

Copie de conservation et de diffusion, disponible en format électronique sur le serveur WEB du CDC :

URL = <http://www.cdc.qc.ca/prospectives/3/duquoc-3-3-1967.pdf>

Article revue *Prospectives*, Volume 3, Numéro 3.

\*\*\* SVP partager l'URL du document plutôt que de transmettre le PDF \*\*\*

## Sécularisation et espérance chrétienne

par Christian DUQUOC \*

### 1er exposé

#### LES PHÉNOMÈNES DE SÉCULARISATION

La sécularisation est un phénomène complexe. Elle n'est pas le produit d'une seule cause. Elle est un phénomène de civilisation né d'un enchevêtrement de données historiques. Cette complexité ne contredit pas au fait qu'il s'agit d'un phénomène assez unifié, et donc porteur d'un sens susceptible d'être mis en lumière. C'est ce sens que je voudrais dégager, dans l'intention de définir son rapport à l'espérance chrétienne.

Ce but circonscrit le champ de notre recherche. Le sens de la sécularisation n'est pas une idéologie, il est immanent au processus lui-même. Pour le saisir, il est donc nécessaire de décrire le processus lui-même: ce sera le premier moment de notre réflexion.

Cette description ne vise pas une fin simplement scientifique ou sociologique: elle a un but d'éclairage

pastoral. Aussi, le deuxième moment de notre réflexion sera consacré aux conséquences ecclésiales du phénomène de la sécularisation. Enfin dans un troisième moment, et ce sera la conclusion, il faudra préciser quel rapport peut exister entre l'avenir chrétien, entendu sous la forme de l'espérance, et quelques valeurs inhérentes à la sécularisation. Cette problématique permettra, non de fixer les linéaments concrets d'une pastorale particulière, celle du milieu scolaire, mais d'accorder les objectifs plus immédiats de la pastorale à ce qui est vécu de façon latente par tous, en vertu de la civilisation qui naît et auquel chacun prend vitalement part.

Le premier moment de notre réflexion se veut descriptif. Il ne s'agit pas de porter un jugement de valeur sur la sécularisation. Il s'agit de voir. Personne n'aborde une réalité vitale ou collective sans posséder une image préétablie. La sécularisation en tant qu'image n'est pas d'abord un phénomène susceptible d'une description objective, elle est une réalité affective vécue comme menace, ou comme source d'une libération. L'homme rencontre la "sécularisation" par tout lui-même, elle est redoutée ou aimée avant d'être pensée. La réflexion a pour but, autant que possible, de nous arracher au sentiment immédiat, à l'affectivité plus ou moins passionnelle, donc de nous faire accéder au jugement rationnel, et en conséquence à la liberté. Il est important pour des

---

\* En novembre 1966, le père Christian Duquoc, o.p., théologien français de renommée internationale, était invité à présenter trois exposés dans le cadre de l'Assemblée générale des responsables de la pastorale des collèges. Avec sa permission, nous reproduisons ici le texte de ces trois exposés.

éducateurs de prendre une distance à l'égard d'un phénomène auquel tous participent affectivement, sans recul.

Saisir le sens d'un phénomène comme celui de la sécularisation, c'est comprendre son processus. Le sens de la sécularisation est immanent à son devenir, à sa genèse. Elle est d'abord, en effet, un phénomène historique, qui a pour résultat l'élaboration de conditions objectives nouvelles, fondant un nouveau mode de vie. Elle est, ensuite, une réalité subjective plus ou moins accordée aux phénomènes objectifs. Elle est enfin une prospective. Ce sont ces trois points que nous allons étudier :

- 1) Processus historique et nouvelles conditions objectives
- 2) Conséquences psychologiques des nouvelles structures de la société
- 3) L'avenir de la sécularisation.

### I — Processus historique et nouvelles conditions objectives

La sécularisation est un phénomène occidental. Elle ne saurait être comprise indépendamment des motivations de la civilisation occidentale et de leur devenir.

La civilisation occidentale a été marquée par le christianisme. Celui-ci, en vertu de son inspiration profonde, est une dédivinisation du monde et de la société. Son premier effet, dans l'Antiquité, a été de démystifier l'État. Il a libéré l'homme de la peur des dieux, il a ôté au sacré sa puissance angoissante. Le christianisme exorcise.

Mais le christianisme n'est pas seulement inspiration. Il a un régime social: L'Église. Historiquement, ce régime social est devenu, par suite de la destruction de l'Empire romain, le ciment des sociétés nées des invasions barbares. L'Église transmet la culture, raffermi l'autorité, organisa la société, lui fournit son idéologie, et finalement l'identifia à la face terrestre du Royaume. Christianisme et société furent inséparables. Il en résulta un mode de pensée d'abord théologique: la raison des choses était prise d'en-haut.

“Crois, si tu veux comprendre”, disait saint Augustin. Croire, c'était non seulement adhérer au Dieu

invisible, c'était participer au phénomène social de l'Église médiévale.

Plusieurs facteurs contribuèrent à ébranler cet édifice: l'éveil de la raison critique sous l'influence de la pensée grecque, le besoin de vérification et d'expérimentation à cause du piétinement de la logique scolastique, le besoin de liberté en face de l'autoritarisme ecclésial.

Peu à peu la soumission de la raison aux méthodes mathématiques et expérimentales conduisirent à de tels résultats que le raisonnement logique scolastique perdit sa faveur, et que le dogmatisme ne fut plus un argument. La raison apprenait davantage à se passer de l'autorité, celle de l'Église et celle des traditions qu'à s'y confier aveuglément. L'opposition de l'Église aux premières découvertes scientifiques, médicales ou autres; la volonté des théologiens de recourir à la force pour imposer à tous leurs points de vue fit passer la parenté native de la raison et de la démocratie à une alliance active contre les pouvoirs.

Le phénomène de sécularisation est donc historiquement lié au complexe critique que recélait la méthode scientifique. Cette méthode eut des répercussions à la fois sociale et philosophique: sociale, en ce qu'elle relativisait les coutumes et autorités, et orientait l'esprit vers l'avenir philosophique, en ce qu'elle débarrassa la philosophie de l'autorité théologique. Jusqu'alors servante, elle s'émancipa.

Pensée critique et démocratie sont liées: la démocratie est la forme juridique nécessaire à l'instauration d'une pensée critique, c'est-à-dire libre des impératifs dogmatiques, et des pressions de l'autorité.

Toutefois, ce processus serait demeuré aristocratique si un des résultats de la science n'avait été, par la médiation de la technique, la naissance des grandes concentrations urbaines, obligeant ainsi la démocratie à passer des classes cultivées et possédantes à l'ensemble du peuple. Ce processus a demandé des siècles. Il n'a pas encore abouti de manière équivalente dans tous les pays. Mais il semble être un processus irrésistible, parce que lié au phénomène concret de l'emprise humaine sur la nature (industrialisation), et au phénomène social de l'urbanisation.

En bref, le processus historique de la sécularisation a créé des conditions objectives: techniques,

sciences, cultures critiques, démocraties politiques, sociétés urbaines, mentalités tolérantes, échanges internationaux. Ces conditions forment la structure de la nouvelle civilisation. Elles ont des conséquences psychologiques. L'homme de nos sociétés n'est pas comparable à l'homme des sociétés antiques ou médiévales. Un nouveau type d'homme est en train de naître dans la société transitoire où nous sommes. Pour l'instant, cet homme n'a pas trouvé l'équilibre assuré par les sociétés moins complexes. Précisons-le en décrivant les conséquences psychologiques de la nouvelle civilisation.

## II — Conséquences psychologiques des nouvelles structures de la société

La société qui naît de l'exercice de la raison critique et technique est une société urbaine, pluraliste et démocratique. En conséquence, elle est une société qui offre des conditions de liberté. Elle est aussi une société qui risque de condamner à l'inculture et au conformisme celui qui n'accède pas à la liberté requise par les structures sociales. La société actuelle, urbaine et sécularisée, est redoutable à l'homme qui ne l'affronte pas dans la responsabilité. C'est sans doute, au milieu de beaucoup d'autres, une des raisons pour laquelle beaucoup d'hommes, inadaptés aux nouvelles formes de la société, éprouvent un sentiment de frustration.

Les hommes du XIX<sup>e</sup> siècle manifestèrent un enthousiasme intempestif et naïf à l'égard de l'automatisme universel du progrès. Les récentes conquêtes des sciences, la naissance de l'industrie, l'abolition des régimes tyranniques, la diminution de l'influence cléricale invitaient à voir dans la société naissante une source de progrès constants pour l'être humain lui-même. Marx a dénoncé vigoureusement cette illusion: le bonheur d'une société n'arrive pas automatiquement. Sans doute, les conditions matérielles et sociales sont-elles nécessaires à la liberté de l'homme, mais elles ne suffisent pas à produire une société humaine.

Aujourd'hui, le bel optimisme de naguère a cédé la place à un sentiment plus conforme à la réalité. Le passage d'une civilisation rurale à une civilisation industrielle, liée à de grandes métropoles, n'a pas eu que des répercussions positives. L'homme qui avait trouvé un équilibre et une sécurité dans la communauté restreinte, et souvent chrétiennement cimentée de l'âge rural, se trouve déséparé dans l'anonymat de la grande ville, affolé devant le grand nombre d'opinions émises, ne sachant à quel saint se vouer

dans le manque général de leadership. Il n'a plus les coutumes et les traditions qui lui traçaient la voie. Il ne participe plus aux idéaux, joies, souffrances d'une communauté restreinte. Il se sent libre pour rien, c'est-à-dire seul. Le phénomène aujourd'hui très répandu des beatniks, dans les pays nantis, la tendance des jeunes à s'amalgamer dans des bandes, le retour à des pratiques initiatiques, sont des résurgences de caractère tribal. Elles dénoncent l'incapacité de beaucoup d'hommes à entrer dans les cadres trop anonymes de la société moderne. Elles démasquent le décalage entre l'évolution psychologique, et les conditions objectives d'une société.

Ce décalage conduit parfois à un amour romantique et à une transformation idéaliste du passé. De toutes façons, l'engouement pour un autre type de société demeure stérile. Le mouvement amorcé avec la Renaissance paraît irréversible. Il est toujours loisible de souligner que des masses d'hommes ne participent pas au sens libéral de notre civilisation. Ces gémissements ont peu de poids s'ils n'aboutissent à une action culturelle et sociale. Le monde moderne, parce qu'il n'offre plus une société structurée idéologiquement, exige une formation culturelle plus intense. Il requiert également un mode de vie conforme aux conditions d'une société en voie d'urbanisation. La misère des banlieues, la privation des vrais loisirs fait obstacle à la participation de masses entières aux valeurs de la sécularisation, comme condition de liberté et de réciprocité voulue.

En effet, l'expérience de la solitude et de l'ennui dénonce l'incapacité de dépasser les relations villageoises ou tribales, nativement données pour ainsi dire, donc de se créer des relations issues d'un choix libre.

La société sécularisée issue de la technique et de la science, provoquant l'urbanisation, ne propose pas d'idéologie, pas davantage qu'elle n'offre de communautés restreintes. Dès lors, sans même parler de ceux pour lesquels l'industrialisation et les conditions politico-sociales sont sources d'un écrasement, la société sécularisée semble laisser la liberté sans emploi. Elle paraît à beaucoup inhumaine et nombreux sont ceux qui contestent la validité d'une civilisation déséquilibrant à ce point l'être humain, n'ayant donc apparemment aucun avenir.

## III — L'avenir de la sécularisation

Le malaise psychologique, les injustices sociales ne sont pas le seul critère de jugement d'une civili-

sation. Il importe d'examiner si les conditions qu'ins-taure le monde moderne sont nécessairement facteurs d'une telle négativité.

En réalité, la sécularisation a des facteurs posi-tifs, mais du fait que le mouvement est encore assez récent dans de nombreux pays, les facteurs négatifs dus à l'interférence de deux formes de civilisation sont les plus apparents.

Ce phénomène d'interférence conduit beaucoup de gens à ne pas percevoir la valeur de ce qui advient. Elle est triple; l'appréciation de la réalité en elle-même, la mort des idéologies, la lutte pour la condi-tion concrète des hommes.

L'appréciation des choses en elles-mêmes: dans un monde sacré, la valeur symbolique d'un geste est plus importante que le geste lui-même. Ainsi, dans le mariage, la portée symbolique de l'union de l'homme et de la femme est plus significative que l'amour humain. Le sacrement donne sens, et non l'amour. Dans un monde sécularisé, le sens du geste est premier: là où il n'y a pas d'amour humain, le sacrement n'a aucune portée symbolique. Cette dé-couverte de la valeur du geste, de l'intimité entre le sensible et l'intelligible, dévalue les idéaux trop éle-vés qui sont incapables de trouver une incarnation concrète.

Les idéologies ont donc tendance à périr: c'est une des caractéristiques de la sécularité. J'entends par "idéologie" les synthèses abstraites, incapables d'assumer la complexité du réel, et voulant cepen-dant le modeler. Les idéologies ne paraissent pas fidèles à l'expérience et à la fluence des relations humaines. Si un sens est à chercher à la vie humaine, ce n'est point dans ces théories partisans, mais au point d'intersection des rencontres humaines. C'est au fil de la rencontre d'autrui que l'homme bâtit une morale qui ne doit rien aux idéologies, mais beaucoup à l'aperception que l'autre est non-réductible à l'us-tensilité. Cette perspective oriente vers une morale plus concrète et moins déclamatoire ou exhortative.

En effet, l'homme ne se réalise pas par la pro-fession d'une idéologie, mais par sa situation con-crète dans la lutte pour que tout homme puisse vivre dignement. Il ne s'agit pas là de déclaration, mais d'entrer dans le jeu d'une longue patience. On a reconnu à l'homme tous les droits, on les a procla-més, mais d'une manière abstraite, puisque les con-ditions d'exercice effectif de ces droits, conditions économiques, culturelles ou politiques, ne sont pas

établies. La sécularisation est l'abandon des idéolo-gies, au profit de la création de conditions, sans doute partielles, mais concrètes de la dignité de tout hom-me. L'homme moderne qui sait la valeur de l'effi-cacité technique, de la critique scientifique, se défie des bonnes intentions. Proclamer la liberté ne suf-fit pas, si le champ d'exercice de la liberté n'est pas réel. L'homme n'est pas seulement intérieurité: sa liberté est sociale et doit s'inscrire dans le monde.

Ces données doivent être présentes à notre pas-torale si nous voulons que la Parole évangélique ne soit pas un message en l'air, mais rejoigne les pré-occupations et les espoirs concrets de l'homme sécu-larisé qui est en train de naître. Il est donc néces-saire de préciser les répercussions religieuses de la description ici faite. Ce sera le thème du second exposé.

## 2ième exposé

### **IMPLICATIONS PASTORALES DU PHÉNOMÈNE DE SÉCULARISATION**

La sécularisation est un phénomène de civilisa-tion. Elle atteint la psychologie individuelle et col-lective. Elle touche donc la façon dont la personne et le groupe vont se relier aux Églises.

La sécularisation n'est pas un phénomène stati-que: elle n'a pas achevé son processus. Plutôt que le monde est sécularisé, il est en voie de sécularisation. Ce phénomène charrie donc tout ce que comporte d'ambiguïté et de souffrance le passage d'un mode d'existence à un autre: il est en effet une rupture d'avec un état stable depuis des siècles. Rupture, il est aussi transition: l'homme ne sait pas encore dis-cerner les valeurs nouvelles qui s'offrent à lui. Ce-pendant celles-ci influent déjà de façon latente sur ses jugements et son comportement religieux. Voyons donc les implications pastorales du phénomène de sécularisation comme rupture, transition et valeur.

#### **I — Sécularisation et rupture**

La sécularisation n'est pas une création pure: elle est d'abord une négation, celle de la société sacrée et chrétiennement organisée. L'homme entre donc dans la civilisation nouvelle avec le sentiment plus ou moins conscient de rejeter les idéaux de la société ancienne.

La société ancienne était dominée par la tradition et la forte densité religieuse de la vie. La société nouvelle se définit par rapport à un horizon dont la notion de tradition est absente, et dont la valeur religieuse n'est pas encore apparue.

L'Église apparaît la gardienne des grandeurs du passé, identifiable à la vie et aux idéaux des grands-parents ou des parents. Elle n'a pas de parole pour l'avenir.

L'Église est gardienne du passé, parce que son mode d'approche du réel est l'autorité. Le Pape vient de rappeler qu'en matière de contraception l'ancienne discipline est toujours en valeur, qu'on ne peut inférer de la non-décision de l'Église à l'égard du rapport de la Commission réunie pour l'étude de la limitation des naissances, qu'elle est dans le doute; qu'en conséquence, tant que les anciennes disciplines ne sont pas abolies, il n'est pas permis d'en instaurer de nouvelles. Ce processus est essentiellement un processus autoritaire. A la limite, il contraint à ne pas porter de jugement sur ce que tout le monde perçoit ne pas être clair puisqu'on se trouve dans l'obligation de rassembler une commission pour faire la lumière. On pourrait citer mille autres cas d'un mode d'approche du réel qui confisque la liberté du jugement.

Or un tel mode d'approche est contraire à tout le mouvement de la culture moderne: rigoureuse, elle demande des arguments rigoureux; critique, elle sait qu'autorité n'est pas raison: l'histoire le démontre, même pour l'Église. En conséquence, l'Église recourant, dans les choses à débattre par tous, parce qu'elles concernent tous, à des arguments d'autorité non fondés sur autre chose que son autorité, elle perd le crédit qu'on serait en droit de lui accorder pour l'avenir. Son mode de propagande et de raisonnement, son appel incessant à l'obéissance comme solution des problèmes, paraît une insulte à ce qu'il y a de plus valable dans la société moderne. Elle paraît également favoriser le risque inhérent à nos sociétés de consommation et de propagande intense: l'anémie du jugement, et la disparition de l'esprit critique.

L'attitude scientifique à laquelle forme la culture moderne, le comportement politique réclamé par la démocratie rencontrent dans l'Église une opposition sourde qui explique à la fois le malaise et la déception que beaucoup de jeunes ou d'adultes éprouvent à son endroit. L'Église ne s'est pas encore habituée à l'opinion publique et à la démocratie. Sa pastorale paraît donc archaïque.

## II — Sécularisation et transition

La sécularisation est un passage: celui d'une société rurale à une société urbaine. Ce passage a des conséquences psychologiques souvent tragiques pour l'individu: privé des idéaux et structures de la société restreinte des communautés rurales, il est humainement et religieusement déraciné. Frustré, il ne sait quelle valeur embrasser ou promouvoir. Il ne trouve pas dans l'Église la solution à son problème: ou bien encore empêtrée dans le système rural, elle lui offre une communauté à laquelle il n'appartient sociologiquement plus, ou bien évoluant vers un autre type de présence au monde, elle ne lui offre ni les valeurs dont il aurait besoin pour s'équilibrer religieusement et psychologiquement, parce qu'elle ne sait elle-même à quel saint se vouer, ni la communauté dont il se sent privé par l'anonymat de la cité métropole.

On dit souvent que par rapport à l'Église le passage d'une société structurée à une société anonyme a pour conséquence la baisse de la pratique religieuse. En effet, la pression sociale ne jouant plus, l'homme va abandonner le rythme de la société restreinte qu'il faisait sien pour entrer dans un rythme plus personnel, ou bien s'il n'a aucune personnalité, pour perdre tout rythme religieux. Ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il perd la foi. Il ne perçoit plus le rapport entre l'Église qui, pour lui, représente encore la nostalgie du village, le jardin d'enfance, et la relation à Dieu dans un monde où Dieu n'est pas présent de la même manière que dans les communautés restreintes.

La baisse de la pratique religieuse est donc le signe d'un malaise plus profond: la perception plus ou moins consciente d'un décalage radical entre ce qu'offre l'Église visible et les besoins issus de la vie urbaine.

La conséquence est grave: l'Église, de par son attachement séculaire aux communautés restreintes à vie rurale, propose inconsciemment comme modèle ces communautés que chacun voit dépérir. L'Église est donc un reste archéologique dans la cité. Forme qu'on peut aimer d'amour romantique, mais qui ne saurait faire vivre.

La réaction dans l'Église risque d'être non moins grave. Les pasteurs sont conscients des désarrois causés par l'anonymat moderne. Ils risquent donc, pour répondre au sentiment de frustration inhérent à la transition sociale, d'exalter la forme de com-

munauté déjà vécue dans le monde rural, et de ne pas chercher à donner un autre style de présence à l'Église, présence plus conforme à la réalité urbaine.

Un exemple montrera la complexité de ce problème; la paroisse rurale est une unité humaine. Les grandes paroisses de ville sont des unités administratives. De plus en plus, le citoyen va dans l'Église où le sermon et la liturgie plaisent. Il est donc de plus en plus séparé de la paroisse qui est l'assemblée dominicale d'anonymes.

Ce résultat n'est pas étonnant si l'on songe que l'unité paroissiale a été créée pour un certain type de civilisation, et qu'il est pour le moins difficile de penser qu'elle soit une formule passe-partout adaptée à tout type de civilisation. Elle était, je pense, fort bien conçue pour le village ou la petite ville. Elle paraît encore fort bien adaptée dans beaucoup de villes européennes, dans lesquelles le caractère restreint des communautés humaines villageoises a souvent survécu, en vertu des conditions architecturales de ces villes. Mais elle ne correspond plus à la réalité des grandes métropoles. L'Église est devenue aussi abstraite pour le citoyen que sa ville même. Elle n'aide donc pas à assumer la transition d'un mode de vie à idéaux collectifs à un mode de vie où la responsabilité de sa propre destinée est première à tous les plans: religieux, politique, économique, culturel.

Comme dans le cas de l'autorité, l'Église semble socialement un archaïsme.

### III — Sécularisation et valeur

Le phénomène de sécularisation véhicule des valeurs concrètes. Ces valeurs qui peuvent être en principe un point d'attache de la foi dans l'épaisseur humaine, peuvent également être le point de départ d'une revendication contre la forme de la foi vécue dans l'Église.

Reprenons donc les valeurs indiquées, mais du point de vue de leur impact religieux: appréciation des choses en elles-mêmes; dépérissement des idéologies, lutte pour le concret.

Appréciation des choses en elles-mêmes: l'homme moderne n'aime pas entreprendre un détour lorsqu'il peut aller directement à un endroit. Il aimera le loisir pour le loisir, et non à cause du devoir de conserver sa santé. S'il aime le prochain, il l'aimera

parce qu'il est son semblable et non à cause de Dieu. Toute morale qui n'est pas concrètement enracinée dans la rencontre d'autrui lui paraîtra abstraite. Il ne comprendra pas qu'on lui interdise l'utilisation de contraceptif si cette utilisation ne porte pas atteinte à l'intersubjectivité amoureuse. Parler d'une morale naturelle lui semblera faire un détour par la biologie, au lieu de s'en tenir à la simple relation humaine. De même, il jugera que les interrogations infinies sur les moyens légitimes ou non de faire une révolution quand le peuple est dans la misère est déjà une interrogation antirévolutionnaire. Il pensera que l'affirmation de principes bons abstraitement pour ne pas s'engager dans un jugement immédiat et concret, par exemple la déclaration des évêques américains sur la guerre du Vietnam, est une forme de l'hypocrisie religieuse. La conscience se croit justifiée par la référence à un ciel d'idées ou de sentiments, et non par rapport à la réalité des choses.

Cette appréciation des choses en elles-mêmes a des conséquences religieuses. L'univers religieux est le monde du détour. Je fais ceci en vue de cela: je renonce à tel livre s'il n'est pas moral. Il y a une cotation des films du point de vue moral et non du point de vue artistique. L'univers religieux est aussi le monde de la gratuité symbolique: participer au repas eucharistique n'insère pas dans une fraternité concrète et immédiate. Symboliser dans le mariage l'Alliance n'ajoute rien à l'amour humain. Aimez autrui pour Dieu, c'est ne pas l'apprécier pour lui-même.

Ce ne sont là que des exemples: ils convergent vers un malaise profond. On peut le préciser ainsi: quel rapport y a-t-il entre la vie réelle et l'activité religieuse, notamment quand elle prend forme liturgique? Est-ce que la rencontre d'autrui est plus fructueuse parce que j'ai participé à la liturgie dominicale? Est-ce que ma compétence dans la société est plus grande parce que j'ai une activité religieuse? Est-il nécessaire de se lier à une Église visible pour lutter en faveur de plus de justice dans le monde? Est-il utile de favoriser l'Église catholique pour accéder à une culture plus répandue? On pourrait citer tout l'ensemble des relations à autrui: amicales, amoureuses, familiales, politiques, sociales, patronales, syndicales et ouvrières, scolaires et universitaires, pour se rendre compte que le détour par le symbolisme religieux reflété dans la communauté ecclésiale est superflu.

L'appréciation des choses en elles-mêmes comprend, non pas directement une dépréciation de la foi, mais de l'activité religieuse. L'Église semble un

luxé. Elle fait double emploi, non seulement avec ma vie humaine mais avec le sens religieux possible de ma vie réelle. Dans l'activité ecclésiale, ce n'est pas ma vie quotidienne qui est reprise. Elle est un surplus irrationnel, que seule la tradition justifie.

J'ai forcé le tableau pour le rendre plus frappant. Mais ces sentiments sont si répandus qu'on les rencontre de plus en plus dans les communautés religieuses elles-mêmes. Le nombre considérable de données gratuites de la loi et des constitutions ne paraissent avoir aucun rapport avec Dieu. C'est le cas, mutatis mutandis, de beaucoup par rapport à l'Église concrète et à ses lois. L'éducation trop légaliste qui fut parfois donnée exaspère cette réaction: l'activité religieuse telle qu'elle s'est cristallisée dans l'Église semble vide de sens. Elle s'oppose donc directement à cette qualité issue de la civilisation moderne: l'appréciation des choses en elles-mêmes.

Le dépérissement des idéologies a également un impact religieux. Certes, le christianisme n'est pas une idéologie, au sens d'une synthèse abstraite s'entêtant contre le réel, et faisant abstraction de toute contestation possible. Mais il peut sembler une idéologie, dans la mesure où par trop systématique et dogmatique, il prétend former le monde à son image, sans écouter le monde.

Le christianisme peut donc présenter la figure d'une idéologie ou tout au moins d'un système. Je vois la raison fondamentale de ce sentiment dans le hiatus entre les dogmes et la vie. Les dogmes, appris au catéchisme sont une superstructure qui n'entre quasi jamais dans la mentalité même de la plupart des chrétiens. La Trinité est abstraite, la plupart des grands dogmes christologiques n'ont pas de rapport avec les comportements religieux. Peu importe que le Christ soit descendu aux Enfers ou monté au Ciel. J'y vois une anecdote. Quant au péché originel, il fait figure de mythe. L'entreprise de démythisation, vulgarisée par le mouvement américain "God is dead", provient du jugement implicite chez beaucoup de chrétiens que les dogmes sont des constructions idéologiques, sans rapport avec la réalité, non seulement humaine, mais divine. Pour reconnaître Dieu, il est inutile de s'embarrasser l'esprit d'un nombre considérable d'affirmations invérifiées et invérifiables, dont les prêtres eux-mêmes ne savent pas toujours le sens.

Ce qui touche le dogme touche également la morale, pour autant qu'elle se donne comme dogmatique. La lutte actuelle à propos de la limitation des

naissances marque l'incapacité des chrétiens à se référer à des normes dont ils ne perçoivent que le caractère autoritaire et non le caractère vivifiant pour le comportement humain. Le dépérissement des idéologies amène non pas le dépérissement de la croyance en Dieu, mais la disparition des superstructures dogmatiques et légales. Ce serait se faire une illusion que de croire la solution trouvée en remplaçant l'échafaudage dogmatique abstrait par la Bible. La plupart des histoires bibliques, données comme la manifestation continue d'un dessein de Dieu, sont perçues comme aussi abstraites que les dogmes. Cela ne rend pas simple la tâche de la catéchèse.

La lutte pour le concret ne la simplifie pas non plus: l'homme moderne déteste le discours. Il veut être efficace. Il délimite un problème, découvre les moyens de le résoudre. Il hait l'exhortation. Or, l'Église est par essence exhortative. Les sermons ennui. Elle n'a pas de point d'application concret. Si Dieu me demande d'aimer les pauvres, je lui rendrai gloire en acquérant la compétence pour diminuer effectivement le nombre des pauvres, ou pour être auprès d'eux à partager leur misère. Je n'ai que faire d'un discours. "L'escalade, disent les évêques américains, ne doit pas dépasser les limites de la morale". Que signifie une telle parole, sinon l'effort désespéré pour se donner bonne conscience devant un drame pour lequel on refuse de s'engager? L'appréciation du concret déprécie l'exhortatif ecclésial au profit du politique.

En conclusion, je signalerai que l'homme moderne veut la démocratie, c'est-à-dire être responsable de ce qui concerne le destin de tous. Or l'Église, malgré de belles ouvertures au Concile, est encore loin d'être une société démocratique. Elle a peur de la liberté d'expression.

Le tableau est noir. Trop noir pour être vrai. Il y a une convergence entre les valeurs de la sécularisation et l'espérance de l'Église, des points trop communs pour que le Christianisme n'ait pas encore sa chance, selon la belle expression de Rahner.

### 3ième exposé

## **LA SÉCULARISATION ET L'ESPÉRANCE CHRÉTIENNE**

L'Église a-t-elle encore sa chance? se demandait il y a quelques années le P. Rahner. Le processus de sécularisation qui met à mal la pastorale tradition-

nelle, et qui sape certaines certitudes catholiques, laisse-t-il encore place à l'Église comme témoin d'espérance ?

L'espérance est l'acte par lequel le croyant reconnaît qu'en Jésus-Christ est vaincue la puissance définitive de la mort, et que s'ouvre, dans la réalité terrestre elle-même, un accès à l'avenir comme accomplissement de la personne et de l'humanité. Dire ceci, c'est tenir que l'espérance qui est fondée en Jésus-Christ, doit avoir quelque anticipation en notre monde. Pour être divine, elle n'est pas inhumaine. Voyons d'abord quelles valeurs sont susceptibles d'être, dans la sécularisation, des annonces du contenu de l'espérance chrétienne: la rencontre d'autrui, la socialisation et la responsabilité. Nous concluons en évoquant le régime de cette espérance: la patience.

## I — Anticipations séculières de l'espérance chrétienne

La pastorale est souvent privée d'efficacité parce qu'elle ne sait pas discerner dans la trame de l'humain ce qui est annonce des réalisations dernières de la Toute-Puissance aimante de Dieu en Jésus-Christ. Nous proposons le christianisme comme une extériorité. Certes, nous dénonçons le légalisme, mais très souvent nous sommes incapables, sinon dans des formules générales, de détecter un accord entre ce que promet l'homme et ce que vise le christianisme.

Cette perspective d'une connivence n'est pas à utiliser sans précaution. C'est précisément cette connivence, ou cet accord trop beau entre la réalité dernière promise par la religion, et le désir infantile, qui a incité Freud à soupçonner la religion d'être une illusion, la suprême illusion de la toute-puissance du désir infantile, qui refuse de se soumettre au principe de réalité.

C'est, cependant, à partir de ce que R. Garaudy appelle le fond humain du christianisme que se sont élaborées des philosophies aussi percutantes que l'hégélianisme et le marxisme.

Qu'est-ce qu'annonce l'espérance chrétienne dont la certitude de réalisation est basée dans la Toute-Puissance aimante de Dieu ? Une participation à la joie et à la liberté de Dieu, dans une communication totale avec l'humanité ayant atteint son plein épanouissement. Bref un dynamisme sans limite au sein de la rencontre d'autrui, dans la fraternité d'une

communauté universelle, et dans une liberté sans angoisse.

Certes, il n'est pas question de décrire autrement qu'à partir des symboles humains cette réalité dernière. C'est précisément ce qu'a fait l'Écriture. Mais ce qui donne vraisemblance à la visée transcendante de ces symboles humains, c'est la réalité de leur sens vécu dès ici-bas, c'est l'expérience de la rencontre, celle de la communauté, et celle de la liberté. En un mot, c'est à travers les valeurs positives de la mentalité séculière que se réalise une expérience anticipée de ce qu'annonce le christianisme comme expérience dernière de l'homme. J'ai choisi trois données de cette expérience: elles ne sont pas exhaustives. Elles illustrent cependant les exigences les plus remarquables de l'homme sécularisé, ce qui donne plénitude à sa vie, indépendamment de toute idéologie. Car ce qui donne sens à une vie, ce n'est pas un système, un dogme, ou une idéologie, c'est une rencontre, c'est une communauté fraternelle, c'est la liberté exercée dans la responsabilité. L'homme ne pense pas le sens de sa vie: il le pratique. Ce n'est pas dans le non-sens que Dieu apparaît. C'est là où l'homme expérimente des valeurs concrètes. Et l'Église est le témoin que ce sens loin d'être nié par la Révélation y trouve sa plénitude.

## II — La rencontre

Dans une enquête que me montrait l'un d'entre vous, la rencontre intervenait comme une des expériences les plus épanouissantes, et en même temps comme la médiation de la découverte de Dieu. Ce n'est plus les cieux qui racontent la gloire de Dieu, c'est le visage de mon semblable. Ceci n'est pas seulement vrai dans la rencontre privilégiée entre toutes qu'est l'amour de l'homme et de la femme (c'est en effet dans cette rencontre que la visée de transcendance est la plus grande, parce que l'altérité est la plus forte), ceci est également vrai des multiples rencontres que font les hommes, depuis la camaraderie de travail, jusqu'à l'amitié créée dans la recherche, en passant par la rencontre fortuite, et l'amitié toute gratuite. Le visage de mon semblable est devenu dans le monde livré à l'emprise de l'homme le signe de la transcendance, le seul signe.

Ce phénomène, lié à la fois à la pensée critique scientifique qui livre le monde à l'homme, et au dépérissement des idéologies, est d'une extrême importance pour le christianisme. Il est, en effet, la religion de l'homme-Dieu. Jésus n'a pas autrement

manifesté la transcendance de Dieu qu'en prenant visage humain. Et ce que dit aujourd'hui le poète, ce que raconte le romancier, ce que rend visible le théâtre, ce n'est jamais rien d'autre, fût-ce par le détour de la symbolique naturelle, que l'homme. Il est le seul sacré, parce qu'il est la seule réalité concrète irréductible. Aussi la rencontre est-elle le lieu d'une promesse: la première expérience pour la conscience que tout n'est pas réductible à l'ustensilité du monde; le premier soupçon latent que la mort n'existe que pour un visage, ou ce qui en est le reflet, une œuvre d'art; la première révolte contre la destruction possible de ce qui en soi n'a pas de raison d'être détruit; le premier sentiment qu'une réalité échappe au temps; la première sensibilisation à la dimension de l'espérance, car ce n'est que d'autrui que j'attends que sa liberté corresponde librement à ma liberté. Je n'ai d'autre prise sur lui que la prise qu'il a sur lui-même. Ce n'est que par rapport à son visage, que je puis me sentir dépendant autrement qu'un être de nature, et en même temps libre. (Cf. le film de Bresson: *Pick-pocket*.)

Le Christianisme m'annonce une rencontre avec l'Absolu personnel, mais il me l'annonce sous le mode de la rencontre humaine, puisque Dieu s'est fait humain. Que le monde sécularisé, par l'éviction de tout sacré, mette en si grande singularité, le visage humain, au point d'en faire le seul lieu de la transcendance, cela converge avec ce qu'il y a de plus authentique dans le christianisme. À condition que nous sachions bâtir nos exigences morales à partir de la réalité concrète de la rencontre et non à partir d'une loi abstraite imposée de l'extérieur. Réussir à dégager le sens vécu de la rencontre, c'est dévoiler une part du mystère chrétien: Dieu, comme espérance, n'est pas discerné à côté ou malgré la rencontre humaine. Il est perçu dans cette rencontre même. Peut-être ne serait-il pas impossible de repenser toute la pédagogie sacramentelle à partir des données les plus simples de la rencontre humaine.

### III — La socialisation

Mais la rencontre pourrait devenir un thème abstrait (au sens où elle ne tiendrait pas compte de l'homme dans sa multitude) si elle ne se déroulait sur le fond d'une volonté d'universalité. Le phénomène de socialisation qui naît objectivement sous nos yeux situe la rencontre dans une perspective planétaire. La singularité d'un visage humain n'est jamais la négation de tous les autres visages. Au contraire, c'est à travers cette singularité que se profile la mul-

titude des autres particularités. L'universel n'est plus un abstrait; l'Homme, avec une majuscule, c'est la multitude humaine à faire coexister. La société politique n'a pas d'autre but que de créer les conditions objectives de cette coexistence. La socialisation est le refus que la dignité reconnue dans un visage ne soit pas partagée par tous. Elle est le refus que les fétiches de l'argent et du profit soient plus importants que les êtres humains. Elle vise à une société d'abondance, c'est-à-dire à la possibilité pour tous de s'accomplir, non seulement dans l'intériorité, mais dans leur sensibilité, leur corporéité. Elle est la volonté que les conditions objectives de l'industrialisation qui livrent les richesses naturelles à l'homme existent au profit de tous, chacun selon ses besoins. La socialisation n'est donc pas une idéologie: elle est la lutte menée pour la reconnaissance concrète de tout être humain comme être social, culturel, politique et unique. Il l'est dans la mesure où il n'est plus l'objet d'un diagramme de production, mais le sujet participant à l'utilisation des richesses du monde naturel au profit de tous.

L'espérance chrétienne n'est pas étrangère à ce qui se déroule sous nos yeux. Il devrait être plus facile aujourd'hui, en face de la planétarisation et en fonction de la volonté de l'homme de n'être pas le jouet de la nature et du destin par la planification, d'annoncer ce qui est l'objet communautaire de l'espérance chrétienne: la ville céleste. Il s'agit en effet de l'image de la ville et non de celle de la campagne. La ville, parce que tout y est à la disposition de l'homme; la ville, parce que les relations avec les autres y sont l'objet d'un choix, davantage que dans une société restreinte; la ville, parce qu'elle est le symbole d'une société universelle, le lieu de naissance de toute culture. La ville existe comme condition d'une rencontre humaine qui n'est pas liée à quelques individus. Elle offre le champ le plus vaste de la rencontre possible. L'objet de l'espérance, c'est que l'humanité devienne contemporaine dans la rencontre, avec toute la richesse qu'a charriée l'histoire des hommes.

Certes, il serait naïf d'identifier l'objet de l'espérance et le mouvement actuel qui conduit l'humanité à un style de société universelle. Ce qu'on veut dire, c'est qu'il n'est pas sans importance pour le chrétien de découvrir dans l'histoire concrète des jalons rendant vraisemblable ce qu'il croit. Le dynamisme de l'espérance pourra ne pas œuvrer seulement à des choses spirituelles, il pourra convier à prendre réellement part à la lutte des hommes.

De plus, trop longtemps, au mépris des dogmes fondamentaux du christianisme, l'espérance est restée une affaire individuelle: un ciel à la mesure de notre désir narcissique, et non pas un ciel dans lequel l'être humain n'a pas d'épanouissement en dehors de la réalisation plénière de l'humanité. Le moralisme et le spiritualisme ont rendu ennuyeux ce qui devrait être source de dynamisme. Car l'espérance n'est point une chose passive: elle est la force de l'esprit en tension vers l'avenir. Je n'attends pas de Dieu qu'il réalise une ville dont l'initiative des hommes aura été écartée, mais une ville dont les hommes auront été aussi les bâtisseurs.

#### IV — La responsabilité

L'homme moderne est extrêmement sensible à la responsabilité. Il est certes conscient, de plus en plus, de la très grande difficulté d'agir sur des structures et des conditions qui dépassent sa compétence, il peut être tenté, de ce fait, d'abandonner, sans contrôle, dans les mains d'autrui son propre destin. La ville, en tant qu'anonymat, peut aussi favoriser tous les abandons de la responsabilité à quelques aventuriers. La ville toutefois donne les conditions objectives de la liberté. Ces conditions objectives m'inviitent à les assumer: c'est ce que j'appelle, être responsable.

La responsabilité ne s'exerce plus par l'insertion dans une tradition. Elle ne s'exerce pas non plus dans la solitude. La société qui naît est une société qui tend à l'universalité. La responsabilité va donc s'exercer avec l'autre: je ne fais pas cavalier seul pour changer les conditions de salaire, j'appartiens à un syndicat. Mais appartenir à un syndicat ne signifie pas me délester de ma responsabilité dans les mains de chefs, cela signifie décupler ma responsabilité, l'insérer dans une volonté collective.

L'espérance chrétienne est une espérance d'homme responsable. Je ne suis pas embarqué malgré moi dans un train qui mène à la ville définitive. Ce qui advient au terme n'est que la conséquence de l'exercice de ma responsabilité. Celle-ci ne s'étend pas seulement à des actions limitées, ou techniques. Elle ne vise pas seulement des actions morales, elle décide de ma propre image, ou diraient les existentialistes, de ma propre essence. Être responsable, c'est à la limite, se donner un visage pour autrui, c'est choisir sa forme de transcendance, si la relation avec autrui est celle-là même qui ne peut pas être utilisée comme un objet. Ne pas être responsable, c'est à la fois

abdiquer la société humaine, car je n'y entre que comme homme responsable et non comme bétail; c'est en même temps renoncer à la rencontre, car elle n'est possible qu'à l'égard d'un sujet et non d'un objet; c'est finalement renoncer à l'avenir, car c'est être réduit à un être de nature pour lequel il n'existe pas d'avenir. La vertu chrétienne d'espérance, toute tendue vers l'avenir, a pour corollaire humain, l'exercice de la responsabilité: prendre dans la relation avec les autres hommes son destin en main, et l'arracher au déterminisme de la nature, du conformisme.

L'Espérance chrétienne se vit en Église: est-elle à la fois le lieu concret où je puis créer ma propre personnalité, non point dans le conformisme spirituel, mais dans la responsabilité inventive? Est-elle le lieu d'un dynamisme qui paraît comme un foyer d'inspiration dans le monde?

#### Conclusion : la patience

L'espérance comme la responsabilité se heurtent à un monde dur. Ce monde dur n'est pas limité au monde extérieur à l'Église, il est dans l'Église lui-même. L'expérience montre que toute inspiration est rapidement éteinte: qu'on songe au souffle qu'avait suscité le Concile! L'enthousiasme n'était certainement pas conforme à la longue patience que représente la lutte humaine. L'espérance chrétienne, liée à l'Esprit, est la force qui peut permettre de vivre sans illusion, de mener le combat sans espoir immédiat de victoire. Son objet dépasse mon temps. Il touche le devenir total de l'humanité. L'espérance peut donc durer dans l'obscurité à laquelle conduit l'inertie des hommes, et parfois leur lâcheté.

La patience a un autre aspect: l'homme moderne ne se paie pas de mots. Le chrétien, en vertu de l'objet de sa foi, peut vouloir, pour se rassurer, anticiper sans discernement les signes de l'espérance chrétienne. Le discours s'enfle. Il voit les merveilles de Dieu, là où il n'y a rien à voir. Il découvre Dieu dans les événements, là où les événements sont bien plutôt des questions. Il craint le combat obscur. Il a besoin de consolation. C'est là faire de la religion le terrain de l'illusion, une sentimentalité qui ne trompe personne. Ce n'est pas là de l'espérance, c'est sa déviation.

Le propre du chrétien, c'est d'espérer contre toute espérance. C'est pourquoi il peut affirmer cette chose

inouïe, que la mort est vaincue. Espérer contre toute espérance, n'invite pas à se séparer des espoirs des hommes, à se réfugier dans le confort spirituel quand on ne perçoit plus la direction. Espérer contre espérance exige d'agir avec tous les hommes à changer ce qu'il est possible de changer. Loin d'être une démission, cette formule paulinienne est le nom d'une action qu'aucun obstacle ne peut arrêter. La menace de la mort est le moteur de la lutte des hommes.

Concluons: la sécularisation oblige à redécouvrir les données les plus profondes du christianisme, celles qui sont le plus en accord avec le devenir actuel

des hommes. Loin de devoir nous décourager, le passage d'une société villageoise à une société universelle, offrant à l'homme le choix possible de son propre destin, indépendamment des impératifs de la tradition, devrait être la chose la plus excitante, car la plus conforme à ce qui est la difficulté principale: faire de l'Église, comme collectivité, le témoin concret d'une espérance qui ne paraît pas illusion, mais enracinée dans l'action actuelle des hommes. Je pense que c'est à chacun de discerner comment ceci peut se réaliser dans la communauté ecclésiale à laquelle il appartient •