

Les figures historiques du christianisme

La situation du christianisme en Belgique et en Europe s'est très sensiblement modifiée par rapport à ce qu'elle était au moment de la création de la revue il y a cinquante ans. Au point que l'on puisse se demander s'il y a encore un avenir pour le christianisme et lequel dans le monde sécularisé. Tout le poids du probable donne en tous cas comme irréversible le déclin qui affecte la figure historique actuelle de l'Église catholique. Cette situation entraîne le trouble sinon le découragement d'un grand nombre de ceux pour lesquels la mémoire chrétienne demeure, au sein même de la modernité, une référence signifiante qu'ils ne veulent pas brader ou perdre. Cette conviction forte implique toutefois une sérieuse révision de certaines conceptions qui, hier, allaient de soi. Au sujet notamment de l'universalisme chrétien et de la place à reconnaître aux conceptions non religieuses de l'existence. Mais, en outre, parce que la question est moins celle de Dieu que de l'Église, l'important pour l'avenir sera d'inventer de nouvelles formes de rassemblement de la foi chrétienne qui, en tant que « communautés d'interprétation particulières », rendront leur témoignage face au forum de la raison et de l'action contemporaines.

PAR ALBERT BASTENIER

Certains médias affectionnent de nous entretenir du « retour du religieux ». Autant et plus que de son « inquiétant déclin ». Pour des raisons de perte de repères sans doute. Mais également à partir de motifs politiques moins avouables. Une évidente confusion, entretenue peut-être, règne dans ce domaine. On mélange allègrement tout ce qui tombe sous la main : le christianisme, l'islam, les spiritualités orientales, la nébuleuse du « New Age » et les groupements sectaires les plus aberrants, les questions disciplinaires liées à l'arrogance de l'autorité ecclésiastique et la crédulité qui perdure chez nos contemporains, les faits divers et les questions décisives.

Or, en Europe tout au moins, si retour du religieux il y a, c'est dans l'absence d'un renouvellement quelconque de la pensée théologique chrétienne ou prou. Pour le principal, ce qui s'observe est le développement et le relatif succès d'un supermarché de biens religieux de pacotille. La dissémination du polythéisme implicite d'une religion partie en vadrrouille. L'une des versions possibles de ce que devient l'idéation religieuse dans une société affirmant les droits de la subjectivité. Tout cela, loin de démentir le déclin du religieux, ne signe-t-il pas plutôt le procès-verbal de son constat ?

Sans doute le problème demeure-t-il presque entier de comprendre en profondeur les termes qui définissent la situation spirituelle de notre époque. On pourrait suivre certes

CINQUANTE ANS, REBONDIR

l'idée directrice de Maurice Bellet (L'issue, 1984), pour lequel la figure historique actuelle du christianisme occidental est aussi usée que celle de la modernité qu'il a, pour une part, contribué lui-même à engendrer et à laquelle il s'est ensuite opposé longuement sans résultats jusqu'ici probants. Mais l'on demeure à ce propos en face d'un vaste chantier d'élucidation que l'équipe de La Revue Nouvelle ne pourra négliger au cours des années qui viennent.

LE BASCULEMENT DES DERNIÈRES ANNÉES

L'intelligence des faits devra donc être poursuivie. Mais une chose au moins s'impose déjà à l'attention : un basculement décisif s'est opéré ces dernières années. Car la situation du catholicisme, en Belgique et en Europe tout au moins, n'est plus du tout celle des lendemains de la Seconde Guerre mondiale. En ces années, l'équipe de la revue s'était résolument mobilisée autour de la possibilité d'une « adaptation des formes du catholicisme » en vue d'assurer l'expansion de la foi et de l'Église par une « présence des laïcs chrétiens dans la cité » inspirée de la pensée de L'humanisme intégral (1936) de Jacques Maritain. La situation actuelle n'est même plus celle des années 1960 et 1970 au cours desquelles, après avoir entamé son travail sous l'égide d'un réformisme prudent, l'équipe de la revue tenta surtout d'expliquer, à l'aide des sciences sociales et à la manière d'une avant-garde politique, pourquoi, en raison de ses intérêts de classe, la hiérarchie de l'Église se montrait de plus en plus réfractaire à la mise en œuvre réelle de l'aggiornamento esquissé au Concile Vatican II.

À la charnière des années qui viennent de s'écouler, la question religieuse a en effet amorcé une phase critique. La progressive désertion des églises ne s'est pas démentie mais plutôt confirmée (désormais aux environs de 15 % de pratiquants dominicaux dans ce très catholique pays d'Europe qu'est la Belgique, entre 6 et 8 % dans une ville comme Bruxelles) et l'Action catholique a révélé son « échec » par la réduction drastique de ses militants. Le personnel ecclésiastique de plus en plus vieux est par ailleurs désormais une espèce en voie de disparition. Et si le sigle chrétien de bien des organisations demeure, il n'est en réalité qu'une référence socio-culturelle diffuse de plus en plus détachée de l'acte de croire. Aux yeux des jeunes générations, le « catholicisme réel » se folklorise et, pour beaucoup, s'avère encore capable de capter l'intérêt d'une façon à peine plus significative que les onis.

Ainsi, la question de la médiation entre l'expérience humaine et l'absolu est de plus en plus béante. Tout se passe comme si, au-delà de l'angoisse que manifeste l'activisme médiatique du pape, l'institution religieuse ne paraissait guère comprendre ce qui lui advient. S'accrochant désespérément au fait qu'elle dispose encore d'un reliquat de public paroissial qui peut faire illusion parce qu'il implique d'évidents « devoirs », qu'elle demeure gestionnaire d'un patrimoine immobilier non négligeable et qu'elle s'avère encore capable de mobiliser périodiquement à son avantage certaines mentalités sous la forme de groupes de pression, cette institution religieuse paraît accepter de ne plus produire une « histoire efficace de l'Évangile¹ ».

En termes ramassés : la capacité d'emprise ecclésiastique sur les mentalités et les comportements individuels ou collectifs s'est effondrée. Elle n'a sans doute pas totalement disparu, mais elle s'est réduite comme une peau de chagrin. L'Église catholique continue évidemment de compter en elle des croyants pour lesquels il demeure essentiel de parvenir à la transformer de l'intérieur et de ne pas laisser son

CINQUANTE ANS, REBONDIR

devenir aux seules mains du personnel ecclésiastique. Mais on ne saurait dissimuler le fait qu'aux côtés de ceux-là, l'institution religieuse est de plus en plus visiblement peuplée d'une fraction résiduelle et plutôt neutralisée de croyants qui ne peuvent psychologiquement, intellectuellement ou idéologiquement se passer d'elle. Et s'observe conjointement que s'accroît le nombre de nos contemporains qui font sécession à l'égard du christianisme ecclésial, même si cela ne signifie pas pour autant qu'ils ont décidément réglé son compte à la question religieuse. Ils n'assimilent pas simplement, comme cela se fait parfois, l'Église à une entreprise mensongère et hypocrite. Mais ils ne gardent du christianisme institué que des souvenirs d'ennui ou de naïveté puérile. Ils cherchent dès lors ailleurs les réponses et les énergies que cette figure de la religion ne leur offre pas.

LE CHRISTIANISME A-T-IL ENCORE UN AVENIR ?

Pour beaucoup, la question ne paraît donc plus de savoir si l'Église catholique est réformable et selon quelle stratégie. De moins en moins nombreux sont ceux qui paraissent disposés à se mobiliser pour colmater les fissures d'une Église qui contemple sa propre longue et lente décomposition. Pour qui veut voir et entendre, la question actuelle est donc plutôt de se demander si le christianisme a encore le moindre avenir de quelque importance et lequel dans le monde sécularisé. L'enjeu de la désuétude et du possible épuisement terminal de la figure historique présente du christianisme — si ce n'est, plus généralement, celle du phénomène religieux en tant que tel, comme pense devoir l'annoncer Marcel Gauchet — est donc bel et bien à l'ordre du jour de cette génération².

Dans toute la gravité qu'elle peut revêtir pour le croyant, cette question fut certes déjà posée avec une pathétique lucidité au début du siècle par le théologien luthérien et sociologue allemand E. Troeltsch. Il s'agissait pour lui de savoir ce que deviennent les prétentions à la vérité absolue du christianisme face à la critique que peuvent en faire les sciences socio-historiques. Ses travaux sur l'essence du christianisme abordèrent cette question d'une manière très profonde mais libre, c'est-à-dire au-delà de l'habituel apologétique des orthodoxies confessionnelles. Ces dernières sont en effet, hélas, toujours enclines à exclure ou minimiser les formes de la mémoire chrétienne dites hétérodoxes, même si elles expriment une indéniable continuité avec ce que nous pouvons savoir de la prédication de Jésus. Et Troeltsch concluait en ceci : les formes historiques du christianisme ont bien entendu changé selon les périodes et les lieux (y compris au sein de la tradition catholique). Mais surtout il n'y a guère de raison pour attribuer à l'une ou à l'autre de ces formes singulières le privilège d'incarner le christianisme dans son « essence éternelle ».

Car cette essence n'a pas de contenu abstrait à priori. Elle ne se laisse entrevoir que dans l'ensemble et la richesse de ces manifestations spatio-temporelles successives qui sont l'œuvre des générations pressées par les exigences de leur histoire. Chacune redécouvre ainsi les virtualités présentes dans un patrimoine spirituel qu'aucune ne peut prétendre exprimer totalement. Il ne saurait donc être question de réduire le christianisme à l'un de ses moments historiques ou de vouloir trouver sa quintessence dans l'une de ses formes (primitive, constantinienne, franciscaine, mystique, réformée, post-tridentine ou autre).

CINQUANTE ANS, REBONDIR

Rechercher l'essentiel du christianisme n'est toutefois pas une démarche insensée. Plus même : les croyants ne sauraient s'en dispenser. Mais cette démarche équivaut à s'engager de manière responsable par rapport au passé, au présent et à l'avenir en vue de donner au christianisme une forme actuelle qui soit à la mesure de la responsabilité éthique que l'on se reconnaît à son égard. L'essence du christianisme est donc ce qui apparaît essentiel à celui qui réfléchit sur son histoire et qui, sans se détacher d'elle, lui redonne un sens approprié à un contexte. Ce sens redonné exprime la puissance inspiratrice des potentialités du christianisme qui se manifeste là où se perpétue un lien avec le Jésus de l'histoire. Et ce n'est d'ailleurs qu'ainsi que chaque génération trouve les mots qui doivent être prononcés et le témoignage qui doit être rendu pour que la mémoire de Jésus ne soit pas réduite à un pur « kérygme », c'est-à-dire une répétition intemporelle et abstraite des formules qui servirent à Jésus pour parler aux hommes de son temps sur les routes de Galilée, mais qui ne sont pas celles qui peuvent atteindre ceux qui sont partie prenante d'une autre culture ou civilisation.

Pour Troeltsch, il n'y avait donc que des expressions relatives et plurielles du christianisme qui toujours nous parviennent et sont vécus dans des formules historiques partielles et réinterprétables. Cette conclusion expose évidemment la mémoire chrétienne au risque de ce qu'en font les croyants et à la critique socio-historique qui peut en être faite. Troeltsch cependant n'a jamais « perdu la foi » et s'est toujours considéré comme chrétien. Mais il savait que la foi appartient au domaine de l'action, dont jamais la raison ne rend entièrement compte³.

On pourrait dire que, d'une certaine manière, la question de Troeltsch sur l'avenir du christianisme s'est aujourd'hui démocratisée et même radicalisée. Car dans nos pays tout au moins, c'est massivement désormais que l'on voit nos contemporains chercher leurs raisons de vivre et leurs motifs d'espérer dans cette sorte de « sacralité laïque » préoccupée par la question du sens plutôt que par celle du salut. Ils n'ont certes pas renoncé à conférer de la signification à leur existence et il serait difficile de prétendre que cette recherche de sens a coupé tout lien avec le terreau de la culture judéo-chrétienne. Mais ils ont accepté ou choisi de la construire pragmatiquement, sur la terre (avec l'écologie, les droits de l'homme ou l'aide humanitaire) et le plus souvent au quotidien (avec la famille, les amis ou dans les loisirs et parfois dans le substitut des « religions de remplacement ») sans que le problème de la destinée ultime hante de façon urgente leurs consciences individuelles.

Si c'est bien ce « mode de gestion » du sacré qui caractérise la situation spirituelle des années vécues par cette génération, c'est vers lui que doivent se tourner nos regards. Cet article n'a d'autre ambition que de préciser l'une ou l'autre implication de cette nouvelle situation spirituelle. Suggérer brièvement aussi quelques questions qu'elle ouvre et à propos desquelles la revue ne pourra se dispenser de revenir au cours des années qui seront peut-être celles de son second cinquantenaire.

UN DÉCLIN SANS RESSAISSEMENT SPIRITUEL EST IRRÉVERSIBLE

Bien que la situation de fait ne suffise pas à trancher le débat, tout le poids du probable donne comme irréversible le déclin de la capacité de mobilisation de l'actuelle figure historique du christianisme. Les appels du pape en faveur d'une « nouvelle évangélisation » paraissent à cet égard avant tout incantatoires et ne pourront à vrai

CINQUANTE ANS, REBONDIR

dire pas y changer grand-chose. Dans la bouche du pontife romain, ces appels semblent ponctuer nostalgiquement l'éloignement de ce que fut, pour ce type de christianisme, une période conquérante. En période de repli, ils font écho à la « conscience fière » que, jadis, put insuffler aux croyants leur participation accompagnatrice à l'époque coloniale. Mais ils ne sauraient tromper. Cette période coloniale et missionnaire est derrière nous, irrévocablement close. L'expansion géographique du christianisme à l'extérieur des pays de tradition chrétienne n'est plus à l'ordre du jour historique. Ceci parce que, même si les missions chrétiennes passées ne peuvent nullement être comprises en les réduisant à n'avoir été que la face religieuse d'une volonté dominatrice occidentale (elles furent aussi la quête d'un « Autre plus grand que nous », c'est-à-dire le dépassement d'un christianisme déjà constitué et par là fini), l'Église ne bénéficiera plus jamais du « tremplin providentiel » que constitua pour elle l'« expansion civilisatrice » de la modernité occidentale que, tout en la critiquant, elle fortifiait aussi. Au contraire même, y compris à l'intérieur des sociétés anciennement chrétiennes, tout indique que se poursuivra la réduction progressive et non encore achevée (à l'Est de l'Europe notamment) du nombre des chrétiens.

Jusqu'ici, cette situation transformée n'a guère produit dans le monde chrétien de ressaisissement spirituel significatif, mais au contraire diverses réactions de trouble et d'inquiétude. D'un côté, mais dans un climat peu favorable, certaines tentatives de résistance militante face à la hiérarchie religieuse recroquevillée sur elle-même. D'un autre côté, des îlots intégristes nostalgiques d'un passé plus glorieux. Mais surtout des « déconversions » embarrassées et discrètes dans le social et le culturel, chez ceux-là mêmes qui y avaient le plus cru. Enfin, chez le plus grand nombre, surtout une apathie résignée ou encore la recherche d'émotions religieuses plus conformes à la sensibilité d'une époque qui encourage l'autoproduction subjective de soi-même.

L'HEURE DE VÉRITÉ DE L'UNIVERSALISME CHRÉTIEN

Pourtant, cette situation transformée pourrait constituer pour le christianisme une tout aussi « providentielle » heure de vérité, spirituellement préparatoire aux questions neuves de la période qui s'annonce: celle notamment de la grande rencontre des cultures dans un monde non plus euro-péo-centré, mais globalisé. Les grandes religions seront évidemment une partie prenante non négligeable de cette nouvelle rencontre, dont certains politologues nous disent qu'elle pourrait bien revêtir cependant les allures d'un genre de guerre inédit⁴.

La conscience chrétienne se trouverait ainsi remise, mais dans des termes difficilement étouffables cette fois, face à la question de l'universalité de la vérité sur l'homme qu'elle entend transmettre. C'est une question ancienne bien entendu, puisqu'au regard de sa localisation temporelle et spatiale dans l'histoire des civilisations, le christianisme n'a jamais été qu'un fragment, puissant certes mais limité, de l'aventure humaine de la production du sens. Mais cette question est néanmoins nouvelle aussi, puisqu'il ne paraît plus crédible désormais de penser que le christianisme puisse jamais englober en lui le monde entier enfin converti. La nouveauté est également, et peut-être surtout, que l'idée même d'une telle expansion ambitieuse du christianisme n'est tout simplement plus admissible aux yeux de la conscience humaine. Or, cette « découverte » trouble encore bien des chrétiens. Et, leur production en témoigne, la majorité des théologiens catholiques ne s'en est manifestement pas encore vraiment remise et véritablement inquiétée.

CINQUANTE ANS, REBONDIR

Question donc : faut-il vraiment, pour que le christianisme accomplisse ce dont il est virtuellement le porteur, qu'il persévère dans la conception qu'il s'était faite jusqu'ici de l'universalité de « sa » vérité sur l'homme ? Cette conception n'est-elle pas étroitement liée à une idée révisable de la « mission » des chrétiens : celle que permettait de s'en faire depuis quelques siècles la figure historique d'un christianisme intimement et indissociablement liée à ce que fut jusqu'il y a peu l'ambition intellectuellement unificatrice et politiquement conquérante des sociétés occidentales ?

LE MONDE SANS DIEU EST PARFAITEMENT PLAUSIBLE...

Or, cela fait maintenant deux ou trois siècles que les sociétés occidentales elles-mêmes se sont mises à fonctionner de fait en dehors de leur inspiration religieuse initiale. Et ce n'est que parce que ces sociétés, bien que la croyance ne les organise plus, sont restées composées jusqu'il y a peu d'une majorité de croyants, que cette réalité a pu demeurer dissimulée aussi longuement. Entre-temps, et sans qu'apparemment on s'en aperçoive du côté chrétien, la démonstration historique a toutefois été faite que Dieu peut ne pas placer tous les hommes sous sa domination ou dans son orbite sans qu'il ne se passe rien des catastrophes que l'on voulait nécessairement associer à son oubli ou à son ignorance. Sans qu'il ne se passe rien non plus d'ailleurs de l'émancipation du genre humain ou de la nouvelle maturité de l'espèce que les chantres de la modernisation associaient volontiers à la sortie de « l'obscurantisme ».

L'expérience a donc montré que des hommes peuvent vivre sans souscrire à l'idée de Dieu et, somme toute, moralement ni mieux ni plus mal s'en porter. Ne s'est pas déclenché le « drame de l'humanisme athée » que certains annonçaient. En ce siècle du totalitarisme, par exemple, on ne sache pas que les chrétiens furent les premiers et les seuls à s'opposer à la Shoah ou au Goulag. Certains en furent et d'autres pas. Mais parmi les non-croyants de même : certains opposèrent leur résistance et d'autres fermèrent les yeux. Il faut donc admettre que la division morale des consciences s'opère d'une autre manière et que la prétention du christianisme à pouvoir récapituler à lui seul toute l'histoire des hommes cherchant à répondre à la question « que signifie et qu'exige le fait d'être un homme » n'est plus recevable comme telle. Plus même : que diverses traditions et plusieurs courants d'interprétation du réel ont concouru à construire la figure actuelle de l'humanisme. L'athéisme lui-même représente l'un de ces courants ; reconnaître sa place, qui comme hypothèse peut prétendre à la même plausibilité que la foi, ne constitue rien moins qu'un acquis incontournable de la conscience moderne. Comme le dit Michel de Certeau, le christianisme ne peut plus « se créditer lui-même du pouvoir d'assumer toute l'histoire et d'en manifester la vérité... Le christianisme est quelque chose de particulier dans l'ensemble de l'histoire des hommes et il ne saurait parler au nom de l'univers entier⁵ ».

**MAIS LA MÉMOIRE DE JÉSUS
N'EST PAS UNE RÉFÉRENCE CREUSE**

Admettre cela signifie-t-il que les chrétiens n'auraient plus d'identité propre, rien de spécifique, d'irremplaçable même à faire entendre (et en cela d'universellement décisif) au cœur des cohortes historiques d'hommes qui, par leur action, ne renoncent pas, malgré toutes les raisons qu'il y aurait à une telle attitude, à faire advenir une figure enfin glorieuse de l'humanité ? Nullement, et les héritiers de la mémoire chrétienne ne

CINQUANTE ANS, REBONDIR

sont ni condamnés ni même invités à un mutisme qui serait synonyme de leur enterrement historique. Mais l'on peut penser que « les exigences de l'heure », devant lesquelles Jésus répéta si souvent qu'il ne fallait pas tergiverser, les invitent à « laisser les morts enterrer les morts » et à se poser la question du témoignage qu'aujourd'hui ils auraient à rendre face à la modernité que l'Évangile n'est pas en position de rejeter mais seulement d'inviter à un au-delà d'elle-même.

Reconnaissant alors qu'ils ne sont pas les seuls intervenants dans l'histoire de la production du sens, ni les exclusifs « experts en humanité » dont le monde ait besoin, ils pourront faire valoir, devant le forum de la raison contemporaine mais en tant que « communauté d'interprétation particulière⁶ », certaines dimensions essentielles de l'existence humaine auxquelles le débat philosophique et l'action socio-politique ne rendent pas justice.

Au nom de ce que le christianisme leur a dévoilé et dont ils savent qu'ils ne peuvent se passer, ceux qui voudront alors continuer à prendre le risque de la foi chrétienne pourront, sans rompre avec la modernité et la culture séculière qui la caractérise — c'est-à-dire en dehors de toute autoaffirmation dogmatique —, mettre en rapport critique et réciproque la société qui est la leur et ce que la mémoire de Jésus leur a fait entrevoir d'irremplaçable.

À ce dernier propos, on ne peut évidemment ici que brièvement évoquer l'une ou l'autre piste.

LA MÉMOIRE CHRÉTIENNE ET LA CIVILISATION DE L'ACTION

La mémoire chrétienne, si elle veut continuer à rendre son témoignage, doit se vivre dans une civilisation qui existe indépendamment d'elle. Aujourd'hui, cette civilisation s'est déprise de l'ancestral esprit de la magie. Elle est « désenchantée » comme l'exposait finement Marc Weber dès le début de ce siècle. Depuis trois ou quatre siècles, les anciennes formes sacrales et unanimistes du lien social ont commencé à se déliter et la liberté ainsi progressivement acquise par les hommes leur a permis d'utiliser leurs propres connaissances en vue de poursuivre leurs propres objectifs. Cette civilisation s'est de plus en plus résolument tournée vers l'action dans et sur le monde. Elle est même devenue, peut-on dire, la civilisation de l'action. En ce sens qu'elle place désormais l'essentiel de sa confiance dans les pouvoirs d'intervention de l'homme capable de poursuivre rationnellement les fins qu'il se fixe lui-même dans ce monde qui est le sien. L'homme de cette civilisation se donne ainsi des droits plutôt qu'il n'entre dans des devoirs que lui impartirait Dieu ou la nature. Ce qui en d'autres temps était postulé comme la soumission à une loi est maintenant vécu comme un vouloir et une promesse⁷.

C'est en principe vrai aussi bien de la rationalité instrumentale appliquée aux choses de la nature qu'appliquée à l'organisation sociale complexe et à ses institutions. La confiance placée dans ce type de rationalité s'est manifestée bien sûr d'abord dans la science et l'extraordinaire maîtrise du monde matériel qu'elle a permise. Elle s'est manifestée aussi très tôt dans l'économie et particulièrement dans l'idéologie du marxisme qui ne fut, d'un certain point de vue, rien d'autre que la promesse qu'il était possible de parfaitement rationaliser les pratiques économiques. Cette confiance se manifeste également, aujourd'hui

CINQUANTE ANS, REBONDIR

encore, dans la conception technicienne (et même technocratique) de l'action humaine en général : il suffirait, pense-t-on, de confier les tâches d'organisation et de conduite de la société à des gens éclairés, aux techniciens, à ceux qui savent ce qu'il convient de faire car ils sont guidés par leur science (l'économie, la sociologie, les sciences d'administration et de gestion...). Les gouvernements savent d'ailleurs si bien cela qu'ils s'entourent fréquemment de commissions techniques et d'experts qui confèrent un évident prestige « scientifique » aux décisions qu'ils prennent.

Dans la société ainsi mise sur pied, ce dont il faut disposer, c'est, d'une part, d'une vision de l'histoire (ou ce qui en tient lieu comme, par exemple, l'idée de croissance indéfinie) et, d'autre part, de savoirs techniques de plus en plus sophistiqués. La civilisation de l'action efficace ne voit donc pas très bien ce qu'elle pourrait faire avec l'idée d'un Dieu personnel aimant les hommes. L'idée est sans doute sympathique et même touchante. Mais elle n'est, pense-t-on, pas assez technique. Elle n'a apparemment rien à voir avec la logique de la civilisation de l'action.

Et de fait, depuis la fin de la période médiévale et tout au long de sa rencontre avec la civilisation de l'action, l'actuelle figure historique du christianisme qui est en train de s'effondrer a fait la preuve qu'elle n'avait rien à lui dire. Sinon de l'inviter à abandonner l'essentiel des espérances inaugurales à la base de cette civilisation et d'en revenir aux harmonies anciennes de la « cité de Dieu ». Ce christianisme n'a fait que s'épuiser à condamner cette civilisation non respectueuse des « droits de Dieu » et a vainement tenté de juguler les prétentions prométhéennes de la rationalité instrumentale.

Or, ce que la mémoire de Jésus fait connaître aux hommes, et dont certains savent que cela demeurera vraiment essentiel pour eux, ne réside pas dans une opposition à la rationalité instrumentale qui serait incapable de préserver la place de ce qu'on appelle Dieu. D'ailleurs, quoi qu'en disent les détracteurs de cette rationalité, elle a grandement contribué à rendre le monde plus « aimable » et personne ne songe sérieusement à l'abandonner. Ce qui importe donc aujourd'hui, c'est plutôt de retrouver cet essentiel de la mémoire évangélique qui doit être dit aux hommes de cette rationalité-là pour qu'elle contribue vraiment à conduire l'humanité vers ce qu'elle laisse entrevoir. Ce n'est qu'en faisant apparaître cela que la mémoire chrétienne convaincrait que ce dont elle parle n'est pas désuet ou simplement touchant, mais au contraire décisif pour que la civilisation de l'action parvienne à tenir ses promesses.

LA VIE DE JÉSUS EST UNE ACTION PUBLIQUE CONTRE LE « MAL DU MONDE »

À cet égard, le fait que Jésus lui-même ait conçu sa vie comme une action publique de lutte contre le « mal du monde » n'est pas sans importance et signification. Ce que l'action de Jésus, des débuts de sa prédication jusqu'à sa croix, a appris à ses témoins au travers de sa « lutte contre le temple », c'est d'abord que l'action n'est jamais sans risque et que, si dans ses résultats elle est souvent loin de contenir ce que l'on attendait d'elle, elle expose en outre ceux qui s'y consacrent vraiment à une souffrance imparable. Car l'une des composantes essentielles de l'action humaine quelle qu'elle soit, est sa rencontre avec le poids des institutions qui, le plus souvent, n'hésitent pas à broyer les individus qui s'opposent à elles. Dans l'action, il ne suffit pas de « bien faire son job » à la manière d'un technicien compétent. Les technocrates d'aujourd'hui pensent volontiers qu'ils viendront au bout de tous les maux de l'humanité à l'aide des bonnes méthodes et des techniques adéquates.

CINQUANTE ANS, REBONDIR

Mais un tel optimisme se révèle rapidement être une naïveté quand il ne s'agit pas d'une duperie. Car très vite, dans l'action réelle, vient précisément à se poser la question machiavélique des moyens mis en œuvre qui ne produisent pas les résultats escomptés. Alors, des choix doivent être faits qui rencontrent les questions du mensonge, de l'injustice et de la violence. Et la mémoire de Jésus est là qui dit que l'on ne peut pas feindre de croire que les actes individuels qui sont derrière ces choix se perdent dans le flux technique et anonyme de l'histoire. Ce genre de scrupules se payent évidemment très cher au vu des exigences de l'action efficace. Il constituent le « dilemme de Caïphe », celui que les hommes d'action et les technocrates voudraient bien ignorer mais en vain : faut-il passer outre au mensonge, à l'injustice et à la violence, faut-il « fermer les yeux » pour que l'action entreprise réussisse ? Parce que, pour la mémoire chrétienne, l'histoire se comprend comme celle de l'amour de Dieu pour les hommes et de l'amour des fils de Dieu entre eux, on ne peut en venir à « fermer les yeux » car il n'y a pas de flux technique et anonyme de l'histoire.

En revêtant chaque être humain d'une valeur absolue face à ce qu'on appelle Dieu et que lui nomme Père, la mémoire de Jésus dit quelque chose de singulier à propos de l'action. L'action n'est jamais simplement aux prises avec des défauts de fonctionnement ou des manques de moyens suffisants de la société. Jésus montre qu'elle est aussi engagée contre un « mal du monde », qu'il appelle le péché, qui ne se résout d'aucune façon à l'aide seulement d'une bonne technique. L'action fut pour lui, et demeure pour ceux qui vivent dans sa mémoire, aussi un affrontement avec la corruption ou la vulnérabilité des puissants, avec les préjugés, l'inertie ou la paresse des masses, avec la peur des classes moyennes ou les alibis des intellectuels, avec d'autres forces encore comme la lâcheté ou les abaissements de toutes sortes qui continuellement s'entrechoquent dans l'histoire humaine. Clairement vue, l'action est l'engagement dans cette « vilaine affaire » qu'est la contestation du monde tel qu'il existe de par la précarité humaine. Cela ne se traite pas simplement, on le sait bien, par le triomphe de l'Église instituée. Mais cela ne se traite pas non plus par le seul jeu de la technique⁸.

Ainsi, tôt ou tard, l'expérience de l'action fait apparaître qu'elle ne détient pas en elle seule de quoi se justifier parce que ses résultats sont toujours aléatoires, limités et ambivalents, parce qu'il faut en supporter les risques sans garantie d'en partager les avantages, parce que d'autres en profitent pendant que l'on s'y donne. Il faut donc dans l'action une sorte de désintéressement ou un supplément de motifs dans une patience qui est aussi une complicité avec ce Dieu aimant les hommes par laquelle on accepte le risque que l'action contient de « se faire rouler » et, peut-être, de tragiquement finir.

L'avènement ou le triomphe de la rationalité instrumentale ne change rien à cette condition de l'action et ceux qui sont partie prenante à la mémoire de Jésus l'ont appris de lui. Ils savent que « passer par cette croix » est la condition pour produire une histoire efficace de l'Évangile. Car elle seule est susceptible de faire déboucher la foi, l'espérance et la charité dans quelque chose d'autre que de simples pensées ou gestes touchants mais peu couteux, des symboles d'action bienfaisante adressés à des symboles d'humanité en attente d'un autre avenir. C'est ce que le théologien allemand Dietrich Bonhoeffer appelait « la grâce qui coûte » : faire engendrer par ces vertus théologiques quelque chose d'aussi nécessaire et décisif que l'œuvre efficace entamée par la rationalité instrumentale.

La thématique de « l'Autre nécessaire », si souvent invoquée par les apologètes de la croyance comme s'il s'agissait de leur patrimoine exclusif et, en l'occurrence, de l'ul-

CINQUANTE ANS, REBONDIR

time rempart contre les périls d'un monde vidé de Dieu, prend alors dans la mémoire chrétienne une spécification qui la garde des périls de l'esthétique métaphysique en la poussant à agir sous la mouvance de l'expérience de la responsabilité d'individus membres d'une société désenchantée et critique⁹. Car Dieu n'est pas qu'un mot si, et seulement si, ce qu'il nomme entraîne un dépassement dont il n'est pas assuré qu'il eût été accompli sans qu'il soit prononcé. L'idée de « l'Autre » n'est certes pas une exclusivité chrétienne. Mais dans cette tradition, elle joue un rôle central et est même poussée jusqu'au point de son « excès » qui inspire une manière de vivre et lui confère sa puissance structurante. Reconnaître que le souci d'autrui, autrement dit l'amour qui fait place à l'autre, éveille l'existence à elle-même jusque dans le risque obscur du face à face avec lui, jusque dans l'éventualité de la violence transcendante qu'il me fera de « trouver en perdant », de ne me trouver donc qu'en me perdant dans l'action par laquelle je répons à son attente, là se discerne l'accès à la vérité relationnelle et subversive que propose la mémoire de Jésus.

LA QUESTION EST MOINS CELLE DE DIEU QUE DE L'ÉGLISE

Le christianisme ecclésialisé, duquel nous restons dépendants mais duquel nous nous éloignons aussi, tente d'éviter ou d'atténuer les implications de « sa » vérité spirituelle — se (re)trouver en se perdant — que l'effondre-

ment de sa figure historique actuelle, toujours présente mais déjà muette, devrait cependant vigoureusement ramener à sa mémoire. Par quelle étrange amnésie a-t-il pu oublier que rien évidemment ne le mettait à l'abri d'une destinée historique aussi peu enviable que celle de son fondateur? La promesse évangélique de pérennité derrière laquelle l'Église abrite régulièrement ses propres doutes existentiels ne peut évidemment être comprise par personne, ni par les croyants ni par les autres, comme une assurance de ce que le clergé soit habilité à gérer indéfiniment les choses du ciel avec les banales ou astucieuses méthodes de la terre.

Pourtant, cette Église se cabre dans la défense de ses maigres acquis, se drape dans l'intimité capacitante que lui confère son rapport privilégié à la tradition religieuse, revendique un traitement séparé d'avec celui des autres institutions humaines éphémères en raison de la gratitude que nous lui devons à propos de la transmission irremplaçable de la foi.

Tout cela ne saurait dissimuler toutefois que la question d'aujourd'hui est probablement moins celle de Dieu que celle de l'Église. Elle est certes victime actuellement, au même titre que les autres institutions sociales, de la « crise de la représentation » qui les affecte toutes. Mais en rester à ce seul constat éluderait la question la plus importante: pourquoi les individus en sont-ils venus à retirer aux institutions et grands organismes publics, dont l'Église, la fonction de conférer un sens à l'existence de leurs membres?

On retrouve à ce propos la question couverte par la disparition des anciennes formes sacrales et unanimistes du lien social: ayant désenchanté le monde et autorisé qu'il se place sous la mouvance de la rationalité instrumentale, elle a permis en même temps l'émergence historique de l'individu émancipé des allégances sociales obligatoires. Ayant par ailleurs accepté pour idéologie le fait de ne pas en avoir, sinon celle de la croissance économique indéfinie qui leur tient lieu de vision de l'histoire, les sociétés

CINQUANTE ANS, REBONDIR

de cette civilisation entraînent les personnes vers une conception profondément conditionnée certes mais strictement atomisée de leur existence. Aucune appartenance collective n'est plus éprouvée comme nécessaire parce que presque plus rien dans ces appartenances ne s'y expérimente d'autre que des contraintes, c'est-à-dire la limitation des libertés. Les individus pressentent certes que l'objectif décisif de la vie humaine n'est pas satisfaisant lorsqu'on le définit dans les termes de la seule production-consommation et qu'il ne saurait consister à changer de voiture tous les trois ans plutôt que tous les six. Mais, atomisés, ils ne trouvent pas en eux-mêmes la ressource pour aller au-delà. Bien entendu faudrait-il trouver une autre façon de vivre moins absurde et moins indigne ! Mais les institutions sociales bureaucratisées, les partis politiques devenus des appareils de cooptation et les moyens informatisés de communication produisant un déluge de messages n'arrivent pas à accoucher d'une seule idée qui vaille à ce propos. Ainsi, l'hypothèse de la croissance, coupée de toute finalité humaine et sociale véritable, est devenue l'hypothèse forte de la modernité, le seul système de valeurs qui soit proposé aux individus et auquel ceux-ci finissent par se soumettre. Dans ce qui est devenu son « excroissance » et sa prolifération incontrôlée, il passe pour être le seul capable de maintenir la cohérence organique de la société des individus abandonnés à eux-mêmes¹⁰.

Face à cette situation, on ne peut guère prétendre que l'Église ait fait la preuve d'une plus grande créativité et qu'il en va de manière différente en elle que dans la société. Elle dit certes que la justice sociale fait normalement partie des préoccupations du chrétien. Mais plutôt mollement. Certains s'en affligent, d'autres s'en réjouissent, et on en reste là. En tous cas, à cet égard, l'Église ne parle pas avec des mots qui convainquent, ni même avec l'insistance qu'elle mettait hier à dire qu'on ne pouvait pas faire danser les filles et met aujourd'hui à dire qu'on ne peut utiliser les préservatifs. Elle se contente plutôt de répétitivement affirmer sa compétence et le principe de son autorité ultime sur une civilisation dont elle ne voit même pas qu'elle n'existe plus. Invitant les hommes de ce temps à changer de civilisation au profit d'une autre, rivale de la leur, mais que les clercs préfèrent parce que ce sont eux qui l'ont inventée et conçue à partir de leurs centres d'intérêts, l'Église n'a pas tardé à ne plus rien inspirer en profondeur. Et à être symptomatiquement ressentie comme une sorte de bureaucratie de la croyance préoccupée du maintien de ses fonctionnements plutôt que de trouver les gestes et les mots qui aideraient nos contemporains à sortir de leurs impasses ou de leur morne somnolence. Et lorsque certains grands témoins de l'Évangile y émergent qui appellent à un au-delà de ce qui s'est toujours dit ou fait, n'observe-t-on pas qu'ils sont soupçonnés, rabroués, écartés, invités à plus de discrétion et de modestie ?

Ainsi, pouvait-on attendre de l'Église qu'elle stimule la civilisation de l'action dans ses promesses inaugurales et qu'elle contribue, pour la part qui lui revient, au dépassement des limites de la rationalité instrumentale. Elle s'est mise au contraire à rechercher les voies d'une hypothétique restauration de son autorité en soulignant les contradictions de la sécularisation et les limites de la rationalité humaine. Elle a surtout minimisé les espérances qui étaient attachées à cette civilisation au travers de l'évident ressentiment qu'elle éprouve à l'égard d'une culture plus vigoureuse qu'elle.

Au fond, la forme historique actuelle du christianisme n'a rien enregistré de la signification profonde de l'instauration de la rationalité instrumentale. Elle continue à parler

CINQUANTE ANS, REBONDIR

de la sécularisation comme d'une apostasie parce qu'elle ne voit pas que cette rationalité, sans faire disparaître la contingence humaine, n'en a pas moins réduit ou déplacé la zone de précarité sur laquelle la religion traditionnelle venait prendre appui. Elle éprouve cette réduction de sa « zone de compétence » non point comme une conquête positive des hommes sur le monde, mais plutôt comme l'arrachement de quelque chose qui lui était dû. Que la société n'ait plus besoin de la religion pour son « intégration » parce que cette dernière vient désormais « d'en bas » et non plus « d'en haut », heurte de front les prétentions du christianisme ecclésial. Celui-ci ne voit pas comment admettre le mouvement qui conduit vers l'individuation de la décision religieuse qui n'est pas sa privatisation mais le fait historique qu'elle prend la figure d'une foi (au sens de K. Barth, qui faisait bien la distinction entre foi et religion). Vu comme une foi, c'est-à-dire conçu comme s'adressant à la société démagifiée des individus libres, le christianisme n'a pas perdu son rôle au sein de la société. Bien entendu, ses manifestations instituées ne pourront plus jamais être semblables à ce qu'elles furent dans les contextes historiques de l'enchantement religieux. Mais néanmoins, l'expression de Marcel Gauchet selon laquelle la religion est en train de « sortir de la scène sociale » induit en erreur. Car même sous une figure transformée, elle garde une importance tout aussi grande que l'économie et la politique. Mais il apparaît néanmoins tout autant que l'une des principales causes de l'effondrement du christianisme ecclésialisé actuel réside dans le fait qu'il continue à se présenter sous une forme sociale de plus en plus anachronique en regard de la situation socioculturelle contemporaine. La source de son déclin se trouverait donc ainsi, non pas d'abord dans ce qu'on appelle la « culture séculière », mais plutôt dans l'irrelevance sécularisatrice de la parole ecclésiastique elle-même.

IL FAUT INVENTER LES FORMES COMMUNAUTAIRES DE LA FOI

Ceux qui aujourd'hui encore se sentent concernés, non pas par une opération de sauvetage de la vieille référence à l'unanimité sacrée de la société, mais par « l'histoire efficace de l'Évangile », continueront-ils à accepter de tels amalgames et à assister à une telle débacle ? Ou bien encore, dégoûtés de leur propre histoire, rejoindront-ils la sphère des « anciens chrétiens » qui cherchent ailleurs et sous d'autres inspirations le sens qui peut être donné à ce qu'ils ne veulent pas abandonner de leurs convictions intimes ?

Certains conclueront, avec Gauchet, que nous sommes sans doute parvenus au terme d'un cycle historique, que la religion (et avec elle le christianisme) disparaît comme instance coagulante d'un quelconque consensus à propos du sens de l'existence humaine collective, que la religion appartient à un temps qui s'en va et que l'Église ne fut qu'une figure transitoire de la question de l'absolu dans la vie sociale.

Mais d'autres continuent de penser que la décision urgente à prendre concerne l'avenir de la forme communautaire de la foi en Jésus Christ. Ceux-là entrevoient bien que « l'ère post-chrétienne » (ou plutôt post-ecclésiale) dont parle Émile Poulat¹¹ est arrivée : qu'il faut tout réinventer parce que plus jamais le christianisme et la société ne se structureront mutuellement comme avant, que plus aucun redéploiement religieux ne rétablira l'ancien espace de développement du christianisme ecclésialement constitué, qu'il n'y aura plus de place à l'avenir pour une « fonction ecclésiale » qui conjugue dans l'espace public les dimensions spirituelles et politiques du christianisme.

CINQUANTE ANS, REBONDIR

Mais ceux-là savent aussi qu'il est néanmoins impossible d'élaborer seul le langage du sens et que la foi est indissociable d'une « opération commune » au travers de laquelle elle se constitue et se communique. Cette opération pose toutefois en des termes inédits la question de la forme ou de « modèle social » de l'appartenance chrétienne. Autrement dit : s'il est exact que c'est non pas Dieu mais l'Église qui constitue le problème de l'heure, comme se conjuguent aujourd'hui le croire individuel et le croire ensemble¹² ? Une mutation est en cours à cet égard dont il est présentement impossible ne fût-ce que d'esquisser le terme. Tout ce qu'il est possible de dire, c'est qu'il n'y a aucune raison de penser que le christianisme puisse échapper comme par miracle à la plus vaste évolution sociale qui est en cours et qui retire aux organisations publiques la légitimité nécessaire pour affecter autoritairement un sens à l'existence de chacun et de tous. Il y a là un processus de renvoi vers la responsabilité personnelle des individus.

On n'a longtemps voulu voir dans ce processus que les périls d'une relégation de la responsabilité de chacun dans la sphère privée (et donc fragile) de son existence. En d'autres termes, les périls non imaginaires de l'individualisme et de la pure subjectivité. Mais on pourrait tout aussi bien soutenir que l'individuation de la conduite de sa vie par chacun n'est pas à confondre avec l'individualisme ou la privatisation de soi. L'affirmation contemporaine de l'individu et de sa liberté de conscience jusque dans l'espace public n'est-elle pas une valeur que la modernité met en œuvre et qui constitue sans doute la meilleure garantie dont nous disposons pour opposer un refus catégorique à toutes les ambitions dominatrices et abusives dont les institutions (dont l'Église) sont régulièrement animées et dont elles ont été capables de faire preuve par le passé ?

Ce n'est d'ailleurs que la vision d'un individu naturellement irresponsable qui permet de craindre que la liberté des choix individuels de chacun débouche fatalement dans la splendide indifférence au devenir de tous. Mais cette vision est-elle compatible avec la mémoire chrétienne ? On n'est plus très loin dans ce cas de ce que Dostoïevski mettait comme dessein dans la bouche du Grand Inquisiteur : c'est la faiblesse de caractère des hommes qui exige l'autorité de certains qui enseignent et proclament ce qu'au fond l'homme ne comprend pas, mais qu'il admet être le sens de la vie dans laquelle il a renoncé à la liberté. Jésus, cet irresponsable, voulait des hommes libres, mais le Grand Inquisiteur, responsable lui, sait ce qui adviendrait à l'écrasante majorité des hommes s'il fallait organiser le monde pour quelques héroïques exceptions !

La figure du christianisme dont les chrétiens ont vécu depuis la Contre-Réforme parvient à son stade terminal. Le désenchantement du monde et la bureaucratisation ecclésiastique acculent ceux qui ne veulent pas se couper de la mémoire de Jésus à imaginer de nouveaux « laboratoires communautaires » de leur foi, des lieux où se forment et se partagent les certitudes fondatrices de leur espérance, où s'explicitent les exigences sans rivage de la charité. Ce devront être des « lieux du croire individué » pour une société ouverte, les lieux d'une vie « orientée mais non normée », c'est-à-dire sans stabilisation prématurée de sa forme, qui doit convenir à la période actuelle qui est celle du transit et de l'entre-deux, sans ambition dogmatique globale et définitive non plus, cherchant le sens à tâtons, « comme dans un miroir ».

Ce sont de tels lieux de la foi que, sous une impulsion initiale latino-américaine, on voit se développer dans les « communautés de base ». Ce mouvement n'en est certes qu'à ses débuts et exigera son propre approfondissement. Mais un signe qui ne trompe pas dans sa dynamique est la redistribution des rôles et des responsabilités qui tend à s'y

CINQUANTE ANS, REBONDIR

opérer entre femmes et hommes, laïcs et prêtres. C'est aussi la crainte que cette redistribution inspire au christianisme encore dominant qui le fait s'opposer au développement libre d'un tel mouvement.

Albert Bastenier

- ¹ F. Böckle, « La morale fondamentale », dans *Recherches de science religieuse*, n° 85, 1971.
- ² M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1995.
- ³ Cette approche de la pensée de Troeltsch s'inspire directement de la présentation qu'en donne J. Ségué dans *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Cerf, 1990.
- ⁴ S.P. Huntington, « The Clash of Civilizations? », dans *Foreign Affairs*, vol. 72, n° 3, 1993.
- ⁵ M. de Certeau et J.-M. Domenach, *Le christianisme éclaté*, Seuil, 1974.
- ⁶ L'expression est de J. Habermas, dans « Transcendance de l'intérieur, transcendance dans l'ici-bas », *Textes et contextes*, Cerf, 1994
- ⁷ P. Manent, *La cité de l'homme*, Fayard, 1994.
- ⁸ J. Comblin, *Le témoignage et l'Esprit*, Éd. universitaires, 1964.
- ⁹ J. Remy, « La société européenne: où va la religion? », dans *Ruptures sociales et religion* (F. Houtart éditeur), L'Harmattan, 1992.
- ¹⁰ J. Baudrillard, « De la croissance à l'excroissance », dans *Le Débat*, n°23, 1983.
- ¹¹ É. Poulat, *L'ère postchrétienne*, Flammarion, 1994.
- ¹² P. Michel, « Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution », dans *Archives de sciences sociales des religions*, n° 82, 1993.