, au sortir de ses études, une sorte de théisme, la figure et la croix du Christ prirent une acuité inattendue... De moins en moins enclin aux compromissions, M.-L. King abandonne les consignes générales et apprend les exigences d'une "éthique chrétienne en marche". Après avoir accepté la séparation de l'Eglise et de la société, il s'v oppose en optant pour la formation d'un couple à risque ; critiquant sa propre conception optimiste du déroulement de l'histoire, il approfondit le sens de l'espérance chrétienne qui implique une rupture eschatologique. En conclusion, relevons que, lui, qui avait toujours été très attentif à la croix comprise comme un processus révélateur de "l'amour en dépit de", appelant son dépassement, il en vint à discerner le procès qui s'y révélait" (p. 328).

Cependant Molla s'applique à ne pas faire de M.-L. King un extrémiste d'un particularisme noir ; il le distingue fortement de ses disciples Baldwin et Cone, a fortiori des tenants absolus du "Black Power". Il conserva une approche "extérieure", "d'en haut des problèmes" ; Le Christ concret-Juif est à l'origine d'un discours universaliste, dont le "noir" doit s'emparer dans le particulier de sa situation d'homme à sauver en son humanité, mais qu'il n'a pas à monopoliser, même s'il a une

rencontre privilégiée avec la croix. Une théologie donc fortement engagée, mais aussi ouverte aux dialogues, aux œcuménismes, à l'enrichissement interculturel.

Claude GEREST

Henriette DANET, Claude ROYON, L'Eglise (... tout simplement), Paris, Ed. Ouvrières, 1992, p. 190. 85 F.

"Jésus-Christ oui, l'Eglise non!" Les auteurs, tous deux théologiens, affrontent ce slogan avec loyauté et courage. Ils partent avec nous, sur la question: "A quoi sert l'Eglise?" pour proposer des réponses, dans un dialogue constant et ouvert, à ceux qui butent et à ceux qui entrevoient (chacun de nous) comment elle peut être lieu de sens, à l'écoute des problèmes fondamentaux du monde. Il est vrai que "ce long fleuve charrie des richesses et des scories". Etape par étape, nous sommes invités à découvrir... Son histoire d'abord, pour y retrouver les racines de notre foi et la nécessité de l'inculturation dans ce "Corps".

L'Eglise, non pas seulement rassemblement, mais "communion" jamais acquise, à la recherche d'une exigence de vérité qui ne gomme pas les différences. Trouver des moyens pour que circule la sève entre les églises locales et l'Eglise universelle. Que signifie le salut qu'elle porte, si le lien n'est pas clair avec les gestes sauveurs du Christ, si elle ne cherche pas à être servante avant tout, et si nous ne voyons plus sur son visage l'amour dont le Christ l'aime?

Défi à notre foi, comme celui des ministères. Questions importantes, délicates et urgentes devant les besoins des communautés aujourd'hui. Ordination de laïcs, place des femmes, etc... Impossible de se contenter d'une "prétendue suppléance".

Un voyage a été proposé à l'intelligence de notre foi. Au terme, une espérance s'est frayé un chemin, comme une lumière pour éclairer la mission de l'Eglise.

Les auteurs ouvrent quelques chemins : nous interdire toute fermeture, ne pas nier l'altérité de l'autre, savoir que l'Eglise appelée à une nouvelle évangélisation, "porte son témoignage dans des vases d'argile", accueillir les grands défis du monde, entendre le cri des pauvres et le laisser retentir dans nos communautés, enfin accepter qu'elle s'occupe des grandes questions de la vie et en parle, même maladroitement.

Face à l'Eglise, quand nous disons "Pouvonsnous croire ?", faire le pas qui nous permettra d'affirmer, malgré tout, "Nous osons croire", et garder au cœur, cette formule de Maurice Bellet qui ouvre tout un avenir : "Nous avons le souci ecclésial de l'homme".

Hélène CAUMEIL

Yvette CHABERT, Roger PHILIBERT, Croire quand on souffre?, (...Tout simplement), Ed. Ouvrières, Paris 1993, 263 p.

Quelle question! Et, pourtant, le défi est gagné. Déjà, en exergue, cette phrase qui donne souffle pour s'aventurer dans ces onze chapitres: "Je ne croirai jamais en un Dieu qui aimerait la souffrance". Nous est proposé un chemin existentiel, par l'écoute des questions concrètes et la présence étonnante de Pascale qui nous livre ce qu'elle vit, souffre, attend et croit. La recherche de sens (le chapitre le plus long) n'est pas éludée, elle ne relève pas de la langue de bois. Il n'est pas facile de faire tomber les fausses images de Dieu qui viennent hanter nos pourquoi.

Mais, nous pouvons apprendre à marcher "en exode avec lui". Oser crier "Où étais-tu donc ?" et le supplier "Si tu t'approchais..." Abandonner "ma"

faiblesse et mendier un peu de confiance. Je connaîtrai peut-être la douceur de m'abandonner à ce Dieu fou et je tiendrai le poing serré dans la main de Dieu et de mes frères. J'ai tellement besoin d'eux, de leur regard, de leur respect, de leur tendresse, même "s'ils risquent de rester au seuil, malgré moi, malgré eux". Je sais que j'arriverai à découvrir que "ma traversée du désert" a été l'expérience d'une fidélité des autres et de Dieu. Le mystère de la souffrance, même avec le Ressuscité, reste scandaleux et, c'est bien ainsi.

Alors, à la fin de ce parcours pour les souffrants comme pour ceux qui veulent les aider, à la question : "Peut-on croire quand on souffre ?", il faut simplement répondre : "Non, avec nos seules raisons. Mais si la foi est une affaire d'amour où Dieu est celui que je laisse croire en moi et me donner la foi, certes oui".

Hélène CAUMEIL

Eugen DREWERMANN, Dieu guérisseur, La légende de Tobit ou le périlleux chemin de la Rédemption, Interprétation psychanalytique d'un livre de la Bible, Paris, Cerf, 1993, p. 118, 69 F.

Ce livre de Eugen Drewermann comporte quatre titres. Il faut y être attentif, car ils éclairent parfaitement la démarche de l'auteur.

Eugen Drewermann donne, dès le début de son livre, l'intégralité du texte de l'histoire de Tobit. Il suffit d'avancer dans la lecture, page après page, pour admirer la simplicité, le dépouillement du récit, et se laisser séduire par la poésie. Il y a là, avant toute méditation, le réel enchantement d'un conte de fées.

Peu à peu et sans peine, on s'identifie à chacun des personnages. La force de ce récit est alors de faire sentir au lecteur que ce que vit Tobit ou Sara est bien l'expérience personnelle de chaque humain. Le "conte de fées" prend toute sa profondeur et éclaire la situation de l'homme devant sa vie et devant Dieu.

Après ces pages, le lecteur est prêt à suivre Eugen Drewermann dans ses réflexions et ses jugements sur l'exégèse actuelle et sur les deux personnages essentiels du récit.

Ce jugement est sévère et semble partisan. Eugen Drewermann reproche aux exégètes de privilégier les données historiques au détriment de la réalité intérieure des récits de la Bible. Le conflit entre institution et intuition paraît durci. Même sévérité sur la personne de Tobit : la Bible de Jérusalem présente Tobit comme "un déporté pieux, observant, charitable", Eugen Drewermann le voit comme "fanatiquement entêté, impitoyable, desséché, haineux, insensible et grossier" (p. 60). Cette appréciation va servir sa thèse sur l'ambiguïté de l'idéal de fidélité au Bien.

On accepte bien que Tobit soit présenté comme l'archétype d'Israël, mais les mêmes reproches vont tomber sur ce peuple : au-delà de sa grandeur et de sa fierté, il cherche à dominer les autres peuples, il se durcit sous les persécutions et les humiliations, et finalement, ne vivant que par "l'intellect et la volonté" (p. 53), prépare sa propre mort (p. 61). Je lis, au contraire, chez un écrivain juif que le pardon est la vocation d'Israël.

L'auteur atténue sa sévérité quand il présente Sara. Il la définit aussi comme victime de son attachement à un idéal de pureté absolue, et au sentiment puissant qui la lie à son père. Eugen Drewermann présente très clairement la psychanalyse de Sara et on comprend la fatalité presque logique qui l'enferme; mais son désir de mort est surtout un désir de délivrance d'une situation insupportable (p. 67).

En fait, la vertu, le Bien, la haute moralité ne conduisent pas au mal et à la mort, mais c'est

bien le jugement insuffisant de l'homme aveugle, comme Tobit, qui fait perdre cette voie de Dieu qu'est l'amour. Il faudrait alors réhabiliter l'intelligence, l'objectivité et accepter le retrait momentané de la sensibilité. Le préambule du livre mérite réflexion à ce sujet. Car Eugen Drewermann aboutit à cette conclusion (p. 71) : le livre de Tobit révèle que les seules forces humaines s'appuyant sur l'inconscient de la psyché humaine ne peuvent recomposer la personnalité et la quérir. Il y faut ajouter la fonction "d'une puissance clairement bienveillante" et la foi que Dieu possède "la volonté et le pouvoir de guérir".

Cette action de Dieu agit sur un mode qui peut dérouter : alors que l'homme fait l'impossible pour se tirer des difficultés, il se fourvoie souvent dans une impasse ; et c'est pendant ce temps que, posant une action qu'il juge insignifiante, Dieu intervient pour son salut, sans précipitation et sans contrainte, à partir de cette action.

La confiance en Dieu ouvre le chemin de la vie, mais c'est un Dieu discret, caché, qui agit. On ne découvre son intervention qu'au bout du chemin, en même temps que sa proximité qui n'a jamais fait défaut à l'homme.

Eugen Drewermann insiste sur ce pouvoir de la confiance en Dieu dans la guérison, c'est pour lui tout le sens du livre de Tobit. L'être humain est souvent deux, à la fois, ou à la suite (p. 91), aimant et destructeur, généreux et égoïste. Dieu seul opère la guérison et l'unité dans cette ambiguïté de la nature humaine.

"Les yeux de l'humanité tout entière s'ouvriront et elle verra qu'il n'est pas en son pouvoir, mais en celui seul de Dieu de vaincre l'angoisse de tous les humains" (p. 100).

Après la lecture de ce livre et sa magnifique démonstration, on peut se poser une question : il

existe des êtres entièrement donnés à la "fiance" en Dieu, qui attendent de lui seul leur guérison et ne sont jamais exaucés. C'est justement notre situation humaine qui veut que reste mystérieuse la volonté de Dieu.

Louise REVELLIN

DUCROCQ (Sœur Marie-Pascale). Et la nuit comme le jour illumine. Questions et clartés en vie monastique au soleil de l'Afrique. Ed. Vie Consacrée, Namur, 1994, 176 p.

Cet ouvrage est la reprise d'une plaquette déjà recensée dans la revue (cf n° 216, p. 112), avec l'ajout de trois chapitres et de quatre aquarelles. Les drames récents du Burundi et pire encore du Rwanda révèlent l'actualité de ces pages sur l'adaptation de la vie monastique de sœurs dominicaines au Burundi.

Jean-Claude SAGNE

Le gérant : Ch. Duquoc / Imprimerie JP - 69150 Décines Dépôt légal : 3ºmº trim. 1994 / Commission Paritaire : N° 50.845

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Droit et société Le refus du passé ? Ambiguïtés du progrès Théologie noire de la libération La montée du fascisme Expérience mystique et Dieu de Jésus Le travail Le mouvement charismatique Familles Médecine et société Intérêts humains et images de Dieu Propriétés et biens d'Eglise Démocraties chrétiennes Le Pape et le Vatican La Justice La décision morale Universalité de l'Eglise Charité et pouvoir François d'Assise Présence de l'Ancien Testament Redire la foi Le sacrifice Le spirituel autrement Le christianisme dans la modernité Les Actes des Apôtres Défis athées Au regard des enfants Martin Luther Théologies d'Afrique noire Ecriture apocalyptique Le monde, lieu d'une parole sur Dieu Le Conseil œcuménique des Eglises	102 108 111 120 121 122 124 125 126 127 128 129 132 133 135 136 137 142 143 144 145 150 153 156 157 158 159 160 161 162	170 173 174 175 176 177 180 181 182 184 185 186 187 198 199 201 204 205 206 207 208 209 210 211 212	Paroles d'Eglise et réalités économiques Le Saint-Esprit libérateur Les couples face au mariage Histoire et vérité de Jésus-Christ La dimension spirituelle Aux portes de l'Eglise, les pauvres La royauté dans la Bible La question de l'au-delà Fonction d'un magistère dans l'Eglise Le racisme, une hérésie Laïcs en Eglise Aujourd'hui, l'individualisme Le péché et le salut Le courant fondamentaliste chrétien Procréation et acte créateur La longue marche des Patriarches Marie, mère de Jésus Christ Eglises et Etat dans la société laïque La liberté chrétienne : l'épître aux Galates La différence des sexes Résurrection et réincarnations Bible et psychanalyse La parole dans les églises L'Europe et les enjeux du christianisme La mort et les vivants La mission Fidélité et divorce Contemplation 1492 : l'invention des Amériques Les signes et la Croix chez saint Jean Jésus : l'énigme de son humanité Pudeur et secret Le diable sur mesure
Martin Luther Théologies d'Afrique noire Ecriture apocalyptique Le monde, lieu d'une parole sur Dieu Le Conseil œcuménique des Eglises Foi islamique et foi chrétienne	158	208	1492 : l'invention des Amériques
	159	209	Les signes et la Croix chez saint Jean
	160	210	Jésus : l'énigme de son humanité
	161	211	Pudeur et secret
	162	212	Le diable sur mesure
	163	213	Sagesses humaines, divine folie
Jérémie, la passion du prophète	165	214	Ecologie et création
Destin du corps, histoire de salut	166	215	Christianisme et perversions
Le devenir des ministères	167	216	Catéchisme de l'Église Catholique
L'Evangile dans l'archipel des cultures	168	217	L'Epître aux Hébreux
Catéchèse : la pierre de touche	169	218	Du mensonge

VENTE AU	NUMÉRO 1994	ABONNEMENTS 1994	
	simple	ordinaire	soutien
France	55 F	220 F	300 F
Etranger	60 F	250 F	300 F
T			

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **50 F** pour l'envoi **par avion** des 5 numéros.



"Le christianisme affirme une vérité proprement insensée, à savoir qu'en Jésus la création a épuisé sa désespérance" Michel del Castillo

Lumière Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON

TÉL. 78.42.66.83

paraît cinq fois par an France 55 F **Etranger 60 F**