



# **l'espérance chrétienne dans un monde sécularisé** / société canadienne de théologie



collection foi et liberté ■ fides





## LA COLLECTION « FOI ET LIBERTÉ »

### Titres disponibles

Jeanne BIZIER,

L'éducation chrétienne et le rapport Parent

DÉPARTEMENT D'ACTION SOCIALE,

Le chrétien à la barre des témoins

EN COLLABORATION,

Réflexions chrétiennes sur l'éducation

La religieuse dans la cité. Congrès des religieuses de Montréal

La vocation, inquiétudes et recherches. Congrès de Rigaud 1967

Jacques GRAND'MAISON,

La paroisse en concile

Jean-Jacques LARIVIÈRE,

Nos collégiens ont-ils encore la foi ?

Les objections religieuses des jeunes

Quand les jeunes doutent de Dieu et de l'Église

Paul-Émile cardinal LÉGER,

Trente textes du cardinal Léger qui ont marqué l'Église au Concile et au Québec

Benoît PRUCHE,

Mentalité d'exode

Marc RONDEAU,

La promotion de la femme

Paul-Émile ROY,

L'engagement chrétien

SOCIÉTÉ CANADIENNE DE THÉOLOGIE,

Le prêtre, hier, aujourd'hui, demain

L'espérance chrétienne dans un monde sécularisé

COLLECTION « FOI ET LIBERTÉ »

# L'espérance chrétienne dans un monde sécularisé

Travaux du congrès de la  
Société canadienne de Théologie  
tenu à Sherbrooke  
du 16 au 19 août 1971

**FIDES**

245 est, boulevard Dorchester, Montréal 129

Nihil obstat : René Bacon, o.f.m.  
Richard Bergeron, o.f.m.  
Jean-Louis D'Aragon, s.j.  
Marcel Lefebvre, ptre  
le 3 mai 1972

Imprimatur : Jean-Marie Lafontaine,  
Vicaire général  
le 5 mai 1972

Tous droits de traduction et d'adaptation, en totalité ou en partie, réservés pour tous les pays. La reproduction d'un extrait quelconque de cet ouvrage, par quelque procédé que ce soit, tant électronique que mécanique, en particulier par photocopie ou par microfilm, est interdite sans l'autorisation écrite des Éditions Fides.

## PRÉSENTATION

On ne se donne pas pour programme d'espérer, pas plus qu'on ne s'adonne délibérément au désespoir ou à la résignation devant la cruauté du destin. On espère comme on marche, par instinct, par besoin, poussé par une nécessité intérieure. Ceux que leur foi rend capables de l'invocation de Dieu sont en même temps conduits, non sans effort mais sans contorsion intérieure, à espérer en Lui. Aussi est-ce tout naturellement qu'ils veulent faire le tour de leur âme pour y lire les promesses qu'y inscrit leur foi en un Dieu bon.

Admettons toutefois que la montée de l'incroyance et de l'athéisme de même que la large diffusion de la littérature du désespoir et du cynisme ont largement stimulé les croyants à redécouvrir, par contraste, combien leur foi est la semence d'un enthousiasme humain absolument original et irremplaçable. Car il fut un temps, dans notre milieu comme ailleurs, où l'originalité et la saveur propres de l'espérance chrétienne finirent par ne plus être appréciées, même chez les croyants, à leur vraie mesure.

Les temps sont donc mûrs pour que prenne sa place, dans notre siècle, la littérature des « espérants ». Qu'on se rassure : il ne saurait être question de vouloir contredire par elle, ou même simplement nuancer ou compléter, la littérature du désespoir. Celle-ci a sa logique propre, probablement impeccable, voire même irréfutable. Le refus ou l'oubli de Dieu ne permettent pas n'importe quelle vision du monde et n'importe quelle interprétation du destin de l'homme. Peut-être même les cent dernières années de

la réflexion occidentale ont-elles permis de faire le tour des principales avenues d'un monde sans Dieu. Et l'homme contemporain est probablement maintenant capable de se décrire à lui-même, sans trop de restes, les sentiments que suggère à son âme le spectacle contemplé dans cet univers. La littérature du désespoir a sa place dans notre siècle ; on ne peut la lui enlever. Mais elle n'a pas toute la place. Tout simplement.

Le thème que choisissait la Société canadienne de théologie pour son congrès de 1971 est donc un véritable programme. L'apôtre Pierre recommandait aux disciples du Christ d'être toujours prêts à répondre à quiconque leur demanderait raison de l'espérance qui était en eux, pourvu que ce soit avec douceur et respect (1<sup>ère</sup> Épître de Pierre, 3, 15). Cette exhortation pourrait être reçue par nous comme l'affirmation anticipée de la nécessité d'une réflexion sur l'espérance chrétienne pour notre siècle.

Peut-être est-il nécessaire, cependant, de donner à l'exhortation de Pierre un sens nouveau. Chacun sait bien, surtout parmi les croyants, qu'il n'y a plus guère de possession tranquille de l'espérance chrétienne. Le contenu de cette espérance est aujourd'hui plus scandaleux encore qu'autrefois. Le langage qui l'exprime est encore plus déroutant. Bien plus, dans une curieuse convergence, la réflexion philosophique, l'inquiétude théologique, la contestation politique de la religion et le renouveau de la pensée catholique suscité par le dernier concile posent dans des perspectives nouvelles la question de la signification de l'espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Dans ce contexte, c'est d'abord à lui-même que le croyant veut répondre quand il s'agit de rendre compte de l'espérance qu'il entretient. Il se contente ensuite de souhaiter que l'effort d'élucidation qu'il fait pour lui-même puisse contribuer à rendre cette espérance contagieuse.

Il est peu de thèmes chrétiens qui soient davantage mis en question par tous les phénomènes nouveaux qu'on a souvent rassemblés — bien que ce fût parfois avec un bonheur inégal — sous l'idée de sécularisation. Aussi une réflexion contemporaine sur l'espérance chrétienne, surtout si elle veut prendre sa place à côté de la littérature d'aujourd'hui, réclame-t-elle d'être entreprise en termes renouvelés. Cela, bien entendu, ne peut se faire

sans un renouveau de la méthode elle-même. On trouvera donc, dans ces pages, de propos délibéré, non pas seulement une étude collective sur un thème donné, mais une recherche sur la méthode à prendre pour l'aborder et par là, espérons-le, l'amorce d'une promesse qui nous tient particulièrement à cœur : celle d'un renouveau de la démarche et du regard théologiques.

Les théologiens planent vite, dit-on souvent. Le lecteur pourra les voir ici s'imposant la tâche d'enregistrer systématiquement et modestement, à ras de sol, les indices des aspirations qui habitent le cœur de l'homme d'aujourd'hui et d'ici, et qui s'expriment dans les grands media culturels de son monde. Cette démarche ne leur fut pas inspirée par un goût nouveau pour les détours, ni par un besoin inavoué de transformer en sociologie le discours théologique. Ils ont seulement senti que de nos jours plus que jamais on ne saurait édifier une théologie qui puisse parler aux hommes sans faire l'examen des expériences qui façonnent leur âme. Cette inquiétude pour la vie et ses manifestations fait surgir des questions inédites, de vraies questions. N'est-ce pas à partir de ce renouveau constant du questionnement qu'on peut espérer, pour chaque époque, cette « renaissance » de la théologie sans laquelle toute théologie cesserait bien vite d'exister ?

Je n'ai pas l'intention d'affirmer ici que l'étude de la tradition de l'espérance chrétienne ne puisse proposer par elle-même des pensées et des réponses neuves. Cette tradition offre d'ailleurs, d'une manière foisonnante, des ressources inépuisables d'images, d'évocations, de formulations conceptuelles. Mais pour l'élaboration d'une synthèse qui réponde à l'homme vivant, l'exploration du passé est plus attentive quand elle a été précédée d'une analyse des interrogations et des attentes du présent. À Sherbrooke, on n'a pu explorer que quelques-uns des aspects du visage que prend l'espérance, dans l'Écriture, dans la liturgie, à Vatican II, dans la « théologie de la mort de Dieu ». Mais déjà ces explorations seront autant d'occasions de féconder l'esprit, d'amorcer des réponses.

On n'attend pas d'un congrès qu'il procure la satisfaction d'un discours linéaire et parfaitement cohérent. C'est sa tâche, plutôt, de faire entrevoir une multiplicité de sentiers, d'aviver le flair, de rendre prêt à apprécier l'originalité et l'intérêt de ce qu'on pour-

rait rencontrer sur des routes diverses, ouvertes à chacun. La synthèse unificatrice, dans ce cas surtout, restera l'œuvre de la méditation. Souhaitons au lecteur de trouver, au long des démarches variées exposées dans ces pages, de quoi enrichir la sienne et lui suggérer une intelligence renouvelée de ce tout qui fait que sa foi est une immense espérance.

**André Naud**

## INTRODUCTION

# Préalables à une théologie de l'espérance

**Fernand Dumont**

Dans une conférence d'ouverture, il est coutume de survoler en entier le thème du congrès. Je n'échapperai pas tout à fait à cette tradition. Malgré tout, je tâcherai d'en rester à des considérations premières en esquissant une phénoménologie de l'espérance dans la société contemporaine. Cette esquisse, je voudrais la mener jusqu'au seuil des grandes tâches de la foi chrétienne dans la restauration des conditions actuelles de l'espérance. Dessein ambitieux qui me condamnera à procéder d'une manière très schématique.

## I

Nous interrogeant sur les hommes de ce temps, nous pourrions évidemment nous demander : qu'espèrent-ils ? En nous mettant à leur écoute et à celle des mass media, de la littérature, des idéologies, de la publicité, nous aurions tôt fait de dresser une longue

liste : le confort, le prestige, le rêve, le bonheur, l'indépendance, un emploi, la lune... Perspective tout à fait légitime, mais ce ne sera pas la mienne. Au lieu de décrire ce que les hommes espèrent, je préfère me demander comment ils espèrent. Bien plutôt qu'au contenu de l'espérance, c'est pour ainsi dire à sa *forme* que je voudrais m'attacher.

Cela tient d'abord aux traits essentiels de l'espérance. Quand celle-ci se donne un contenu trop précis, elle dérive vers autre chose qu'elle-même. Car elle est bien davantage qu'un but à atteindre par des agencements appropriés de moyens. L'espérance implique que non seulement une fin est visée mais que cette fin ne sera tout à fait éclairée que dans l'avenir. Elle suppose que ce qui l'attire comblera quelque chose de plus grand que l'attente. L'objet de l'espérance n'est pas seulement poursuivi, il nous advient aussi. En elle quelque chose ou quelqu'un vient à ma rencontre qui mettra en cause la manière dont je l'attends. Ce qu'on appelle la « névrose du succès » fournirait une sorte d'illustration négative. L'aspiration s'y est épuisée dans l'objectif et, celui-ci atteint, une adéquation s'est établie entre l'âme et la situation. La fin ne s'est pas déplacée à la mesure du cheminement. Aussi est-ce l'amour qui, en définitive, parle au mieux le langage de l'espérance. Ceux qui vivent depuis longtemps un grand amour savent bien que l'aujourd'hui a dépassé les figures que s'en étaient données les promesses d'hier.

Telle est bien aussi la manière dont se propose à nous l'espérance de la foi. Si elle nous promet le Royaume, elle lui laisse un contenu évanescent. Les paraboles qui l'évoquent disent moins ce que sera le terme que les attitudes qui doivent en marquer l'attente ; ces attitudes elles-mêmes sont de l'ordre de l'accueil, de la disponibilité. Par ailleurs, on sait comment l'Église s'est toujours méfiée des exégèses trop littérales de l'Apocalypse, des projections historiques trop circonstanciées, voulant garder à la prophétie toute sa portée interrogative. Que l'on songe encore aux Béatitudes. Bien loin d'ordonner à l'avenir un inventaire précis de moyens, elles en brisent les règles convenues. Tout ce qui emprunte aux idées communes quant aux stratégies de nos vies s'y trouve récusé de façon à ce que le salut apparaisse dans la nouveauté radicale de ce qui advient, à ce qui ouvre tout autant qu'à ce qui comble.

L'espérance n'a pas de source psychologique spécifique. Dans les aspirations des hommes, on n'a pu procéder scientifiquement qu'à des réductions qui isolent tant bien que mal des tendances et, au mieux, des instincts ; des *invariants* de ce qui conduit à des cheminements divers, dont ceux de l'espérance. Rien de méprisable dans ces réductions, car elles nous montrent ce qui appelle l'espérance et ce qui défie ses prétentions à la transcendance. L'espérance est à la fois ouverture plus grande et fermeture plus stricte du désir. Le désir n'y admet plus sa première équivalence avec l'assouvissement épisodique. Le désir n'y accepte plus de laisser place indéfiniment à d'autres désirs. Car le temps de l'homme n'est pas infini, il est délimité par la mort. Dans l'espérance, le désir consent à se transformer éventuellement en un autre désir qui, celui-là, ne cherche pas une proie après toutes les autres. L'espérance dépasse le désir non pas en le niant mais en mettant en cause les voies aveugles de sa poursuite.

L'espérance n'a pas non plus d'objectifs définis. Tous les buts peuvent convenir à l'espérance. Mais celle-ci y introduit, en s'y coulant, un scepticisme d'un genre très particulier. Par rapport aux stratégies, l'espérance n'est pas suspendue en l'air comme si elle survolait de loin l'existence. Elle suppose des actes et des calculs, mais avec un surplus que nous tâcherons justement de cerner peu à peu. L'espérance vise une intention spécifique qui se mêle à toutes les autres, s'y perd et les surmonte comme le nageur dans l'eau d'une rivière. La rivière, en l'occurrence, c'est celle du temps. L'espérance n'est pas, pour cela, une sorte de synthèse des buts et des fins. Elle ne les récuse pas : n'est-elle pas joie de faire et même souvent incitation à combattre ? Mais le calcul des moyens, l'agir technique n'y tiennent plus seulement à la considération des facteurs et des circonstances mais à un horizon de promesses qui donnent forme de surcroît.

Pour tout dire, l'espérance se situe dans une autre temporalité que celle où se déterminent strictement le désir et le but. Ces derniers représentent comme un épuisement du temps. Poussé par le désir, Don Juan est renvoyé d'un amour à un autre, dans une dialectique infernale de la répétition, de la naissance et de la mort de l'aspiration. L'objectif, réduit à sa logique stricte comme dans l'opération technique, ramène l'éventualité à des schémas où l'at-

tente est un délai où l'imprévisible est identifié à un temps uniforme où rien n'est attendu qui n'ait été prévu.

L'espérance suppose un autre usage du temps que celui du désir et de l'objectif. Elle ne survole pas le temps ; elle s'y enracine en plus grande profondeur. Elle ne se limite pas à la question : que faut-il faire du temps ? Elle y ajoute cette autre : qu'est-ce que le temps est susceptible de faire de nous ? Le temps de l'espérance, c'est le même que celui du regret, de la faute, du repentir. C'est le temps où le passé n'est jamais tout à fait mort et où l'avenir est une annonce. C'est le temps où « la conscience souffre d'être née » (Valéry) et où elle s'éprouve comme vocation. C'est le temps du remords et celui de la liberté.

Si l'espérance, comme nous le disions, n'a toujours qu'un contenu évanescant, c'est qu'elle n'en a pas qui lui soit propre. Elle donne forme aux désirs et aux objectifs à partir d'un enracinement au plus creux de la temporalité. D'où la nécessité, comme nous le disions au départ, de privilégier le *comment* bien plus que le *quoi* quand on s'interroge sur l'espérance. D'où la possibilité aussi de poursuivre, sur le terrain de la vie collective et de la culture, une phénoménologie de l'espérance qui ne veut point s'enfermer dans la sphère du destin individuel. Dès lors, la question devient celle-ci : quelles *formes* notre civilisation donne-t-elle à l'espérance ? Ou, si on préfère, quelles assises et quelles suggestions le milieu fournit-il à la personne pour qu'elle puisse dire comment elle espère ?

## II

Considérant les formes historiques de l'espérance, on est frappé de prime abord par une dualité de fond : l'opposition entre ce que j'appellerais l'*espérance verticale*, celle qui vise un *en-haut*, et l'*espérance horizontale*, celle qui vise un *en-avant*. À cette distinction se rattache une autre impression première : à savoir que la première forme caractériserait des civilisations du passé alors que la seconde serait le propre de nos sociétés modernes. On oppose alors aisément la conception plotinienne du salut à la dialectique histo-

tique de Marx, ou encore l' « éternel retour » des anciens au sens chrétien de l'histoire ; on parle aussi d'une histoire cyclique qui serait bien différente d'une histoire linéaire.

Or, rien n'est moins simple que ces oppositions qui prétendent tout partager selon des périodes historiques, quand ce n'est pas selon des étapes d'un progrès. Il importe de le marquer si on veut comprendre, à cet égard, le monde où nous sommes.

Il est vrai que les mentalités anciennes méconnaissaient l'histoire au sens où nous l'entendons. Elles en proposaient l'évasion pure et simple par en-haut ; ou bien elles lui opposaient des formes plus ou moins a priori comme dans le mythe ; ou encore, elles croyaient y discerner des rythmes ou des cycles au détriment de son irréversibilité. Pour les Anciens, quand on les regarde à distance, la finalité des actes comme la poursuite de ce qui est espéré n'ont jamais l'air d'être vraiment et irrémédiablement compromis dans et par l'histoire.

Deux réserves, encore globales, doivent être aussitôt apportées. Ces formes anciennes de la perception historique et de l'espérance ont été extrêmement variées. Bien plus, elles persistent encore aujourd'hui comme des données objectives ou comme des nostalgies exaspérées.

Sur la variété des formes anciennes, j'insisterai peu. J'irai vite à un exemple qui me semble décisif. Je le choisis exprès parce qu'il est tardif, parce qu'il se profile dans une sorte d'entre-deux où la composition de l'ancien et du moderne se manifeste plus ouvertement qu'ailleurs. Il s'agit de la conception de l'histoire de Bossuet. Celui-ci est déjà un moderne. *Le Discours sur l'histoire universelle* suppose un temps linéaire. Le passé y est irréductible au présent ; le mythe n'y donne plus forme suffisante aux événements. Et pourtant, à un autre niveau, le mythe concret a laissé place à des régulations plus abstraites où la répétition mythique se reconnaît encore. Grandeur et décadence des empires, telle est la loi qui empêche le surgissement du nouveau ; quitte à ce que, à la fin du livre, ce qui n'a pas pu être livré à la loi, et ce qui est plus contemporain soit abandonné à la pure chronologie des événements qui n'a pas reçu encore dépassement et signification. La Providence préside aux rythmes historiques, elle est schéma d'explication ; elle est aussi

aliénation de l'espérance des hommes dans un dessein qui prétend emprunter sa figure.

Moment de précaire équilibre entre une civilisation qui bascule dans le passé et une autre qui tâtonne au premier moment de son avenir ? Non pas. Il en est des persistances, ou des annonces comme on voudra, dans la vie quotidienne des hommes d'aujourd'hui. Je n'en citerai que des exemples banals.

Les conceptions des cycles, des retours et des rythmes appliquées à l'histoire ont probablement été suggérées par la vie naturelle. Nature et histoire : dans cette disjonction, nos philosophies voient volontiers une conquête définitive. Pourtant, quand on observe la vie de nos contemporains, la coupure est moins certaine. Les saisons y marquent encore les rythmes de leur histoire. Plus nettement peut-être depuis que l'histoire se fait sans les hommes. L'horizon des vacances ou des fêtes de fin d'année les inspire davantage que les perspectives, de moins en moins nettes, du progrès historique. Écoutez autour de vous ce qui se rapporte aux changements de la température, aux modes, aux préparatifs des vacances d'été ou à ceux des fêtes de Noël. Écoutez encore ce qui se dit de la longueur de nos hivers. Vous y discernerez aisément des espoirs cycliques auxquels se ramènent en grande partie les vœux d'espérance de nos contemporains.

À ces reprises périodiques de l'espérance, il faut joindre des formes voisines qui se profilent sur un continuum mais qui n'en constituent pas moins, elles aussi, des cycles. Je pense aux âges de la vie. Chacun comporte son style d'espérance ou de désespoir. Mais je pense surtout à la lancinante présence de l'enfance tout au long de la vie. Aujourd'hui comme hier s'y retrouvent les plus vieilles imageries de l'« éternel retour ». Tout se passe comme si la naissance, en laissant grande ouverte la porte aux aspirations, faisait de l'homme une perpétuelle inadéquation où l'espérance est tout autant tournée vers l'*avant* que vers l'*après*. L'enfance demeure le lieu de la nostalgie mais aussi le foyer générateur des symboles les plus profonds du futur. Lieu où le désir se fait langage, où les desseins et les objectifs sont dépouillés de leurs arêtes trop rationalistes ou trop volontaires. Lieu d'où se lèvent, et où peut-être s'engloutissent aussi, les plus grandes comme les plus humbles

poussées de l'espérance. « Si vous ne devenez comme l'un de ces petits »..., ce précepte qui semble inviter à retourner en arrière s'identifie peut-être avec ce renversement du désir et du dessein qui, nous le disions déjà, est le mouvement propre de l'espérance parce qu'il fait appel à une plus grande épaisseur du temps. « Nous entrons dans la symbolique, écrit un philosophe, lorsque nous avons notre mort derrière nous et notre enfance devant nous »<sup>1</sup>.

Mais écoutons aussi le poète :

« Je t'apporte d'une eau perdue dans ta mémoire  
Suis-moi jusqu'à la source et trouve son secret. »<sup>2</sup>

Mais, me dira-t-on, tout cela concerne l'existence personnelle. Je n'en conviendrai pas sans réticence : ces formes de l'espérance correspondent à des symboliques sociales, sans quoi elles ne pourraient que s'atrophier ou encore se transmuier en des résidus pathologiques. Voici d'ailleurs les journaux : la nation. Il s'agit d'une *entité* infiniment difficile à définir. Ce n'est ni un groupe à proprement parler, ni une organisation, ni une *structure*. La nation ne suppose pas nécessairement la communauté de langue ni l'unanimité idéologique. Renan n'en a pas trouvé de meilleure définition que celle-ci : « Avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple... Dans le passé, un héritage de gloire et de regrets à partager, dans l'avenir un même programme à réaliser. »<sup>3</sup> Le sentiment d'appartenance est, ici encore, dialectique du souvenir et de l'attente, de l'héritage et de l'espérance. Ce sentiment d'appartenance est souvent tranquille. Parfois il s'exacerbe, quand les nations se mettent à espérer à un moment tragique de l'histoire, quand elles se mettent aussi à se souvenir et avec la même impatience. Comme si l'espérance faisait cercle avec le passé ; comme si l'avenir renvoyait à une attente ; comme si l'attente prenait sens par lecture renouvelée du passé.

---

1. Paul Ricoeur : « Le conflit des herméneutiques : épistémologie des interprétations », dans *Cahiers internationaux du symbolisme*, I, 1962.

2. Patrice de la Tour du Pin : *Le second jeu*, p. 106.

3. Ernest Renan : « Qu'est-ce qu'une nation ? » Je cite d'après le recueil d'Émile Buré : *Ernest Renan et l'Allemagne*, 1945, pp. 194-195.

Cela ressemble, n'est-il pas vrai, au destin personnel ? Et comment cela ne nous ferait-il pas songer aussi à cette dialectique de la Promesse et de l'Accomplissement, de la Tradition et de l'Eschatologie, du Christ qui est déjà venu et du Christ que nous attendons ?

Il n'est donc pas exact de définir l'espérance selon l'unique perspective d'un regard sur un avenir inédit. Malgré les suggestions courantes du langage, l'espérance n'est pas purement et simplement projetée vers l'avant. Les cheminements, les conditions de l'espérance supposent des séquences, des cycles et même des réversibilités et des retours. Pour l'espérance, il n'y a pas que l'avenir qui soit irrémédiablement ouvert ; le passé aussi n'est jamais tout à fait mort, il n'a pas dit son dernier mot.

Voilà ce qui peut nous aider à dépasser les oppositions que j'évoquais, au début, entre les conceptions anciennes de l'histoire et les conceptions actuelles. Entre ce que nous avons appelé aussi, au départ et comme tout le monde, l'espérance par en-haut et l'espérance par en-avant. Si l'espérance est une plongée dans la temporalité épaisse, si elle est au fondement du désir et du projet, si elle concerne l'avant et l'après, elle doit bien suggérer en définitive une certaine vue de l'histoire. Celle-ci y apparaît — et posons-le d'abord très schématiquement — à la fois comme révélation et finalité. *Révélation* : vivre, espérer, c'est être fidèle à des archétypes, à des modèles donnés dès le temps originaire. Le mythe, l'enfance invitent à rebrousser la voie du temps, vers la source dont parle Patrice de la Tour du Pin. C'est du même coup, se reporter à des gages, à ce qui déjà est accompli, à ce qui préfigure... *Finalité* : vivre, espérer, c'est aussi mettre sa ferveur dans des œuvres à venir, dans les tâches des remaniements et parfois des révolutions...

On ne peut nier que les civilisations du passé et celles d'aujourd'hui mettent un accent différent aux deux pôles de ce schéma. En notre temps, se souvenir est moins à la mode que faire ; le mythe est moins à la mode que la technique ; le passé est moins à la mode que l'avenir ; l'avènement est moins à la mode que la fin...

Mais je viens de parler de *mode*. Un diagnostic sur notre temps, surtout quand il s'agit d'espérance, ne saurait se contenter d'entériner ou de mettre ensemble des modes ou des idéologies. De même que la foi chrétienne, surtout quand il s'agit d'espérance, ne saurait se limiter à entériner les opinions mouvantes des hommes au nom de la Parole de Dieu. Interroger les opinions, les cultures, les civilisations, c'est aussi tâche de la foi et de la théologie. Interrogeons donc celles de notre temps.

### III

À première vue, et c'est ce que répètent partout les publicités et parfois les philosophies de notre temps, les Anciens privilégiaient les Révélations alors que les modernes sont tendus vers des finalités. Je n'en crois rien. Je l'ai laissé à entendre déjà par des exemples concrets empruntés à la vie de nos contemporains ; je voudrais le montrer davantage en évoquant les idéologies qui sous-tendent nos officielles conceptions de l'espérance.

Voulant trouver une formule d'ensemble où je pourrais résumer tout d'abord ma thèse, je me suis vite reporté à un livre que j'ai beaucoup admiré en ma jeunesse et qu'il m'est arrivé de relire récemment. Dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Renan écrivait : « Il est possible que notre temps soit un jour considéré comme le point culminant après lequel l'humanité n'aura fait que déchoir ; mais l'univers ne connaît pas le découragement ; il recommencera sans fin l'œuvre avortée ; chaque échec le laisse jeune, alerte, plein d'illusions. Courage, courage, nature ! Poursuis, comme l'astérie sourde et aveugle qui végète au fond de l'Océan, ton obscur travail de vie ; obstine-toi ; répare pour la millionième fois la maille de filet qui se casse, refais la tarière qui creuse, aux dernières limites de l'attingible, le puits d'où l'eau vive jaillira. Vise, vise encore le but que tu manques depuis l'éternité ; tâche d'enfiler le trou imperceptible du pertuis qui mène à un autre ciel. Tu as l'infini de l'espace et l'infini du temps pour ton expérience. Quand on a le droit de se tromper impunément, on est toujours sûr

de réussir. Heureux ceux qui auront été les collaborateurs de ce grand succès final qui sera le complet avènement de Dieu ! »<sup>4</sup>

Une chose frappe dans ce texte, et c'est celle aussi qui se dit dans les propos que nous entendons autour de nous : l'espérance ne s'y trouve pas dans une ou des finalités nettement identifiables, mais dans le devenir lui-même. Une citation n'est évidemment pas une preuve. Mais ce peut être une illustration de ce qui inspire l'espérance fondamentale des hommes d'aujourd'hui : espérer **ni** dans l'avant ni dans l'après, mais dans le changement qui fait l'entre-deux.

En l'occurrence, Renan et les opinions qui nous environnent ne nous livrent que des témoignages. Ce n'est pas seulement au niveau des idéologies mais dans leur fonctionnement même que les sociétés d'aujourd'hui récusent les finalités explicites. Ne pas nommer les fins semble lié à certains de leurs mécanismes essentiels.

La civilisation moderne a promu l'individu au premier rang. Un individu abstrait, une sorte d'atome social. Pour le libéralisme, la société est d'abord vouée à la garantie des droits individuels. Consacré politiquement, ce principe est devenu aussi la base du système industriel. On sait combien a été lent le progrès du « droit social », combien aussi son statut est encore ambigu. Malgré les apparences, on retrouve encore le même postulat à l'âge de l'*organisation* où nous sommes. Le postulat peut être ainsi formulé : pour que le système économique, technique, organisationnel puisse fonctionner selon des règles systématiques, il faut mettre entre parenthèses les motivations, les aspirations, les valeurs, les espérances de l'individu ; il faut les renvoyer à la vie privée. Dans le système du salariat par exemple, l'argent est un symbole de toutes les valeurs, c'est-à-dire qu'il n'en désigne aucune en particulier ; il est la seule motivation officiellement retenue. Dans l'emploi que l'individu fera de cet argent, on retrouvera des aspirations concrètes, mais dans la sphère de l'existence privée. Dans la mobilité

---

4. Ernest Renan : *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, préface, XX-XXI.

sociale, qui joue un si grand rôle dans les aspirations de nos contemporains, on discerne la même caractéristique de fond. Les échelles de la promotion sont repérables en termes de *standing*, mais celui-ci est un *formel* sans contenu bien déterminé. Il symbolise les degrés de l'échelle, il n'en dit pas le sens. Il dit quels sont nos *moyens* (au sens où le parler populaire parle de « gens en moyens ») mais il ne dit pas pour quelles fins. On pourrait faire les mêmes observations à propos de la distinction entre *styles de vie* et *niveaux de vie*, en notant que les préoccupations officielles de nos sociétés portent bien davantage sur les seconds que sur les premiers.

Pourtant, me dira-t-on, le monde où nous sommes est fécond en utopies ? Utopie et espérance ne sont-elles pas, de quelque façon, synonymes ?

Aux utopies modernes, il manque la foi. Elles ne sont pas faites pour être crues. Elles ne sont pas, pour cela, inutiles. Elles ont une autre fonction qui est proprement technique. Raymond Ruyer définit justement l'utopie comme « un exercice sur les possibles latéraux ». En somme, elle constitue un mode d'exploration des virtualités de l'avenir. On revient ainsi à ce que je disais du devenir indéfini comme caractéristique des attitudes de nos sociétés. Les utopies sont des lectures du devenir en tant que tel ; elles ne sont pas des espérances. Thomas More, dont l'*Utopie* a donné le nom au genre, le confessait en propres termes.

Cela n'implique pas que les utopies soient une simple méthode d'analyse de l'histoire où le désir ou la crainte exprimeraient leurs prolongements éventuels. Elles s'engrènent aussi à des objectifs, et c'est pourquoi j'en parlais comme des techniques. Elles peuvent mobiliser des énergies même si la foi en est absente. Il y a déjà longtemps, Georges Sorel le disait à propos de ce qu'il appelait le « mythe de la grève générale ». Dans celui-ci, disait-il, le mouvement ouvrier trouve une figure concrète de son avenir en même temps que le sens anticipé de ses luttes dispersées et hasardeuses d'aujourd'hui. Il s'agit d'« une catastrophe dont le processus échappe à la description ». On ne peut décrire l'avenir et pourtant l'action exige qu'on s'y réfère sans cesse : on doit donc s'en faire des représentations. Celles-ci ne sont pas « des descriptions de choses,

mais des expressions de volonté ». Sorel n'est même pas sûr que la grève générale ait effectivement lieu un jour, mais elle permet dans le présent une mobilisation des énergies, une intransigeance des positions qui donnent consistance aux décisions <sup>5</sup>. Combien de politiques qui parlent de « great society », de « société juste » ou « d'indépendance nationale » pensent spontanément de même. Il serait trop simple de penser que ce sont là, pour eux, des mystifications à l'usage de la foule et auxquelles ils se refuseraient d'adhérer ; en les adoptant et en les diffusant, ils sont partagés entre l'analyse et la conviction, entre le scepticisme et le consentement affectif.

Devenir sans finalités, disais-je. À partir des quelques exemples que nous avons cités, on pourrait tout aussi bien parler de *société expérimentale*. En effet, qu'est-ce qu'une expérience ? Elle consiste à manifester du possible. Elle s'oppose à la position des fins puisque celles-ci, par définition, ferment l'aire des éventualités par un choix. L'expérience scientifique, fruit de notre culture, a progressivement dérivé sa représentation des choses à la dimension de notre culture tout entière : à la technique, à la rationalisation du travail, au contrôle des naissances, au mariage à l'essai. Au rêve lui-même où la drogue est parfois conçue comme une technique du merveilleux.

On n'est donc pas étonné de constater que se soient effrités les formes, les rythmes temporels dont nous disions la nécessité pour que se vive et se formule l'espérance. Que l'on songe à l'insignifiance du dimanche comme espérance de la semaine, à la déliquescence de la fête. Que l'on songe aussi à l'in-signifiance des divers âges de la vie : la vieillesse est un horizon désespéré de l'existence ; l'âge mûr est un âge du souci que n'envie plus guère la jeunesse qui, elle-même, est l'âge d'une terrible angoisse. Il y a de moins en moins d'*emplacements* de l'espérance.

Pour espérer en l'avenir des hommes, il faut que des espoirs à objectifs plus limités soient concrètement vécus et éprouvés comme dans une sorte de vérification. Sera un homme d'espérances celui à qui le vieillissement de ses projets et de ses amours donne

---

5. Voir particulièrement les *Réflexions sur la violence*.

le sentiment que les promesses sont réalisables, que leurs fruits sont déjà là, au cœur même de l'attente. Pour cela, il faut que le tracé des âges de la vie trouve dans le milieu ambiant des repères et des signes d'un accomplissement. Il en est de même pour la fête. Celle-ci ne met en cause le plus souvent que des gestes ordinaires mais qui sont alors portés au plus haut niveau de la gratuité et de la signification ; c'est pourquoi la fête éclaire la vie quotidienne, en manifeste le sens. La monotonie du quotidien y est emportée dans une espérance plus vaste et plus assurée. Ces repères de l'espérance sont à la fois présents et menacés dans une société qui, sur d'autres terrains plus nombreux et plus officiels, ne propose qu'une vision du temps qui est de l'ordre du pur devenir. Nous revenons ainsi à des observations déjà faites : persistent encore, dans nos sociétés, des séquences cycliques, répétitives du temps qui, selon certains idéologues, auraient dû faire place au temps purement linéaire. Mais elles survivent comme nostalgies ; elles ont de moins en moins forces cohérentes.

De l'effritement des emplacements de l'espérance résulte, me semble-t-il, le désespoir typique de notre temps. Il faudrait l'appeler « le désespoir du possible ». Usure rapide des projets (de développement, par exemple) ; sentiment que le progrès est un alibi (décalage entre la conquête de la lune et les zones de taudis) ; sentiment de la vanité du temps et de ses usages. Le désespoir vain ou, au mieux, le courage têtue de Sisyphe.

#### IV

J'interromps à ce point cette esquisse d'une phénoménologie de l'espérance. Elle a été tout autant, comme il est normal, une phénoménologie du désespoir. Je m'arrête, comme je me l'étais proposé, au seuil de la réflexion théologique strictement considérée. Mais non sans souligner le point de jonction entre une pareille phénoménologie de l'espérance humaine et une phénoménologie de l'espérance chrétienne. J'aurais aimé, dans cette perspective, faire la critique des théologies de la révolution, de la violence, de l'espérance qui foisonnent ; mais j'en resterai plus étroitement dans la ligne de mon développement.

En bref, j'ai voulu suggérer qu'à notre époque, la visée du temps tend à s'identifier au possible et qu'elle disjoint ainsi avènement et finalité. Elle circonscrit mal des *emplacements* de l'espérance, des lieux où l'avènement se conjugue à la finalité.

On peut se demander si une pareille crise de l'espérance n'est pas susceptible de se tourner paradoxalement au profit de l'espérance elle-même. Nous l'avons fortement souligné au départ : une espérance aux contenus trop marqués dégénère en un pur projet. L'aspiration s'y est tellement assurée de son objectif qu'elle finit par y être équivalente. Le *faire* y prend le pas sur l'*attente*. Rien ne vient de l'avenir qui n'ait été prévu et calculé. De même, quand le temps est trop bien jalonné de rythmes et d'achèvements partiels, l'espérance s'épuise et rien n'en subsiste plus pour l'infinie portée et la tenace incertitude de l'existence temporelle. Le désespoir du possible, le bouleversement de ses schémas convenus, est peut-être ainsi, en définitive, la voie d'accès à une plus radicale espérance. À la condition évidemment que l'on puisse retrouver, dans cette espérance aussi, la plus concrète conjonction de l'avènement et de la fin qui lui est essentielle.

À ce point, tournons-nous vers la foi chrétienne. Celle-ci est bien d'abord ouverture au possible et elle l'est jusqu'à l'angoisse. Les grandes figures bibliques nous le rappellent : l'arrachement d'Abraham à son pays, la longue errance au désert du peuple de Moïse, la terrible épreuve de Job, l'itinéraire de Jésus vers la mort... En brisant les temporalités convenues et les espoirs déjà apprivoisés, la foi perceait dans ces exemplaires comme le préalable de l'espérance, le premier pari qui doit donner au temps sa nouveauté irréparable.

La foi chrétienne ne se perd pas pour autant dans le possible indéfini, ni même dans l'utopie. Au creux du vide des chemine-ments habituels du désir et du projet, elle instaure un nouveau rapport de l'avènement et de la fin. Création et vocation de l'homme voué à la liberté, naissance et mort du Dieu sauveur, voilà ce qu'elle offre comme héritage. Espérance du second avènement du Seigneur, réconciliation dans le Royaume de justice, voilà ce qu'elle propose comme fin. Elle dit où se trouve le mystère mais elle ne l'épuise pas.

Elle ne se borne pas à le dire. Elle propose de le vivre, de l'éprouver dans un *emplacement*, dans une pratique d'aujourd'hui. « Celui qui comprend jusqu'où conduit l'*hypothèse* de l'amour des ennemis et se met à la vérifier pratiquement est plus perturbateur que tous les autres. Celui qui applique la logique paradoxale des Béatitudes entre dans la connaissance du Royaume en son mystère essentiel et alors il réinvente la vie et redécouvre la réalité. Ceux-là qui démasquent les dernières illusions de la bonne conscience ne sont pas dupes de leurs propres compromissions et de la fraude cachée en tout exercice du pouvoir et peuvent rire des idéologues : chez eux, l'imagination de ce qui devrait être est en mesure de devenir une action sur ce qui est. »<sup>6</sup>

Faut-il en conclure que ce qu'apporte l'espérance chrétienne est justement ce qu'appellent, dans leur profondeur, la civilisation et les hommes de notre temps ? Peut-être. En tout cas, la foi est déjà dessinée en creux, de quelque manière, dans le cœur de l'homme. Pourquoi ne le serait-elle pas aussi au sein des cultures ? Là encore, sans doute, à la manière de l'espérance : comme ce qui, dans l'attente même, dépasse ce qui est attendu.

Conclusion légitime à la condition de ne pas y prendre prétexte pour s'évader dans les apologetiques. En ce qui concerne l'espérance, et moins encore que pour tout autre dimension de la condition humaine, le christianisme n'a pas à *s'adapter*. Il doit pousser très loin la critique des désirs et des projets des hommes pour trouver leurs questions de fond et les siennes propres. Ce que le chrétien espère, c'est aussi ce qui l'interroge. Voilà qui fonde, non pas seulement une théologie de l'espérance, mais l'ambition de toute théologie.

---

6. Michel Demaison : « Les sentiers de l'utopie chrétienne », *Concilium*, 59 (1970) 44.



PREMIÈRE PARTIE

# **La situation de l'espérance aujourd'hui**



Notre contribution à l'étude du thème du présent Congrès consistera dans l'exploration de quelques phénomènes culturels à travers lesquels nous essaierons de nous mettre à l'écoute de *ce qu'on espère aujourd'hui*. Il s'agira essentiellement de quelques coups de sonde que, pour notre part, nous croyons révélateurs et que nous proposons, à titre de spécimens, à la discussion commune.

Avant d'aborder nos échantillons, nous tenons à préciser dans quelle perspective nous avons entrepris cette recherche, moins pour écarter d'éventuels reproches d'amateurisme — nous ne sommes pas sociologues de métier — que pour expliciter l'orientation théologique de notre propos. Il nous semble, en effet, que le théologien, dès lors qu'il entend constituer une « intelligence de la foi » pour le temps présent, met en œuvre, au moins implicitement, une certaine lecture de ce temps présent. En d'autres termes, nous pensons que la constitution d'un discours théologique ne va jamais sans une certaine saisie et une certaine interprétation des contextes socio-culturels en fonction desquels s'élabore ce discours; sans cela, il n'y aurait aucune théologie vraiment située<sup>1</sup>. Ainsi,

---

1. Voir nos réflexions à ce sujet : « Pour un renouveau du langage théologique », dans *Études pastorales '71*. Expériences et recherches, Montréal, U. de M., 1971, 73-80.

par exemple, le discours du théologien qui entreprend de parler aujourd'hui de l'espérance chrétienne est porteur d'interprétations sous-jacentes sur la situation culturelle de l'espérance aujourd'hui : sa problématique et ses catégories trahissent toujours des pré-supposés de lecture. En nous attaquant plus systématiquement à cette herméneutique du temps présent, trop souvent escamotée ou mal explicitée, nous entendons donc simplement réaliser un « moment » de la méthode théologique. Et si nous n'avons pas fait appel aujourd'hui à des sociologues professionnels<sup>2</sup>, c'est parce que nous sommes convaincus que le théologien ne peut absolument pas se défilier devant sa tâche d'interprétation du présent.

Les spécimens que nous avons choisi d'explorer se situent à des niveaux symboliques différents. La première série se veut très près du vécu quotidien, tel qu'il se reflète dans le miroir des mass media. La seconde série appartient à l'ordre du langage artistique, nommément à la chanson québécoise. La troisième et dernière série est au niveau des idéologies.

Deux remarques nous serviront de conclusion : l'une concerne notre échantillonnage ; l'autre a trait au sens de notre démarche.

D'abord, notre échantillonnage. Les spécimens étudiés nous semblent révéler que les espoirs actuels ont pour centre de gravité l'homme et le monde de l'homme. C'est la libération de l'homme et l'épanouissement de tout ce qu'il porte en lui de meilleur qui sont espérés. Et si parfois quelques percées verticales vers un au-delà de l'ici-et-maintenant se laissent deviner, c'est toujours à partir de ce noyau « mondain » et en liaison avec lui.

---

2. Gérard Mendel, dans *La crise de générations*, Paris, Payot, 1969, pp. 135-136, cite une remarque récente de Raymond Aron, qui donne à réfléchir : « Il n'en reste pas moins que la contestation de la hiérarchie dans les universités, les bureaux d'études, dans les journaux, dans les entreprises, dans les administrations d'État, traduit, en dehors de la contagion ou de la démence révolutionnaires, des nostalgies ou des aspirations, des regrets ou des espérances, en tout cas un malaise. Pour interpréter ces phénomènes mal connus, j'en suis réduit, il va de soi, à des impressions : le sociologue même scientifique, constate la crise récente mieux qu'il ne la comprend. » (*La Révolution introuvable*, p. 93.)

Quant à notre exploration elle-même, nous pensons qu'elle constitue le premier moment d'un processus théologique plus vaste. C'est l'étape indispensable de l'herméneutique du temps présent en fonction duquel le discours théologique doit être construit. En effet, nous croyons que l'élaboration d'une intelligence de la foi pour aujourd'hui nécessite ce long détour où l'on essaie patiemment de déchiffrer les « signes » de l'homme. Et quand, dans une seconde étape — nous comprenons ainsi le travail de notre seconde journée — nous nous serons mis à l'écoute de la tradition chrétienne pour y recueillir le « sens » qui s'y est diversement « codé » à travers les siècles, il deviendra peut-être possible, dans un troisième temps, de reprendre, dans les langages qui sont aujourd'hui les nôtres, l'expérience fondamentale révélée en Jésus et proclamée par la communauté chrétienne. Nous ne considérons donc pas le type de recherche que nous avons évoqué ce matin comme un « hors-d'œuvre » ou un quelconque prolégomène au discours chrétien de l'espérance, mais comme une démarche organiquement reliée à la formation de ce discours même. C'est à l'homme réel, avec ses espoirs réels vécus aujourd'hui, que l'espérance chrétienne doit être proposée, dans un discours qui ne lui fasse pas écran. L'espérance chrétienne a son originalité et ses propres fondements, son scandale même ; encore faut-il que cette originalité ne soit pas voilée par des déphasages culturels et que le vrai scandale chrétien ne soit pas remplacé par les faux scandales d'un langage déraciné.



# Reflets d'espérance dans les mass media

Roland Tremblay, c.ss.r.

## 1. *Notre échantillonnage*

Notre choix s'est porté sur des émissions à haute cote d'écoute, car c'est un indice assez sûr qu'elles reflètent les opinions de la masse. En effet, « le public a une propension naturelle à chercher ses informations là où il a des chances de trouver celles qui vont dans le sens de ses idées et de ses croyances »<sup>1</sup>.

### 1. **À la radio : Les lignes ouvertes (Hot Lines)**

Cette formule connaît actuellement un grand succès. Les mesures d'audience et le résultat obtenu par les publicités liées à ces types d'émissions en sont la preuve. Les stations de radio qui ont adopté ce genre de programme ont vu leur auditoire augmenter plus rapidement que les autres. Une enquête de motivation a permis d'établir que les messages publicitaires diffusés au cours des émissions de ce type étaient deux fois plus efficaces que ceux dont le support est une émission musicale. Il est vrai qu'une très faible proportion des auditeurs peut prendre la parole à l'an-

---

1. Jean Cazeneuve, *Les pouvoirs de la télévision*, Paris, Gallimard, 1970, p. 169.

tenne. Mais la participation directe est élargie grâce à un processus d'identification : les personnes qui sont admises à l'antenne par téléphone ne sont pas tout le public, mais elles en font partie et les autres peuvent ainsi plus aisément s'identifier à elles. Émetteur et récepteur sont non seulement en situation de réciprocité, mais en état d'indistinction. C'est sa propre langue que le public se renvoie.

Nous avons privilégié deux programmes de lignes ouvertes : *Madame X* (Reine Charrier) à CKVL, de 13 à 15 heures, et le *Père Legault* à CBF, de 14 heures à 14 heures trente. À cause de l'heure de ces émissions, les personnes qui appellent sont pour une large part des femmes au foyer dans une proportion de 85 à 90%. Mais l'auditoire, très nombreux (Legault : 300,000 auditeurs), est plus représentatif de toutes les catégories ; par exemple, si peu d'hommes appellent, beaucoup écoutent.

Le forage a consisté en une audition systématique sur une période de plus de deux mois, d'octobre à décembre 1970. Chaque appel, enregistré sur cassette, a été fiché selon son contenu et son vocabulaire, et classé selon le sujet et selon une typologie du bonheur <sup>2</sup>.

## 2. À la télévision : les téléromans

Parmi les émissions régulières de Radio-Canada et de Télé-Métropole, un genre particulier arrive en tête de liste aux cotes d'écoute : les téléromans. Par exemple, voici les résultats moyens du sondage permanent de Radio-Canada pour la saison régulière 70-71 :

Cotes d'écoute : *Moi et l'autre*, 69%  
*Rue des Pignons*, 67%  
*Quelle famille*, 55%  
*Le paradis terrestre*, 50%

---

2. Travail effectué par un étudiant de la faculté de théologie de l'Université de Montréal, M. Eric Volant : *La recherche du bonheur chez l'homme contemporain*, U. de M., 1971.

À Télé-Métropole, *Les Berger* arrive bon deuxième (46%), après *Symphorien* (55%). Pour donner un ordre de grandeur, mentionnons que *La soirée du hockey* du samedi obtient 43%.

Qui écoute les téléromans ? Si on s'en tient aux faits saillants du rapport socio-démocratique de Radio-Canada (1971) ;

- (sexe) : Un peu plus les femmes que les hommes.
- (âge) : Toutes les catégories d'âge en proportions sensiblement égales à partir de douze ans.
- (éducation) : La cote d'écoute décroît à mesure que la scolarité augmente, comme pour l'ensemble des programmes.
- (occupation) : Chez les hommes, les ouvriers surpassent les professionnels et les étudiants ; chez les femmes, les étudiantes arrivent un peu avant les ménagères et les femmes au travail <sup>3</sup>.

Nous avons limité notre forage à *Rue des Pignons*. C'est le plus ancien et le plus écouté de tous les téléromans. C'est aussi l'émission qui recueille le plus haut indice de satisfaction de toute la production francophone canadienne pour la saison 70-71. Parce que notre examen n'a pas été aussi systématique que celui des lignes ouvertes, nous avons vérifié nos conclusions en complétant notre enquête par des entrevues avec quelques fidèles téléspectateurs.

## 2. Analyse du contenu

Espérer, c'est conjuguer le bonheur au futur. Nous faisons l'hypothèse que nous trouverons ce qu'espèrent les gens en circonscrivant les éléments postulés par notre échantillon dans sa définition du bonheur. En bref, *pour être heureux, il faut éliminer la maladie et la pauvreté, et arriver à un amour conjugal et parental de plus en plus satisfaisant.*

---

3. Cf. Radio-Canada, *Sondage permanent de l'auditoire de la télévision*. Rapports trimestriels (1970-71), et Rapport socio-démographique (1971).

### *Éliminer la maladie*

À *Rue des Pignons*, les personnages sympathiques dans lesquels le spectateur se projette ne sont victimes d'aucun coup du sort à la fin de l'histoire ; c'est la technique du « happy end » systématique, car 90% des téléspectateurs n'aiment pas les histoires qui se terminent mal. La maladie, on en parle pour que l'auditeur puisse s'identifier, mais c'est finalement pour dire quels sont les remèdes qui permettent de l'éloigner. Par exemple, Maurice et son épilepsie, Flagosse et son bras artificiel, Manius et sa prothèse auditive. Au fond, c'est le mythe du progrès indéfini, qui donne l'espoir de voir la maladie, sinon la mort, écartée de nos préoccupations quotidiennes. Mythe de l'éternelle jeunesse aussi ; dans la culture de masse, l'homme heureux est toujours « jeune », de cette jeunesse sans âge qui combine les attraits de l'enfance et de la maturité. Dans les téléromans, il n'y a pas de vrais « vieux vieux » ni de vraies « vieilles vieilles » ; il y a des hommes mûrs aux tempes argentées, et des femmes accortes. Le bonheur est fait pour les jeunes, mais on ne sait plus jusqu'où peut aller la jeunesse. Le père Lafeuille fait de la gymnastique « pour rester jeune ».

Un tiers des appels à *Madame X* concerne la santé (83/254) ;

Santé et hygiène :	41
Éducation et santé :	16
Assurance-maladie :	12
Drogue et santé :	11
Biorythmie :	3

Dans l'échelle de valeurs des correspondants, la santé semble revêtir une importance au moins égale à l'argent. Une citation typique : « La santé, c'est comme l'argent ; c'est quand ça manque qu'on l'apprécie. »

### *Éliminer la pauvreté*

Les personnages de *Rue des Pignons* sont de petites gens, pas riches, mais pas complètement dénués non plus. Ce ne sont pas les abonnés de l'assistance sociale, même si le travail n'est pas facile à trouver. On pourrait en dire autant de la majorité des participants aux lignes ouvertes : des gens qui ont de la difficulté

à joindre les deux bouts, mais qui y arrivent. Si l'on se base sur le nombre d'appels à *Madame X*, la préoccupation économique arrive derrière la santé avec 37 appels sur 254 :

Secours aux pauvres :	13
Assistance aux vieillards :	13
Problèmes financiers :	11

Qualitativement, ce qui frappe, c'est l'aspect instrumental de l'argent ; il n'est pas identifié au bonheur :

- « L'argent ne fait pas le bonheur mais un certain bien-être matériel y aide beaucoup, donne la sécurité, permet de profiter de la vie. »
- « L'argent ne fait pas le bonheur mais il en faut suffisamment pour écarter les inquiétudes. Et un peu plus pour satisfaire ma coquetterie. »
- « Nous sommes heureux, pas avec un grand H, mais je crois que nous sommes plus heureux que beaucoup de riches. »

#### *Réaliser son bonheur dans l'amour*

Les gens espèrent se débarrasser graduellement de la maladie et de la pauvreté, mais pour quoi faire ? Si nous nous en tenons à notre échantillonnage, ce qu'on espère positivement réaliser, c'est l'amour familial.

La moitié des appels à *Madame X* concerne l'univers familial. Une bonne partie des questions religieuses adressées au Père Legault gravite autour des problèmes du couple ou des enfants (adultère, divorce, femme au foyer, catéchèse, éducation...).

— Relations époux-épouses :	45
— Relations parents-enfants :	29
— Autres relations familiales :	7
— Éducation :	57
— Statut de la femme :	13

Comme on le voit, l'amour porte essentiellement sur le conjoint et les enfants. « Généralement, le bonheur est considéré en fonction de la famille. Ils se disent heureux lorsqu'ils ont réussi leur vie conjugale ou lorsqu'ils ont de bons enfants ou de bons parents. Ils se disent malheureux s'ils ont des problèmes de ménage, s'ils ont des problèmes avec les parents ou les enfants, lorsqu'ils n'ont pas connu l'esprit de famille. »<sup>4</sup>

4. Eric Volant, *op. cit.*, p. 22.

- « Mon plus grand bonheur, c'est de voir ma femme et mes enfants heureux. »
- « J'ai connu dix ans de bon ménage, dix ans de bonheur. »
- « Bonheur égale amour. Quand on s'aime on est heureux. »
- « J'ai choisi de me marier parce que partager ma vie avec un homme aimé m'apparaissait comme la voie du bonheur. »
- « L'amour, c'est 95% de notre bonheur. Les 5% qui manquent viennent de nos défauts. »

Quant aux téléromans, ils font tous de l'amour le ressort principal de leur intrigue. C'était déjà le cas des romans-savons d'hier : on s'aime, on se chicane, on se raccroche, on finit par se marier, et le cycle recommence avec les enfants, objet ultime de cet amour. Le téléroman actuel garde quelque chose de cette orientation.

#### *À Rue des Pignons :*

- Le docteur Luc Marchessault et sa femme s'aiment beaucoup, mais il y a une ombre au tableau : ils ne peuvent avoir d'enfants. Après adoption d'une fille, les voilà parfaitement heureux.
- Vincent, homme âgé et riche, a épousé Jeannine, qui pourrait être sa fille. Quand elle lui donne un enfant, il ne doute plus de son amour.
- Flagosse a épousé Irène, une ancienne religieuse qui a passé l'âge de la famille. Pour être heureuse, elle ouvre une garderie d'enfants.

Bref, on se marie encore pour avoir des enfants ; mais pas à la douzaine ! Symphorien en a onze, mais c'est supposé être drôle...

Ce qu'il y a de neuf, c'est l'accent mis sur le couple comme tel. On sent un postulat de base : sans l'amour entre un homme et une femme, la vie ne vaut pas la peine d'être vécue :

- Gilbert est trop préoccupé par ses affaires, d'où la mésentente dans son ménage. Il ne peut pas être heureux.
- Le père Lafeuille a épousé Pauline après avoir obtenu une annulation de son premier mariage. Du petit vieux courbé et triste, Pauline fait un homme rajeuni, épanoui, heureux.

- Flagosse est malheureux, et il en avoue la cause au médecin : son épouse est une ex-religieuse trop complexée pour se laisser toucher. Après intervention (professionnelle !) du médecin, Irène s'apprivoise, et voilà un nouveau couple qui a trouvé le bonheur.
- Jeannine a épousé Vincent, qui la comble d'attentions. Mais elle se demande si son choix a été motivé par l'amour, d'où son trouble.
- Manius n'est pas « la tête à Papineau ». Il épouse Fifine, réputée avoir été une fille facile, mais ils s'aiment et c'est ce qui compte.

Rappelons que nous sommes à parler du produit de la culture de masse qui rallie chaque semaine plus de fidèles que tout autre, parce qu'il leur répète ce qu'ils disent sur les lignes ouvertes : pour être *heureux*, j'espère être *en santé*, avoir *assez d'argent* pour vivre, et surtout *aimer et être aimé* par mon conjoint et mes enfants.

### 3. *Quelques constantes*

Si on tente un portrait-robot de notre population comme être-espérant, on arrive à ceci : l'homme et la femme adultes que nous avons observés cherchent un bonheur stable dont l'objectif principal est la réussite conjugale et familiale. Mais ce succès ne tient pas seulement à l'effort et à la bonne volonté personnelle. Il est conditionné par des éléments sur lesquels on n'a pas toujours d'emprise : la santé et l'argent. On espère quand même améliorer ces conditions et atteindre un bonheur relatif.

Le mot *relatif* est important. L'homme ordinaire cherche une satisfaction présente, même si elle n'est pas totale. Il veut être heureux *aujourd'hui* et pour y arriver, il est prêt à se contenter d'un bonheur partiel. Ce bonheur qu'on espère semble assez restreint ; il ne s'aventure guère au-delà du cadre familial. Très peu d'appels élargissent le champ des préoccupations au-delà du cercle des relations primaires. Fait éloquent, à l'occasion de la visite des organisateurs de l'UNICEF au programme de *Madame X* pendant une heure, aucun appel n'a été fait, sauf d'une dame qui demandait de l'aide... pour ses enfants.

Est-ce à dire qu'il n'y a plus de place pour un bonheur illimité mais lointain ? Des phrases comme celles-ci reviennent assez souvent : « Le bonheur parfait n'est pas de ce monde. » Doit-on voir là l'affirmation d'une espérance transcendante ou bien plutôt une réminiscence proverbiale servant à affirmer la relativité du bonheur actuel ? S'il s'agit d'un désir de bonheur éternel, il ne semble pas avoir beaucoup d'impact sur la vie présente. Tout au plus peut-on parler d'une grande perplexité. En voici des exemples :

- « Nous ne savons pas où nous brancher. »
- « Je me demande à quelle place on s'en va. »
- « J'ai peur de l'avenir. »
- « Je suis à court de réponses. »
- « Il n'y a plus de morale. »
- « Je ne comprends plus rien. »
- « On est tout mêlé. »
- « On se demande de quel côté le soleil va se lever ! »

Dans *Rue des Pignons*, un personnage pourrait incarner la poursuite du bonheur à long terme : le prêtre. Or, « l'abbé » est un prêtre garagiste, toujours prêt à aider, à donner un conseil, mais qui est lui-même en recherche et sent le besoin de servir à quelque chose. Tout le monde l'estime parce qu'il s'est complètement donné à son quartier. « Il aide les gens à mieux vivre », comme on dit. Mais je n'ai pas souvenir d'épisodes où il aurait clairement signifié une espérance débordant la rue des pignons. On est loin du curé mystique des *Belles Histoires* !

Nous n'avons pas ici à conclure. Dans notre enquête, nous sommes tenus au niveau du contenu. Il faudrait aussi chercher du côté de la démarche même. Pourquoi les lignes ouvertes sont-elles surchargées de demandes ? Pourquoi regarde-t-on les téléromans avec une telle assiduité ? Et si l'on voulait aller plus loin encore, les amateurs de symbolique pourraient creuser des confidences comme celle-ci :

« J'aimerais avoir une *belle maison*. Nous regardons parfois dans le catalogue des plans de maison. Nous *rêvons* la nôtre *très grande et très belle*, car nous savons que nous ne pourrons jamais la construire. Si nous avons *les moyens...* »

# Reflets d'espérance dans la chanson québécoise

Jean-René Milot

Quand le quotidien des mass media « met son habit du dimanche », c'est habillé en chanson qu'il se présente à une bonne partie de la population québécoise ; c'est souvent sous ce même habit que les idéologies se promènent dans la rue ou sur les ondes pour y interpeller le quotidien.

Au point de départ, précisons qu'il ne s'agit pas ici d'un bilan global, d'une analyse objective et quantitative de toutes les chansons ayant trait au thème proposé. En fait, en préparant cet exposé, je me suis aperçu que j'étais en train de faire une lecture bien partielle et subjective de certains chansonniers. Tout en essayant de retracer *ce qu'on espère* aujourd'hui dans la chanson québécoise, je suis tenté de reformuler la question de la façon suivante : *quand on espère*, aujourd'hui, que trouve-t-on, et comment se retrouve-t-on dans la chanson québécoise ?

Au risque de plagier M. de la Palisse, je dirais qu'une certaine chanson québécoise présente à l'homme en situation d'espérer un miroir de ce qu'il est, une séquence de ce qu'il a été, et une fenêtre ouverte sur ce qu'il voudrait être. Par là, je veux souligner le fait que l'espoir ou l'espérance, ce n'est pas seulement *quelque chose* qu'on espère (l'espérance-contenu), c'est aussi *quelqu'un*

qui espère (l'espérance-attitude). En essayant de décrire à la fois ce contenu et cette attitude dans ses composantes et son cheminement, je prends comme point d'ancrage Jacques Michel, un jeune chansonnier représentatif qui s'est imposé assez récemment.

### *1. Interpellation et prise de conscience du présent ·*

Le « Citoyen d'Amérique »<sup>1</sup> que nous présente Jacques Michel, c'est l'homme unidimensionnel, l'homme à qui la technologie a enlevé une partie de lui-même : son cœur, sa sensibilité, son imagination, ses passions, ses fantaisies, ses rêves :

« On automatise mes pensées  
On électrolyse mes idées  
Je suis un cerveau téléguidé  
On électrocute ma volonté  
On électrifie ma volonté  
On électrifie mes facultés

Je suis un cerveau court-circuité  
Je suis un truc électronique  
On dit que je suis heureux comme ça, comme ça  
Je suis citoyen d'Amérique  
On me dirige à l'œil et au doigt...

On schématise ma destinée  
On mathématise mes journées  
Je suis un cerveau canalisé  
On mécanise mes activités  
On cybernétise mes corvées

Je suis un cerveau motorisé  
Je suis un truc électronique  
On dit que je suis heureux comme ça, comme ça.  
Je suis citoyen d'Amérique  
On me dirige à l'œil et au doigt. »

---

1. Jacques Michel, « Citoyen d'Amérique », long-jeu Jupiter YDS 8031.

Sur scène, à la fin de cette chanson, Jacques Michel est devenu un robot qui bat des cils au rythme d'un signal électronique. Présenter un tel personnage, c'est en même temps le dénoncer, le contester. Cet homme n'a plus rien à espérer : on lui donne tout, on fait tout pour lui, et on décrète qu'il est « heureux comme ça ».

Ce Citoyen d'Amérique, il est l'aboutissement d'une lignée de personnages de la chanson québécoise : on pense à « Arthur »<sup>2</sup> de Claude Léveillée, Arthur qui dans sa vie a fabriqué 30 millions de vis ; Léveillée nous présente aussi un chauffeur de taxi emporté par le rythme de la circulation et des appels<sup>3</sup> ; dans sa chanson « T'appelles ça vivre, toi, Jos ! »<sup>4</sup>, Ferland brosse le portrait d'un homme emprisonné dans une vie linéaire de routine. Ces hommes, produits de la ville et des contraintes modernes, sont des anti-héros, comparés aux personnages de grand air, bien individualisés, qu'a décrits Vigneault : Jos Hébert, Caillou Lapierre, Jean-du-Sud, Jos Montferrant, Ti-Paul, Zidor le prospecteur<sup>5</sup>.

Face à cet envahissement de lui-même par le milieu qu'il a créé, l'homme réagit ; il refuse de se laisser réduire à cette image de lui-même que lui présente le miroir de la chanson. Déjà, dans « Fer et titane »<sup>6</sup>, Vigneault se montrait sceptique devant « la promesse du plus brillant avenir » qui semblait à portée de la main, grâce à la magie de nos richesses naturelles rationnellement exploitées. Plus récemment, une vague de chanson s'est lancée à l'assaut de la raison programmée, minutée, pragmatique, en réaffir-

---

2. Claude Léveillée, « Arthur », long-jeu Columbia HFS 9083.

3. Claude Léveillée, « Taxi », long-jeu Columbia GFS 90012. Mentionnons aussi « Les radios de mon quartier », « Le reel de la ville », long-jeu Columbia FS 611.

4. Jean-Pierre Ferland, « T'appelles ça vivre, toi, Jos ! », 45 tours, Barclay 60107.

5. Gilles Vigneault, « Jos Hébert », « Caillou Lapierre », « Jean-du-Sud », « Jos Montferrant » : long-jeu Columbia FS 538 ; « Zidor le prospecteur », long-jeu Columbia FS 544 ; « Ti-Paul », long-jeu Columbia FS 632.

6. Gilles Vigneault, « Fer et titane », long-jeu Columbia FS 681 ; le scepticisme se lit peut-être davantage dans le ton de l'interprète que dans le texte lui-même.

mant le primat du cœur, des sentiments, de la fantaisie, des passions, comme l'avait jadis fait le romantisme face au rationalisme et au scientisme. « Le petit roi » de Ferland <sup>7</sup>, c'est l'histoire d'un homme qui se reprend en main, qui reprend possession de cette partie de lui-même qui avait été brimée par les impératifs du temps et du milieu présents en lui sous la forme d'un sur-moi tyrannique :

« Dans mon âme et dedans ma tête, il y avait autrefois  
 Un autre que moi...  
 Puis il vint un vent de débauche qui faucha le roi  
 Sous mon toit...  
 Et la fête fut dans ma tête  
 Comme un champ de blé  
 Un ciel de mai...  
 Je ne vois plus la vie de la même manière,  
 Et je ne sens plus ma peau me peser comme avant...  
 Je me sens comme une fontaine après un long hiver...  
 J'ai laissé ma fenêtre ouverte à sa pleine grandeur  
 Et je n'ai pas eu peur... »

L'homme ne veut plus subir le temps, il veut le vivre, le sentir, en étant lui-même. On trouve des harmoniques de ce mouvement de re-possession dans des chansons de Jacques Michel : « Laisse la nuit se prolonger », « Une autre journée » <sup>8</sup> ; de Stéphane Venne : « Le temps est bon » <sup>9</sup>, « Sur la rue de la Montagne », cette rue où il « faut perdre la tête si on veut retrouver son cœur » <sup>10</sup>, « C'est notre fête aujourd'hui » <sup>11</sup>.

---

7. Jean-Pierre Ferland, « Le petit roi », long-jeu Barclay 80090.

8. Jacques Michel, « Laisse la nuit se prolonger », « Une autre journée », long-jeu Jupiter YDS 8031.

9. Isabelle Pierre (interprète), « Le temps est bon », du film *Les mâles*, 45 tours Barclay.

10. Renée Claude (interprète), « Sur la rue de la Montagne », long-jeu Barclay 80087 :

« C'est la seule rue avec un cœur dedans  
 C'est une rue faite pour goûter le temps.  
 Que le temps est bon quand il va doucement ».

11. Renée Claude (interprète), « C'est notre fête aujourd'hui », long-jeu Barclay 80038.

2. *Nostalgie du passé*

Se rendant compte que son présent n'exprime que partiellement ce qu'il est, l'homme de la chanson se retourne vers le passé pour y retrouver des éléments d'identité positive et négative.

La nostalgie du passé explique peut-être le regain de vie du genre Western (Willie Lamothe) et de la chanson québécoise (Joël Denis). Chez Jacques Michel, en tout cas, on trouve deux chansons<sup>12</sup> où s'exprime clairement cette nostalgie d'un monde simple, paisible, sans grand problème ; dans « Autrefois », sur un ton de regret il dit :

« Je me souviens...  
 Autrefois, le béton ne poussait pas...  
 Autrefois, les chevaux ne roulaient pas...  
 Autrefois, les neutrons ne chantaient pas...  
 Autrefois, l'Amérique ne brûlait pas... »

Sur une musique d'élégie, avec une nuance d'envie, Jacques Michel nous présente « Le paysan » :

« Il était plus riche de cœur  
 Qu'il ne l'était dans ses goussets  
 Mais il savait que le bonheur  
 Ne se compte pas en billets.

...  
 Faut-il vous dire que sa lecture  
 S'arrêtait à ce seul écrit :  
 Ce livre que Dame Nature  
 Ouvrait chaque jour devant lui.

Parfois gai, et puis parfois triste  
 Mais toujours heureux dans sa peau

...  
 Faut-il vous dire que sur la scène  
 Du grand théâtre de la vie  
 Il jouait sans faire de problème  
 Ce que l'auteur avait écrit. »

---

12. Jacques Michel, « Autrefois », « Le paysan », long-jeu Jupiter YDS 8031.

On retrouve la même tonalité chez Vigneault, surtout dans ses monologues, chez Georges Dor (« Les ancêtres », « le Pays natal »)<sup>13</sup>, et, évidemment, chez Léveillé (« Les vieux pianos », « Frédéric », « Les après-midi d'hier »)<sup>14</sup>.

Mais ce passé québécois, on ne fait pas que l'idéaliser, on en critique le côté asservissant, on veut l'exorciser, pour arracher le présent et l'avenir à son emprise. Dans « Viens, un nouveau jour va se lever »<sup>15</sup>, Jacques Michel proclame :

« Le temps de l'esclavage...  
Le temps du long dressage...  
Le temps de subir est passé...  
C'est assez !

Le temps des révérences  
Le temps du long silence  
Le temps de se taire est passé  
C'est assez ! »

Il faut mentionner aussi deux poèmes de Gilbert Langevin chantés par Pauline Julien<sup>16</sup> et qui expriment l'espoir dans l'ave-

13. Georges Dor, « Les ancêtres », « Le pays natal », long-jeu Gamma GS 113.

14. Claude Léveillé, « Les vieux pianos », « Frédéric », « Les après-midi d'hier », long-jeu Columbia FS 618.

15. Jacques Michel, « Viens, un nouveau jour va se lever », long-jeu Jupiter YDS 8031 ; de même, chez Georges Dor, dans « Les ancêtres »<sup>13</sup> :

« Fini le temps des survivances  
Je ne veux plus d'un beau passé  
Pour me consoler du présent. ...  
Je parle d'eux par habitude  
Ce que j'en dis c'est pour conter  
L'histoire de leur servitude  
Et pour enfin me révolter  
Contre la peur et la quiétude  
Et c'est pour enfin récolter  
Ailleurs que dans la solitude  
Ce pour quoi ils ont patienté. ...  
Dans notre vive appartenance  
À cette terre et à ce temps  
Nous n'aurons pas votre patience  
Et nous serons payés comptant. »

16. Pauline Julien (interprète), « Le temps des vivants », « J'entrevois », long-jeu Gamma GS 125.

nir, mais aussi le rejet d'un certain passé ; dans « Le temps des vivants », on entend :

« Que finisse le temps des victimes...  
 Passe, passe le temps des abîmes...  
 Que finisse le temps des taudis  
 Passe, passe le temps des taudis  
 Que finisse le temps des perdants  
 Passe, passe le temps inquiétant...  
 Que finisse le temps des mystères...  
 Passe, passe le temps des misères...  
 Que finisse le temps des prisons  
 Passe, passe le temps des barreaux...  
 Que finisse le temps des esclaves  
 Passe, passe le temps des bourreaux...  
 C'est fini le temps des malchances. »

Puis, le deuxième poème, chanté, lui aussi, par Pauline Julien, avec la vigueur d'un oracle :

« J'entrevois des miroirs où toutes les mémoires  
 se rencontrent et racontent nos anciens désespoirs...  
 J'entrevois des orages, un immense naufrage  
 où se noient les erreurs de nos vieilles images...  
 J'entrevois la tombée des murailles d'autrefois  
 qu'on ne franchissait pas...  
 J'entrevois l'enterrement des sorcières de carêmes,  
 des bonhommes-sept-heures, des loups-garous vainqueurs... »

On trouve une thématique semblable chez Vigneault, dans « La chanson des enfants »<sup>17</sup> : avec une finesse et un mordant exquis, il retrace l'histoire du Québec, pour bien montrer que maintenant, on n'a plus affaire au « même gars ».

### 3. Fenêtre ouverte sur l'avenir

Refuser de se laisser réduire au présent, exorciser le passé, c'est déjà espérer. C'est pourquoi la thématique de l'espoir est intimement liée à celle de la libération dans la chanson québécoise. En ouvrant une fenêtre sur l'avenir, l'espoir y projette des éléments du passé et du présent, amplifiés par un coefficient de rêve, de fantaisie, d'utopie, de futurisme, et parfois de millénaris-

17. Gilles Vigneault, « La chanson des enfants », pour la pièce de Gratien Gélinas, *Hier les enfants dansaient*, 45 tours MG 4463.

me. L'espoir, c'est l'image de lui-même que l'homme projette ainsi en avant, mais c'est aussi l'instinct de vie qui rend capable de cette attitude. Une chanson de Claude Léveillée exprime très bien cette attitude ; c'est « Maintenant je repars »<sup>18</sup> :

« Peu importe l'heure, peu importe la nuit,  
 Peu importe le jour, peu importe mon cœur,  
 peu importe son état, peu importe son visage,  
 Peu importe son nom, peu importe la date,  
 Maintenant je repars, je regarde en avant.  
 Je ne veux plus penser à ces choses du passé,  
 Ce passé que l'on traîne  
 Qui colle comme chaînes,  
 Il faut les arracher, se remettre à marcher. »

Si l'homme de la chanson québécoise se remet à marcher, c'est qu'il entrevoit un monde meilleur. À travers un foisonnement de chansons, on distingue diverses facettes du bonheur entrevu. On retrouve parfois dans la même chanson des éléments que j'appellerais linéaires ou de projection horizontale et des éléments plus gratuits d'extrapolation, moins cernables dans leur contenu immédiat, plus ouverts dans l'élan qu'ils essaient de traduire. Dans le premier cas, on chante par exemple la libération psychologique personnelle, la libération politique et sociale, la libération sexuelle, le contrôle de la planète et du cosmos. Dans le deuxième cas, la vision ou le rêve semblent aller encore plus loin que ces éléments et se perdre dans une sorte d'au-delà plus ou moins précis.

Voici quelques exemples de cette bipolarité : pour Stéphane Venne, « C'est le début d'un temps nouveau »<sup>19</sup> :

« C'est le début d'un temps nouveau  
 La terre est à l'année zéro  
 La moitié des gens n'ont pas trente ans  
 Les femmes font l'amour librement  
 Les hommes ne travaillent presque plus  
 Le bonheur est la seule vertu.

...

C'est le début d'un temps nouveau...  
 L'infini ne nous effraie pas...  
 Nous voilà devenus des oiseaux. »

18. Claude Léveillée, « Maintenant je repars », long-jeu Columbia KS 100.

19. Renée Claude (interprète), « C'est le début d'un temps nouveau », long-jeu Barclay 80087.

Dans une autre de ses chansons, on voit « Les enfants de l'avenir »<sup>20</sup> :

« Les enfants de l'avenir  
 Vont savoir comment s'envoler dans l'espoir...  
 Se feront des jardins dans le ciel...  
 Vont savoir parler la langue des poètes...  
 Se feront l'amour à l'infini.  
 Ils seront heureux,  
 Ils auront chacun leur soleil dans les yeux,  
 Envoleés dans leur voyage merveilleux.  
 Ils sauront comment faire une paix qui dure...  
 Se feront des chansons de couleur  
 Se feront l'amour sur la lumière. »

Ce genre d'utopie est parfois projeté en arrière dans le temps sous forme de nostalgie du passé, comme on l'a vu plus haut ; parfois, il est projeté dans l'espace et polarisé sur un endroit déterminé, comme la « Rue de la Montagne »<sup>10</sup>, où Stéphane Venne fait plus que décrire la vie hippie :

« Sur la rue de la Montagne  
 Ils sont là les enfants, tous les enfants des fleurs.  
 Ils se baignent les yeux dans un bain de couleurs...  
 Ils ont l'âme blanche comme leur peau  
 Sur cette rue où rien n'est défendu  
 On trouve les fruits des paradis perdus  
 Et le soleil de l'autre côté de la rue. »

On retrouve des harmoniques de ces thèmes de paix, d'amour et de fraternité, d'intimité, de confiance, dans des chansons comme « Tu trouveras la paix dans ton cœur » (Stéphane Venne)<sup>21</sup>, « Viens faire un tour chez moi » (Michel Conte)<sup>22</sup>, « Feuille de gui » (Ferland)<sup>23</sup>, « Amène-toi chez nous » (Jacques Michel)<sup>24</sup> ; dans cette dernière chanson on entend :

20. Isabelle Pierre (interprète), « Les enfants de l'avenir », long-jeu Barclay 80089.

21. Renée Claude (interprète), « Tu trouveras la paix dans ton cœur », 45 tours Barclay 60140.

22. Renée Claude (interprète), « Viens faire un tour chez moi », long-jeu Barclay 80087.

23. Jean-Pierre Ferland, « Feuille de gui », long-jeu Select S 398.149.

24. Jacques Michel, « Amène-toi chez nous », long-jeu Jupiter YDS 8031.

« Si tu t'interroges sur le secret des choses  
 Si devant l'inconnu, tu ne sais que penser  
 Si l'on ne répond pas aux questions que tu poses,  
 Amène-toi chez-nous, je saurai t'écouter.  
 La vérité m'échappe, je n'en sais pas grand-chose  
 Mais peut-être qu'à mille nous saurons la trouver.

N'oublie pas que ce sont les gouttes d'eau  
 Qui alimentent le creux des ruisseaux  
 Si les ruisseaux savent trouver la mer  
 Peut-être un jour trouverons-nous la lumière. »

Il faudrait aussi écouter la « Légende du cheval blanc », « L'hiver », et « L'étoile d'Amérique » de Lèveillée<sup>25</sup> : on est alors devant une série d'images dont l'élan semble irréductible aux réalités immédiates de ce monde.

Comparées à ces chansons presque euphoriques, d'autres chansons semblent présenter le même élan, mais sous une forme un peu plus austère. La chanson de Jacques Michel « Viens, un nouveau jour va se lever »<sup>15</sup> annonce la libération d'une collectivité devenue adulte :

« Viens, un nouveau jour va se lever,  
 Et son soleil  
 Brillera pour la majorité qui s'éveille  
 Comme un enfant devenu grand avec le temps  
 Car les enfants défient les grands  
 Quand vient le temps.  
 Le temps de subir est passé  
 Le temps de prendre est arrivé...  
 Le temps des muselières  
 Se meurt dans la fourrière  
 Le temps de mordre est arrivé... »

Les deux poèmes de Gilbert Langevin mentionnés plus haut<sup>16</sup> sont encore plus dépouillés dans leur présentation musicale ; mais, chantés par Pauline Julien à la Place des Arts en novembre '70, ils semblaient rejoindre quelque chose de très profond chez les auditeurs, encore là, quelque chose qui transcende des réalités fermées en exprimant un élan :

25. Claude Lèveillée, « La légende du cheval blanc », long-jeu Columbia HFS 9083 ou FS 618 ; « L'étoile d'Amérique », long-jeu Columbia KS 100 ; « L'hiver », long-jeu Columbia GFS 90012.

« Vienne, vienne le temps des vivants  
 Le vrai visage de notre histoire  
 Vienne, vienne le temps des victoires  
 Et le soleil de nos mémoires.

Ce vent qui passe dans nos espaces  
 C'est le grand vent d'un long désir  
 Qui ne veut vraiment pas mourir  
 Avant d'avoir vu l'avenir.

Un feu de vie chante en nos cœurs  
 Qui brûlera tous nos malheurs.  
 Vienne, vienne le temps des passions  
 La liberté qu'on imagine  
 Vienne, vienne le temps du délire  
 Et des artères qui chavirent.

Un sang nouveau se lève en nous  
 Qui réunit les vieux murmures  
 Il faut pour faire un rêve aussi  
 Un cœur au corps et un pays.

C'est fini le temps des malchances  
 Notre espoir est un oiseau. »

Et l'autre poème :

« J'entrevois des bonheurs qui préparent en rêvant  
 le plus beau des printemps...  
 J'entrevois des saisons  
 où s'enflamment les voix porteuses de chansons  
 J'entrevois des lumières pour éteindre la peur  
 la peur du lendemain au masque menaçant  
 J'entrevois des fenêtres ouvertes sur l'aurore  
 au-delà de la mort  
 J'entrevois des réponses en forme d'arc-en-ciel  
 au bout de nos appels...  
 J'entrevois des soleils et des enfants qui bougent  
 les mains pleines de fleurs, les yeux remplis d'amour  
 J'entrevois l'accalmie  
 par-dessus les querelles et les blessures d'ici  
 J'entrevois la naissance d'un monde sans outrage  
 où la douceur du cœur se lit sur le visage  
 J'entrevois les sourires,  
 une fête en l'honneur de cet homme futur aussi libre que  
 l'air. »

### *Conclusion*

On peut être d'accord ou pas d'accord avec ce que disent les chansonniers ; certains puristes hésiteront à employer le terme « expression artistique » pour parler de leur création. Une chose demeure certaine : leur « art » n'en est pas un de musée ou de conservatoire, mais il passe la rampe et atteint la masse ; leurs spectacles remplissent des salles et prennent l'allure de célébrations ; leurs disques se vendent et jouent à peu près continuellement à la radio. Est-ce que la publicité est seule responsable de ce phénomène ?

Ne serait-il pas plus simple de reconnaître que les chansonniers ont trouvé un langage que comprend l'homme du quotidien, que leur message répond à un besoin fondamental de l'homme d'aujourd'hui : se faire dire, dans un langage qui parle à toute sa personne, qu'il y a quelque part en avant un monde meilleur : un monde libéré de la guerre, de l'exploitation, de la contrainte sociale, de l'impératif du rendement, un monde où la seule loi est l'amour, où chacun est en paix avec lui-même et avec les autres, un monde où le temps n'est plus une usure mais un départ continu vers quelque chose qu'on ne peut enfermer dans des formules.

# Reflets d'espérance dans quelques idéologies

Pierre Lucier, s.j.

Notre troisième niveau d'exploration sera celui des idéologies.

Précisons d'abord que nous utiliserons le mot « idéologie » selon le sens assez généralement accepté dans la recherche sociologique québécoise et que la définition de Guy Rocher nous semble refléter fidèlement. L'idéologie, « c'est un système d'idées et de jugements, explicite et généralement organisé, qui sert à décrire, expliquer, interpréter ou justifier la situation d'un groupe ou d'une collectivité et qui, s'inspirant largement de valeurs, propose une orientation précise à l'action historique de ce groupe ou de cette collectivité »<sup>1</sup>. On voit déjà l'intérêt de ce champ de recherches pour la saisie de ce qui est espéré aujourd'hui : nulle part ailleurs que dans l'idéologie, on ne verra plus systématiquement et plus explicitement formulées les coordonnées d'un espoir qui est en

---

1. Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, H.M.H., 1969, t. I, pp. 100-101 et t. III, p. 375. Définition reprise par Jacques Grand'Maison, dans *Stratégies sociales et nouvelles idéologies*, Montréal, H.M.H., 1970, p. 149. Voir aussi : Fernand Dumont, « Notes sur l'analyse des idéologies », dans *Rech. Sociog.* : « Parmi tous les modèles qui servent à définir les situations en vue de l'action, nous proposons d'appeler « idéologies » ceux qui constituent des justifications explicites et systématiques des comportements », IV/2 (1963) 156.

même temps programme d'action et justification de ce programme d'action.

Quant au choix des spécimens, nous ne pouvons guère cacher la part d'arbitraire qui y a présidé. Nous avons simplement opté pour des idéologies qui ont eu chez nous un impact récent et significatif, surtout dans les couches plus jeunes de notre société. Nous ne prétendons pas que ces modèles révèlent les espoirs de l'ensemble des gens d'ici : nous souhaitons seulement qu'ils nous indiquent des orientations importantes.

### 1. *L'idéologie marcusienne* <sup>2</sup>

On sera facilement d'accord pour reconnaître dans la pensée d'Herbert Marcuse une des grandes inspirations de la dernière

#### 2. Principales œuvres de Marcuse :

*Erôs et Civilisation*. Contribution à Freud. Paris, Minuit, 1963.

*Le marxisme soviétique*. Essai d'analyse critique, Paris, Gallimard, 1963.

*L'Homme uni-dimensionnel*. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée, Paris, Minuit, 1968.

*Raison et Révolution*. Hegel et la naissance de la théorie sociale, Paris, Minuit, 1968.

*La fin de l'Utopie*, Paris, Seuil, 1968.

*Philosophie et Révolution*, Paris, Denoël-Gonthier, 1969.

*Vers la Libération*. Au-delà de l'homme uni-dimensionnel, Paris, Minuit, 1969.

*Critique de la tolérance pure*, Paris, Didier, 1969.

*Culture et Société*, Paris, Minuit, 1970.

*Pour une théorie critique de la société*, Paris, Denoël-Gonthier, 1971.

N.B. Dans notre travail, nous nous sommes limité à *Erôs et Civilisation* (EC), *L'Homme uni-dimensionnel* (HU), et *Vers la Libération* (VL).

Quelques travaux sur la pensée de Marcuse :

AMBACHER, Michel : *Marcuse et la civilisation américaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

XXX : *Esprit*, janvier 1969.

XXX : *L'Express*, n° 898, 23-29 sept. 1968, pp. 54-62.

MASSET, Pierre : *La pensée de Herbert Marcuse*, Toulouse, Privat, 1969.

XXX : *La Nef*, mars 1969.

NICOLAS, André : *H. Marcuse ou la quête d'un univers trans-prométhéen*, Paris, Seghers, 1970.

PALMIER, J.M. : *Sur Marcuse*, Paris, 1968.

PERROUX, François : *F. Perroux interroge H. Marcuse qui répond*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

décennie : les récents mouvements contestataires et utopistes s'en sont largement nourris, au point que, pour des couches importantes des générations montantes, Marcuse est devenu une sorte de symbole dans leur recherche d'un monde meilleur.

Or, que propose Marcuse ? Fondamentalement : un grand espoir. L'espoir que l'Erôs, ce « désir sans fin », source de toutes les « pulsions de vie », de l'imagination, du rêve et de l'art <sup>3</sup>, brise les digues « sur-répressives » d'une société établie sur la base du principe de rendement et au service de la domination de l'homme par l'homme <sup>4</sup>. Marcuse nous invite à entrevoir une société où le principe de réalité, avec ce qu'il comporte de répression nécessaire par rapport au principe de plaisir <sup>5</sup>, ne serait plus hypertrophié dans la ligne de l'asservissement, mais servirait l'éclosion plus humaine du principe de plaisir <sup>6</sup>. Le grand ouvrage de 1955, *Erôs et Civilisation*, développe cette thèse selon laquelle une société est pensable, qui n'écraserait pas l'imaginaire, l'Art, la créativité, la satisfaction des pulsions de vie, tout cela qui constitue la dimension présentement « refoulée dans la civilisation » <sup>7</sup>. Marcuse espère dans la réalisation d'une société qui ne serait plus exclusivement sous la figure de Prométhée, cet inventeur du feu et de la première civilisation technique, mais qui réhabiliterait Orphée et Narcisse, ces dieux de l'enchantement, de la Beauté et aussi de la transgression <sup>8</sup>. Et cet espoir est permis, parce qu'il s'enracine dans la structure bio-psychologique de l'homme : c'est au nom des profondeurs de l'homme même qu'est attendu un nouvel aménagement de la vie en société.

Dans *L'Homme uni-dimensionnel* (1964), Marcuse reprend ces perspectives et s'en sert pour faire le procès de la société industrielle avancée. Cette société, axée sur l'efficacité et la rationalité, aliénée dans le cycle inhumain de la production et de la consom-

---

3. EC, ch. 7.

4. EC, ch. 2 et 3.

5. EC, ch. 6.

6. EC, p. 49.

7. EC, ch. 1.

8. EC, ch. 8.

mation<sup>9</sup>, a réprimé la dimension du rêve, de la fantaisie, de l'énergie libidinale<sup>10</sup>. Marcuse dénonce la « forme » de la société actuelle, dans laquelle on a réussi à neutraliser la pensée négative<sup>11</sup>, c'est-à-dire celle qui nie que l'état présent du monde soit le seul possible<sup>12</sup>, dans laquelle on a réussi à refouler « l'espace intérieur »<sup>13</sup> et à combler artificiellement la conscience malheureuse et la sexualité<sup>14</sup>, dans le but de leur enlever leur pouvoir subversif. Faisant même appel aux Idées platoniciennes<sup>15</sup>, Marcuse suggère de transcender l'état actuel de la société, de faire éclater la prison de son discours clos<sup>16</sup> et, par un retour à la seconde dimension<sup>17</sup>, de réaliser une nouvelle « forme » sociale, d'opérer un véritable changement qualitatif, de réaliser un nouvel éthos, un éthos esthétique, où l'Art et la Raison se rejoindraient, où l'Erôs et la Science referaient leurs liens<sup>18</sup>. Là seulement serait la libération de l'homme<sup>19</sup> : par le rétablissement de la bidimensionalité. Ainsi donc, c'est l'espoir d'une nouvelle « forme » sociale qui anime ici la contestation socio-politique de ceux qui subissent l'exploitation et la répression et à qui Marcuse applique cette affirmation de Walter Benjamin : « C'est seulement à cause de ceux qui sont sans espoir que l'espoir nous est donné. »<sup>20</sup>

Avec *Vers la libération* (1969), Marcuse, pourrait-on dire, s'abandonne à son rêve. Dans une langue où l'analyse socio-culturelle est indissociable du discours poétique, Marcuse formule

---

9. HU, pp. 57ss.

10. HU, ch. 3.

11. HU, ch. 5, 6 et 7.

12. HU, ch. 1 et 2.

13. HU, p. 49.

14. HU, ch. 3.

15. HU, ch. 5.

16. HU, ch. 4.

17. HU, ch. 8.

18. HU, ch. 9.

19. HU, ch. 9.

20. HU, p. 281.

les grandes coordonnées de son attente : changement qualitatif <sup>21</sup> des besoins <sup>22</sup>, retour à l'Utopie — « ce à quoi la puissance des sociétés établies interdit de voir le jour <sup>23</sup> —, épanouissement des pulsions de vie <sup>24</sup> et de l'imaginaire <sup>25</sup>, abolition de la « seconde nature » aliénante <sup>26</sup>, création de solidarités nouvelles <sup>27</sup> dans le Grand Refus <sup>28</sup>, abolition de la répression sexuelle <sup>29</sup>, rédemption par l'Art <sup>30</sup>, nouvelle « forme sociale »<sup>31</sup>. On retrouve ici tout le réseau conceptuel précédemment élaboré.

Cette brève évocation aura peut-être suffi à faire voir comment l'idéologie marcusienne est toute centrée sur un grand espoir. Ce qui est espéré, c'est un meilleur aménagement pour la vie humaine ; avenir intra-mondain sans doute, mais dépassant largement le confort matériel et le progrès technologique, admettant même par moments le monde platonicien de l'Idéal. C'est la satisfaction des vrais besoins humains qui est désirée, ce qui implique une mutation proprement qualitative et une nouvelle éthique : « une révolution qui tient pour secondaires le développement des forces productives et la croissance du niveau de vie, s'attachant avant tout à la création d'une solidarité réelle de l'espèce humaine, à l'élimination de la misère et de la pauvreté au-delà de toute frontière nationale et de toute zone d'intérêt, à la construction de la paix. » <sup>32</sup> On est loin du débridement chaotique ou de l'intolérance doctrinaire : « La compréhension et l'affection mutuelle, la conscience instinctive de ce qui est mauvais, mensonger, hérité de l'op-

- 
21. VL, p. 31.
  22. VL, v.g. p. 12.
  23. VL, p. 12.
  24. VL, ch. 2.
  25. VL, ch. 2.
  26. VL, p. 22.
  27. VL, ch. 4.
  28. VL, p. 15 et ch. 3.
  29. VL, ch. 2.
  30. VL, pp. 38, 62.
  31. VL, ch. 2.
  32. VL, p. 10.

pression, seraient les signes de l'authenticité de la révolte »<sup>33</sup>. C'est cette « intervention du futur dans le présent », comme le dit Marcuse<sup>34</sup>, qui constitue déjà la réhabilitation de la « seconde dimension » et permet aux hommes d'espérer<sup>35</sup>.

## 2. *L'idéologie du Quartier-Latin (1969-70)*<sup>36</sup>

Notre second spécimen est formé par le « corpus » que représente le journal étudiant *Quartier-Latin*, à l'époque où sa diffusion et sa cohérence ont connu leur apogée, en 1969-1970. Même si le groupe des rédacteurs a démissionné en fin d'année, la publication a profondément exprimé et marqué le milieu étudiant. Née à l'Université de Montréal, elle a progressivement envahi plusieurs régions de la province, même au niveau secondaire. C'est cet impact qui nous incite à voir dans le *Quartier-Latin* 1969-1970 un document privilégié, susceptible de livrer quelques traits majeurs de ce qui est espéré aujourd'hui, surtout dans les milieux étudiants de gauche.

Nous exposons ici les seuls résultats d'une analyse de contenu qu'il serait fastidieux et peu utile de reprendre.

Pour saisir ce que nous révèle ce document, il faut faire affleurer le réseau conceptuel qui sous-tend la presque totalité des chroniques et des dossiers du journal. Ce réseau constitue une sorte de thématique de l'espoir et de l'Utopie. Les pôles majeurs de ce réseau conceptuel sont les suivants. Premier pôle : contes-

---

33. VL, p. 117.

34. VL, p. 117.

35. On retrouve plusieurs autres analyses de nos sociétés qui utilisent des grilles apparentées — quand elles ne sont pas explicitement empruntées — à l'idéologie marcusienne. Voir, par exemple : Jacques Grand'Maison, *Vers un nouveau pouvoir*, Montréal, H.M.H., 1969 ; Jean-Jacques Servan-Schreiber, *Ciel et Terre*. Manifeste du Parti radical, Paris, Denoël, 1970 ; Alain Touraine, *La société post-industrielle*. Naissance d'une société, Paris, Denoël, 1969.

36. *Quartier-Latin*, vol. LII, nn. 1-17, 1969-1970. (dorénavant : QL)

tation de la société de consommation <sup>37</sup>, contestation de l'école <sup>38</sup>, des mass media <sup>39</sup> et des structures sociales <sup>40</sup> qui en sont les instruments. Second pôle : libération psycho-sexuelle <sup>41</sup>, redécouverte du plaisir <sup>42</sup> et de l'Art <sup>43</sup> et émancipation de la femme <sup>44</sup>. Troisième pôle : libération socio-politique <sup>45</sup>, gouvernement de participation <sup>46</sup> et indépendance nationale <sup>47</sup>.

Il faut signaler aussi que ce réseau comporte toujours une double face : la dénonciation d'un état de choses jugé inacceptable et, en même temps, l'évocation d'un futur possible au nom duquel on dénonce le présent. Cette dialectique entre contestation et utopie nous livre le contenu de l'espoir que le *Quartier-Latin* s'était donné pour mission de propager et qui a manifestement trouvé un écho dans les classes étudiantes. Fortement inspiré des thèses marcusiennes, mais toujours soucieux de parler des situations d'ici, le *Quartier-Latin* a fait miroiter l'image d'un Québec socialiste et indépendant, libéré des institutions et des pouvoirs oppressifs, un Québec habité par des gens qui auraient retrouvé leur imagination et leur sexualité et qui, selon son expression, seraient « dans leur peau » <sup>48</sup>.

Comme dans le cas de Marcuse, il faut parler ici d'un espoir intra-mondain, qui ne craint cependant pas de s'inspirer verticalement d'un monde idéal.

---

37. QL, 1, 12 et passim.

38. QL, 1, 14 et passim.

39. QL, 5 et 16.

40. QL, 6, 7-8 et 17.

41. QL, 3, 7-8, 13 et 14.

42. QL, 3 et 12.

43. QL, 5.

44. QL, 10.

45. QL, 4, 7-8, 10, 11 et 14.

46. QL, 4 et 9.

47. QL, 2, 7-8, 11 et 15.

48. QL, 3.

### 3. *L'idéologie de l'Infonie*

Notre troisième spécimen est également québécois ; il s'agit du groupe d'art nommé *l'Infonie*<sup>49</sup>. Cette idéologie, qui se différencie des deux premières par son caractère assez nettement a-politique, a trouvé un écho important dans les milieux artistiques et pacifistes non-engagés politiquement.

Le manifeste du groupe, explicitement dédié à « tout homme »<sup>50</sup>, est axé sur la trilogie « Paix, Beauté, Bonté »<sup>51</sup> et propose un programme pour une rédemption de tout l'homme. Le groupe entend présenter une voie qui « n'est l'ombre de l'Ombre de la Lumière qui Viendra Mettre De l'Ordre en Tout partout Tout le temps pour que Toulmonde Soit Content »<sup>52</sup>.

L'Infonie, qu'il faut avoir vue en spectacle pour saisir l'enveloppement de son climat, veut faire surgir l'espoir d'une transformation globale de tout l'humain, transformation qui passerait essentiellement par une conversion de l'homme et l'ouverture progressive de la conscience vers la Beauté : l'homme sera sauvé par l'Art, qui est abandon à la « Totalité de l'Être ».

Ici encore, on retrouve une dénonciation radicale de l'ordre social actuel : « l'Impérialisme de la Science Monnayée et Adoratrice de la Matière, la Trahison des Détenteurs de Doctorats Spécialisés en Rientouttt' et le Totalitarisme Politico-Socio-Économique »<sup>53</sup> y sont tour à tour démasqués, comme dans les deux spécimens précédents. Mais l'espoir au nom duquel on fait cette critique est d'une saveur différente. C'est par le chemin de l'Art que l'humanité sortira de sa prison. C'est une voie de type transcendantal qui « Se Dirige Droit vers le Grand Total ENMÊME-TEMPSTOULTEMPS PARTOUTCHANTANT Qui Règne sur

49. Raoul Duguay, *Manifeste de l'Infonie*. Le ToutArtBel, Montréal, Jour, 1970. (dorénavant : MI)

50. MI, p. 7.

51. Ces trois mots sont inscrits sur l'écusson distribué par le groupe ; cet écusson est reproduit sur la pochette-couverture du manifeste.

52. MI, p. 9.

53. MI, p. 11.

le Trône de la Joie et Exalte l'Âme, la Tête, le Cœur, de Tout Être Qui s'Efforce d'Atteindre le Sublime, le Silencieux, le Solitaire Repaire du Calme, de la Contemplation, de la Sérénité... <sup>54</sup>. Sur le ton presque constant de la proclamation apocalyptique, on y proclame une sorte de nouvelle Pentecôte : « Que Tous Pensent à l'Un et Chacun Parlera la Langue de Tous » <sup>55</sup>. D'interminables litanies se succèdent <sup>56</sup>, qui formulent de cent façons — ou mieux : de 333 façons — cette attente d'un monde transformé par le dedans.

Il est difficile de cerner avec précision la nature de l'espérance proposée par l'Infonie. Peut-être pourrait-on dire prudemment que c'est une attente pour-ici-et-maintenant, mais qui est de type transcendantal et que l'on pourrait sans doute rapprocher de certaines mystiques orientales et parménidiennes.

---

54. MI, p. 13.

55. MI, p. 13.

56. MI, pp. 34-72.



DEUXIÈME PARTIE

# Interrogations sur l'espérance



# La tentation de l'espérance dans quelques oeuvres contemporaines

Michel-M. Campbell

Un essai de psychanalyse existentielle d'une des structures de la conscience contemporaine.

Je suis née comme une chienne  
un jour où il pleuvait dehors.  
Je suis née et ma mère est partie en chantant  
et je ne sais rien d'elle que la haine que j'en ai.  
J'aurais dû venir au monde en mourant...

Frappez-moi, je préfère  
le fouet à vos chimères  
frappez-moi, jusqu'au feu,  
jusqu'au sang, jusqu'à terre.  
Mais gardez votre tendresse,  
rendez-moi mon désespoir,  
je suis née sur le fumier  
et j'y repars <sup>1</sup>.

---

1. Dale Wasserman, Jacques Brel, *L'Homme de la Mancha*, disque Barclay, Paris, 1968. La chanson Aldonza.

## 1. Introduction

L'espérance n'est pas seulement une vertu théologique ou même religieuse, au sens traditionnel des termes. Elle est avant tout un vécu anthropologique. L'homme n'attend pas nécessairement Dieu ou le constat de son absence pour échapper ou s'abandonner au désespoir. Même si, dans la société chrétienne, la foi en Dieu peut servir d'amorce, d'assise ou de renforcement à l'espérance individuelle. Il y a une dramatique profonde de l'espérance qui est antérieure à toute intervention catéchétique. On trouve chez les jeunes enfants ou même chez les animaux des tendances suicidaires, des renoncements à la vie. Il est des sages-femmes qui vont jusqu'à dire que certains nouveau-nés semblent refuser la vie et qu'il faut presque les forcer à respirer. Ce qui confirmerait l'intuition poétique d'un Yvon Deschamps qui se demande s'il ne devrait pas mourir dans le sein maternel <sup>2</sup>.

C'est dans cette perspective purement anthropologique et phénoménologique et sans présupposer une foi ou une culture qui pourrait valoriser l'espérance que nous essaierons de décrire sa dramatique première quitte à nous interroger ensuite sur les questions que pose une telle dramatique à une culture et aux études théologiques qui en font partie. Pour mieux cerner notre sujet, nous étudierons ce moment privilégié de l'espérance, qui est à la fois son opposé et aussi son lieu de naissance : le désespoir. Nous essaierons ensuite de montrer que, contrairement à ce que peut laisser croire une première lecture des catégories des religions traditionnelles ou d'une culture qui se veut axée sur l'espérance, le désespoir est en lui-même une réalité à structure religieuse. Pour paradoxal que cela puisse paraître, le désespoir s'avère une manière d'être au monde, une structure anthropologique viable, un sens à la vie et, par conséquent, il suppose tout un appareil de type religieux, d'images, de rites, d'ascèse, de crises et de gratification. Enfin, comme toute axiologie qui cherche sa cohérence, le désespoir a ses interdits : pour le désespéré, l'espérance se pose véritablement comme tentation et faute, comme risque de se perdre, comme pire que le désespoir.

---

2. Yvon Deschamps, *Le Fœtus*, Disque Polydor, Montréal.

Cette analyse semble pertinente à l'heure actuelle parce que le désespoir semble être une des structures religieuses qui marque l'homme moderne. Telle est du moins notre hypothèse et nous voulons la développer par l'étude particulière de la tentation de l'espérance que vit la jeune Deborah Blau, l'héroïne du roman d'Hannah Green, *I Never Promised You a Rose Garden*<sup>3</sup>. À partir de la grille d'observation que constitue ce cas, nous essaierons donc de montrer comment cette dramatique est répandue, en l'appliquant à une série de films qui font salle comble dans nos cinémas. Enfin à partir de ces multiples saisies de la dramatique de l'espérance, nous pourrions nous interroger sur les échos qu'elle trouve dans le mystère chrétien, que ce soit dans la lecture de la révélation ou dans la praxis de l'Église.

## 2. Dramatique d'une désespérance : Le cas de Deborah Blau

### a) Le désespoir comme religion

Deborah Blau, 16 ans, a tenté de se suicider<sup>4</sup>. Cela pourrait surprendre chez une jeune fille qui, selon les tests, s'avère très intelligente<sup>5</sup> et qui semble aimée par des parents qui lui ont donné le meilleur d'eux-mêmes<sup>6</sup>. En fait, subjectivement, Deborah ne se sent aimée de personne. Le monde que l'on appelle réalité, celui de l'ici et du maintenant, lui semble insupportable<sup>7</sup>. Elle se réfugie en un autre monde intérieur, le royaume de YR, monde fantasmagorique, habité par des Dieux qui tout d'abord la protègent, mais qui peu à peu l'emprisonnent, la terrorisent et lui annoncent sa perte inéluctable. Elle est empoisonnée et elle empoisonnera tout le monde<sup>8</sup>. Pour ses parents, Deborah est une enfant étrange, ultra-sensible mais intelligente<sup>9</sup>. Pour elle-même,

---

3. Hannah Green, *I Never Promised You a Rose Garden*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1964. Les références à ce roman correspondent à l'édition Signet, New York.

4. *Ibid.*, p. 16.

5. *Ibid.*, pp. 140-150.

6. *Ibid.*, pp. 18-34.

7. *Ibid.*, pp. 20-21.

8. *Ibid.*, pp. 11, 143-145.

9. *Ibid.*, p. 40.

elle est un monstre de paresse et de mensonge <sup>10</sup>. Pour les psychiatres, elle est une schizophrène, à composantes compulsives et masochistes <sup>11</sup>.

En termes de vécu, Deborah se sent parfois séparée du monde comme par une barrière ; elle est privée de la conscience de la couleur, de l'espace et du temps ou même de toute sensibilité <sup>12</sup>. Elle est hantée par un monde fantastique de Dieu : Anterrabae qui l'entraîne sans cesse dans l'abîme ; la Collectivité de ses amis et de ses parents qui la guettent pour rire d'elle ou la punir ; le Censeur qui lui interdit de parler de son monde intérieur, etc. <sup>13</sup> La punition finale, c'est « le Pit », l'abîme, et à mesure que la thérapie évolue, on réalise qu'elle se voit vouée irrémédiablement à cette abomination <sup>14</sup>. Désespérée de vivre dans ce que les thérapeutes peuvent appeler la réalité, Deborah vit dans un monde intérieur qui l'entraîne quand même au désespoir.

En ce sens, le fait de son internat au milieu d'aliénés semble bien exprimer sa conjoncture. Incapable de vivre dans le monde réel qui lui semble invivable ou fou, Deborah se réfugie dans un monde de folie. Avec une espèce de joie masochiste, elle accepte de vivre à l'asile, i.e. dans un monde où on la reconnaît comme folle et dans un monde qui avoue lui-même sa propre folie. Il est possible de désespérer du monde et de soi-même ; l'asile est le monde où l'on peut vivre, célébrer en vérité le désespoir.

Ce vécu semble d'ailleurs partagé par ses compagnes d'internat. D'après la description d'Hannah Green, l'hôpital psychiatrique n'est pas vécu par ses pensionnaires comme un hôpital ordinaire, où chacun subit sa thérapie sans trop se préoccuper de ses voisins et avec la hâte d'en sortir au plus tôt. Pour les internés, l'hôpital aurait plutôt une géographie analogue au monde YR.

---

10. *Ibid.*, p. 23.

11. *Ibid.*, p. 18.

12. *Ibid.*, pp. 11-20.

13. *Ibid.*, pp. 16, 22.

14. *Ibid.*, p. 31.

C'est un monde à palier dont le pavillon des violentes serait l'anti-chambre du Pit ou le Pit lui-même. C'est plus qu'une géographie, c'est véritablement un monde, un cosmos au sens Eliadien du terme<sup>15</sup>, c'est pour les internés leur monde, leur lieu, leur religion.

Ce monde peut paraître sans loi, à l'observateur extérieur. En effet, ses habitants s'y livrent à toutes leurs fantaisies : on se masturbe, on persécute les gardiens, on se laisse aller à sa catatonie ou encore on se livre à des crises de violence, etc.<sup>16</sup>. À la limite, vous piquez une crise, les internes vous attachent dans un sac de glace, vous perdez conscience et puis tout recommence. Cependant Deborah découvre peu à peu que ce monde a une loi. Si l'on s'avère tolérant en ce qui concerne la morale ou les manières du monde extérieur, il est un tabou que l'on ne peut franchir : celui de l'affirmation de ce même monde extérieur. Les internés du pavillon des violentes ne veulent rien savoir du monde extérieur, elles doivent le nier, le censurer. Elles s'en défendent comme les Grecs pouvaient se garder des non-Grecs, des non-hommes, des barbares ou comme les brahmanes peuvent se garder de l'intouchable. Il faut absolument affirmer la cohérence du monde que constitue l'internat (même si cette cohérence a toute l'apparence du chaos) et se garder de tout ce qui pourrait troubler ce chaos, en affirmant que l'ordre a été ou pourrait être possible.

Avec Deborah, on découvre que la crise du fou n'est pas celle du malade ordinaire, l'histoire d'un métabolisme individuel. Mais qu'elle est plutôt une réaction presque rituelle à la menace de l'espoir. Ses compagnes et elle-même entrent en transe, s'attaquent, atteignent des paroxysmes de violence quand on leur rappelle qu'elles n'ont pas toujours été folles, quand le départ d'une de leurs compagnes qui semble guérie ou encore quand sa rechute leur rappelle la contingence de leur folie<sup>17</sup>. Le pire n'est pas sûr :

---

15. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, ch. 11 et pp. 92-94.

16. Hannah Green, *op. cit.*, pp. 54, 65-67, 89.

17. *Ibid.*, pp. 68-75.

elles pourraient guérir ! Pourtant, le mieux non plus n'est pas sûr : le monde de la folie et celui de la santé sont contingents.

Dans leur cas, la crise psychologique n'a pas le caractère imprévisible que semble avoir une crise organique. Elle est une réaction, une réaffirmation du chaos, de la folie, du désespoir devant la contingence de leur état. Car cette contingence permet la tentation de l'espérance. Comme dit Deborah, une fois guérie, la crise c'est la lutte contre les « May-bes », les peut-être que...<sup>18</sup>

Dans le monde de Deborah Blau, la folie, ou la crise, s'avère donc tout autre chose qu'une poussée spontanée et absurde d'anormalité ou de violence ; c'est plutôt comme l'assomption et la réaffirmation du désespoir. La folie n'a rien de statique, elle exige une reconquête constante. Deborah et ses compagnes sont des espèces de cartésiennes qui savent que le monde est hanté par un malin génie et qui se surveillent sans cesse pour ne pas se laisser aller à l'illusion d'une possibilité de sortir de leur état. Leur doute est universel et s'il est mis en cause, il faut s'en punir et affirmer le contraire par la violence et les souffrances de la crise. Dans cette perspective, la folie qui s'identifie avec le désespoir, et plus particulièrement la crise qui l'exprime dans toute sa violence, sont autant de luttes contre l'espérance.

#### **b) Les temps de la conversion**

Deborah Blau cédera à la tentation de l'espérance. Grâce au travail qu'elle effectue avec Dr Freid, sa psychanalyste, elle arrivera lentement à sortir du pavillon des violentes et à compléter son high-school<sup>19</sup>. Le roman se termine à l'occasion d'une troisième rechute et d'un troisième retour au pavillon des violentes. Deborah, au milieu d'une nouvelle crise qui pourrait la briser, décide enfin de renoncer au royaume de YR et de vivre sur la terre des hommes<sup>20</sup>.

Après avoir montré que le désespoir est un monde de vie, voire un monde, mais un monde qui survit en résistant à la perception de la contingence d'où peut naître l'espérance, il faudrait

---

18. *Ibid.*, p. 254.

19. *Ibid.*, pp. 243-251.

20. *Ibid.*, pp. 254-256.

essayer d'expliciter le drame de cette tentation et la conversion qu'elle suppose. Pour ce, il faut reprendre le cheminement de Deborah et du docteur Freid. Un cheminement qui révèle entre autre qu'il est des tentations d'espérance facile qui excluent rapidement le désespoir et que ce sont elles qui mènent au désespoir. On pourrait résumer la dynamique du risque de l'espérance en trois temps, à savoir : 1) la permission du désespoir et de la folie comme mode de vie ; 2) la découverte de la folie du risque d'espérer et enfin, 3) l'espérance contre toute espérance.

La permission d'être folle ou plutôt le respect de sa folie ou de son désespoir, voilà ce que trouve Deborah, dès la première rencontre avec son analyste.

« All right — you'll ask me questions and I'll answer them — you'll clear up my « symptoms » and send me home... *and what will I have then ?* »<sup>21</sup> L'analyste a répondu : « If you did not really want to give them up, you wouldn't tell me... You will not have to give up anything until you are ready, and then there will be something to take its place »<sup>22</sup>. Et à la fin de la séance elle reprend : « I want to tell you again that I will not pull away symptoms of sickness from you against your own will. »<sup>23</sup>

Ce genre de conseil pourrait surprendre, choquer même, surtout lorsqu'on lit la régression et les souffrances qui s'ensuivent pour Deborah. Cependant, il marque une étape importante de son évolution. Le fait d'être reconnue comme folle la soulage, elle en éprouve une joie qui n'est pas seulement masochiste. La vérité libère. La mère de Deborah, que l'analyste considère comme une personne saine, avait d'ailleurs eu le même genre de réaction devant la tentative « infantile » de suicide. « She was grateful for the silly and theatrical wrist cutting. At last a dragging suspicion of something subtly and terribly wrong (about her daughter) had outlet in a fact. The half cup of blood on the bathroom floor had given their nebulous feelings and vague fears weigh, and she had gone to the doctor the next day. »<sup>24</sup>

---

21. Les soulignés sont de nous.

22. Hannah Green, *op. cit.*, p. 23.

23. *Ibid.*, p. 25.

24. *Ibid.*, p. 16.

L'expérience du docteur Freud lui permet par ailleurs d'accepter la réalité du désespoir ou de la folie avec une certaine sérénité. Allemande, elle a vécu la période hitlérienne et dans son pays d'origine elle a souvent pu se demander si ses malades internés ne vivaient pas le même drame que ces concitoyens pseudo-normaux qui suivaient le Führer <sup>25</sup>. Cartésienne inversée, elle sait que la folie est aussi une des choses au monde les mieux partagées et, pour elle, la santé mentale ne veut pas dire l'enthousiasme psychologique. Elle raisonne un peu comme Nietzsche qui disait quelque part, qu'être en santé, ce n'est pas vivre sans maladies, mais capable de vivre avec ses malaises. Ainsi, à la suite d'une entrevue avec la mère de Deborah, elle conclut à la santé de celle-ci : « The woman was sane ; she accepted the heavy penalties of reality and enjoyed its gifts also. » <sup>26</sup>

Mais si Esther Blau est capable d'assumer la folie de sa fille, il n'en est pas toujours ainsi. Il est des parents qui tout en voulant aider leurs enfants, « only show, subtly or directly, that their children are part of a secret scheme for their own ruin. A child's independence is too big risk for the shaley balance of some parents. » <sup>27</sup> Il est des parents qui refusent au dernier moment de remettre leur enfant en institution, « par crainte, par manque de jugement », ou « by that straying gram of jealousy and anger that would not let the long line of misery to be severed a generation beyond their own » <sup>28</sup>.

En fait, la thérapie de Deborah révèle une longue histoire d'espérances déçues. Deborah est marquée par un péché originel de désespérance. Son grand-père, un juif, pied bot, a émigré en Amérique, dans un pays nouveau « as-if were an enemy » <sup>29</sup>. Il a réussi à faire fortune par rancœur et cherché en vain à faire accepter sa famille en se pliant aux caprices de la bourgeoisie américaine <sup>30</sup>. Il n'a pas assumé son passé et il disait toujours à

---

25. *Ibid.*, p. 17.

26. *Ibid.*, p. 33.

27. *Id.*

28. *Ibid.*, p. 13.

29. *Ibid.*, p. 34.

30. *Id.*

Deborah : « Tu vas voir, on va leur montrer qu'on n'a pas mal et qu'on est plus fort qu'eux. »<sup>31</sup>

Le père de Deborah a essayé sans succès de se créer une carrière honnête de comptable au moment de la grande crise, mais il ne réussit pas et il dut vivre au crochet de ses beaux-parents qui le méprisaient.

Jeune, Deborah connut la souffrance. Elle eut une nounou allemande qui prétendait élever les enfants scientifiquement, i.e. avec beaucoup de discipline<sup>32</sup>. À six ans, elle fut opérée pour une tumeur à l'utérus<sup>33</sup>. Plus tard, durant la guerre, elle connut l'antisémitisme de ses compagnes et, quand elle eut dix ans, le psychologue de l'école a recommandé que l'on consulte un psychiatre à son sujet. Elle a alors demandé à ses parents : « Am I not what you wanted ? Do you have to change my brain too. »<sup>34</sup>

Avant de rencontrer le docteur Freud, il y avait chez elle comme chez ses parents une intuition de son mal, mais en même temps, une espérance de s'en tirer facilement. La famille avait camouflé son extrême sensibilité sous le masque plus flatteur de l'adolescence d'une jeune artiste<sup>35</sup>. Lorsqu'elle est allée voir les médecins pour leur dire que la tumeur était toujours là qui la grugeait, ils l'ont examinée et ils n'ont rien vu. Tous la voulaient normale. Tous ont refusé de reconnaître son désespoir. « The home and the school and all the doctors' Office (were) ringing with the joyful accusation : *There Is Nothing The Matter With You !* »<sup>36</sup> En fait, encore aujourd'hui, ses proches semblent habités comme elle par quelque Censeur et ils refusent d'admettre sa folie. Ils ne peuvent se résigner à la voir internée. On camoufle sa folie ; on accepte mal l'avis du médecin<sup>37</sup>.

---

31. *Ibid.*, pp. 96-97.

32. *Ibid.*, p. 37.

33. *Ibid.*, p. 36.

34. *Ibid.*, pp. 38-39.

35. *Ibid.*, p. 40.

36. *Ibid.*, p. 24. Les soulignés sont de nous.

37. *Ibid.*, pp. 27-29.

Au fond, Deborah a vécu dans ce monde où l'on a l'espérance facile, où les gens veulent être aimés sans pardonner, heureux sans accepter l'existence du malheur, où il faut réussir à tout prix et où il n'y a pas de place pour le désespoir. Un monde qui refoule la culpabilité et la douleur et qui masque sans cesse le désespoir et la folie. Cette espérance facile du milieu était niée par sa propre désespérance et elle n'a trouvé d'autre moyen pour le dire que ce suicide manqué qui l'a conduite derrière les barreaux dans un monde qui, enfin, l'assumait avec son désespoir.

La reconnaissance du désespoir semble à la thérapeute la condition préalable à toute possibilité d'une acceptation réaliste ou saine de la vie, ce que nous pouvons traduire par une acceptation de l'espérance. En fait, pour le Dr Freid, accepter le désespoir, c'est accepter la réalité. Pour elle, la maladie de ses patients leur permet de voir la santé avec une rare acuité<sup>38</sup>. Elle a une profonde expérience à ce sujet. Un jour, elle a traité un juif allemand masochiste qui cherchait à se faire du mal pour prévenir le mal que les autres lui feraient. Elle l'a délivré de sa peur, mais il est mort à Dachau.

Cependant, assumer son désespoir n'est pas chose facile à vivre. Au plan du comportement, Deborah régresse terriblement même si cette régression ne sera que la conséquence d'un double mouvement intérieur : la découverte de la force de la tentation de l'espérance et le dévoilement du caractère radical de son propre désespoir.

En regardant autour d'elle, Deborah a pris conscience du sens des crises de ses compagnes. Elle réalise qu'il y a un ailleurs possible, que l'on peut vivre dans la réalité et que les crises ne sont qu'un refus de cette possibilité. Cette prise de conscience n'est pas intellectuelle, Deborah y arrive de façon existentielle. Un jour, Miss Coral, une compagne, a accepté de s'engager vis-à-vis d'elle de lui enseigner de la poésie<sup>39</sup>. Une autre fois, Sylvia, une autre compagne, est sortie d'un silence d'une année pour parler normalement<sup>40</sup>. Deborah elle-même a accepté plus d'une fois de se lier d'amitié<sup>41</sup>. Le désespoir n'est pas invulnérable et,

---

38. *Ibid.*, p. 17.

39. *Ibid.*, p. 116.

40. *Ibid.*, p. 89.

41. *Ibid.*, p. 77.

malgré elles, quitte à le regretter plus tard, ses compagnes entreprennent de se défendre, d'être logiques et responsables, d'accepter les « may bes ».

Cela n'est pas facile. Car même si on se comporte normalement avec les gens normaux, ceux-ci n'ont souvent que l'apparence de la normalité. Les internés savent percevoir et exploiter les faiblesses psychologiques de leurs gardiens <sup>42</sup>. Il n'y a, d'après elles, que leur trousseau de clés qui distingue les surveillants de leurs malades. La réalité confirme d'ailleurs cette intuition. Un jour, Mr Hobbs, un gardien, ne revient plus : il s'est suicidé <sup>43</sup>.

Le peu d'espoir des gens normaux s'illustre encore une fois dans la conduite du jeune Mr Ellis, objecteur de conscience qui doit accepter de servir à l'asile <sup>44</sup>. Ce jeune homme religieux et pacifique devrait être un exemple de patience. Pourtant, un soir qu'elle était attachée dans le sac de glace à côté d'une amie, Deborah a vu le pacifiste riposter aux impertinences de son amie avec une violence exagérée <sup>45</sup>. Révoltée, elle a déposé une plainte auprès des autorités de l'hôpital. Mais médecins et infirmiers se méfient de leurs patients et Deborah désespère d'être entendue par des gens qui ont désespéré d'elle-même <sup>46</sup>. On retrouve ici une dialectique à la Michel Foucault. Dans le monde normal, on masque les signes du désespoir ; quand quelqu'un assume son désespoir, on le refoule derrière les portes dont on garde la clé et on désespère de récupérer ce désespéré. À un moment donné, Deborah, dans un de ses cris imagés, décrira cette réalité : « Everyone is so afraid of getting blood on the livingroom floor, I can't stand to see suffering they say so die outside ! »

Si les gens n'ont pas compris les fantaisies morbides de Deborah, alors qu'elles semblaient saines, ils refusent de l'entendre, alors que folle, elle essaie de parler normalement de la réalité. On comprendra facilement sa réaction lorsqu'elle déclare à son analyste : « What good is your reality, when justice fails and dishonesty is

---

42. *Ibid.*, p. 65.

43. *Ibid.*, p. 86.

44. *Ibid.*, p. 87.

45. *Ibid.*, p. 103.

46. *Ibid.*, pp. 104-105.

glossed over and the one who keeps faith suffers ? » « I never promised you a rose garden », répond l'analyste <sup>47</sup>. Pour elle, vivre c'est assumer radicalement la folie ou le désespoir du monde. D'ailleurs, Deborah réalise peu à peu que sa folie est le reflet de la folie des gens normaux. Qu'elle a peur, par exemple, des pulsions de son père. S'il venait la voir à l'asile, elle sent bien qu'il ne pourrait accepter de la laisser dans cette condition qui, pour pénible qu'elle soit, reste pour elle une chance de salut <sup>48</sup>.

La théorie est véritablement une descente aux enfers où, sous le guide de ses dieux, Deborah réalise qu'en son vécu profond elle s'est condamnée à l'abîme, qu'elle s'est donné la pire des identités. Après de longs mois de sessions, elle confiera au Dr Freid qu'elle n'est nul autre qu'un espion japonais que les Américains avaient voulu lyncher durant la guerre <sup>49</sup>. Plus encore, un jour, encore toute petite, elle a tenté de se débarrasser de sa petite sœur en la jetant par une fenêtre.

Dr Freid lui fera découvrir qu'il ne s'agit là que de fantaisies. Deborah n'aurait pu, toute petite qu'elle était alors, ouvrir une fenêtre et essayer d'y jeter un gros bébé <sup>50</sup>. Elle n'est pas un soldat japonais, et cette identification avec le pire ennemi de sa patrie, ou encore l'impression d'avoir son cancer à l'utérus, ne sont que des projections de sa culpabilité.

Mais elle n'en découvre pas moins que ces fantaisies sont toutes réelles pour Deborah, qu'elles constituaient une écriture de son vécu. Ce vécu qui était celui d'une enfant qui se voit menacée par l'arrivée d'un autre bébé. Mais plus encore, le vécu d'un être sensible dont le drame individuel baigne dans un monde où parents et grands-parents vivent eux-mêmes mille menaces.

Lorsque Deborah accepte de vivre dans la réalité, elle sait qu'il ne s'agit pas d'un jardin de roses. D'ailleurs, l'option n'est pas facile et elle ne se fait pas d'un coup. Deborah quittera l'institution par trois fois pour essayer de s'intégrer au réel. Par trois fois, elle rechutera et devra revenir au pavillon des violentes. Et c'est au creux de cette troisième chute qu'elle optera pour le réel. Elle

---

47. *Ibid.*, p. 106.

48. *Ibid.*, p. 30.

49. *Ibid.*, p. 131.

50. *Ibid.*, p. 205.

pariera que le réel, malgré toute sa désespérance, vaut mieux que l'angoisse du désespoir <sup>51</sup>.

*I never promised..., comme grille de lecture*

Si l'on essaie d'explicitier quelques-uns des axes de la dramatique du désespoir de Deborah, on en arrive à l'énumération suivante :

1. D'un point de vue subjectif et plus particulièrement au plan de la conscience, le désespoir se vit au travers d'une imagerie qui évoque le monde religieux. Le monde de YR et ses Dieux, mais surtout, l'image originelle d'une Deborah qui est méchante comme un espion japonais parce qu'elle a voulu tuer sa sœur.
2. Au plan subjectif, mais sans qu'il y ait conscience explicite du mécanisme, la folie, le désespoir préservent le sujet de l'angoisse du réel, des Maybes ; et la crise est un rite qui permet d'assurer la cohérence du désespoir, en niant la contingence du monde et de la folie.
3. En terme psycho-social, la folie, le désespoir n'est que la cristallisation d'un désespoir collectif qui se masque lui-même en deux temps :
4. Les gens pseudo-normaux nient la folie et essaient de persuader la désespérée du caractère absolu de sa normalité.
5. Si un sujet affirme son désespoir, on l'enferme et on refuse de lui parler comme à un être normal, comme si on avait peur d'être entraîné dans sa folie.
6. En termes thérapeutiques et au plan théorique, on peut assumer que la folie est la chose au monde la mieux partagée et qu'il n'est possible de la dépasser que dans la mesure où on l'a assumée comme une possibilité d'être contingente.
7. En termes phénoménologiques, on découvre que le pari de l'espérance peut se vivre comme un risque, une tentation de dépasser le désespoir avec l'état de crise que cela suppose.

---

51. *Ibid.*, pp. 254-256.

### 3. *La dramatique du désespoir au cinéma*

La sociologie du cinéma est à faire. Dans notre hypothèse de travail, nous considérons le cinéma, à la fois comme le miroir et comme l'imaginaire de l'homme contemporain. Dans cette perspective, il nous semble valable d'interpréter quatre des grands succès de la production actuelle comme reprenant de différentes façons la dramatique que nous avons trouvée dans le roman d'Hannah Green, et de montrer par là que cette dramatique est assez répandue. On peut classer les films en trois temps qui correspondent aux trois moments de l'évolution de Deborah. *Juste avant la Nuit* et *Le Conformiste* reprennent la thématique des espérances faciles qui mènent au désespoir. *Theorema* illustre les risques de l'espérance. Et *Love Story* souligne son caractère paradoxal.

#### a) Refus facile du désespoir (I) : « *Juste avant la Nuit* »

*Juste avant la Nuit*<sup>52</sup>, un homme se laisse torturer par les fantasmes sado-masochistes de sa maîtresse. Il y cède, joue à l'étouffer et la tue. Il essaiera ensuite d'oublier son crime dans la boisson, de l'effacer par une série de gestes symboliques : il se lave, porte des lunettes, fait disparaître son mouchoir, etc. Mais le remords le ronge. Dans l'auto qui l'amène au cimetière, il avoue son crime du bout des lèvres, sans émettre de sons. Peu à peu, il se confie à sa femme, puis à François, son meilleur ami qui, en l'occurrence, était le mari de la victime. Mais personne ne veut reconnaître sa culpabilité.

Sa femme, en idéal de femme moderne, évoluée, accepte l'aveu de sa liaison et déclare ne pas en souffrir. Avec François, elle refuse de parler de crime. « Tu n'étais pas responsable. Tu as vécu un cauchemar. Si on avait été à ta place on aurait sans doute fait la même chose. » Cela ne peut satisfaire Charles qui demande justice.

Au bureau, il est fasciné par un vieil employé qui a volé la caisse pour s'enfuir avec une jeune fille et qui, une fois arrêté,

---

52. Claude Chabrol, *Juste avant la Nuit*, J.A. Lapointe, Paris, 1970.

refuse de faire des excuses et crie merde à tout le monde. Charles s'expose à se faire arrêter et il pousse l'audace jusqu'à donner ses empreintes digitales à la police, qui n'y voit que du feu.

À bout, Charles réussit à persuader sa femme de la profondeur de sa crise. Elle lui évitera la prison en lui donnant une dose trop forte de calmants. Acte suprême de charité ou crime cynique ? Une des dernières scènes du film nous présente Charles étendu sur son lit, tenant calmement la main de sa femme et lui demandant de faire la nuit.

Les meurtres-suicides de Charles et de sa maîtresse n'ont pas été des actes manqués comme celui de Deborah. Et pour cause. Deborah a pu trouver refuge à l'asile ; elle a rencontré des gens comme le Dr Freud ou certaines infirmières qui ont su déchiffrer, analyser l'incohérence de son discours. Charles, lui, vit dans un monde qui nie l'incohérence et qui cherche sans cesse à récupérer chacun de ses actes dans la normalité.

Certains critiques ont accusé Charles d'être un petit bourgeois qui n'a su se débarrasser de son complexe de culpabilité chrétienne. Il est certain que dans son monde, on rejette la culpabilité. Par le fait même, on rejette les réalités de péché, la liberté et la contingence de l'agir, que suppose la culpabilité. On refuse la quête de justice de Charles, parce qu'il ne peut être injuste. Il vit dans le monde du savon « Culpa qui lave tout », dans un monde où la mode est à une certaine contestation tranquille qui s'exprime en lisant des journaux de gauche ou en refusant d'acheter une auto. Dans un monde où l'on se doit d'être normal et dont les anormaux, les hors-la-loi sont exclus irrémédiablement. C'est avec une extrême sévérité que Prince, le partenaire de Charles, condamne le comptable qui a fait une fugue.

Dans ce monde, les gens normaux ne peuvent être contingents ou faillibles. Leur anormalité est vite récupérée par la mode ou par le psychologisme. Prince a des airs d'homosexuel, mais cela est accepté. La femme de Charles refuse de souffrir devant les aveux d'infidélité et de meurtre de son mari. Il n'y a rien de grave, ses actes n'étaient que des cauchemars ou encore les résultats de situations psychologiques.

Dans ce monde, il est impossible de pécher. Plus encore, il est impossible de se demander si l'on a malgré tout quelque part de responsabilité. Comme Deborah, Charles est condamné par son milieu à la normalité. On le frustre de la contingence de sa liberté. On refuse d'écouter son besoin de vivre l'ambiguïté de sa situation. Charles ne peut désespérer de lui-même, se reprocher le meurtre de sa maîtresse. Il n'a rien fait.

Incapable de supporter seul la grisaille de sa situation, il demandera à sa femme de « faire la nuit » et celle-ci le tue sans montrer le moindre trouble.

D'un bout à l'autre du film, les personnages nient le désespoir, quitte à refouler en prison ou dans la mort ceux qui en portent les traces. Pour celui qui a connu une expérience de péché, il ne reste plus qu'à s'inventer un rituel de purification e.g. la prison ou à s'avouer vaincu et, faute de vivre pardonné, d'accepter de mourir.

#### **b) Refus facile du désespoir (II) : « Le Conformiste »**

Le conformiste<sup>53</sup> vit dans un autre univers. Il y a dans sa vie le philosophe Quadri et sa maîtresse. L'un et l'autre, lui par sa profession et plus particulièrement par son explication du mythe de Platon, elle par son homosexualité, affirment la possibilité de vivre l'ambiguïté. Cependant, le conformiste refuse toute ambiguïté et sa vie est un essai pour affirmer sa normalité et une série de gestes pour nier toute ambiguïté.

Le conformiste se marie parce que c'est normal. En même temps, il s'engage dans le parti fasciste, sans foi et sans esprit de lucre, mais par horreur de sa mère, une droguée libertine, et de son père devenu fou à la suite de certains crimes de guerre. Il s'y engage pour détruire les gens qui le fascinent, parce qu'ils assument leur ambiguïté. Le meurtre de Quadri et de sa maîtresse s'avère pour lui un rituel, qui n'a pas le contenu opposé de ceux du pavillon des violentes, mais qui a la même intention : celle de réaffirmer un ordre du monde. Pour lui, il faut nier absolument le chaos et affirmer l'ordre.

---

53. Bertolucci, *Il Conformista*, J.A. Lapointe, Paris. D'après le roman de A. Moravia, 1970.

Au fond, son refus de l'ambiguïté, ses meurtres, qui sont de véritables actes de censure, ne sont que des projections de son monde intérieur. Jeune, il s'est fait déculotter et insulter par ses copains. Ensuite, il s'est engagé dans un processus de séduction avec un pédéraste, qu'il a pensé tuer.

Si Charles a essayé d'être reconnu comme coupable au risque d'être déclassé, le conformiste, lui, cherche le salut dans le re-classement. Il veut être normal, conforme. Mais son conformisme est sans cesse menacé tout comme la folie. Il a épousé, avec quelque instinct sado-masochiste, une jeune fille médiocre qui devait être vierge, pour découvrir qu'elle avait eu une longue relation avec un vieil oncle. Il est fasciné par Quadri et sa femme et risque de compromettre leur assassinat. Enfin, quand le fascisme s'écroule, il se retrouve à nouveau marginal, semblable à son père, un criminel de guerre. Plus encore, il s'aperçoit qu'il n'a pas vraiment tué le pédéraste de son enfance et qu'il n'a pas réussi à refouler en lui-même son homosexualité. Dans un geste de schizophrène, il parvient à renier le fascisme et à se forger une nouvelle normalité en suivant le mouvement du peuple romain.

Le conformiste est tout aussi désespéré que Charles : comme les gens de l'entourage de Charles, il ne doit pas refuser l'ambivalence et se vouer au manichéisme des optimistes. Mais sa vie est un échec : il s'est confié à un guide qui l'a poussé jusqu'au meurtre, mais il n'a jamais réussi à évacuer l'ambiguïté et la contingence du réel. S'il ne choisit pas la mort pour lui-même, il est amené à désespérer des autres. À la fin du film, il n'hésite pas à projeter sur son ami Italo sa propre culpabilité de fasciste. Et la dernière image nous le montre prisonnier de lui-même, séparé par des barreaux du corps nu et fascinant d'un adolescent. Incapable de se vivre pécheur ou fou, il est prisonnier de sa prétention à la normalité.

### c) La crise dramatique ; de la tentation à l'espérance : *Theorema*

Les éléments ou les personnages du *Theorema*<sup>54</sup>, film de psychologie religieuse de Pasolini<sup>55</sup>, sont justement des conformistes.

54. P.P. Pasolini, *Theorema*, J.A. Lapointe, 1968.

55. Dans la préface de la version écrite de *Theorema*, Pasolini parle ironiquement d'un « manuel laïc » d'une crise de comportement. Pochette, Ed. Garzanti, 1968.

Chacun à sa manière assume une normalité : la bonne est soumise ; le fils et la fille essaient d'être jeunes, dans le vent ; la mère obéit aux règles de la bourgeoisie ; le père, un industriel, capitalise. Ce monde normal reste faux. Il est noir et blanc, ou gris. On dirait un monde schizophrène, un monde qu'on refuse de percevoir avec sa couleur, avec toute sa réalité d'éros. La jeune fille, par exemple, ne peut accepter d'être embrassée et elle reste fixée à l'image de son père.

L'arrivée inopinée d'un étranger dans cette famille, le « Boy », marque la contingence de ce monde trop normal. L'univers familial redevient réel, coloré. Mais, en même temps, il apparaît dans toute son ambiguïté. La bonne connaît la tendresse d'un homme qui aurait pu la prendre sans la respecter ; le fils découvre la laideur de son corps en même temps que l'accueil simple et chaleureux du Boy. La jeune fille essaie de franchir son œdipe. Le père découvre que la tendresse vaut l'avoir. Et la mère, qui ne savait guère écouter la voix du corps, s'abandonne à l'adultère.

Dieu ou diable<sup>56</sup>, le « Boy » est un personnage sacré, en ce qu'il révèle les gens à leur condition d'êtres faillibles devant l'éros et capables d'assumer la tendresse. Son arrivée, plus ou moins gratuite, dans la famille milanaise, révèle à chacun qu'il peut être autre, que son mode de vie est contingent, que l'amour est à la fois possible et ambigu. La mère, par exemple, avoue que, pour la première fois, elle n'est plus simplement une bourgeoise chaste et vide, mais un être capable d'aimer. Chacun se laisse aller à la tentation de l'espérance.

Pourtant le « Boy » repart et ce départ accule les personnages au désespoir. Au fond, il avait été pour eux comme un révélateur ; il les a marqués d'une blessure qui les arrachait à leur espoir facile, puis il les a replongés dans un désespoir plus profond dans lequel ils devront trouver une voie d'espérance. La chose semble impossible à la jeune fille qui régresse dans la catatonie, ou même pour la mère qui devient nymphomane, crie son désespoir et s'en-

---

56. Dans une entrevue qu'il m'a accordée et qui est publiée dans le no de la revue *Séquences*, Pasolini affirme que le Boy n'est pas Dieu, au sens du Dieu des chrétiens, mais un être sacré qui permet aux gens de vivre leur impossibilité d'être.

ferme enfin dans une église. Le fils trouve un refuge dans l'art qui s'avère pour lui, comme il le dit, une immense duperie, un effort impossible de retrouver le regard bleu du « Boy » et en même temps une impulsion folle de le détruire. Restent la bonne et le père. Chacun d'eux avance dans le mysticisme. Lui renonce à l'homosexualité pour se livrer au don paradoxal de son usine et à ce geste tout franciscain, qu'il commet en se dépouillant de ses vêtements en pleine gare de Milan. Il est condamné à marcher nu sous les feux brûlants du désert. Quant à la bonne, elle s'engage dans une ascèse. Vieillie prématurément par la présence qui l'habite, elle est capable de lévitation et, comme le Christ<sup>57</sup>, elle peut faire des miracles. Elle a dépassé le désert. À la fin du film, elle s'ensevelit dans un champ où l'on construira des maisons d'ouvriers. Et ses larmes, d'après elle, ne sont pas des larmes de tristesse, mais elles deviendront une source de joie.

Ce film de Pasolini rappelle le monde de Deborah Blau. On y retrouve des gens qui ne peuvent supporter la tentation de l'espérance, et d'autres qui en acceptent le martyre. On y rejette l'idée d'une normalité et d'une espérance facile. Le caractère ambigu, pervers ou immoral des actions du « Boy » rappelle les régressions de la thérapie ; et le caractère extraordinaire de l'aventure du père et de la bonne marque le paradoxe de l'espérance. Qui nous dit que la mystique n'est pas une fuite ? Qui nous dit à la fin du roman d'Hannah Green que Deborah est guérie et qu'elle ne s'illusionne pas ? que ses prétentions à la santé ne sont pas une forme subtile de sa folie ? Dans *Theorema*, l'espérance, l'abandon à la vie, le refus de la régression restent un scandale.

#### d) Une plénitude de l'espérance : Love Story

*Love Story*<sup>58</sup> nous permet de dépasser la composante de risque que suppose toute espérance. Sans nier le scandale de la vie

57. On remarque que le miracle de *Theorema* est une reprise d'un des miracles du Christ de l'Évangile selon saint Matthieu, un autre film de Pasolini.

En termes symboliques, il s'agit de la réalisation d'une espérance qui touche à l'identité. Le jeune enfant avait le visage tuméfié, il retrouve son teint clair... Comme Deborah qui se sent aimable, comme Olivier à la fin de *Love Story* pour parler à son père.

58. *Love Story*, d'après le roman d'Eric Segal.

qui mène à la mort ou qui porte des refus d'aimer, on y affirme la possibilité de survivre à la mort et de dépasser la haine pour arriver à pardonner.

Le film s'ouvre avec le monologue d'Oliver Barrett, un jeune avocat. Après de longues et difficiles années d'études, et à l'orée d'une carrière prometteuse, il vient de vivre la mort rapide de sa jeune épouse. La mort de Jennifer, une fille qui aimait Mozart, Bach et les Beatles, qui débordait d'esprit et de vitalité, devrait scandaliser ou révolter. Pourtant Oliver pleure des larmes de joie et non de tristesse.

En fait, *Love Story* n'est pas seulement l'histoire d'un couple amoureux, c'est aussi l'histoire d'une haine : celle d'Oliver pour son père. La mort de son épouse n'est pas son premier scandale. Il a connu la relation pénible d'un père qui, comme le grand-père de Deborah Blau, l'a sans cesse pressé de répondre à une certaine image : l'image idéale du fils d'une grande famille de millionnaires protestants de Boston. Jennifer a été une présence de type sacré pour Oliver. Elle l'a amené à dépasser des relations purement sexuelles et lui a appris à aimer ; mais plus, elle a été pour lui la prise de conscience d'un désert. Contrairement à Jennifer, il n'a pas connu une relation affectueuse avec son père. Loin de là : au moment où il a décidé d'épouser Jennifer, son père s'est opposé froidement à cette idée. Et Oliver a renié son propre père.

L'amour d'Oliver pour sa femme a donc un revers : la haine qu'il éprouve pour son père. Mais Jennifer l'empêche de refouler cette contradiction. Elle l'oblige à la vivre. Elle réalise, par exemple, que si Oliver l'a choisie, elle, la fille d'un pâtissier, italien catholique, ce n'est sans doute pas par pur amour, mais qu'il y a là, pour lui, un moyen d'attaquer son père. Elle est tout aussi consciente que son propre amour pour Oliver n'est pas absolument limpide et qu'elle n'est pas indifférente au nom et à la fortune de son futur époux. Mais Jennifer assume l'ambiguïté de ses sentiments. « Tu sais que je ne suis pas parfait, et tu m'aimes quand même », lui demande Oliver ; et elle lui répond : « That's what it's about ! ».

L'amour c'est accepter l'autre malgré son imperfection, malgré les désespoirs qui le rongent. Plus tard, Jennifer essaie de réconcilier son époux et son beau-père. Oliver en est incapable, et il va jusqu'à crier à sa femme de le laisser en paix, de sortir de sa vie.

Quand, plus tard, il essaie de s'excuser auprès d'elle, elle lui répond : « Love means never having to say I'm sorry ».

L'univers de *Love Story* est aux antipodes de celui de *Juste avant la Nuit*. S'il est des gens qui prétendent à la normalité, les protagonistes, eux, acceptent, ou apprennent à accepter la culpabilité, l'ambiguïté. Jennifer assume Oliver malgré sa folle révolte contre son père. Plus encore, comme Dr Freud, elle l'aide à se débarrasser de sa culpabilité. Alors que spontanément il aurait tendance à s'accuser de sa mort, à se reprocher tout ce dont il l'a frustrée, elle le renvoie à l'image de leur bonheur commun. Jennifer n'a pas essayé de se battre en corps à corps avec la mort : elle n'y a pas cédé non plus. Jusqu'à la fin, elle a essayé de profiter de la vie. Elle est allée le voir patiner à Central Park et, au moment de perdre conscience, elle lui a demandé de l'embrasser une dernière fois.

Dans cet univers, la mort n'est pas un refuge. La mort n'est plus ce qui compte, c'est la vie et Oliver n'est pas seul quand il laisse l'hôpital, mais il est rempli de la présence de sa femme, de ses mots d'esprit, de son agressivité, de son goût de vivre.

Celui qui n'a plus peur de la mort ne peut plus vouloir la mort. Lorsqu'il rencontrera son père, Oliver acceptera de lui parler, et même de pleurer devant lui.

Oliver a réellement cédé à l'espérance et, en ce sens, son histoire nous entraîne au-delà de l'aventure de Deborah Blau. Comme elle, il a régressé dans sa colère, résisté avant de trouver assez de force pour dire « oui » à la réalité de son père. Paradoxalement, c'est dans la mort de sa femme qu'il apprend définitivement à s'abandonner à la vie. À cet égard, on pourrait se demander si les réticences d'un certain public devant la sentimentalité du film ne sont pas un symptôme de plus de notre peur de l'espérance.

### *Questions aux théologiens*

En conclusion, nous pouvons dire que, pour une partie de la conscience actuelle, l'espérance est perçue ou vécue comme une tentation. Plus, que la dramatique de cette tentation accule à une alternative : soit les folies des gens normaux ou des aliénés qui essaient de nier l'ambiguïté du réel, soit encore le risque de ceux

qui essaient de l'assumer parce que c'est justement dans cette contingence des attitudes de vie que peut naître l'espérance. Enfin, que la pédagogie de l'espérance, suggérée par la psychanalyse ou par certains médiums culturels, implique un passage dans le désespoir et un saut dans le risque et dans le scandale.

Ces conclusions posent plus d'une question à ceux qui essaient d'intelliger ou de faire comprendre le message de l'Espérance du Christ en des termes aculturés. Nous en retenons quelques-unes que nous regroupons en trois blocs :

Le *premier* est de l'ordre de la pastorale générale. On peut se demander jusqu'où l'Église ou ses agents pastoraux ne tombent pas très souvent dans ces espérances faciles qui acculent au désespoir. Jusqu'où est-il possible d'identifier le christianisme avec le sourire, la gentillesse, la normalité ? Est-ce que l'on ne confond pas trop souvent espérance chrétienne et optimisme ? On pourrait s'interroger sur la réaction du Vatican et de nombreux chrétiens en face d'une œuvre comme *Theorema*. Ou encore réouvrir le dossier des mises à l'Index ou du refus d'un Sartre ou d'une Simone de Beauvoir. Sans refuser la vie — qu'on pense à la consécration de son humanisme par le Prix Nobel — Sartre accepte de la fonder sur un désespoir. Jusqu'où la crise, le cri, la colère sont-ils possibles dans l'Église ?

La *deuxième* série de questions est de l'ordre de l'intelligibilité de la foi ; et, en ce sens, elle s'adresse davantage aux exégètes et aux théologiens. On peut se demander si le désespoir trouve un écho positif à l'intérieur de notre tradition religieuse. Pouvons-nous accepter, comme le prétend Madame Amado Levy Valencin, que la Bible nous présente un Dieu qui connaît le désespoir ? En quel sens faut-il interpréter le cri du Christ sur la croix ? Serait-il possible de considérer la désespérance comme une vertu qui, sans contredire la vertu d'espérance, en serait une contrepartie dialectique ? Peut-on reconnaître une valeur prophétique au discours du désespéré ?

Enfin, troisièmement, dans une perspective de pastorale, comment établir les critères d'intervention auprès du désespéré ? Comment pourrait-on permettre la folie ou le désespoir ? Jusqu'où peut-on faire espérer ? Comment lire les cris du désespoir ? La parole est aux théologiens.

# Bloomusalem ou le langage de l'espérance

Roger Lapointe, o.m.i.

Dans une scène magnifiquement irrévérencieuse de *Ulysses*, J. Joyce parodie la Jérusalem céleste où a lieu le Jugement dernier, en la rebaptisant du nom de son héros, L. Bloom. La création verbale qu'il se permet par la contraction de « Bloom » et de « Jérusalem » traduit linguistiquement l'opération critique que Joyce est en train de mener — à travers le personnage de S. Dedalus — et qui consiste à démystifier la religion en la réduisant aux obsessions sexuelles de Bloom<sup>1</sup>. La question que je me propose de traiter dans ce qui suit porte sur l'identité de la cité vers laquelle tendent les Bloom que nous sommes chacun d'entre nous. Cette cité se nomme-t-elle bibliquement et chrétiennement « Jérusalem », ou ne faudrait-il pas la désigner d'un terme plus moderne, mais dérisoire et destructeur : « Bloomusalem » ?

Plus précisément, quelle est la nature du langage employé par le christianisme pour dire et proclamer son espérance ? Plus précisément et plus restrictivement encore, quelle signification som-

---

1. Voir J. Joyce, *Ulysses* (Vintage) New York, 1966, p. 484.

mes-nous en mesure d'accorder aujourd'hui, dans un monde justement qualifié de sécularisé, aux formules multiples et variées dans lesquelles la foi judéo-chrétienne a exprimé son attente eschatologique d'une *Fin et d'une Recréation du monde*? Sans chercher en effet à embrasser tout le champ du langage chrétien sur l'espérance, je concentrerai mon effort sur ce qui forme le pivot et le terme ultime de cette espérance, soit, tout à fait en général, l'attente d'une Nouveauté absolue, dont la face négative comporte la disparition du monde présent, et la face positive, l'apparition d'une Terre et de Cieux nouveaux.

Il est à peine besoin de documenter ce point constant de l'enseignement chrétien. L'AT avait peu à peu élargi la catégorie originellement militaire du « Jour de Yahvé » jusqu'à inclure les nations et le monde. Ce jour-là, Yahvé mettrait fin à l'ensemble de l'histoire humaine, punirait les ennemis d'Israël et procurerait le salut à ce dernier (cf. So 1, 14-48 ; Za 14 ; Ez 30 ; Dn 12, 1-4). Au stade du NT, Jésus lui-même a prononcé un discours bien nommé eschatologique dans lequel il laissait entendre qu'il est lui-même le Messie (cf. Mc 13, 6), que la Fin arrivera symboliquement du vivant des disciples sous les espèces de la destruction du Temple (cf. Mc 13, 2, 30), qu'elle aura cosmiquement lieu dans un temps inconnu et sous la présidence du Fils de l'homme (cf. Mc 13, 24-27, 32). Enfin, dans l'AT comme dans le NT, retentit le thème des Cieux nouveaux et de la Terre nouvelle, nouveaux et pas seulement renouvelés, comme y insiste J. Moltmann<sup>2</sup> (cf. Is 65, 17 ; 66, 22 ; II Pi 3, 13 ; Ap 21, 1-8), auquel thème fait écho l'antithèse spécifiquement chrétienne de la mort et de la résurrection du Christ.

Comment lire et interpréter semblables phrases ? Convient-il de chercher à les faire « concorder » avec le langage de la science

---

2. « L'espérance chrétienne porte sur un *novum ultimum*, sur une nouvelle création de toutes choses par le Dieu de la Résurrection du Christ. » (*Théologie de l'espérance*, trad. F. et J.-P. Thévenaz, Paris, 1970, p. 31) ; voir J. Moltmann, *Die Kategorie « Novum » in der christlichen Theologie*, dans S. Unsfeld, *Ernst Bloch zu ehren: Beiträge zu seinem Werke*, Francfort, 1965, pp. 243-263.

moderne et de se féliciter par exemple que la loi d'entropie assigne elle aussi un terme à l'univers ? Ou se trouverait-on en présence d'une espèce de science-fiction<sup>3</sup> ? Ou, comme E. Bloch aime s'exprimer<sup>4</sup>, aurait-on affaire à une utopie ?

En vue d'apporter à ces questions quelques éléments de réponse, je tirerai dans ce qui suit *quatre coordonnées* du langage de l'espérance chrétienne en fonction du cas central et typique que constitue l'idée de la Fin.

### 1. Coordonnée symbolique

Lorsqu'on aborde la question des Fins dernières selon la tradition judéo-chrétienne par la lecture des écrits apocalyptiques, on est tout de suite frappé par le style hautement et baroquement imagé qu'affectionne cette littérature. J. Schreiner a classifié et interprété quelques-uns des symboles employés par l'apocalyptique juive, en faisant remarquer que le langage symbolique semblait répondre parfaitement au but qu'elle se proposait, soit celui de représenter le futur et non seulement de décrire le temps présent, à quoi le langage ordinaire suffisait amplement<sup>5</sup>. Dans la Bible

---

3. Certains romans d'anticipation s'essaient à définir l'avenir absolu de l'humanité. Ils parlent par exemple de la sommation des esprits par le Suresprit (A.C. Clarke), ou rêvent de Fraternité, d'Harmonie avec le Tout et d'une Céleste Unité sous-jacente à toute chose (R. Silverberg), cf. C. Renard-Cheinisse, *Les problèmes religieux dans la littérature de science-fiction*, dans ArchSR 13 (1968) 141-152.

4. « Anstelle der Utopie steht in den späteren Werken von Bloch das « Prinzip » Hoffnung... » (A. Metzger, *Utopie und Transzendenz*, dans S. Unseld, *Ernst Bloch zu ehren*, p. 72). Sans importante modification de sens, semble-t-il. « Utopie meint den Gegenzug gegen das Schicksal, gegen das Ungerechte, Widerspruchsvolle... » (*Ibid.*, p. 75).

5. « Wenn man den Apokalyptikern glauben darf, dann steht dem Menschen das Wort nur für seine überschaubare Zeit, das Bild jedoch für die Zukunft... zur Verfügung. » (J. Schreiner, « Die Symbolsprache der jüdischen Apokalyptik, » dans *Bild-Wort-Symbol in der Theologie*, éd. W. Heinen, Würzburg, 1969, p. 78.)

elle-même, le style apocalyptique s'observe dans des ouvrages entiers, notamment Daniel et Apocalypse, et se rencontre ailleurs de place en place. L'idée de la Fin s'y trouve évoquée à l'aide d'audacieuses images telles que l'obscurcissement du soleil et la chute des étoiles (cf. Mc 13, 24), l'évanouissement du ciel et de la terre (cf. Ap 20, 11), l'embrasement général de la création (cf. II Pi 3, 10), pour son aspect négatif ; la réconciliation des animaux (cf. Is 11, 6-7 ; 65, 25), la luminosité intensifiée du soleil et de la lune (cf. Is 30, 26), l'extraordinaire fécondité de la nature (cf. Am 9, 13 ; Jo 4, 18), pour sa face positive. Le schème des mille ans, caractéristique du judéo-christianisme, appartient à l'arsenal des apocalypticiens et se serait développé, suivant J. Daniélou, en deux directions légèrement différentes fondées l'une sur Gen 2-3 (le Paradis), l'autre sur Gen 1 (l'Hexaméron) <sup>6</sup>.

Je vois dans la prédominance de l'image et du symbole dans le langage biblique de l'espérance un indice clair que pareil langage se meut au niveau de l'expression littéraire et non à celui de l'information technique <sup>7</sup>, qu'il ressortit à la poésie plus qu'à la prose, qu'il cherche à exprimer, suivant la formule de P. Valéry, « ce qu'il y a de plus pur dans les pensées les moins utiles » <sup>8</sup>. Ce n'est pas que ce langage ne comporte aucune objectivité, mais il ne livre aucun contenu intégralement vérifiable ou immédiatement utilisable. Ce n'est pas non plus qu'il ne communique rien, mais il ne le fait qu'à la faveur d'une interprétation requérant la divination, l'engagement et la vibration de l'interlocuteur. Dans la mesure où la poésie tend à ordonner de façon entièrement libre et musicale les objets que véhicule la prose, elle tend vers un idéal asymptotique, vers la poésie pure. « Il est important, dit P. Valéry, de savoir que toute poésie s'oriente vers quelque *poésie absolue*... » <sup>9</sup> Telle me semble être la direction dans laquelle se

6. Cf. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* (Bibliothèque de théologie) Tournai, 1958, p. 366.

7. Cf. L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada* (Biblioteca Herder) Barcelone, 1966, pp. 138-142.

8. P. Valéry, *Oeuvres I* (Bibliothèque de la Pléiade) Paris, 1957, p. 762.

9. *Ibid.*, pp. 676-677.

trouve engagé le langage chrétien de l'espérance, en rapport spécialement avec la Fin dernière, si bien qu'il convient de lui reconnaître une *coordonnée symbolique* et de l'associer par là au mouvement littéraire du XIX<sup>e</sup> siècle appelé lui aussi « Symbolisme » et dont P. Valéry encore a écrit qu'il était devenu « le symbole nominal de l'état de l'esprit et des choses de l'esprit le plus opposé à celui qui règne, et même gouverne, aujourd'hui »<sup>10</sup>.

Qu'il me suffise d'avoir ainsi situé le langage de l'espérance dans le domaine général de l'écriture poétique et du symbolisme, sans préciser ultérieurement ni les structures de la symbolique biblique, ni la signification de la poésie en général. Une question aussitôt nous arrête relativement à la portée de ces discours sur la Fin du monde. N'a-t-on pas affaire à des phrases creuses, à des affirmations parfaitement irréalistes, sinon purement et simplement illusoire ?

Il faut concéder que le langage biblique ne fonctionne pas au même plan que celui des scientifiques : physiciens, biologistes ou astronomes. Ce qu'opinent ces derniers sur l'évolution future de l'univers, sur la longévité du système solaire, sur le sort de l'humanité sur terre et hors de terre, tout cela s'appuie sur des mensurations et des calculs qui mordent dans la réalité matérielle elle-même et ne s'arrêtent pas aux apparences sensibles. La part d'hypothétique qui demeure dans ces échafaudages, les contradictions mêmes qui opposent les savants, touchant par exemple l'entropie et la néguentropie, n'empêchent que les théories scientifiques visent à dire le réel matériel aussi objectivement et exactement que possible. À ce point de vue, A. Vögtle a raison de déclarer l'exégète incompetent lorsqu'il s'agit de savoir ce qu'il

---

10. *Ibid.*, p. 706. — Sur le langage poétique, voir Y. Fónagy, « Le langage poétique : forme et fonction », dans *Problèmes du langage* (Coll. Diogène) Paris, 1966, pp. 72-116, avec bibliographie.

advendra ultimement du cosmos<sup>11</sup>. Le langage de l'espérance chrétienne n'est pas un langage scientifique sur l'aboutissement final du monde matériel.

S'il ne nous dit rien de rigoureusement objectif sur la Fin, serait-ce donc qu'il nous reporte en fait aux origines, qu'il suscite illusoirement l'image d'un passé définitivement révolu quoique toujours enchanteur ? La réélaboration de thèmes paradisiaques à laquelle nous avons fait allusion plus haut semblerait le suggérer. L'interprétation freudienne des rêves surtout l'imposerait, puisqu'elle inculque que les phantasmes oniriques procèdent tous de tensions inconscientes par voie de condensation ou de déplacement. À la différence des anciens qui interprétaient les rêves en fonction du futur et tenaient leurs représentations pour des présages<sup>12</sup>, S. Freud les réduit au statut de symptômes et les comprend en fonction de leurs antécédents psychologiques.

On sait que C. G. Jung a contesté le freudisme sur ce point et que, tout en faisant sourdre les phantasmes des archétypes de l'inconscient collectif<sup>13</sup>, il a assigné aux *symboles* face aux *signes* le pouvoir incessible de prospecter l'inconnu<sup>14</sup>. P. Ricoeur a tâché à son tour de compléter l'archéologie freudienne par une téléologie des symboles, de tirer même dialectiquement la prophétie de l'archaïsme, l'anticipation de la réminiscence<sup>15</sup>. Le sym-

---

11. « ... unter eigentlich kosmologischem Aspekt verzichtet das Neue Testament auf eine lehrhafte Aussage [ni rénovation, ni transformation, ni évolution]. Die Frage nach der relativen und absoluten Zukunft des Kosmos kann der Exeget mit gutem Gewissen dem Naturwissenschaftler überlassen. Im Zentrum der neutestamentlichen Heilsbotschaft steht das auf die Zukunft ausgerichtete Heilshandeln Gottes am Menschen und damit die irdenzeitliche Heilsgemeinde. » (A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (KBANT) Düsseldorf, 1970, p. 233.)

12. Cf. H. Fischer-Barnicol, *CISymb* 14 (1968) 82, à propos de *Artemidor von Daldis, Traumbuch*, trad. F. S. Kraus + M. Kaiser, Bâle, 1965.

13. Voir par exemple C. G. Jung, *Psychologie de l'inconscient*, trad. R. Cahen, Genève, 1963, p. 177.

14. Cf. P. Barthel, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden, 1963, p. 166.

15. Cf. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (L'ordre philosophique) Paris, 1965, pp. 478, 495.

bole, selon lui, est surdéterminé en un sens tout différent que ne l'admet la psychanalyse. Il n'est pas proprement ambigu, il est polyvalent. Il constitue surtout une pointe chercheuse et exploratrice aiguïlée et animée par le dynamisme de l'imagination, imagination créatrice, souligne R. L. Hart<sup>16</sup>. Au titre donc de produit imaginaire et grâce aux adhérences régressives qu'il conserve — plutôt que malgré elles — le symbole s'avère progressif et novateur. En tant qu'imaginaire, il rompt avec le réel et se lance par là même en direction de l'inédit, de l'autre. En tant que bâti à même l'inconscient et le souvenir, il relie l'autre et l'inédit à la réalité déjà déroulée. Il possède en ce sens une vérité et une objectivité<sup>17</sup>.

Il faut prendre garde cependant que l'objectivité du langage symbolique n'entre pas univoquement dans la catégorie de l'objectivité scientifique. Elle ne le saurait guère, s'agissant d'un avenir appréhendé rêveusement et imaginativement. Reste donc que le langage symbolique atteint la vérité dans la mesure où il *instaure*, selon la formule de E. Souriau, dans la mesure où, œuvre d'art, il se trouve muni de sa propre évidence qui est sa forme<sup>18</sup>. Il y a plus. Le langage biblique mettant l'espérance de Cieux nouveaux et d'une Terre nouvelle sous le sceau d'une promesse divine, la vérité de ce langage en devient une vérité faite et constituée par le langage lui-même. Elle est celle qui convient au *langage performatif*, à ce langage qui instaure et établit ce qu'il dit par le fait

---

16. R. L. Hart rattache la puissance créatrice de l'imagination à la volonté, cf. *Unfinished Man and Imagination*, New York, 1968, pp. 136, 147, 237.

17. Pour S. Wisse, le symbole remplit une fonction purement cognitive, cf. *Das religiöse Symbol*, Essen, 1963, pp. 220, 248-251, ce qui est sans doute restrictif.

18. Sur E. Souriau, voir entre autres Ngô-tiêng-Hiên, « Art et vérité dans l'œuvre d'Etienne Souriau », *RPLouv* 69 (1971) 73-91. Bachelard, au témoignage de V. Therrien, accordait une valeur instaurative et prophétique à la poésie, cf. *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire*, Paris, 1970, p. 73.

même qu'il le dit<sup>19</sup>. Par le fait même que Dieu promet (linguistiquement), la promesse (comme fait) se trouve donnée en même temps que son objet eschatologique. Rien d'autre n'est requis pour que *cette* vérité existe. Promesse il y a, même s'il n'y a pas encore accomplissement de la promesse. Cieux et Terre promis il y a, même en attendant leur réalisation effective. J. Moltmann l'a compris quand il a distingué la promesse du constat et de l'interprétation. La Promesse, dit-il, fait plus qu'anticiper l'avenir. « Au contraire, le 'possible' et donc 'l'avenir' prennent véritablement naissance dans la parole de la promesse de Dieu... »<sup>20</sup> « Les promesses sont des paroles d'action [Tatworte] désignant des événements à attendre, porteurs de la fidélité de Dieu... »<sup>21</sup>

Dans ces conditions, la coordonnée symbolique et poétique qui nous semble affecter le langage de l'espérance chrétienne ne paraîtra pas comme une tare, vis-à-vis surtout du langage scientifique et de la futurologie, mais au contraire comme étant spécialement apte à prospecter l'inconnu du futur, soit en instaurant sa vérité sur le mode de l'art, soit en performant cette même vérité sur le mode de la promesse. Elle donnera lieu à des *rêveries* et non à des *rêves*, suivant la distinction faite par G. Bachelard<sup>22</sup>. Elle jouera le rôle de présupposé que K. Rahner lui assigne à l'égard du christianisme<sup>23</sup>.

---

19. Le langage performatif a déjà parcouru une belle carrière depuis que J. L. Austin l'a mis en circulation. Voir *Philosophical Papers*, Oxford, 1961, spéc. pp. 220-239.

20. *Op. cit.*, p. 90.

21. *Op. cit.*, p. 127.

22. « L'imagination tente un avenir. Elle est d'abord un facteur d'imprudence qui nous détache des lourdes stabilités. Nous verrons que certaines rêveries poétiques sont des hypothèses de vies qui élargissent notre vie en nous mettant en confiance dans l'univers... Finalement imaginer un cosmos c'est le destin le plus naturel de la rêverie. » (G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris, 1965<sup>3</sup>, pp. 7 et 21.)

23. « En son essence suprême, le poétique est un présupposé du christianisme. » (K. Rahner, « La parole poétique et le chrétien », dans *Écrits théologiques IX*, Bruges, 1968, p. 193.)

2. *Coordonnée existentielle*

Il ne suffit pas de considérer les symboles de la Fin de façon globale. Ces symboles comportent en effet une double face, deux aspects corrélatifs en même temps qu'opposés contradictoirement, soit d'une part des images de destruction et d'anéantissement, d'autre part des évocations symboliques d'une reconstruction et d'un renouvellement. J'envisagerai dans ce paragraphe la face négative des symboles eschatologiques, et cette approche devrait nous amener à poser une *deuxième coordonnée* du langage de l'espérance : *existentielle*.

Je doute que les expressions excessives et disparates utilisées par les apocalypses pour décrire la Fin des temps (chute des étoiles, embrasement de la terre, etc.) aient été prises au pied de la lettre par les anciens. Cela n'est pas impossible cependant, étant donné notamment l'état de leurs connaissances cosmologiques. Quoi qu'il en soit, notre vision moderne de l'univers, d'un univers comprenant le système solaire tout entier comme une parcelle seulement d'un ensemble infiniment plus vaste, d'une planète Terre gravitant autour du Soleil et relativisée par lui, d'une espèce humaine ayant apparu à la toute dernière heure à l'horloge de la vie terrestre, vie, constellation et univers obéissant à des lois immanentes qui prescrivent d'ailleurs une course limitée à l'humanité aussi bien qu'à sa planète, cette vision du monde apparaît incompatible avec la représentation anthropocentrique, géocentrique et magique de l'univers dont font état les descriptions apocalyptiques de la Fin. La difficulté devient encore plus corsée quand on tient compte de l'attente, bien contestée au stade du Nouveau Testament, d'une prochaine Parousie<sup>24</sup>.

Comme il est devenu surabondamment clair, à deux millénaires de distance, que la Parousie attendue pour bientôt n'a pas eu lieu, les exégètes, A. Schweitzer en tête, en ont conclu que

---

24. Même les exégètes qui sont le moins enclins à condamner l'eschatologie de la primitive Église ne peuvent faire qu'ils ne lui attribuent, sinon une croyance ferme, du moins un certain sentiment de la proximité de la Parousie. Voir v.g. A.L. Moore, *The Parousia in the NT*, (NTS 13) Leiden, 1966, pp. 207-208.

Jésus avait été victime d'une illusion, de l'illusion courante à son époque dans les cercles apocalyptiques. Illusion qui n'était pas sans noblesse et dont on pouvait retenir le principe éthique du respect de la vie. Jésus n'avait-il pas voulu hâter la venue du Royaume en donnant sa vie ?<sup>25</sup> R. Bultmann élargirait le propos et entreprendrait de démythiser le Nouveau Testament tout entier en vue de rendre son message accessible aux croyants de notre époque. Une fois distillé par la technique de la démythisation, le langage eschatologique sur la Fin du monde ne disait plus quoi que ce soit sur l'avenir de la planète. Il parlait au contraire du présent. « Chaque instant peut être eschatologique et grâce à la foi chrétienne, il le devient réellement. »<sup>26</sup>

Il me semble qu'en déseschatologisant et en démythisant de façon conséquente comme ils l'ont fait, A. Schweitzer et R. Bultmann ont par trop sous-estimé la valeur symbolique du langage eschatologique. Ils l'ont jugé trop négativement par comparaison avec le langage de la science moderne. Ils ont surtout commis l'erreur de croire que le langage scientifique était en mesure de remplacer adéquatement le langage poétique quand il s'agit de l'avenir et de l'espérance. Je ne dis pas qu'ils auraient été béotiens au point de n'accorder aucun rôle positif aux mythes et aux symboles<sup>27</sup>, je constate seulement qu'ils ont cru pouvoir traduire adéquatement ce qu'ils estimaient être la signification véritable de ces images en termes purement abstraits et philosophiques. Du coup, le symbole ne leur a pas assez donné à penser et ils ont perdu quelque chose de la substance évangélique.

Ils n'ont pas tout perdu cependant. Et ce qu'ils ont discerné mérite qu'on s'y arrête, même si la teneur en est assez peu spécifiquement chrétienne. Que nous apprend donc le langage eschatologique ? Il nous renseigne sur nous-mêmes. Il nous inculque

---

25. Cf. P. Barthel, *op. cit.*, p. 60.

26. R. Bultmann, *Histoire et eschatologie*, trad. R. Brandt (Bibliothèque théologique) Neuchâtel, 1959, p. 132.

27. Voir là-dessus la préface de P. Ricœur à R. Bultmann, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, trad. F. Freyss et autres, Paris, 1968. Voir également L. Malevez, « Rudolf Bultmann et la critique du langage théologique », dans *Comprendre Bultmann*, Paris, 1970, pp. 59-89.

*l'urgence* de l'action éthique (Schweitzer) et le caractère *définitif* du choix auquel nous sommes acculés face à Jésus-Christ (Bultmann). Nous sommes éperonnés par un modèle, nous sommes interpellés par un prophète. En ce sens, la Fin nous est et doit nous être constamment présente.

Est-ce tout ce qu'on peut dire dans cette voie d'une réinterprétation existentielle ? Je ne crois pas. J'aime assez la façon de voir de E. Hirsch, selon qui la signification véritable et unique des déclarations néotestamentaires sur la Fin se résume dans la conception de la *mort* comme rencontre de Dieu<sup>28</sup>. Pour chacun de nous, la mort constitue l'horizon ultime de l'existence. C'est, dit M. Heidegger, « la possibilité de ne-pouvoir-plus-réaliser-de-présence [dans le monde]... Cette possibilité absolument propre et inconditionnelle est en même temps la plus extrême. »<sup>29</sup> Existentiellement, on ne dépasse pas sa mort. Abstraitement oui, par le calcul chronologique par exemple ou par la conception philosophique de l'éternité. Mais phénoménologiquement, existentiellement, le regard ne voit rien au-delà de la mort, il ne transcende pas cet horizon, il ne peut envisager aucun possible par delà cette dernière et imminente possibilité. Aussi je sympathise beaucoup avec l'attente impatiente et pressée de la Parousie par la première génération chrétienne. J'y reconnais la réaction normale de ces croyants à l'annonce que le Royaume de Dieu allait arriver. Limitée à l'horizon de leur propre mort, ils ont spontanément inscrit l'avènement empirique du Royaume dans les bornes de cet horizon, confondant par là une dimension existentielle de l'être humain avec la factualité observable et vérifiable. Loin par conséquent de ridiculiser la naïveté des premiers chrétiens ou de les taxer d'illuminés, disons-nous bien que nous nous comportons nous-mêmes *existentiellement* de la même façon qu'eux et que, tout en sachant théoriquement que la Parousie n'est pas pour

---

28. « Unangefochten und ewig wahr bleibt dem Glauben die eine Aussage, dass der Tod für einen jeden von uns Gottesbegegnung ist. Alle bilder und Gedanken der neutestamentlichen Eschatologie sonst sind für uns Märchen und Mythus geworden. » (S. Hirsch, *Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie*, Berlin, 1963, p. 395.)

29. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin, trad. H. Corbin (Les Essais 7) Paris, 1951, p. 140.

demain, nous l'attendons toujours au cours de notre génération, tant il est vrai que notre ultime horizon, c'est la mort.

À ce point de vue existentiel, impossible par ailleurs de dissocier entièrement mon cas personnel de celui du monde. Quoiqu'en disent les R. Bultmann et les E. Hirsch. Il y a en effet une liaison essentielle entre mon être et le monde. J'existe dans le monde ou je n'existe pas, si bien que je puis mourir de deux façons, premièrement en disparaissant moi-même, car alors *mon monde* identiquement s'écroule, deuxièmement si le monde disparaissait, car alors *je* m'écroulerais avec lui. Empiriquement parlant, ces deux formes de mort n'ont pas du tout la même nature, mais pour l'existence, elles reviennent au même. D'où la possibilité d'interpréter la Fin du monde en rapport avec la mort personnelle de chacun, ou plus précisément en rapport avec l'ultime horizon que, pour chacun, sa propre mort représente.

Ainsi, nous sommes conduits à reconnaître une seconde valence au langage de l'espérance, une valence existentielle. Ce que la Bible dit sur la Fin du monde instaure cette même Fin et cette instauration est en même temps une intimation de notre mortalité. Dans une perspective existentielle, les symboles de destruction et de cataclysme signifient la disparition de mon être, la fin de mon aventure personnelle. Bultmann a vu juste en diagnostiquant une portée existentielle aux mythes du Nouveau Testament, mais il a été moins bien inspiré en dissociant le sujet de son monde, autrement dit, en termes linguistiques, en méconnaissant la spécificité du langage symbolico-existential face au langage scientifique et objectif. Seul le langage poétique est en mesure de dire *existentiellement* ma mort, la Fin de tout, l'échec de l'espérance<sup>30</sup>.

### 3. Coordonnée théologique

Pourquoi cependant ma mort m'apparaît-elle comme une mort, comme une mort mortelle, ainsi que s'exprime K. Rah-

30. « Das AT weiss nichts von einem 'Prinzip Hoffnung'... von einem menschlichen Existential 'Hoffnung'... [seulement un] Existential 'Hoffnungslosigkeit'... » (W. Zimmerli, « Der Mensch und seine Hoffnung nach den Aussagen des Alten Testaments », dans *Studia biblica et semitica T. C. Vriezen dedicata*, Wageningen, 1966, p. 402.)

ner ? <sup>31</sup> D'où vient que je me fais du souci à son propos, que je la perçois vaguement comme injuste et absurde, même si elle devait me frapper seulement après que j'aurais été rassasié de jours ? Qu'est-ce qui me permet d'en faire le tour, de l'investir par derrière en quelque sorte et d'en apercevoir la relativité ? Il me semble bien que, même au plan existentiel, la mort ne constitue pas l'horizon absolument dernier de la réalité humaine ; qu'au contraire l'horizon négatif de la mort implique constitutivement l'horizon plus vaste d'une affirmation originaire <sup>32</sup>. Comment en effet percevais-je ma mort comme une limite si je ne transgressais cette limite de quelque façon ? Comment représenterait-elle pour moi une frontière si je ne la dépassais intentionnellement vers un autre pays ? Comment serait-elle simplement un horizon si je n'étais une transcendance ? Il y a là indubitablement un questionnement, un questionnement heideggérien mettant en cause l'Être et préformant déjà une réponse.

Or il arrive que le langage de l'espérance contient tout un ensemble de symboles et d'énoncés relatifs non pas à une destruction et à une mort du monde, mais à sa recreation, à sa glorification. Les cieux et la terre seront refaits à neuf. Jérusalem descendra d'auprès de Dieu, les justes régneront, les morts sortiront des tombeaux, des cantiques retentiront, la lumière brillera sans fin... Ces images priment les images de destruction, qui leur sont subordonnées. On dirait que les symboles négatifs nettoient la place en vue de ce qu'apportent les symboles positifs.

Il appert dès lors que nous nous trouvons en face d'une troisième coordonnée du langage eschatologique, coordonnée qui met en cause la transcendance à un point de vue philosophique et, à un point de vue chrétien, le Dieu de la Bible.

Ce n'est pas le lieu de disserter en général sur la transcendance et sur Dieu. Notre problème porte sur l'aptitude du langage eschatologique à signifier l'un et l'autre, ou plus précisément à signifier la Fin en tant qu'elle dépendrait de l'un et de l'autre.

---

31. « C'est seulement parce que nous sommes déjà devenus immortels dans notre vie que la mort... est pour nous si mortelle. » (K. Rahner, « La vie des morts », dans *Écrits théologiques IX*, Bruges, 1968, p. 176.)

32. Voir là-dessus P. Ricœur, « Négativité et affirmation originaire », dans *Histoire et vérité*, Paris, 1955 <sup>2</sup>, pp. 308-332.

La ligne de solution que j'entrevois prend son départ dans la nature même du langage poétique. Ce langage, disions-nous, ne fonctionne pas comme le langage scientifique, objectif et vérifiable. Il se sert des phénomènes comme lui, mais d'une autre manière. Au lieu de classifier les phénomènes suivant leurs récurrences et leurs régularités en vue de serrer la réalité des choses au plus près, il s'arrête aux phénomènes singuliers comme tels, et s'il associe plusieurs phénomènes, il le fait librement, capricieusement, subjectivement, au nom de préférences et de désirs existentiels. Il donne l'impression — sans doute fondée — de priser les apparences pour elles-mêmes. L'eau, pour lui, n'est pas un liquide qui s'évapore à 100 degrés centigrades ; c'est une nappe, un flot, une goutte, un miroir, etc. La lune n'est pas un satellite troué de cratères, mais une faucille, un lampadaire un melon lumineux, etc.

La faiblesse du langage poétique crève les yeux lorsqu'on lui compare la précision et l'univocité du langage scientifique. Les voyages spatiaux, de toute évidence, n'ont pas été entrepris sur la base des renseignements fournis par nos impressions poétiques à propos des astres. Mais toute médaille a son revers. Paradoxalement, la superficialité même du langage symbolique lui redonne l'avantage quand il s'agit d'évoquer le transcendant et l'invérifiable. Alors que l'analyse scientifique réduit les phénomènes aux régularités qui les sous-tendent, le discours poétique les pose et les instaure ; alors que la science ne s'intéresse qu'aux masses statistiques, la poésie s'attarde aux cas individuels ; alors enfin que les lois scientifiques déclarent ce que sont les phénomènes, les combinaisons d'images poétiques se plaisent à suggérer ce qu'ils *pourraient être*. Pour reprendre l'exemple introduit tout à l'heure, l'eau limpide comme du cristal qui jaillit du trône de Dieu et de l'Agneau, d'après Ap 22, 1, ne signifie rien si elle ne vise pas *autre chose* que les fleuves empiriques, si elle ne contredit pas le monde déjà donné que définit la science. Mais cette contradiction et ce dépassement, la symbolique l'opère avec les moyens du bord, pour ainsi dire, en mettant à contribution les phénomènes, les mêmes phénomènes que la science, sauf qu'elle ne les réduit pas comme cette dernière, qu'elle les pose et les maintient au contraire dans leur inépuisable singularité.

L'orientation que je dessine en ce moment n'implique-t-elle pas une prise de position dans le débat fort obscur qui oppose les partisans d'une eschatologie évolutive aux défenseurs d'une eschatologie cataclysmique ? N'avons-nous pas semblé dénier à la science, et donc au monde réel et empirique qu'elle définit, la possibilité de rejoindre le Transcendant, de conduire au Royaume des Cieux ? Est-il impossible de parler scientifiquement de la Fin ? Je n'en crois rien. Je crois même, avec P. Teilhard de Chardin, que la théologie moderne devrait voir là l'une de ses tâches principales. Même supposé que la Bible emploie un langage poétique pour évoquer les Fins dernières, cela n'empêche que l'on cherche à traduire ce langage dans un autre, plus objectif. Teilhard lui-même l'a tenté. Il situe ce qu'il appelle la Christogénèse en continuité avec la Cosmogénèse et la Biogénèse. Il a suggéré de concevoir le Royaume de Dieu comme la forme universelle du monde ; il a défini le Plérôme paulinien comme étant la réduction unificatrice du multiple<sup>33</sup>. Tout enthousiaste qu'il était à l'égard de l'univers, Teilhard n'en demeurait pas moins conscient des bornes qui enserrant l'anticipation scientifique du futur. Le terme qu'il assignait au développement cosmique, il ne le symbolisait pas par « o » (terme naturel et immanent), mais par Oméga. C'est dire qu'il escomptait l'intervention d'un agent transcendant, qu'il prévoyait une nouveauté inconcevable et inexprimable en termes purement scientifiques.

De fait, comme l'explique B. Morel, en rapport avec les machines cybernétiques, l'objectif final que poursuit la machine lui demeure extrinsèque et ne peut être que symbolisé. En tant qu'inscrit en elle, i.e. ramené à des mesures et à des contraintes, il prend un sens univoque, il est enseigné<sup>34</sup>. Mais par là même, il ne réserve aucune surprise, il ne comporte pas de véritable nouveauté. Ainsi en va-t-il du monde scientifique. Il ne laisse pas de place à une véritable nouveauté, à une authentique création. S'il le fait en pratique, c'est que la science demeure toujours au-dessous de son idéal et qu'elle mêle le langage prospecteur de la poésie au langage systématique qui lui est propre.

33. Teilhard écrivait dans une lettre inédite de 1955 : « L'achèvement de la Terre n'est pas un simple surcroît, mais une co-condition essentielle de la Parousie. »

34. Cf. B. Morel, « Cybernétique et œcuménisme », dans *CISym* 7 (1965) 12.

Reste par conséquent que les symboles de la Fin offrent un intérêt spécifique, et en cela même qui les oppose aux formules scientifiques. En tant précisément qu'ils décollent du monde réel, ils sont de nature à viser un autre monde, un monde qui serait autre parce qu'il serait créé par *l'Autre* du monde, par le Transcendant, par Dieu. Ce point a été clairement reconnu par P. Ricoeur. Mise en question du côté de son *archè* par l'inconscient, la conscience se trouve également interpellée par un autre qu'elle-même du côté de son *telos*. Les symboles du sacré « désignent l'impact dans la culture d'une réalité que le mouvement de la culture ne contient pas ; ils parlent du Tout-Autre, du Tout-Autre que toute histoire... »<sup>35</sup>

L'intuition majeure de E. Bloch a porté justement sur la nouveauté radicale, par-delà toute prévision scientifique ou même toute utopie socialiste, que le principe Espérance introduit dans l'existence humaine. À son avis, ce que la religion a produit de meilleur, la religion judéo-chrétienne en particulier, ç'a été des contestataires et des hérétiques, tel Moïse imposant le Dieu de l'exode à la place des cultes répressifs des Zeus-Jupiter-Mardouk-Ptah-Moloch, tel Jésus se présentant blasphématoirement comme Fils de Dieu<sup>36</sup>. En tant qu'elle perpétue le mythe du Messie et du Royaume, la religion judéo-chrétienne exprime tout un pan de la vérité, celui que les Grecs n'ont pas aperçu. Elle fait l'eschatologie de la vérité, non son anamnèse<sup>37</sup>. En faisant appel à un *Deus absconditus*, elle emploie le seul langage possible pour sauvegarder le mystère de l'*Homo absconditus*<sup>38</sup>.

J. Moltmann a eu le mérite d'emboîter le pas à E. Bloch et de récupérer en quelque sorte pour la théologie ce que le philosophe marxiste lui avait emprunté, savoir un dépassement du cosmos même supposé total, par le pas-encore eschatologique. Un pas-encore appuyé sur un Dieu de la promesse et non sur des

35. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, p. 508.

36. Cf. E. Bloch, *Atheismus im Christentum* (Gesamtausgabe 14) Francfort, 1968, pp. 23-24.

37. *Ibid.*, p. 85.

38. « Nur am Deus absconditus ist das Problem gehalten, was es mit dem legitimen Mysterium Homo absconditus auf sich habe. » (*Prinzip Hoffnung*, p. 1406, cité par W. Pannenberg, « Der Gott der Hoffnung », dans S. Unsel, *Ernst Bloch zu ehren*, p. 216.)

dieux de l'éternel retour, sur une apocalypse et non sur des épiphanies<sup>39</sup>.

On voit ce que cette troisième coordonnée ajoute aux précédentes. Elle réfère au côté transcendant et divin de la Fin. Ce faisant, elle délivre de la mort et de la désespérance.

#### 4. Coordonnée éthique

Le danger qui guette le langage eschatologique tel que nous avons appris à le connaître jusqu'à maintenant est, semble-t-il, celui de l'inaction. L'attente d'un Royaume entièrement neuf et préparé par Dieu peut servir d'alibi à l'engagement historique. L'optimiste se gargarisera béatement du triomphe escompté, le pessimiste laissera tomber les bras en désespoir de cause, le réaliste se soumettra stoïquement au *fatum*. Là où la Fin sera prévue à brève échéance, la tentation sera encore plus grande de se croiser les bras, ainsi que l'illustre l'attitude de quelques Thésaloniciens au temps de Paul.

Il me semble pourtant que l'espérance de la Fin ne conduit pas de soi au désengagement. Pour cette raison tout d'abord qu'elle donne à l'existence une orientation et un sens. Elle s'avère de ce fait éminemment tonifiante. Même à supposer qu'elle soit illusoire, cette illusion demeure utile : elle empêche le suicide. Et d'ailleurs, ainsi que l'observe V. Tonini, les grandes aventures ne sont guère entreprises sans l'appoint d'une bonne dose d'illusion<sup>40</sup>.

Selon E. Kant, l'espérance du bonheur, et d'un bonheur proportionné aux mérites de chacun, constitue le mobile essentiel de l'action morale. « Sans un Dieu, dit-il, et sans un monde actuelle-

39. Chez J. Moltmann, l'horizon prophétique de la promesse devient proprement eschatologique au moment où il s'universalise et où il dépasse la mort, cf. *Théologie de l'espérance*, pp. 139, 142. L'apocalyptique aurait intégré le cosmos à l'histoire humaine, cf. *ibid.*, p. 148. Quant aux épiphanies, elles ne conviennent pas comme telles au Dieu de la promesse, cf. *ibid.*, p. 41.

40. « Una buona dose di persuasione illusiva è necessaria per avventurarsi in opere altrimenti impensabili. » (V. Tonini, *Teologia ultima*, Parme, 1966, p. 165.)

ment invisible pour nous, mais que nous espérons, les magnifiques idées de la morale pourraient bien être des objets d'assentiment et d'admiration, mais ce ne [seraient] pas des mobiles d'intention et d'exécution... »<sup>41</sup> Il ne s'agit pas, selon Kant, d'agir en mercenaire et de faire le bien à cause des avantages qui pourraient en résulter ; il s'agit de suivre les dictées de sa conscience, en sachant que l'on se rend de la sorte dignes du bonheur et en espérant que le bonheur, impossible dans le *règne de la nature*, sera octroyé dans le *règne de la grâce*.

Mais l'espérance d'une Fin ne fait pas qu'assurer le minimum, psychique ou moral ; elle pousse au contraire à l'action, d'une part en élargissant le champ de la liberté, d'autre part en incitant à poser des gestes qui soient des rappels et des anticipations de la Promesse. Telles me paraissent être les deux virtualités du symbole dans la ligne de la *coordonnée éthique*.

Nous avons dit que le langage poétique instaure un réel *autre* que le réel scientifique et empirique. Et nous avons ajouté que cette altérité n'était jamais si manifeste que dans le cas du Tout-Autre et du monde autre qu'il a promis pour l'avenir. Il est bien évident que le fait de compter sur un pareil avenir procure une instance critique vis-à-vis de tout autre avenir, forcément limité et banal par rapport à lui. Les ambitions personnelles les plus hautes, les projets collectifs les plus vastes, même les poursuites internationales ou planétaires, même les utopies les plus généreuses se trouvent relativisées par l'attente espérante de Cieux nouveaux et d'une Terre nouvelle, non issus de main d'homme, créés au contraire par un Autre que l'homme, quoique destinés aux humains et déjà à eux signifiés par les images et les symboles du langage eschatologique. Une telle relativisation libère la liberté par rapport à tout engagement. Elle l'empêche de se braquer sur des objectifs qui ne seraient pas adéquats à son dynamisme. Elle rend l'action non pas nécessairement plus efficace, mais sûrement plus humaine.

Je souligne qu'il y faut des images, des symboles, un effort d'imagination. « Pour transcender le mal, déclare L. Rubinoff, contre lequel proteste l'action révolutionnaire, l'imagination doit

---

41. E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, 1967<sup>6</sup>, p. 547.

servir de guide. »<sup>42</sup> Mais quelles images ? Des images tirées de la nature ? Des astres, de la végétation, des animaux... ? Sans doute. Sauf que ces phénomènes, qu'à l'échelle humaine on perçoit comme permanents et statiques, semblent moins propres à symboliser la nouveauté de l'avenir eschatologique que les événements de l'histoire. Ils seraient susceptibles tout au plus de symboliser la fidélité divine, suivant J. Daniélou<sup>43</sup>. Cette symbolique se rencontrerait dans les religions naturelles. La religion biblique par contre aurait mis en œuvre une symbolique de type historique, la typologie. La typologie, ajoute Daniélou, « est essentiellement eschatologique... [les événements bibliques] ont leur manifestation ultime dans le Jugement, la Résurrection et l'avènement des Cieux nouveaux. »<sup>44</sup>

Je ne suis pas convaincu qu'il faille opposer les symboliques cosmique et historique comme le fait Daniélou. On accordera cependant que le judéo-christianisme privilégie l'histoire comme mode de révélation et, qu'au point de vue éthique, le langage biblique de l'espérance entretient un rapport spécial avec l'histoire. Avec l'histoire déjà arrivée, non moins qu'avec l'histoire encore ouverte.

Pour ce qui est de l'histoire déjà arrivée, il y a l'Exode, il y a Canaan, il y a l'Alliance, il y a Jérusalem, etc., il y a surtout Jésus ressuscité des morts et entré dans le Royaume auprès de qui l'espérance peut s'informer pour tâcher d'imaginer l'Avenir, sur qui elle peut s'appuyer comme sur des garanties que les promesses de Dieu sont efficaces<sup>45</sup> et que celui qui a fait les *vetera* accomplira aussi bien des *nova* (cf. Deutéro-Isaïe).

42. « Only under the guidance of the imagination can the revolt of action transcend the limitations of evils against which it protests. » (L. Rubinoff, *The Pornography of Power*, Chicago, 1968, p. 184.)

43. Cf. J. Daniélou, « Symbolisme et théologie », dans *Interpretation der Welt* (Festschrift für R. Guardini) Würzburg, 1965, p. 668.

44. *Ibid.*, p. 670.

45. J. Moltmann n'insiste pas en général sur les gages de l'espérance, mais il présente à l'occasion la résurrection du Christ comme une garantie de l'eschaton, cf. *Théologie de l'espérance*, pp. 159, 215. — Selon K. Rahner, « les affirmations eschatologiques même de l'Écriture ne sont et ne prétendent absolument pas être plus... que des affirmations de la christologie et de l'anthropologie dirigée vers le mode de l'achèvement. » (« Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques », dans *Écrits théologiques IX*, p. 170.)

L'histoire encore ouverte quant à elle, notamment dans l'ouverture extrême que constitue la Fin du monde, cette histoire espérée engendre ou devrait engendrer la praxis chrétienne. Car les symbolisations passées ne suffisent jamais. Pour que l'objet ultime de l'espérance chrétienne conserve toute sa vigueur et toute sa virulence, pour qu'il soit présent à la conscience des contemporains, pour qu'il soit opérant au plan de l'action, il faut que des gestes et des personnes le représentent, il faut que le langage de l'espérance s'enrichisse de figures nouvelles. S'adressant à l'homme, les promesses divines ne sont pas automatiques. Ce que Dieu *donne*, dit joliment J. Moltmann, il l'*ordonne* aussi bien <sup>46</sup>.

Ainsi, le langage poétique de l'espérance s'avère doté d'une virtualité éthique. Il élargit la liberté en même temps qu'il approfondit la responsabilité. Il dégage des objectifs limités et caducs pour engager d'autant plus fortement au service de l'Objectif final qui attend l'humanité et que chacun pour sa part doit maintenir vivant.

\* \* \*

Si notre effort n'a pas été vain, nous avons réussi dans ce qui précède à établir quatre coordonnées du langage biblique de l'espérance relativement à la Fin du monde. Il s'agit d'un langage symbolique, poétique. Pareil langage énonce moins un *logos* qu'un *mythos*, moins une vérité objective et vérifiable qu'une vérité formelle et esthétique. En général, il *instaure* dans l'évidence. Pour ce cas précis de l'Eschaton, il *performe* en promettant. « Voici que je fais l'univers nouveau » (Ap 21, 5). Dits par Dieu sur le mode poétique, ces mots apportent déjà de quelque façon la Fin du monde.

Ils apportent secondement cette Fin dans la sphère de l'existence humaine. C'est en effet à un être voué à la mort, borné par l'horizon de sa mort, qu'ils parlent de la Fin universelle. Le langage poétique a pouvoir pour cela, porteur qu'il est des asso-

---

46. J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, p. 130.

ciations subjectives reliant ses multiples symboles. Dans ces conditions, la destruction du monde tend à s'identifier avec ma propre destruction, avec ma mort. C'est au niveau existentiel qu'il faut comprendre la déclaration de Paul : « Nous, les vivants, nous qui serons encore là pour l'Avènement du Seigneur... » (I Th 4, 15).

La troisième coordonnée, théologique, convertit en espérance le désespoir inhérent à la deuxième. Car il met Dieu de la partie, soit un Tout-Autre que l'homme, un horizon plus étendu que celui de la mort. Ici encore, le langage poétique ne reste pas au-dessous de la tâche ; sa faiblesse dans l'ordre de l'objectivité se transforme en force quand il s'agit d'évoquer ce qui n'est pas proprement objectivable ou concevable. « Maintenant, dit Yahvé à Israël, je te révèle des choses nouvelles, secrètes et inconnues, qui viennent d'être créées à l'instant... » (Is 48, 6-7).

Suivant enfin une coordonnée éthique, l'espérance chrétienne de la Fin se jalonne et se conquiert. La Promesse divine constitue une invite et une obligation pour l'homme. Ceux, dès lors, qui répondent à cette invite instituent de nouvelles images et de nouveaux symboles ; ils ajoutent au vocabulaire de l'espérance. « Nous désirons seulement, écrivait l'auteur d'Hébreux à ses correspondants, que chacun de vous montre le même zèle pour l'épanouissement de l'espérance jusqu'à la fin ; de telle sorte que vous ne deveniez pas nonchalants, mais que vous imitez ceux qui, par la foi et la persévérance, héritent des promesses » (6, 11-12). Et il renvoyait spécialement un peu plus loin à l'ancre de nos âmes qu'est Jésus entré dans le Sanctuaire (6, 19).

Cela dit touchant quatre coordonnées convergentes du langage eschatologique, il ne faudrait pas en conclure que ce langage est *exclusivement* poétique, même tel que la Bible le met en œuvre. Pour une part et une part importante, l'appréhension chrétienne de la Fin s'exprime dans un langage objectif (celui notamment de la communication ordinaire) et même dans un langage scientifique. Il en va ainsi notamment pour les étapes eschatologiques déjà parcourues et formulables en conséquence dans les termes de discours factuels. En ce sens, il est non seulement possible de le faire, mais *il faut dater* l'événement de la

Résurrection du Christ. « Quand le sabbat fut passé... » (Mc 16, 1). Or, avec la Résurrection du Christ, on a affaire à l'Eschaton. Même à l'égard des étapes futures, la science ne s'avère pas absolument incompétente, ainsi que le montre par exemple, l'existence d'une discipline appelée « futurologie ». Semblable admission légitime une tentative comme celle de Teilhard de Chardin qui a voulu, comme on sait, synthétiser le langage de la Bible avec celui des sciences modernes concernant l'aboutissement final de l'univers<sup>47</sup>. N'empêche que le langage scientifique, soit rétrospectif soit prospectif, ne saura jamais traduire adéquatement le langage symbolique, car seul ce dernier est en mesure de dire tant bien que mal le Tout-Autre, la nouveauté, l'avenir.

Il reste à avouer que, dans un monde sécularisé, c'est bien le langage scientifique qui nous oblige à nous pencher sur la portée du langage symbolique. Il le conteste en effet. Il s'affirme face à lui dans son efficacité et son univocité ; il gruge même, grâce à l'avance des sciences et de l'histoire, un domaine réservé d'abord au langage poétique. Aussi ne pouvons-nous ou ne pouvons-nous que difficilement faire confiance au langage biblique de l'espérance. Est requise, comme dit P. Ricœur, une *seconde naïveté*<sup>48</sup>, une naïveté reconquise par une réflexion philosophico-théologique du genre de celle que nous venons de mener. Une fois posé par la réflexion au côté du langage scientifique, le langage poétique nous murmure à nouveau ses mystérieux secrets. Ses symboles reviennent nous hanter pour nous donner encore à penser. Ils nous renvoient aux phénomènes, à la perception immédiate. Nous savons que la terre tourne autour du soleil, mais nous continuons à voir le soleil tourner autour de la terre. « Qui pourrait, demande G. Bachelard, convaincre un rêveur de cosmos que la terre virevolte sur elle-même et qu'elle vole dans le ciel?... Une telle déclaration, dit-il, est *oniriquement absurde*. »<sup>49</sup>

47. Voir F. Bravo, *La vision de l'histoire chez Teilhard de Chardin* (Cogitatio fidei) Paris, 1970, pp. 364-371.

48. Cf. P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 478.

49. G. Bachelard, *op. cit.*, p. 161. Voir P. Valéry, *op. cit.*, pp. 1165-1166.

# L'espérance à l'ère de la "mort de Dieu"

Jean Richard, m.s.c.

Avec le recul du temps, après la phase purement journalistique du mouvement, il apparaîtra sans doute que l'apport positif des théologiens de la mort de Dieu aura été d'avoir remis la question de Dieu au premier plan des préoccupations théologiques. C'est bien là, en effet, la question centrale à laquelle toute théologie doit toujours être confrontée, à laquelle toute théologie doit toujours être ramenée. Car il y a aussi en théologie un mouvement centrifuge bien compréhensible. On croira avoir déjà résolu une fois pour toutes le fameux problème de Dieu. On croira avoir déjà posé une fois pour toutes le fondement permanent de toute construction théologique. On voudra alors élever l'édifice, et l'on se portera vers des questions plus périphériques, des questions d'actualité, des questions plus concrètement pastorales.

Il en va de même pour ce domaine plus particulier de la théologie qu'est l'espérance chrétienne. La théologie de la mort de Dieu nous ramène encore ici à la dimension proprement théologique de l'espérance. Sans doute, Dieu a-t-il toujours été conçu comme le motif, comme le fondement de notre espérance. À partir de là, appuyés sur Dieu et sur sa parole, nous espérons la venue de

son Royaume et de tous les biens de son Royaume. La théologie procèdera ensuite à une interprétation de ces biens du Royaume en fonction de la sécularité moderne. Mais la dimension théologique de l'espérance signifie beaucoup plus encore : que Dieu n'est pas seulement à l'origine mais encore au terme, pas seulement le motif mais bien réellement aussi l'objet de notre espérance. En somme, dans l'espérance, nous n'attendons pas seulement les biens du Royaume, nous attendons Dieu lui-même. Et si nous l'attendons, pour autant que nous l'attendons, cela doit signifier qu'il est encore, d'une certaine façon, absent pour nous. On peut dès lors soupçonner l'intérêt d'une étude du thème de l'attente de Dieu chez les théologiens de la mort de Dieu, eux qui ont tout particulièrement réfléchi sur cette expérience d'absence de Dieu qu'éprouve l'homme d'aujourd'hui. Cette absence de Dieu est-elle totale et définitive ? Cette expérience de la mort de Dieu est-elle fermée à l'espoir de tout retour ? Ne pourrait-elle pas rester ouverte sur une certaine attente ? Voilà précisément le problème théologique de l'espérance, tel qu'il est posé par la théologie de la mort de Dieu, disons mieux, tel qu'il surgit spontanément de l'expérience spirituelle d'un nombre toujours croissant de nos contemporains.

Je me propose d'étudier ce thème de l'attente de Dieu plus particulièrement chez William Hamilton, où il prend un relief tout spécial. Dans l'analyse des différentes variations de ce thème, nous pourrions également observer l'évolution de l'auteur, à partir d'une position spécifiquement bonhoefferienne, jusqu'au radicalisme caractéristique du mouvement de la mort de Dieu. Mais avant d'aborder Hamilton lui-même, on me permettra de signaler certains développements sur ce même thème dans la littérature religieuse des deux dernières décennies. Cela nous permettra de situer notre étude dans un contexte plus large. Nous pourrions mieux voir ainsi toute la richesse de ce thème de l'attente de Dieu, susceptible de multiples significations et applications. Nous pourrions alors les distinguer plus aisément quand elles apparaîtront chez notre auteur, et nous pourrions surtout mieux apprécier par là l'originalité et le radicalisme de son interprétation.

## I

1. Commençons, d'un point de vue strictement biblique, par un bel article d'Albert Gelin, intitulé, *L'attente de Dieu dans l'Ancien Testament*<sup>1</sup>. La question précise proposée à l'auteur était alors celle de la divinité du Messie, objet de l'attente d'Israël. À cette question, Gelin répond : « Ce n'est point un Messie-Dieu qu'a attendu Israël. Pourtant toute la foi de l'Ancien Testament se trouve polarisée sur un thème plus large qui unifie sa tension : il s'agit du thème de la venue de Dieu. »<sup>2</sup>

Cette venue, ou plutôt ces venues, ces visites de Dieu, ces « jours-de-Yahvé », sont les différentes interventions puissantes de Dieu dans l'histoire de son peuple. Ces interventions bouleversent le cours de l'histoire et l'acheminent vers son terme. Au-delà de toutes ces interventions particulières, au-delà de tous ces hauts faits de Dieu qui scandent le cours de l'histoire, l'attente d'Israël se porte donc toujours vers la venue finale et définitive de Dieu, vers l'établissement durable de son Règne de justice et de paix.

Ainsi, l'objet immédiat de l'attente, c'est le salut. C'est cela qui tout d'abord fait problème, qui dépasse toute possibilité humaine, qu'on ne peut donc qu'espérer d'une intervention d'en haut. Mais la question de Dieu est intimement liée à celle du salut. Car c'est Dieu lui-même qui vient sauver son peuple. Dès lors, toute intervention salvifique est conçue comme une théophanie, comme une manifestation de la présence active de Dieu dans l'histoire. Le grand jour-de-Yahvé, sa venue finale, marquera donc aussi l'apparition définitive de sa présence totale. Ce sera la parousie. Mais tout cela n'est encore qu'objet d'attente. Tant que l'histoire suit son cours, tant qu'elle n'est pas parvenue à son terme, la présence de Dieu n'est pas non plus encore parfaitement réalisée pour nous.

---

1. Albert GELIN, *L'attente de Dieu dans l'Ancien Testament*, dans *Lumière et Vie*, 9 (1953) 9-22.

2. *Ibid.*, p. 16.

Quoi qu'il en soit par ailleurs de l'identité exacte du Messie par rapport à Dieu, l'attente de Dieu, dans l'Ancien Testament, reste inséparable de l'attente du Messie. C'est par lui que Dieu doit réaliser son œuvre de salut, par lui qu'il doit instaurer son Règne ; c'est en lui qu'il doit intervenir dans notre histoire. Or l'avènement du Christ, dans le Nouveau Testament, dépasse infiniment toute l'attente d'Israël, mais en même temps il la bouleverse et la déçoit. L'attente d'Israël est dépassée au moment de sa réalisation, puisque c'est Dieu lui-même qui s'incarne, qui vient habiter parmi nous. Elle est en même temps bouleversée et déçue, car Dieu apparaît alors dans l'humilité et la faiblesse de la condition humaine : « Un jour donc Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ qui réellement a éprouvé la soif aux chemins de Samarie, a pleuré au tombeau de Lazare, s'est senti écrasé au jardin de l'agonie, a souffert sur la croix. »<sup>3</sup>

Présence de Dieu qui, par conséquent, demeure encore une absence, pour autant qu'elle ne répond pas totalement à l'attente, pour autant qu'elle n'est reconnue que dans l'obscurité et le renoncement de la foi. Voilà pourquoi l'attente demeure, au cœur même du Nouveau Testament : c'est l'attente du retour glorieux du Christ ressuscité. Et la signification profonde de cette nouvelle attente eschatologique reste toujours la même. Il s'agit toujours, au cœur même de la foi chrétienne, d'une attente de Dieu, l'attente de la pleine manifestation de sa présence.

2. Avec l'ouvrage de Heinz Zahrnt, *Dans l'attente de Dieu*<sup>4</sup>, nous demeurons dans cette même perspective de l'histoire du salut. C'est un chapitre bien précis de l'histoire de l'Église que nous présente ici l'auteur sous le signe de l'attente de Dieu.

« Il y a, dit-il, deux sortes de temps dans l'histoire de l'Église : des temps d'attente et des temps d'accomplissement. »<sup>5</sup> Les temps

---

3. *Ibid.*, p. 19.

4. Heinz ZAHRT, *Dans l'attente de Dieu, l'Église avant la Réformation*, traduit de l'allemand par Henri Rochais (coll. « Christianisme en mouvement », 14), Paris, Casterman, 1970. — L'édition originale avait paru en 1961, chez Kreuz-Verlag, sous le titre : *Warten auf Gott*.

5. *Ibid.*, p. 11.

d'accomplissement sont des temps de stabilité politique, sociale et religieuse, où l'on jouit pleinement de l'héritage des siècles passés. On se croit presque parvenu au terme. Le royaume de Dieu semble déjà réalisé dans des formes culturelles immuables, que personne en tout cas ne songerait à contester. Aucun doute non plus sur la présence de Dieu, qui garantit directement toutes les institutions humaines. La foi est alors sûre d'elle-même, et elle s'exprime dans des formes confessionnelles bien déterminées. Ces temps d'accomplissement, ces « siècles d'or » ne durent malheureusement pas longtemps. Ils sont suivis de temps d'incertitude où tout est remis en question. Non pas pour le simple plaisir de la contestation, mais parce qu'on ne se sent plus en sécurité dans les institutions présentes, dont on éprouve le vieillissement et l'insuffisance. Au plan religieux, on ne sent que trop le poids, la lourdeur humaine qui pèse sur l'Église et toutes ses traditions. La vie de l'Esprit semble s'en être retirée. « Alors on ne trouve pas l'accomplissement dans le présent, on l'attend de l'avenir. »<sup>6</sup> On ne trouve plus Dieu dans le désordre présent, on l'attend pour l'avenir.

Comme cas type d'un tel temps d'attente, Zahrnt nous propose ici le bas Moyen Âge, en sa phase finale que fut le siècle avant la réforme, toute cette période en somme qui va du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle au commencement du XVI<sup>e</sup>. Le contraste est frappant alors avec la période précédente, celle du haut Moyen Âge, où tout était en ordre sous le regard de Dieu, comme en témoignent les cathédrales gothiques et les sommes théologiques. Il semble maintenant que rien ne va plus : « l'ordre dans lequel on a jusqu'alors vécu et compris son existence est détruit ; il a fait place à un désordre tout aussi global. »<sup>7</sup> La situation n'est pourtant pas sans espoir. Au milieu du désordre, on voit poindre l'aurore d'un jour nouveau. On a le sentiment qu'un autre monde est en train de naître. Cette nouvelle naissance sera le fait de la réformation que tous attendaient avec ferveur. Et c'est ici précisément que se situe l'attente de Dieu à cette époque. Car « comme toute renaissance, la renaissance que signifie la réformation n'est pas seulement

---

6. *Ibid.*, p. 12.

7. *Ibid.*, p. 32.

le fait de l'homme ; c'est une intervention de Dieu dans l'histoire... : on attend et espère que Dieu renouvelle le monde par la force de l'Esprit Saint. »<sup>8</sup>

L'intention de Zahrnt dans son étude sur le cas type du Moyen Âge finissant était de dégager « les lois stylistiques d'une époque de pré-réforme, pour mieux comprendre ainsi ce qui est en train de se passer au cœur du monde contemporain »<sup>9</sup>. Ce sera donc là l'objet de son dernier chapitre : « Vivons-nous en un temps de pré-réformation ? » Il est assez évident que nous vivons dans un temps de bouleversements, de profondes remises en question, un temps de recherche, d'inquiétude et d'attente, tant sur le plan religieux que culturel. Pouvons-nous cependant parler encore ici d'une attente de Dieu ? La caractéristique de notre époque n'est-elle pas la sécularisation totale de la culture ? « Telle est la situation où nous nous trouvons : le monde est devenu sécularisé et, de ce fait, ce n'est pas tel ou tel point de la foi chrétienne qui devient problématique, mais Dieu lui-même. »<sup>10</sup> La question de Dieu n'en demeure pas moins cependant. Non pas « que les hommes aient commencé consciemment à poser la question de Dieu, mais la réalité environnante et avec elle leur propre existence sont devenues radicalement problématiques. Or c'est justement dans cette remise en question radicale que se trouve, cachée, la question de Dieu. »<sup>11</sup> Il s'agit maintenant de faire apparaître, d'exprimer cette réalité cachée de Dieu sous une forme nouvelle, actuelle et vivante. « Mais une réformation n'est jamais uniquement une affaire de réflexion théologique, mais aussi de la grâce de Dieu et de l'obéissance de l'homme. » C'est donc Dieu lui-même finalement qui apparaîtra, qui s'exprimera dans la culture et les institutions de notre temps. Car « Dieu veut se manifester d'une manière nouvelle ; Dieu veut devenir plus grand, plus libre, plus vaste, plus universel. »<sup>12</sup> L'attente de Dieu prend ainsi un sens nouveau,

---

8. *Ibid.*, p. 100.

9. *Ibid.*, p. 163.

10. *Ibid.*, p. 167.

11. *Ibid.*, p. 165.

12. *Ibid.*, p. 176.

beaucoup plus radical. Car ce n'est plus seulement telle ou telle transformation du monde que nous attendons aujourd'hui. C'est Dieu lui-même dont nous espérons le retour, sans même pouvoir prévoir exactement la forme de sa nouvelle épiphanie.

3. Les derniers écrits de Simone Weil, rassemblés par le Père Perrin sous le titre *Attente de Dieu*<sup>13</sup>, nous orientent dans une tout autre direction. On a l'impression de passer ici de la littérature prophétique à la littérature sapientielle. Il ne s'agit plus de l'évolution et du sens de l'histoire, mais de l'attitude de l'individu face à Dieu. Et cette attitude religieuse est celle de la contemplation. « Attente de Dieu » devient donc ici synonyme d'attention portée vers Dieu. Ce concept d'attention est fondamental chez Simone Weil. L'attente n'est pour elle qu'un aspect de l'attention. « L'attention, écrit-elle, consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet... La pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer. »<sup>14</sup> Au plan religieux, la prière se définit par l'attention : « la prière est faite d'attention. C'est l'orientation vers Dieu de toute l'attention dont l'âme est capable. »<sup>15</sup> Et c'est bien là l'attitude fondamentale de l'homme devant Dieu, attitude d'attente contemplative : « Si Dieu, après une longue attente, laisse vaguement pressentir sa lumière ou même se révèle en personne, ce n'est que pour un instant. De nouveau il faut rester immobile, attentif, et attendre, sans bouger, en appelant seulement quand le désir est trop fort. »<sup>16</sup> Il s'agit donc d'attendre Dieu plutôt que de le chercher. Car nous ne pouvons pas monter vers lui, mais seulement tourner vers lui notre regard<sup>17</sup>. D'ailleurs, « les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus. »<sup>18</sup> C'est dans cette même perspective que seront interprétés les symboles bibliques de l'attente de Dieu : l'épouse qui attend son époux, le serviteur qui attend son maître<sup>19</sup>.

---

13. Simone WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966.

14. *Ibid.*, pp. 92-93.

15. *Ibid.*, p. 85.

16. *Ibid.*, pp. 210-211.

17. *Ibid.*, pp. 117, 191, 215.

18. *Ibid.*, p. 93.

19. *Ibid.*, pp. 94-95, 192.

Dans l'ordre moral, la vertu fondamentale sera pour Simone Weil l'obéissance à la volonté de Dieu : « Le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu, quelle qu'elle puisse être, s'est imposé à mon esprit comme le premier et le plus nécessaire de tous. »<sup>20</sup> Dans son commentaire du Pater, elle ajoutera : « c'est là tout autre chose que la résignation. Le mot d'acceptation même est trop faible. Il faut désirer que tout ce qui s'est produit se soit produit, et rien d'autre. Non pas parce que ce qui s'est produit est bien à nos yeux ; mais parce que Dieu l'a permis, et que l'obéissance du cours des événements à Dieu est par elle-même un bien absolu. »<sup>21</sup> Ce qu'il importe de noter ici, c'est que cette obéissance à la volonté de Dieu réalise dans l'ordre moral l'exact correspondant de l'attitude contemplative décrite plus haut. Elle comporte la même attitude d'attente et d'attention. Car « dans les actes d'obéissance à Dieu, on est passif ; quelles que soient les peines qui les accompagnent, quel que soit le déploiement apparent d'activité, il ne se produit dans l'âme rien d'analogue à l'effort musculaire ; il y a seulement attente, attention, silence, immobilité à travers la souffrance et la joie. La crucifixion du Christ est le modèle de tous les actes d'obéissance. »<sup>22</sup>

Et il en va de même finalement pour tout cet aspect de la vie chrétienne qui se définit par rapport au prochain. « Ce n'est pas seulement l'amour de Dieu qui a pour substance l'attention. L'amour du prochain, dont nous savons que c'est le même amour, est fait de la même substance. Les malheureux n'ont pas besoin d'autre chose en ce monde que d'hommes capables de faire attention à eux. »<sup>23</sup> Le premier acte de l'amour du prochain, et le plus fondamental, consistera donc dans un simple regard, « un regard attentif, où l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle-même l'être qu'elle regarde tel qu'il est, dans toute sa vérité »<sup>24</sup>. Telle fut précisément l'attitude du Samaritain de la parabole. Alors que les autres passaient, lui s'arrête et porte attention au blessé. « Les actes qui suivent ne sont que l'effet automatique de ce moment d'attention. Cette attention est créatrice. »<sup>25</sup>

20. *Ibid.*, p. 40 ; cf. pp. 13-15, 171-172.

21. *Ibid.*, p. 218.

22. *Ibid.*, p. 190.

23. *Ibid.*, p. 96.

24. *Ibid.*, p. 97.

25. *Ibid.*, p. 133 ; cf. pp. 136, 138.

4. Terminons ce bref inventaire par une incursion dans le théâtre de l'absurde avec *En attendant Godot* de Samuel Beckett<sup>26</sup>. « Sur une route de campagne, au pied d'un arbre, deux vagabonds, Vladimir et Estragon, attendent. Telle est la situation au départ du premier acte. À la fin de l'acte, ils apprennent que Monsieur Godot, avec lequel ils croient avoir rendez-vous, est empêché de venir, mais qu'il viendra certainement le lendemain. Le deuxième acte répète exactement le même canevas. Le même garçon arrive, porteur du même message. »<sup>27</sup> Le théologien qui lira cette pièce sera sans doute tout d'abord assez décontenancé et rebuté par son caractère tout à fait burlesque, qui lui donnera l'impression d'un simple vaudeville. S'il poursuit sa réflexion, il découvrira sans doute une dimension plus profonde : l'angoisse de la condition humaine, la recherche désespérée d'un sens à l'existence. Il sera alors porté à proposer pour toute la pièce une interprétation résolument théologique, en identifiant tout simplement Godot à Dieu. Mais il rencontrera ici les objections du critique littéraire, qui lui fera remarquer que l'étymologie « God-Godot » est loin d'être certaine, que « Godot » pourrait fort bien être une allusion à un personnage de Balzac appelé « Godeau »<sup>28</sup>, que Beckett lui-même, à qui on demandait qui était ou que signifiait Godot, aurait répondu tout simplement : « Si je le savais, je l'aurais dit dans la pièce. »<sup>29</sup> Bien sûr que si Beckett avait voulu dire « Dieu », il aurait pu le faire. Mais cela prouve seulement qu'il n'a pas voulu composer un traité de théologie, et qu'il n'a pas voulu par conséquent utiliser le langage de la théologie, mais plutôt celui d'un art dramatique bien particulier. Il reste cependant que le langage théologique n'est pas le seul à pouvoir exprimer l'expérience religieuse. La vraie question se ramène donc à ceci : y a-t-il vraiment dans cette pièce une dimension religieuse, et par conséquent « Godot » peut-il être lui-même conçu comme un symbole religieux ? À la question ainsi formulée, personne, je crois bien, n'hésiterait à répondre affirmativement. Et c'est ce qui

---

26. Samuel BECKETT, *En attendant Godot*, pièce en deux actes, Paris, Les éditions de minuit, 1952.

27. Martin ESSLIN, *Le théâtre de l'absurde*, Paris, Buchet-Chastel, 1963, pp. 42-43.

28. *Ibid.*, pp. 45-46.

29. Cf. *Ibid.*, p. 40.

justifiera le théologien à traduire « Godot » par « Dieu », se rappelant bien toutefois qu'il s'agit d'une traduction.

Toutes les difficultés ne sont pas résolues par là. Car ce Godot, si nous voulons y voir un symbole de Dieu, nous apparaît comme un personnage bien grotesque et décevant. À la « vague supplique » d'Estragon et de Vladimir, il a répondu « qu'il verrait, qu'il ne pouvait rien promettre, qu'il lui fallait réfléchir à tête reposée, consulter sa famille, ses amis, ses agents, ses correspondants, ses registres, son compte de banque, avant de se prononcer »<sup>30</sup>. Le garçon, messenger de Godot, avoue que ce dernier est gentil avec lui, mais qu'il bat son frère, sans savoir d'ailleurs pourquoi<sup>31</sup>. Au deuxième acte, Vladimir s'enquiert plus précisément de Godot auprès du garçon. Il lui demande ce qu'il fait, Monsieur Godot, et le garçon répond tout simplement : « Il ne fait rien, Monsieur. » À la question suivante de Vladimir, le garçon admet que Monsieur Godot a une barbe, mais il n'est pas tout à fait sûr de sa couleur : « Je crois qu'elle est blanche, Monsieur. »<sup>32</sup> La perspective de l'arrivée de Godot réjouit Vladimir : « C'est Godot ! Nous sommes sauvés ! » Mais elle épouvante Estragon : « Je suis damné ! »<sup>33</sup> Vladimir lui-même cependant reconnaît le caractère vindicatif de Godot : « Si on le laissait tomber ? — Il nous punirait. »<sup>34</sup> À première vue, tout cela nous apparaîtra sans doute comme une simple caricature de l'image de Dieu. Mais il faut dépasser encore ici la forme burlesque de l'écriture. Esslin, lui-même si réticent devant l'interprétation théologique de la pièce, finit pourtant par conclure : « Il semble clairement établi à la fois par le propre témoignage de Beckett et par le texte lui-même que *En attendant Godot* soit fondé sur l'espoir du salut par l'entremise de la grâce. »<sup>35</sup> C'est dans le thème des deux larrons, qui préoccupait tant Beckett<sup>36</sup>, qu'il croit découvrir la clé de

---

30. *En attendant Godot*, p. 28.

31. *Ibid.*, p. 86.

32. *Ibid.*, pp. 158-159. — Notons qu'au premier acte il est aussi question, dans le délire de Lucky, « d'un Dieu personnel à barbe blanche » (p. 71).

33. *Ibid.*, pp. 124-125 ; cf. p. 162.

34. *Ibid.*, pp. 160-161.

35. M. ESSLIN, *op. cit.*, pp. 52-53.

36. Cf. *En attendant Godot*, pp. 17-19.

cette interprétation. L'arbitraire apparent de Godot devient alors le symbole du « don fortuit de la grâce, qui dépasse la compréhension humaine, (et) divise l'humanité en ceux qui seront sauvés et ceux qui seront damnés »<sup>37</sup>.

Voilà donc pour Godot. Mais, comme le note encore très pertinemment Esslin, « le sujet de la pièce n'est pas Godot, mais l'attente, l'acte d'attendre en tant qu'aspect essentiel et caractéristique de la condition humaine. »<sup>38</sup> La formule « On attend Godot » revient comme un leitmotiv tout au cours de la pièce. Et c'est là encore la réponse à la question d'allure métaphysique que pose Vladimir vers la fin du deuxième acte : « Que faisons-nous ici, voilà ce qu'il faut se demander. Nous avons la chance de le savoir. Oui, dans cette immense confusion, une seule chose est claire : nous attendons que Godot vienne. »<sup>39</sup> Savoir attendre, c'est là toute la sagesse d'Estragon et de Vladimir. C'est là tout leur mérite aussi : « Nous sommes au rendez-vous, un point c'est tout. Nous ne sommes pas des saints, mais nous sommes au rendez-vous. Combien de gens peuvent en dire autant ? »<sup>40</sup> Attendre, voilà tout ce qui compte, voilà le sens profond de la vie. Tout le reste n'est qu'illusion. Toute l'activité de la vie n'est là que pour remplir ou camoufler l'attente : « Ce qui est certain, dit Vladimir, c'est que le temps est long, dans ces conditions, et nous pousse à le meubler d'agissements qui, comment dire, qui peuvent à première vue paraître raisonnables, mais dont nous avons l'habitude. »<sup>41</sup> Mais l'attente est-elle vraiment cette expérience fondamentale de la vie ? Dans la pensée de Beckett, ne réfère-t-elle pas elle-même à autre chose, à l'expérience du temps, comme le suggère la dernière réflexion de Vladimir ? « C'est dans l'acte de l'attente, commente Esslin, que nous expérimentons l'écoulement du temps dans sa forme la plus pure, la plus évidente. Dans l'action nous tendons à oublier la marche du temps. Nous passons le temps, mais si nous ne faisons qu'attendre passivement, nous nous trouvons confrontés avec l'action du temps lui-même. »<sup>42</sup>

---

37. M. ESSLIN, *op. cit.*, pp. 50-51.

38. *Ibid.*, pp. 46-47.

39. *En attendant Godot*, p. 134.

40. *Ibid.*, pp. 134-135.

41. *Ibid.*, p. 135.

42. M. ESSLIN, *op. cit.*, p. 47.

L'expérience de l'attente ferait ainsi prendre conscience du vide absolu de l'existence : « Attendre, poursuit Esslin, c'est expérimentement l'action du temps, qui est changement continu. Et pourtant, comme rien de réel n'arrive jamais, ce changement est en lui-même une illusion. L'incessante activité du temps se détruit elle-même, elle est sans objet et par conséquent nulle et non avenue. »<sup>43</sup>

Finalement, l'attente ne serait-elle pas elle-même la dernière illusion de la vie ? À la fin de chacun des deux actes, le garçon apporte le message que Godot « ne viendra pas ce soir, mais sûrement demain »<sup>44</sup>.

Et tout laisse croire qu'il en sera ainsi tout au long de la vie. « Dans cette perspective, affirme Esslin, l'espoir, l'habitude d'espérer que Godot pourrait, après tout, venir, est la dernière illusion qui empêche Vladimir et Estragon de faire face à la condition humaine et à eux-mêmes dans la dure lumière de la pleine conscience. »<sup>45</sup> L'intention profonde de la pièce serait-elle alors tout simplement de démasquer l'illusion religieuse ? Cette interprétation freudienne me semble beaucoup trop simple, beaucoup trop catégorique. Il me semble plutôt que Beckett a voulu montrer jusqu'au bout l'ambivalence et l'incertitude de l'attente, pour faire paraître ainsi l'incertitude et la profonde ambiguïté de l'existence humaine. Il a voulu poser de façon cruciale le problème de l'existence et il a voulu tout aussi fermement le laisser irrésolu. *En attendant Godot* fait voir en tout cas jusqu'à l'évidence que le problème de l'existence est celui de l'attente et que c'est là finalement un problème religieux. Rien n'exprime mieux que cette pièce le grand défi de l'attente de Dieu au temps de la mort de Dieu.

Pas surprenant dès lors que les théologiens de la mort de Dieu s'y soient reconnus. Gabriel Vahanian y voit surtout le « manque de validité, après vingt siècles d'influence chrétienne, des catégories de pensée et des structures chrétiennes d'existen-

---

43. *Ibid.*, p. 49.

44. *En attendant Godot*, p. 85 ; cf. p. 158.

45. M. ESSLIN, *op. cit.*, p. 55.

ce »<sup>46</sup>. Mais il s'arrête peut-être trop vite par là à la superficie du langage, à la forme burlesque de l'écriture de Beckett. Altizer reconnaît pour sa part un sens religieux authentique chez Beckett, mais ce sens religieux serait chez lui enraciné dans un athéisme radical, de sorte qu'on pourrait parler ici d'une expérience religieuse de la mort de Dieu<sup>47</sup>. N'est-ce pas encore là, cependant, beaucoup trop simplifier la pensée de Beckett que de l'identifier à un athéisme pur et simple ? La figure de Godot ne reste-t-elle pas chez lui tout aussi problématique que tout le reste ?

William Hamilton atteint lui-même de beaucoup plus près l'intention profonde de Beckett en soulignant le fait de l'attente de Dieu. C'est même en référence au titre anglais de la pièce de Beckett (*Waiting for Godot*) qu'on retrouve la première fois chez lui ce thème de l'attente de Dieu (*Waiting for God*)<sup>48</sup>. Mais pour saisir tout le sens que prend ici cette attente de Dieu, il faut remonter un peu plus haut.

## II

1. Il faut partir, avec Hamilton, de l'expérience de la mort de Dieu que font les chrétiens tout autant que les autres, ce sentiment « que Dieu s'est retiré, qu'il est absent, qu'il est même d'une certaine façon mort »<sup>49</sup>. Or le lieu de cette expérience n'est pas tout d'abord ici le fait de la sécularité moderne, mais le problème beaucoup plus fondamental de la souffrance humaine. C'est là l'obstacle principal à la croyance traditionnelle en Dieu. C'est là l'effet bien spécial de la souffrance, de détruire au cœur de l'homme la possibilité même de la foi<sup>50</sup>. Comme exemple de ce pouvoir qu'a la souffrance de détruire la foi, Hamilton propose ici le cas de Goerdeler qui, à la veille de son exécution par la Gestapo, se demande comment Dieu a pu ainsi permettre le mas-

46. Gabriel VAHANIAN, *La mort de Dieu, La culture de notre ère post-chrétienne*, Paris, Buchet-Chastel, 1962, p. 62.

47. Thomas J. J. ALTIZER, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963, pp. 130-131.

48. William HAMILTON, *The New Essence of Christianity*, nouv. éd. revue, New York, Association Press, 1966, pp. 63-64.

49. *Ibid.*, p. 56.

50. *Ibid.*, pp. 44-45.

sacre de millions d'innocents, victimes d'une poignée d'abrutis. Pour celui qui se trouve ainsi au cœur de la souffrance, cette « permission » du mal n'est pas une solution ; elle est plutôt ressentie comme une absence pure et simple. C'est le grand scandale de la foi <sup>51</sup>. C'est la même expérience que fait Paneloux dans le roman de Camus *La peste*. La souffrance et la mort de cet enfant atteint de la peste lui paraît absolument incompréhensible, théologiquement inexplicable. C'est la grande épreuve de la foi <sup>52</sup>.

Cette expérience de la mort de Dieu n'est pourtant pas identique à un athéisme pur et simple, à un athéisme non-dialectique, selon l'expression de R. G. Smith que cite ici Hamilton <sup>53</sup>. Ce n'est donc pas tout simplement l'incroyance, dans le cas des chrétiens tout au moins. Nous sommes plutôt « ceux qui essaient de croire au temps de la mort de Dieu » <sup>54</sup>. Car si nous faisons l'expérience de l'absence de Dieu, nous faisons aussi par ailleurs l'expérience de sa présence. Cette expérience ambivalente ne peut s'exprimer autrement que par des formules paradoxales : c'est l'expérience de la non-connaissance et de la connaissance, du manque (*not-having*) et de la possession (*having*) de Dieu <sup>55</sup>. Derrière toutes ces formules, on reconnaît sans peine le fameux paradoxe de Bonhoeffer : « Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu. » <sup>56</sup> On ne peut cependant se contenter de formules si brillantes soient-elles, et Hamilton cherche lui-même à déterminer le contenu de ces formules paradoxales si fréquentes dans la littérature théologique d'aujourd'hui. Il faut revenir pour cela à notre expérience de la souffrance. Nous y faisons l'expérience de l'absence de Dieu qui ne répond pas à nos prières. Il est là cependant d'une autre façon, comme objet de notre révolte contre le mal, pour autant que nous l'accusons, que nous le tenons responsable du mal qui nous arrive. Il est là, en somme, comme l'adversaire contre lequel nous luttons dans la souffrance (Gen 32, 25-26) ;

---

51. *Ibid.*, pp. 46-48.

52. *Ibid.*, pp. 49-54.

53. *Ibid.*, pp. 55, 60.

54. *Ibid.*, p. 58.

55. *Ibid.*, pp. 62-63.

56. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et Soumission, Lettres et notes de captivité*, 2e éd., Genève, Labor et Fides, 1967, p. 162.

il est là aussi comme l'ennemi cruel auquel nous essayons d'échapper par tous les moyens (Ps 139).

Notre expérience de Dieu, conclut Hamilton, est pour nous très décevante, même lorsque nous sommes croyants. D'une part, Dieu semble s'être retiré du monde et de ses souffrances, et cela nous conduit à l'accuser soit d'insignifiance soit de cruauté. Mais d'autre part, sa présence est ressentie comme une pression et une blessure dont nous voudrions être délivrés. Ainsi, pour plusieurs d'entre nous qui s'appellent chrétiens, croire au temps de la mort de Dieu signifie qu'il est là quand nous ne le voulons pas et d'une manière que nous ne voulons pas, tandis qu'il n'est pas là quand nous le voulons<sup>57</sup>.

Nous avons déjà là un élément du thème de l'attente, qui comporte elle-même, nous l'avons vu, présence et absence. Il reste cependant que ce paradoxe de l'absence et de la présence tel que compris jusqu'ici constitue un équilibre bien instable, qu'on ne saurait d'aucune façon identifier à la réalité de la foi. D'ailleurs, pour Hamilton lui-même, croire au temps de la mort de Dieu ne signifie pas tout simplement juxtaposer à l'expérience de la mort de Dieu l'expérience de sa présence quelle qu'elle soit. Cela signifie plutôt dépasser cette expérience de la mort de Dieu, comme l'indique bien le dernier sous-titre du chapitre : *Beyond the Death of God*. Il ne s'agit donc pas de concilier l'expérience de l'absence et celle de la présence de Dieu, mais bien plutôt de passer de l'une à l'autre. Et c'est bien là le problème de la foi aujourd'hui, « de passer d'une affirmation de la disparition de Dieu à une affirmation de sa présence »<sup>58</sup>. Tout croyant doit sans doute passer aujourd'hui par l'épreuve de la mort de Dieu, mais il ne doit pas en rester là. Ce ne doit être là pour la foi qu'une épreuve, qu'un passage : « Seule notre non-connaissance conduit à la connaissance ; notre privation est la seule voie vers la possession. »<sup>59</sup> Du point de vue de la terminologie, notons qu'au lieu de parler

57. W. HAMILTON, *op. cit.*, p. 65.

58. *Ibid.*, pp. 61-62.

59. *Ibid.*, p. 62. — Cette intuition d'Hamilton sera reprise et développée par John A. T. Robinson dans une conférence remarquable intitulée : « Une personne vraiment contemporaine peut-elle ne pas être athée ? » dans *La nouvelle réforme*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, pp. 107-124.

tout simplement d'absence et de présence, Hamilton commence à introduire ici les termes plus dynamiques et dialectiques de « disparition » et de « réapparition » : on part « de la reconnaissance du fait de la disparition de Dieu pour parvenir à l'expérience d'une certaine réapparition et présence »<sup>60</sup>. Quel est maintenant le contenu réel de ces termes, quel est le Dieu qui disparaît et celui qui réapparaît ? Hamilton le laisse déjà entrevoir ici : « L'expérience de beaucoup d'hommes de notre temps nous porte à croire que le Dieu traditionnel, souverain et tout-puissant, est un Dieu difficile à percevoir et à rencontrer. À la place de ce Dieu, c'est le Dieu faible et souffrant avec les hommes qui semble devoir émerger. »<sup>61</sup>

Mais avons-nous vraiment fait le passage ? Dieu est-il vraiment réapparu ? Ne vivons-nous pas toujours au temps de la mort de Dieu ? Nous est-il demandé autre chose que de croire au temps de la mort de Dieu ? Mais alors, comment la foi nous permet-elle de dépasser l'expérience de la mort de Dieu ? En nous faisant vivre dans un autre temps que le nôtre ? Ne serait-ce pas plutôt en nous faisant entrevoir un autre temps à venir, le temps de la réapparition de Dieu ? Et c'est ici précisément qu'intervient le thème de l'attente comme l'acte fondamental de la foi. Car en ce temps de la mort de Dieu, croire signifie fondamentalement attendre et espérer le retour de Dieu. Il faut lire ici en entier ce beau texte d'Hamilton :

Chose curieuse, au sujet de cette disparition de Dieu, c'est que, même en ces moments où nous sommes le plus lucidement conscients de l'absence de Dieu, il nous est cependant possible de prier pour son retour. Nous devrions peut-être conclure que le fardeau chrétien propre à notre temps, c'est le fait d'être sans Dieu. Il n'y a pour nous aucune possession de Dieu, mais seulement un espoir, seulement une attente. C'est là peut-être une part de la vérité : être un chrétien aujourd'hui, c'est être un homme sans Dieu mais non pas sans espérance. Nous connaissons trop peu de chose pour le connaître maintenant ; nous en savons tout juste assez pour pouvoir dire qu'il viendra, en son temps à lui, à notre cœur brisé et contrit, si nous continuons à lui offrir au moins cela. Pour plusieurs d'entre nous, on pour-

---

60. *Ibid.*, pp. 59-60.

61. *Ibid.*, p. 54 ; cf. p. 67.

rait dire que la foi est purement eschatologique. C'est comme l'assurance qu'un jour il ne sera plus absent loin de nous. La foi est un cri au Dieu absent ; la foi, c'est l'espérance<sup>62</sup>.

2. Au chapitre suivant, sur la seigneurie de Jésus, Hamilton développe les fondements christologiques des thèses énoncées plus haut. C'est que le chrétien ne fait pas seulement l'expérience de la souffrance dans le monde ; par la foi, il fait aussi l'expérience de Jésus-Christ, et c'est là ce qui lui permet de dépasser son expérience de la mort de Dieu. Car ce Dieu qui est mort dans le monde réapparaît pour lui dans la vie, la souffrance et la résurrection de Jésus<sup>63</sup>.

Hamilton commence ici par une enquête sur la signification des titres christologiques du Nouveau Testament. Dans l'usage courant, « religieux », du temps, la plupart de ces titres signifient d'abord la puissance et la domination. Mais dans la pensée de Jésus, cette signification est inversée ; ils expriment là plutôt la souffrance et l'humiliation. Le titre « Messie », par exemple, exprime certainement, dans la pensée de la majorité des contemporains de Jésus, la figure d'un puissant leader politique qui restaurera le royaume d'Israël, en délivrant le peuple de ses ennemis. Mais Jésus s'oppose résolument à cette conception, comme le montrent bien les récits de la tentation et de la confession de Césarée de Philippe. Il interprète lui-même sa mission messianique dans le sens du Serviteur souffrant<sup>64</sup>. Il en va de même pour le titre de « Seigneur ». Le paradoxe du Nouveau Testament apparaît là avec beaucoup plus d'évidence encore. Car c'est là pour les juifs contemporains de Jésus un nom strictement divin, et c'est par là précisément que les premiers chrétiens exprimaient le plus adéquatement leur foi en Jésus. Or l'une de ces anciennes professions de foi nous a été conservée dans l'hymne christologique

---

62. *Ibid.*, p. 63-64. — Hamilton retrouve par là un thème magnifiquement développé par Kierkegaard dans *L'attente de la foi* (Genève, Labor et Fides, 1967). Dans ce « discours édifiant », la foi se réduit aussi à l'attente. La principale différence consiste sans doute en ce fait que, chez K., cette attente de la foi ne se situe pas dans le cadre de l'expérience de la mort de Dieu. Elle émerge plutôt d'une autre expérience humaine non moins douloureuse, qui comportait certainement chez lui une dimension théologique : l'éternelle attente de son ex-fiancée, Régine.

63. Cf. *ibid.*, p. 67, note 28.

64. *Ibid.*, p. 78.

de Philippiens 2, 6-11, et il apparaît là bien clairement que c'est dans l'abaissement et l'humiliation de la croix que Jésus est proclamé Seigneur<sup>65</sup>. Sa seigneurie n'en est donc pas une de puissance et de gloire, mais bien plutôt de faiblesse, d'humiliation et de souffrance.

Tout cela n'est pas sans conséquence quant à notre conception de Dieu. Nous avons vu que le Dieu traditionnel, souverain et tout-puissant, disparaît de plus en plus dans le monde, alors que le Dieu faible et souffrant avec les hommes commence à émerger. Nous pouvons dire maintenant que c'est en Jésus-Christ que réapparaît ce Dieu faible et souffrant. En effet, l'attribution à Jésus du nom divin de « Seigneur » signifie qu'en lui Dieu est présent pour nous rencontrer<sup>66</sup>. Cela signifie aussi qu'en lui Dieu se révèle à nous, et plus précisément qu'en lui nous est révélé le vrai sens de la divinité et de la seigneurie de Dieu. Par conséquent, ce renversement du sens des titres de Messie et Seigneur qu'opère le Nouveau Testament en les appliquant à Jésus doit aussi affecter directement notre conception de Dieu :

L'Église donne le nom de Seigneur à celui qui dans l'abaissement et l'humiliation fut mis à mort sur la croix. En faisant cela, elle a proposé la révision la plus radicale qu'on puisse imaginer de toutes nos idées conventionnelles sur la divinité. Le véritable apport du christianisme consiste donc en ceci : à la question sur le sens de Dieu, il indique la croix. Jésus est Seigneur en étant un serviteur ; être Seigneur c'est identiquement être serviteur. C'est du haut de la croix qu'il exerce sa divinité et son pouvoir souverain. Dorénavant, tout essai de classification du christianisme parmi les religions, de même que toute spéculation chrétienne sur le sens du pouvoir et de l'autorité dans le cas de Dieu, devra compter avec cette révolution<sup>67</sup>.

Grâce à cette révolution, grâce à cette révélation du vrai sens de la seigneurie de Dieu, nous sommes maintenant libérés de ce Dieu opprimant et cruel que nous rencontrons au terme de notre expérience du mal dans le monde :

---

65. *Ibid.*, pp. 82-85.

66. *Ibid.*, p. 85.

67. *Ibid.*, p. 86.

S'il y a une divinité en dehors de Jésus, c'est une forme de divinité que Jésus, comme Seigneur souffrant, corrige, détruit, transforme. En Jésus le Seigneur, nous voyons pour la première fois comment il faut entendre la divinité au sens chrétien du terme : c'est Dieu qui renonce à tout appel au pouvoir, à l'autorité et à la souveraineté, pour consentir à devenir lui-même victime et se soumettre à tout ce que le monde peut faire. Le Dieu opprimant du chapitre précédent devient maintenant le Dieu opprimé<sup>68</sup>.

Sommes-nous par le fait même cependant pleinement satisfaits ? Sommes-nous délivrés de toute tension ? Ne reste-t-il plus rien à attendre avec cette venue du Seigneur souffrant ? Il semble plutôt qu'en soulignant et en ne retenant ainsi que cette seigneurie d'humiliation et de faiblesse nous n'ayons fait que déplacer le problème :

Nous avons gagné quelque chose et nous avons perdu quelque chose. Nous avons gagné de pouvoir dire : « par le fait de Jésus le Seigneur, Dieu se dépouille constamment pour nous rencontrer là où nous sommes. Dans la joie comme dans le désespoir, il ne nous laissera jamais tomber. » Mais si nous gagnons par là quelque assurance, nous en perdons par ailleurs, puisque nous ne pouvons plus dire alors : « le règne de Dieu ne peut être renversé, ses desseins sur sa création sont infaillibles, son pouvoir domine sûrement tous les pouvoirs d'ici-bas. » Nous avons préféré garder sa présence d'abaissement, mais en définissant ainsi le pouvoir comme faiblesse notre vie en cette présence a perdu beaucoup de cette protection et de cette sérénité qu'ont connues d'autres chrétiens<sup>69</sup>.

En fait, la doctrine du Nouveau Testament est plus complexe que ce que nous en avons dit jusqu'ici. Nous pouvons y reconnaître en effet deux formes de la seigneurie de Jésus. « Ces deux formes sont distinctes qualitativement : l'une est une seigneurie d'humiliation, l'autre, une seigneurie de victoire et de puissance. Elles sont distinctes aussi chronologiquement : l'une est une seigneurie qui s'exerce actuellement, l'autre est à venir. »<sup>70</sup> Ainsi, « dans

---

68. *Ibid.*, pp. 90-91.

69. *Ibid.*, pp. 95-96.

70. *Ibid.*, p. 113.

ce monde que nous connaissons, nous affirmons la souffrance de Dieu en Jésus le Seigneur. La seigneurie de Jésus est maintenant une seigneurie du haut de la croix. Mais dans le monde à venir, la seigneurie souffrante aura atteint son terme, la souffrance de Dieu aura cessé et nous le connaissons alors comme vainqueur. »<sup>71</sup> Nous retrouvons par là la tension entre la présence et l'absence de Dieu en Jésus-Christ. Car Jésus est bien venu et il est bien là ; et pourtant il est encore à venir, il doit revenir. C'est la tension eschatologique entre le « déjà-là » et le « pas-encore ». Mais nous retrouvons surtout par là le sens chrétien de l'attente de Dieu. C'est en Jésus-Christ qu'il s'est révélé à nous, c'est en Jésus-Christ aussi que nous l'attendons. L'attente de Dieu s'exprime alors dans l'attente du retour glorieux de Jésus, dans l'attente de l'instauration de sa seigneurie de puissance et de gloire<sup>72</sup>.

Nous retrouvons ainsi des perspectives bibliques familières, que nous avons déjà signalées chez A. Gelin. Mais il nous faut revenir ici du témoignage du Nouveau Testament, qui constitue l'expérience de la foi, à notre expérience humaine du monde. C'est là, il me semble, le sens de la dernière section de ce chapitre qui traite de la seigneurie du Christ sur le monde. Hamilton nous fait observer ici l'évolution de la pensée de Bonhoeffer. Dans l'*Éthique*, il propose une vue d'eschatologie pleinement réalisée, selon laquelle toutes choses sur la terre comme au ciel, séculières aussi bien que sacrées, sont déjà restaurées et récapitulées sous la domination du Christ. Sa position dans les dernières lettres de prison est assez différente. À la suite sans doute des événements dramatiques qu'il vit alors, il prend plus vivement conscience du fait que le monde est sans Dieu et que ce monde sans Dieu inflige à Dieu les souffrances de la mort, auxquelles nous sommes nous-mêmes invités à participer<sup>73</sup>. Ces deux positions de Bonhoeffer nous rappellent la distinction proposée par Zahrnt entre les temps d'accomplissement et les temps d'attente. Car ces temps de souffrance, où nous faisons en même temps l'expérience de la mort de Dieu dans le monde et celle de sa venue dans le Christ souffrant<sup>74</sup>,

---

71. *Ibid.*, pp. 97-98.

72. *Ibid.*, pp. 85-86, 112.

73. *Ibid.*, pp. 108-111.

74. Cf. *ibid.*, p. 95.

sont vraiment pour nous chrétiens des temps d'attente : « Nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps » (Rom 8, 23).

3. Nous avons étudié jusqu'ici l'ouvrage *The New Essence of Christianity*, dont l'édition originale date de 1961. Or la pensée de W. Hamilton a connu depuis une évolution radicale dans le sens du mouvement de la mort de Dieu. On peut encore distinguer dans cette évolution deux étapes, comme l'a bien noté Thomas W. Ogletree :

Dans ses commentaires sur la mort de Dieu, Hamilton est passé successivement, semble-t-il, par les trois stades suivants : il a commencé par prendre conscience des difficultés considérables qu'entraîne l'affirmation de la réalité de Dieu ; puis il a avoué sans détour qu'il ne croyait plus en Dieu, tout en ponctuant cet aveu de marques d'espérance en son retour ; enfin, il a admis avec sérénité l'idée que l'on peut être sérieusement chrétien tout en estimant que parler de Dieu n'a plus désormais de sens ni d'utilité <sup>75</sup>.

Comme on le voit, c'est précisément cet espoir, cette attente d'un retour éventuel de Dieu, qui caractérise la seconde période d'Hamilton. Nous en ferons ici une brève analyse, à partir de trois articles qui s'échelonnent du début de 1964 jusqu'au printemps de 1965, et qui ont été reproduits dans le recueil *Radical Theology and the Death of God* <sup>76</sup>.

Un premier fait qu'il faut bien noter ici, c'est l'athéisme radical d'Hamilton. Dans son article *Thursday's Child* de 1964, il avoue sans détour qu'il ne croit vraiment pas en Dieu. Et il ne s'agit pas là tout simplement d'une protestation élégante contre des idoles ou contre une fausse image, trop anthropomorphique, de Dieu.

---

75. Thomas W. OGLETREE, *La controverse sur la « mort de Dieu »*, (coll. « Christianisme en mouvement », 8), Paris, Casterman, 1968, pp. 31-32.

76. Thomas J. J. ALTIZER et William HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co., 1966.

C'est Dieu lui-même qu'il ne peut accepter<sup>77</sup>. C'est la même position qu'il exprime l'année suivante : il n'a ni Dieu ni foi en Dieu ; il affirme par contre la mort de Dieu comme la mort de toutes les formes du théisme<sup>78</sup>. Et il insiste encore là qu'il ne faut pas entendre cette « mort de Dieu » dans un sens purement métaphorique. Ce n'est pas seulement une idole ou les dieux des religions qu'il a perdus, mais Dieu lui-même<sup>79</sup>. Là-dessus, l'évolution d'Hamilton est définitive. Il n'aura plus besoin de revenir sur cette position pour la corriger. Son athéisme est déjà ici on ne peut plus radical.

Quant à l'expérience qui est à la source de cet athéisme, notons qu'il ne s'agit plus ici de l'expérience de la souffrance et du mal dans le monde, mais plutôt de l'expérience de la sécularité du monde, l'expérience du monde devenu majeur tel que décrit par Bonhoeffer. Dans un tel monde, on ne fait plus d'aucune façon l'expérience de Dieu, parce qu'on n'en a plus d'aucune façon besoin. Il n'y a plus aucun problème qui ne puisse être résolu que par Dieu. Et Hamilton proteste énergiquement ici contre toute tentative de rechercher au fond du cœur humain un certain sens religieux, un besoin caché, une faim inassouvie de Dieu<sup>80</sup>.

Hamilton tient pourtant à distinguer sa position de celle de l'athéisme classique, celle de Feuerbach par exemple. Or la principale différence consiste précisément en ceci qu'elle comporte un élément d'attente et d'espoir<sup>81</sup>. Des profondeurs de l'incroyance monte encore une prière pour le retour du Dieu perdu<sup>82</sup>. On retrouve ainsi une idée déjà exprimée dans *The New Essence of Christianity*. On retrouve aussi, transformé, le paradoxe de Bonhoeffer : par le fait de cette attente, nous nous tenons devant Dieu jusque dans l'incroyance<sup>83</sup>. Il ne s'agit plus ici cependant

---

77. *Ibid.*, p. 88.

78. *Ibid.*, p. 37.

79. *Ibid.*, pp. 46-47.

80. *Ibid.*, p. 40 ; cf. pp. 115-117.

81. *Ibid.*, p. 41.

82. *Ibid.*, p. 47 ; cf. p. 92.

83. *Ibid.*, p. 90.

d'une attente située à l'intérieur de la foi. Cette attente ne repose sur aucun fondement de foi, christologique ou autre, car la foi elle-même est déjà perdue. Si l'on peut encore parler ici d'une « attente de la foi », c'est plutôt au sens où la foi elle-même est attendue. Dans les propres termes d'Hamilton, « il subsiste une attente authentique de quelque chose qui pourra un jour être transformé en une sorte de foi encore supérieure à celle qu'on a laissé perdre. »<sup>84</sup> Quand Hamilton en vient à préciser un peu plus concrètement le contenu de cette attente et de cette foi nouvelle, il fait appel à la distinction augustinienne entre *frui* et *uti*. Le Dieu qui est mort et perdu est celui du besoin religieux. Rien n'empêche cependant que Dieu puisse revenir sous une autre forme, non plus comme celui dont on a besoin, mais plutôt comme celui dont on se réjouit, dont on fait ses délices :

En plus de l'idée de l'attente de Dieu, je m'intéresse à la recherche d'un langage qui ne repose pas sur les catégories de « besoin » ou de « problème ». Il se pourrait que la distinction augustinienne entre *frui* et *uti* s'avère utile. Si Dieu n'est pas nécessaire, si c'est au monde et non à Dieu que nous allons dans nos besoins et nos problèmes, alors peut-être en arrivons-nous à voir qu'il doit devenir plutôt l'objet de notre joie et de nos délices. Une part du sens de l'attente de Dieu consiste dans cet effort pour comprendre ce que pourrait bien signifier se réjouir de lui... Notre attente de Dieu comme notre athéisme est en partie une recherche pour un langage et un style auquel nous serions capables de nous tenir devant lui une fois de plus, nous réjouissant en sa présence<sup>85</sup>.

Avec la perte de Dieu et de la foi, il ne reste donc plus que l'attente. Mais il y a aussi la charité qui demeure, l'amour du prochain. Hamilton décrira même son évolution comme un passage de la foi à la charité, de Dieu vers le prochain<sup>86</sup>. Or cette attitude à l'égard du prochain est elle-même placée sous le signe de l'attente de Dieu : « En ce temps d'attente, nous avons une place à tenir. Ce n'est pas devant l'autel, c'est dans le monde,

---

84. *Ibid.*, p. 91.

85. *Ibid.*, p. 41 ; cf. p. 117.

86. *Ibid.*, p. 48 ; cf. pp. 36-37.

dans la cité, avec le prochain nécessaire et l'ennemi. C'est ce lieu qui définit vraiment notre foi, puisque la foi et l'amour ne font qu'un dans l'intérim de l'attente. »<sup>87</sup> Le service du prochain s'accomplit donc au temps de l'attente de Dieu. Mais il y a plus encore. C'est qu'il prend lui-même la forme d'une attente devant le prochain. Hamilton, nous venons de le voir, en parle comme d'un lieu où se tenir avec le prochain. Avant d'être un service actif, il s'agit d'abord d'une attitude passive d'attention au prochain, de patience et d'obéissance<sup>88</sup>. Nous retrouvons là les principaux thèmes de l'éthique de Simone Weil, ce qui nous confirme encore dans l'hypothèse qu'il s'agit bien là d'une éthique de l'attente de Dieu.

4. Cette attente de Dieu, dépourvue de tout fondement réel, ne pouvait pourtant pas durer longtemps. Cette seconde phase de la pensée d'Hamilton n'était donc en fait qu'une étape de transition. Dès l'automne de 1965, nous le voyons adopter une position beaucoup plus radicale encore, où toute trace d'attente de Dieu est maintenant disparue : « Les théologiens radicaux de la mort de Dieu, écrit-il, sont des hommes sans Dieu qui n'anticipent pas son retour. » Et il poursuit immédiatement : « Ce n'est pas une simple privation (*not-having*), car il y a là l'expérience d'une perte... Et ce n'est pas simplement la perte des idoles ou du Dieu du théisme, mais du Dieu de la tradition chrétienne. »<sup>89</sup> C'est par là uniquement qu'Hamilton distingue maintenant

---

87. *Ibid.*, pp. 41-42.

88. *Ibid.*, pp. 47 (note 10), 50, 92-93.

89. *Ibid.*, p. 6. — Comme témoins de cette troisième période, en plus des autres textes recueillis dans *Radical Theology and the Death of God*, il faut mentionner surtout les articles suivants :

— « The Shape of Radical Theology », dans *Frontline Theology*, éd. par Dean Peerman, Richmond, John Knox Press, 1967, pp. 69-76 (paru d'abord en octobre 1965).

— « La 'mort de Dieu' dans la pensée religieuse américaine », dans *Le christianisme à l'épreuve de l'athéisme*, (coll. « Mise en question », 2), Gembloux, Duculot, 1970, pp. 149-167 (paru d'abord en 1966).

— « Questions and Answers on the Radical Theology », dans *The Death of God Debate*, éd. par Jackson Lee Ice et John J. Carey, Philadelphia, The Westminster Press, 1967, pp. 213-241.

le théologien radical du simple athée ; non plus parce que le premier attend le retour de Dieu, mais par ce sentiment de perte, parce qu'il se souvient d'avoir eu un Dieu : « Le présent du radical est semblable à celui de l'athée, conclut-il, mais leurs souvenirs sont différents. »<sup>90</sup> C'est par là aussi qu'il explique maintenant l'expression « mort de Dieu ». S'il la préfère à toute autre, c'est parce qu'elle indique bien qu'il s'agit là d'une perte irrémédiable, définitive :

Ce qui ne fait aucun doute, c'est que la formule « mort de Dieu » est une expression rhétorique frappante et offusquante. Les théologiens de la mort de Dieu ne se prénomment cependant pas de la sorte dans le but de choquer. S'ils parlent de mort, ils entendent le mot dans son sens de « mort ». La réflexion religieuse traditionnelle se risque à parler de « disparition » ou « d'absence », ou encore « d'effacement », ou de « silence » de Dieu. Ainsi se trouve signifié le fait que des hommes font l'expérience, de façon interrompue, de la foi en Dieu ou de la présence de Dieu. De temps à autre, cette présence de Dieu nous est retirée et il n'est pas possible à l'homme de déterminer à quel moment et de quelle manière Dieu réapparaîtra. C'est ainsi que l'on parle habituellement aujourd'hui, mais ce n'est pas de ce phénomène que s'occupent les tenants de « la mort de Dieu ». Il s'agit pour eux d'une véritable perte. Il s'agit à proprement parler de « se passer » de Dieu et quelles que puissent être leurs attentes de l'avenir, ils ne s'attendent pas à ce que le Dieu chrétien réapparaisse, ni d'une manière latente, ni ouvertement<sup>91</sup>.

Avec cette dissolution de l'attente de Dieu, l'athéisme d'Hamilton devient maintenant non-dialectique. Il ne comporte plus « la dialectique de la présence et de l'absence. L'absence a gagné une victoire décisive sur la présence. » Et Hamilton de conclure : « Nous sommes des athées (*not-havers*) dont le *oui* non-dialectique au monde est balancé par un *non* à Dieu. »<sup>92</sup> Par là disparaît toute tension au fond du cœur de l'homme, Dieu n'étant plus

90. *The Death of God Debate*, p. 214.

91. *Le christianisme à l'épreuve de l'athéisme*, pp. 153-154 ; cf. *Front-line Theology*, p. 73 ; *The Death of God Debate*, p. 215.

92. *Radical Theology and the Death of God*, pp. 168-169.

pressenti d'aucune façon, pas même comme une blessure<sup>93</sup>. Par là aussi disparaît le sens tragique de l'existence, puisque la tragédie présuppose justement cette tension dialectique entre la présence et l'absence de Dieu. Hamilton peut dès lors proclamer l'avènement d'un « nouvel optimisme » avec l'événement de la mort de Dieu<sup>94</sup>.

Que devient alors le Christ, dont se réclament toujours les théologiens de la mort de Dieu ? Il n'est certainement plus celui en qui Dieu réapparaît de quelque façon que ce soit. Tout au contraire, on vient à lui, comme on vient au prochain, après avoir délaissé Dieu. Hamilton peut donc se dire un homme sans-Dieu qui n'est pourtant pas sans-Christ<sup>95</sup>. Dans la vie même de Jésus, toute tension sera supprimée entre sa relation au Père et sa relation au prochain, puisqu'on ne retient plus que ce dernier aspect<sup>96</sup>. Toute tension disparaît également entre la venue et le retour de Jésus, puisque toute la dimension eschatologique du mystère chrétien se trouve supprimée. On ne retient plus en somme qu'un versant du mystère pascal, celui de la passion et de la mort, en laissant tomber tout ce qui se rapporte à la résurrection et au retour glorieux<sup>97</sup>.

C'est donc un christianisme très réduit que nous propose finalement Hamilton, un christianisme tronqué de toute sa dimension eschatologique, un christianisme désamorcé de toute tension eschatologique avec l'évanouissement de l'attente de Dieu. Il est parfaitement conscient d'ailleurs qu'il a perdu l'espérance avec la foi et qu'il ne lui reste plus que l'amour du prochain avec le Christ. Il nous rend par là plus conscients que jamais du lien étroit qui unit la foi et l'espérance. Le grand défi de la foi n'est-il pas encore aujourd'hui l'attente de Dieu ? Cette attente est-elle bien fondée ? Est-ce une dernière illusion religieuse ? C'est là, nous l'avons vu, le problème que soulevait *En attendant Godot*.

---

93. *Frontline Theology*, pp. 70-71.

94. « The New Optimism, from Prufrock to Ringo », dans *Radical Theology and the Death of God*, pp. 165-169.

95. *Radical Theology and the Death of God*, p. 7.

96. *The Death of God Debate*, p. 223.

97. *Ibid.*, pp. 224-225.

Il y a pourtant ici une grande différence entre Samuel Beckett et William Hamilton. Pour Beckett, l'attente de Dieu est le dernier espoir de la vie ; la seule alternative serait le suicide. Pour Hamilton au contraire, l'alternative à l'attente de Dieu est la naissance d'un nouvel optimisme. Il n'y a donc pas ici simplement une option fondamentale pour ou contre la foi en Dieu. Il y a aussi toute une expérience du monde qui se trouve impliquée. Or, nous l'avons vu, l'expérience qui guide Hamilton dans la dernière phase de son évolution n'est plus l'expérience de la souffrance et du mal, mais bien plutôt l'expérience d'un monde devenu majeur, pleinement sûr de lui-même, qui n'a plus besoin de Dieu. En somme, ce temps de la mort de Dieu se trouve décrit avec les caractéristiques d'un temps d'accomplissement. Voilà pourquoi l'attente n'y a plus de part. Mais ce nouvel optimisme n'est-il pas beaucoup plus illusoire encore que l'attente religieuse de Dieu ? Si, en 1966, Hamilton pouvait encore croire qu'il habitait le meilleur des mondes, il a dû être bientôt déçu avec la vague de contestation et de violence qui devait déferler sur le continent peu de temps après. Peut-être pouvons-nous comprendre par là pourquoi les heures de gloire du mouvement de la mort de Dieu devaient elles-mêmes passer si vite. Peut-être aussi qu'en rééditant en 1966 son si bel ouvrage *The New Essence of Christianity*, Hamilton avait-il entrevu que les dernières réflexions de Bonhoeffer sur la souffrance de Dieu dans le monde reprendraient bientôt toute leur actualité !



TROISIÈME PARTIE

# Éléments d'une théologie de l'espérance



# L'espérance et le royaume de Dieu dans l'Écriture

André Myre, s.j.

Dans cet exposé<sup>1</sup> on entend montrer comment l'espérance du Royaume de Dieu chez Jésus de Nazareth a considérablement influencé son action et comment la même espérance pourrait avoir des répercussions importantes sur la vie chrétienne aujourd'hui. À la base de ce texte il y a un postulat qui, par définition, ne sera pas démontré, à savoir que l'enseignement de Jésus

---

1. Le présent texte reproduit substantiellement une communication prononcée lors du septième congrès annuel de la Société canadienne de théologie. Cette communication avait pour but d'alimenter une discussion subséquente en atelier. Le texte qu'on a sous les yeux garde les caractéristiques du genre littéraire requis par les circonstances entourant son utilisation première.

Le thème de l'espérance en relation au Royaume de Dieu est étudié du seul point de vue de l'exégèse. Pour avoir une vue d'ensemble des conceptions du Royaume dans l'histoire de l'exégèse, on pourra consulter Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, New Testament Library, London, SCM Press, 1963. Dans une autre perspective, on aura grand profit à lire Joachim Jeremias, *New Testament Theology*, vol. I, *The Proclamation of Jesus*, New Testament Library, London, SCM Press, 1971. L'A. a su garder au message de Jésus sa profonde et authentique coloration eschatologique.

touchant le Royaume de Dieu n'est pas périmé ; que l'opposition bien connue entre le Jésus-prêchant et le Christ-prêché n'exclut pas que l'enseignement du Jésus historique soit encore valable ; bien plus, qu'en vertu de la Résurrection de Jésus par le Père, cet enseignement a reçu un sceau d'authenticité et de vérité qui le recommande encore aujourd'hui à la conscience chrétienne.

### *Jésus et le royaume*

#### **Position exégétique du problème**

Depuis que Schleiermacher et Ritschl, au siècle dernier, ont mis le concept de Royaume de Dieu au cœur de leur théologie, la recherche exégétique s'est longuement penchée sur le problème, et avec des résultats appréciables.

C'est ainsi qu'on peut considérer ce qui suit comme définitivement *acquis*.

1. La prédication de Jésus était centrée sur le Royaume de Dieu.

2. Le Royaume est un acte de Dieu. Avant les travaux de Johannes Weiss et d'Albert Schweitzer on concevait couramment le Royaume comme l'établissement progressif de la justice dans l'humanité ; comme la puissance de Dieu à l'œuvre dans la vie humaine ; comme l'organisation de l'humanité selon le vouloir de Dieu ; comme la transformation chrétienne de l'ordre social. Aujourd'hui il est acquis — dans l'exégèse du moins — que, pour Jésus, le Royaume se réfère à la fois à l'intervention décisive de Dieu dans l'histoire et le cœur de l'homme, d'une part, et à l'état final de salut que cette intervention amènera, d'autre part. Il est important de noter que Jésus met fortement d'accent sur l'activité de Dieu.

3. Le Royaume dans la pensée de Jésus a des résonances dans les conceptions prophétiques, apocalyptiques et rabbiniques.

4. Le Royaume dans la pensée de Jésus est à la fois présent et futur. Les essais de Weiss et Schweitzer pour prouver que le Royaume n'était que futur n'ont pas convaincu ; non plus que la tentative de Dodd à l'effet qu'il n'était que présent. Bultmann a repris l'hypothèse de Weiss-Schweitzer, mais il est corrigé là-dessus par ses disciples : Käsemann, Bornkamm, Fuchs et Conzelmann.

Pour Jésus, le Royaume est l'activité décisive de Dieu qui fait irruption dans l'histoire et le cœur de l'homme pour sauver son peuple. Or il proclame également l'actualisation de cette activité de Dieu dans son ministère. En ce sens le Royaume est *présent*. Il est présent parce que Jésus chasse les démons par l'Esprit de Dieu (Mt 12:28). Il est présent dans le pardon eschatologique des péchés (Mc 2:5). Il est présent dans le message des paraboles du trésor et de la perle (Mt 13:44-6), de la tour (Lc 14:28-33), du figuier (Mc 13:28), de la lampe sous le boisseau (Mc 4:21), — selon l'interprétation de Dodd et de Jérémias.

Mais le Royaume est aussi *futur*. Il sera la consommation de ce qui a commencé dans le ministère de Jésus, alors que le Fils de l'homme reviendra dans la gloire (Mt 24:27, 37, 39, 44). Quelques-uns des disciples le verront avant leur mort (Mc 9:1). Le futur du Royaume ressort aussi des paraboles de contraste telles que la parabole du grain de sénevé (Mc 4:30-32), du levain (Mt 13:33), du fermier patient (Mc 4:26-9) ; il en est de même dans les béatitudes qui impliquent un renversement futur et radical des valeurs actuelles ; dans les demandes du Pater ; dans les nombreuses exhortations à veiller, dans les avertissements à Israël, etc. Jésus a indiqué divers aspects de cette consommation, mais il n'en a jamais défini la nature exacte.

Malgré tout l'acquis de la recherche exégétique touchant le Royaume de Dieu dans la pensée de Jésus, il reste encore du *problématique*. L'incertain concerne surtout la façon dont il faut concevoir la tension entre le présent et le futur du Royaume ainsi que la relation qui existe entre l'eschatologie et l'éthique dans l'enseignement de Jésus.

En ce qui concerne la tension entre le présent et le futur du Royaume, faut-il voir ce futur réalisé dans la résurrection de Jésus, la Pentecôte, l'Église ? Faut-il voir là des réalisations partielles ou totales du Royaume ? Faut-il plutôt concevoir cette tension comme la relation entre le présent du Royaume réalisé dans le ministère de Jésus et sa pleine manifestation universelle dans le futur ? Ou encore faut-il voir cette tension de façon existentielle, le Royaume n'étant pas destiné à venir dans le temps mais seulement à provoquer la décision de l'homme ? Chacune de ces explications a des adhérents, mais aucune ne peut faire l'unanimité autour d'elle.

De même, le lien entre l'eschatologie et l'éthique est interprété diversement. Pour Johannes Weiss, l'enseignement éthique de Jésus ne peut concerner les conditions d'entrée dans le Royaume, puisque ce dernier ne vient que de Dieu seul. Jésus veut tout simplement demander un effort surhumain de conversion à qui veut se préparer à accueillir le Royaume dont la venue est imminente. C'est l'*Interimsethik*. Bultmann a modifié cette conception en unissant la proclamation du Royaume et les exigences éthiques de Jésus dans la décision qui est exigée de l'homme confronté à la parole de Dieu. Pour qui, comme Dodd, conçoit le Royaume en tant que présent, les exigences éthiques de Jésus représentent l'idéal moral des hommes qui acceptent le Royaume de Dieu. En somme, la conception du fondement des exigences éthiques de Jésus varie en fonction de l'importance relative que l'on accorde au présent et au futur du Royaume.

### **Jésus « signifie » le présent et le futur Royaume**

Après ce bref état exégétique de la question, il semble opportun d'offrir ce qui se voudrait être une direction dans laquelle est possible un début de solution un peu cohérente au problème de la tension entre le présent et le futur du Royaume pour Jésus ainsi qu'à celui du lien entre son enseignement eschatologique et éthique.

Pour Jésus, le Royaume de Dieu est arrivé en lui parce que Dieu règne totalement sur lui. Jésus est conscient d'avoir été

saisi par Dieu <sup>2</sup> et de lui être entièrement obéissant et agréable. En lui, l'œuvre de transformation radicale de l'homme par Dieu a eu lieu. En lui, le Royaume est présent.

Toute la vie, l'activité, la prédication de Jésus est une manifestation, une « signification » de la présence du Royaume en lui ainsi que de son espérance de sa manifestation universelle future. C'est pour signifier la présence de ce Royaume en lui qu'il s'emploie à faire les œuvres messianiques de guérisons, à chasser les démons et à inviter au repentir. Chacune de ces œuvres est une vraie victoire eschatologique, une vraie manifestation du Royaume présent en lui. Mais une manifestation partielle, transitoire, en tension entre le présent réalisé en lui et le futur espéré.

Quand cette signification est efficace, quand la présence du Royaume est reconnue, alors le Royaume devient présent dans le cœur des disciples : « Mais si c'est par l'Esprit de Dieu que j'expulse les démons, c'est qu'alors le Royaume de Dieu est arrivé pour vous » (Mt 12:28). Toute la vie de Jésus vise à signifier cette présence du Royaume en lui qui pointe vers sa réalisation définitive. Et tout l'enseignement éthique de Jésus est fondé sur ce dynamisme de signification. Aimer ; ne pas tuer ; ne pas divorcer ; tendre l'autre joue ; toutes ces exigences signifient la saisie, par Dieu, du disciple ; dans son action le disciple manifeste qu'il est et vit pour Dieu et, par là même, développe en gestes significatifs son espérance de la réalisation définitive de la Royauté de Dieu. De même que Jésus signifie la présence du Royaume en lui et pointe vers son accomplissement final, de même exige-t-il de ses disciples qu'ils signifient la présence du Royaume en eux et pointent vers le futur. Il s'agit certes là d'une *Interimsethik* ; il ne peut en être autrement puisque le Royaume n'est pas encore pleinement là. Mais d'une *Interimsethik* qui n'est pas fondée sur un pur futur mais qui s'appuie solidement sur la présence du Royaume dans l'attente de l'action finale de Dieu. De plus, ce dynamisme de signification sauve l'autonomie de Dieu qui seul peut amener et le Royaume présent

---

2. Le baptême de Jésus est l'expression de sa saisie par Dieu. Peu importe pour notre propos qu'il s'agisse là du début radical du règne de Dieu en Jésus ou de la simple manifestation d'une saisie préalable.

et le Royaume définitif. Le disciple ne fait pas le Royaume ; les gestes des disciples ne font pas croître le Royaume. Ils ne font que pointer vers lui, à la fois présent et futur. C'est dans l'œuvre de signification que se trouvent unifiés aussi bien le présent et le futur du Royaume que les aspects eschatologiques et éthiques de l'enseignement de Jésus.

### *Le chrétien et le royaume*

Si cette analyse de la place du Royaume chez Jésus et dans son enseignement est exacte, et si cet enseignement est encore valide, ses répercussions dans la vie chrétienne sont énormes. Comme Jésus, le chrétien a conscience d'avoir été saisi par Dieu qui règne sur lui ; dans l'expérience de sa foi, il se sait pris par un plus grand que lui, un Seigneur qui a commencé son œuvre au plus profond de son être. Comme Jésus, il fonde son espérance du Royaume à venir sur cette présence du Royaume de Dieu en lui. Comme Jésus, il se sait porteur de la mission de signifier cette royauté de Dieu sur lui et d'annoncer par là même la royauté définitive. Comme Jésus, il sait qu'il ne fait pas le Royaume, il le signifie. Comme Jésus, il n'est pas au service du monde, mais de Dieu.

L'explication des conséquences pour la vie du chrétien d'aujourd'hui de cette espérance de Jésus peut causer un véritable choc. Le chrétien, a-t-on dit, ne fait pas le Royaume. L'humanité ne bâtit pas le Royaume. Le Royaume s'attend, s'espère, se signifie. Militer dans un parti de gauche, ça ne bâtit pas le Royaume (dans un parti de droite non plus). « Faire dans le social », ça ne bâtit pas le Royaume. Améliorer les conditions de vie, jeter par terre les gouvernements corrompus, enrichir les pauvres, conscientiser, ça ne bâtit pas le Royaume.

Toutefois, ça peut le « signifier ». Toute activité est ambiguë et tout l'effort chrétien doit être de rendre cette activité signifiante. Le chrétien, à cause de son espérance et s'il ne veut pas la trahir, n'a pas le droit de s'arrêter à l'activité comme telle. Comme si elle était claire par elle-même. Elle ne l'est pas. Elle

ne l'était pas pour Jésus — ses expulsions de démons étaient soit l'œuvre de l'Esprit soit celle de Béełzeboul (Mc 3:22-30 ; Mt 12:24-32). Dans l'économie du Royaume, ce n'est pas tellement l'activité comme telle qui compte vraiment que la signification qu'elle explicite. La mission de l'Église n'est pas de remplir les fonctions que la société attend d'elle ou lui concède, mais d'ouvrir cette société à un plus grand qu'elle. Le chrétien ne peut pas répondre au marxiste qui l'accuse de se désintéresser du monde, en essayant de lui prouver le contraire en faisant la même chose que lui et en se situant au même plan. En s'adaptant, le chrétien renie son espérance.

Cette transposition directe de l'espérance de Jésus dans la vie d'aujourd'hui provoque certes un choc culturel. Le chrétien veut tellement *faire le Royaume*. Mais ici la question n'est pas de définir ce qu'on veut que Jésus ait dit ou ce qu'on voudrait qu'il ait dit. Ou bien on se réclame de l'espérance de Jésus et on la vit comme telle. Ou bien on se réclame de celle d'un autre. Il est certes valable de se demander si l'espérance eschatologique de Jésus est de fait répétable aujourd'hui. Mais tel n'est pas le propos de cet exposé qui ne veut que laisser entrevoir comment l'espérance de Jésus peut s'espérer aujourd'hui. Sans la délayer.

Au niveau individuel, il n'y a qu'une vocation chrétienne, être significatif. Tout au long d'une vie d'homme. Chrétienne-ment parlant, à temps partiel ou pas, pour l'éternité ou pas. Ce qui importe c'est d'être transparent. En ce sens il n'y a pas de vocation temporaire ou permanente, de plan immuable de Dieu sur moi concernant mon état de vie, ma fonction, mon travail. Je n'ai qu'une vocation, signifier mon espérance. Et je le fais avec tout ce que je suis et au gré de mon évolution. Et personne n'a décrété que celle-ci se devait d'être en ligne droite.

Jésus a voulu des disciples qui soient transparents. En cela on peut voir le germe d'un vouloir d'une Église qui soit le signe du rassemblement dans le Royaume. L'Église a sa raison d'être dans cette mission de signification. Elle n'est pas plus importante que sa mission. Pas importante au point de se maintenir telle quelle si elle ne peut plus signifier. La manifestation de l'espérance conditionne l'Église. Dans son être et ses structures. Le

monde étant changeant, il est inévitable que les manifestations de l'espérance le soient aussi. Et donc l'Église. Malgré le fait qu'il soit tellement tentant de se penser immuable comme Dieu.

L'espérance eschatologique est au cœur de la liturgie. Le concept de signification aussi. Il est vrai que l'eucharistie est présence de Jésus, mais encore plus elle est signification du Royaume à venir : « J'ai désiré avec ardeur manger cette Pâque avec vous avant de souffrir ; car je vous le dis, je ne la mangerai plus jamais jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le Royaume de Dieu » (Lc 22:16). « Vous mangerez et boirez à ma table en mon Royaume » (Lc 22:30). Le baptême est l'expérience fondamentale de saisie par Dieu que fait le chrétien. Peut-on imaginer présence du Royaume moins significative pour un homme que celle qu'il ne peut même pas expérimenter étant bébé ? Dans le sacrement de pénitence, le pardon des péchés est réel. Mais en tant que signe de la transformation eschatologique de l'homme dans le Royaume de Dieu. S'arrêter au pardon présent des péchés, c'est couper le sacrement de son sens ; c'est faire comme les contemporains de Jésus qui voyaient les miracles mais non leur sens. Dans le cas du mariage, l'indissolubilité manifeste bien l'amour qui ne se dément pas et par là pointe vers la perfection de l'amour dans le Royaume de Dieu. Jésus l'a vu ainsi. Mais quand l'amour est mort il n'y a plus de signification. Or là où il n'y a plus de signification, il n'y a plus de chrétien. Faire appel à Jésus pour maintenir une non-signification indissoluble, c'est mettre l'enseignement de Jésus sens dessus dessous.

Si l'espérance de Jésus n'est pas morte, ses répercussions possibles sur la vie chrétienne, comme ces quelques exemples ont pu le laisser entrevoir, sont incalculables. Aussi incalculable toutefois est le dommage que subit une Église qui laisse s'affaiblir sa tension vers le Royaume. Parce que alors elle perd le sens du relatif. Elle absolutise tout ce qu'elle touche. Ce qui est catastrophique. C'est d'ailleurs ces faux absolus que l'Ancien Testament appelle les idoles. Jésus est mort à cause de son espérance et des conséquences qu'elle amenait. Il ne faut pas croire que l'Église et les sociétés d'aujourd'hui puissent supporter plus facilement la même espérance.

# L'espérance dans la tradition liturgique

Jean-Marc Dufort, s.j.

Notre intervention comme panéliste se limitera à deux points : l'espérance dans la vie de l'Église primitive, y compris l'Église du Nouveau Testament, et l'espérance dans la tradition de l'Église des premiers siècles. Il faudrait sans doute, pour être complet, interroger longuement les liturgies orientales. Les limites de ce travail nous obligeront à livrer seulement quelques aperçus de cette tradition, si riche d'ordinaire en données théologiques et à nous en tenir plutôt aux textes romains ou gallicans qui sont encore, pour une bonne part, ceux de nos bréviaires et de nos missels.

Dans le tissu liturgique des premiers siècles chrétiens, nous opérerons deux coupes : l'une au niveau du vocabulaire, l'autre au niveau d'une institution liturgique très ancienne et significative, le temps de l'Avent.

Nos conclusions incluront des perspectives qui seraient ouvertes par une enquête plus exhaustive que la nôtre et qui peuvent offrir matière à discussion.

## 1. L'espérance dans la vie de l'Église primitive

1. À l'époque du Nouveau Testament, et surtout dans les milieux pauliniens, l'espérance possède un caractère nettement christologique : elle est une attente<sup>1</sup> de la « manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur le Christ Jésus » (Tite 2, 13), qui doit se révéler en nous par la transfiguration de notre corps de misère (cf. Phil 3, 21) et sa conformation au corps glorieux de ce même Christ ; attente « de la grâce qui doit être apportée par la Révélation de Jésus-Christ » (1 P 1, 13), avec lequel le chrétien, mort au péché, sera manifesté plein de gloire (cf. Col 3, 4). En proclamant par l'eucharistie la mort de son Seigneur « jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Cor 11, 26), le chrétien porte dans son corps la mort du Seigneur Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans sa chair mortelle (2 Cor 4, 11). D'emblée l'eucharistie primitive apparaît donc comme *manifestation du mystère de résurrection*, mystère qui constitue le ressort de l'espérance chrétienne.

Ce n'est pas par hasard, écrit O. Cullmann, que le Voyant place ses visions au « jour du Seigneur » (Apoc 1, 10), c'est-à-dire au moment où la communauté se réunit. Tout le drame des derniers temps se déroule pour lui dans le cadre du culte chrétien, dont on pourrait dire qu'il a dans le monde à venir à la fois sa correspondance et son accomplissement. Et c'est ainsi que tout ce qui se passe dans le culte de l'Église est pour lui comme une anticipation de ce que Dieu fera à la fin des temps<sup>2</sup>.

2. La liturgie de cette époque pourrait donc se décrire comme une *épiphanie* au sens fort du mot, car elle manifeste la réalité cachée au cœur d'elle-même et qui est essentiellement d'ordre eschatologique. L'eucharistie primitive, — tous les histo-

---

1. Selon J.B. Bauer (*Encyclopedia of Biblical Theology*, t. 1, p. 377), l'attente constitue l'un des sens principaux attribués dans le monde grec aux mots « espérance » et « espérer ». On a ainsi le quasi-pléonasmе de Tite, 2, 13 : « ... attendant la bienheureuse espérance... ».

2. *La foi et le culte dans l'Église primitive*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963, p. 105.

riens de la liturgie l'ont noté, — est avant tout un rite de cet ordre. « Ce n'est pas simplement, note Gregory Dix, le fait que le langage des prières liturgiques primitives soit plein de réminiscences eschatologiques ; toute la structure de l'anamnèse est eschatologique. »<sup>3</sup> L'Église y rappelle toute une série d'événements touchant notre salut et, parmi eux, l'ascension, la session du Christ à la droite du Père et le second avènement qui consommera notre histoire<sup>4</sup>.

Si l'eucharistie s'entend au début de l'Église comme une *anamnèse*, le mémorial devant Dieu de l'unique sacrifice du Christ dans sa plénitude, il n'en reste pas moins que ce sacrifice ressortit ici et maintenant ses effets dans les rachetés. Et parmi ces effets, le don de l'espérance tient une place centrale : « Que ceci (l'eucharistie que nous offrons) nous obtienne le pardon de nos offenses, la rémission des péchés, la grande espérance de la résurrection des morts et la vie nouvelle dans le royaume des cieux » (Anaphore d'Addaï et Maris)<sup>5</sup>. Dans l'eucologe de Sérapion, l'objet de cette espérance s'étend à la réconciliation mutuelle des chrétiens et au don de l'immortalité (XIII, 5). Pour sa part, la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte rappelle l'objet de cette espérance au moment le plus solennel de la célébration : le Christ, « tandis qu'il se livrait volontairement à la souffrance pour détruire la mort et rompre les chaînes du diable, fouler aux pieds l'enfer, éclairer les justes, établir le testament et manifester sa résurrection,... prit du pain... » etc. (n. 4).

En somme, dans la liturgie de la première Église, l'espérance revêt un caractère nettement christologique. Axée sur la résurrection du Christ (cf. 1 Cor 6, 14 ; 15, 12-20 ; 2 Cor 4, 14 ; Rom 8, 11) qui la fonde, elle trouve son sommet dans une anamnèse

3. *The Shape of the Liturgy*, Westminster, Dacre Press, 1947, p. 263.

4. Cf. la liturgie de S. Jacques et les *Constitutions Apostoliques* VIII, 12, 38 ; voir aussi la formule du Credo de Nicée-Constantinople où l'ensemble des mystères est rattaché à l'histoire au moyen de la formule « pour nous et pour notre salut ».

5. Édité. Renaudot, t. II, Gregg, 1970<sup>2</sup>, p. 76.

qui récapitule le mystère pascal <sup>6</sup> ; mais elle apparaît aussi comme partiellement réalisée dans la communauté des fidèles qui attendent le retour du Christ, comme nous l'apprend la liturgie de la *Didachè* <sup>7</sup>.

## II. *L'espérance dans la tradition liturgique des premiers siècles chrétiens*

Lorsqu'on retrace les caractéristiques générales de cette tradition, on remarque qu'elle présente l'espérance d'une façon globale, indifférenciée, à la manière du Nouveau Testament. Car la liturgie, pas plus que les écrits du Nouveau Testament, n'est une didascalie. Elle propose un message à l'intérieur d'un acte qui a pour but essentiel de faire communier l'homme au mystère du Christ présent dans le culte. Voilà pourquoi, constamment, on y trouve une liaison de l'espérance avec l'économie générale du mystère qui va de la promesse à son accomplissement final en Dieu, source et garant de cette espérance.

A. *Une série d'indices* tirés du vocabulaire de la prière liturgique, et en particulier des oraisons pour les défunts, esquisse la perspective théologique de cette espérance.

1. Il faut d'abord constater que le vocabulaire de l'espérance employé par la liturgie se situe quant à ses termes principaux dans la ligne du Nouveau Testament, qui l'associe volontiers à la foi. Foi mêlée d'ailleurs de confiance et dont l'objet est précisément l'invisible. « La foi, dit l'épître aux Hébreux, est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas » (11, 1). Le sacramentaire de Vérone (6<sup>e</sup>-7<sup>e</sup> siècle) <sup>8</sup>

---

6. On trouvera plus ample matière sur ce sujet dans l'essai de G.B. CAIRD, « The Christological Basis of the Christian Hope », publié dans l'ouvrage écrit en collaboration et intitulé *The Christian Hope*, London, S.P.C.K., 1970, pp. 9-24.

7. *Did.* ix-x ; cf. L. CERFAUX, *La Puissance de la Foi*, coll. « Foi vivante » n. 93, Paris 1971, pp. 53 s.

8. Édit. K. Mohlberg — L. Eisenhofer, Rome, Herder, 1956.

reprend cette idée dans l'une de ses oraisons qu'il termine ainsi : « ... afin que par la communion à ce mystère, nous recevions dans l'attente ce que la foi nous donne à espérer (*quæ speranda credimus, expectata sumamus*) »<sup>9</sup>.

Ainsi l'espérance s'exprime-t-elle au travers des mots signifiant « croire » (avoir foi, *confidere*) ou désignant la confiance (*fiducia*) au sens de Mt 9, 22 : « Confiance, ma fille, ta foi t'a sauvée. » La liturgie romaine fait merveilleusement saisir ces diverses nuances dans la formule usuelle : « Tu leur donnes foi (Seigneur), en ta bonté qu'ils doivent espérer. »<sup>10</sup> En la fête de saint Jean l'Évangéliste, elle parle de lui comme de celui en qui nous mettons notre confiance pour obtenir notre libération : *cujus nos confidimus patrocino liberari*. L'Église elle-même est présentée comme celle qui « met sa confiance dans les suffrages »<sup>11</sup> de ceux qu'elle fête. Dans ses oraisons, la même liturgie met fréquemment en parallèle les verbes « croire » et « espérer » : « en toi ils espèrent et ils crurent » (messe de plusieurs défunts) ; « parce qu'il a cru et espéré » (oraison pour un pape défunt) ; ou encore dans cette prière tirée du sacramentaire de Vérone : « Daigne, Seigneur, incliner nos cœurs vers tes désirs ; et confiants que pour toi il n'est rien d'impossible, nous n'attendons pas le succès des forces d'ici-bas, mais nous recourons instamment à ta puissance. »<sup>12</sup>

Le vocabulaire de l'espérance est aussi lié à la charité qui devient même, dans certaines formules, objet d'espérance : « Donne-nous de grandir dans la foi, l'espérance et la charité » (oraison à vêpres du sacramentaire de Vérone, le 13<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte) ; « afin que le don de la charité, que tu nous as fait espérer, nous soit accessible » (oraison pour demander la charité).

Foi, espérance et charité qui sont d'ailleurs dons de Dieu, comme le soulignent les *Constitutions apostoliques*, et qui per-

---

9. Mohlberg, p. 110, 2.

10. Lundi de la 2<sup>e</sup> semaine du Carême, *oratio super populum*.

11. 18 août, oraison pour la fête de S. Agapit.

12. Oraison du 11 septembre ; Mohlberg 116, 1-4.

mettent « d'offrir à ce même Dieu un sacrifice qui lui soit agréable » (sacramentaire de Vérone, messe d'anniversaire de la mort d'un évêque).

2. *L'objet de cette espérance* est le plus souvent Dieu lui-même ou sa venue prochaine : « Ceux qui attendent ta venue, Seigneur, élève-les au-dessus de leurs petitessees et conserve-les au milieu des périls » (oraison à vêpres du premier samedi de l'Avent, dans l'orational visigothique)<sup>13</sup>. De nombreux textes tirés de la tradition romaine reviennent à ce thème central :

« ... afin que cette espérance qu'ils ont en toi leur soit à jamais favorable... »

« ... Dieu, salut de ceux qui espèrent en toi... »

« ... Dieu qui ne laisses pas accablés ceux qui espèrent en toi... »

« ... Dieu qui protèges ceux qui mettent en toi leur espérance... »

« ... Dieu, force de ceux qui espèrent en toi... »

« ... que les sacrements reçus par tes serviteurs les gardent, eux qui espèrent en toi... »

« ... qui par ta puissance combats les ennemis de ceux qui espèrent en toi... »

« ... attendant l'espérance de la vie céleste et les promesses du Seigneur... »

Parfois l'espérance se tourne explicitement vers la miséricorde divine : « ... mettant notre espérance en ta miséricorde » (sacramentaire de Vérone) ; « à nous aussi, pécheurs, confiants dans l'abondance de ta miséricorde, accorde de prendre part à la communauté de tes saints apôtres et martyrs... » (canon romain).

Ailleurs c'est le Christ qui devient objet d'espérance, par exemple dans la séquence de Pâques : « Le Christ, mon espérance, est ressuscité » ; ou dans les *Constitutions apostoliques* : « Jésus-Christ, notre espérance... »<sup>14</sup> L'un des sommets de la proclamation liturgique de l'espérance survient au deuxième dimanche de l'Avent, alors qu'on lit le quinzième chapitre de l'épître aux Romains (Rom 15, 4-13). En formulant pour ses fidèles un

13. Éd. Vives, n. 1, p. 3.

14. Voir VIII, 6, 13 ; 12,42 ; 29,3 (édit. FUNK).

souhait final, Paul insinue que les fruits de l'espérance ont leur source en Dieu et dans son Esprit : « Que le Dieu de l'espérance vous donne en plénitude dans votre acte de foi la joie et la paix, afin que l'espérance surabonde en vous par la vertu de l'Esprit-Saint » (v. 13). Ici l'espérance apparaît comme l'efflorescence de la foi qui la soutient et la nourrit.

Parfois aussi on rencontre dans les textes des oppositions stylistiques qui ont pour objet de montrer la force de l'espérance attachée aux biens éternels à l'encontre des séductions d'ici-bas (*illicebbras temporales*) ou des honneurs passagers, par exemple dans l'oraison pour un souverain Pontife défunt où l'on dit : « Nous espérons que pour lui cet honneur terrestre se change en bonheur éternel. »

Mais c'est la communion définitive de l'homme avec Dieu qui, par-dessus tout, incite à l'espérance. Le sacramentaire de Véron rappelle, à cet effet, l'exemple des élus : « Alors que leur mérite fait l'objet d'une prédication et d'une gloire sans cesse renouvelées, l'espérance d'un bonheur éternel nous sollicite. »<sup>15</sup>

3. Dans la liturgie romaine, l'espérance est mise en rapport avec le commencement du salut et elle est liée aux *promesses éternelles* comme à sa garantie immédiate :

Dieu qui as préparé pour ceux qui t'aiment des trésors invisibles, mets en nos cœurs la ferveur de ton amour, afin qu'en t'aimant en toutes choses et par-dessus tout, nous puissions obtenir ces biens que tu nous as promis et qui dépassent tout ce que nous pouvons désirer (oraison du 5<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte).

Il convient d'expier par des jeûnes et des prières, surtout lorsque la promesse d'une rétribution vient donner espoir à ceux qui demandent...<sup>16</sup>

Afin que nous recevions par ce don visible (de l'eucharistie) la promesse que nous osons espérer (oraison pour l'Ascension).

Dieu nous invite par eux (les élus) à l'espérance issue de la promesse<sup>17</sup>.

---

15. *Veron.*, aprilis XXI : Mohlberg, 11,81.

16. *Veron.*, Preces Diurnae, Mense Iulio, n. XXXV : Mohlberg 78,15.

17. *Veron.*, Mense Iulio, n. II : Mohlberg 53,394.

Notre espérance se porte d'autre part vers le salut qui est le résultat certain de ces promesses ; la famille terrestre des hommes « s'appuie sur le seul espoir de la grâce céleste » (5<sup>e</sup> dimanche après l'Épiphanie). Cette grâce consiste dans la rencontre des élus : *societatem... cum sanctis tuis* (canon romain) ; et elle est postulée en faveur de celui qui est défunt : « afin qu'il lui (leur) soit à jamais profitable d'avoir mis en toi leur foi et leur espérance » ; « afin qu'il (ton serviteur) attende le jour de la résurrection avec l'espoir certain de la récompense » (oraisons pour les défunts).

B. Au-delà du vocabulaire et à un niveau plus profond, *la liturgie de l'Avent* nous livre certains éléments d'une véritable théologie de l'espérance. Faisons, au départ, une remarque importante. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, ce temps n'est pas un temps de pénitence. On n'a, pour s'en rendre compte, qu'à lire les oraisons du sacramentaire gélasien reprises dans le grégorien : ce temps est tout entier dominé par le vif désir de la venue du Sauveur et il constitue une préparation spirituelle à cette venue. « On ne supprime donc pas l'*Alleluia*, conclut Durand de Mende, parce que le temps de l'Avent renferme quelque joie, à cause de l'espérance de l'incarnation du Christ attendu par nos pères, et à cause de la certitude de la glorification future qui nous est donnée par le premier avènement. »<sup>18</sup>

L'office du premier dimanche de l'Avent apporte un excellent témoignage de cette attente, nourrie à la pensée prophétique de l'Ancien Testament, mais « relue » à la lumière du Nouveau. Voici un intéressant exemple de cette relecture à propos d'Isaïe 30, 27, qui se lit comme suit :

Regardez ! Le nom de Yahvé arrive de loin,  
ardente est sa colère, lourde son oppression.

Or l'antienne à *Magnificat* des premières vêpres du premier dimanche de l'Avent reprend ce passage d'Isaïe en en changeant tout à fait la teneur :

---

18. *Rational des divins Offices*, VI,2 : T. III, éd. française, p. 155 s.

Voici que le nom du Seigneur arrive de loin  
et sa clarté remplit toute la terre !

Le ton de l'office s'élève, par endroits, jusqu'à un lyrisme extraordinaire, comme par exemple dans ce répons du premier nocturne qu'on avait conservé en Gaule jusqu'en 850 environ sous sa forme complète :

*Le chantré* Je vois venir de loin la puissance de Dieu  
et la nuée couvrant toute la terre.

Allez au-devant de lui et dites :

Faites-nous part de la nouvelle : est-ce toi  
qui dois régner sur le peuple d'Israël ?

*Le chœur* Je vois...

*Le chantré* Tous les habitants de la terre et les fils des hommes,  
riches et pauvres  
tout ensemble,

*Le chœur* Allez au-devant de lui et dites :

*Le chantré* Toi qui régis Israël, écoute. Toi qui conduis Joseph  
comme une brebis.

Toi qui es assis sur les Chérubins,

*Le chœur* Dis-nous si c'est bien toi.

*Le chantré* Portes, élevez vos frontons,  
Levez-vous, portes éternelles  
pour l'entrée du roi de gloire.

*Le chœur* Toi qui dois régner sur mon peuple Israël.

*Le chantré* Gloire au Père...

*Le chœur* Je vois venir de loin...<sup>19</sup>

Enfin la tradition liturgique met volontiers au premier plan, particulièrement dans ses cantiques, la venue de Jésus-Christ mentionnée dans tous les textes d'Évangile des dimanches de l'Avent : « le mot grec « erchestai » (venir), caractéristique de tous ces textes, est employé dans la littérature biblique pour désigner la venue messianique du Christ »<sup>20</sup>, et cela sous trois aspects : tout d'abord,

19. Cité par M. Righetti, dans *Manuale di Storia Liturgica*, vol. II, Milano, Éd. Ancora, 1969<sup>2</sup>, p. 56.

20. Cf. *Noël, Épiphanie, Retour du Christ*. Coll. « Lex Orandi », n. 40. Paris, Cerf, 1967, p. 324.

« erchestai » désigne la première venue du Seigneur au sens de Luc 19, 10 : « Le Fils de l'Homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu. » Mais le Nouveau Testament utilise aussi le mot « erchestai » quand il parle du retour du Christ. Le substantif correspondant est le plus souvent *parousia*. La deuxième venue du Seigneur y est évoquée comme s'accomplissant avec une grande puissance et une grande gloire<sup>21</sup>. Entre ces deux venues il faut intercaler la venue présente du Seigneur vécue dans le culte, en particulier dans l'eucharistie, célébrée par toute l'assemblée chrétienne. C'est ainsi qu'un cantique populaire allemand au XVI<sup>e</sup> siècle emploie le mot *Zu-kunft* (à-venir) en lui faisant désigner non pas le futur, mais plutôt le fait de « venir chez quelqu'un ». Il rejoint ainsi le sens de l'*adventus* latin qui a donné son nom à tout ce temps liturgique.

### Conclusion

Notre enquête écrite n'est pas exhaustive ; l'eût-elle été qu'elle aurait apporté des résultats à peine plus abondants, au moins en ce qui concerne la tradition occidentale. L'espérance n'est pas, en effet, un thème qui a marqué profondément cette dernière, pas plus d'ailleurs qu'elle n'a, jusqu'à une époque très récente, pré-occupé la théologie catholique. Et pour tout dire, le thème est pauvre au double point de vue théologique et spirituel, au rebours de la tradition protestante que sa doctrine de la justification amenait à développer énormément ce point de vue.

Une telle constatation, si elle est juste, aide à voir combien la liturgie actuelle — et en particulier la liturgie occidentale — est éloignée de la célébration de l'Église primitive. Ce que « proclamait », suivant le mot de saint Paul, l'eucharistie du Nouveau Testament, c'est proprement la mort du Seigneur, donc de Celui qui est maintenant ressuscité. De là vient l'atmosphère d'espérance, d'attente joyeuse (« jusqu'à ce qu'il vienne ») qui imprègne

---

21. Voir le répons bref de Tierce au premier dimanche de l'Avent, l'Invitatoire du deuxième dimanche, la cinquième antienne de Laudes du même dimanche et la quatrième antienne de Laudes du quatrième dimanche.

la célébration tout entière et que notre tradition liturgique a passablement perdue. Contrairement à nos rassemblements liturgiques actuels (que l'on peut à peine appeler ainsi, puisque ces « rassemblements » ne réunissent que des inconnus) on célébrait précisément ce qui rassemblait et on exprimait dans les mots du temps les préoccupations des chrétiens en liaison avec le mystère liturgique. C'est pour ce motif, et non pas seulement parce qu'ils étaient plus proches du Christ vivant sur la terre, que l'espérance des premiers chrétiens nous rejoint du fond des temps.

À cet égard la remarque de Gregory Dix paraît juste, qui présente la liturgie prénicéenne non pas comme une liturgie objectivante ou hiératique, mais comme une liturgie directe et donc très *domestique* au sens latin du mot<sup>22</sup>. Or un rapide examen de nos textes liturgiques actuels montre combien ils sont encore loin de compte. Après une première refonte de la liturgie, nos anaphores restent, dans leur ensemble, quelque chose de très « objectif » et somme toute d'assez « neutre » en face de la réalité humaine telle qu'elle apparaît aujourd'hui à une conscience chrétienne éveillée. Ce qui est engagé ici, c'est tout au plus une certaine perception de Dieu à peine capable de susciter l'émerveillement et d'amener le chrétien à l'action de grâce. La louange est décantée et comme déportée par rapport à ce qui la fonde : les merveilles de Dieu *en nous et dans le monde*.

Ce qu'il faudrait, entre autres choses, ce serait de célébrer l'espérance propre à l'homme face aux merveilles de Dieu ; plus précisément, de retrouver le visage de Dieu à travers ses merveilles réalisées dans l'homme même et dans l'homme actuel, Jésus-Christ demeurant, bien sûr, le centre et le sommet de ces merveilles. À cette fin, il nous paraît indispensable de réaliser au départ certaines conditions, d'établir un certain climat fait de *gratuité* (on a tellement hâte d'avoir fini !), d'un *sens poétique* plus développé, qui sache allier la parole et le geste dans un langage *total*, le seul qui soit vraiment propre aux « enfants de l'avenir ». Mais ceci nous engage déjà dans une autre problématique qui, pour être d'intérêt majeur, déborde cependant les cadres de ce travail.

---

22. Voir *The Shape of the Liturgy*, p. 141.



# Les espérances séculières à Vatican II

André Naud, s.s.

Depuis les critiques radicales du christianisme qu'instituèrent au siècle dernier Feuerbach, Marx et Nietzsche, un des problèmes majeurs que la réflexion profane pose à la foi chrétienne est celui de sa signification politique et séculière. Un peu dans tous les quartiers on conteste l'aptitude du message chrétien à insérer convenablement le croyant dans la poursuite des objectifs de ce monde-ci. Cette contestation engendre souvent ce que Jean Lacroix appelle l'athéisme politique <sup>1</sup>.

Ces critiques ne peuvent rester sans réponse. Elles le peuvent d'autant moins que, de l'intérieur de la foi elle-même, on s'interroge sur ces thèmes, comme en témoignent la réflexion qui a cours et l'abondante littérature qui paraît sur la sécularité. Les chrétiens veulent comprendre leur âme. Un souci de rigueur et d'authenticité les y pousse. Dans une large mesure, cela signifie pour plusieurs : comprendre comment leur foi s'articule en face des espérances séculières.

---

1. LACROIX, J., *Le sens de l'athéisme moderne*, Paris, 1964, pp. 28-39.

Cette problématique particulière de l'espérance chrétienne étant l'une des plus caractéristiques de la pensée de notre temps, c'est à partir d'elle que je voudrais interroger la pensée de Vatican II. Plus concrètement encore, je voudrais essayer de dégager ce que le dernier Concile pourrait avoir à nous dire concernant les espérances de ce monde, mais en établissant la question à partir des contestations contemporaines de la foi chrétienne faites au nom des exigences de la vie politique. Cette méthode a des avantages certains : elle invite à lire cet enseignement en regard de ce qu'on dit et pense en dehors des cercles chrétiens ; elle oblige à corser la problématique ; elle permet aux critiques de la pensée chrétienne de servir de révélateur.

Il n'est pas possible, dans une courte communication, de tenir dûment compte de toutes les critiques de la religion chrétienne faites au nom de la politique. Il n'est même pas possible d'évoquer, ne fût-ce que sommairement, la variété des formulations de ces critiques. Je retiendrai seulement une formulation contemporaine particulièrement typique et lucide : celle de Merleau-Ponty. Ce choix s'impose assez naturellement du fait que la réflexion de ce penseur récapitule admirablement les plus pénétrantes des critiques du christianisme fondées sur des motifs tirés de la pensée politique.

\* \* \*

La critique politique du christianisme qu'a instituée Merleau-Ponty est formulée dans le vocabulaire hégélien et n'est peut-être même qu'une reprise de l'interprétation hégélienne de la religion chrétienne, celle du moins qui s'inscrit dans la perspective de l'athéisme. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas le cadre idéologique de cette pensée, mais c'est la pointe de la critique du christianisme qu'on y trouve <sup>2</sup>.

---

2. MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, Paris, 1965, pp. 305-323.

Pour Merleau-Ponty, les chrétiens sont mal insérés dans la vie de ce monde. Bien plus, ce phénomène n'est pas, comme le croyait le Père Daniélou, le fruit du hasard ou de l'infidélité. Il plonge ses racines, au contraire, dans le fond même de la spiritualité ou du dogme chrétien, si bien qu'il a quelque chose d'inéluctable. La foi chrétienne entraîne pour les croyants une mauvaise insertion dans ce monde, irrémédiable et chronique, fondée sur la nature même et sur les conséquences de leur croyance.

On ne peut critiquer la conduite sociale du catholique (qui est à la fois mauvais révolutionnaire et mauvais conservateur) sans toucher à sa vie intérieure. On ne peut se contenter de mettre en cause l'infrastructure politique et sociale du catholicisme. Parallèlement à la critique des infrastructures, il faut une critique qui saisisse le catholicisme dans sa totalité et le définit globalement comme une certaine prise de position à l'égard du monde et des hommes, d'où résultent à la fois des sentiments généreux et une conduite conservatrice. À l'équivoque du catholicisme comme phénomène social doit correspondre une équivoque du catholicisme comme vie spirituelle<sup>3</sup>.

Merleau-Ponty décrit longuement cette équivoque fondamentale, en employant les catégories hégéliennes de religion du dieu intérieur, ou religion du Père, et de religion du dieu extérieur, ou religion du Fils. Par-delà le langage ou les catégories utilisés, intéressons-nous à la critique elle-même du comportement politique chrétien et de ses causes. Cette critique porte tout entière sur le fait que le chrétien, et plus expressément le catholique, vit sur deux plans. Il s'intéresse au destin de ce monde dans la mesure où l'incarnation de Dieu l'invite à donner un certain poids au destin terrestre de l'homme ; mais par ailleurs tous les contenus, tous les gestes et toutes les implications de la religion du Père ou de l'intérêt porté aux choses de Dieu le détournent d'un destin terrestre franchement assumé. Aussi bien, le dualisme fondamental de la spiritualité chrétienne s'exprime sans équivoque dans le dualisme des grandes allégeances : le croyant appartient à l'État, communauté de ce monde, mais il est aussi membre de la communauté ecclésiale.

---

3. *Ibid.*, p. 307.

Pour Merleau-Ponty, les conséquences de ce dualisme aux plans de la pensée et de l'agir sont nombreuses et graves. Toute l'appréciation des réalités de ce monde-ci, estime-t-il, se trouve comme viciée. Rien de ce qui se passe dans ce monde ne compte vraiment pour l'adepte de la religion du Père, puisque tout peut et doit être mesuré à l'aune de l'éternité et des choses divines. Tout, en conséquence, peut être et doit être jugé insignifiant. Aussi le mot de Jésus : « Mon royaume n'est pas de ce monde » prend-il comme un sens violent.

Cette appréciation des choses de ce monde conduit naturellement aussi à instaurer dans l'âme chrétienne une attitude fondamentale de quiétisme et d'abandon. « Que votre volonté soit faite ! », s'écrie-t-on dans la religion du Père. Heureusement, comme nous l'avons dit, que l'incarnation ramène l'intérêt du croyant, des cieux à la terre et de Dieu à l'homme. Mais ce fait tempère le caractère conservateur et détaché du croyant sans l'éliminer vraiment. Il contribue seulement à établir la base de l'ambiguïté politique fondamentale de la vie.

L'ambiguïté politique du christianisme se comprend. Dans la ligne de l'Incarnation, il peut être révolutionnaire. Mais la religion du Père est conservatrice... Bref, pour tout dire, dans la mesure où elle fait vivre ses fidèles sur deux plans l'Église est conservatrice <sup>4</sup>.

Ce dernier mot est décisif. Il institue la critique radicale, caractéristique de la pensée de Merleau-Ponty sur la foi chrétienne. Cette critique se porte des comportements aux sentiments qui les engendrent, et de ceux-ci à leur source spirituelle et doctrinale. Au nom de l'unité intérieure, qu'on doit chercher dans la poursuite des seuls objectifs de ce monde-ci, c'est la spiritualité chrétienne et le dogme chrétien qui sont interrogés en leur fond.

Le bref exposé que nous venons de faire de la critique de la foi chrétienne instituée par Merleau-Ponty prépare bien à interroger sans mollesse la pensée de Vatican II sur l'engagement des chrétiens à l'égard des espérances séculières. Inutile d'insister aussi pour souligner combien cette analyse rejoint — et exprime

---

4. *Ibid.*, p. 315.

peut-être — certains des malaises ou certaines des interrogations d'un grand nombre de chrétiens qui essayent de se situer correctement, aussi bien en face de ce monde et des choses politiques, qu'en face du Royaume et de l'Église. La pensée de Vatican II sur les espérances se situe dans le cadre d'une ecclésiologie. Il est toutefois possible d'interroger cette pensée à partir des questions que nous venons de soulever.

Ce qui frappe le plus, quand on lit les actes du dernier Concile à la lumière des critiques de Merleau-Ponty, c'est de constater combien celui-ci a raison de comprendre que la foi chrétienne fait vivre sur deux plans. Qu'il y ait deux ordres de réalité, sans doute étroitement noués mais distincts, c'est là l'un des traits les plus certains de la pensée du dernier Concile. À Vatican II, ces deux ordres ont d'ailleurs été abordés en deux moments de pensée nettement séparés : celui qui fit considérer l'Église dans sa vie propre, celui qui essaya d'éclairer le rôle et la situation de l'Église dans le monde de ce temps.

Il y a donc le plan de l'Église, avec sa spécificité, son originalité, son régime, ses objectifs propres. Ces derniers s'appellent sainteté et salut ; ils sont eux-mêmes l'objet de l'espérance la plus typique du croyant<sup>5</sup>. Et il y a le plan du monde et des sociétés temporelles, irréductible à celui de l'Église : « La mission propre que le Christ a confiée à son Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social : le but qu'il lui a assigné est d'ordre religieux. »<sup>6</sup> Merleau-Ponty remarquait : « L'Église ne se fonde pas dans la société des hommes, elle cristallise en marge de l'État. »<sup>7</sup> Les difficultés que pourrait soulever l'emploi du mot « cristalliser en marge de l'État » mises à part, tout dans les deux grandes constitutions *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes* confirme cette constatation élémentaire et irrécusable que voulait signifier Merleau-Ponty.

La question particulière que j'ai choisie ne m'invite pas à apprécier ici la qualité et l'intérêt de ce que Vatican II peut avoir à nous dire sur l'espérance eschatologique. Il importe plutôt

---

5. *Lumen Gentium*, ch. V et VII.

6. *Gaudium et Spes*, n. 42.

7. MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 314.

à notre sujet de rechercher comment le dernier Concile établit, dans l'ordre ontologique et dans l'ordre moral, les articulations qui relient le plan de l'Église au plan des espérances terrestres. Il nous faut savoir aussi comment le Concile décrit le rôle et la contribution propres de l'Église — instances hiérarchiques et peuple chrétien — par rapport à ce dernier plan.

Pour Vatican II, l'articulation du plan de l'Église au plan séculier est le grand mystère de l'histoire humaine. « À vrai dire, cette compénétration de la cité terrestre et de la cité céleste ne peut être perçue que par la foi ; bien plus, elle demeure le mystère de l'histoire humaine... »<sup>8</sup> On ne s'étonne pas, après ces mots, de constater que le Concile ne parle qu'avec discrétion des rapports qui existent entre les deux ordres ou les deux cités. Il veut respecter ce mystère.

Le Concile s'attache plutôt, par-delà ces questions délicates et qui relèvent carrément du mystère, à montrer comment les réalités, les objectifs et les espérances de ce monde sont valables pour eux-mêmes et comment les chrétiens non seulement peuvent mais doivent s'y intéresser sans arrière-pensée. Le gigantesque effort de civilisation qui caractérise le projet de l'homme correspond au dessein du Créateur. Dieu a confié à l'homme la mission de soumettre la terre, de gouverner le cosmos<sup>9</sup>. Même les activités les plus quotidiennes et les plus modestes sont un prolongement de l'œuvre du Créateur, un apport personnel à la réalisation de son plan providentiel dans l'histoire. Le message chrétien ne détourne pas les hommes de la construction du monde et ne les incite pas à se désintéresser du sort de leur semblable : il leur en fait un devoir plus pressant et plus urgent<sup>10</sup>. L'attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir le souci de s'engager dans les projets séculiers, doit plutôt les stimuler, car on trouve dans le monde présent une ébauche du monde à venir<sup>11</sup>.

Quand on relit les documents de Vatican II, on se demande comment la présentation de la doctrine catholique a pu donner

---

8. *Gaudium et Spes*, n. 40.

9. *Ibid.*, n. 34.

10. *Loc. cit.*

11. *Op. cit.*, n. 39.

prise à des malentendus comme celui dont témoigne la critique de Merleau-Ponty sur la spiritualité chrétienne. On chercherait en vain, en tout cas, dans la pensée de Vatican II, qui retient pourtant manifestement la religion du Père, les traces de négativisme, d'attentisme, de providentialisme, que Merleau-Ponty estimait être l'accompagnement et le produit nécessaires de cette religion.

Mais ces premières remarques ne suffisent pas. Il faut aller plus loin. Il faut notamment vérifier avec soin s'il est vrai que la pensée chrétienne, du moins la pensée catholique telle qu'exposée à Vatican II, est de nature à susciter des personnalités qui soient à la fois de mauvais conservateurs et de mauvais révolutionnaires. Cette vérification est nécessaire parce que l'articulation générale de la pensée chrétienne par rapport à la promotion des espérances séculières est assez complexe. De cette complexité témoignent les nombreux débats, couvrant toute l'histoire de l'Église sur les rapports du temporel et du spirituel, sur l'engagement ou le non-engagement social et politique. En témoignent aussi les avatars de l'histoire chrétienne à tous ces chapitres et, évidemment, les malentendus du genre de celui que nous étudions actuellement. Appelons même ambiguë cette pensée complexe. Mais il devra s'agir d'une ambiguïté d'une autre sorte que celle qu'avait entrevue Merleau-Ponty. Cette ambiguïté n'engage pas la contradiction de la religion du Père et de la religion du Fils. On peut l'exorciser autrement que par l'athéisme ou par la promotion de cette religion du Fils qui serait une pure religion de l'Homme, et dont Merleau-Ponty, semble-t-il, se serait accommodé.

On ne peut comprendre et interpréter la pensée de Vatican II sur l'engagement dans la promotion des espérances terrestres, surtout quand celui-ci devient typiquement politique, si l'on ne comprend comment diffèrent la situation de la personne du chrétien et la situation de la communauté ou de l'institution ecclésiastique.

En ce qui concerne la personne du chrétien lui-même, on se demande quelles limites, quelles réticences la foi pourrait imposer à son engagement social ou politique, ou même, pour employer le vocabulaire de Merleau-Ponty, à son engagement révolutionnaire. Une étude comparée de la pensée de Simone de Beauvoir et de la pensée chrétienne sur cette question m'a permis

de constater une convergence totale des points de vue <sup>12</sup>. On ne peut s'étonner de cette convergence : la justice est le nom moderne de la charité et la loi chrétienne est loi de charité. Non seulement la foi chrétienne n'empêche pas un engagement politique et social, mais elle le réclame impérieusement. Vatican II presse les chrétiens d'assumer, chacun à son poste, sa part d'engagement dans la promotion de la justice. En vérité, on ne conçoit pas un chrétien véritable qui puisse rester indifférent à l'instauration des grands objectifs de justice.

La situation de la communauté ou de l'institution ecclésiale ne peut se décrire de la même façon. Et cela est décisif pour toute la question que nous étudions. Cette situation est difficile, paradoxale ou même, comme je l'ai déjà dit, ambiguë. L'Église est communauté ou institution de salut. Et ce salut doit se mériter par l'engagement politique ou social au service de la justice. Mais, d'un autre côté, l'Église ne poursuit pas elle-même, *comme sa fin propre*, l'établissement d'un régime social et politique de justice. On voit où se trouve le paradoxe. D'une part, l'Église ne peut promouvoir le salut, qui est son affaire propre, sans promouvoir l'engagement à l'égard de la justice. Elle doit être, de ce point de vue, âme et ferment. Mais d'autre part, dans le mouvement qui la porterait naturellement à s'engager elle-même dans cette voie, elle rencontre des limites infranchissables et qui circonscrivent d'une façon assez particulière la liberté de sa parole et de son action. Cette situation est douloureuse et crucifiante. Elle est naturellement ressentie comme telle par ceux qui doivent la vivre d'une façon plus particulière : les pasteurs.

Sans exposer ce paradoxe d'une façon explicite, le Concile en donne tous les éléments. « La mission propre que le Christ a confiée à son Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social : le but qu'il lui a assigné est d'ordre religieux. » <sup>13</sup> Cette phrase lourde d'implications et d'évidence expose la limite la plus radicale que rencontre l'Église, communauté ou

---

12. DE BEAUVOIR, S., *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, 1944, pp. 113 s.

13. *Gaudium et Spes*, n. 42.

institution, quand il s'agit d'engagement social ou politique. Cette limite tient au fait que les objectifs proprement temporels ne sont pas la fin propre de l'Église et que celle-ci n'est pas constituée pour se donner pour objectif de les poursuivre. Limite insurmontable, impliquant la nature même des choses, le fait brutal et nécessaire qu'une Église n'est ni un État ni un parti politique, et qu'elle ne peut aspirer à le devenir. Cette limite, c'est le phénomène par lequel la communauté ecclésiale, non seulement « cristallise en marge de l'État », mais ne peut pas ne pas le faire.

Cette situation entraîne des conséquences connues, contre lesquelles on ne peut rien. Il serait contre la nature des choses que l'Église se mette en frais d'assurer elle-même la politique de la justice ou d'en dicter les lois. Elle n'a pas les compétences, les informations, les instruments pour le faire. Elle doit même respecter à cet égard, pour ainsi dire, sa propre incompétence. Elle doit tirer les conséquences du fait que ce n'est pas son champ propre de juridiction.

L'Église — institution ou communauté — est-elle conservatrice ? N'est-elle pas plutôt tout simplement coincée, forcée à n'exprimer habituellement son rôle par rapport aux espérances séculières que dans ces termes circonspects qu'on doit avoir quand on n'a pas la compétence souhaitable, quand on n'a pas l'information requise, quand on n'a pas charge, responsabilité ou mandat. L'Église de Vatican II n'est pas conservatrice, elle n'a pas partie liée avec le pouvoir, elle ne cherche pas à éviter de se mouiller. Son non-engagement politique habituel n'est pas timidité ou lâcheté. Il s'explique plutôt, du moins principalement, par le besoin pour l'Église de respecter à la fois sa mission propre et le domaine des réalités politiques.

Mais si nécessaire qu'elle soit, cette réserve n'en constitue pas moins la racine de l'inconfort qu'éprouve l'Église dans la poursuite de ses fins et la source des critiques qu'on est amené à lui faire. Car l'Église doit promouvoir la charité. Et pour cela, il lui faut parler, guider, renseigner, stimuler avec vigueur. Mais la charité est devenue aujourd'hui politique. Et pour cela, dans ses gestes officiels l'Église ne peut stimuler avec éclat, étant incapable d'engager les compétences nécessaires, d'aller au bout des

paroles qui pourraient être dites, d'ajouter souvent le témoignage de son propre engagement.

\* \* \*

Ces quelques analyses entraînent des conclusions.

Il faut admettre que le comportement des chrétiens par rapport aux activités profanes et à la promotion de la justice ne fut pas toujours exemplaire. Les critiques qu'on a souvent faites aux chrétiens ne s'expliqueraient pas si elles n'avaient aucun fondement. Ceci étant admis, il y a intérêt, comme l'a fait Merleau-Ponty, à instituer la critique de la spiritualité chrétienne elle-même pour voir si ces comportements, loin d'être pure infidélité, ne trouveraient pas leur explication dans la foi chrétienne elle-même.

Quand on institue cette critique, on est obligé d'admettre qu'à l'égard de la promotion des espérances terrestres collectives, l'Église, institution ou communauté des chrétiens se réclamant de l'Évangile, se trouve par la nature même de son mandat et de ce qu'elle est, dans une situation structurellement difficile et éprouve une espèce de gêne chronique. Cette gêne fondamentale ne provient pas, comme le croyait Merleau-Ponty, et comme le pensent en général les marxistes, de la foi en Dieu et de l'espérance en un au-delà transhistorique, de l'esprit d'abandon que cette foi et cette espérance engendreraient. Il ne provient ni du manque de générosité de cœur des chrétiens, ni du trop petit nombre des exhortations des chefs de l'Église, ni du désir qu'aurait la hiérarchie de garder jalousement le monopole des initiatives, ni habituellement de la crainte de déplaire aux pouvoirs, ni d'un goût inné pour le non-engagement, ni du manque de pertinence du message évangélique par rapport aux espérances et aux objectifs séculiers.

Malheureusement, la situation est en un sens plus grave. Il s'agit d'une gêne et d'un malaise incorrigibles. Ce malaise tient à deux faits principaux. Le premier, c'est qu'il est nécessaire et dans la nature des choses que les chefs de l'Église soient le plus souvent incapables, en droit et en fait, de donner par rapport à ces objectifs un enseignement particularisé, le seul qui parle vraiment, surtout de nos jours. Le second, c'est que ces personnes ne peuvent normalement se constituer ou se vouloir responsables des réformes à effectuer, se faire le parti qui les préconise, en pense les détails et en présente le projet aux populations.

On peut souhaiter, il est vrai, un certain nombre de réformes dans l'action propre de l'Église officielle, afin d'atténuer ces handicaps : changements de genre littéraire, meilleure présence aux grands media qui font l'opinion, prédication plus articulée au social et moins restreinte au domaine privé, adoption d'une forme du sacrement de pénitence qui le rende capable d'interroger la responsabilité collective et publique. On peut souhaiter que soient donnés certains témoignages d'engagement dans le domaine de la promotion de certains objectifs séculiers, notamment par rapport à la justice, là du moins où personne ne comprendra que l'Église veut envahir le champ de l'État. Ces réformes, pourtant, n'élimineront jamais la racine profonde de la gêne.

C'est surtout la conscience du peuple chrétien qui devra être foncièrement modifiée. On devra y trouver un goût autrement vif d'initiative et d'engagement. Vatican II a souligné l'absolue nécessité de cette attitude<sup>14</sup>. La lettre *Octogesima adveniens* au cardinal Roy a repris ce thème, après les insistances de *Populorum progressio*. Il appartient aux laïcs « par leurs libres initiatives et sans attendre passivement consignes et directives, de pénétrer d'esprit chrétien la mentalité et les mœurs, les lois et les structures de leur communauté de vie... Il ne suffit pas de rappeler des principes, d'affirmer des intentions, de souligner des injustices criantes et de proférer des dénonciations prophétiques : ces paroles n'auront de poids réel que si elles s'accompagnent pour

---

14. *Ibid.*, n. 43.

chacun d'une prise de conscience plus vive de sa propre responsabilité et d'une action effective. »<sup>15</sup>

Ces pensées sont vraies, mais pour qu'on n'en reste pas à des vœux pieux, on a besoin de toutes sortes de relais qui fassent que la pensée officielle et même l'exhortation que nous venons de rappeler rejoignent la vie : relais dans l'ordre de la pensée, qui articulent les principes à des situations et à des projets réels ; relais dans l'ordre de l'engagement et de l'action. On doit aller jusque-là, car c'est avec raison qu'on veut juger la pensée de l'Église à ses fruits. Pourvu qu'il n'importe pas que ces fruits appartiennent à l'Église officielle et qu'on accepte qu'ils appartiennent plutôt, très souvent, à des chrétiens qui auront puisé chez elle leur souffle et leur inspiration.

Finalement, des questions se posent. Elles débordent le doctrinal. Elles sont neuves. On a tendance à les oublier pour se réfugier dans l'abstrait ou dans des formulations doctrinales toujours plus sophistiquées qui n'atteignent pourtant qu'un cercle toujours très restreint de personnes. Ces questions concernent toute la praxis par laquelle la pensée révolutionnaire de l'Église et sa fonction utopique par rapport aux espérances terrestres et notamment par rapport à l'instauration de la justice, sortiront des grands documents pontificaux ou conciliaires pour transformer la vie technicisée et socialisée d'aujourd'hui. L'Église a besoin de chercheurs qui découvriront les moyens réalistes et concrets par lesquels elle pourra jouer son rôle jusqu'au bout, compte tenu de tout ce que nous avons dit plus haut et notamment de la situation très particulière et très difficile dans laquelle son enseignement et son action s'inscrivent.

Ces questions sont nombreuses. Je n'en évoque que quelques-unes.

Comment faire pour que le visage révolutionnaire du message du Christ apparaisse vraiment sans compromission ? Comment

---

15. Lettre apostolique *Octogesima Adveniens*, dans *La Documentation catholique*, 48 (1971) 512.

faire pour que la dynamique de justice de l'Évangile apparaisse pour ce qu'elle est ?

Quels engagements pratiques au service de la justice, l'Église (communauté ou institution) devrait-elle assumer pour mener au bout, du moins en certains secteurs compatibles avec sa mission, à titre de témoignage, son engagement pour la justice ?

Comment faire pour que les chrétiens se regroupent pour réfléchir sur leurs responsabilités à l'égard de la justice, surtout dans leurs engagements professionnels, et pour amorcer ensemble les réformes qui s'imposent ?

Comment faire pour que les prêtres, permanents et leaders de l'Église, puissent éveiller efficacement, par la parole et le témoignage, les fidèles à assumer pleinement leur rôle dans la promotion de la justice telle qu'elle se pose aujourd'hui ?

Comment faire, en somme, pour que toute l'action pastorale, sans renier le souci de la sainteté et du salut, mais comprenant que ceux-ci se jouent sur le terrain de la justice, débouche aujourd'hui, avec les moyens contemporains, dans une animation des cœurs au souci de la justice qui soit non seulement sans compromission, mais également techniquement valable ?

Ce sont là de grandes questions, concernant toute la praxis de la mission de l'Église en tant que liée à la vie profane et séculière et enracinée en elle. Globalement, nous sommes ici devant la question de la praxis de l'Église concernant la charité, c'est-à-dire concernant la justice, qui est le nom moderne de la charité. Cette question est une grande question pour l'Église qui doit combler, dans les conditions difficiles que nous avons un peu décrites, l'énorme fossé qui sépare ses beaux principes, sa généreuse doctrine et ses sentiments pleins de noblesse, de la vie réelle des hommes et des décisions qui la concernent.

Quand on regarde le style des interventions de l'Église concernant la justice, à tous les niveaux — des grandes interventions pontificales aux homélies dominicales — quand on perçoit l'ennui habituel que tout cela suscite et quand on voit le peu de cas qu'on

en fait et le peu de suite que ces interventions obtiennent, on est bien obligé d'admettre qu'il y a dans l'Église un grave problème de sa praxis propre en face des engagements et des espérances profanes.

Ce problème ne concerne pas que ceux qui sont immergés dans l'action pastorale. Il nous concerne aussi, les théologiens. Marx était très dur pour les penseurs incapables de déboucher sur une réflexion concernant la praxis. Tout un secteur de recherche sur la praxis chrétienne de la justice est bravement inexploré. C'est peut-être pourtant celui qui pourrait donner le plus de pertinence, aux yeux de l'homme d'aujourd'hui, à l'engagement chrétien et à l'action de l'Église. Car c'est le secteur qui lie la mission de l'Église à la vie réelle des hommes et aux espérances naturelles qu'ils y nourrissent.

# L'Église et les espoirs humains

**Madeleine Sauvé, s.n.j.m.**

Ils étaient une trentaine de théologiens à s'interroger sur le rapport de l'Église aux espérances séculières, sur les difficultés qui entravent un engagement ferme de l'Église dans la promotion des espoirs humains, sur les chemins à ouvrir qui fassent de l'Église de ce temps un lieu de jonction entre les projets humains et l'espérance chrétienne.

Prévenant le risque toujours menaçant d'une facile dissociation des espoirs concrets de l'homme d'aujourd'hui et des promesses eschatologiques d'un Royaume à venir, on s'attache d'abord à l'élucidation des coordonnées en présence : « Église » et « espérances séculières ». Le difficile accord sur un minimum de traits significatifs de l'une et de l'autre réalité traduit, croyons-nous, l'ambiguïté qui pèse lourd sur ce domaine de la réflexion théologique comme sur le terrain où s'articulent effectivement l'agir de l'Église et les projets de l'homme.

Amenuisant les différences exprimées quant aux multiples conceptions que l'on a de l'Église, l'on s'accorde à proclamer la nécessité d'être attentif au fait que la dénomination « Église »

recouvre divers niveaux de la réalité ecclésiale et l'on insiste sur le besoin impérieux de privilégier les églises locales et les communautés de base, comme centres dynamiques des enjeux indissociables des espoirs humains et de l'espérance chrétienne.

Refaire le chemin de la discussion conduite par les participants de l'atelier « A » en « bénéficiant » d'un certain recul dans le temps et en prenant quelque « distance » dans le dire, conduit à un constat assez significatif : après avoir manifesté un vouloir ferme de tenir quasi comme une donnée de fait la continuité des espoirs humains et de l'espérance chrétienne, on s'adonne à un long inventaire des *ruptures* qui brisent les projets humains au seuil de l'espérance chrétienne : destruction de la spécificité de l'Évangile par la « privation » de la charité et de la morale, dans le style connu du : « Je n'ai qu'une âme... » ; homélique de suspicion et de mise en garde contre les valeurs profanes ; duperie de langage qui défend la lâcheté des chrétiens ou l'absentéisme de l'Église au nom de la prudence et des béatitudes ; blocage des conceptions chrétiennes quant à la place d'Eros dans l'existence humaine ; perception étriquée de l'impact réel de l'espérance chrétienne qui, après avoir émigré de l'Église, se retourne souvent contre elle ; consécration de la passivité des laïcs à l'égard des politiques et des tâches ecclésiales ; survalorisation de l'institutionnel au détriment du prophétique ; connivence douteuse avec le pouvoir favorisant des espérances qui portent faussement le titre de chrétiennes ; réduction des appels de l'ici et du maintenant au nom des attentes d'une lointaine eschatologie ; tendance désordonnée à vouloir lever les ambiguïtés irréductibles qui voilent le dynamisme chrétien des projets humains.

Symbole de l'espérance elle-même, peut-être, ce fait que les membres de l'atelier aient ainsi longuement « séjourné » dans l'espace négatif de la dénonciation des entraves à la mise en liberté de l'espérance au sein de l'Église, alors qu'ils visaient primordialement à mettre en relief les *liens* entre espérance chrétienne et espoir humain. Ces liens on les a dégagés cependant, en manifestant les points d'ancrage que la civilisation actuelle offre à l'insertion de l'espérance.

On place d'abord au *niveau anthropologique*, entendons au creux de l'existence concrète de l'homme, le lieu de jonction de l'espérance chrétienne et des espérances séculières. D'où la tâche impérieuse d'évangéliser les espérances séculières sans briser leur dynamisme propre, de discerner les points névralgiques qui font échec aux propos créateurs de l'espérance chrétienne, de dégager l'espace vital où les projets humains puissent s'épanouir dans la communauté ecclésiale, de promouvoir la poursuite des objectifs humains qui placent sur la trajectoire d'accès au Royaume. Il est clair — on l'a souligné à maintes reprises — qu'il n'appartient pas à l'Église de définir le contenu de l'espoir, de créer les modèles de projets humains, de prétendre équivaloir les réalisations terrestres au Royaume eschatologique ; mais l'Église se doit, dans un souci récapitulateur, d'être ouvertement accueillante aux formes d'espoir des hommes et d'engager le meilleur de ses effectifs de réflexion et d'action en des entreprises libératrices, où l'homme prenne en charge sa dignité et son avenir. Espérer le Royaume et annoncer sa venue paraît être hypocrisie et leurre si en même temps ne prennent corps les projets humains qui rendent possible sa réalisation ou qui rendent simplement plausible son accueil : l'homme écrasé, avili, bafoué et déshumanisé n'a que faire de l'espérance annoncée par l'Église tant qu'il demeure en deçà de l'espoir qui travaille douloureusement à naître en lui, pour lui donner d'édifier sa maison « terrestre ».

Cette étroite imbrication ne doit cependant pas réduire à néant le dynamique propre de l'espérance chrétienne ; aussi, faut-il noter que l'ouverture des espoirs humains en espérance surnaturelle marque un éclatement et un dépassement dont on ne peut faire l'économie dans les conquêtes terrestres de liberté, de promotion, de progrès ; dès lors il s'impose de situer le discours chrétien sur l'espérance entre deux extrêmes : celui qui prône un sens trop optimiste de la continuité risque d'accorder à l'humain exalté pour lui-même une valeur effective d'accomplissement du Royaume ici-bas ; celui qui attache un sens trop exclusif à la rupture risque de dévaluer l'activité humaine déjà habitée par la force unifiante du Royaume qui vient.

Peut-être faudrait-il penser que ce lien de l'espérance chrétienne et de l'espoir humain dans l'homme serait plus adéquate-

ment marqué si l'on rejetait la catégorie des substantifs « espérance-espoir » qui donnent l'image de pièces à ajuster dans un mécanisme complexe, pour ne parler que du sujet capable d'espoir et d'espérance ; dès lors, le lieu de jonction détecté au plan anthropologique serait le cœur de « l'homme espérant » travaillé par ses propres aspirations et sollicité par les appels du Royaume qui advient en lui de par la grâce du Christ. Ainsi se trouvent conjurées les ambiguïtés qui affectent l'espérance chrétienne et mises en relief ses conditions propres de vie et de progrès. D'une part, elle refuse d'accorder confiance au créé pour libérer l'homme et constituer son salut véritable ; elle perçoit l'extrême faiblesse et les limites irréductibles du monde et de ses biens par rapport à l'édification du Royaume. D'autre part, et par là elle touche à un second niveau de profondeur, si l'on peut dire, elle dénonce le mal qui pèse sur toute réalité humaine dans l'état présent, où péché et mort brisent les dynamismes d'action et les élans de vie. C'est dans une tension insoluble et sous la loi d'un discernement toujours inadéquat que se nouent les enjeux présents de l'espoir humain et les forces actives de l'espérance chrétienne.

Le second point d'ancrage que l'atelier a cherché à définir peut être globalement désigné comme celui du *politique* : la recherche s'identifie à une requête capable d'assurer l'insertion de l'espérance dans les projets de promotion collective de l'homme.

Autant on récuse les vouloirs inefficaces traduits dans les déclarations officielles de justice et de paix qui ne rejoignent pas les terrains minés par la souffrance, l'injustice et la guerre ; autant on réclame que prennent corps des projets concrets articulés sur les besoins et les aspirations des communautés locales et sur les intuitions et entreprises des groupes « informels ».

L'espérance d'aujourd'hui, dans les églises locales, pose des interrogations à l'espérance de l'Église universelle, à ses propos de salut lancés au nom du Royaume. La discussion que je rapporte a d'abord voulu, en un premier temps, manifester l'impact de la figure présente de la culture et de la société sur une conception neuve de l'engagement ecclésial en des tâches profanes où se dit et où se fait l'espoir humain. Comme en témoigne

l'histoire, l'Église a plus d'une fois surmonté les crises qui l'ont ébranlée en établissant de nouveaux rapports entre son héritage spirituel et les nouveaux projets de civilisation ; le présent paraît être un de ces moments stratégiques où doit se conjuguer, sous un mode original, la synergie du monde et du Royaume dans l'unique dessein d'espérance.

Globalement, on est conscient qu'à cet égard, doivent mourir des cellules qui se croient l'Église tout en continuant de demeurer en marge du grand mouvement de libération de l'homme et que, au contraire, doivent avoir chance de naître ces nouvelles cellules en apparence encore loin de l'Église traditionnelle, mais réunissant des hommes convaincus que l'espérance du Christ doit passer dans les projets de l'homme et misant leur vie sur cette certitude.

Pour que prennent vie ces projets d'espérance axés sur le vif des problèmes sociaux et politiques, on préconise des modalités concrètes fort diversifiées tant par les conversions qu'elles souhaitent que par la teneur des impératifs qu'elles posent.

Certains de ces impératifs passent par des requêtes massives : la justice à instaurer doit d'abord être assurée à l'intérieur de l'Église elle-même. Le droit à l'information, l'articulation ferme du dire et de l'agir, l'honnêteté des proclamations officielles, la liberté de parole, l'autonomie des consciences, l'autocritique des principes d'action et des mobiles de silence et d'absence sont ainsi indiqués comme des prérequis essentiels à toute action valable de l'Église. De même, on réclame que l'Église formule les revendications de justice sociale et économique, sans compromission aucune, en reconnaissant sincèrement sa part de culpabilité dans le fait que l'équité ait été si peu annoncée et si mal pratiquée.

Par-delà ces solutions explicites dont la mise en œuvre est à l'ordre du jour de tous les temps et de tous les milieux, l'accent est mis sur le besoin pressant de réflexion théologique et pastorale sur la praxis chrétienne. De même qu'il est manifeste que seul un progrès de la rationalité permettra à l'homme de réaliser son avenir, ainsi il paraît que la pertinence de l'Évangile ne pourra animer les projets séculiers que si la réflexion théologique

et pastorale propose des initiatives, sous-tend les agirs, oriente les engagements et enfin, critique les réalisations.

Solidaires des hommes de leur temps, partageant leurs désirs et leurs utopies, leurs vœux et leurs illusions, les chrétiens, les théologiens doivent instaurer un diagnostic lucide et courageux de l'état présent de la justice et de la paix dans le monde, des espoirs quotidiens de tous les hommes. Ils doivent tracer des pistes et ouvrir des chemins où passe l'explosive nouveauté de l'Évangile ; par-delà les scléroses anciennes et les aliénations nouvelles, c'est une image dynamique de l'Église qu'ils doivent esquisser. Et cette image, il faut l'observer, est déjà en train de se faire : d'où la nécessaire écoute et l'attention lucide à l'égard des intuitions vécues dans des groupes marginaux, à l'égard des engagements concrets des églises locales et des communautés de base. C'est moins des instruments nouveaux qu'il s'agit de fabriquer qu'une critique réflexive à instaurer sur l'œuvre qui se fait, sur les signes épars d'une liberté retrouvée, sur les accents sur la prophétique que véhiculent les efforts concrets de tel milieu, de tel prophète, de tel rassemblement.

Comme on l'aura noté, tout au long de la démarche : indication de *ruptures* entre espoirs humains et espérances chrétiennes, recherche des *liens* qui articulent, au *plan anthropologique* comme au *niveau politique*, les aspirations séculières et l'attente du Royaume, tout au long de la démarche, dis-je, la préoccupation de l'actuellement vécu dans l'Église et dans le monde a été le pôle d'attache des considérations. Sous des termes un peu abstraits, le sujet de discussion proposé à l'atelier « A » visait proprement une praxis à critiquer, une praxis à rénover, une praxis à inventer.

Aussi, il n'y aura pas lieu de s'étonner que l'une des conclusions majeures, jointe aux recommandations énoncées au fil des échanges, se rattache à la liturgie. On y voit un lieu privilégié d'insertion des espoirs humains dans l'espérance chrétienne : cela sera un fait si le symbole cultuel y surgit de la vie, si l'engagement social y trouve un espace d'expression, si le dynamisme de la « prise de la parole » peut y avoir libre cours, si les données du culte sont traversées par le souffle qui anime la cité.

En finale, un vœu s'est fait entendre, comme un mot isolé, un dernier mot, réclamant que la théologie retrouve sa fonction poétique. Ce souhait me paraît traduire le meilleur de ce qui est venu à l'expression comme exigence de critique libératrice et de réflexion créatrice. Ce souhait rejoint des propos énoncés dans une analyse sur « Évangile et Révolution » qu'il est utile de livrer, sans plus, à la réflexion : « Plus que jamais la théologie ne peut être que le symbole intellectuel (et poétique) d'un art total : l'art de mourir pour renaître selon une spiritualité libératrice, l'art de < donner sa vie pour ses amis > et tous les hommes sont nos amis, l'art de participer de tout son être dans le culte, à la certitude eschatologique que le monde est < un jeu de Dieu > » (O. Clément).

Dans la conjonction d'une réflexion théologique préoccupée d'une praxis inventive et soucieuse d'un discours créateur d'espérance, se dégageront peu à peu les critères d'insertion de l'espérance chrétienne dans les projets humains ; dans la création d'une liturgie en laquelle les efforts humains pour bâtir la cité se prolongent dans le geste et le rite d'une action collective et de laquelle, par choc en retour, le mouvement de l'anamnèse chrétienne est reconduit vers l'aujourd'hui de l'homme, s'élargira l'espace ouvert à la dynamique de l'espérance.



# Action humaine et royaume de Dieu

Roger Lapointe, o.m.i.

La question se pose avec acuité des rapports unissant l'activité humaine au Royaume de Dieu annoncé par le Christ et qui constitue l'objet central de l'espérance chrétienne. Cette action est-elle de niveau avec le Royaume de Dieu ? Plus ambitieusement encore, ne serait-elle pas la seule vraiment efficace dans la poursuite de cette utopie ? Le Royaume ne devrait-il pas s'établir sur terre ? La charité ne serait-elle pas finalement une injustice sociale ? Les demandes du Pater ne devraient-elles pas se muer en prises de responsabilité ?

L'atelier « B » a centré ses discussions autour de cet aspect très actuel, et d'ailleurs fondamental, de l'espérance chrétienne. Je m'en fais ici le porte-parole, non toutefois la machine enregistreuse. À partir des propos échangés et que je rattacherai grosso modo à leurs auteurs, je m'efforcerai de tisser des liens dialectiques entre l'action humaine d'une part et d'autre part le Royaume que, dans l'espérance, elle semble en mesure de construire.

I. L'une des insistances majeures marquées par les participants de l'atelier « B » (notamment J. Richard, G. Bourgeault, N. Provencher, T. Potvin) a constitué l'exacte contrepartie d'une

conception immanentiste ou humaniste qui n'attendrait rien de Dieu. Contrepartie que, pour ma part, j'estime authentiquement chrétienne et religieuse, qui se trouve apte dès lors à jouer le rôle d'antidote et à travers laquelle se montrent le réalisme, la vérité et, somme toute, la valeur de la réflexion menée au sein de l'atelier. Il s'agit de *l'incommensurabilité de l'action humaine vis-à-vis du Royaume de Dieu*. En vérité, il n'y a point de commune mesure entre les moyens d'action dont nous disposons et le but final que nous poursuivons. Au regard des limites très étroites qui enserrant l'activité humaine, le Royaume de Dieu doit nécessairement apparaître comme une utopie, c'est-à-dire un mirage... ou l'objet d'une espérance.

Qu'est-ce en effet que le Royaume de Dieu, sinon l'établissement d'un état de choses outrepassant par nature les forces réunies du monde ? N'est-ce pas un don, une grâce, une faveur à l'égard desquels nous nous trouvons dans la position de bénéficiaires, qui nous induisent à l'accueil et à la reconnaissance plutôt qu'à la mobilisation et à l'efficacité ? Le type de violence permettant d'y entrer n'est-il pas la non-violence ? Les œuvres qui le méritent ne sont-elles pas les non-œuvres de la foi ? Et si on jette les yeux autour de soi, si on se remémore l'histoire déjà longue et complexe de l'humanité, on ne peut que constater la vanité des efforts déployés pour redresser de façon radicale et définitive la condition de la vie humaine sur la terre. Aucun empire n'a vraiment libéré ses sujets, qu'il ait pris le visage apocalyptique d'un lion, d'un ours, d'un léopard ou d'un aigle (cf. Daniel, IV Esdras). La médecine moderne allonge l'espérance de vie, mais n'augmente pas la longévité, loin donc d'éviter la mort.

Pareille dénivellation constitue une situation dialectique. Si le Royaume de Dieu est un don induisant à la passivité de l'attente, il s'ensuit que toute activité prétendument productrice de ce Royaume aboutit en fait à le nier et à le détruire. Aucune activité *humaine* ne pourra jamais instaurer le *Royaume de Dieu*. Elle n'en produira qu'une caricature ou un ersatz.

À moins qu'elle ne creuse en soi-même son propre manque et qu'elle ne s'apparaisse comme une ouverture béante au Royaume, comme une *interrogation*, comme une nostalgie. On a alors en effet un premier dépassement dialectique. En s'interrogeant sur sa propre valeur, l'action humaine qui, face à l'infini du Royaume, en constitue la négation, nie cette négation et dès lors la transcende. En se voyant soi-même comme un manque lorsqu'elle se considère à l'apogée de sa force ou, comme dirait D. Bonhoeffer, en tant même qu'elle se sait adulte, l'action humaine écarte l'obstacle que cette force et cette maturité représentaient par rapport au Royaume.

D'où vient pourtant à l'action le pouvoir de se nier soi-même sinon d'une affirmation originaire (P. Ricœur) inscrite au plus profond de son être ? Dans cet ordre de choses, n'est-il pas nécessaire d'avoir trouvé de quelque façon pour que la recherche soit seulement possible ? Il semblerait effectivement que l'action humaine n'est pas tout à fait étrangère au Royaume de Dieu, que ce Royaume l'habite secrètement, qu'il la sous-tend au titre par exemple de volonté voulante inépuisable (M. Blondel), ou encore en tant que visée transcendantale préconceptuelle (K. Rahner), ou sous les espèces d'un pôle évolutif Oméga (P. Teilhard de Chardin), ou dans la mesure où les étapes de l'histoire engagent déjà de quelque manière sa totalisation (W. Pannenberg). Ainsi, suivant cette première forme de l'interrogation, l'action humaine a part au Royaume de Dieu.

II. On a véritablement atteint un palier, un point d'équilibre, un repos. Il y a plaisir à laisser libre cours au dynamisme de l'agir, à construire, à découvrir, à aider, à encourager, à enfanter, à manger, à boire, à jouer, etc., tout en sachant lucidement la précarité et la relativité de semblables occupations. Le plaisir est même si vif et la réussite humaine déjà si grande que le danger n'est pas vain d'un arrêt et d'une fixation définitifs là où le mouvement dialectique devrait prendre son élan pour un nouveau départ. Je crois en fait que nous succombons tous peu ou prou à certains moments aux satisfactions aigres-douces de la désespérance et aux subtiles délices de la procrastination et du doute.

Mais nous sommes embarqués, selon le mot de Pascal. Impossible de remettre indéfiniment la réponse aux interrogations inhérentes à l'agir humain. Le refus de répondre constituerait déjà une réponse, négative ou réactionnaire. Plus précisément et plus concrètement, il arrive que l'action humaine s'avère à l'usage être tout autre chose qu'une pure et franche interrogation sur le Royaume de Dieu. Elle contredit au contraire, *elle entrave la réalisation du royaume.*

Elle le fait tout d'abord, au témoignage de la Bible, en tant que l'action humaine s'effectue dans un contexte dominé par l'influence diabolique. Ce qui peut sans doute se traduire en termes modernes par le désordre relatif de l'univers, soit que l'univers apparaisse en soi-même comme originant au chaos et voué à l'épuisement, soit qu'il semble, dans une perspective anthropocentrique, inapte à fournir un cadre pleinement favorable à l'épanouissement de la vie humaine. L'action humaine s'oppose en outre au Royaume dans la mesure où elle se trouve entachée par la faute adamique. On a affaire ici à une distorsion morale répandue dans toute l'humanité et viciant par l'intérieur des fruits qui, de ce fait, n'ont pas cours dans le Royaume. Songer à l'égoïsme sous toutes ses formes, individuel et collectif. Enfin, l'action humaine, même moralement bonne, même accordée aux choses et à la nature, s'avère congénitalement ambiguë face à la croissance mystérieuse du Royaume. Que valent les succès temporels pour l'avancement du Royaume ? Les échecs ne possèdent-ils pas une aussi grande efficacité ? Comment savoir par exemple si on sert la cause de Dieu et de l'humanité en abolissant la peine de mort ? Comment apprécier équitablement la technique industrielle à moins de contrebalancer les immenses avantages qu'elle procure par les conséquences désastreuses que représentent les guerres modernes et la pollution de la planète ?

On voit renaître à ce point, par-delà l'intégration relative que procurait l'interrogation, l'écart infini qui sépare l'action humaine du Royaume de Dieu. Cette action n'est pas seulement incommensurable au Royaume, elle s'y oppose, elle le mine, elle rend sa venue aléatoire. Les témoignages de M. Lefebvre, M. Du-mais et R. Bélanger ont abondé dans ce sens.

La tension dialectique ainsi créée est précisément celle que prétend résoudre le christianisme. En prêchant la conversion et la pénitence, le Christ a inculqué la négation de cette première négation que constituait l'action égoïste ou purement temporelle. En vivant lui-même dans une disposition d'obéissance filiale à son Père, il a corrigé pour son compte les faux aiguillages qui affectent généralement les initiatives humaines. En mourant sur la croix surtout, il s'est rendu solidaire du péché et de la mort, quitte à nier l'un et l'autre par le triomphe inouï de sa Résurrection. Depuis lors, le règne de Satan a pris fin, remplacé par le règne du Christ. L'Église prolonge l'action de Jésus-Christ et perpétue sa mémoire à travers les siècles. Il est devenu possible, dans la foi au Christ, de poser des gestes qui échappent dans une certaine mesure à l'ambiguïté de l'agir humain. Songer ici à l'exercice de la charité, à la prière, à la propagation de l'Évangile..., sans oublier les chrétiens anonymes, c'est-à-dire tous ceux qui, sans en prendre conscience, exercent des activités répondant aux exigences évangéliques.

C'est à ce niveau que se sont placés la plupart des participants de l'atelier, spécialement J.-M. Dufort, V. Yelle, R. Bacon, T. Potvin, R. Saint-Gelais et W. Principe. Il s'agit d'un rapport tout à fait central entretenu par l'action humaine à l'égard du Royaume de Dieu, un rapport de *conversion* ou de rédemption. On aurait tort cependant de ne voir que lui. Il se fonde dialectiquement, nous l'avons vu, sur un rapport antérieur d'interrogation.

III. Convertie, rachetée, libérée, l'action humaine s'intègre au Royaume de Dieu. Quoi que vous fassiez, disait saint Paul, manger, travailler, voyager, etc., faites tout pour le Royaume de Dieu. Pour un peu, on aurait l'impression que ce Royaume est déjà arrivé. Et ici encore, la tentation est grande de s'arrêter en chemin, de faire halte trop longtemps en ce lieu où l'action connaît un réel succès spirituel. Je crois que certaine séparation de l'Église et du monde, que la sacralisation de la foi, que l'immobilisme doctrinal et dogmatique, que le triomphalisme dont ont fait état les Pères de Vatican II constituent autant de manières de surestimer l'efficacité de l'action rachetée par le Christ. Le protestantisme libéral, de son côté, a lui aussi immobilisé la dia-

lectique de l'agir dans la mesure où il l'a intériorisée et existentialisée unilatéralement.

Or, il faut bien se dire et se répéter que l'Église n'est pas purement et simplement le Royaume de Dieu et qu'en ce sens *le Royaume n'est pas encore arrivé*, qu'il demeure au contraire objet d'attente et d'espérance. Le signe le plus clair en est que Jésus-Christ, instaurateur et incorporation du Royaume, a quitté cette terre lors de l'ascension, comme pour signifier que le mouvement dialectique de l'action humaine en fonction du Royaume devait être relancé. Ce qui est survenu en Jésus-Christ n'est pas réalisable tel quel et tout de suite par ceux qui croient en lui. Sur le point par exemple de la résurrection, il a fallu reconnaître, en dépit de l'espérance apocalyptique, que Jésus-Christ ressusciterait seul en un premier temps, bien en deçà de la Fin, et que le reste des humains ne participerait à cette libération qu'une fois achevé le cours entier de l'histoire. Les implications de ce retard sont considérables. Prise entre les deux venues de Jésus-Christ, l'action humaine se trouve tout à la fois libérée et en instance de libération, soumise au régime du « déjà » et du « pas encore », réalisation d'une espérance antérieure et elle-même espérance d'une réalité plus plénière.

Il y a donc présentement une faille dans l'action humaine la mieux christianisée. L'action la plus spécifiquement chrétienne des chrétiens, sans excepter les représentants officiels des Églises, cette action demeure courte par rapport aux exigences eschatologiques du Royaume. Elle n'entre pas intégralement dans le grain et le tissu du Royaume. Elle ne comble pas l'absence de ce dernier. Elle demeure au plus creux de soi-même une attente et une espérance. Autrement dit, en termes dialectiques, l'action humaine présente, la nôtre, hommes et chrétiens, nie le Royaume en tant que futur, en tant que promis, en tant qu'eschatologique, en tant que Cieux nouveaux et Terre nouvelle, en tant que triomphe généralisé de la résurrection, en tant que Royaume véritablement établi par la main puissante de Dieu.

Nous existons aujourd'hui dans l'intervalle ouvert par l'ascension du Christ. Depuis que Jésus-Christ a quitté la terre, le Royaume de Dieu est absent et aucune action humaine n'est en

mesure de le rendre pleinement visible et actuel. Les initiatives les plus généreuses, les entreprises les mieux inspirées ne font que pointer vers le Royaume. Inutile donc de chercher quelque part une négation efficace de la négation que constitue l'absence du Royaume. Il n'y en a pas, il n'y en aura pas tant que le Royaume lui-même ne sera pas pleinement arrivé.

La situation, on le voit, est plutôt inconfortable. Mais on n'est pas voué à perdre pied. Il est possible, je crois, de voir une amorce de dépassement dialectique dans le *caractère symbolique qui affecte l'action humaine*. Le symbole a en effet la propriété de s'instaurer à la faveur d'une négation. De même qu'un arbre symbolise la vie dans la mesure où on cesse de le percevoir en fonction de quelconques besoins utilitaires, ombrage par exemple ou production de papier, de même une intervention caritative ou une revendication sociale ou la célébration d'un sacrement sont susceptibles d'être niées quant à leur portée immédiate et de devenir signes et symboles d'une promotion ou d'une sanctification totales, telles en fait que les chrétiens les espèrent en songeant au Royaume de Dieu. En tant qu'elle n'a pas encore sorti tous ses effets et qu'elle n'a pas déployé son plein rayonnement, la résurrection du Christ elle-même, qui par ailleurs *est* eschatologique et constitue les arrhes du Royaume, assumera intérimairement une fonction symbolique et représentative, proleptique, dit W. Pannenberg, à l'égard de l'accomplissement final.

La communication de A. Myre sur le Royaume de Dieu dans la prédication de Jésus, communication qu'on trouvera ailleurs dans cette publication, avait fortement et, croirais-je, assez exclusivement, souligné la portée symbolique de l'action humaine vis-à-vis du Royaume. Au cours des discussions poursuivies en atelier, J.-L. D'Aragon et J. Doyon entre autres ont apporté leur appui à A. Myre.

### *Conclusions*

1. Un écart persistant et jamais entièrement surmontable sépare l'action humaine du Royaume de Dieu. C'est l'écart qui sépare Dieu et l'homme, ou, d'après saint Paul, les œuvres et la foi. Dès lors, à moins d'abandonner l'idée même d'un Royaume de Dieu, l'action humaine doit faire place à une action divine réelle.

2. Écart ne signifie pas antinomie et impasse, du moins pas nécessairement. En dialectisant l'opposition de l'action humaine et du Royaume de Dieu, nous avons montré au contraire que trois liaisons successives pouvaient être établies entre l'agir humain et le Royaume, soit l'interrogation, la libération et la symbolisation. Et il va de soi que ces liaisons forment un *funiculus triplex*, que la libération ne dispense pas de l'interrogation, ni la symbolisation des deux autres ; il va de soi également que, même réussies, ces liaisons sont des tensions vivantes et qu'elles sont constamment en train d'être conquises sur les négations internes qui les habitent.

3. Foncièrement disjointe du Royaume, dialectiquement jointe et rejointe à lui, l'action humaine s'avère essentiellement requise à l'avènement du Royaume de Dieu. Elle ne constitue pas proprement le matériau que transformerait l'action divine, elle appartient au contraire au dynamisme constructeur du Royaume, soit qu'elle interroge à son propos et dès lors le préforme, soit qu'elle se libère des ambiguïtés et des malfaçons grâce à la rédemption du Christ, soit enfin qu'elle en symbolise l'avènement final par des réalisations qui l'anticipent.

4. On aura remarqué aussi que l'action humaine obéit à un développement trinitaire lié, semble-t-il, à la forme trine du Dieu chrétien.

## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- ALONSO-DIAZ, J., « La esperanza davidico-mesianica a partir de la crisis del destierro », *Cultura Biblica*, 237 (1971) 62-85.
- BAULES, R., *L'insondable richesse du Christ*. Étude des thèmes de l'Épître aux Éphésiens. Coll. « Lectio Divina » n. 66, Paris, Cerf, 1971, pp. 85-92.
- BEARDSLEE, W.A., « Hope in Biblical Eschatology and in Process Theology », *Journal of American Academy of Religion*, 38 (1970) 227-240.
- BIELER, A., *Une politique de l'Espérance*. De la foi aux combats pour un monde nouveau. Paris, Centurion, 1970.
- BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vols. Frankfurt, Suhrkamp, 1959.
- BRAATEN, Carl E., *The Future of God. The Revolutionary dynamics of Hope*. New York, Harper and Row, 1969.
- BRUNNER, E., *Faith, Hope and Love*. London, Lutterworth, 1957.
- BULTMANN, R., RENGSTORF, K.H., *Hope*. London, Adam & C. Black, 1963.
- CAIRD, G.B., PANNENBERG, W., RAMSEY, I.T., KLUGMANN, J., SMART, N., WHITEHOUSE, W.A., *The Christian Hope*. Theological Collections, n. 13, London, S.P.C.K., 1970.
- CAPPS, W.H., (edit.) *The Future of Hope*. Philadelphia, Fortress Press, 1970.
- CONCILIUM n. 59 : Études et bulletin. Critique bibliographique, 143 pp.

- COTTIER, G.M.M., *La mort des idéologies et l'espérance*. Paris, Cerf, 1970.
- DUFORT, J.-M., « Wolfhart Pannenberg et la théologie de l'espérance », *Science et Esprit*, 22 (1970) 361-377.
- FIORENZA, F.P., « Dialectical theology and Hope I-II-III », *Heythrop Journal*, 9 (1968) 143-163 ; 384-399 ; 10 (1969) 26-42.
- HAULOTTE, E., « Les paradoxes de l'espérance dans l'Ancien et le Nouveau Testament », *Christus*, 16 (1969) 76-92.
- KERSTIENS, F., *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*. Mainz, M. Grünwald, 1969.
- LAIN-ENTRALGO, P., *L'attente et l'espérance*. Paris, Desclée De Brouwer, 1966.
- LANZONI, R., « Espérance chrétienne et futurologie marxiste », *Idoc*, 26 (1970) 80-96.
- LOANE, M.L., *The Hope of Glory*. An Exposition of the Eighth Chapter in the Epistle to the Romans. London, Hodder and Stoughton, 1968.
- MARLÉ, R., *La singularité chrétienne*. Tournai, Casterman, 1970, pp. 111 s.
- MARLÉ, R., « La théologie de l'espérance de Jürgen Moltmann », *Études* (août-sept. 1971) 281-301.
- METZ, J.B., « Verantwortung der Hoffnung. Vier diskussions-thesen », *Stimmen Der Zeit*, 177 (1966) 451-462.
- MOLTMANN, J., COX, H., GILKEY, L., HARVEY, Van, McQUARRIE, J., *The Future of Hope*. Theology as Eschatology (ed. F. Herzog), New York, Herder & Herder, 1970.
- MOLTMANN, J., *Religion, Revolution and the Future*. New York, Scribner, 1969.
- MOLTMANN, J., *Theologie der Hoffnung*. München, Kaiser, 1965.
- MOLTMANN, J., *Theology of Hope*. London, S.C.M. Press, 1967.
- MOLTMANN, J., *Théologie de l'espérance*. Paris, Cerf, 1970.
- MOULE, C.F.D., *The Meaning of Hope : A Biblical Exposition with Concordance*. Philadelphia, Fortress Press, 1963.
- PETRI, H., « Theologie der Hoffnung », *Catholica* (1970) 257-269.

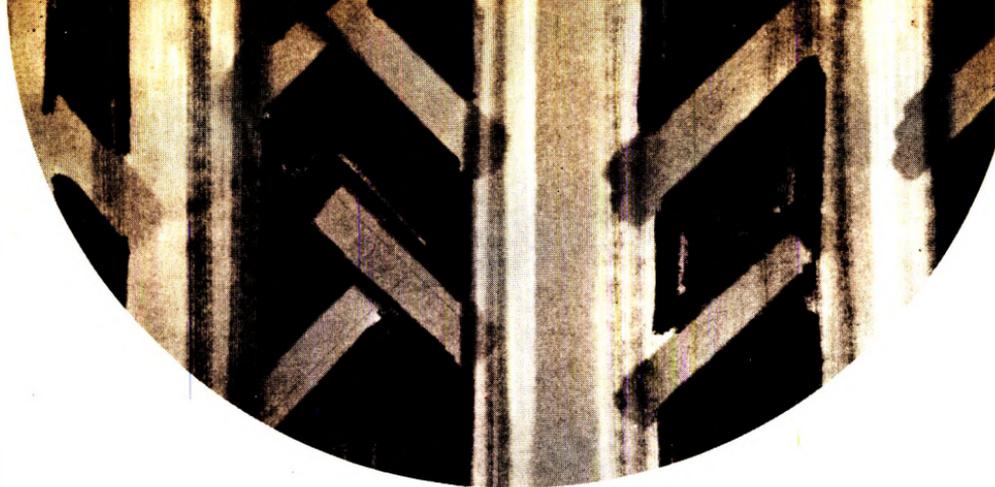
- RAHNER, K., « Zur Theologie der Hoffnung », *Internationale Dialog-Zeitschrift* (1968) 67-78.
- RAHNER, K., « Zur Theologie der Hoffnung », *Schriften zur Theologie* VIII. Einsiedeln, Benziger, pp. 561-579.
- RAURELL, F., « La esperanza en la Biblia », *Estudios Franciscanos* (Enero-Abril 1971) 19-66.
- RICOEUR, P., « La liberté selon l'espérance », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil, 1969, pp. 393-415.
- SCHLIER, H., *Besinnung auf das Neue Testament*. Freiburg, Herder, 1964. Chap. IX : « Über die Hoffnung », pp. 135-145.
- SENN, F.C., « Berdyaev, Orthodoxy and the Theology of Hope », *Journal of Oecumenical Studies*, 7 (1970) 455-475.
- VAN DER PLOEG, J., « L'espérance dans l'Ancien Testament », *Rev. Biblique*, 61 (1954) 481-507.
- VAUX, K., « Technological Utopia and the Theology of Hope », *Theology Today*, 27 (1970) 181-194.



## TABLE DES MATIÈRES

PRÉSENTATION	
<i>André Naud, s.s.</i> .....	5
INTRODUCTION	
Préalables à une théologie de l'espérance <i>Fernand Dumont</i> .....	9
PREMIÈRE PARTIE	
La situation de l'espérance aujourd'hui .....	25
1. Reflets d'espérance dans les mass media <i>Roland Tremblay, c.ss.r.</i> .....	31
2. Reflets d'espérance dans la chanson québécoise <i>Jean-René Milot</i> .....	39
3. Reflets d'espérance dans quelques idéologies <i>Pierre Lucier, s.j.</i> .....	51
DEUXIÈME PARTIE	
Interrogations sur l'espérance .....	61
1. La tentation de l'espérance dans quelques œuvres contemporaines <i>Michel-M. Campbell</i> .....	63
2. Bloomusalem ou le langage de l'espérance <i>Roger Lapointe, o.m.i.</i> .....	85
3. L'espérance à l'ère de la « mort de Dieu » <i>Jean Richard, m.s.c.</i> .....	107
TROISIÈME PARTIE	
Éléments d'une théologie de l'espérance .....	135
1. L'espérance et le Royaume de Dieu dans l'Écriture <i>André Myre, s.j.</i> .....	137
2. L'espérance dans la tradition liturgique <i>Jean-Marc Dufort, s.j.</i> .....	145
3. Les espérances séculières à Vatican II <i>André Naud, s.s.</i> .....	157
4. L'Église et les espoirs humains <i>Madeleine Sauvé, s.n.j.m.</i> .....	171
5. Action humaine et Royaume de Dieu <i>Roger Lapointe, o.m.i.</i> .....	179
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE .....	187

*Achévé d'imprimer par Les Presses Elite à Montréal,  
pour le compte des Éditions Fides, le premier jour  
du mois de juin mil neuf cent soixante-douze.*



## **l'espérance chrétienne dans un monde secularisé**

La littérature du désespoir a sa place dans notre siècle ; on ne peut la lui enlever. Mais elle n'a pas toute la place. Tout simplement.

Le thème que choisissait la Société canadienne de Théologie pour son congrès de 1971 : L'ESPÉRANCE CHRÉTIENNE DANS UN MONDE SÉCULARISÉ, est donc un véritable programme.

Peut-être l'exhortation de Pierre a-t-elle besoin de projeter, de nos jours, un sens nouveau. Chacun

sait bien — notamment chez les croyants — que la possession tranquille de l'espérance chrétienne n'est guère possible. Le contenu de cette espérance apparaît aujourd'hui plus scandaleux qu'autrefois. Et le langage qui l'exprime plus déroutant encore. Par une curieuse convergence, la réflexion philosophique, l'inquiétude théologique, la contestation politique de la religion et le renouveau de la pensée catholique suscité par le dernier concile posent dans des perspectives nouvelles la question de la signification de l'espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Dans un tel contexte, c'est d'abord à lui-même que le croyant veut répondre quand il s'agit de rendre compte de l'espérance qu'il entretient.