
Pourquoi la foi ?

JEAN LADRIÈRE

Il est devenu courant, aujourd'hui, de s'interroger sur la foi dans la perspective de son rapport au monde : quelle est la signification de la foi dans le monde ? En posant une telle question, nous prenons implicitement le monde comme système de référence et nous admettons comme allant de soi que nous ne pouvons nous tourner vers la foi qu'à partir d'une situation qui nous place au milieu du monde. Nous explicitons le sens de la question que nous posons ainsi à la foi, nous devons tenter d'éclairer cette situation.

L'humanisme chrétien

Et d'abord, d'où venons-nous ? D'un contexte de civilisation dans lequel nous pensions, en tant que croyants, être dépositaires d'une vision complète et spécifique de l'homme et du monde que nous avions à proposer, dans lequel nous croyions pouvoir apporter, dans toutes les questions importantes, des solutions qui nous étaient

propres. Reméorons-nous très brièvement les étapes de notre cheminement. Le christianisme est né et s'est développé dans un monde religieux, où le sacré était profondément vécu (sauf peut-être par les « intellectuels » de l'époque) et où régnait une civilisation de la cité, grandiose par certains côtés, mais au fond radicalement égoïste et impitoyable. Lorsque cette civilisation s'est effondrée — de l'intérieur plus encore peut-être que sous l'action de pressions extérieures — le christianisme est apparu comme la seule force capable de servir d'armature à une nouvelle civilisation, de fournir une assise à une nouvelle édification. Cela a duré mille ans. Dès le Moyen Âge, cependant, sous le couvert de la civilisation chrétienne, l'ancienne civilisation — qui était sans doute la vraie, l'unique grande civilisation de l'humanité, dans une de ses préfigurations — l'ancienne philosophie, l'ancien empire ont repris leur cheminement. L'antique culture a recommencé de fleurir, et elle a développé toutes ses virtualités, sous la forme de l'État moderne, de la science, de l'univer-

salisme abstrait. Sa forme intellectuelle la plus achevée, c'est le grand rationalisme. Et l'expression la plus radicale de son esprit souterrain, c'est sans doute l'athéisme, l'athéisme théorique avoué, Dieu nié, et plus encore peut-être l'athéisme non thématique, non exprimé, purement vécu, Dieu oublié.

La première réaction à la subversion interne de la civilisation chrétienne, ce fut l'humanisme chrétien. On a pensé revenir à un nouveau Moyen Âge, non pas sous la forme d'une restauration, d'un retour en arrière, mais sous la forme d'une nouvelle création qui aurait instauré une nouvelle civilisation chrétienne, plus vraie que celle du Moyen Âge. À un certain niveau et à un certain moment, l'idée de démocratie chrétienne a été la traduction de cette vision sur le plan politique. Les présuppositions du type de démarche caractéristique de l'humanisme chrétien peuvent être décrites comme suit. Sans doute la foi ne nous donne-t-elle pas des solutions toutes faites aux problèmes humains : elle ne nous donne qu'une inspiration générale. Mais précisément, à partir de cette inspiration, il y a moyen d'élaborer des solutions spécifiques, que les chrétiens pourront proposer comme telles aux autres hommes. Au reste ces solutions sont parfaitement acceptables même du point de vue des non-croyants, car elles ont un caractère rationnel ; elles peuvent donc éventuellement être ratifiées par les non-croyants, du moins par ceux que l'on appelle les « hommes de bonne volonté ». Ainsi la démarche va de la foi vers le monde, c'est-à-dire vers l'activité humaine considérée dans tous ses aspects, pour l'investir, le transformer, et ainsi rendre visible le salut annoncé par la foi. Il s'agissait d'établir une « projection » des valeurs spirituelles sur le plan temporel. Bien entendu, on ne prétendait nullement construire le royaume de Dieu sur la terre, mais on se proposait d'élaborer une sorte de parabole du royaume de Dieu ici-

bas. On avait le souci, en tout cas, de donner comme une transposition visible de ce que vise la foi, sous la forme d'une société où, sans doute, les chrétiens n'auraient pas été seuls, mais où ils auraient agi comme corps, où ils auraient joué le rôle d'un ferment collectif, et qui aurait pu ainsi devenir le support sinon d'une civilisation chrétienne au sens strict et absolu, à tout le moins d'une civilisation profondément inspirée par le christianisme. Au plan théologique, l'attitude de l'humanisme chrétien s'est exprimée dans l'idéal d'une théologie déductive, recouvrant pour ainsi dire l'Évangile par l'édifice d'une puissante construction rationnelle. Et au plan de l'organisation ecclésiastique, elle s'est manifestée par un centralisme extrême, par une forte accentuation de la composante institutionnelle et du juridisme. Au fond de cette tendance, il y avait l'idée d'une sorte de puissance spirituelle, armée pour jouer son rôle dans les affaires humaines, même au niveau des relations internationales et de l'organisation mondiale.

La nouvelle civilisation

Alors sont venus les appels du pape Jean XXIII et le Concile du Vatican II. Jean XXIII a utilisé une formule particulièrement significative, qui a été reprise d'ailleurs dans le schéma XIII du Concile : c'est l'expression de « signes des temps ». Cette expression représente l'émergence, au niveau de la pensée officielle de l'Église, d'une prise de conscience qui était devenue explicite chez certains, mais qui était encore latente chez la plupart. Elle a pour fonction de faire passer dans une parole explicite la manière dont les chrétiens éprouvent ce qui se passe. Mais qu'est-ce qui se passe ?

D'abord l'installation massive et triomphante d'une civilisation que nous pou-

vons appeler, sans aucune nuance péjorative d'ailleurs, la civilisation païenne, pour indiquer qu'il s'agit-là d'une civilisation qui s'est construite en dehors de toute référence à la foi chrétienne. Elle est caractérisée par un certain nombre de grandes valeurs fondamentales : l'universalisme abstrait, qui s'exprime très visiblement dans la science, mais aussi, quoique d'une manière moins visible et en partie paradoxale (à cause de la dimension du conflit et de la particularité), dans la vie politique — le progressisme, l'idée qu'il y a une marche en avant, que chaque nouvelle étape représente une avance certaine par rapport à la précédente, que l'horizon des possibilités est infini — et aussi le rationalisme, qui s'exprime par la pratique et les méthodes de la science, de la technique, de la planification à tous les échelons. En même temps que s'affirment les valeurs abstraites, il y a une dissolution de ce qu'on a appelé l'« humanisme », pas seulement de l'humanisme chrétien, mais de toutes les formes de l'humanisme, y compris de l'humanisme athée : il y a une disparition progressive de l'image idéale que l'homme s'était forgée de lui-même et dans laquelle il y avait encore comme un reflet attardé de l'image d'un Dieu devenu absent.

Par ailleurs, nous assistons à l'émergence dans cette civilisation, d'une composante éthique extrêmement importante, qui s'exprime dans des valeurs de portée morale, fort différentes des valeurs de type rationnel dont il vient d'être question, essentiellement l'égalité et la liberté. Nous entrevoyons aujourd'hui la possibilité de créer les conditions d'une vraie égalité, entre les peuples et entre les individus. En ce qui concerne les peuples, cette requête de l'égalité se manifeste par la lutte contre toutes les formes d'impérialisme, contre le colonialisme et ses différents avatars, contre tout ce qui représente une domination d'un groupe sur un autre. En ce qui

concerne les individus, elle s'exprime par la lutte contre toutes les formes de discrimination. Dans tout cela s'affirme un effort gigantesque en vue de faire exister ce qu'on a appelé, en termes abstraits, la reconnaissance de l'homme par l'homme, ce que nous pourrions désigner plus concrètement par la simple notion de la fraternité humaine. Et plus loin émerge une autre valeur fondamentale, celle de la liberté. Il faut sans doute dire « plus loin » car il n'est pas certain que l'on puisse assurer l'égalité dans les conditions d'une totale liberté. Mais c'est bien la liberté qui est la requête ultime ; on perçoit qu'il faudra trouver le moyen de concilier les nécessités de l'organisation, la rationalité des plans, la timidité des médiations, avec l'exigence de non-contrainte qui s'oppose, dans l'être humain, à tout ce qui est appareil, organisation, détermination rationnelle, forme autoritaire. L'égalité, et plus encore la liberté, représentent des tâches infinies. Ce sont en tout cas les tâches du monde où nous sommes.

Comment déchiffrer la foi dans l'événement

Au point de vue chrétien, la réaction à l'égard de cet état de choses semble être un grand désarroi. Nous nous rendons compte tout à coup que d'une certaine manière, les jeux sont déjà faits, que cette civilisation est déjà constituée, et qu'elle s'est rendue étrangère au christianisme. Nous avons le sentiment que nous n'avons plus rien à y apporter, que nous sommes en dehors de tout ce qui compte vraiment, et nous en arrivons à nous demander ce que signifie encore la foi. Un double souci se manifeste dans la conscience chrétienne : d'une part celui de garder intégralement la fidélité à la foi, et d'autre part celui d'assumer tout

ce qu'implique la présence au monde, de refuser tout ce qui pourrait ressembler à une évasion. De là sans doute la notion de « signes des temps ». Ce qu'on reconnaît, quand on met en œuvre cette notion, c'est que la foi ne peut être vécue en dehors d'une situation historico-existentielle qui est nécessairement celle du présent. Cela signifie que la foi nous interpelle — car elle continue toujours à nous interpeller, nous ne sommes jamais tout à fait croyants — non de l'intérieur de nous-mêmes, ni non plus d'un point qui serait extérieur par rapport à nous-mêmes, mais de l'intérieur de ce monde où nous sommes, qui est le nôtre. Nous découvrons que nous avons à déchiffrer la foi dans l'événement. Mais qu'est-ce que cela veut dire ?

Interprétations irrecevables

Nous devons d'abord évoquer, pour les écarter aussitôt, deux interprétations qui paraissent irrecevables, en tout cas pour quiconque veut rester fidèle à la foi. Une première façon de répondre à la question posée consisterait à dire que la foi n'a pas de contenu propre, qu'elle n'a donc rien de spécial à apporter, mais qu'elle a cependant une signification historique, en ce qu'elle est une forme, un langage, un corps d'expression, une symbolique. Selon cette conception, le vrai contenu qui se cache derrière les expressions et les symboles dont se sert la foi, ne serait rien d'autre que le monde tel qu'il est, avec les valeurs qui s'annoncent en lui, et en particulier avec ses composantes éthiques et progressistes. Il est utile parfois, dira-t-on, de recourir aux symboles : encore faut-il savoir qu'il ne s'agit que de symboles. À la rigueur, bien sûr, on peut toujours les éliminer. L'expression théorique de cette interprétation, c'est la doctrine de la démythisation : il faut considérer l'expression de la

foi comme un mythe et découvrir ce qui se dissimule derrière le mythe. Une telle doctrine accorde en définitive un privilège à un type particulier de langage, celui de la rationalité scientifique. Le langage de la foi est purement symbolique, c'est une forme d'expression qui s'adresse au cœur. Mais en réalité ce langage ne dit rien d'autre que ce que dit le seul vrai langage que peut accepter un homme qui se veut rationnel, à savoir le langage de la science. Il est clair que, selon cette conception, il n'y a plus de foi.

Un deuxième type de réponse, qui ne paraît pas plus acceptable que le précédent, consisterait à dire que la foi a bien un contenu propre, irréductible à celui du monde, mais que ce contenu doit venir s'appliquer, comme de l'extérieur, à la réalité mondaine, aux situations historiques. Selon cette conception, la réalité du monde a sa valeur, elle possède dans son ordre une cohérence et une signification indéniables, mais elle ne contient pas en elle-même un sens entièrement satisfaisant, elle n'est qu'une sorte de matière première au regard de la foi. De telle sorte que celle-ci a vraiment quelque chose à apporter, pas nécessairement des solutions spécifiques, mais en tout cas un éclairage particulier capable de conférer un sens achevé aux réalités mondaines. Seuls les croyants auraient de quoi donner à celles-ci une cohérence achevée ; pour le non-croyant, elles n'auraient qu'une consistance imparfaite. Ou, pour exprimer ceci autrement, le croyant serait amené à introduire dans ses démarches, même si elles sont identiques dans leur contenu à celles des non-croyants, une attitude caractéristique, qui serait précisément de l'ordre de la signification qui indiquerait une référence à une vision donatrice de sens. Nous retrouvons ici, en somme, une version atténuée de l'idée d'humanisme chrétien dont il a été question plus haut. Il y a toujours référence à un apport spécifique de la foi, qui aurait à composer avec

la grande civilisation païenne. Cette façon de voir, qui revient à traiter la foi comme une forme venant s'appliquer de l'extérieur à une matière pré-existante, ne paraît pas plus recevable que la précédente; tout en prétendant sauvegarder la réalité de la foi, elle la compromet en la rendant, en définitive, dépendante du monde dont elle n'est plus qu'une sorte de superstructure.

Signification positive des « signes des temps »

Abandonnant ces interprétations, essayons de pénétrer dans la signification positive de l'expression « signes des temps », en avançant en quelque sorte par paliers, en partant du domaine de l'intériorité pour aller vers une signification plus englobante, plus proche d'une saisie intégrale. On pourrait dire d'abord que le temps, l'événement, ce que nous vivons, est vraiment le lieu où s'effectue pour nous la rencontre des événements providentiels, c'est-à-dire de ces événements qui nous indiquent concrètement ce à quoi nous sommes appelés, notre vocation personnelle. On a parlé d'une « morale de situation ». On pourrait parler ici d'une « spiritualité de situation ». C'est dans la situation même où nous sommes plongés que notre vocation nous est révélée par Dieu.

Allant un peu plus loin, nous pourrions dire que l'appel aux « signes des temps », aux événements, signifie que le comportement de la foi doit s'inventer dans l'événement, en quelque sorte sur l'événement. Il faudrait invoquer ici, comme un cas particulièrement représentatif, celui de la conduite prophétique. Celle-ci a précisément pour sens de manifester la foi à l'intérieur même de l'événement. Celui qui est informé par l'Écriture, par la méditation de l'Évangile, par la liturgie, par la vie de

la communauté chrétienne saura trouver en chaque circonstance ce que la vie de la foi doit lui inspirer, ce qu'il est appelé à inventer à ce moment-là. Il faut rappeler fortement ici, naturellement, qu'il y a place, dans l'Église, pour une extrême diversité de charismes.

Mais nous devons aller plus loin encore, au-delà de ces interprétations existentielles et reconnaître qu'il y a vraiment un contenu spécifique et objectif dans la foi, et qu'il faut tenter de le dire. La foi affirme quelque chose, elle proclame le mystère de Jésus-Christ, c'est-à-dire le mystère de Dieu et le mystère de l'homme en Jésus-Christ, mystère qui est manifesté par la vie, la passion et la résurrection de Jésus et qui nous est rendu présent à travers la prédication apostolique. Il y a une véritable historicité dans ce mystère, il a une réelle épaisseur historique, une dimension de temps. Mais il faut la comprendre. Il ne s'agit pas d'une histoire passée seulement, dont nous ne pourrions plus vivre maintenant que le mémorial; il s'agit d'une histoire qui est en train de s'accomplir, qui par conséquent nous atteint, non pas à la manière de l'histoire profane ou de l'histoire des historiens, dans un récit, mais qui nous atteint dans notre « maintenant ». La vie, la passion et la résurrection en Jésus-Christ sont des événements qui viennent vers nous, à partir sans doute de la prédication et de la liturgie, mais aussi à partir des événements du monde. Nous avons donc à les déchiffrer, nous avons à découvrir le mystère de Jésus-Christ dans tout ce qui arrive.

Ceci nous oriente sans doute dans la direction que nous fait entrevoir l'expression de « signes des temps », mais nous devons préciser ce qui nous est ainsi apparu. Que voulons-nous dire au juste quand nous disons que les événements doivent nous révéler le mystère de Jésus-Christ? Certes, les événements sont pour nous une question, ou, à

certains moments, un signe ou une contradiction, ou encore, à d'autres moments, un appel; ils nous obligent à sortir de nous-mêmes, à nous compromettre. Nous sommes en quelque sorte happés par eux. Cette expérience d'un appel est déjà par elle-même révélatrice, elle éveille en nous des possibilités inconnues. Mais ces possibilités, que les événements rendent ainsi manifestes et vivantes, ne sont autres que les possibilités de l'homme en nous, elles ne concernent pas la foi. On pourrait dire plus cependant: cette découverte qui se fait ainsi dans l'engagement et par lui est aussi apparition d'une exigence, celle d'un supplément de sens. On pourrait ainsi parler d'une pédagogie des sens. Ce qui peut donner sens à une vie, ce n'est pas un contenu historique que l'on pourrait invoquer au moment voulu, c'est la réponse vivante qui est apportée en elle à un appel qui ne se découvre et ne peut se découvrir que dans les pédagogies de l'action, dans l'événement. Pourrions-nous imaginer alors que la foi vient précisément conférer à notre action ce supplément de sens qu'elle attend? Mais cela reviendrait à supposer qu'elle est tout simplement une détermination adventive venant s'ajouter de l'extérieur à ce que nous possédions déjà par nous-mêmes, comme un étage supplémentaire qui vient s'ajouter à un édifice, par ailleurs bien solide et tenant parfaitement par lui-même. Nous en reviendrions là tout simplement à la deuxième interprétation écartée plus haut. Il faut donc envisager autrement le rapport de la foi et de l'événement.

On pourrait dire que l'événement, par lui-même, manifeste en effet une exigence, mais que cette exigence n'est pas celle d'un *supplément* de sens, qu'elle est plutôt celle d'une *plénitude* de sens: l'événement rendrait manifeste l'élan d'un mouvement qui, par sa nature, s'efforce d'aller jusqu'au bout de lui-même. La foi, alors, devrait être conçue non pas comme ce qui apporte un

supplément de signification, mais plutôt comme l'âme même de ce mouvement. S'il en est ainsi, nous ne pouvons pas couper la foi de la vie, la séparer du mouvement qu'elle anime. Nous devons nous placer dans le mouvement lui-même pour en saisir l'âme. Mais ceci n'a rien de spontané ni de nécessaire. Car après tout, le mouvement de la vie, selon les apparences, ne renvoie à rien d'autre qu'à lui-même; il ne paraît pas, de soi, appeler une lecture qui apercevrait en lui une âme cachée, distincte de son apparence. Il faut déjà la foi, au moins comme visée, comme amorce, comme attente de ce qu'elle annonce, pour que le mouvement de la vie puisse être interprété selon sa vérité la plus profonde. C'est seulement dans la perspective de la foi que ce mouvement pourra apparaître comme l'exigence d'un déchiffrement qui rendra manifeste en lui la présence de la foi comme âme du monde. Mais il faut précisément que cette visée de la foi se développe, que la foi prenne toute son ampleur, que le déchiffrement auquel elle nous convie devienne de plus en plus précis, de plus en plus concret. Et c'est ici précisément que se montre toute la portée de l'événement. Il y aurait donc comme une circularité de la foi et de l'événement: il faut la perspective de la foi pour que l'événement se révèle dans toute sa profondeur, mais il faut l'événement lui-même pour que la lecture qu'en fait la foi devienne vraiment concrète et qu'ainsi la foi elle-même aille jusqu'au bout d'elle-même, se révèle dans sa plénitude, passe de la simple anticipation d'une visée à la réalité vécue d'une compréhension vraie.

Pourquoi la foi ?

Il y a sans doute une vérité en tout ceci. Mais ne devons-nous pas approfondir encore notre démarche ? Car au fond, parler de la foi comme âme secrète du mouvement du monde, n'est-ce pas encore, d'une manière détournée et subjective, se placer sous la mouvance d'un certain triomphalisme, qui croit trop vite pouvoir sortir du champ de la question ? N'est-ce pas s'inspirer, peut-être sans le savoir, d'une des formes les plus subtiles de l'esprit de puissance, qui est la mise en œuvre de l'esprit lui-même comme puissance (de compréhension, de déchiffrement, d'interprétation, d'inspiration) ? Ne devons-nous pas passer par un moment de pauvreté, c'est-à-dire renoncer à notre langage de représentation, d'explication, de clarification ? Peut-être la foi ne peut-elle se découvrir dans son mystère que dans le dépouillement où justement l'intelligence ne peut plus rien dire. Il y a un dynamisme qui est à l'œuvre dans le monde et il demande notre engagement. La foi nous le fait lire dans toute l'ampleur de ses dimensions, elle nous fait voir que ce dynamisme va plus loin que ses apparences ne le font soupçonner. Mais alors, après tout, pourquoi la foi ? À vouloir trop bien opérer la synthèse de la foi et du monde, on en arrive à absorber la foi dans le mouvement qu'elle est censée fonder.

Le mouvement du monde va plus loin que nos vues nous le donnent à penser. Mais cela veut-il dire que nous devons avoir une *représentation* de ce vers quoi, au juste, va le mouvement ? Après tout, devons-nous avoir une représentation de la fin du monde, de son sens et de sa destination ? Au reste, est-ce bien cela que nous pouvons attendre de la foi ? Et d'autre part, si vraiment il y a ce dynamisme dans le monde, ne devons-nous pas reconnaître qu'il a valeur de consistance par et pour lui-même,

comme l'expérience non chrétienne nous l'atteste, surtout dans ses moments éthiques les plus élevés ? Si vraiment la foi est appelée à lui donner toute son amplitude, à le conduire jusqu'à ses possibilités les plus extrêmes, ce ne peut être en ce sens que, en l'absence de la foi, ce dynamisme ne pourrait se déployer, ni en ce sens que la finalité propre de la foi serait simplement de lui ajouter comme un prolongement. Nous devons affirmer que le dynamisme du monde a sa propre vitalité et sa propre fin. Mais par ailleurs, pouvons-nous oublier que la foi n'est pas une gnose, une théorie, une représentation, une vision du monde, même sous la forme d'une eschatologie, d'une vision de la foi ? Elle est vie, c'est-à-dire opération, action, transformation. Elle est donc attitude, geste, mouvement de l'esprit et du cœur. Mais si elle est opération, quelle est donc sa vertu, qu'est-elle appelée à produire ? Le salut, nous le savons. Mais qu'est-ce que cela signifie ?

L'espérance du monde

Nous ne pouvons décider d'être ou de ne pas être dans le monde, nous en sommes. Tout au plus pouvons-nous décider d'y être passivement ou activement, plus ou moins passivement, plus ou moins activement. C'est affaire d'éveil, de niveau de conscience. Il y a un appel, en tout cas, qui nous est adressé à travers toutes les grandeurs de ce monde. Il y a les grandeurs de l'esprit, de la science, de la technique, de l'art, de la politique, art suprême. Il y a la grandeur éthique, au niveau politique déjà, mais plus encore au-delà : le geste purement gratuit, le dévouement sans raison, le sacrifice sans espoir, le superbe défi à l'efficacité, la sublimité d'une conduite qui va plus loin que le devoir. Nous avons à assumer toute cette grandeur. C'est là notre condition. Que

nous le voulions ou non, nous sommes en ce moment de l'histoire où il est question d'une unification de la planète sous le signe de la civilisation industrielle, où le ferment de l'égalité devient réellement actif, et où, en même temps, les menaces les plus graves pèsent sur nous : à court terme, la bombe atomique, à long terme, la raréfaction de l'oxygène à la surface de la terre, la pollution généralisée des eaux, de l'air et de la terre, la dégénérescence biologique universelle, peut-être une diffusion terrible des maladies mentales par épuisement des systèmes nerveux et usure de toutes les réserves biologiques.

Le sens général de l'évolution est peut-être clair, le détail de l'engagement ne l'est pas toujours. Il y a place en même temps pour les formes les plus diverses et les plus contrastées d'interprétation, de lecture et d'action, pour la violence et la non-violence, pour la tyrannie raisonnable exercée en nous de la justice et pour la revendication inconditionnelle de la liberté, pour l'effort rationnel organisateur et pour la révolte romantique, anarchisante et utopique, pour le calcul et pour le rêve, pour le désespoir raisonnable et pour l'espérance la plus insensée, pour la fureur de l'organisation et pour celle du déchaînement. Tout cela est possible et peut-être, selon les temps et les circonstances, légitime, en même temps. Qui nous dira ? Qui nous apprendra à quel moment il faut prendre les armes et à quel moment il est insensé de le faire, à quel moment et dans quelle mesure il faut s'en remettre à la sagesse des planificateurs, à quel moment et dans quelle mesure il faut s'en remettre au génie du désordre, aux ressources de la spontanéité, à la virulence d'une liberté qui n'affirme plus que sa souveraineté ? Chacun devra le dire pour lui-même, là où il est, dans le péril et dans l'incertitude. Personne ne peut parler avec la prétention de dire à lui seul toute la vérité, personne ne peut agir avec la prétention

absolue d'avoir raison. Nous devons essayer de penser le vrai et de faire le juste. Quoi qu'il arrive, nous devons bien agir. Nous devrions renoncer à nous justifier.

Or, que vivons-nous dans cet affrontement, dans cette incertitude, dans cette action têtue et aveugle ? Quelque chose que l'on pourra bien nommer la passion du monde, ce que Hegel appelait la souffrance du négatif, la dureté de la contradiction, l'extrême des périls, la nécessité de la lutte et son caractère implacable, l'austérité, l'âpreté dévorante du travail, de la recherche, la démiurgie de la production, l'effort insensé pour mettre en mouvement toutes les énergies de la planète, toutes les ressources de l'homme, pour faire sortir de leurs réserves les forces matérielles, biologiques, humaines, qui sommeillaient depuis des temps immémoriaux, qui rappelaient encore parmi nous le monde des origines. Tout cela en vue d'un avenir qu'au fond nul esprit raisonnable ne peut prédire, mais que nous espérons conforme à nos vœux, à ce que, dans l'instant où nous sommes, nous pouvons formuler comme vœux. Nous espérons faire reculer la misère, la faim, la maladie, l'ignorance, la folie, la guerre. Nous espérons établir la paix, l'égalité, la justice, la souveraineté. Il n'est pas nécessaire d'être chrétien pour espérer cela. Il n'est même pas nécessaire de l'espérer vraiment pour faire de ces idéaux des principes inspireurs de l'action.

La vie souveraine

L'homme est peut-être une passion inutile, comme l'a écrit Sartre. Sa grandeur, c'est de s'être proposé des buts fabuleux et de pouvoir faire en sorte qu'ils ne nous apparaissent pas comme insensés. Il s'agit pour nous de faire reculer sans cesse les bornes que la nature nous assigne. Nous sommes

selon l'image célèbre de Bergson, entraînés dans une immense charge qui balaie et emporte tout sur son passage, qui force tous les obstacles.

La passion du monde est notre passion. C'est le lieu de notre gloire. Et qu'est-ce que la foi devant tant de prestiges réunis, devant les grandeurs conjuguées de la science, de la politique et de l'eschatologie terrestre? Qu'est-ce que Jésus-Christ en face des grands prophètes de ce monde, des grands porte-parole, des grands directeurs qui prétendent nous prescrire la voie à suivre, des grands maîtres de la révolution, devant toute la cohorte, derrière eux, de ceux qui savent, de tous les grands esprits qui ont maîtrisé l'atome, ouvert les chemins de l'espace, et qui, demain, vont nous livrer les clefs de la vie et après-demain celles de la conscience? Ceux-là sont les princes de ce monde. Qu'ont-ils à faire de Jésus-Christ? Mais nous sommes tous les princes de ce monde. C'est en nous que s'accomplissent, à des titres divers, la passion et l'avènement du monde. Comment pourrions-nous ne pas nous reconnaître dans la parole des grands prophètes, dans les œuvres des grands esprits, dans les projets des grands créateurs? L'homme est fait pour la souveraineté. Il se l'est représentée dans d'innombrables figures archaïques, il l'a pensée dans ses rêveries rationnelles, il en repère chaque jour l'avènement. Le vrai, le seul problème, peut-être infini, est de faire accéder tous les hommes à cette vie souveraine, qui est la célébration de sa propre gloire et la joie de sa propre affirmation. Peut-être est-ce dans les mathématiques que nous pouvons aujourd'hui trouver l'illustration la plus expressive de cette vie, mais elle demeure irréelle: les mathématiques ne sont encore qu'une image. En cette image cependant s'affirme déjà comme une puissance qui ne renvoie à rien au-delà d'elle-même. Certains tentent de les justifier pour leurs applications.

Leur vrai ressort cependant c'est la gloire. Elles sont pour rien. C'est ce rien qui est le tout.

Les signes

L'homme que nous sommes est d'abord ce païen admirable, chargé de richesses, de gloire, d'espérances fondées, promis à la pure joie de la vie souveraine. Le chrétien naît en nous lorsque, dans les profondeurs de notre cœur (non de notre esprit) s'opère soudain ce retournement qui nous fait reconnaître en cet homme, Jésus-Christ, celui qui nous délivre de notre propre grandeur et qui nous révèle le mystère de la pauvreté, non la nôtre, qui est bien insignifiante, qui n'est pas vraiment pauvreté, mais la sienne, qui est la pauvreté de Dieu. Alors nous pouvons commencer à reconnaître un abîme en nous, qui est dans le lieu même de notre gloire, qui est au cœur même des sublinités de l'esprit, qui est notre vie même, et nous pouvons dire: « Jésus, Fils de Dieu, Sauveur, ayez pitié de moi. » Alors s'ouvre en même temps le moment de la confession des péchés et le moment de l'espérance, non plus l'espérance grandiose de l'esprit, mais cette espérance tout enveloppée d'humilité qui nous fait tout entendre d'une miséricorde incompréhensible et qu'exprime la prière: « Délivre-nous du mal. »

Ceci n'est pas une simple attitude intérieure. Car la pauvreté spirituelle, la confession des péchés, l'attente de la miséricorde ne sont vraies que dans un comportement quotidien qui est celui des Béatitudes. Leur signification reste mystérieuse. Elles ne se laissent enfermer dans aucune prescription, dans aucun code, dans aucune recette d'action. Elles sont en dehors de toute stratégie, de toute théorie, de toute vue du monde et de l'homme. Sans contenu et

pourtant infiniment fécondes. Elles sont une invention perpétuelle, l'invention incessante de la sainteté. Il n'y a sans doute pas deux vies parfaitement identiques. En chaque chrétien ce mystère se joue, selon un cheminement imprévisible.

Nous ne sommes pas ici dans l'ordre de la démonstration, mais dans l'ordre du témoignage. Il ne nous sera donné que des signes. Mais nous savons que tel jour, en telle circonstance, à travers tel enfant inconnu, telle figure de miséricorde, de souffrance ou de paix, un signe irrécusable nous a été donné. Pour nous seuls peut-être, mais nous en vivons toujours. Nous sommes appelés, chacun pour notre propre compte, à être au milieu des hommes ce signe. Et pour nous-mêmes peut-être pour commencer. Car c'est en nous-mêmes que le mystère commence : sous l'armature insolente de notre savoir, de notre pouvoir, de notre grandeur, nous entrevoyons comme un retournement intérieur, nous découvrons le pressentiment d'une tendresse dont rien ne peut nous donner l'image et qui vient dans l'instant, de plus loin que tous les siècles.

Ceci n'est pas du domaine du « logos » : nous ne pouvons trouver la foi ni dans la science, ni dans une philosophie, ni dans les discours des grands prophètes de ce monde. Elle nous parle à travers le langage du cœur. Elle s'annonce dans tous les signes qui nous sont donnés, elle vient vers nous chaque jour par tous ceux qui nous sont envoyés. Nous sommes sacrement les uns pour les autres. L'Église est sacrement pour le monde.

Mais dans les signes s'atteste une présence : Jésus-Christ ressuscité. Folie pour les Grecs, c'est-à-dire pour nous tous. Et pourtant, si Jésus n'est pas ressuscité, notre foi est vaine. S'il est ressuscité des morts, nous ressusciterons avec lui. Nous sommes déjà ressuscités. La vie éternelle a déjà commencé. ■

Cet article a été publié dans *La Revue nouvelle* en septembre 1969 (tome L, n° 9, p. 117 à 130). Il constituait une version quelque peu remaniée de la conclusion d'un rapport qui a été présenté lors d'une session organisée, à Namur, les 14 et 15 septembre 1968, par le Conseil général de l'apostolat des laïcs, sur le thème « Itinéraire des hommes et vie de foi ».