

L'AVENIR D'UNE SUBVERSION

L'humanisme évangélique à l'heure de la modernité liquide

Benoît Bourguine

Institut protestant de théologie | « *Études théologiques et religieuses* »

2012/3 Tome 87 | pages 315 à 330

ISSN 0014-2239

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2012-3-page-315.htm>

Pour citer cet article :

Benoît Bourguine, « L'avenir d'une subversion. L'humanisme évangélique à l'heure de la modernité liquide », *Études théologiques et religieuses* 2012/3 (Tome 87), p. 315-330.

DOI 10.3917/etr.0873.0315

Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.

© Institut protestant de théologie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'AVENIR D'UNE SUBVERSION

L'HUMANISME ÉVANGÉLIQUE À L'HEURE DE LA MODERNITÉ LIQUIDE

Dans cette étude, Benoît BOURGINE engage un dialogue critique avec les points de vue de Sigmund Freud et de Jacques Ellul au sujet de l'avenir du christianisme. Interprétant la fluidification contemporaine des relations sociales comme un accélérateur de la disparition des affiliations religieuses héréditaires et sociologiques au profit d'un acte de foi réflexif, il appelle de ses vœux un humanisme évangélique à la conjonction de l'expérience, de l'intelligence et du désir.*

Selon saint Paul, l'Évangile est « puissance de Dieu pour le salut de tout croyant » (Rm 1, 16), une puissance apte à rendre l'existence plus vraie, plus vivante et plus humaine. Or l'Évangile est adressé non à une humanité abstraite et intemporelle, mais à des êtres de chair et d'histoire, engagés dans une condition essentiellement évolutive. Il peut donc être utile de se pencher sur le contexte où cette puissance est appelée à déployer ses effets, ici et maintenant. Cette étude a pour objet de contribuer à décrire *les conditions propres au temps que nous vivons*, dans la conviction, partagée par les sages d'Israël, que la foi ne dispense pas de répondre aux requêtes communes d'humanité, pas plus qu'elle n'autorise à ignorer le caractère concret des formes d'existence où elle prend corps. Au contraire, la tradition sapientielle encourage plutôt à s'interroger sur ce qu'« être humain » veut dire, en recourant d'ailleurs à des littératures d'autres peuples et cultures, quitte à les reformuler dans une perspective croyante. Sa marque propre est également de proposer un discernement subtil de manière à ajuster les exigences découlant de la fidélité à Dieu, au plus près de la vie. Être parent, époux ou épouse, prêteur ou emprunteur, commerçant, scribe, soldat, juge, policier, riche ou pauvre, malade ou en bonne

* Benoît BOURGINE est professeur de théologie dogmatique à l'Université catholique de Louvain.

santé, cela ne signifie pas tout à fait la même chose en tout lieu et en tout temps. On ne dogmatise pas sur ce qui est par nature changeant. Il convient donc de reprendre la tâche de discernement à chaque fois que l'évolution l'impose pour que le croyant n'annule jamais la Parole de Dieu par des lectures littéralistes ou par des traditions mensongères qui en contrediraient l'esprit.

Le parcours proposé comporte trois étapes. La première, intitulée « L'avenir d'une subversion », s'interroge sur les chances d'avenir du christianisme. La deuxième partie, « La modernité liquide », tente de faire notre portrait : comment le contexte actuel est-il en train de nous changer ? Quelques observateurs critiques du monde tel qu'il devient seront invoqués. Une troisième partie, enfin, « L'humanisme évangélique », pose une question simple, au moins en apparence : que propose le christianisme en vue de rendre l'individu et la société toujours plus humains ?

I. L'AVENIR D'UNE SUBVERSION

Cet intitulé fait allusion à deux ouvrages bien différents l'un de l'autre. Le premier, de style prophétique, écrit par Jacques Ellul et publié en 1984, a pour titre : *La subversion du christianisme*. Le deuxième, de tonalité polémique, est un livre de Sigmund Freud, paru en 1927, *L'avenir d'une illusion*¹. Le premier propose une critique du christianisme, fondée sur l'Évangile ; le second prétend mettre à jour la véritable nature de la religion, que le fondateur de la psychanalyse identifie à une illusion du désir humain. En envisageant le propos de ces deux essais, on entend rejoindre les arguments d'une double critique, interne et externe, en vue de saisir la force de la subversion évangélique et de décrire l'espace actuel de son déploiement.

Dans son essai, Ellul emploie le terme de subversion en un premier sens : le christianisme historique n'a pas tenu les promesses de l'Évangile dont il se réclame. Les chrétiens ont brouillé le message de la révélation au point de le rendre inaudible ; ils ont trahi la force libératrice de l'Évangile, parce qu'ils n'ont pas su le protéger des contaminations d'ordre politique (dès Constantin avec l'Empire chrétien), économique (notamment avec le capitalisme), idéologique (avec le nihilisme contemporain) ou religieux (citant l'influence historique de l'islam sur le christianisme). Pour prendre la défense du christianisme, il ne suffit pas d'imputer ces dérives à des chrétiens qui n'auraient pas été à la hauteur et qui n'engageraient qu'eux-mêmes. Ellul récuse ce type d'apologétique facile. La subversion concerne tous ceux qui se réclament de l'Évangile et ont à cœur d'en témoigner par leur vie. « *Il n'y a pas de Révélation*

¹ Jacques ELLUL, *La subversion du christianisme*, Paris, Seuil, coll. « Empreintes », 1984 ; Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, trad. Bernard LORTHOLARY, Paris, Points, 2011.

connaissable hors de la vie et du témoignage de ceux qui la portent. C'est la vie des chrétiens qui atteste qui est Dieu, et quel est le sens de cette révélation². » Pas d'annonce évangélique, selon lui, hors de la Parole de Dieu qui prend corps dans l'existence de ses témoins. Lorsque ce témoignage vient à manquer de justesse, c'est la Révélation elle-même qui en est obscurcie. En ce premier sens, le christianisme s'est subverti. Ellul le constate et s'en étonne.

Ellul emploie le mot subversion en un second sens, à savoir la subversion qu'opère le christianisme lorsqu'il est fidèle à l'Évangile. Libéré des compromissions, le christianisme peut s'avérer authentiquement critique envers les puissances de l'argent, vis-à-vis du pouvoir politique ou envers le registre religieux lui-même. Tant de pages de l'histoire des Églises d'hier et d'aujourd'hui l'attestent, avec leur lot d'héroïsme ordinaire au service des plus pauvres qui n'intéressent personne, sans oublier la litanie des révoltes courageuses menées au nom de l'Évangile contre l'injustice et l'oppression, d'où qu'elles viennent ; tant de chrétiennes et de chrétiens, anonymes ou illustres, ont couru l'épreuve qui leur était proposée et ont ainsi rejoint la nuée des témoins de l'alliance (He 12, 1). L'Évangile opère une destruction des idoles auxquelles chacun s'asservit avec complaisance et qui ont pour nom : domination, égoïsme, paresse, indifférence, inertie, conformisme. À qui lui donne place, l'Évangile rend la liberté en insufflant cette énergie par laquelle Jésus s'est rendu entièrement disponible au service des siens. Cette énergie, cet Esprit, Jésus les reçoit de sa relation à son Père. C'est en tout cas le témoignage des disciples, impressionnés par l'intensité de sa prière lorsqu'il leur arrivait d'en être les témoins : de sa communion avec Dieu, intimité amoureuse et silencieuse, Jésus a puisé la force d'une liberté communicative. C'est en homme libre qu'il a assumé un destin personnel, une vie offerte au service du plus grand nombre, en témoignage de la bienveillance sans exclusive du Père. En ce second sens, originaire, le christianisme subvertit ce qui rend l'homme captif et le défigure, ainsi que l'a montré l'existence de Jésus de Nazareth, placée à l'ombre de la bonté du Père. Telle est la force subversive du christianisme dès que les chrétiens osent vivre de la parole évangélique.

Dans le deuxième ouvrage, Freud envisage l'élément clé de « l'inventaire psychique d'une civilisation³ », à savoir les représentations religieuses. Rappelons brièvement son cadre d'interprétation. Au sein de la civilisation, le Surmoi intériorise la contrainte et permet à l'individu de devenir un être moral et social, et par là un vecteur de civilisation ; la vie sociale requiert de chacun des sacrifices pulsionnels, explique Freud. Les idéaux et les créations artistiques procurent pour leur part des satisfactions permettant de compenser le renoncement aux pulsions, exigé par une vie civilisée. Par-dessus tout, il y a la

² ELLUL, *La subversion du christianisme, op. cit.*, p. 13. C'est l'auteur qui souligne.

³ FREUD, *L'avenir d'une illusion, op. cit.*, p. 52.

religion. Face à « la puissance écrasante de la nature⁴ », éprouvée dès la situation traumatique ressentie lorsque enfant chacun est confronté au désarroi de l'abandon, la civilisation invente les dieux destinés à protéger des terreurs de la nature, à compenser la cruauté du destin et à dédommager des sacrifices pulsionnels. « Rendre supportable le désarroi humain⁵ », tel serait l'objet du dispositif des religions. Freud refuse à juste titre la fin de non-recevoir des religions qui interdiraient de poser la question de leur crédibilité et il dénonce, également à juste titre, le *credo quia absurdum*, indigne de l'homme et du croyant⁶. Il prend alors en considération la « genèse psychique des représentations religieuses » pour délivrer son verdict sur leur valeur au plan psychologique. Selon lui, elles ont beau se donner pour des dogmes, elles « ne sont pas des précipités d'expériences ni des résultats d'une pensée, ce sont des illusions, des accomplissements des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus urgents de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs⁷ ». L'illusion se produit pour Freud quand l'accomplissement du désir prend le dessus au point de congédier la réalité. Les dogmes religieux seraient comparables à des idées délirantes nées de désirs irréalisables. Pourtant, Freud reconnaît ce qu'ont de « sacré » les énigmes du monde auxquelles les religions offrent une réponse : c'est au nom de la haute idée qu'il a de ces questions qu'il juge dérisoires les réponses des religions. Freud épouse sans retenue le scientisme de son temps, c'est-à-dire la conviction que la science conquérante serait capable de percer les plus obscures énigmes du monde, alors qu'il n'y a, selon lui, rien à attendre « de l'intuition et de la plongée en soi-même⁸ ». Il partage volontiers l'assurance des Lumières vis-à-vis de la tradition et des penseurs du passé : « Et il serait encore plus étrange que nos pauvres aïeux, ignorants et sans liberté, aient réussi à trouver la solution de toutes ces difficiles énigmes du monde⁹. » Freud dénonce le caractère irrationnel des religions et milite en faveur d'une éducation irréligieuse convaincu que, en modernité, l'intelligence de l'homme est plus utile que la religion pour maîtriser ses pulsions. Vivre sans religion, ce serait un retour au réel : « Quant au ciel, nous le laisserons aux anges et aux pinsons¹⁰. » L'effacement inéluctable de la religion est en passe de substituer le savoir à l'illusion et d'éloigner l'humanité des rives de l'enfance pour lui faire enfin rejoindre le port de l'âge adulte.

⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁷ *Ibid.*, p. 78. Nous soulignons.

⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰ *Ibid.*, p. 108.

Ce texte est indéniablement daté. La crainte *de* la nature a fait place à la crainte *pour* la nature : aujourd'hui, l'homme redoute moins la puissance des forces naturelles que l'impact de sa propre action, susceptible de rendre la planète inhospitalière pour les générations à venir. Certaines faiblesses de l'argumentation peuvent être mises en évidence. On notera la confiance naïve de Freud dans la science dont il attend la résolution des questions du sens ; il n'est pas injuste de qualifier cette attente d'illusoire, si on la confronte à la pensée de Max Weber exprimée dix ans auparavant.

Qui croit encore aujourd'hui, mis à part quelques grands enfants comme on en trouve précisément dans les sciences de la nature, que les connaissances de l'astronomie, de la biologie, de la physique ou de la chimie pourraient nous apprendre quelque chose concernant le sens du monde, ne serait-ce que sur la voie qui pourrait nous permettre de trouver la trace d'un tel sens, si jamais il existe¹¹.

On observera enfin la présomption adolescente qui conduit Freud à répudier la sagesse des siècles au profit d'une science qui, au siècle des idéologies et des génocides, d'Auschwitz à Hiroshima, loin d'avoir préservé l'humanité de la barbarie, en a plutôt accru l'impact destructeur en des proportions encore inédites. La réflexion et la spiritualité des sages de jadis, d'Orient et d'Occident, ne compteraient-elles pour rien au regard des défis qui attendent ? La liquidation caustique du monde de l'invisible, ce ciel peuplé d'anges et de pinsons, appelle à son tour le soupçon. Freud se rend la tâche un peu facile en ignorant le sens biblique de « ciel » qui désigne, non pas cet arrière-monde que l'homme s'invente pour échapper au monde réel, mais bien le régime évangélique de liberté, de respect et de communion dans l'amour auquel Jésus a donné corps dans son existence et qu'il a instauré comme possibilité humaine par le don de son Esprit. Qualifier ainsi l'invisible d'irrationnel, c'est exclure tout ce qui compte vraiment du domaine de la pensée. Pour parler en personne raisonnable, faudrait-il expurger notre vocabulaire de l'amour, de l'amitié, de l'intensité des liens familiaux, de la fidélité dans les relations, de la mémoire et de la liberté, du vrai, du beau et du bon, pour la raison qu'ils échappent au régime de la démonstration scientifique et de l'expérimentation empirique ? On le sait mieux depuis Freud, la religion n'a pas dit son dernier mot.

On aurait tort, cependant, de ne pas faire droit à l'interpellation de Freud quand il dénie toute valeur aux dogmes parce qu'ils seraient vides d'*expérience* et dénués de *raison*¹². À quoi bon, en effet, des dogmes qui ne viendraient pas

¹¹ Max WEBER, *La profession et la vocation de savant (Wissenschaft als Beruf)*, conférence du 7 novembre 1917 à Munich, in Max WEBER, *Le savant et le politique. Une nouvelle traduction*, trad. Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, Paris, La Découverte/Poches, 2003, p. 88-89.

¹² FREUD, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 78 et p. 114.

de l'expérience ni n'autoriserait aucune expérience ? Quel avenir pour des dogmes s'ils sont privés de rationalité ? Freud semble ici mettre le doigt sur des critères essentiels à la validité du langage de la foi. La signifiante du discours religieux dépend de son rapport à l'expérience et de son ancrage dans la raison commune, qui ne cesse d'évoluer à un rythme en constante accélération. En un autre lieu, Freud ne doit pas être démenti trop vite, à savoir lorsqu'il établit un lien entre religion et *désir*. Nous sommes en effet des êtres de chair et d'esprit, pétris de désir et tenaillés par une soif de plénitude. On ne connaît rien à l'énigme de l'homme si l'on ne porte son attention sur l'intensité de ce désir que la satisfaction de la chair laisse insatisfait et que l'abondance de biens intellectuels ou culturels peine à rassasier, comme si le monde ne suffisait pas, comme si l'homme était taillé pour un ailleurs. L'aptitude au religieux ne vient peut-être pas d'abord du manque et du désarroi face à l'étrangeté du monde, comme Freud se plaît à le penser ; il semble bien plutôt provenir d'un excès de désir que le monde ne peut combler – ce trop-plein de l'esprit qui l'ouvre à une parole autre et le met en mouvement vers un horizon élargi aux dimensions de sa soif d'infini.

Le point de vue de Jacques Ellul souligne l'ambivalence de la *subversion* qu'opère le christianisme, tantôt un déni de l'Évangile, tantôt son attestation éloquent. Quelle acception l'histoire retiendra-t-elle ? Les chrétiens et les communautés en décident tandis que leur fidélité à la parole reçue est soumise à l'épreuve du réel. L'examen du second ouvrage, appuyé sur les enseignements de l'histoire ultérieure, conduit à envisager de manière plus sereine que Freud *l'avenir* de la religion. Pour autant, du médecin autrichien il convient de retenir une double leçon : le dogme est à passer au crible de l'expérience et de la pensée ; la religion doit sa force existentielle au désir qui l'enracine à l'intime du sujet.

II. LA MODERNITÉ LIQUIDE

Quelles sont les conditions actuelles du croire au vu de l'évolution de nos sociétés ? On propose ici quelques réflexions empruntées à des penseurs d'horizons variés. La théologie ne fait pas de détour lorsqu'elle se met à l'école des interprètes les plus perspicaces de ce qui nous arrive, ici et maintenant, pas plus que les sages d'Israël ne commettaient d'impair tandis qu'ils intégraient avec discernement dans leur discours la sagesse des peuples environnants dont ils partageaient le mode de vie. Avant d'être croyants, les chrétiens sont ces femmes et ces hommes pleinement insérés dans le cours du monde. La foi n'accède pas à l'humain tel un *deus ex machina* surgissant de manière identique quels que soient les temps et les lieux ; elle vient au contraire déterminer des existences concrètes, à la configuration chaque fois singulière.

Les deux premières analyses émanent de sociologues décrivant l'évolution récente des sociétés occidentales ; elles mesurent l'impact des nouveaux modes

de vie sur la difficulté des individus à se définir eux-mêmes. On doit à Zygmunt Bauman, sociologue d'origine polonaise, des analyses lucides sur la fluidité des relations sociales et l'effacement des repères, sur fond d'envahissement d'idées et d'événements, que relaie à un rythme accéléré un flux incessant d'informations et d'images. Selon Bauman, la modernité aurait changé de nature au cours des dernières décennies ; de solide, elle serait devenue « liquide », en proie à une instabilité chronique de ses formes. Les règles du jeu social et des comportements individuels étant soumises à un changement perpétuel, nos contemporains connaîtraient les affres d'une identité désormais incertaine et indéfinissable. Comment savoir qui on est réellement dans un monde qui perd toute forme durable et dont le sens du mouvement déjoue toute prévision ? De son côté, Harmut Rosa prolonge le diagnostic de Bauman, en caractérisant notre modernité tardive à partir du rapport inédit au temps qu'elle institue. Accélération technique, accélération du changement social et accélération du rythme de vie conjoignent leurs effets en bouleversant le rapport que chacun entretient avec soi-même. Il est désormais impossible de s'ancrer dans un pôle stable d'identification : résidence, famille, relations, emploi, convictions, appartenances, tout semble pris dans une danse folle. À l'enseigne de l'accélération, une nouvelle anthropologie s'inaugure, véritable défi à l'identité individuelle, synonyme de continuité, dont on ne peut plus guère répondre au-delà d'une situation particulière¹³. Comment savoir qui je suis, dès lors que je suis privé de tout ce qui me définissait jadis ? N'est-ce pas le projet moderne d'émancipation de l'individu qui se voit ainsi profondément remis en question ?

Une troisième perspective, issue du monde hispanique de l'entre-deux-guerres, fait droit au changement d'ère auquel croit assister José Ortega y Gasset, observateur attentif de ses contemporains. Le philosophe espagnol suit les mouvements de leur subjectivité et ne craint pas d'en donner une interprétation personnelle. Dans un essai inclassable¹⁴, il définit l'idéal-type du citoyen européen qui émerge à ses yeux, l'« homme-masse ». Il le décrit sous les traits d'un enfant gâté de la technique et de la société d'opulence qui s'imagine ne devoir à personne son aisance, en réalité héritée des générations passées et de l'histoire d'une civilisation. Il n'a aucune obligation, il ne se connaît que des droits – ces droits, acquis de haute lutte par ses devanciers et qu'il considère comme autant de privilèges inaliénables, alors même qu'il n'a pas bougé le petit doigt pour en jouir. L'homme-masse, ainsi qualifié en raison de son caractère fruste se définit par son inertie ; il est satisfait de lui-même, ennemi de l'effort, enfermé dans un monde exigu, incapable de se mettre à la place

¹³ D'où le concept d'identité « situative », avancée par le chercheur de Iéna (Allemagne). On ne reprend pas ici les développements plus amples consacrés à la « modernité liquide » de Z. Bauman et à la notion d'accélération chez H. Rosa dans Benoît BOURGINE, « La promesse d'être soi » in *Revue Théologique de Louvain* 42, 2011, p. 3-34.

¹⁴ Voir José ORTEGA Y GASSET, *La révolte des masses*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

d'autrui. Il croit savoir et ne ressent nul besoin de s'informer, il a des idées arrêtées, il déteste la discussion et le dialogue ; il ne voit pas l'intérêt d'argumenter ; il dit ce qui lui passe par la tête, de préférence en accord avec l'opinion commune. Il jugera élitiste l'attitude consistant à s'enquérir d'une instruction auprès de personnes compétentes et préférera toujours les solutions prônées par le « micro-trottoir » ; ce qui ne l'empêche pas d'être prêt à l'action directe pour imposer son opinion. Mouton de Panurge, l'homme-masse est l'ennemi de la culture ; c'est l'individu de la barbarie et du fascisme que Gasset voit poindre en son temps. On peut juger cette description pessimiste et quelque peu intuitive ; on devra cependant se rappeler que l'histoire ultérieure fournira malheureusement à cette perspective des confirmations spectaculaires et que certains traits de cet idéal-type ne laissent pas de rejoindre des phénomènes contemporains.

Convoquons, enfin, un quatrième point de vue qui concerne plus directement la condition du croyant ; il s'agit de Charles Taylor dans sa récente étude consacrée à la sécularisation en Europe et en Amérique du Nord¹⁵. Selon le philosophe canadien, la croyance fut jusqu'à ces dernières décennies l'option par défaut ; aujourd'hui, règne une présomption d'incroyance ou d'indifférence. Un changement d'horizon (*shift in background*) s'est produit. Hier, c'est au mécréant ou au libertin que la société demandait des comptes. Aujourd'hui, c'est au croyant que l'opinion majoritaire en réclame sans ménagement. Afficher une croyance, se réclamer d'une tradition, avouer l'adhésion à une Église, c'est sortir d'une neutralité d'indifférence, devenue la configuration par défaut. Le croyant contredit la posture de doute (*index of doubt*) prudemment adoptée face au sens de la vie, réputé indécidable. Il s'expose ainsi à en répondre devant le tribunal de l'opinion commune ; et le voilà sommé de décliner ses raisons de céder à cette extravagance (de quel droit ? quelles preuves ? quel intérêt ? quel sens ?), invité sans délai à répondre de toutes les vilénies dont cette tradition s'est rendue coupable au cours des millénaires passés. Taylor note que pour la première fois dans l'humanité, les religions connaissent une solution concurrente, *l'humanisme exclusif*, qui leur dame le pion à l'échelle d'une société globale, la société occidentale. Cet humanisme ne se fixe aucun but au-delà de l'épanouissement humain, c'est un humanisme autosuffisant qui ne recourt à aucun dieu et qui est dénué de transcendance, un humanisme qui se croit volontiers privé de tradition et dont la liberté de l'individu serait le seul support. En réalité, il y a bien une généalogie à l'émergence de cet humanisme exclusif de transcendance, dans laquelle le christianisme a une part significative et que reconstruisent les analyses profondes du philosophe.

Que conclure, au plan de la situation nouvelle du croire, de ces quelques instantanés ?

¹⁵ Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, trad. Patrick SAVIDAN, Paris, Seuil, 2011.

Un premier constat s'impose. La *question du sens* se pose dans un contexte renouvelé et en des termes inédits. À l'individu, privé de relations durables, contraint à une mobilité et à une adaptation constantes en un environnement « liquide », il est demandé de se forger une identité et d'élaborer soi-même un cadre de signification, au moment même où les valeurs léguées par la tradition sont discréditées et que s'estompent les normes éthiques jusque-là indiscutables. On le voit, moins que jamais, trouver un sens à sa vie ne va pas de soi. Des obstacles se font jour, liés notamment au nouveau rapport au temps et à l'identité, comme à la difficulté d'inscrire une fidélité dans la durée. On peut, certes, se réjouir corrélativement de l'extension du domaine de la liberté et de l'initiative individuelles dans la recherche et l'appropriation des valeurs. Les Églises et les chrétiens, qui ont à cœur de proposer et d'initier à une vie belle et riche de signification, sont cependant invités à ne pas sous-estimer le désarroi de leurs contemporains au milieu des bouleversements en cours. La cause de l'Évangile recommande, dans ce contexte, de s'approcher au plus près des lieux où se pose et s'élabore la question du sens.

Une autre conséquence apparaît. On aurait beau professer la même foi, avant ou après le « changement d'horizon » invoqué par Taylor, l'acte ainsi posé est autrement qualifié. Il s'agit désormais d'un acte voulu, revendiqué et mûri. Alors même que le croyant respecterait le strict pluralisme des convictions au sein du groupe social, il devra encore s'expliquer sur le pourquoi, sur le comment et sur le contenu de sa croyance afin d'échapper au soupçon d'arbitraire et inverser la présomption d'aliénation qui s'y attache. Il devient, aux yeux de ses semblables, comptable de l'authenticité de son croire. Il n'est donc plus possible de croire *naïvement*, parce qu'on est tombé dans la marmite tout petit, parce qu'on est né anglais et donc anglican ou danois et donc luthérien. L'affiliation religieuse, sociologique et héréditaire disparaît. De naïf, *l'acte de foi* doit se faire *réflexif*. À l'heure de l'humanisme exclusif, l'ère religieuse naïve a vécu.

Dans ces conditions, l'avenir de la subversion évangélique se pose de nouveau. On mesure mieux dans ce contexte les éléments recueillis à l'issue de la première étape et qu'il convient maintenant de reprendre dans une troisième, à savoir l'importance de l'*expérience* individuelle dans le cheminement du chrétien, la place du travail de la *raison* dans l'intégration de sa foi aux autres dimensions de l'existence et enfin le rôle du *désir* capable d'unifier l'être dans la rencontre de l'Autre.

III. L'HUMANISME ÉVANGÉLIQUE

Les dogmes seraient vides d'expérience et d'intelligence, fruits d'un dérèglement du désir. L'interpellation freudienne, devenue vulgate de la pensée, mérite examen. Quelle vérité manifeste-t-elle de l'origine des dogmes comme des exigences de la vie de foi aujourd'hui ?

1. Expérience, pensée et désir à l'origine des dogmes

Les dogmes furent élaborés dans le but de garder sauve une expérience, l'expérience du salut en Jésus-Christ ; tout sauf irrationnels, ils doivent leur formulation à un travail d'intelligence collective, poursuivi pendant des siècles. Voilà ce qu'il faut démontrer en esquisant leur genèse et en éclairant leur logique.

L'expérience des premières communautés chrétiennes se fait très tôt proclamation, récit et interprétation de l'événement Jésus-Christ, sur l'horizon de signification de la religion d'Israël. Si l'expérience communautaire et individuelle du salut n'avait précédé le langage dogmatique, on voit mal comment toute cette effervescence serait parvenue à devenir tradition. Le va-et-vient entre une expérience historique singulière et l'exigence de la penser dans sa spécificité donne naissance aux premières expressions de la foi chrétienne : confessions de foi, hymnes, lettres, récits, catéchèses. L'histoire de Jésus-Christ, le rassemblement de l'Église par l'Esprit, la saveur unique de l'agapè et la liberté nouvelle que l'on expérimente dans la vie des communautés, voilà ce que les chrétiens ont dû intégrer en un cadre d'intelligibilité ; ils l'ont exprimé dans le langage, le pensable et le croyable alors à leur portée. Les écrivains du Nouveau Testament, tous juifs, disposaient du cadre de la religion d'Israël et du langage de ses Écritures. Le développement des dogmes du christianisme au cours des siècles suivants s'est opéré suivant le même modèle : l'expérience du salut, d'un côté, l'exigence de penser cette expérience en conformité avec le langage disponible, d'un autre côté. Semblable entreprise s'avère nécessaire à chaque fois que les chrétiens habitent d'autres visions du monde et qu'ils parlent d'autres langues. Sans ce travail de la pensée à chaque génération, le risque est grand que l'expérience de foi devienne aveugle ou confuse, faute d'intelligence : la foi ne serait plus tout à fait humaine si elle était rejetée à l'extérieur du langage – hors *logos*¹⁶ !

Or l'histoire des dogmes essentiels du christianisme, à savoir les définitions conciliaires christologiques et trinitaires des IV^e et V^e siècles, manifeste le ressort d'une inquiétude, presque obsessionnelle : ne pas réduire la grandeur du don de Dieu et les dimensions de l'expérience du salut, à savoir « la largeur, la longueur, la hauteur, la profondeur, [afin] de connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (Ep 3, 18-19), même s'il faut pour exprimer le mystère, aller au-devant de redoutables difficultés conceptuelles et risquer des affirmations paradoxales, de manière à rendre raison, autant qu'il est possible, d'une expérience qui est au-delà de tout savoir¹⁷.

¹⁶ Un mot revendiqué en des sens concurrents par Freud et par la Première épître de Pierre : FREUD, *L'avenir d'une illusion, op. cit.*, p. 115 et 1 P 3, 15.

¹⁷ On a tenté de comprendre sous cet angle les grandes formulations conciliaires dans Benoît BOURGINE, « Que faire des premiers conciles ? » in *Revue Théologique de Louvain* 36, 2005, p. 449-475.

Voilà pour la genèse ; qu'en est-il de la logique du *credo*, ce symbole de foi qui naît, en des formes locales et différenciées, au sortir de la génération apostolique, pour constituer le socle du développement des dogmes ? Résumé doctrinal de la confession chrétienne, le symbole de foi désigne une expérience et inscrit le croyant dans un horizon de sens. Avant même de viser un contenu, le *credo* correspond à un événement et à une situation de parole. Ce symbole, c'est d'abord une *action* qui est posée. La réponse de la foi, qui concerne tout entier comme aucune autre dimension de l'existence, est une mise en mouvement de tout l'être pour vivre du don de Dieu. Le mouvement ne vient pas du fidèle, la Parole le précède en lui communiquant son énergie ; le fidèle peut alors délibérément assumer, et en première personne, ce mouvement de réponse à la Parole que Dieu lui adresse tout aussi personnellement.

Ce symbole a une structure *trinitaire* : le Père, auteur de la création ; le Fils, sauveur de tous ; l'Esprit, achevant l'œuvre de Dieu jusqu'au terme de l'histoire. Ce discours n'est pas un savoir du même type qu'une formule mathématique ou qu'une vérité d'ordre historique, et pourtant on prétend exprimer une vérité et il est fait référence à des événements d'histoire et à des personnages historiques : Jésus, Marie et Ponce Pilate. Mais c'est un autre registre de vérité dont il s'agit et un autre régime de preuve qui s'applique, parce que ce qui est visé est au fondement de toute chose, un fondement inapparent et caché qui ouvre l'énigme du monde. Là, il n'y a pas de preuves, seulement des signes. Pas de démonstration indiscutable, mais une voix qui invite dans le secret, une lueur qui fait voir au-delà des apparences en suscitant une réponse libre, l'obéissance de la foi.

Reprenons chacun des trois articles afin d'indiquer de quel poids d'expérience et d'intelligence ces vieux mots sont lestés. Le premier article désigne l'*origine* ; le deuxième proclame le *salut* ; le troisième annonce une *espérance*.

« Je crois en Dieu, le Père tout-puissant créateur du ciel et de la terre ». Dans cet article, le fidèle reconnaît être précédé. Dire « *credo* », c'est accepter d'inscrire sa vie dans un mouvement dont on n'est pas l'origine, parce que nul ne s'est donné la vie à soi-même, nul ne s'est apporté lui-même dans l'existence. Prononcer ce premier « *credo* », c'est aussi anticiper sur le second article : il y a en effet une logique biblique qui relie la création à la résurrection. À celui qui a la puissance de ressusciter Jésus d'entre les morts, au Père de Jésus-Christ, la Bible attribue la paternité de la création, l'origine de tout ce qui est. La résurrection de Jésus, c'est le signe du pouvoir de Dieu sur la mort. S'il a eu le dernier mot sur la mort, c'est qu'il a aussi fait le premier matin. Croire en Dieu, c'est mettre au principe de l'histoire et du monde cette générosité-là, la bonté originelle ; c'est placer en amont de l'énigme un amour paternel, sans principe et sans pourquoi.

« Je crois en Jésus Christ, le sauveur, mort et ressuscité. » Mettre sa vie sous le signe de l'Évangile provient d'une expérience, celle de ne pouvoir

répondre de soi, face à ses contradictions et face aux autres, l'expérience de ne pas être à la hauteur du désir le plus intime. Ce n'est pas pour autant une obéissance aveugle : si « je crois », c'est parce que j'ai discerné dans la vie de Jésus, dans les relations qu'il a nouées, aussi bien avec les siens qu'avec le tout-venant, la vérité de ma propre existence. Si « je crois », c'est parce que j'ai fait l'expérience de la bonté du Père qui fait pleuvoir sur les justes et les injustes, c'est que la trajectoire de Jésus, son « jusqu'au bout de l'amour » (Jn 13, 1), a donné un sens nouveau au nom de Père. Le salut mis en œuvre par Jésus ne consiste pas pour lui à se substituer aux autres, mais il consiste à remettre debout : « lève-toi et marche », à ouvrir un avenir jusque-là fermé : « Je ne te condamne pas. Va, désormais ne pêche plus », à orienter vers l'action : « Va, et toi aussi, fais de même », en vue de collaborer à la même œuvre que Jésus : « Vous ferez des choses plus grandes encore. » Jésus est sauveur en ce qu'il communique cette audace d'oser le risque de la foi.

« Je crois en l'Esprit Saint, à l'Église, à la communion des saints, à la résurrection de la chair, à la vie éternelle. » Le troisième article renvoie à une communauté habitée par l'Esprit et à un avenir éternel. Dire « je crois » en ce troisième sens, c'est placer sa vie sous le signe d'une espérance qui donne sens à l'histoire en fonction d'une expérience particulière – l'expérience d'appartenir à un peuple, à une communauté au milieu de laquelle le « Je » peut devenir un « nous » de communion et de fraternité, sous la motion de l'Esprit d'amour ineffable qui vient du Christ. Ce peuple n'a donc pas sa raison d'être en lui-même, mais dans le don qui lui est fait de l'Esprit qui agit en lui, et il a sa raison d'être dans la mission reçue de Dieu qui l'envoie au monde.

2. Expérience, pensée et désir dans la vie de foi aujourd'hui

Les mots de la foi auraient beau provenir d'une expérience et d'une pensée, s'ils n'éclairent plus l'expérience concrète des croyants, ils ne sont que formules creuses. Sans pensée, l'expérience de la foi est aveugle ; sans expérience, la pensée de la foi est creuse. Les dogmes ont jadis permis d'exprimer l'expérience de foi ; aujourd'hui, ils apparaissent à beaucoup comme des témoins muets et dénués de sens. Difficile de voir dans cette lave refroidie la roche en fusion qu'elle fut jadis. Pour retrouver la signification des dogmes, il importe de revenir à l'expérience dont ces mots sont lourds ; il faut réactiver le mouvement de sens qui leur a donné forme en les plongeant à nouveau dans le bain de l'Écriture. En refroidissant, la lave perd sa plasticité ; de même, la lettre des dogmes lorsqu'on perd la mémoire de leur origine, où le Verbe s'est fait parole humaine. Il faut donc revenir à l'événement qui les a produits. En effet, seule la continuité avec l'expérience de la foi d'hier permet d'assurer l'authenticité de la foi d'aujourd'hui.

Le travail décrit plus haut qui a présidé à la genèse des dogmes est donc à reprendre intégralement à chaque génération et dans l'histoire personnelle du

croyant. La foi n'est appropriée que si elle fait corps avec l'expérience la plus propre, ce laborieux travail de l'esprit par lequel chacun devient peu à peu soi-même. Rien ne devient expérience sans un retour sur soi-même dans le dialogue intérieur et le sanctuaire de la conscience ; rien ne devient expérience sans relier ce qui arrive à ce que l'on a vécu et est appelé à vivre, entre passé et futur ; l'irrationnel sans parole ne devient jamais expérience – la violence gratuite, le non-sens ne peuvent jamais devenir expérience, tout au plus demeurent-ils en moi à l'état de traumatismes, qui peuvent m'empêcher de vivre. Ce qui devient expérience, c'est ce que je peux raconter de ce qui m'est arrivé, ce sont les décisions essentielles où l'on répond de soi. Lorsque je peux insérer cette expérience dans une signification plus vaste, l'histoire biblique en l'occurrence, mon récit se fait interprétation et m'inscrit de plein droit dans la tradition des croyants.

Cependant, le rapport entre expérience et intelligence de foi présente des traits nouveaux. Dans une situation marquée par la sécularisation de la société et la fragmentation du moi, face au soupçon radical, il faut désormais rendre compte personnellement de ce qui porte à croire. La mentalité scientifique exige des validations, le sujet moderne revendique son autonomie ; le croyant est soupçonné d'arbitraire, d'irrationalité, d'infantilisme. Il ne suffit plus de s'adosser à la confession ecclésiale de la foi ; il faut aussi prouver par un cheminement propre que la foi est entrée dans la vie du croyant autrement que par un *deus ex machina*. L'expérience spirituelle joue dorénavant un rôle tout à fait décisif dans la vie de foi des chrétiens, comme l'indique Christoph Theobald.

[L]'expérience, « spirituelle » au sens fort du terme, et la théologie qui s'y rapporte sont affrontées aujourd'hui à une situation totalement inédite. Dans la mesure où le croire chrétien ne trouve absolument plus d'appui dans la société globale, étant pour ainsi dire mis à nu dans sa prétention fondamentale d'être une rencontre de Dieu, la référence à l'expérience spirituelle se voit chargée d'une fonction nouvelle : « fonder » mon croire dans une société où les vérifications comptent. Comment rendre compte de ma foi aujourd'hui devant moi-même et devant les autres, sinon à partir de l'« expérience » de Dieu qu'elle me permet de faire¹⁸ ?

Au lieu des raisons *a priori* de jadis, voici venu le temps de la preuve *a posteriori*. De la méthode expérimentale appliquée à la croyance, en quelque sorte. Le chrétien est ainsi appelé à un approfondissement spirituel indispensable s'il veut affronter, autrement que par le repli sectaire, le sentiment de dénuement et de

¹⁸ Christoph THEOBALD, « La théologie spirituelle. Point critique pour la théologie dogmatique », in Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, t. 1, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei 260 », 2007, p. 389-411, citation p. 405-406.

vulnérabilité que l'on éprouve naturellement dans un environnement hostile. Il faut trouver en profondeur ce que les racines ne reçoivent plus en surface.

Avec beaucoup de finesse, Theobald signale deux étapes dans cet approfondissement. La première consiste en une *mise à nu*. Le croyant est poussé au désert, le lieu de l'épreuve. Selon la grande tradition mystique, le chemin de dépouillement fait renoncer au sensible et à ce qui plaît pour agrandir ses capacités à recevoir le don infini de Dieu. Si l'on est attaché, même à peu de chose, impossible d'accueillir ce qui n'a pas de limite. Dans le dessin qu'il esquisse du « Mont Carmel », Jean de la Croix écrit : « Pour parvenir à goûter tout, n'aie de goût pour rien. Pour parvenir à savoir tout, ne cherche à savoir rien de rien. Pour parvenir à posséder tout, ne cherche à posséder rien de rien. Pour parvenir à être tout, ne cherche à être rien de rien¹⁹. » Le dépouillement est le fruit d'un *désir*, celui de recevoir plus, le désir d'élargir les capacités aux dimensions du plus grand don qui soit : Dieu lui-même. Pas de mystique sans ascèse, mais cette ascèse est pratiquée pour étancher une soif creusée par l'amour et que seul l'amour peut étancher.

La seconde étape correspond à l'*émergence d'une parole singulière*. C'est de notre propre combat de vie et de notre difficulté à exister que peut naître une parole unique, mais aussi d'un travail de foi et d'intelligence, qui *accueille la Parole de Dieu en travail dans la chair de notre existence* – « la parole de Dieu, qui est aussi à l'œuvre en vous, les croyants » (1 Th 2,13). Le Verbe travaille dans l'esprit du croyant, lieu de la pensée. Lorsqu'un croyant devient capable d'une parole personnelle pour dire sa foi, qu'il peut parler de son itinéraire, de manière créative et originale, c'est sans doute le signe qu'il a traversé le désert du non-sens et la « nuit de la foi », comme l'appellent les mystiques : après avoir traversé la menace de mort, sa parole s'est revêtue d'une force capable de transmettre la vie²⁰. Là, au milieu de la nuit, peut certes se produire la mort de la foi ; mais une conversion peut tout aussi bien advenir, et, avec elle, « l'expérience d'une unification radicale »²¹. Face au moi éclaté, la conversion donne d'être soi-même dans la diversité des lieux à habiter et des rôles à assumer. À la mise à l'épreuve, succède une présence discrète à l'intime de soi, la présence vivifiante de Dieu.

Si les croyants ne sont pas en mesure de considérer leurs dogmes comme les précipités d'une expérience et les résultats d'une pensée, ils n'ont pas d'avenir. Les conditions nouvelles du croire appellent le lieu de l'*expérience spirituelle* en fonction de l'exigence nouvelle d'appropriation individuelle ; les conditions nouvelles du croire appellent le lieu de l'*interprétation théologique* comme l'émergence d'une parole personnelle ; cette double exigence, d'expérience et de pensée,

¹⁹ JEAN de la Croix, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1990, p. 259.

²⁰ Voir Christoph THEOBALD, *Transmettre un Évangile de liberté*, Bayard, 2007, p. 13-15.

²¹ THEOBALD, « La théologie spirituelle », *op. cit.*, p. 406.

rencontre en réalité le régime de la foi tel que le Nouveau Testament le décrit comme *œuvre de l'Esprit et œuvre du Verbe*, qui s'opèrent dans l'espace du désir, inscrit au cœur de l'homme. Être chrétien aujourd'hui suppose de conjoindre *le poids de l'expérience, le travail de l'intelligence et l'intensité du désir*.

CONCLUSION

L'existence croyante oblige à sortir du rang. Oser le beau « risque » de la foi, comme l'appelait déjà Clément d'Alexandrie au II^e siècle, c'est dorénavant s'engager sur des chemins qui vont à rebours de l'opinion commune, de manière réfléchie et délibérée. Cela suppose de recevoir une impulsion suffisamment significative pour trouver l'audace de répondre « Me voici » et d'être singularisé comme un unique, en sortant de l'indistinction de l'« homme-masse ». S'inscrire, comme croyants, dans la culture actuelle suppose de quitter le « socialement correct » lorsque ce dernier conduit à discréditer les valeurs de l'Évangile. L'Église ne peut pas renoncer à être signe, comme Jésus l'a été pour sa génération.

La vitalité d'une tradition se mesure à la capacité de se confronter au courant de la vie réelle et au mouvement des idées, plus que dans la fidélité littérale ou la répétition routinière. Il ne s'agit bien évidemment pas d'épouser l'évolution du temps, mais de s'y confronter et d'y réagir avec créativité, comme y invite la tradition biblique sapientielle. C'est pourquoi Jésus n'a pas donné de « trucs » ou proposé de stratégies, pas plus qu'il n'a donné de code moral ou de code rituel, pour diffuser la Bonne Nouvelle. Plutôt qu'un catalogue de vérités toutes faites ou de solutions clefs en main, Jésus a donné l'Esprit pour faire de ses disciples des vivants, témoins émerveillés de la vie reçue. S'ouvrir à l'Esprit, c'est vivre de cette délicatesse de l'amour qui s'ajuste avec plasticité à l'infinie diversité du réel.

Un point de vue exprimé par Jacques Ellul mérite d'être cité au terme de ce parcours : « Si le chrétien n'est pas conforme dans sa vie à sa vérité, il n'y a plus de vérité²². » Dieu aurait ainsi lié *le sort de la foi* au témoignage des chrétiens. Voilà qui semble étonnant et, de la part de Dieu, passablement imprudent. L'Évangile n'est-il pas trop précieux pour le confier aux chrétiens ? Tel est pourtant le choix de Dieu, celui de se servir de nos paroles pour témoigner de sa Parole et de nos visages pour refléter un peu de sa lumière. C'est une tâche impossible et nécessaire, que la grâce du Ressuscité opère à partir de nos pauvres existences. Notre espoir, c'est d'avoir affaire au vrai Dieu – un Dieu qui, en dépit de tout, a la puissance de nous faire vivre dans la vérité. Cette perspective a le mérite de donner la mesure de l'engagement que suppose

²² Jacques ELLUL, *La subversion du christianisme*, op. cit., 1984, p. 13.

l'aventure de la foi : c'est sa propre existence que l'on met en jeu, ni plus ni moins. La foi chrétienne, ce n'est pas une doctrine qu'il suffirait d'accepter pour éventuellement la mettre en pratique. Pour reprendre les mots d'Adolphe Gesché, « confesser Dieu, ce n'est pas simplement savoir et dire qu'il existe. C'est aussi se compromettre en son nom²³ ».

Benoît BOURGINE

²³ Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V : *La destinée*, Paris, Cerf, p. 175.