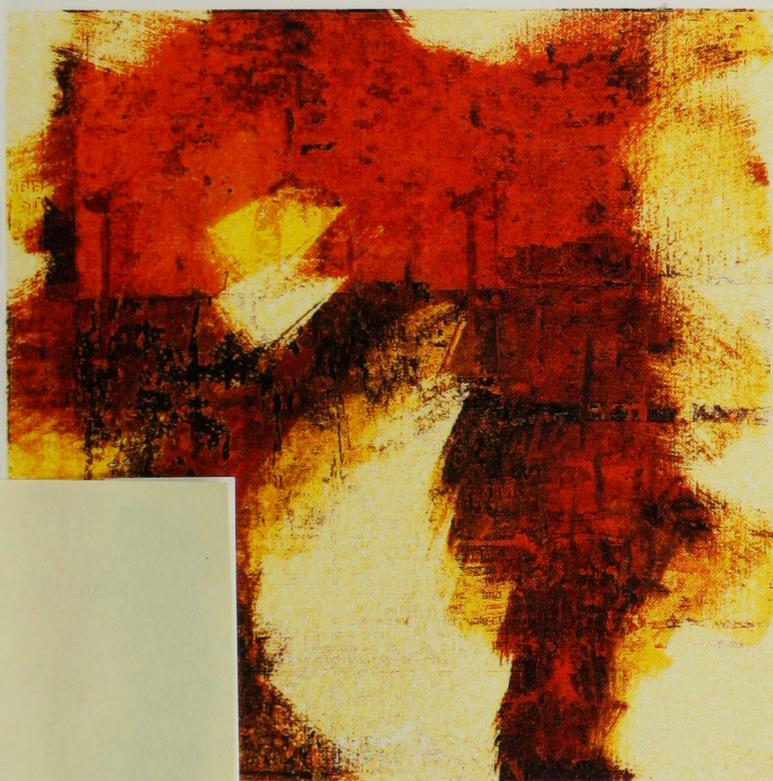


Sous la direction de
**Michel Beaudin, François Nault
et Guy-Robert St-Arnaud**

Figures et quêtes messianiques



FIDES

Collection Héritage et projet

Figures et quêtes messianiques

Collection
HÉRITAGE ET PROJET

Dirigée par André Charron et Guy Couturier, la collection Héritage et projet s'intéresse aux croyances, pratiques et institutions de la tradition chrétienne, qui est héritage et projet. Elle rassemble, sous une numérotation continue, des ouvrages appartenant à divers secteurs d'étude de ce fait religieux : Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Histoire du christianisme — Sciences humaines et religion.

Sous la direction de
MICHEL BEAUDIN
FRANÇOIS NAULT
GUY-ROBERT ST-ARNAUD

Figures et quêtes messianiques

Héritage et projet – 66

FIDES

Données de catalogage avant publication (Canada)

Société canadienne de théologie. Congrès (35^e : 1998 : Université de Montréal)
Figures et quêtes messianiques
(Héritage et projet; 66. Sciences humaines et religion)
Textes présentés lors du 35^e Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à l'Université de Montréal en 1998.
Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7621-2419-0

1. Messianisme — Congrès. 2. Messie — Congrès. I. Beaudin, Michel, 1947- .
II. Nault, François, 1968- . III. St-Arnaud, Guy-Robert, 1961- .
IV. Titre. V. Collection : Héritage et projet; 66.
VI. Collection : Héritage et projet. Sciences humaines et religion.

BL475.S62 1998 291.6'1 C2002-941560-8

Dépôt légal : 4^e trimestre 2002
Bibliothèque nationale du Québec
© Éditions Fides, 2002

Les Éditions Fides remercient le ministère du Patrimoine canadien du soutien qui leur est accordé dans le cadre du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition. Les Éditions Fides remercient également le Conseil des Arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC). Les Éditions Fides bénéficient du Programme de crédit d'impôt pour l'édition de livres du Gouvernement du Québec, géré par la SODEC.

IMPRIMÉ AU CANADA

Présentation

Pour son 35^e congrès annuel, la Société canadienne de théologie a orienté ses travaux vers le thème des *Figures de messies à l'aube du troisième millénaire*¹. Le passage à un autre millénaire n'a pas été sans provoquer des inquiétudes. Prédications de défaillance au niveau des systèmes informatiques ou crainte de gestes d'éclat de la part de groupes millénaristes, cela ne s'est pas réalisé. Et ainsi, vous et moi, de même que nos ordinateurs, avons passé ce moment critique.

Cette transition nous conduit cependant à réfléchir à la façon dont se construisent nos attentes et les images qui s'y trouvent associées. Aussi, il a semblé important d'aborder la thématique du messianisme par le biais du concept de *figure*. Le lot des figures de messies déborde le cadre d'une personne charismatique, d'un salut apporté ou de la transformation d'une situation. Dans un contexte de pluralisme civil et religieux, la réponse à nos aspirations paraît difficilement pouvoir être portée par une seule religion, un seul groupe, une seule pensée, une seule idéologie, ou un seul individu, et en même temps le besoin de reconnaître et d'identifier chacune de ces voies s'avère d'autant plus marqué. Les figures de messies peuvent aisément devenir autant des objets de fascination que de suspicion ou de leurre. La fin tragique vécue par des adeptes de quelques sectes rappelle le tableau noir du prix de certaines croyances. Ce versant mènerait

1. Le présent ouvrage rassemble une sélection de communications et de travaux issus de ce congrès. Le comité scientifique remercie les lecteurs externes qui ont collaboré à la révision critique des textes soumis.

à une investigation pour démasquer le vrai du faux. La problématique retenue ici est plutôt celle de l'avènement d'une *quête* que celle de l'enquête.

Les textes du présent ouvrage sont regroupés en trois parties. La première se penche sur la dimension plus spécifiquement religieuse : *Figures religieuses de messie*. La brève introduction à cette partie soulève des questions théologiques par rapport aux communications qui ont traité du messianisme à partir de la tradition biblique du Jubilé, de la nomination comme Oint dans les rapports entre judaïsme et christianisme, d'une figure de messie moderne (Moon), et d'un récit de vie messianique (Oschoffa) dans un contexte africain. Lues avec des approches socio-économique, psychanalytique, sociologique, mythologique et théologique, ces figures religieuses ne constituent pas uniquement des formes de mise en intrigue de personnages illustres ou de prescriptions peu mises en pratique (par exemple, celles liées aux années jubilaires). Ces figures révèlent aussi l'impossibilité d'une inscription totale dans l'ici et maintenant de l'histoire et suscitent des formes plurielles d'attente.

La deuxième partie, intitulée *Figures socioculturelles de messies*, invite à passer de la mise en intrigue à la mise en scène. D'une part, l'adaptation d'une entrevue avec Denys Arcand présente le regard d'un cinéaste. D'autre part, le milieu des affaires met en place des figures symboliques qui tiendront lieu de héros, de leader et de messie. Ces deux textes suggèrent des manières différentes de représenter ou de produire des figures de messies.

La dernière partie projette de nouveaux horizons concernant la configuration d'une problématique messianique : *Reconfiguration et quête messianique*. La critique des caractères apocalyptique, utopique et politique rattachés parfois au messianisme conduit à envisager la perspective d'un messianisme sans messie. Envisager les conditions de possibilité d'une réceptivité à une proposition messianique avec Ladrière, repenser la personnalité messianique avec Tillich, ou déconstruire le concept de messianisme avec Derrida, tout cela invite à repenser le lieu et le mouvement même de refiguration² d'une messianité. Cette partie s'achève sur un chemin où savoir et croire sont appelés à se conjuguer dans un acte où l'avènement d'une quête ouvre à l'inattendu du quotidien.

De l'avènement à l'événement! On ne saurait prédire ni le jour, ni l'heure, ni le contenu, ni le contenant. Cet événement ne semble pas prendre la ramure de l'extraordinaire, ni la parure des bouleversements catastrophiques. Aurait-il le génie de donner à parler... « Jésus n'est pas

2. Paul RICOEUR, *Temps et récit*, tome 1, *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil (coll. « Points Essais », n° 227), 1983, p. 105-169.

entré dans l'histoire quand il est né, il n'appartient pas à l'histoire parce qu'il a vécu, mais depuis qu'on a parlé de lui et parce qu'il a fait parler de lui, depuis que et parce que le bruit et surtout la foi qu'il a suscités ont créé de l'histoire³. »

Guy-Robert St-Arnaud

3. Joseph MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », n° 176), 1993, p. 23.

1^{re} partie

FIGURES RELIGIEUSES DE MESSIES

Des figures de messies, en attendant...

MARC DUMAS
Université de Sherbrooke

Les figures de messies à l'aube du troisième millénaire, voilà la thématique retenue pour le Congrès de la Société canadienne de théologie cette année. Beaucoup pourrait être dit sur les différents travaux qui s'y sont déroulés : la soirée Arcand, les ateliers du samedi ou encore les interventions des christologues et les échanges du dimanche matin. Dans ce qui suit, je reviendrai peu sur le détail de ces moments, pour plutôt ressaisir théologiquement, d'un point de vue peut-être plus christologique, ce dont il était question, ou aurait pu l'être.

L'interview de Michel Campbell avec le cinéaste bien connu Denys Arcand voulait nous déplacer les pieds comme théologiennes et théologiens, afin d'entendre une autre voix sur la thématique des figures de messies, thématique à reprendre ensuite, à problématiser, à construire ou à déconstruire tout au cours de nos travaux en ateliers. Des thèmes furent évoqués lors de l'entrevue, qui pouvaient certes stimuler nos réflexions et bien illustrer certains éléments d'une problématique théologique, voire christologique. Rappelons-nous, par exemple, l'exploration sans détour dans l'œuvre d'Arcand d'un monde en crise, d'un monde désillusionné ou déçu ; tout en décrivant les situations extrêmes de ses personnages, il esquisse aussi comme des chemins de salut : je pense aux thèmes de l'amitié, de la charité, de l'accompagnement ou encore à celui du caractère inconditionnel de la présence à l'autre qui apparaissent comme des bouées significatives dans un monde en dérive. La

place de la conversation et le rôle du toucher, du contact entre les personnages ne sont-ils pas révélateurs du caractère inaliénable de la personne devant laquelle je me trouve? Je ne peux non plus oublier le rapport possible à établir entre ces diverses relations, tantôt ambiguës et complexes, tantôt chaleureuses et authentiques, et les recherches intériorisées d'absolus des personnages. Jésus, selon Arcand, est compris comme une voix habitant le cinéaste et le sauvant malgré lui. Quant à la contribution de l'institution ecclésiale à cette habitation intérieure de Jésus chez lui, même si elle est critiquée, ne pourrait-elle pas apparaître comme une médiation incontournable de ce processus? La figure de messie est caractérisée chez Arcand par les termes de fascination, de charismatique, de magnétique et même de destructeur. Voilà quelques pistes et questions issues de l'interview Campbell-Arcand qui auraient pu être reprises dans nos réflexions.

Mais ces échanges entre Campbell et Arcand ont-ils alimenté nos réflexions théologiques? et christologiques? Malgré tout l'intérêt d'échanger avec un tel représentant de la culture, l'interview a principalement fourni de bonnes descriptions sociales et culturelles, aptes à mettre en branle nos recherches et à prendre le pouls de ce que l'on peut penser en général sur le thème retenu. La soirée nous a donc introduit partiellement au concept de figure de messie, sans cependant nous plonger au cœur de problématiques théologiques précises, à savoir par exemple: la pertinence d'une telle thématique pour les femmes et les hommes avec lesquels nous vivons, l'émergence actuelle de nouvelles figures de messies tant d'un point de vue religieux que culturel, l'importance plus ou moins relative de la figure messianique de Jésus de Nazareth pour nos contemporains, peut-être le déplacement important vers une conception d'un salut sans messie, l'évaluation de la structure de l'attente messianique dans laquelle des figures de messies peuvent émerger, etc.

Les ateliers du samedi, auxquels j'ai participé, ont exposé, d'une part, des contrastes entre des structures messianiques libératrices ou aliénantes (exposés de M. Beaudin et de G.-R. St-Arnaud) et, d'autre part, des figures religieuses contemporaines de messies et les limites de ces figures (exposés de J. Duhaime et de R. St-Germain). Dans certains exposés, la messianité paradoxale de Jésus est apparue comme une clé critique contre les anti ou pseudo-figures de messies que nous pouvons aujourd'hui rencontrer. Les échanges d'après exposés ont, en fait, me

semble-t-il, assez peu affronté les problématiques théologiques et christologiques sous-jacentes à notre congrès. Elles se sont intéressées à des analyses particulières de figurations messianiques, sans définir suffisamment le concept de messie et sans peut-être chercher à comprendre comment la conception chrétienne de messie pouvait contribuer à une relecture de la situation. Nous avons concentré nos efforts à mettre en évidence de nouvelles figures de messies, sans trop nous demander ce que les catégories théologiques traditionnelles de la théologie — sotériologie, eschatologie ou même christologie — pouvaient apporter au débat sur les nouvelles figures de messies à l'aube du troisième millénaire. Dans ce qui suit, dégageons tout d'abord brièvement certaines tensions théologiques qui apparaissent rapidement dans l'étude de notre thème. Puis situons différentes manières d'attendre le messie. Celles-ci soulignent peut-être mieux le malaise et, par conséquent, le défi de traiter ce thème aujourd'hui en théologie.

1. Un thème à tensions théologiques

Ne pourrait-on pas percevoir l'enjeu principal d'une telle thématique dans l'écart qui existe entre les attentes messianiques consommées de nos contemporains et la réalisation de l'attente messianique en Christ? Car s'il y a une figure, il y a consommation de la figure et donc contradiction même entre ce qu'elle figure et ce à quoi elle renvoie. Comment alors traiter la figure singulière de Jésus de Nazareth? Était-il le messie attendu et, si oui, comment respecter la dynamique d'attente pour aujourd'hui? Si on comprenait traditionnellement dans la Bible le messie, l'oïnt de Dieu, comme le médiateur de Dieu parmi les humains, dont le but était d'initier un avenir sous le signe de la présence de Dieu, si le messie était celui qui était attendu, celui que l'on attend et qui marque(ra) l'intervention définitive de Dieu en faveur de son peuple, comment inscrire pour aujourd'hui cette tension entre le souvenir, l'ambiguïté de l'existence et l'espérance d'une réalisation définitive? La polarité du « déjà-là » et du « pas-encore » répond-elle toujours à cette attente messianique? L'attente du messie est constitutive de la notion même de messie : il est toujours attendu et garde le futur ouvert en faveur du Dieu qui vient. Alors comment concevoir la figure de messie en Jésus de Nazareth, Crucifié et Ressuscité, et lui garder son caractère d'attente et d'ouverture? Le messie de Dieu en Jésus ne fut-il pas tellement défini qu'il finit par être vidé de ce qu'il pouvait signifier pour

un monde en manque et en recherche de plénitude? La notion de messie rappelle justement aux humains l'espérance d'une transformation inouïe; elle redit incessamment que l'engloutissement dans l'abîme du néant est dépassé par le surgissement d'un *novum* pour et dans l'histoire. Mais comment attendons-nous aujourd'hui le messie? Ne nous faut-il pas distinguer ici entre des messies attendus (pour consommation), une attente du messie (dans le temps et l'espace) et un messie en attente (dynamisant et transfigurant l'histoire)? Il s'agit de trois éléments du thème, qui marquent notre attitude devant ce dernier.

2. Des manières différentes d'attendre

Des messies attendus!

Certaines interventions au Congrès ont bien mis en évidence les « intérêts colatéraux » et la diversité des figures actuelles de messies, qu'elles soient religieuses ou non. Il existe aujourd'hui un marché lucratif des figures de messies. Ces figures sont très souvent inculturées et à portée de main; elles s'arriment aux attentes et promettent un dépassement des conditions actuelles de vie en vue d'un avenir meilleur, d'une vie plus épanouie, d'une libération des maux qui affectent le corps et l'esprit, l'âme et la conscience, etc. Elles offrent, moyennant certaines conditions, une réalisation totale de la personne. Certaines figures de messies prétendent vous sauver du monde pour vous conduire à Dieu, au nom de Dieu. Mais plusieurs aliènent, manipulent, exploitent et enchaînent. La situation actuelle morose et désenchantée, qui articule continuellement les valeurs sociales en termes économiques, favorise auprès de nos contemporains l'offre de figures de messies. Ils sont attendus et offerts. Devant le foisonnement de figures, la théologienne et le théologien ne peuvent-ils pas mettre en garde contre les pseudo-figures, qui ne mènent qu'à plus de désespérance? N'ont-ils pas à se poser comme des passeurs vers l'autre rive ou peut-être comme des veilleurs du rêve de Dieu pour les humains?

Une attente du messie?

Mentionnons ensuite l'impatience des contemporains envers le messie attendu. Comment oser télescoper dans un avenir plus ou moins hors d'atteinte la figure messianique de Dieu? Une figure messianique donnée au passé n'aurait-elle pas dû transformer le monde? Une figure messianique en attente ne devrait-elle pas rendre le monde capable

de vivre pleinement en dépit du manque de plénitude au cœur de l'ici et du maintenant? Les figures contemporaines de messies investissent efficacement le présent; elles savent bien comment nous écoutons avec difficulté une figure du passé comme celle du Christ. Cette figure semble anachronique et dépassée; les horizons de croyances d'alors ne correspondent plus aux horizons virtuels de notre modernité éclatée. Le monde d'aujourd'hui regarde avec condescendance, un brin de nostalgie et deux brins d'impatience, cette figuration fascinante mais dépassée. Et pourtant, qui peut oser penser que nous ne sommes plus en attente d'un messie? Sa figure emprunte d'autres valeurs plus actuelles; on devrait d'ailleurs parler de figures au pluriel, puisqu'elles sont multiples à envahir le marché du religieux. L'important n'est-il pas de gagner un peu de bonheur pour l'ici et le maintenant? Un sentiment d'urgence envahit les consciences contemporaines au point où l'instantanéité et l'immédiateté dominent les registres temporels. Mais nos présents surchargés n'ont-ils pas évacué, par manque de temps, « l'éternel maintenant », c'est-à-dire cette dimension eschatologique portée par le Christ de Dieu?

Un messie en attente!

La théologie chrétienne a peut-être trop insisté sur le caractère effectif, voire accompli du messie alors que, chez les juifs, le messie est encore attendu. La question posée à Jésus : « Es-tu celui qui doit venir? » n'est-elle pas la question à reprendre sans cesse? Un recours trop positif à la tradition chrétienne pour définir les paramètres concernant une figure de messie, telle que nous la retrouvons dans l'événement Jésus de Nazareth, crucifié, ressuscité et nommé par la suite Christ, ne nous joue-t-il pas un vilain tour lorsque nous voulons aborder une telle thématique pour aujourd'hui? N'avons-nous pas la vague impression de savoir ce qu'est une figure de messie? Le travail théologique consisterait alors à bien démontrer que nous le savons. Mais cette figure messianique référentielle de la tradition chrétienne est-elle encore signifiante pour les femmes et les hommes d'aujourd'hui? Comment est-elle saisissante, bouleversante, transformante? Comment la figure messianique de Jésus anime-t-elle nos contemporains? Avons-nous un messie en attente pour aujourd'hui? Autrement dit, avons-nous, d'une part, une dynamique messianique créée par une tension entre un passé et un avenir dans un présent en crise et, d'autre part, l'espérance d'une

transformation, de l'émergence d'un *novum* transfigurant la situation initiale? La question ou le défi n'est-il pas de voir comment inscrire cette dynamique dans un aujourd'hui qui semble perdre le fil de son espérance et de sa désespérance, dans un aujourd'hui qui n'a plus le temps d'attendre. Exaspérés, nos contemporains ne tranchent-ils pas en faveur de figures de messies à leur mesure? Mais ne serait-ce pas un caractère spécifiquement chrétien de parler de la démesure de Jésus comme Christ pour les humains? Comment concilier cette démesure avec le fait que plusieurs sont fatigués d'attendre le messie?

3. Mise en jeu de la figure chrétienne du messie au sein des figures actuelles de messies : un défi majeur de l'activité théologique

Nos échanges et discussions se sont articulés autour de trois positions à propos des figures messianiques : 1) nous possédons une figure, sinon la figure messianique par excellence, mais elle « passe mal » aujourd'hui ; 2) notre monde est essoufflé et a effectivement un présent engorgé, mais en manque ou en désir de salut ; 3) ce salut est très souvent vécu à travers les valeurs nouvelles proposées par les nouvelles figures de messies. Comment situer maintenant l'activité théologique aux confins de ces situations diverses et souvent biscornues?

Évidemment, le recours à la production artistique d'un cinéaste comme Denys Arcand a bien pu montrer clairement comment le monde contemporain vit difficilement la crise actuelle, au point où les marques d'amitiés deviennent chez Arcand des signes de salut pour notre monde. Ne pourrions-nous pas, d'une part, revaloriser ces signes quotidiens, silencieux et sans éclat comme des éléments libérateurs et constructeurs d'une figure nouvelle de salut? Ces signes initient bien humblement au rêve de Dieu, à un autre possible pour l'existence humaine. D'autre part, ces signes ne reprennent-ils pas à leur façon l'activité itinérante du Crucifié Ressuscité de Nazareth? N'était-elle pas une activité à la fois humble et bouleversante pour ceux et celles qu'il rencontrait sur les routes poussiéreuses de Galilée ou encore au temple à Jérusalem? Bien entendu, cette figure de messie invite à la critique des figures de messies plus bruyantes et plus éclatantes, à la critique des figures de messies qui ne conduisent ni à la prière ni à l'action transformatrice de ce monde en un monde en marche vers Dieu. Le défi pour les théologiens et les théologiennes d'aujourd'hui n'est-il pas de redécouvrir comment cette figure messianique du passé est encore un

appel pour aujourd'hui? Mais comment mettre en jeu cette figure structurante et libératrice? Comment la mettre en tension dans notre monde ici et maintenant en transformation? Le défi de l'acte théologique n'est-il pas de proposer aux femmes et aux hommes d'aujourd'hui une icône qui puisse leur permettre de poursuivre leur marche vers un accomplissement d'eux-mêmes. Si l'idole arrête le marcheur, le fige dans son mouvement et le recroqueville sur lui-même, l'icône l'invite à aller au-delà d'elle-même comme de lui-même. L'idole enferme; l'icône libère. N'est-ce pas un peu ce processus de libération du regard que nous avons amorcé ensemble lors de ce 35^e Congrès de la Société canadienne de théologie?

*La tradition biblique du Jubilé comme
expression de la singularité du messianisme
judéo-chrétien ou l'impossibilité théologique
de tout autre type de messianisme*

MICHEL BEAUDIN
Université de Montréal

En ce tournant de siècle et de millénaire, notre monde gémit sous la pression de changements d'une nature et d'une ampleur telles qu'ils menacent les possibilités mêmes de survie des sociétés et de la vie tout court. Et cela à une époque où les capacités technologiques et de communications, qui ont atteint des niveaux sans précédent, auraient pu avoir relégué dans le passé le spectre de la rareté généralisée. Nous paraissions, en fait, engagés dans un mode défectueux d'organisation sociale, dominé par une vision qui s'éloigne constamment des meilleures aspirations de l'humanité. Pour comble, une sourde désespérance, tel un gaz innervant, s'infiltré jusqu'au plus profond du psychisme des individus. Il ne semble plus faire bon vivre dans ce monde désormais perçu comme inhospitalier.

Les sociologues et les spécialistes des sciences des religions diront qu'une telle situation est propice à l'émergence de divers types de messies et de messianismes¹. C'est donc précisément sous cet angle, que

1. Voir, par exemple, H. DESROCHES, *Dieux d'hommes. Dictionnaires des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris/La Haye, Mouton, 1969; *Id.*, « Messianisme », *Encyclopaedia Universalis*, t. XV, 1990, 7-10; H. KOHN, « Messianism », *Encyclopedia of the Social Sciences*, t. IX, 1959, 356-364; F. LAPLANTINE, « Messianisme, III. Les messianismes politico-religieux », dans *Catholicisme*, t. IX, 1980, 28-36; M. I. PEREIRA DE QUEIROZ, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, Anthropos, 1968; J. N. GURNEY, K.J. TIERNEY, « Relative Deprivation and Social Movements: A Critical Look at Twenty Years of Theory and Research », *The Sociological Quarterly*, 23, 1982, p. 33-47.

nous propose ce congrès, que je voudrais réfléchir théologiquement sur le cours actuel de la société.

Comment ignorer que la présente conjoncture chronologique renvoie explicitement à la tradition judéo-chrétienne? Nous sommes passés à l'an 2000 après... Jésus Christ. Mais au-delà de cette référence quelque peu extérieure, il en est une autre qui touche la teneur même de la trajectoire sociétale actuelle. Le III^e millénaire, comme multiple du chiffre cinquante, renvoie aussi à la tradition biblique du Jubilé, inventée en Israël il y a quelque 2500 ans, reprise à son compte par Jésus comme son manifeste (*Lc* 4,16-21), et dont les prescriptions voulaient corriger, à tous les cinquante ans, des situations d'une similitude troublante avec les impasses où notre propre monde se retrouve aujourd'hui. Nommément, il s'agissait de la libération de l'asservissement et de l'endettement qui en était la source, de la restitution à chaque famille de son patrimoine foncier, de son gagne-pain donc, et du repos d'une année pour les personnes, les animaux et la terre (*Lv* 25,8-55).

Le choix de confronter, sous l'angle du messianisme, notre contexte avec précisément cette tradition m'est venu spontanément à partir d'une conjoncture particulière. Depuis le concile Vatican II, les chrétiennes et les chrétiens sont pressés de « scruter les signes des temps » pour y entendre les interpellations de Dieu. Le synode sur *La justice dans le monde* avançait, pour sa part, en 1971, que l'analyse de « la situation actuelle du monde, considérée à la lumière de la foi », nous appelait « à retourner au noyau même du christianisme » et permettait « d'acquérir une conscience nouvelle de son vrai sens et de ses exigences pressantes »². C'est la conviction qui semblait animer le pape Jean-Paul II quand, dès 1994, il exhortait les fidèles à retrouver le sens *biblique* du Jubilé³, par delà des siècles de contournements et d'oubli. Ce n'est par hasard, peut-on croire, que la tradition *ecclésiale* des jubilé, inaugurée en l'an 1300 de notre ère, soit, malgré son nom, restée absolument étrangère à l'expérience biblique; le contexte de la chrétienté médiévale n'aurait pas toléré une compréhension de l'Évangile aussi contestatrice des structures socio-politiques inégalitaires.

Cette prise de position de Jean-Paul II n'est venue que donner une impulsion opportune aux initiatives, le plus souvent œcuméniques, qui l'avaient précédée. Je pense, par exemple, à la réflexion menée par les

2. N° 38, je souligne.

3. Lettre apostolique *Tertio millenio adveniente*. Je souligne.

Églises d'Amérique latine sur le legs des 500 ans d'histoire de ce continent depuis 1492, et aux démarches pour une annulation de la dette des pays les plus pauvres à cette occasion. Plus récemment, des centaines d'organisations, ecclésiales et autres, à travers le monde, ont organisé la plus grande pétition de l'histoire — dix-sept millions de signatures dont six cent milles en provenance du Canada — et l'ont présentée, aux mêmes fins, aux membres du G-8 réunis à Cologne, en juin 1999.

Chez nous, la Coalition québécoise du Jubilé a participé activement à cette campagne qui correspondait à la première prescription du Jubilé biblique. Elle a aussi publié des documents de réflexion et d'animation pour soutenir l'appel fait aux communautés et groupes chrétiens à devenir des « communautés du Jubilé ». Deux autres phases ont suivi pour stimuler la mise en œuvre des deux autres prescriptions du Jubilé : l'une sur une répartition équitable des richesses⁴, en 1999, et l'autre, à la fin de 2000, sur les visions du monde et de la société qui rendraient possible un répit pour l'environnement ainsi que pour les humains, accablés par la cadence excessive de l'exploitation et du travail.

Je ne saurais faire état, ici, de tous les projets et des innombrables réalisations que cette vieille tradition d'espérance en des « cieux nouveaux » et en une « terre nouvelle » a suscités partout dans le monde. Une chose paraît cependant certaine : cette inspiration et ces initiatives se trouvent au cœur du sursaut actuel de la société civile à l'encontre des pseudo-fatalités qui nous barrent la route.

Une participation à la création et à l'animation de la Coalition m'a amené à faire quelques recherches sur la tradition du Jubilé et à en découvrir la fascinante actualité. Mon intérêt a été particulièrement aiguïté par le paradoxe du caractère *normatif*, pour la foi, des prescriptions liées aux années sabbatiques et jubilaires, combiné au fait que ces lois semblent avoir été faiblement mises en pratique. Toute la tradition biblique n'est-elle pas marquée par ce type de paradoxe qui pourrait constituer une clé de la compréhension de la foi? « Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas reçu », nous rappelle l'évangéliste Jean (*Jn 1,11*). En ce sens, l'importance relative de certains éléments de la tradition

4. À titre d'exemples, des initiatives comme le Projet de loi pour l'élimination de la pauvreté, la Marche mondiale des femmes de l'an 2000, la mobilisation contre l'Accord multilatéral sur les investissements (AMI), la campagne d'appui au barème plancher pour les personnes assistées sociales, le commerce équitable, les revendications des chômeurs pour l'accès à l'assurance-emploi, l'appui au mouvement des paysans sans terre du Brésil, etc., s'inscrivaient dans la même logique et étaient proposées à la participation du public visé.

biblique ne tiendrait pas exactement à la fréquence de leur mention ni au caractère massif de leur réception dans la pratique croyante. Le Jubilé, ou du moins la logique qui s'y exprime, pourrait, ainsi, malgré l'apparente marginalité de cette institution, avoir agi comme une réalité structurante de la tradition biblique. Au fil des explorations subséquentes, s'est développé en moi la conviction que le Jubilé pointait de façon privilégiée vers le cœur même tant de l'identité de Dieu que de son projet, vers l'horizon même de toute la révélation. Jean-Paul II ira jusqu'à affirmer, dans sa présentation de la reprise néotestamentaire et christologique de la tradition des Jubilés de l'Ancien Testament : « Le Jubilé, c'est-à-dire l'année de grâce du Seigneur, ce n'est pas seulement le retour d'un anniversaire dans la chronologie, c'est même ce qui qualifie toute l'activité de Jésus⁵. »

C'est à cette tradition que je voudrais confronter le messianisme qui me paraît le plus puissant et significatif aujourd'hui, celui du marché précisément dans sa prétention totalisante, pour en montrer l'illégitimité au regard de la singularité judéo-chrétienne qui rend théologiquement impossible tout type de messianisme qui n'aurait pas pour sujet la communauté socialement solidaire, et qui revendiquerait un rapport immédiat et enfermant avec l'accomplissement de l'histoire ou encore avec l'absolu.

Pour mener cette confrontation, je procéderai en quatre étapes. Dans un premier temps, j'esquisserai d'abord la description de quelques impasses dans les sociétés actuelles. Ensuite, j'examinerai les propositions du capitalisme néolibéral et de son idéologie face à celles-ci sous l'angle du messianisme, et j'essaierai de traduire cette réponse en termes de philosophie politique. Dans un troisième temps, après une brève considération épistémologique, j'explorerai la tradition du Jubilé pour m'attacher principalement à sa signification théologique et à la compréhension singulière du messianisme qu'elle me semble receler. En guise de conclusion, finalement, je dégagerai quelques implications de ce parcours pour une évaluation théologique du « messianisme » néolibéral et je tâcherai d'indiquer la fécondité sociale potentielle de cette singularité judéo-chrétienne où ne pourraient manquer de s'inscrire les Églises et leur mission, elles qui se veulent animées par « l'Esprit qui renouvelle la face de la terre ».

5. *Tertio millenio...*, n° 11.

1. Un monde bloqué

Plusieurs obstacles se dressent aujourd'hui sur le chemin des sociétés. Je voudrais en évoquer quelques-uns en raison de leur caractère structurel. Ils nous convaincront qu'il n'y a pas d'abord de quoi célébrer les cinquante années qui ont précédé le jubilé de l'an 2000. Fruit du capitalisme qui préside depuis quelques siècles à l'occidentalisation du monde, ces obstacles sont maintenant exacerbés par la version néolibérale de ce système, sorti vainqueur de l'épreuve de force avec le bloc communiste et en voie de planétarisation rapide.

Servitudes financières

Je pense d'abord aux servitudes financières comme figure d'un monde bloqué. Plus de cent cinquante ans après l'abolition officielle de l'esclavage, la plus grande partie des peuples du Tiers-Monde sont retenus captifs par une dette contractée en leur nom mais dont ils n'ont jamais profité, une dette qu'ils ont déjà remboursée plusieurs fois en intérêts mais sans pouvoir en éteindre le capital. En contrepartie des nouveaux prêts indispensables au remboursement de cette dette, ils sont obligés de livrer les richesses de leur pays aux investisseurs étrangers. L'avenir, pour eux, s'ouvre sur de nouvelles charges d'intérêts progressant à un rythme exponentiel et qu'ils devront payer à perpétuité au prix de leurs conditions de travail et de vie et même à celui du sacrifice de leurs enfants. Plusieurs pays d'Amérique latine, par exemple, doivent consacrer plus de 40 % de leur budget annuel au seul service de la dette. Des peuples sont astreints pour toujours à travailler et à mourir pour satisfaire aux exigences implacables des lois financières que manipulent une minorité de créanciers (à même souvent nos propres caisses de retraite) pour une accumulation tout aussi infinie!

Même dans les pays du Nord, les populations et leurs gouvernements sont aussi tenus en tutelle par les marchés financiers et soumis aux politiques de remboursement des dettes nationales et de « déficit zéro » souvent au prix de coupures budgétaires les plus inhumaines. Seuls les chiffres doivent « balancer » et être sauvés. C'est ce que j'appelle le *dur*. Le *mou*, c'est l'humain qui doit encaisser tous les coups (et tous les coûts) et sur lequel les dommages sont plus difficiles à évaluer que dans le cas des comptes publics, surtout à court terme. Quand un gouvernement comme celui du Québec offre, comme récemment, 350 millions \$ à General Motors, l'une des plus grandes entreprises industrielles

du monde, sans que celle-ci n'ait encore demandé un seul sou, cela ne peut manquer de faire mal quelque part! On nous incite aussi à nous endetter personnellement pour « faire rouler » l'économie, mais des familles se retrouvent ainsi dans des situations intenable qui contribuent souvent à les faire éclater.

Et que dire de la servitude des travailleurs et des travailleuses pour qui le seuil de pauvreté, au Canada, était rendu, en 1996, à hauteur de 73 heures par semaine au salaire minimum, contre 41 heures en 1976⁶, obligés qu'ils sont de faire les frais des compressions exigées par la compétition, quand ils ne sont pas tout simplement considérés comme « inutiles » ou « non exploitables »? Oui, l'esclavage existe toujours même s'il a changé d'habits!

*Une répartition inéquitable des richesses communes
et des voies d'accès à celles-ci*

Partout dans le monde, la répartition des richesses s'est dégradée. Depuis les années 1980, nous connaissons le problème politique d'une économie qui est en train de faire de la société non plus une communauté de citoyens et de citoyennes mais un marché où n'existerait plus qu'un nombre restreint de gagnants contre d'innombrables laissés-pour-compte économiques. Cette situation résulte d'abord d'une *distribution* injuste des richesses puis d'une *redistribution* à l'envers de celles-ci, laquelle, au lieu de rééquilibrer les choses, les aggrave. Parlons d'abord du processus de *distribution* des richesses à travers l'économie elle-même.

À partir des années 1950, le capitalisme avait semblé se « convertir », au Nord tout au moins, en permettant une élévation générale du niveau de vie. C'était une illusion. Captif d'économies nationales protégées, il n'avait pas le choix d'offrir des emplois, de meilleurs salaires et même des politiques sociales pour faire de nous des « consommateurs », indispensables à ses profits.

Pour leur part, les pays du Tiers-Monde, bien que toujours exploités, semblaient eux aussi, enfin, promis au « développement » par le biais de prêts et d'investissements supposés provoquer leur « décollage ». Puis les masques sont tombés et le piège s'est refermé. Les grandes entreprises et banques occidentales, sous le leadership de la Banque mondiale et du FMI, ont forcé ces pays à ouvrir leurs frontières, à

6. N. DELISLE, « Un emploi ne met plus à l'abri de la pauvreté », *La Presse*, 24 avril 1997.

dévaluer leur monnaie, à sabrer dans leurs politiques sociales et à démanteler leur économie comme condition de refinancement de leur dette : les prédateurs ont alors pu faire main basse sur la main-d'œuvre et les richesses locales pour en faire des sources de leur propre compétitivité sur le marché mondial. Simultanément, ils faisaient pression sur les gouvernements du Nord pour qu'ils s'auto-abolissent comme régulateurs de l'économie et concluent des accords internationaux de libre circulation du capital, des services et des marchandises. Dans une sorte d'anti-Jubilé, sonnait ainsi l'heure de la libération du capital des carcans nationaux et de sa revanche sur les acquis sociaux. C'est ce qu'on appelle le néolibéralisme. « Le marché gouverne, le gouvernement gère », admet-on aujourd'hui⁷.

La compétition incontrôlée qui a résulté de ces manœuvres a créé une situation de guerre permanente entre les peuples, entre les entreprises et entre les individus. Les plus forts éliminent les autres. La « course vers le haut », ou la recherche de compétitivité, entraîne une « course vers le bas » en ce qui concerne emplois, salaires, conditions de travail, normes environnementales, etc. Ce qui permet de maintenir la hausse des profits malgré une baisse de la demande mondiale. Et que dit-on aux salariés ? Qu'ils doivent être « flexibles » et s'« adapter » jusqu'à même devenir « inutiles ». Car le progrès technologique, qui pourrait favoriser le bien-être général, sert d'abord à déclasser les concurrents et à débarrasser l'appareil productif du travail humain. Les capitaux baladeurs, à la recherche constante de nouvelles occasions de rentabilité maximale relative, transforment les actionnaires en dictateurs qui n'hésitent pas à forcer des mises à pied massives comme prix de leur fidélité à une entreprise. Les profits ainsi gagnés sont « pompés » vers des marchés financiers qui tendent à fonctionner hors de la production et des services réels⁸, dans une bulle autonome faite de transactions spéculatives où l'argent se fait en « dormant ».

On ne se surprendra pas, alors, des disparités grandissantes des revenus dans toutes les sociétés. La richesse se concentre et se privatise. L'accès aux sources de celle-ci ou moyens de vivre, tels la terre (dans le Tiers-Monde rural) et l'emploi échappent aux populations alors qu'un revenu monétaire reste toujours indispensable pour se procurer les biens de base.

7. I. RAMONET, « Davos », *Le Monde diplomatique*, mars 1996, p. 1.

8. La part des biens et services réels est passée de 90 %, en 1970, à 5 %, en 2000, de la valeur des transactions journalières sur les marchés financiers qui s'élève maintenant à 2000 milliard \$.

Toutes les statistiques pointent dans la même direction. Ainsi, de 1960 à 1995, le revenu du cinquième le plus riche de la population mondiale est passé de 30 fois à 82 fois celui du quintile le plus pauvre, et cela sans tenir compte des disparités intranationales⁹. Aux États-Unis, de 1973 à 1992, les 10 % les plus riches ont vu leur part du revenu national s'accroître de 18 % tandis que celle des 10 % les plus pauvres chutait de 11 %¹⁰. D'ailleurs, dans ce pays, 1 % des citoyens possèdent maintenant près de 40 % de la richesse nationale¹¹. Au Canada, la même tendance se confirme. Entre 1981 et 1994, la part de revenu des 20 % les plus riches est passée de 19 à 24 fois celle des 20 % les plus pauvres¹². Autre exemple éloquent : « le salaire moyen des patrons des 100 plus grosses compagnies canadiennes a été de 3,4 millions de dollars en 1998, en hausse de 26 % sur les 2,7 millions de 1997. Pendant ce temps, le bénéfice de ces entreprises chutait de 18 % [...] et on licenciait à tour de bras¹³. » Dans une telle dynamique, la recrudescence du problème de la faim et du nombre de banques alimentaires au Canada même n'a pas de quoi surprendre.

Qu'en est-il de la *redistribution* elle-même des richesses? Coincés par les marchés financiers dont ils dépendent pour le financement de leurs déficits et qu'ils se refusent à régler, les gouvernements se voient dicter de l'extérieur leurs politiques économiques et sociales. Les récalcitrants verraient d'ailleurs aussitôt leur cote baisser et leur dette s'élever. La redistribution par l'État ne corrige plus les inégalités, mais suit la même pente que l'organisation économique : elle se fait à l'envers. L'État, qui devrait veiller au bien commun, prend aux pauvres et aux classes moyennes par les coupures d'assistance¹⁴ et de services sociaux et par les impôts, pour redonner aux plus nantis via abris fiscaux, privatisations, subventions suite au chantage à l'investissement, etc., quitte à éparpiller quelques aumônes publicitaires et à appeler à la solidarité

9. UNDP, *Human Development Report 1996*, p. 13, et *Human Development Report 1992*, p. 3.

10. R. SIDER, « Evaluating the Triumph of the Market », dans Hans UCKO (dir.), *The Jubilee Challenge : Utopia or Possibility. Jewish and Christian Insights*, Genève, WCC Publications, 1997, p. 116.

11. K. BRADSHAW, « U.S. Ranks First in Economic Inequality », *International Herald Tribune*, 18 avril 1995, cité dans J. DECORNOY, « Travail, capital... Pour qui chantent les lendemains? », *Le Monde diplomatique*, septembre 1995, p. 18.

12. Calculé à partir de Statistiques Canada 13-210-XPB *Income after tax, distributions by size in Canada*, Table IV, mars 1996, p. 22.

13. S. TRUFFAUT, « Moi y'en a vouloir des sous », *Le Devoir*, 11 mai 1999, p. 1.

14. Les personnes en chômage ou assistées sociales se voient ainsi forcées d'accepter des emplois en dessous de tout. L'État livre aux employeurs des cohortes d'esclaves déguisés en citoyens.

sociale (banques alimentaires, téléthons...) ! Aux États-Unis, l'État fédéral a changé de bénéficiaires de son aide sociale : il alloue 125 milliards US par année aux entreprises, soit l'équivalent de l'impôt de 60 millions de ménages. Et ces mêmes entreprises ont supprimé davantage d'emplois qu'elles n'en ont créés¹⁵ ! Les lobbies d'affaires sont maintenant « assis sur le siège du conducteur » et rédigent eux-mêmes les projets de loi, comme l'admettait John D. Rockefeller lors de la signature de l'ALÉNA¹⁶. Au Parlement fédéral canadien, rien d'important n'est adopté sans avoir préalablement reçu l'assentiment du *Business Council on National Issues* (BCNI)¹⁷.

Cette dynamique de redistribution à l'envers des richesses risque encore de s'aggraver par des accords multilatéraux tel celui qui était encore récemment en discussion sur les investissements (AMI). Cet accord aurait levé toute restriction juridique à l'appropriation privée, par les entreprises transnationales, des ressources nationales et aurait enlevé aux gouvernements toute capacité d'intervention en faveur du bien commun¹⁸. Le projet d'accord sur la zone de libre-échange des Amériques (ZLÉA) s'inscrit dans la même logique. Autant parler d'abolition des souverainetés nationales et donc de notre citoyenneté qui en dépend. Notre héritage collectif planétaire est, en toute légalité, en voie de privatisation rapide, par le biais d'une fiction sociale et juridique historiquement singulière mais relative qui s'appelle les règles du marché, imposées comme mode de gouvernement.

Fragilisation de l'environnement naturel et course infernale d'un travail sans repos

Une troisième impasse se dresse encore devant nous : l'essoufflement de la terre et des humains. Les fondements écologiques de la vie, d'abord, sont fragilisés par une exploitation irresponsable des ressources naturelles, provoquée par la poursuite effrénée d'une « prospérité » illusoire

15. Selon une étude récente de la revue *Time* dont on trouvera une présentation succincte dans Serge TRUFFAUT, « L'État stratégique », *Le Devoir*, 6 novembre 1998, p. 1.

16. Tony CLARKE, Maude BARLOW, *The Silent Coup. Confronting the Big Business Takeover of Canada*, Ottawa et Toronto, CCPA et James Lorimer, 1997, p. 3.

17. *Ibid.*, p. 19-37.

18. Impénitente, même après l'échec de l'AMI et de Seattle, l'Organisation mondiale du commerce (OMC) récidive avec des négociations secrètes sur le commerce des services (AGCS) qui ouvriraient aux transnationales les secteurs de l'éducation, de la santé et de l'environnement (S. GEORGE, E. GOULD, « Libéraliser sans avoir l'air d'y toucher », *Le Monde diplomatique*, juillet 2000, p.3).

qui fait fi des générations à venir, sans compter les maladies qui ont déjà été diagnostiquées comme effet direct de la dégradation de l'environnement. La volonté de puissance de la raison instrumentale qui chevauche la science moderne ainsi qu'une logique marchande laissée à elle-même ont maintenant franchi la frontière des manipulations génétiques, y compris sur l'espèce humaine, quitte à nous faire sauter dans la « post-humanité¹⁹ ».

Une libéralisation économique à courte vue a transformé la protection de l'environnement en obstacle à la compétitivité, à la création d'emploi et au paiement de la dette du Tiers-Monde. La terre n'arrive plus à reprendre son souffle. Nos enfants et leurs descendants auront-ils de quoi se mettre sous les pieds et de quoi respirer ?

Le même essoufflement marque maintenant les humains au travail. La compétition généralisée leur impose des cadences sans cesse accélérées qui minent leur santé comme leurs relations familiales et sociales. L'ambition meut peut-être quelques-uns, mais c'est surtout la contrainte qui se fait harcelante pour tous. Et qu'importe s'ils n'en peuvent plus : ils sont « jetables » et d'autres personnes, « sous-employées », n'attendent que de les remplacer. Décidément, le monde est dangereusement engagé dans un anti-Jubilé qui détruit la nature et l'humanité.

2. Attentes « messianiques » et avènement de la société de marché comme « fin de l'histoire »

Le caractère en partie inédit des impasses évoquées, comme du type de société dans lequel nous nous trouvons, conditionne les attentes messianiques potentielles actuelles. Il donne également prise au marché comme forme nouvelle de messianisme. C'est ce que j'examinerai ici pour ensuite esquisser, au terme, une typologie des philosophies politiques en cause qui éclairera le caractère assujettissant de ce messianisme. Précisons qu'il ne s'agira jamais de juger d'intentions de type personnel, même si des décisions humaines sont évidemment impli-

19. Dans son article récent, « La post-humanité est pour demain », paru dans *Le Monde des débats*, juillet-août 1999, Francis FUKUYAMA affirme : « [...]la biotechnologie nous donnera les outils qui nous permettront d'accomplir ce que les spécialistes d'ingénierie sociale n'ont pas réussi à faire. À ce stade, nous en aurons définitivement terminé avec l'histoire humaine, parce que nous aurons aboli les êtres humains comme tels. Alors commencera une nouvelle histoire, au-delà de l'humain », cité dans Patrick VIVERET, « Un humanisme à refonder », *Le Monde diplomatique*, février 2000, p. 26.

quées, mais d'essayer de rendre compte d'une logique se présentant justement comme impersonnelle.

Les propositions du capitalisme néolibéral

Les bouleversements que je viens d'évoquer suffiraient amplement à justifier des attentes de type messianique. H. Kohn a défini le messianisme comme « la croyance religieuse en la venue d'un rédempteur qui mettra fin à l'ordre actuel des choses, soit de manière universelle, soit pour un groupe isolé et qui instaurera un ordre nouveau fait de justice et de bonheur²⁰ ».

Une telle définition, qui intègre étroitement la dimension religieuse et la dimension sociale, ne pourrait rendre directement compte d'un contexte sécularisé comme le nôtre. C'est donc de façon plutôt analogique que nous pourrions parler ici de messianisme.

Dans tous les cas, cependant, et que le messie attendu soit un personnage ou un mouvement, le messianisme revêt certains traits caractéristiques : il est relatif, par exemple, à l'expérience d'une collectivité et à son entraînement dans une direction libératrice ; il est lié à une situation de crise ou de tension durable ; il répond à des attentes ou espérances d'un salut par rapport à une situation qui paraît insoluble pour le groupe laissé à lui-même ; il comporte aussi une dimension de temporalité significative, d'histoire, de destin commun. À ces paramètres qui ancrent le messianisme dans la dramatique historique, j'ajouterais un certain caractère d'extériorité du messie attendu. Que celui-ci ait été envoyé ou se soit donné de lui-même une mission, il porte une dimension qui dépasse l'humanité courante et qui est « donnée » à la collectivité visée.

Comment le messianisme se présente-t-il aujourd'hui dans les sociétés occidentales ? Dans la mesure où la dynamique socio-historique et la réaction de larges portions d'une population²¹ sont en cause, je distinguerais deux formes.

Une première figure du messianisme, plus traditionnelle, serait principalement liée au leadership socio-politique, relint d'un ordre social encore récent où l'orchestration se faisait d'abord par le politique, incarné par une autorité ou pouvoir politique, ou par des mouvements

20. « Messianism », dans *The Encyclopaedia of Social Sciences*, t. IX, 1959, 356-364, cité dans H. DESROCHES, « Messianisme », dans *Encyclopaedia Universalis*, t. XV, 1990, p. 7-10.

21. J'exclus ici le cas du messianisme à caractère souvent religieux de groupes minoritaires.

et personnages révolutionnaires voués à la prise du pouvoir politique. Si on excepte le cas de despotisme, rare dans l'histoire récente de l'Occident du Nord, on comprend que le messianisme de cet ordre se soit surtout exprimé à travers des partis politiques, eux-mêmes animés, ou cherchant à l'être, par des chefs capables de symboliser à la fois les attentes du peuple et la réponse à ces aspirations, et capables de galvaniser toutes les énergies vers l'objectif commun. Le cynisme récent des populations à l'égard de leurs dirigeants politiques témoigne indirectement de cette tradition mais aussi de la marginalisation relative de l'instance politique.

Mais il est une deuxième forme de messianisme qui a surgi parallèlement à la première et qui a fini par la dépasser de nos jours. Elle se distingue par l'absence de figure personnalisée ou collective; il s'agit de messianismes ou de messies sans visage. On peut penser d'abord au progrès, à la science, au « développement » comme messies, c'est-à-dire des concepts, des modèles sociaux, ou des moyens intégrés dans un processus anonyme, multiforme et coïncidant avec l'évolution et la forme même de la société. Mais je m'arrêterai surtout au nouveau messianisme représenté par le capitalisme néolibéral qui, triomphant après l'écroulement du système communiste rival, promet un marché totalitaire pour lequel il réclame un statut proprement transcendant.

J'ai déjà décrit, plus haut, la dynamique néolibérale, en particulier à propos de la répartition des richesses. Il importe d'abord d'y voir le dernier épisode, accéléré certes, d'un processus séculaire de basculement de la socialisation dans l'économie, et de son corollaire, la remise de l'orchestration de la société au seul mécanisme du marché conçu comme autorégulateur.

Les implications de ce processus sont innombrables; qu'il suffise d'en évoquer quelques-unes. Par exemple, la rationalité économique marchande, autonomisée par rapport au cadre social et politique, tend peu à peu à s'imposer dans tous les domaines de la vie. Éducation, culture, arts, santé, alimentation, loisirs, politique, morale, etc., subissent une sorte de « transsubstantiation » en rapports marchands et même en marchandises, comme si rien ni personne ne pouvait plus trouver de valorisation ailleurs que dans la logique du capital. Empruntant à l'économie de marché sa rationalité, l'ensemble des rapports sociaux se restructurent sous le mode de la compétition: « Qu'on soit un individu, une entreprise ou un pays, a déclaré, par exemple, M. Helmut Maucher,

patron de Nestlé, l'important pour survivre dans ce monde, c'est d'être plus compétitif que son voisin²². » C'est là un euphémisme, car si, au temps d'Adam Smith, on pouvait parler de la *compétition* comme voie optimale vers le bien-être général, c'est plutôt l'*élimination* qui caractérise le système néolibéral. On a bien lu : « pour *survivre* dans ce monde » !

La soumission de l'organisation de la société et de l'activité humaine à la seule autorité du marché et de ses lois entraîne une conséquence extrêmement importante en termes de gestion de la stabilité sociale. Malgré l'ampleur déjà décrite des dégâts sociaux qu'il engendre, le néolibéralisme réussit admirablement à « contenir » les réactions des populations et même à se présenter comme la solution à ces maux. Contrairement aux ordres sociaux articulés sur le politique, où l'arbitraire n'arrivait pas à se soustraire à toute responsabilité identifiable, le marché comme système social réussit à dépersonnaliser et donc à déresponsabiliser, à propos de ses résultats, tous les décideurs et tous les processus impliqués. Apparaissant comme un mécanisme impersonnel, la responsabilité de ses effets s'évapore, et ses victimes, jamais visées en tant que telles, n'ont personne à qui s'en prendre. La réaction des perdants est ainsi neutralisée. Bien plus, la responsabilité de leur sort risque de leur être attribuée puisque les règles du jeu sont supposées être justes. Processus sans visage, « blanchi » de toute responsabilité vis-à-vis des maux du présent, le néolibéralisme présente même son propre renforcement comme la seule voie de salut ; il s'autoproclame messianique, mais d'un messianisme lui aussi sans visage.

Examinons brièvement quelques aspects de l'idéologie qui contribue précisément à l'intense messianisation du néolibéralisme. « Pardessus le marché », serais-je porté à dire ici, dans un jeu de mot qui me semble approprié, le capitalisme néolibéral, qui mène déjà largement les affaires de la planète, s'adosse à un puissant discours légitimateur, patiemment forgé et financé depuis plusieurs décennies²³. La stratégie consiste d'abord à « naturaliser » le capitalisme néolibéral, à le présenter comme « l'état de nature de l'économie ». L'échec du Bloc de l'Est, la comparaison avec le monde animal où dominerait la compétition, les références à certains traits de la nature humaine, le vocabulaire emprunté

22. I. RAMONET, *art. cit.*, p.1.

23. Pour une description et une analyse de la genèse de l'idéologie néolibérale, voir Susan GEORGE, « Comment la pensée devint unique », *Le Monde diplomatique*, août 1996.

aux phénomènes de la nature ou de la santé (« tempêtes » sur les marchés pour désigner les manœuvres boursières, « maladie » du chômage, « assainissement » des finances publiques, « remède » de cheval ou « cure » pour désigner les compressions budgétaires, etc.) et même l'emprunt d'un terme propre à l'humanité tel le mot « rationalisation » pour justifier précisément l'éjection d'humains du système productif, tout est mis à contribution pour masquer le caractère arbitraire de l'*economically correct*²⁴, c'est-à-dire de l'assimilation de l'éthique aux seules règles du marché, et le caractère socialement et historiquement construit du modèle néolibéral.

Mais on ne s'arrête pas là ; le capitalisme est encore « sur-naturalisé ». Il se présente ainsi comme « la fin de l'histoire » (Fukuyama) en ce sens que non seulement il serait le dernier système de l'histoire, mais encore qu'il serait qualitativement indépassable. On rejoint ici les théories du principal penseur du néolibéralisme, l'économiste F.A. Hayek, qui voit le système de marché comme une « catallaxie », comme un « ordre spontané²⁵ » fait de millions de décisions individuelles et dont la sagesse dépasserait toute intelligence humaine, récusant ainsi à l'avance quelque intervention que ce soit vis-à-vis de celui-ci, qui soit mue par un dessein. Devant cette réalité qui revêt tous les attributs traditionnels du divin, dont celui de l'omniscience, les humains sont plutôt invités à s'incliner humblement et à chercher à s'ajuster à la « volonté » de ce maître.

L'absolutisation des institutions, des règles et des pratiques du marché a pour corollaire une justification a priori de ses résultats, parmi lesquels le sacrifice des perdants comme prix « nécessaire » du bien-être de l'« espèce » ou du plus grand nombre à l'avenir. Reprenons autrement ce rapport : la totalisation autotranscendante du marché lui fait lever, dans une infinitude perverse, toute *limite* ou contrainte à ses objectifs et à son fonctionnement ; plus rien ne peut alors le retenir et faire le poids avec sa présumée bienveillance absolue, pas même la souffrance de ses victimes, et cela correspond rigoureusement à un affaissement et à une déconsidération du *lien social*. À l'inverse, l'intensité et la valorisation du lien social imposent de soi la mise en place de limites, comme

24. Selon l'expression d'Alice AMSDEN, « From P.C. to E.C. », *The New York Times*, 12 janvier 1993.

25. Voir, par exemple, à deux périodes lointaines de son parcours : *La route de la servitude*, Paris, PUF (coll. « Quadrige », n° 69), 1985 (1946), 176 p. ; *La présomption fatale. Les erreurs du socialisme*, Paris, PUF (coll. « Libre Échange »), 1993, 237 p.

notre expérience personnelle courante nous en convainc. Faute d'une prise en compte d'un point de repère « objectif » ou tangible comme celui des besoins de base pour tous, par exemple, expression centrale du lien social, le marché néolibéral n'a plus, comme point de référence, que la position « mobile » des compétiteurs. Il s'enferme dans une autoréférencialité, par définition dénuée de toute limite et aveugle à toute considération extérieure.

Plusieurs critiques ont souligné le caractère « théologique » ou « religieux » des prétentions du néolibéralisme dont l'idéologie revêtirait le caractère d'un « évangile », du point de vue normatif. Ses apologistes eux-mêmes en parlent en ces termes. Le théologien conservateur Michael Novak, après avoir établi une stricte séparation entre le royaume de Dieu et notre monde, considère le « capitalisme démocratique » comme le système ultime²⁶. Une autre personnalité catholique notoire, Michel Camdessus, jusqu'à tout récemment directeur général du FMI, faisait du marché une sorte de mandataire du Royaume²⁷. Il nous faudra retenir le caractère bien singulier de ce messianisme : à la fois le statut de transcendance qui est attribué à une réalité sociale bien séculière telle le marché et l'absence de visage de ce « messie ».

Un troisième aspect de l'idéologie messianique néolibérale doit être relevé. Celle-ci essaie de nous convaincre qu'il n'y a pas d'autre cours possible et meilleur des choses. Ainsi se trouve aboli tout écart entre ce qui est et ce qui pourrait être. L'utopie prend ici les traits de l'anti-utopie. Comme le processus de mondialisation auquel il est intimement lié, le néolibéralisme, fort de ses prétentions, apparaît comme un nouveau *fatum* ou destin imparable. Au nom de la « liberté », il enferme l'humanité dans un chemin unique sur lequel l'économie ne semble pouvoir prospérer que dans la proportion même de la dégradation des conditions de vie des populations. Il n'y aurait pas d'alternative sauf celle de la fuite plus avant dans la logique du système ! Comment se surprendre que l'espérance et, conséquemment, l'imagination collective en soient atteintes ? Mais est-ce le dernier mot ? Qui marche à notre tête ? Malgré toutes ses collusions avec les forces du statu quo à travers l'histoire, la conscience chrétienne est heurtée par cette perspective.

26. *Une éthique économique. Les valeurs de l'économie de marché*, Paris, Cerf/La Boétie, 1982, p. 412.

27. « Marché et Royaume, la double appartenance », *Documents Épiscopats*, 12 (juillet-août 1992).

N'est-elle pas héritière de Celui qui « a vaincu la mort » et de l'amour duquel « rien ne pourrait nous séparer » (*Rm* 8,35)? La soumission à ce nouveau messianisme sans visage ne rendrait-elle pas « vaines notre foi » et la *liberté* gagnée pour nous par le Christ vis-à-vis de toutes « Puissances, Principautés et Dominations », à l'égard desquelles nous n'aurions plus aucune dette (*Col* 2,14-15), selon saint Paul? Les chrétiens et les chrétiennes ne sont-ils pas convoqués par « l'Esprit qui renouvelle la face de la terre » à « scruter les signes des temps » et leur propre mémoire pour y discerner les chemins d'un avenir différent? Mais avant de procéder à la critique théologique de ce messianisme provocant, tentons de formuler dans les termes de la philosophie politique moderne les options en cause afin de nous donner un outil de travail qui permettra de traduire les perspectives du Jubilé en des catégories appartenant déjà à leurs médiations « politiques ».

Philosophie politique du Marché-messie : la contre-citoyenneté

Quelles conceptions, potentiellement contradictoires de la société, se sont disputé le terrain de la modernité jusqu'à voir l'une d'elles s'imposer avec le néolibéralisme actuel? Négligeant délibérément ici une exploration du sens plus proprement métaphysique, depuis Descartes et Kant, de la notion de sujet comme être conscient et pensant, je m'attacherai plutôt à la dimension plus directement politique du concept. Il n'est pas inutile, dans le présent contexte, de nous rappeler que le terme *sujet*, associé au mouvement d'émancipation de la modernité, désignait auparavant la personne soumise ou appartenant à un maître et donc *assujettie*. Ne faut-il pas associer le néolibéralisme à une telle régression? D'où vient cette dérive?

Avec le rejet de l'Ancien Régime et de sa référence conçue comme transcendante ou divine, la modernité se voit confrontée au défi de l'auto-institution de la société ou de la fondation de l'ordre politique. Se pose alors la question de « savoir qui, de l'individu ou de la société, sera pensé et reconnu comme élément premier de l'organisation politique²⁸ ». Deux courants s'affronteront sur la valeur théorique accordée à la personne : le premier prendra la forme d'une philosophie du *sujet*, associée à l'humanisme et au schème contractualiste, et le second développera une philosophie utilitariste et empiriste de l'*individu* et de la

28. Claude GAUTHIER, *L'invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises. Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris, PUF (coll. « Recherches politiques »), 1993, p. 10-11.

société, qui trouvera son aboutissement dans l'autonomisation de la norme économique comme fondement de l'ordre social.

Selon Alain Renaut, l'*individu* se définirait par « un principe de clôture radicale » comme fruit du dualisme cartésien²⁹ (un je pensant ou *res cogitans*, opposée à la *res extensa*) et de la construction leibnizienne de la monade, une réalité « sans porte ni fenêtres³⁰ ». L'individualisme ne valorise que l'indépendance, le souci de soi et de sa différence irréductible, et donc l'intérêt propre. « Cette fermeture interdirait, logiquement et pratiquement, de penser la société, c'est-à-dire la *relation*, en dehors de l'invocation d'un principe extérieur, hors l'individu, qui est l'harmonie préétablie. Principe qui, dans le libéralisme moderne du XVIII^e siècle, serait donné dans la métaphore de la main invisible³¹ ».

Si l'individu est posé comme réalité première et parfaitement close, la société ne peut être conçue que comme un *mécanisme*, c'est-à-dire un moyen existant hors de la conscience des hommes et indépendant d'eux mais construisant quand même la cohérence d'un tout. L'accès à l'état de société n'implique alors aucune forme de prise en compte par les « citoyens » d'un fond commun d'humanité qui les conduirait à « édifier les conditions de leur autonomie³² ». La loi fondamentale d'une telle société ne peut être, alors, que la loi du mécanisme extérieur comme totalité préordonnée. Cette loi se fait perversément transcendante et donc totalitaire. D'autant plus que chacun, mettant foi en la préharmonisation automatique des intérêts, se voit justifié de se conduire de façon égoïste et asociale³³. Nous aurons reconnu, ici, le profil du marché néolibéral et de ses lois, analysé antérieurement.

Du côté du *sujet*, il faut parler non d'indépendance individualiste mais d'*autonomie*. Le sujet, comme liberté et responsabilité, se dédouble et permet de poser la question de la fondation réciproque du moi et du monde. D'une part, en tant que porteur de droits, il fait valoir sa liberté par la participation au débat public, dans la définition collective du bien commun et dans la création de la loi dans la société. D'autre part, il accepte de se soumettre à la loi issue de la volonté générale,

29. A. RENAUT, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 105, cité dans C. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 12.

30. C. GAUTHIER, *L'invention...*, p. 12.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 15.

33. LOUIS DUMONT, *Homo Æqualis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1977, p. 98.

c'est-à-dire d'autolimiter sa liberté par considération de celle d'autrui. L'autonomie, c'est la liberté du moi ne se construisant « que par une intériorisation, volontaire ou rationnelle, de celle d'autrui, par quoi se fonde, dans la subjectivité, l'objectivité de la loi ». Ici, la loi qui établit les conditions de la coexistence fonde son objectivité sur « l'inter-subjectivité » et non de l'extérieur de la société³⁴.

La citoyenneté serait la réalisation politique de ce double statut du sujet. Par elle, les sujets se donnent à eux-mêmes la réalisation de leur autonomie et de leur humanité au lieu d'être assujettis à quelque ordre extérieur à ce qu'ils ont convenu.

Mais est-ce là le résultat du seul calcul de l'intérêt propre bien compris? Je crois, avec Jacques Beauchemin, que la citoyenneté doit aussi être comprise à partir d'une autre facette, incalculable, des sujets : la reconnaissance de leur *dignité* comme humains, peut-être naturellement inégaux mais décidant de se reconnaître comme formellement égaux sur le plan juridico-politique, et donc comme habilités à discuter des orientations de la société³⁵. La citoyenneté de sujets autonomes intègre, à mon sens, l'option de faire une part à la logique de la gratuité ou du don dans la mise en ordre social des intérêts.

Le cours de la philosophie politique et morale de la tradition anglo-écossaise qui est à la source du modèle du libéralisme économique qui triomphe aujourd'hui ne menait peut-être pas inévitablement à une régression du sujet à l'individu-monade. Sa conception de la société civile est bien plus riche et complexe. Le chemin d'une représentation anthropologique (ici empiriste) plutôt que métaphysique de la nature humaine n'induisait pas nécessairement une construction théorique de l'ordre social par le seul recours à un artifice de type « mécanisme³⁶ », mais on doit admettre qu'il se prêtait facilement à la dérive néolibérale ultérieure. Enfin, faut-il remarquer, le marché ainsi conçu non seulement dissout les sujets, mais devient le seul « sujet ». « Sujet »? Bien plutôt la falsification de celui-ci. Il revendique des droits, décide, etc., mais il reste seul... et récite toute responsabilité sociale.

34. C. GAUTHIER, *L'invention...*, p. 13.

35. J. BEAUCHEMIN, « Les défis d'une nouvelle citoyenneté », dans ENTRAIDE MISSIONNAIRE, *Pour une nouvelle citoyenneté*, congrès des 6-7 septembre 1997, p. 48. Ne pourrait-on pas considérer que cette dignité et la volonté commune qui en rend possible la reconnaissance constituent un présupposé essentiel du sujet comme liberté?

36. C. GAUTHIER, *L'invention...*, p. 17-18.

3. La tradition du Jubilé ou la voie singulière et étroite du messianisme judéo-chrétien

Comment se présente la problématique messianique dans la tradition judéo-chrétienne? Je prendrai à témoin la tradition biblique du Jubilé qui me paraît particulièrement expressive à cet égard. Je tenterai de la cerner dans la constellation qui met en rapport, d'une part, l'identité et l'agir de Dieu, et, d'autre part, la tension qui régit l'organisation sociale d'Israël, comme lieu d'inscription du rêve ou projet de Dieu pour l'humanité.

Je fais l'hypothèse qu'on pourrait y trouver une conception absolument singulière du messianisme, irréductible aux notions courantes et même contestatrice de celles-ci. Je me sais en cela tributaire d'un présupposé épistémologique que je voudrais expliciter brièvement ici.

Une remarque préalable d'ordre épistémologique

Je suis régulièrement frappé par la généralité persistante qui s'attache à des termes comme « religion », « Dieu », « foi », « messie », etc. Le phénomène semble impliquer un aplatissage de toutes les traditions et fois particulières. Cette uniformisation agirait-elle comme un sauf-conduit à une époque où un renouveau de faveur du « religieux » réhabilite à bon droit les sciences de la religion mais non sans que se produise, parallèlement, une certaine disqualification des approches confessionnelles ou « théologiques »? Le récent débat sur la place de la religion à l'école a reflété cette problématique opposant, dans ce cas, approche « républicaine » et approche « communautarienne ».

La confusion et l'égarement ne guettent-ils pas les chrétiens et les chrétiennes, par exemple, s'ils perdent de vue le sens singulier que prennent ces termes dans leur tradition, à moins qu'on ait déjà perdu la conscience même qu'une telle spécificité puisse exister? Les enjeux contemporains ne gagneraient-ils pas à être éclairés par des traditions ou approches bien campées et entrant en dialogue à leur propos? Autrement, nous risquons, d'une part, de faire la preuve que les points de vue propres à la foi et à la théologie chrétiennes ont perdu leur crédibilité à nos propres yeux et, d'autre part, de ne plus fournir le « sel » dont cette tradition serait capable pour contribuer à redonner à notre monde le goût de vivre et d'espérer. Voilà un pari quelque peu à contre-courant.

J'ai été sensibilisé à cette perspective de deux façons. Je dois d'abord constater que la transformation continue de ma compréhension de la

foi chrétienne est passée, depuis trente ans, par la mise en dialogue des problèmes de société, vis-à-vis desquels je m'étais engagé, avec les références fondatrices de la tradition judéo-chrétienne. J'en ai acquis la conviction que c'est dans ce rapport dialectique même que leur sens respectif avait pu m'apparaître. Mais du point de vue qui nous intéresse ici, je veux insister surtout sur la découverte de la positivité de la tradition biblique en termes de projet social et de son actualité pressante. J'écarte cependant aussi bien toute perspective fondamentaliste qui voudrait qu'un projet de société issu de la révélation fasse nombre ou se substitue à nos initiatives sociétales contemporaines, qu'un refoulement de la normativité de cette révélation dans des catégories trop générales, désincarnées et finalement peu « subversives ». La tradition biblique du Jubilé m'est apparue exemplaire à cet égard. On y perçoit clairement la tension interne à l'expérience d'Israël, le « travail » d'un rêve de Dieu tentant de faire son chemin et d'être accueilli dans l'épaisseur humaine. Cette utopie batailleuse et inscrite au cœur même de la dramatique socio-historique permet qu'une référence très concrète et singulière puisse en même temps, et du sein même de sa singularité, inspirer et « structurer » notre propre créativité collective.

La deuxième influence en ce sens, je la dois au théologien Hans Urs von Balthasar dont j'ai longuement étudié la christologie. Balthasar inaugure sa trilogie célèbre par une *esthétique* théologique, voulant ainsi marquer l'impératif de considérer d'abord la révélation comme phénomène « apparaissant », comme surgissement « inattendu », se présentant devant l'expérience et la conscience humaines comme potentiel d'une nouveauté inouïe. Une telle théologie voulait faire justice au mystère et à son autodévoilement possible. Ce n'est qu'une fois l'événement de la révélation survenu qu'il en considère la *dramatique* même à travers des figures bien précises, pour enfin, rétrospectivement, essayer d'en cerner la *logique* ou la manière propre, dans ce cas-ci humano-divine, « théo-logique ». Une manière irréductible à toute autre, absolument singulière et, de ce fait, non mesurable a priori par une conception préalable et générale du divin et de son agir, bien que faisant droit à une nécessaire précompréhension, dans l'expérience humaine, de cette révélation.

Cela implique, pour les chrétiens, l'ouverture à ce que la révélation soit davantage la *norma normans* par rapport à ce que sont « Dieu », la « religion », le « messie », etc. que l'inverse; que ces notions, donc,

s'éclairent à partir de cette singularité plutôt que d'enfermer celle-ci dans un a priori. Nous devons être davantage prêts à nous laisser surprendre, critiquer et bousculer par ce Visiteur qu'à le domestiquer.

Le témoignage des textes originels du Jubilé dans leur contexte socio-économique et rédactionnel

Où trouver un fondement crédible à l'espérance qu'on puisse engager le monde dans une autre direction que celle des dernières années? La tradition biblique du Jubilé³⁷ nous invite à « boire à notre propre puits » pour y retrouver la « mémoire subversive » d'une « terre nouvelle », d'une mémoire habitée par le rêve obstiné de Dieu d'un nouveau départ pour l'humanité.

À part la loi du sabbat, ou de la cessation du travail, le septième jour, Israël connaît aussi deux autres institutions apparentées : l'année sabbatique et l'année jubilaire (au terme de sept années sabbatiques). Cette dernière, sorte de supersabbat, est présentée de façon détaillée en *Lévitique 25*.

À tous les cinquante ans, au Jour des Expiations³⁸, on devait sonner de la trompe dans tout le pays pour annoncer une année d'affranchissement faisant l'objet des trois prescriptions d'ordre politique déjà mentionnées à propos de situations étonnamment apparentées aux impasses d'aujourd'hui. Examinons d'abord ces dispositions dans le contexte socio-économique visé et dans leur contexte rédactionnel, cas exemplaire d'une tradition capable d'autocritique.

Le peuple d'Israël est né de la conjonction d'une collectivité libérée de l'esclavage en Égypte et du soulèvement puis de la décolonisation de paysans hébreux cananéens s'émancipant des seigneurs et des cités qui les rançonnaient par de lourdes taxes et des corvées³⁹. L'expérience du Dieu libérateur va s'exprimer, pour les Israélites, dans une organisation sociale se démarquant de ces systèmes, précisément dans

37. Pour une présentation d'ensemble de l'institution du Jubilé (arrière-plan socio-économique, exégèse, question de l'historicité), voir J. H. WRIGHT, « Year of Jubilee », dans David Noel FREEDMAN (dir.), *The Anchor Bible Dictionary*, v. 3, New York, Doubleday, 1992, p. 1025-1030.

38. La circonstance indique déjà la démarche d'un retour sur le passé, d'une correction ou pardon de celui-ci, et d'un départ à neuf. Sur l'origine du mot « Jubilé » (*yobel*, en hébreu) et sur le calendrier israélite, voir Aldina DA SILVA, « Remise, liberté et réjouissance. L'année jubilaire dans le premier Testament », *Liturgie, foi et culture*, v. 32, n° 155, automne 1998, p. 3.

39. Voir, sur cette question, Norbert LOHFINK, « Les aspects économiques du règne de Dieu », *Communio*, XI, 3, mai-juin 1986, p. 53-60.

une structure de propriété égalitaire de la terre et enracinée dans un système de parenté articulé en tribus, clans et unités familiales. On a là l'invention, il y a trois mille ans, d'une société plus juste malgré toutes ses limites. Comment ne pas retrouver ici, en filigrane, l'opposition déjà décrite entre une société de sujets et une société régie par diverses formes d'autorités et de lois extérieures à celle-ci? Plus tard, la tentation de s'ériger en royauté, comme tant d'autres peuples, sera trop forte et donnera lieu au retour des inégalités, des taxations et des corvées abusives, ainsi qu'à la formation d'une classe de fonctionnaires, de marchands et de grands propriétaires terriens menaçant constamment les petits paysans. L'injustice disloquera Israël qui, affaibli, sera chassé en exil.

Or c'est justement lors de cet exil à Babylone ou peu après celui-ci que les législations du Jubilé seront mises par écrit tout comme, au chapitre suivant, les bénédictions et les malédictions qui devaient sanctionner, selon le cas, la mise en pratique ou non de ces mesures⁴⁰. Au moment, donc, où le peuple connaît à nouveau l'esclavage comme conséquence des injustices tolérées en son sein, les prêtres conçoivent un Code de sainteté en vue du retour anticipé du peuple de Dieu dans son pays et de son organisation autonome. La pratique des années sabbatiques et jubilaires représentait, de façon idéalisée, un retour à la solidarité vigilante qui caractérisait l'organisation confédérative des tribus d'Israël avant la royauté et ses abus à l'égard des pauvres. Précisons ces interventions.

Il y a d'abord l'engrenage de l'endettement. Une mauvaise récolte, par exemple, oblige à contracter des emprunts, parfois avec intérêts. Et si les difficultés se prolongent, une famille peut avoir à céder des biens, des lopins et même toute sa terre déjà hypothéqués. Une législation oblige d'abord la parenté, sinon le clan, à racheter cette terre. La famille se met alors au service du nouveau propriétaire, à moins qu'elle n'ait été mise en esclavage chez un étranger. En l'année jubilaire, cependant, il est exigé l'affranchissement de toutes les personnes réduites en servitude ou en esclavage en raison de leur endettement ainsi que la remise complète de leur dette. Il est ainsi évité que les générations

40. Sur la situation d'Israël (groupes d'acteurs et leurs projets respectifs) à l'époque exilique et post-exilique, voir Marie-France DION, « Le Second Temple, un nouveau départ », *Scriptura* (nouvelle série), v. 1, n. 1, octobre 1998, p. 70-80.

suyvantes soient pénalisées à jamais pour une faillite initiale. Les affranchis pourront même apporter avec eux du petit bétail, du blé et du vin afin de prendre un nouveau départ (*Lv* 25,10.41; *Dt* 15,12-14).

Par ailleurs, dans la société agraire de l'époque, la richesse se mesure avant tout à la quantité de terres accumulées. Mais la terre représente aussi le principal moyen de subsistance; l'accès à celle-ci est vital. En principe, en Israël, la terre est inaliénable; elle ne peut être vendue ou achetée; seul l'usufruit (ou les récoltes) peut être cédé. Mais le jeu des ambitions en décide souvent autrement. Des prix injustes ou d'autres difficultés économiques peuvent mettre des familles à la merci des prêteurs ou des grands propriétaires et leur faire perdre l'usage de leur patrimoine. La deuxième prescription du Jubilé contribue aussi à remettre les compteurs socio-économiques à zéro en stipulant que les titres de propriété accumulés depuis le dernier Jubilé se trouvent effacés. Chaque famille peut alors recouvrer le patrimoine ancestral qui lui avait été alloué selon ses besoins et, avec lui, les moyens de gagner sa vie et sa dignité même (*Lv* 25,10.13.41).

Enfin, la prescription du repos de la terre et des personnes, y compris les serviteurs, et même des animaux, à chaque année sabbatique ou jubilaire (*Lv* 25,1-7.11-12), précède de peu la promesse de l'abondance et de la sécurité du peuple, soulignant ainsi le rapport entre le soin de l'environnement et le bien-être des populations. Nous sommes ici aux antipodes d'une économie obsédée par une croissance sans limite, cancéreuse. Cette politique du repos est sous-tendue par la conscience que sans un rythme, le flot ininterrompu des activités s'accélère au-delà de toute proportion et empêche la régénération de la terre comme le caractère créateur du travail.

La rationalité théologique du Jubilé

Deux traits du Jubilé retiennent, au premier chef, l'attention. Toute *fatalité* est d'abord récusée; voilà une tradition qui reconnaît la nécessaire régulation de tout système pour éviter qu'il en arrive à détruire les personnes et la société. Les prescriptions du Jubilé ne représentent pas un projet de société proprement dit mais un ensemble de correctifs périodiques venant compléter des règles déjà convenues et relancer le contrat social initial. Le néolibéralisme actuel fait figure de barbare face à cette « flexibilité » sous-tendue par une conscience vive du caractère socialement et historiquement construit des situations.

Par ailleurs, comment ne pas remarquer le caractère *politique* de la conversion inaugurée le Jour des Expiations? La foi, ici, n'a rien à voir avec son refoulement moderne dans l'enclos de la vie privée. Elle vise des situations publiques, collectives, structurelles. Elle reconnaît que ces difficultés ne tiennent pas d'abord à des fautes personnelles ou à un ordre naturel, mais qu'elles sont issues d'injustices sociales ou d'un « péché » social, et appellent donc des interventions législatives. En somme, les rapports sociaux ne se laissent plus détacher du rapport à Dieu, et vice versa. Explorons donc plus avant la rationalité d'abord théologique de la tradition du Jubilé pour y découvrir la singularité du Dieu d'Israël qui y fonde un projet social tout aussi spécifique. Les textes renvoient d'ailleurs explicitement à cette dimension.

Le Jubilé s'appuie sur les deux événements fondateurs d'Israël : la libération de la servitude en Égypte et l'octroi d'une terre où ce peuple ait de quoi vivre et être libre. Yahvé s'y révèle comme un Dieu de *grâce*, qui *donne* au-delà de tout calcul des comptes ou des « mérites », qui *par-donne*. En Égypte, il « a entendu les cris de son peuple » (*Ex* 3,8) ; il a pris parti et a *rompu* avec l'ordre qui réduisait son peuple en esclavage sous un pouvoir pharaonique sacralisé. Mais la manifestation de Dieu reste encore incomplète à cette étape. Elle appelle encore une réciprocité, un rapport d'alliance.

Le Jubilé représente la même rupture que précédemment mais au sein même d'Israël cette fois. Il en va de l'Alliance elle-même : pour y tenir son rôle de partenaire, Israël doit s'organiser socialement sur les mêmes bases de solidarité libératrice que celle dont Yahvé a fait preuve à son égard. À Dieu distinct, société distincte ! C'est pourquoi la première prescription s'accompagne de ce rappel : « Car c'est de moi que les enfants d'Israël sont les serviteurs que j'ai fait sortir du pays d'Égypte. C'est moi Yahvé votre Dieu » (*Lv* 25,55). Ceux que Yahvé a « rachetés » ne peuvent être vendus comme esclaves (*Lv* 25,42). Voilà pourquoi tous les contrats et même l'argent, contrairement au Dieu seul souverain, doivent « mourir » et avoir une limite pour que cesse la dépendance de ceux qui n'appartiennent *qu'*à Dieu. Autrement, ce serait « retourner en Égypte » et contredire l'intervention libératrice de Dieu.

Il en va de même pour la terre, « domaine⁴¹ » exclusif de Dieu : « vous n'êtes pour moi que des étrangers et des hôtes » (*Lv* 25,23). Il est donc inacceptable que les plus puissants s'en servent comme s'ils en étaient les propriétaires absolus. Si la terre n'appartient *qu'*à Dieu, elle

peut être utilisée par tous, sinon les plus forts s'en emparent fatalement et impunément. C'est cette exclusivité qui autorise à suspendre les règles économiques quand la maladie de l'accumulation menace l'autonomie de chaque famille, condition de l'unité du peuple. Autrement, le partenaire de l'Alliance se disloquerait et l'Alliance elle-même serait compromise. Cette justice à propos de la terre est si fondamentale que le jugement de Dieu sur Israël se traduira par l'expulsion de sa terre (exil), et son pardon, par le retour sur celle-ci.

La troisième prescription renvoie aussi à la souveraineté exclusive de Dieu sur la terre, comme créateur de celle-ci, et donc à sa destination providentielle au bien de tous. Elle rappelle, de même, le repos de Dieu « après » la création et la libération des travaux forcés d'Égypte (*Ex* 20,11; *Dt* 5,15). Pour bien marquer ces dimensions, la terre prend congé pendant une année et on s'en remet à la solidarité du partage des récoltes passées pour assurer la sécurité alimentaire générale. De plus, tous les êtres vivants ont accès à tout ce qui y pousse naturellement. Cette année proclame la liberté vis-à-vis du travail et la responsabilité à l'égard des capacités productives de la terre. Le Jubilé convie donc à l'*habitation* de la terre plutôt qu'à sa *domination*, de même qu'à la liberté plutôt qu'à l'assujettissement.

Le Dieu d'Israël qui se manifeste à contre-courant des statu quo oppressifs ne fait pas nombre avec les « dieux » légitimateurs de ces systèmes. Il n'en est pas seulement vainqueur, mais il s'en démarque qualitativement. Il est transcendant justement en ce qu'il libère la communauté et fait alliance avec elle, gratuitement. Parce qu'il tient à elle, il met des limites à ce qui la menace.

C'est le sens de la souveraineté absolue et exclusive dont il réclame la reconnaissance pratique de la part de son peuple. Son imposition n'a rien d'arbitraire, mais n'est que l'autre face de la logique divine de grâce ou de don, la seule qui soit « digne de foi ». Elle exprime que ce Dieu se veut garant des conditions rendant possibles la liberté et la vie pour tous. Négativement, d'abord, elle est ruptrice; elle interdit l'idolâtrie,

41. On connaît la dérive qui fera passer la terre du « domaine de Dieu » au « domaine de l'homme » puis à la propriété privée, évolution que l'on pourrait interpréter comme une perversion de la responsabilité ou de l'intendance de la terre confiée par Dieu à l'homme pour l'aménagement de celle-ci comme don destiné à tous. On consultera, à ce sujet, l'étude approfondie de Marie-France RENOUX-ZAGAMÉ, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genève, Paris, Librairie Droz (coll. « Travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie », n° 153), 1987, 399 p.

libérant ainsi les rapports sociaux des fausses absolutisations qui les enfermeraient et les briseraient. Il interdit le « sans limite ». Ni l'argent, ni l'accumulation des terres ne sont des « dieux » auxquels il faudrait sacrifier les plus vulnérables comme la cohésion de toute la communauté.

Après avoir déblayé le terrain des forces de mort, ce Dieu souverain ne s'y installe pourtant pas en prenant toute la place à la façon des idoles qui éclipsent ou subjuguent les acteurs humains. Au contraire, sa souveraineté *ouvre un espace* pour inviter la communauté à l'habiter comme sujet, c'est-à-dire à se responsabiliser politiquement vis-à-vis de tous ses membres, reconnus, sans exception, comme sujets⁴². Ce Dieu n'est pas celui des évidences directes. C'est un Dieu mystérieux qui ne s'impose pas. Il ne peut être connu mais seulement « reconnu », comme « de dos⁴³ », dans la brise légère plutôt que dans la tempête, dans la montée des aspirations les meilleures, dans le souffle, plutôt que dans la puissance. Il est don et non possession, et ne peut non plus être possédé. Il est un *horizon qui appelle*, qui séduit, et en cela même se révèle comme transcendance véritable.

Sa souveraineté est donc aussi une *utopie* qui interpelle la communauté pour que celle-ci intègre comme principe transcendant de son organisation sociale la logique de référence, la logique du don qui l'a elle-même fondée. La rencontre de ce Dieu ne peut donc se faire que dans une tension créatrice vers l'instauration d'une société de sujets, c'est-à-dire une société où il y ait de la place pour chacun et chacune tant au niveau des décisions concernant le vivre ensemble que de l'assurance d'un accès aux biens nécessaires à la vie.

Ce fut le sens de l'organisation des tribus d'Israël en confédération égalitaire comme fruit d'une délibération collective au sein d'une assemblée appelée *ecclesia*, selon la traduction de la Septante. La politique du Jubilé comme intervention régulatrice s'en voulait le pendant dans un autre contexte. Il s'agissait toujours du dépassement d'une situation structurelle d'assujettissement (Égypte, royauté...), c'est-à-dire de la médiation *politique* de la reconnaissance de la souveraineté de Yahweh ou de la mise en pratique de la priorité théologique de la logique du don. Cette recherche de rapports sociaux nouveaux se voulait

42. Cette perspective a été fortement exprimée, récemment, par le mouvement indigène zapatiste au Chiapas (Mexique) qui a lancé au pays entier le défi de devenir « *una sociedad donde todos y todas quepan* » (une société où il y ait de la place pour tous et toutes).

43. Pour une exploration de la révélation sur ce thème, voir André MYRE, *Voir Dieu de dos*, Montréal, Éditions Paulines et CPMO, « Dé clic », 2000, 85 p.

constitutive de *cette* communauté et normative de son statut de partenaire de l'Alliance avec *ce* Dieu.

Il faut encore préciser la logique qui surgit ici. La « terre nouvelle » et les « cieux nouveaux » ne peuvent être atteints directement et de façon immédiate. Aucun système ne peut s'« eschatologiser ». Dieu comme son rêve ne peuvent être atteints que de façon médiate, que par un écart, que par un détour (comme le bon Samaritain) par le sujet qui est nié, écrasé et qui crie, que par la mise en place des conditions de la « subjectivation » de celui-ci, que par le refus qu'il soit « sacrifié ». Dieu se fait prioritairement garant des sujets qui crient comme le « lieu » ou la figure précise et incontournable de sa présence dans un monde toujours tenté par l'exclusion. Et cela n'est pas négociable : personne n'est de trop. Israël y a reconnu sa « charte » : « Qu'il n'y ait donc pas de pauvre chez toi » (*Dt 15,4*). Toute la révélation témoigne de cette solidarité transcendante et inouïe qui amène Dieu à s'autolimiter, à entrer kénotiquement dans les limites du sujet nié, pour nous renouer socialement, pour nous réinscrire dans un espace libéré des idoles du pouvoir et de leurs sacrifices, et où l'humanité ne devrait plus rien à qui que ce soit sinon à elle-même. Au Dieu du « nous avons une Loi et d'après cette Loi, il doit mourir » (*Jn 19,7*), Jésus opposera : « Pour vous, il n'en va pas ainsi ; au contraire, que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune, et celui qui gouverne, comme celui qui sert » (*Lc 22,26*). Le Dieu du Jubilé ne demande rien pour lui-même, ne calcule pas son intérêt et n'exige pas de sacrifices ; il propose plutôt la miséricorde et nous renvoie « aux plus petits de nos frères », à ceux qui ne comptent pas et qui se voient refuser leur part du bien commun (*Mt 25,31-46*). C'est là qu'il est reçu ou refusé par les siens. La visée de *l'u-topie* passe par les *topoi* où les sujets sont ignorés ou laissés-pour-compte.

Une théologie reste à faire de la tradition du cri dans la Bible. D'un bout à l'autre de la tradition biblique, retentit ce cri comme un sacrement ou indicateur privilégié de la présence-absence du Dieu d'Abraham et de Jésus en tant que Goël ou défenseur du sujet écrasé, du Dieu qui témoigne qu'il y a là une victime et non un coupable, et qui le défend comme son propre Nom. Retentit d'abord le cri du sang d'Abel assassiné, celui des Hébreux en Égypte, celui des veuves, des orphelins et des pauvres auquel font écho les prophètes ; il y a le cri du peuple en exil qui n'a plus le cœur à chanter ; il y a la voix de Jean le Baptiste qui crie dans le désert, celui des malades qui interpellent Jésus, puis le cri de

Jésus lui-même sur la croix, écrasé par la confiscation de la « Loi de Dieu », abandonné; puis il y a encore le cri de la création qui gémit en travail d'enfantement, le cri de l'Esprit qui gémit en nous dans l'attente d'un salut et qui nous fait dire « Abba! » et, enfin, le dernier mot de la Bible, le cri des chrétiens écrasés par le Bête et qui appellent: « Maranatha! Viens Seigneur Jésus! »

Je ne pourrais retracer ici la postérité du rêve jubilaire de Dieu à travers toute la tradition biblique et patristique. Malgré sa faible mise en pratique, cet appel ne cessera de hanter Israël. Les prophètes l'exprimeront négativement par leurs dénonciations des injustices et, positivement, par l'annonce d'une « terre nouvelle » et de « cieux nouveaux », c'est-à-dire d'une société où l'on pourrait bâtir une maison et planter une vigne pour sa famille plutôt que pour le seul bénéfice des maîtres, et où le loup et l'agneau pourraient paître ensemble (*Is* 65,17-25). Une société, donc, capable de surmonter les inégalités à partir d'un projet d'alliance intégrant une logique de gratuité.

Jésus placera toute sa mission sous le signe de l'« année de grâce du Seigneur » (*Lc* 4,19) en universalisant celle-ci et en visant sa permanence, réalisant ainsi la promesse faite à Abraham et qui définissait le sens de l'élection d'Israël: « en toi seront bénis tous les clans de la terre » (*Gn* 12,13). C'est une « bonne nouvelle » pour les pauvres après tant de contournements de l'application des lois du Jubilé, Jésus assurant qu'il est « venu non pour abolir la Loi et les Prophètes, mais pour les accomplir » et ce, jusqu'au moindre iota (*Mt* 5,17-19).

Tout son enseignement s'articule sur la même logique de grâce d'un Dieu qui « remet les dettes », qui pardonne au-delà de tout calcul des comptes, mais qui enjoint aussi d'instaurer la même logique dans nos affaires et intérêts humains (*Mt* 6,12; 18,23-35). La redistribution des richesses, par exemple, est au cœur de ses prises de position. Qu'on pense à la multiplication des pains issue d'un partage; à l'appel fait au jeune homme riche (*Mc* 10,17-31); à Zachée offrant de distribuer la moitié de ses biens en plus de ce qu'il avait extorqué (*Lc* 19,1-10); aux ouvriers de la onzième heure qui ont eux aussi droit, au-delà de tout calcul, à ce qu'il faut pour vivre; aux premiers chrétiens qui se sentent poussés à partager leurs biens avec ceux qui sont dans le besoin « afin qu'il n'y ait pas de pauvre chez eux » (*Ac* 2,44-47); et, enfin, à la doctrine de la destination universelle des biens, chez les Pères de l'Église du IV^e siècle, laquelle subordonne la propriété à la *koinonia* ou solidarité sociale.

Et, invariablement, cette loi du don ou de la gratuité, libératrice des lois qui surplombent le peuple ou de la simple inertie des systèmes politiques, reconduit à l'instance suprême : la souveraineté d'un Dieu pointant vers le sujet vivant menacé, vers les « pierres rejetées par les batisseurs » de l'ordre social.

Peut-on parler de messianisme ici ?

Considérant la dynamique qui se dégage de la tradition du Jubilé et lui accordant un statut normatif pour la foi judéo-chrétienne, on peut s'interroger sur son caractère messianique. Certaines avenues du messianisme me semblent ici barrées. Dieu lui-même n'intervient pas directement ni ne semble annoncer la venue d'un personnage sur lequel reposeraient exclusivement les solutions aux impasses vécues par son peuple. L'ordre proposé ne vient pas d'abord de l'extérieur ni même, paradoxalement, de sa propre loi. Par ailleurs, il y a là une récusation explicite de l'ordre pharaonique ou, plus près, de la royauté dans la mesure où celle-ci trahit son rôle d'exercice de la souveraineté à la manière de Yahweh, de même que de toutes les dominations comme celles qu'on retrouve chez les grands propriétaires, les prêteurs abusifs, les marchands ou les fonctionnaires de la cour. Bien plus, l'utopie de la « terre nouvelle » et des « cieux nouveaux » établit un écart fondamental par rapport à tout état social donné qui serait tenté de s'absolutiser et donc de se « messianiser ». Toutes ces figures sociétales sont apparentées, *mutatis mutandi*, au premier modèle défini dans notre raccourci de philosophie politique. Le pouvoir et sa loi y sont sacralisés et dominant le peuple de l'extérieur.

Il y a pourtant dans cette traduction ou plutôt anticipation du modèle une référence transcendante, la souveraineté absolue de Yahweh et un projet de société selon son cœur, où une logique libératrice règnerait ; mais ceux-ci ne font jamais nombre avec la situation en cours ni ne prétendent s'y substituer directement. Au contraire, cette référence est tout entière au service d'un processus faisant passer le peuple de l'assujettissement à une société de sujets. Elle s'interpose pour interdire une défiguration de la communauté comme « image de Dieu » à travers quelque idolâtrie que ce soit, et son corollaire, la dislocation sociale. Elle inspire plutôt une responsabilisation collective s'exerçant entre ces deux paramètres non négociables : l'intégration de la logique du don ou de la grâce dans la définition et l'aménagement du vivre ensemble, et l'impératif qu'il n'y ait pas de pauvre en Israël, ou la priorité

donnée aux exclus du circuit social. Il ne peut donc y avoir d'autre *messianité* que celle qui passe entre le Dieu abaissé et l'homme ou la femme abaissés. Cette messianité, c'est celle dont le peuple décide de s'investir lui-même, hors de toute sujétion. C'est celle d'une alliance convenue par des sujets autonomes, guidés par la grâce qui les précède, et capables d'en définir non seulement les lois mais aussi les mécanismes d'ajustement périodique. Le Jubilé est non seulement la possibilité du recours du sujet vivant face à la loi, mais la loi elle-même s'interposant en sa faveur quand le cours des choses s'emballe et se retourne contre la société.

On pourrait rétorquer que des peuples, comme les Afrikaners ou les Aryens, par exemple, ont créé des tragédies à partir de leurs prétentions à l'élection divine ou à une forme de messianisme. Je répondrais que l'exigence sévère de structures sociales libératrices, posée dans la tradition du Jubilé, et la priorité accordée aux membres les plus vulnérables de la société pouvaient prévenir une telle dérive. De plus, dans le cas d'Israël cet idéal n'était pas proposé comme voie de dépassement des autres peuples mais plutôt de dépassement de lui-même pour être davantage à la hauteur de la « sainteté » de son Dieu. D'une certaine façon, oserais-je dire, le « messie » comme voie de salut collectif est justement le sujet nié, car c'est par le détour de son affirmation comme sujet que la société israélite, dans le cas du Jubilé, réalise sa propre messianité et rencontre son Dieu comme Goël du pauvre.

S'il faut parler de messianisme judéo-chrétien, je ne crois pas que ce puisse être en un autre sens. Il est tout à fait singulier. Et d'une certaine manière, il est paradoxal, jamais définitivement déterminable, mais, en même temps, il n'est pas indéfinissable puisque ses balises sont bien spécifiques. Formellement, on pourrait le rapprocher du deuxième modèle de notre typologie politique, celui de la « démocratie » et de la citoyenneté, dont il pourrait bien avoir été l'invention ou un ancêtre précoce. Avec cette différence, cependant, que l'égalité de principe n'est pas un point de départ seulement mais aussi un projet permanent à réaliser à partir d'inégalités avouées et devant faire l'objet d'une démarche de gratuité et d'alliance. Il faut aussi remarquer que le modèle démocratique moderne n'a plus explicitement les mêmes références : celle, d'une part, de la souveraineté de Dieu bloquant l'imposture des absolutisations et proposant la logique du

don comme principe organisateur et régulateur de la société, et, d'autre part, celle de la priorité du sujet nié ou l'inversion de toute sacrificialité.

Cette perspective messianique propre me semble aussi correspondre à l'expérience de Jésus. Celle-ci commence par une naissance humble et menacée puis, au seuil de la vie publique, par le refus des offres « messianiques » du diable au désert. Jésus se soustrait plus tard, aussi, aux attentes messianiques qui voudraient le faire roi, chef de guérilla ou autre, c'est-à-dire lui faire assumer une fonction qui méconnaîtrait la singularité de la souveraineté de Dieu. Il se retire chaque fois que la mise en scène messianique se fait pressante. Il assure que personne ne l'a établi juge entre nous pour régler nos affaires à notre place. Même l'entrée « triomphale » à Jérusalem n'a rien de la figure messianique ou royale attendue. Il refuse de donner des signes du ciel (*Mc* 8,11-13). Il met en garde contre toute identification prématurée de l'avènement du Fils de l'homme : « Si on vous dit : "Le voici au désert", n'y allez pas ; "Le voici dans les cachettes", n'en croyez rien » (*Mt* 24,26).

D'ailleurs, Jésus ne s'est pas annoncé lui-même, mais renvoie constamment, d'une part, au projet de son Père, à la loi à accomplir et au Royaume qui « est parmi vous » (*Lc* 17,21), et, d'autre part, à la pratique de solidarité vis-à-vis des plus petits de ses frères ou de l'homme blessé au bord du chemin (*Lc* 10,29-37), comme critère central du jugement ou de la volonté de Dieu.

Aussi, constatant l'échec du rêve social de Dieu en son temps, Jésus pleure sur Jérusalem : « Ah ! Si en ce jour tu avais compris, toi aussi, le message de paix ! Mais, hélas ! il est demeuré caché à tes yeux » (*Lc* 19,41-42). Et il précise : « que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants à la manière dont une poule rassemble sa couvée sous ses ailes... et vous n'avez pas voulu ! » (*Lc* 13,34). Toujours la même perspective, donc. Comment comprendre les gestes et prises de position de Jésus sinon à partir de l'arrière-plan dont le Jubilé se voulait un indice et une concrétisation. Son messianisme ne s'inscrit-il pas dans cette voie étroite et singulière esquissée plus haut ? La résurrection vient sceller cette dialectique de présence et d'absence qui renvoie les disciples à leur propre milieu, en Galilée (*Mt* 28,7).

Aussi faut-il se demander si un certain christianisme n'a pas abusivement « déjudaïsé », « démessianisé » et « spiritualisé » Jésus. Comme le souligne avec justesse Jon Sobrino, on a établi « une brisure absolue

entre l'Ancien Testament et le Nouveau » avec cette conséquence d'avoir converti « le Christ en messie d'un royaume purement spirituel sans incarnation, en un messie universel sans préférence pour les pauvres⁴⁴ ». On a valorisé le médiateur (Royaume de Dieu en personne), dit-il encore, mais au détriment de la médiation, c'est-à-dire de la relation de Jésus avec le royaume de Dieu⁴⁵. Du coup, les implications sociales de la « bonne nouvelle » sont occultées. Jésus devient un messie sans salut. Jésus a été décontextualisé; il a été « dépouillé » de son inscription sociale, du projet qui l'habitait, jusqu'à devenir un « individu » « sans histoire » lointaine. Il devenait ainsi manipulable à volonté et assimilable par un Empire dit chrétien mais négateur de la société de sujets visée par la tradition du Jubilé. On finira par en faire un « Christ-Roi », un « Seigneur », un « Juge », un « Sacré-Cœur », etc.

4. Le marché néolibéral comme perversion idolâtrique du messianisme judéo-chrétien et son dépassement à partir de la perspective du Jubilé

Mais revenons maintenant à notre propre contexte pour évaluer le marché néolibéral à la lumière du messianisme du Jubilé et pour dégager quelques implications de celui-ci pour la relance d'un monde bloqué.

La route barrée théologiquement au messianisme du marché néolibéral

Le messianisme du marché néolibéral, ou du marché totalisé, me semble entrer en collision frontale avec le messianisme judéo-chrétien qui se dégage de la perspective du Jubilé. Distinct des messianismes traditionnels par son caractère impersonnel, il pervertit (au sens étymologique et non moral) proprement le messianisme jubilaire où le Dieu souverain s'efface lui-même et écarte les messianismes individuels pour renvoyer la communauté à sa propre gouverne et la vivifier. Il « singe » ce profil non figuratif du messianisme, mais en inverse complètement le sens sous tous les angles.

L'altérité de la souveraineté divine devient ici une extériorité aliénante et assujettissante. Le caractère abstrait du marché et son absence de visage sont trompeurs. Au lieu d'ouvrir un espace de liberté, il se ferme sur la société comme un piège et parasite celle-ci. L'espace ouvert

44. Jon SOBRINO, « Messie et messianisme. Réflexions depuis le Salvador », *Concilium*, 245, 1993, p. 149.

45. *Ibid.*, p. 147-148.

par Dieu ne devait être occupé par rien d'autre que la société et non par une instance prétendument autorégulatrice, et osant s'autoriser à réguler la société à partir d'une logique étrangère à celle-ci.

Cette instance est « idolâtrique » à plusieurs titres. Elle élève à un statut transcendant ou normatif (catallaxie) et supposément suprêmement sage un mécanisme socialement construit contre lequel il est interdit d'intervenir même si sa dynamique interne est absolument découplée des besoins humains. L'inflexibilité des lois du marché, comme lui en position d'extériorité par rapport à la société, médiatise cette sacralisation. De plus, le marché néolibéral prétend avoir atteint la « terre nouvelle » et les « cieux nouveaux » ou la « fin de l'histoire ». Cette immédiateté anti-utopique abolit l'écart constitutif de la vie du peuple déjà trouvé dans le messianisme biblique. Pour le marché néolibéral, donc, le monde va bien et ne pourrait aller mieux. Enfin, il absolutise la logique des seuls contrats et du seul calcul des intérêts, écartant de l'organisation structurelle de la société la logique du don (refoulée dans ses marges), caractéristique du Dieu d'Israël et fondement de son rêve de société. L'aspiration au don est rabaisée en appât du gain. « Celui qui ne fait pas l'analyse de son idolâtrie ne comprend rien au capitalisme », rappelle opportunément Hugo Assmann⁴⁶.

D'autre part, une société de marché n'est plus une société mais une juxtaposition d'individus jetés les uns contre les autres par le mécanisme de la compétition les manipulant à l'avantage des plus forts, comme décrit dans le premier modèle politique. S'il reconnaît quelque égalité principielle aux individus, il les abandonne vite au jeu de la propriété privée et donc des inégalités que celui-ci légitime. Il n'y a plus de sujets décidant ensemble de leur route et se responsabilisant les uns vis-à-vis des autres sur la base d'une commune humanité se traduisant en citoyenneté. Le lien social prenant la forme d'une anti-solidarité et la seule référence au marché tenant lieu de rapport à une instance souveraine supposée garantir la cohésion sociale comme dans le Jubilé, le « Nous » social se réduit à un ersatz de lui-même. Plus rien, alors, ne peut fonder l'imposition de quelque *limite* que ce soit à la logique d'un marché laissé à lui-même. Il y a là une inversion de la priorité accordée par le Jubilé à la logique de la grâce ou du don, seule apte à interrompre les dérives potentielles de tout système social. Surtout, les rapports

46. Hugo ASSMANN, « Marx et l'usage des symboles bibliques », dans Hugo ASSMANN, Franz J. HINKELAMMERT, *L'idolâtrie du marché. Critique théologique de l'économie de marché*, Paris, Cerf, 1993, p. 344.

sociaux ne peuvent plus être le « sacrement » de la solidarité ou de la fidélité manifestée par Dieu à l'égard de son peuple. Du coup, sa présence y devient impossible si ce n'est sous le mode du sujet nié et écrasé.

Enfin, ce marché, « possédé » par ses propres buts transformés en idoles impitoyables (toujours plus de profit, de croissance, de pouvoir, etc.) même pour leurs « fidèles » les plus fervents, et donc en rapport fusionnel avec eux, ne peut qu'être sacrificiel vis-à-vis des perdants aux cris desquels il reste sourd. Ceux-ci n'existent plus pour le marché puisqu'ils ne lui sont plus utiles. Ici, le sujet vivant n'a pas de recours par rapport à la Loi. Le père du néolibéralisme, F. A. Hayek, le rappelait explicitement : « Les seules règles morales sont celles qui ont trait au calcul des vies : le contrat et la propriété⁴⁷. »

Ce refus du détour par le sujet qui crie, corollaire de l'usurpation de la souveraineté de Dieu comme de l'évacuation de la logique du don, laquelle est condition constitutive d'une société de sujets, fait manquer au marché le test du messianisme défini par la tradition judéo-chrétienne et en révèle l'imposture foncière. Le Jubilé me paraît, en ce sens, barrer théologiquement la route aux prétentions messianiques du marché néolibéral.

Le Jubilé, une utopie ancienne à la rescousse des sociétés modernes

Quel espace la dynamique messianique du Jubilé ouvre-t-elle par rapport aux impasses actuelles ? Comme aux temps anciens, elle nous réapprend et nous autorise d'abord à rêver, même dans l'exil néolibéral. Dans l'écart qu'elle ouvre entre ce qui est et l'« autre » de l'ordre régnant, l'espérance peut se glisser et se reconstruire, même encore sans *topos* précis. Cette utopie fait relativiser ce qui s'est figé en une facticité totalitaire au-dessus de nous. À partir de cette promesse, de ce oui, nous pouvons dire non à la divinisation du Marché-messie et récuser la fatalité ou l'inflexibilité de ses lois comme des sacrifices qu'elles induisent. Nous pouvons retrouver le sens de ce qui est négociable et de ce qui ne l'est pas.

Et l'imagination peut, à son tour, se déployer et se mettre à la recherche d'une autre manière d'être société. Car quelles grandes réalisations humaines n'ont pas d'abord été rêvées, « pro-jetées » ? Rien ne va évidemment de soi quand le terrain est déjà presque complètement occupé et qu'il faut d'abord résister. « Il faut faire les frais temporels », disait déjà Péguy. Esquissons tout au moins quelques pistes inspirées par le messianisme du Jubilé.

47. Entrevue au journal *El Mercurio*, 19 avril 1981, cité par F. J. HINKELAMMERT, « Nuestro proyecto de nueva sociedad en America Latina », *Pasos*, 33, janvier-février 1991, p. 11.

En premier lieu, le Jubilé nous redit que c'est la société et non le marché ou l'État qui doit fixer l'agenda sociétal afin non pas d'éliminer ceux-ci, mais de les ramener à leur raison d'être : le bien commun. Pour les chrétiens et les chrétiennes, même dans un contexte de sécularisation, nous savons que la lutte pour la primauté de l'intégrité de la société ne répondant d'elle-même qu'à elle-même, à partir des critères déjà présentés, ne gêne pas notre foi, mais correspond très exactement à notre tradition messianique où le rapport juste à Dieu se vérifie justement dans cette quête.

Or les présentes années nous font vivre un *kairos* ou un tournant exceptionnel, indice du travail toujours en cours de l'Esprit. Au moment même où le néolibéralisme s'exaspère dans la tentative, par exemple, d'arracher des accords multilatéraux sur le commerce et sur les investissements qui aboliraient la souveraineté des États quant à l'appropriation des ressources communes et quant au caractère public des services essentiels, et donc notre propre citoyenneté comme sujets, un formidable mouvement de reconstruction de la société civile se déploie rapidement.

En rébellion contre un néolibéralisme qui reste puissant, mais qui a perdu grandement de sa crédibilité et qui voudrait nous considérer seulement comme une juxtaposition d'individus sans liens essentiels entre eux, c'est-à-dire réduits au statut de « propriétaires » privés, liés seulement par des relations d'affaires dans un monde d'élimination mutuelle, contre toute attente donc, un sujet social se reconstitue. Au messianisme sans visage du marché néolibéral, il se dresse en sujets aux visages bien différenciés en termes de genre, d'âge, de race, d'ethnie, de culture, de classe sociale, d'appartenance religieuse et spirituelle, d'habitation de territoire, d'itinéraires de vie, de formes d'engagement (écologie, droits humains, syndicalisme, féminisme, économie sociale...), etc. Et ces sujets misent d'abord sur leur simple et fragile humanité mais riche de sa diversité, pour affronter à mains nues le « système » déguisé en messie et sa logique uniformisante. De proche en proche jusqu'au niveau international, comme l'échec du sommet de Seattle l'a bien montré, un Nous social nouveau se constitue. Se réunissent ainsi, peu à peu, les conditions d'une redéfinition participative et responsable des projets de société, apte à faire justice à la dignité des sujets humains.

En second lieu, je voudrais aussi souligner qu'ainsi se développe une citoyenneté que j'appellerais « sociale », fondement indispensable à la citoyenneté politique et économique ainsi qu'à la mise en place des

médiations correspondantes. Il ne s'agit pas de prendre la place du pouvoir politique de façon directe et immédiate, mais de refaire les bases d'un exercice qualitativement différent de celui-ci. C'est le sens, par exemple, de la démarche collective qui a été proposée et menée par le Centre d'animation pastorale en milieu ouvrier (CAPMO) de Québec pour l'élaboration d'une loi-cadre sur l'élimination de la pauvreté, un écho actuel de la « charte » de l'Israël ancien. Ce projet a été appuyé activement par plus de 215 000 personnes, et son adoption, à l'Assemblée nationale, constituerait un précédent dans l'histoire contemporaine.

Le Jubilé convoque à une telle reconstitution du lien social où les cris des sujets niés pourraient se transformer en parole et en pratique de solidarité et de démocratie. Comme aux temps bibliques, c'est à partir de la densité de ce lien que des limites peuvent être posées au cours des choses publiques, telle l'économie, et dévoiler l'imposture du néolibéralisme. À l'inverse, la dérégulation du marché, depuis deux décennies, n'a été rendue possible qu'en raison de l'affaissement du Nous social, qui ouvrait une brèche au dépassement de toute limite. Le Jubilé nous réapprend qu'une société digne de ce nom doit prévoir des moyens et des moments d'autocritique et d'autocorrection.

Enfin, j'identifierai un autre héritage du Jubilé : l'impératif urgent de réarticuler l'organisation de la société de manière à ce que la logique du don y agisse comme fondement transcendant de toutes les règles. Cette exigence ne tient pas directement à un devoir de reconnaissance envers Dieu, surtout en contexte sécularisé (bien que, théologiquement, nous puissions toujours la fonder sur la référence à l'agir du Dieu de la tradition judéo-chrétienne), mais aux conditions mêmes de survie des sociétés. La logique des intérêts, même des intérêts compris, ne peut à elle seule fonder les sociétés. Il faut y joindre la logique du don correspondant au sens et à la passion mêmes du vivre ensemble, le « sans raison » capable seul de fonder les « raisons communes » d'une société, selon l'expression de Fernand Dumont. N'est-ce pas cette logique qui anime les innombrables initiatives de la société civile qui apprend ainsi à réordonner la sphère des intérêts? Don, lien, vie : tout se tient dans cet ensemble⁴⁸. Le marché enferme le don dans des contrats qui, laissés à

48. Pour une approche socio-anthropologique de la logique du don, voir J. GODBOUT et A. CAILLÉ, *L'esprit du don*, Montréal et Paris, Boréal et La Découverte, 1992, ainsi que J. GODBOUT, *Le langage du don*, Montréal et Québec, Fides et Musée de la civilisation (coll. « Les grandes conférences »), 1996, 41 p.

eux-mêmes, s'érigent en une loi souveraine qui est sans « par-don » et qui dissout les liens qui faisaient vivre.

Le messianisme du Jubilé déjoue les attentes messianiques reçues et, en cela, traduit au mieux la singularité du Dieu d'Israël et de Jésus, de même que son projet de relancer sans cesse l'humanité dans le processus de son autocréation, à l'encontre de tout assujettissement vis-à-vis de ce que ses mains auraient elles-mêmes fabriqué. Un Dieu espérant toujours « être reçu chez les siens », mais sans entrer par une autre porte que celle de la resolidarisation humaine.

Une convocation pour les Églises

Les « signes des temps » d'un marché se faisant *Kurios*, et des filles et des fils de Dieu se rassemblant pour affronter sa démesure qui les assujettit jusqu'à les « marquer sur la main droite ou sur leur front » (Ap 13,16), c'est-à-dire dans toutes leurs activités et même dans leur pensée (pensée unique), font sortir notre foi d'une fausse neutralité et l'amènent à une prise de position « confessante ».

N'est-ce pas Dieu qui convoque ici les Églises à intervenir à contre-courant, à être *ecclesia* comme l'assemblée ancienne des tribus d'Israël, à contribuer, donc, à l'irruption d'une autre manière d'être une société? Ce projet exige aussi, pour être crédible, l'exercice d'une véritable citoyenneté dans les Églises elles-mêmes. Il faut valoriser le statut de sujets dans les Églises, y laisser la Parole de Dieu susciter d'autres paroles singulières. L'enjeu n'est pas moins que de réunir les conditions pour que les Églises puissent entendre ce que l'Esprit leur dit, de se libérer d'une domestication séculaire qui les a fait cautionner des pouvoirs arbitraires, ou encore de dégager la foi du seul enclos des affaires privées.

Ainsi les Églises pourront-elles, de façon prophétique, retrouver le sens du don qui les a fondées, la grâce du vivre ensemble pour lui-même, et transmettre ce don à la société comme solidarité qui vaut en soi et sans laquelle « il n'y a rien qui tienne, ni village, ni ville, ni la terre entière », nous dit Soljenytsine⁴⁹. C'est cette force de l'Esprit de vie qui nous rendra capables de confronter le messianisme du marché, ses fausses promesses et son agressivité vis-à-vis de toute résistance. La marche des femmes « Du pain et des roses » au Québec, en 1995,

⁴⁹ *La maison de Matrona*, Paris, Julliard (coll. « Le livre de poche », n° 3411), 1974, p. 78-79.

rappelait la combinaison de lutte et de gratuité exigées par une telle entreprise : « Il nous faut des roses, un souffle, une parole. Il nous faut du pain, donnons-nous la main. La terre est une femme, entendez nos âmes, ne soyez pas sourds, nous parlons d'amour. »

Le chemin de la solidarité est difficile. Nous avons le droit de perdre mais pas celui de baisser la tête. Ce chemin a d'abord été emprunté par le Dieu du Jubilé lui-même, qui s'est autolimité et qui s'est fait grain de blé pour dégager un espace commun à ses « amis », pour se solidariser sans limite. C'est dans cette proximité infinie qu'il est transcendant et souverain ; une transcendance que ne connaît pas le marché néolibéral pour qui l'infinité se mesure à son extériorité et à sa distance vis-à-vis de la société. La solidarité prend ici son sens comme entrée dans l'engagement de Dieu. L'ascèse ou l'autolimitation exigées sont fonction du lien social à promouvoir comme la perle la plus précieuse qui soit. Cette folie est sagesse ; cette faiblesse est puissance. Elles appartiennent à la logique chrétienne et on la retrouve au cœur de l'eucharistie elle-même, par exemple. Un Dieu attentif à son peuple, au besoin du « pain quotidien », s'autolimité en prenant des biens économiques (fruits du travail humain et non de la seule nature) comme le pain et le vin pour se faire présence conviviale et partage. L'eucharistie engage, en retour, ceux et celles qui y participent à « déplacer les montagnes » qui empêchent l'économie de réaliser sa vocation d'être « sacrement » du visage paternel et maternel de Dieu, d'être l'expression de notre essentielle fraternité.

Un tel engagement à une époque où le spectre de l'inhumanité surgit à nouveau sous les habits, cette fois, d'un messianisme inédit, paraît incontournable pour transformer les Églises en « communautés du Jubilé ». En ces temps de désespérance et d'exil, il pourrait convoquer, à son tour, à un autre messianisme et faire redevenir visibles, aujourd'hui, le Dieu d'Abraham, de Moïse, du Jubilé et de Jésus, un Dieu prenant un soin jaloux de sa « maison » et se dressant devant ceux qui cherchent à la transformer en « repaire de brigands » (*Lc 19,46*).

Un nom propre et signifiant, l'Oint

GUY-ROBERT ST-ARNAUD
 Université de Montréal

[Et Dieu] lui a-t-il donné le Nom, qui est au-dessus de tout nom (*Ph* 2,9)

Enfant, immigré, on entre dans une culture
 par l'apprentissage de noms propres.

(J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, p. 49)

Ce qui est sacrifié de bien pour le désir — et vous observez que cela veut dire la même chose que ce qui est perdu de désir pour le bien —, cette livre de chair, c'est justement ce que la religion se fait office et emploi de récupérer. C'est le seul trait commun à toutes les religions, cela s'étend à toute la religion, à tout le sens religieux.

(Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*)

Envisager le messianisme ou des figures de messie conduit à analyser les composantes d'une singularité. Le christianisme est-il justifié de s'arroger la prétention de porter en son sein une figure singulière de messie sans faire œuvre de chauvinisme? À ce propos, G. Moran écrit : « [...] l'usage légitime d'unicité en christianisme doit être mis en rapport direct avec la Bible hébraïque et le peuple juif. Dès que Jésus de Nazareth est détaché de son contexte juif, le christianisme se met à défendre une prétention à l'unicité qui est indéfendable¹. » Usurpation

1. G. MORAN, *Uniqueness. Problem or Paradox in Jewish and Christian Tradition*, New York, Orbis Books, 1992, p. 3.

du judaïsme, l'avènement d'un messie instauré à partir d'une attente du règne de Dieu revêt-il un caractère inédit? En quoi ce Christ peut-il être radicalement différent du roi ou des prêtres du judaïsme consacrés par l'huile sainte et investis des attentes prometteuses de Yahvé pour son peuple? Ces questions peuvent faire l'objet d'investigation se situant à partir d'études de plus en plus précises de textes et de connaissances plus approfondies du milieu biblique (aspects social, politique, religieux, sociologique, archéologique). Centrée sur la production de significations plus spécifiques à la suite de nouvelles données, cette orientation de la problématique admet d'emblée les référents bibliques comme étant déjà établis selon *un rapport direct* de même que la réalisation d'un passage entre deux corps, l'un étant le judaïsme et l'autre le christianisme.

Le présent texte ne porte pas sur le christianisme en particulier. Il vise à cerner les conditions de possibilité d'une construction messianique en regard d'une logique du signifiant². Aussi, l'attention se trouve portée au lieu d'un entre-deux où l'articulation entre christianisme et judaïsme peut apparaître comme un cas possible.

La recherche de différentes perspectives de discours messianique convie à interroger la dimension logique en cause, voire à un exercice d'affinement de l'écriture. Est-il possible d'établir certains éléments de convergence mettant en relief une élaboration du messianisme à partir d'une articulation lacanienne du signifiant et de l'avènement du sujet? La réponse se constitue en quatre parties. Une première pose une problématique concernant l'entre-deux judaïsme/christianisme. La deuxième partie dégage trois repères caractérisant cet entre-deux selon des éléments d'une logique du signifiant. Située dans une postmodernité marquée par le pluralisme, la question du messianisme et de sa singularité dans le corps d'un christianisme éclaté fait l'objet de la troisième partie. La quatrième partie reprend des éléments du parcours dans son ensemble et propose une lecture en termes d'une logique du signifiant où se révèlent des renversements paradoxaux concernant une dynamique messianique.

2. La logique du signifiant concerne le champ épistémologique de la psychanalyse lacanienne, faisant intervenir la place du sujet dans la construction de la consistance d'un discours. Selon cette perspective de lecture, un paradigme logique ne se restreint pas à un sens mathématique.

1. Éléments critiques et repères d'un entre-deux judaïsme/christianisme

À la suite de la citation de Moran établissant le référent biblique comme une condition de possibilité pour la compréhension du paradigme messianique chrétien, une remarque s'impose. Si la description d'un phénomène messianique en termes de passage entre deux corps semble convenir au premier abord, elle perd rapidement ce caractère d'évidence. En effet, le christianisme n'avait rien d'un corps constitué au moment où la reconnaissance de Jésus comme messie s'est posée. Donc, il s'agit d'une relation s'instaurant dans un après-coup. Dès lors, si Moran plaide en faveur d'une nécessité du référent biblique, il y a lieu de se pencher sur le caractère de suffisance³. S'avère-t-il suffisant de considérer un *rapport direct* avec la Bible hébraïque et le peuple juif pour analyser l'unicité d'un Messie en Christ? Logiquement, la modalité de nécessité permet de constituer un lien de cause à effet dans le registre de la succession. La forme de cette causalité est celle d'un pas-sans, *pas* de fumée *sans* feu. On ne peut avoir de fumée, l'effet, sans que du feu en soit la cause. Aussi, pas de Jésus de Nazareth associé à l'unicité du Christ sans un rapport direct au milieu juif. Pas de Jésus comme Christ, l'effet, sans qu'un *rapport direct* au milieu juif en marque la cause. Une telle formulation peut sembler triviale. Séparer le Messie de son référent hébraïque apparaît aussi étrange que couper un arbre de ses racines. Par contre, un tel point de vue passe sous silence la rupture instauratrice⁴ ou la subversion fondatrice originaire⁵. Maurice Sachot l'affirme indirectement en précisant que le milieu de naissance des premiers chrétiens fut aussi celui qui aurait voué leur croyance nouvelle à l'extinction :

Berceau du mouvement chrétien, la Palestine aurait dû être aussi son tombeau. Interne à la culture juive et, plus précisément, à la culture juive paléstinienne, le mouvement chrétien originel *ne pouvait se maintenir et se*

3. Pour une perspective critique concernant un fondement de la christologie qui montre l'insuffisance d'un tel *rapport direct*, voir Louis PANIER, « Jésus, le christ, à plus d'un titre », *Lumière et vie*, XXXIV :175, décembre 1985, p. 57-73. L'élaboration d'une expression de la foi ne peut se concevoir selon une modalité d'adéquation avec un état de chose dont l'histoire servirait de garant. L'histoire, de même qu'une déclaration de foi, ne s'inscrit-elle pas aussi dans un discours, un récit et une tradition?

4. Michel de CERTEAU, « La rupture instauratrice », dans *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 183-226.

5. Cf. Maurice SACHOT, *Christianisme et philosophie : La subversion fondatrice originaire*, Nantes, Éditions Pleins Feux, 1999, 56 p.

*développer qu'en provoquant un retournement des institutions juives elles-mêmes. Ce qui était impossible, même s'il a tenté de le faire*⁶.

Encore une fois, le caractère trivial du *rapport direct* ou immédiat entre le Messie-Christ et le judaïsme ne s'avère pas si évident et risque de piéger la lecture. En effet, ce rapport s'est consommé par une séparation⁷, voire un non-rapport ! En conséquence, la compréhension du christianisme au regard du judaïsme ne présente pas l'aspect d'un simple passage de l'un à l'autre. S'agit-il d'un engendrement ou d'une séparation conduisant à la formation d'une nouvelle entité ? Cette relation ne se qualifie pas si aisément en ces termes. Le christianisme apparaît difficilement comme étant simplement un parti, plus précisément une secte⁸ issue de la séparation d'un tout, en occurrence le judaïsme. Notons que cette lecture ne s'avère pas inintéressante et se trouve dans le Nouveau Testament à de rares occasions à propos des chrétiens⁹ : *Ac* 24,5,14 et 28,22. Cette dernière référence fait état de discussions entre Paul et les Juifs de Rome. Il en ressort que ces derniers acceptent d'entendre Paul sans qu'ils aient pour autant une appréciation positive du groupe auquel il est rattaché : « [...] pour ce qui est de cette secte-là, nous savons qu'elle rencontre partout la contradiction (πανταχοῦ ἀντιλέγεται) ». Ajoutés à la précédente remarque de Sachot, ces der-

6. *Ibid.*, p. 35. Nous soulignons.

7. Attention à ne pas conclure trop rapidement à cette distance entre Juifs et chrétiens. Dans un contexte juif où dimensions politique et religieuse sont intimement liées, une lecture attentive aux enjeux politiques entremêlés à ceux d'un corps religieux subissant des modifications importantes à la suite de la guerre juive de 66 à 70 s'avère pertinente. Après la destruction du Temple en 70 et la restructuration du judaïsme autour des pharisiens, l'annonce d'un messie mort par crucifixion ayant subi une peine à caractère politique aux yeux des Romains pouvait devenir compromettante pour les relations entre Juifs et chrétiens. Cf. Paula FREDRIKSEN, *De Jésus aux Christs : les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1992, p. 162.

8. Dans les Actes, le terme grec utilisé est αἵρεσις. Mentionnons que la double étymologie latine *sequi* (suivre) et *secare* (couper) montre une limite face à une telle compréhension du rapport entre christianisme et judaïsme selon une partie se coupant d'un tout. En effet, il semble bien que les anciens latins ont faussement établi un rapport entre *secare* et *secta* : cf. A. ERNOUT et A. MEILLET, « Seco », dans *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Éd. Klincksieck, 1979.

9. Selon l'indication donnée en *Ac* 11,26, le nom de « chrétiens » aurait été donné aux disciples du Christ pour la première fois à Antioche. La Traduction œcuménique de la Bible (TOB) mentionne, en note, que l'apparition de ce nom manifeste que l'Église d'Antioche a une opinion différente de celle associant ce groupe à une secte juive telle que l'exprime *Ac* 24,5. Aussi, les chrétiens d'Antioche auraient été reconnus comme un groupe religieux nouveau qui se réclame du Christ.

niers mots expriment un constat généralisé. Le dialogue entre Juifs et chrétiens achoppent, à moins qu'il ne s'agisse d'une vague éphémère de paroles s'échouant sur l'écueil d'un non-rapport allant à l'encontre du dire spécifique en cause.

Les querelles trinitaire et christologique autour du monarchianisme et de l'arianisme deviennent révélatrices d'autres récifs de discorde. Plus l'ambiguïté des concepts concernant la substance¹⁰ et la personne divine nécessitait de préciser le caractère non réductible du Père par rapport au Fils, plus les débats manifestaient le tranchant d'une compréhension où l'absolue transcendance de Yahvé se trouvait pleinement partagée. Plaçant le Fils au-dessus de toutes les créatures, l'arianisme ne peut céder sur la singularité du monothéisme hébraïque. Avant d'être une hérésie, l'arianisme est d'abord l'empreinte d'une logique vétérotestamentaire de la concession poussée à sa limite, au bord du paradoxe¹¹. Affirmer que le Fils est de même substance que le Père conduit l'unicité du Dieu vétérotestamentaire à la contradiction. À cet effet, la position arienne s'avère sans faille. Comment l'Un absolu pourrait-il être en deux, ou même partagé *entre-deux* tel que l'unique principe de la procession du Saint-Esprit par le Père *et le Fils*¹²? Cette dernière expression, appelée *Filioque*, prend l'allure d'une forme particulière du même paradoxe de la division de l'absolument Un dont la récurrence produit un effet de retour du refoulé¹³. D'un simple ajout pour l'Église latine du VII^e siècle, ce même signifiant *Filioque* est devenu le témoin de l'ampleur d'un grief séparant les Églises d'Orient et d'Occident. L'intensité de cette séparation devient le signe de la réitération d'un impossible rapport dont le monarchianisme et l'arianisme, par exemple, signent la constance. Un tel effet de répétition n'empêche pas la constitution d'une succession épousant des formes diverses (monarchianisme, arianisme, *filioque*). De plus, le retour du refoulé devient dévoilement

10. Par exemple, la distinction entre substance semblable (*homoiousios*) et même substance (*homoousios*) indique une ligne de démarcation.

11. Pour la compréhension des élaborations dogmatiques en termes de paradoxe, voir Jacques JOUBERT, *Le corps sauvé*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », n° 161), p. 74s.

12. Ajout de l'Église latine vers la fin du VII^e siècle désigné par le terme de *Filioque*, « et du Fils », qui s'est heurté à la conception plus hiérarchique de la Trinité développée du côté grec. Lire la présentation très éclairante de cette question faite par Roland SUBLON, « Esprit de l'éthique / éthique de l'Esprit », dans *La Lettre ou l'Esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Cerf, 1993, p. 81-101.

13. *Ibid.*, p. 92.

du refoulement¹⁴ en tant que tel. En conséquence, le refoulement nous reporte au lieu même de cet entre-deux d'un refoulement originant de la scansion d'un christianisme émergeant d'un judaïsme.

À cette scansion de notre parcours, une difficulté se pose. Si l'interrogation de l'absolument Un partagé de la substance divine fait retour à travers la tradition théologique, peut-il en être ainsi du rapport étroit se tissant entre Jésus et Christ? Que l'enjeu puisse être convergent pour le monarchianisme, l'arianisme et le *filioque* s'avère une chose, qu'il le soit aussi pour la question du messianisme en est une tout autre. Pour le judaïsme, il ne saurait être question d'un messie divin, pas plus qu'il ne viendrait à l'esprit de considérer David comme divin parce que Yahvé l'appelle son fils (2 Sm 7,14). Que les deux reçoivent la marque de l'onction, et en conséquence soient associés à l'attente messianique, n'a rien d'outrecuidant.

En bref, le présent temps de notre articulation laisse pointer la question de la suffisance de la caractéristique de christologie basse associée au concept de Messie. Cette expression de christologie basse est présentée par l'exégète Raymond E. Brown : « La "christologie basse" étudie la perception de Jésus exprimée en des termes qui n'impliquent pas *nécessairement*¹⁵ la divinité, c'est-à-dire Messie, Rabbi, Prophète, Grand Prêtre, Sauveur, Maître¹⁶. » La formulation de Brown s'avère très pertinente, car elle situe précisément le lieu de notre questionnement, à savoir la nuance entre la nécessité d'une négation et la

14. Rappelons le remaniement majeur opéré par Freud en 1926 concernant l'angoisse qui se répercute directement sur la compréhension du refoulement, et du retour du refoulé. Au début, Freud concevait l'angoisse comme le *résultat d'un refoulement* des pulsions sexuelles insatisfaites. Dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, Freud inverse ce rapport entre angoisse et refoulement. Après 1926, c'est le refoulement qui devient une réponse servant à soulager le sujet de l'angoisse. Aussi, il précise que « si un refoulement ne réussit pas à empêcher la naissance ou des sensations de déplaisir ou d'angoisse, nous pouvons dire qu'il a échoué [...] » (Sigmund FREUD, « Le refoulement » (1915), dans *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1978, p. 56-57). Ainsi, le refoulement constitue un *moyen terme*, entre la fuite et le rejet par le jugement, dont l'essence consiste à mettre à l'écart et tenir à distance du conscient dans le but d'éviter le déplaisir. Avec la psychanalyse, il est devenu manifeste que cette mise à distance du conscient n'est pas accomplie définitivement une fois pour toutes. Ce qui est oublié ou soustrait au conscient ne cesse de ne pas nous oublier. En conséquence, le refoulement exige une dépense persistante de force. Dès qu'il y a refoulement, il y a nécessairement retour du refoulé. Aussi, les symptômes faisant retour deviennent des « indices d'un retour du refoulé » (*Ibid.*, p. 58) d'une part, et de la présence d'un dynamisme de refoulement ayant pris naissance en vue d'éviter le déplaisir ou l'angoisse, d'autre part.

15. L'italique figure dans le texte de l'auteur.

16. Raymond E. BROWN, *Jésus dans les quatre évangiles*, Paris, Cerf (coll. « Lire la Bible », n° 111), 1996 (1994), p. 14.

possibilité ouverte par une non-suffisance. Brown ne soutient pas que le concept de Messie n'implique pas la divinité, soit la nécessité de la négation qui équivaldrait à une exclusion du lien entre Messie et divinité. Au contraire, il affirme la non-suffisance de la négation et laisse ainsi la voie ouverte à certains cas où Messie se trouve en relation avec la divinité. Si l'exégète n'aborde pas ce rapport sous l'angle de la répétition, il n'en demeure pas moins qu'il consacre au messianisme royal en Israël le premier appendice¹⁷ de son volume. Sans retracer l'ensemble du parcours de Brown sur le sujet précis du messianisme royal et du lien possible avec la divinité, le point de départ de son élaboration sert à mettre en exergue que le Messie constitue un acte singulier de Dieu à condition de garder en mémoire que même si « l'espérance messianique juive fut hautement idéalisée, on n'attendait pas un Messie divin, au sens où Jésus est considéré comme le Fils de Dieu¹⁸ ».

Quelques points spécifiques du trajet suivi par Brown vont éclairer la spécificité associée au Messie-Christ. Une distinction est posée d'emblée entre les figures messianiques au sens large et le Messie :

Nous distinguons ici le « Messie » (avec une capitale) et les « messies », figures salvifiques. Le judaïsme connaissait toute une série de ces personnages qui devaient paraître lors de l'intervention définitive de Dieu en faveur d'Israël : Élie, le Prophète comme Moïse, le Prêtre oint et peut-être le Fils de l'Homme. Ces figures peuvent être appelées messianiques au sens large. Mais pour le Messie, il vaut mieux s'en tenir à un concept bien clairement défini : le Roi oint, descendant de David, qui établirait dans le monde le royaume définitif voulu par Dieu pour Israël¹⁹.

De ce courant déterminé en référence à la royauté davidique, Brown identifie trois étapes dans le développement de l'idée de Messie. La première, située avant le VIII^e siècle, inscrit la dynastie davidique au sein de la permanence des instruments de salut que Dieu inscrit dans l'histoire. La deuxième étape, du VIII^e siècle à l'exil, fait suite au désenchantement dû à certains successeurs qui ont terni la gloire de la lignée davidique. Le bilan se solde par l'exil à Babylone et l'interruption de la

17. Brown semble accorder suffisamment d'importance au messianisme pour préciser qu'il a retravaillé les éléments déjà donnés dans *The New Jerome Biblical Commentary* de 1990.

18. R. E. BROWN, *Jésus dans les quatre évangiles*, p. 221 note 1.

19. *Ibid.*, p. 213-214.

royauté²⁰. Pour la première fois, selon Brown, la restauration de la dynastie davidique se conjugue à la dimension religieuse universelle de salut, car cette restauration dynastique devient l'instrument lui-même attendu. La troisième et dernière étape compose avec le fait postexilique d'une restauration du trône davidique qui se trouve reportée à un futur indéterminé. Plus l'attente se prolonge, plus l'espérance se condense en « un roi suprême qui représenterait l'intervention définitive de Dieu pour sauver son peuple²¹ ». C'est à partir de ce moment qu'il convient de parler du Messie au sens propre. S'il n'est pas établi que la mission du Messie dépasse les limites de l'histoire, l'intervention n'en demeure pas moins celle de Dieu : son œuvre serait la manifestation ultime de la puissance de Dieu et rendrait inutile tout nouvel acte de salut de sa part. Cet acte de salut ne serait pas le résultat des forces historiques ordinaires, mais le fruit d'une intervention de la puissance de Dieu dans l'histoire²².

De ce point de vue, le Messie constitue un acte singulier et ultime de Dieu. La limite posée à la proximité du Messie face à la divinité tient donc au fait d'être situé dans l'histoire, et non pas au caractère même de cet acte qui lui est directement mis en lien avec sa source divine. En somme, l'établissement d'une répétition mettant en jeu un refoulement par rapport à l'indicible d'un absolument Un partagé se présente sous différentes formes. Le monarchianisme, l'arianisme, le *filioque* se constituent comme retour d'un refoulé, celui entre le Messie et la divinité, modulo²³ la limitation de sa portée à l'histoire. À la suite du parcours de Brown et de sa présentation d'une christologie basse, cette limitation a-t-elle pu être franchie ? Cette compréhension révèle-t-elle une particularité ayant laissé trace ?

En se référant aux vingt volumes des *Antiquités* de Flavius Josèphe, Brown affirme « qu'en fait le titre [de Messie] ne se rencontre guère en dehors du Nouveau Testament²⁴ ». Si tel est le cas, le champ de notre

20. À une nuance près, le cas de Zorobabel qui fut gouverneur.

21. *Ibid.*, p. 219.

22. *Ibid.*, p. 219.

23. C'est-à-dire à l'exception d'un Messie conçu uniquement comme un résultat de l'histoire, tel que mentionné par Brown.

24. *Ibid.*, p. 219. Cette histoire écrite vers 94 ap. J.-C. mentionne des pseudo-rois ou des pseudo-prophètes mais aucun n'est identifié au Messie, mis à part une exception. Elle concerne Jésus de Nazareth à deux endroits (*Antiquités*, 18, 3-3, § 63-64 ; 20, 9-1, § 200). D'autre part, Brown mentionne le cas du révolutionnaire Simon Bar Kochba (Ben Kosiba) se situant en 130 ap. J.-C. qui aurait peut-être été reconnu comme Messie par Rabbi Aquiba.

recherche doit se concentrer sur des textes du Nouveau Testament qui rapprocheraient directement Christ et le divin. Or Brown s'est attaqué indirectement à cette tâche en posant la question de façon plus générale pour Jésus : les chrétiens de l'époque du Nouveau Testament appelaient-ils Jésus « Dieu » ? En suivant cette voie, Brown ne se préoccupe pas du point de vue particulier du messianisme bien que la majorité des textes envisagés fassent mention de Christ²⁵. Curieusement, deux des trois passages qui plaident en faveur d'une appellation divine ne mentionnent pas directement Jésus.

Le premier, *He* 1,8-9, se réfère à Dieu qui s'adresse à son Fils en reprenant le *Ps* 45 : « Mais pour le Fils, celle-ci [cette parole] : *Ton trône, Dieu, est établi à tout jamais!* et : *Le sceptre de ta droiture est sceptre de ton règne. Tu aimas la justice et détestas l'iniquité, c'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu, te donna l'onction d'une huile d'allégresse, de préférence à tes compagnons.* » La référence explicite à l'onction et au règne rapproche certes ce passage davantage du Christ que de Jésus, ce dernier n'étant pas nommé au premier chapitre.

Au deuxième passage, Jésus n'est pas nommé non plus. En *Jn* 1,1, il s'agit du Verbe : « Au commencement était le Verbe / et le Verbe était auprès de (tourné vers) Dieu / et le Verbe était Dieu. » Ce n'est qu'en *Jn* 1,17 que le terme Jésus intervient, mais cette fois il est associé à Christ, soit Jésus Christ.

Le dernier des trois passages est *Jn* 20,28 où le lien avec Jésus est plus explicite cette fois : « Thomas lui [Jésus] répondit : “ Mon Seigneur et mon Dieu.” » Le jumelage des deux termes, Seigneur et Dieu, exprime chacun un lien avec un terme de l'Ancien Testament. Aussi, Seigneur manifeste une correspondance avec le terme grec *Kyrios* utilisé dans la Septante pour rendre YHVH, alors que Dieu *Theos* se trouve lié à *Elohim*. Selon Brown, la mise en acte de cette double expression, mon Seigneur et mon Dieu, constitue une reprise de la nomination du Dieu vététotestamentaire. De ce fait, l'affirmation de Thomas devient une confession associée à la divinité de Jésus de la part des premiers chrétiens.

25. De fait, les évangiles utilisent peu l'association entre Jésus et Christ : *Mt* 1,1.18 ; 16, 21 ; *Mc* 1,1 ; *Jn* 1, 17 ; 17,23. Considérant que Brown trouve une réponse positive et claire à sa question à partir de trois passages du N. T. dont deux proviennent de l'évangile de Jean, soit *Jn* 1,1 et *Jn* 20,28 formant une inclusion, il apparaît compréhensible de poser la question en référence à Jésus puisque le dernier passage pose un dialogue de Thomas avec Jésus.

Un premier bilan des trois passages les plus convaincants aux yeux de Brown s'avère mitigé. Le texte de l'épître aux Hébreux suggère un lien avec le Messie par le biais de l'onction royale, le passage du chapitre premier de Jean associe Jésus et Christ tandis que celui de *Jn 20* ne parle que de Jésus.

L'enquête de Brown intègre aussi neuf autres textes dont l'affirmation de la divinité lui semble plus discutabile en fonction des variantes au niveau de la critique textuelle ou des difficultés syntaxiques. Dans la catégorie des variantes textuelles, il élimine *Ga 2,20* et *Ac 20,28* et retient, par contre, le verset de *Jn 1,18* : « Personne n'a jamais vu Dieu. C'est le *Dieu-Fils-unique*, toujours auprès du Père, qui l'a révélé. » Selon les versions où « unique » (*monogenès*) se trouve sans substantif, avec Fils, ou avec Dieu et Fils, Brown plaide en faveur de la formulation *Dieu-Fils-unique*. Étonnamment, toute la discussion de Brown est mise en référence à Jésus alors que le verset précédent concerne bien Jésus Christ (*Jn 1,17*).

En ce qui a trait aux six passages dont l'interprétation varie selon des éléments de syntaxe, quatre se rapportent à Jésus Christ (*2 Th 1,12*; *Tt 2,13*; *1 Jn 5,20*; *2 P 1,1*) et deux uniquement à Christ (*Col 2,2-3*; *Rm 9,5*). Brown tend à ne pas retenir les passages de *2 Th 1,12* et *Col 2,2-3*. Concernant ce dernier, il n'est pas gardé, car l'interprétation « le mystère du Dieu Christ » constituerait un hapax. Ce caractère inusité ne l'est pas tant si l'on considère *Col 4,3* « ... le mystère de Dieu [qui est le] Christ » que Brown mentionne et dont le codex Bezae Cantabrigiensis atteste la variante et l'interprétation ancienne.

Quoi qu'il en soit d'une lecture en particulier, ce deuxième regroupement de textes s'avère encore plus explicite que les trois premiers passages. Un dernier bilan conduit aux résultats suivants. Si la relation de Jésus à la divinité peut être affirmée de la part des chrétiens, elle peut l'être aussi pour la compréhension en tant que Christ. En fait, *Jn 20,28* serait le seul cas de non-mention parmi les douze passages pris en considération.

Les conclusions de Brown s'avèrent convergentes avec les nôtres, à condition de préciser la référence textuelle : « La première apparition probable du mot 'Dieu' appliqué à Jésus [il serait plus exact de substituer Christ, tel que *Rm 9,5* le précise] est *Rm 9,5*. Si nous pouvions être sûr de l'usage grammatical de ce passage, nous pourrions alors dater de la fin des années 50 un tel usage chez Paul, mais même alors, nous ne

saurions pas si cet usage était répandu²⁶. » Concernant la deuxième tranche des écrits néotestamentaires, après 80, Brown conclut :

il est clair que l'usage de « Dieu » pour Jésus²⁷ n'est fréquemment attesté que dans la seconde moitié de cette période [soit de 80 à 130]. Ce contexte chronologique est confirmé par le témoignage des plus anciens écrits chrétiens extrabibliques. Au début du II^e siècle, Ignace appelle très naturellement Jésus « Dieu ». En *Éphésiens* 18,2, il dit : « Notre Seigneur le Christ Jésus fut porté dans le sein de Marie » ; [...].

Nous avons déjà cité le témoignage de Pline qui nous indique qu'au tout début du II^e siècle, les chrétiens d'Asie Mineure chantaient des hymnes au Christ considéré comme Dieu, et au milieu du II^e siècle (?) la *II Clément* (1,1) affirme : « Nous devons considérer Jésus Christ comme Dieu. »²⁸

Une fois de plus, alors que Brown parle de Jésus, les textes indiquent plus précisément Christ Jésus ou simplement Christ. Donc, les conclusions de l'exégète manifestent que la problématique de l'affirmation divine de Jésus par les premiers chrétiens se retrouve aussi dans les textes extrabibliques de cette période après 80.

Une deuxième scansion s'impose à la suite de l'investigation de la brèche laissée ouverte par un terme qui n'implique pas *nécessairement* la divinité, à savoir l'entre-deux de cette marge entre la nécessité de la négation et sa non-suffisance, soit entre le terme de christ et de divinité. Le chemin d'une christologie basse proposé avec Brown confirme que la compréhension du Messie comme acte singulier et ultime de Dieu *dans l'histoire* n'a pas constitué une limite empêchant de poser l'enjeu du partage de l'absolument Un de la substance du Dieu vétérotestamentaire. En conséquence, cet enjeu messianique entre judaïsme et ce qui allait devenir le christianisme ne trouvait d'expression suffisante ni pour l'un ni pour l'autre au point de faire retour dans le champ même du christianisme malgré l'écart qui les sépara. Même cet écart entre judaïsme et christianisme n'a pas été suffisant pour marquer la réussite du refoulement et colmater définitivement la béance ouverte par le paradigme du Messie. Ce retour du refoulé avec les exemples du monarchianisme, de l'arianisme, et du *filioque*, s'inscrit dans une nouvelle division du christianisme entre Orient et Occident.

26. *Ibid.*, p. 265.

27. De nouveau, il faudrait préciser Jésus Christ étant donné le seul cas de *Jn* 20,28.

28. *Ibid.*, p. 267.

Cette deuxième scansion permet de dégager trois repères concernant l'avènement de cet entre-deux judaïsme/christianisme posé sous le biais d'une structure messianique : un rapport d'après-coup (*nachträglich*), sous le mode d'une schize²⁹ (*Spaltung*), où l'histoire se constitue comme lieu de retour du refoulé.

2. Trois repères caractérisant cet entre-deux judaïsme/christianisme

Ces trois repères étayent des éléments d'une logique du signifiant posée selon une perspective psychanalytique freudienne et lacanienne. Un rappel des principaux résultats précédents subsumés sous ces trois repères offre un aperçu de l'arrière-plan psychanalytique sous-jacent.

Cet entre-deux judaïsme/christianisme se constitue d'un rapport d'après-coup (nachträglich)

Le christianisme trouve-t-il sa cohérence du seul fait de surgir chronologiquement après le judaïsme ? Notre rapport au monde du sens ne se trame pas de l'immédiation des objets se consumant dans l'instant d'une totalité pleinement exhibée sans vergogne. À sa façon, l'empiriste Hume éprouve la limite d'une telle linéarité de la succession et l'exprime en faisant de la causalité une habitude qui n'est pas sans rapport avec la croyance³⁰. À la suite de Freud, Lacan aborde la causalité du point de vue du psychisme³¹ où l'après détermine la façon de rendre présent ce qui était situé temporellement avant. De même que le sens d'une phrase ne se construit que rétroactivement après la scansion qui interrompt la suite des mots, Lacan met en valeur cette notion freudienne d'après-coup, *nachträglich*³².

S'intéressant à l'Un de la Résurrection d'un point de vue paulinien, Alain Badiou cerne aussi cette même dimension d'après-coup dans le parcours de vérité rattaché à un événement : « Il n'y a de l'Un que pour tous, et il procède non de la loi, mais de l'événement. C'est dans la *rétroaction* de l'événement que se constitue l'universalité d'une vérité³³. »

29. Mot inusité en français auquel le discours analytique pourrait difficilement se soustraire. Cf. Jacques LACAN, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 97.

30. Voir l'analyse très fouillée et inédite faite par Roland SUBLON, « Des conditions de la croyance », *Revue des sciences religieuses*, 71, 4, octobre 1997, p. 491-517 et 72, 1, 1998, p. 77-93.

31. Jacques LACAN, « Propos sur la causalité psychique » (1946), dans *Écrits...*, p. 151-193.

32. Jacques LACAN, *Écrits...*, p. 256.

33. Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF (coll. « Les essais du collège international de philosophie »), 1997, p. 85. (Nous soulignons.)

Associant l'événement à un phénomène de scansion, Badiou trace un parcours vers l'universalité subvertissant le fondement habituel du « pour tous » à partir de la loi. L'universel opère à condition de rejoindre l'imprévu au-delà et à l'envers duquel la loi trône sans exception : « La loi est inappropriée au “pour tous”, car elle est toujours loi étatique, loi de contrôle des parties, loi particulière. Il n'y a de l'Un qu'au défaut de la loi. L'universalité est liée organiquement à la contingence de ce qui nous arrive, et qui est la surabondance insensée de la grâce³⁴. » Aussi, l'après-coup ou la rétroaction deviennent intrinsèquement liés à la conception même de l'événement. En effet, celui-ci pose le suspens des signifiants disponibles pour nommer ce qu'est cet événement singulier. Ce hors-signifiant faisant effet de scansion provoque inévitablement un temps de suspens coupant l'immédiateté d'une construction du sens et dont la lecture deviendra inévitablement lecture de ce qui a bien pu *se passer*, de ce qui *aura été* situé après-coup.

Du point de vue lacanien où un discours surgit de l'impossibilité³⁵ de celui qui en est l'en-deça, le corps chrétien ne naît pas complètement de la cuisse de Jupiter. Au moment où il est en train de se constituer, les actants l'élaborent à leur insu. Christianisme d'Emmaüs où l'Un corps partagé ne se révèle que de son effacement dans une marche signifiante parcourant les sillons d'Écritures. Annonce d'une passion outrageante re-suscitant l'instant d'une présence vivante qui aura été le moment où les Douze « ne saisirent rien de tout cela; cette parole leur demeurait cachée, et ils ne comprenaient pas ce que Jésus disait » (*Lc* 18,34). Et encore, Augustin élabore le corps trinitaire aux frontières de la mémoire³⁶ et au suspens de l'oubli en annulant le référent pour le confier au signifiant des traces comme le mentionne Jean-Louis Schefer :

il n'y a dans le texte d'Augustin [*De Trinitate*] d'énoncé sur le signifiant, [...], que pour son négatif : mais d'une possibilité où s'emporte et se cheville le sujet d'y être toujours *appendu*, comme un enfant à la mamelle. Le lait du signifiant (et peut-être même son lai, le chant) n'est jamais que le déterminatif, l'après, la déduction, la butée en retour d'une passion qui le transit — et assure aussi secondairement le procès de la connaissance

34. *Id.*

35. Cf. Jacques LACAN, *L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*. (*Le Séminaire, livre XVII*), Paris, Seuil (coll. « Champ freudien »), 1991.

36. René HEYER, *La Mémoire de Dieu. Essai sur l'imaginaire religieux*, Paris, Cariscript, 1994.

comme *passation d'un envers* (et c'est ici, non dans le *De Magistro*, que tient toute la sémiologie augustinienne : d'annuler le référent comme moment, instant, de la symbolisation : le signifiant est *déjà*; [...])³⁷.

Meurtre de la chose, le signifiant inscrit l'absence de la présence du référent qui aura été soustrait à la vue. Construction du sens de l'Ancien Testament, Résurrection, discours trinitaire trouvant l'appui de leur élaboration dans le signe augustinien, les trois surgissent dans l'après-coup d'une rupture, ou d'une coupure qui les révèle à l'advenu.

*Cet entre-deux judaïsme/christianisme
opère sous le mode d'une schize (Spaltung)*

Le christianisme ne s'est pas constitué comme un courant messianique spécifique³⁸ ou comme un parti autonome qui se serait soudainement détaché du judaïsme. Le passage ne s'inscrit pas sous la forme d'un corps préexistant qui pourrait prétendre à l'engendrement d'un autre. À sa façon, Badiou le mentionne en posant cet entre-deux du point de vue d'un sujet qui advient d'un discours nouveau :

Le sujet chrétien ne préexiste pas à l'événement qu'il déclare (la Résurrection du Christ). On polémiquera donc contre les conditions extrinsèques de son existence ou de son identité. Il doit être requis, ni qu'il soit juif (ou circoncis), ni qu'il soit grec (ou sage). C'est la théorie des discours (il y en a trois : le juif, le grec, le nouveau)³⁹.

Situant l'émergence de ce nouveau discours à partir de Paul, Badiou le présente comme un pur commencement, à savoir la Résurrection comme événement : « Car, pour Paul, l'événement n'est pas venu prouver quelque chose, il est pur commencement. La Résurrection du Christ n'est ni un argument, ni un accomplissement. Ni il n'y a de preuve de l'événement, ni l'événement n'est une preuve⁴⁰. »

Tandis que Paul met en valeur la foi et la folie de la croix qui s'oppose à la sagesse humaine, Pascal vient balancer celle-ci par la

37. Jean Louis SCHEFER, *L'invention du corps chrétien. Saint Augustin, le dictionnaire — la mémoire*, Paris, Galilée, 1975, p. 65.

38. Par exemple, les Esséniens attendaient deux messies, d'Aaron et d'Israël. Un messie royal issu du Germe de David sera subordonné au Prêtre eschatologique qui restaurera la vie autour de Jérusalem, de son Temple et de son culte.

39. Alain BADIOU, *Saint Paul...*, p. 15.

40. *Ibid.*, p. 52.

connaissance en tant que dispositif de sagesse. De façon pertinente, Badiou présente le portrait pascalien comme intégration de cette opposition paulinienne folie/sagesse en prenant le point de vue de Pascal de la façon suivante :

Notre religion est sage et folle. Sage, parce qu'elle est la plus savante, et la plus fondée en miracles, prophéties, etc. Folle, parce que ce n'est point tout cela qui fait qu'on en est ; cela fait bien condamner ceux qui n'en sont pas, mais non pas croire ceux qui en sont. Ce qui les fait croire, c'est la croix, *ne evacuata sit crux*. Et ainsi saint Paul, qui est venu en sagesse et signes, dit qu'il n'est venu ni en sagesse ni en signes : car il venait pour convertir. Mais ceux qui ne viennent que pour convaincre peuvent dire qu'ils viennent en sagesse et signes⁴¹.

Opposant conversion (folie) et conviction (sagesse), Pascal dévoile l'identité cachée de Paul, celle qui est remplie de la sagesse pour convaincre de cette folie de la croix. Badiou qualifie cette technique pascalienne de *contradiction équilibrée*. Cet abord de l'événement en termes de contradiction cerne précisément la dimension paradoxale où se situe l'entre-deux judaïsme/christianisme.

Deux éléments se dégagent de cette perspective. Premièrement, la mise en évidence du refoulement concernant l'enjeu sous-jacent à la reconnaissance du Messie en tant qu'acte singulier de Dieu lui-même, comme partage de l'absolument Un de la substance divine, inscrit l'entre-deux au cœur même du paradoxe. Deuxièmement, cette articulation paradoxale de l'Un ne pouvant se clore ne cesse de faire retour à la manière d'une refente au lieu même d'une fente originaires n'ayant jamais réussi à se cicatriser définitivement.

Ces deux caractéristiques de paradoxe et de refente se trouvent associées à un concept psychanalytique, soit celui de *Spaltung*. Ce terme allemand exprime un fendage⁴², une division ou un clivage. Freud l'utilise dans un texte intitulé *Die Ischspaltung* (1938), *Le clivage du moi*. Il présente le cas précis d'un enfant soumis à une puissante revendication pulsionnelle qu'il a l'habitude de satisfaire. À la suite d'une injonction le menaçant réellement d'un sérieux danger s'il s'adonne encore à la satisfaction de cette pulsion, le psychisme de l'enfant se trouve devant un dilemme :

41. *Ibid.*, p. 52-53.

42. Cf. M. ECKEL et H. HOFER, « Spaltung », dans *Grand Dictionnaire Garnier allemand-français et français-allemand*, Paris, Garnier, 1962.

[...] ou bien reconnaître le danger réel, s'y plier et renoncer à la satisfaction pulsionnelle, ou bien dénier la réalité, se faire croire qu'il n'y a pas motif de craindre, ceci afin de pouvoir maintenir la satisfaction. C'est donc un conflit entre la revendication de la pulsion et l'objection faite par la réalité⁴³.

À moins de vivre dans l'illusion, l'enfant doit faire face à une alternative forcée où l'unique choix logique semble être celui de renoncer à la satisfaction de la pulsion afin de ne pas encourir un déplaisir encore plus grand. Le fin génie de Freud se rend compte que les processus inconscients ne baissent pas pavillon si aisément. Il recueille alors le scénario suivant digne d'un haut stratège : « L'enfant cependant ne fait *ni l'un ni l'autre*, ou plutôt il *fait simultanément l'un et l'autre*, ce qui revient au *même*⁴⁴. »

L'élaboration psychique exprimée par Freud s'avère tout autant d'un style savoureux que d'un contenu ahurissant. Comment imaginer avec un minimum de cohérence que la solution de l'enfant ne consiste *ni* à renoncer à la pulsion *ni* à dénier la réalité, mais plutôt à faire *simultanément* les deux ? Et loin d'atténuer son propos contradictoire, Freud renchérit plutôt en affirmant que de toute façon les deux pôles de l'alternative reviennent au même ! Les éléments précédents conduisent au cœur de la découverte de l'inconscient où Freud identifie clairement que l'inconscient ne connaît pas la contradiction. Pour le cas précédent, il tente d'expliquer les deux réactions opposées de l'enfant comme étant valables et efficaces. En effet, l'enfant outrepassa la menace de la réalité et ne s'interdit pas la satisfaction pour une part. Toutefois, il tient aussi compte du danger de la réalité en développant un symptôme morbide lui permettant d'assumer son angoisse et de payer ainsi son tribut à la réalité. La satisfaction de la pulsion continue d'être possible mais au prix d'un fendage ou d'un clivage du moi. Les déplacements au niveau du symptôme révèlent que ce clivage n'est pas fait une fois pour toutes. Il agit plutôt en faisant retour, d'où ce rapport de refente ou de fendage. Schize, venant du grec σχιζω, exprime aussi cette même idée de fendre, de cliver.

Cette schize judaïsme/christianisme manifeste qu'un sujet du discours chrétien ne renonce ni au judaïsme et à l'absolu UN inscrit en

43. Sigmund FREUD, « Le clivage du moi dans le processus de défense » (1938), dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1987, p. 283-284.

44. *Ibid.* Nous soulignons.

son corps, ni au christianisme faisant du Messie un acte singulier de Dieu. Virtuose de la contradiction équilibrée pascalienne, ce sujet advient d'une *Spaltung* où les deux pôles du choix forcé s'accomplissent simultanément. Les élaborations trinitaires deviennent des indices de cet intenable paradoxe qui n'a cessé de diviser. De Certeau souligne encore d'autres facettes de cette dimension paradoxale qui lui apparaît comme constitutive du langage du Nouveau Testament :

La première écriture, après la mort et la disparition de Jésus, présente déjà la particularité d'être, comme l'a dit Käsemann, une « connexion d'opposés » — *complexio oppositorum*. C'est un ensemble de textes qui ne disent pas la même chose. L'évangile de Marc n'est pas réductible à celui de Jean pas plus qu'aux épîtres de Jude et de Paul. La *non-identité* caractérise le langage du Nouveau Testament. Aucune de ses différences internes ne peut être exclue au nom du privilège accordé à l'une d'entre elles⁴⁵.

Écho de la technique pascalienne de la contradiction équilibrée, la connexion d'opposés passe de l'effacement de l'un de l'événement Jésus à la non-identité intrinsèque du langage qui le transmet, et à l'écriture de l'Un dans le pluriel d'une coordination d'opposés :

Paul ne serait pas plus « chrétien » sans Jude ou Pierre, son différent et à certains égards son opposé. Cette surface articulée mais non unifiée obéit donc à un autre type de cohérence que le discours philosophique. Elle ne ramène pas le multiple à l'un. Au contraire, le pluriel est maintenu — en quelque sorte « tenu » et préservé par une réduction hénologique⁴⁶ — par cette coordination d'« opposés »⁴⁷.

Cette mise en place du pluriel comme « forme même de l'espace⁴⁸ » n'est pas sans heurter une logique bivalente du vrai excluant le faux, et vice versa. Or ce messianisme semble être non seulement condamné à supporter des différences mais aussi à porter en son sein l'incessante œuvre d'une articulation des opposés caractérisant le lieu même de son espace et remontant jusqu'au temps même de l'effacement de son fenêdage du judaïsme.

45. Michel de CERTEAU, *La faiblesse...*, p. 215-216. Noter que les italiques sont présentes dans le texte.

46. Perspective liée à Plotin où le principe ultime des choses est l'Un.

47. *Id.*

48. *Id.*

L'entre-deux judaïsme/christianisme reprend donc ces deux caractéristiques d'une *Spaltung*. La première marque la dimension paradoxale qui s'y trouve inscrite dès l'origine avec l'enjeu de la nomination du Messie. La deuxième se rattache à ce clivage qui fait retour au fil du temps. De cet entre-deux où la schize n'atteint jamais sa dissolution complète, le retour du refoulé en manifeste la forme dynamique.

*Cet entre-deux judaïsme/christianisme
pose l'histoire comme lieu de retour du refoulé*

Ce troisième repère fait écho à une conception lacanienne de l'histoire comme « lieu où le refoulé vient à réapparaître⁴⁹ ». Outre les traces dans les débats trinitaires qui ont divisé le corps chrétien, le retour du refoulé resurgit au cœur même du questionnement sur la spécificité du christianisme en regard d'une situation de pluralisme. La schize opérant sous le mode de la refente, le pluralisme prend plutôt la forme d'un morcellement de corps où les parties se juxtaposent les unes à côté des autres sans interaction signifiante. Le paysage ressemble davantage à une terne multiplicité éparse qu'à l'illumination d'un tableau impressionniste. Cet éclatement en univers de croyances se reflète dans certaines attitudes face à l'avènement des nouveaux mouvements religieux, des religions minoritaires et des sectes.

À titre d'exemple, certaines formulations extraites du document romain de mai 1986⁵⁰ traitant de l'attitude de l'Église catholique face aux sectes s'avèrent significatives. La présence plus importante de groupements religieux depuis quelques décennies suscite des discours qui leur accole une position d'offensive. Jean Vernette a écrit l'introduction de ce document et commence ainsi : « Introduction. L'offensive des sectes et nouveaux mouvements religieux⁵¹ ». Aussi, le sous-titre du document, « défi pastoral », laisse clairement entendre un rapport de dualité où les sectes occupent maintenant une place qui était auparavant celle des grandes Églises. Le commentaire de Vernette l'exprime ainsi : « *Accueillir l'interpellation*, car les sectes semblent parfois prendre pied sur des rivages d'où nous nous étions retirés⁵². » Remarquer qu'il s'agit

49. Jacques LACAN, *Écrits...*, p. 388.

50. Secrétariat pour l'unité des chrétiens, Secrétariat pour les non-croyants, Conseil pontifical pour la culture, *Le phénomène des sectes ou nouveaux mouvements religieux, défi pastoral. Le document romain*, Paris, Cerf, 1986.

51. *Ibid.*, p. 3.

52. *Ibid.*, p. 70.

une fois de plus de semblant. En effet, la partie du document romain pouvant aider à la compréhension du phénomène en cause⁵³ est articulée autour de deux pôles. Le premier identifie neuf besoins actuels tandis que le deuxième pôle débute à chaque fois par l'expression : « Les sectes semblent offrir [...] » Face à ces besoins, les sectes sont présentées selon une structure de semblant créant une démarcation entre « eux » et le « nous » du texte.

Religion de l'historicité, le catholicisme suspecte la différence des autres surtout lorsque des groupes occupent une place là où l'Église a été. Le « je » étranger ne doit pas advenir. Comment penser le propre sans qu'il ne soit condamné à devenir une menace pour son identité ?

Les trois repères caractérisant l'entre-deux messianique en référence à une logique du signifiant invitent à explorer quelques avenues en vue de penser la singularité d'un messianisme dans un lieu de différences. Ces particularités pourraient être envisagées selon un autre sort que la résorption dans l'uniformisation ou la dualité conduisant à l'élimination de l'un au profit, ou au détriment, de l'autre.

3. Messianisme et abord d'une singularité

Du point de vue d'une théologie des religions, la problématique du pluralisme religieux pose la question de la spécificité de Jésus-Christ. Celle-ci va nous conduire à préciser l'entre-deux judaïsme/christianisme. Jacques Dupuis reprend les propos de P. Rossano afin de cerner l'enjeu principal d'une théologie des religions. Il concerne moins la possibilité d'un salut pour les non-chrétiens, ni même leur façon implicite ou inconsciente d'appartenir à l'Église du Christ, que « la valeur propre des religions non chrétiennes en tant que telles⁵⁴ ». Ce débat tente de subvertir les catégories de nature/surnaturel qui ont abondamment nourri les discours sur la grâce et le paradigme de compréhension des religions d'un point de vue occidental en termes de religion révélée. Ces éléments prennent appui sur une christologie d'en haut ayant la prétention d'inverser l'appel naturel de l'humanité vers le divin en un don omniscient et gracieux de Dieu venant au-devant de la condition humaine, de préférence pécheresse :

53. Section intitulée : « Raisons de l'extension de ces mouvements et groupes », dans *ibid.*, p. 15-22.

54. Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », n° 200), p. 239-240.

Mystère de la Trinité, connu par la présence du Verbe venu dans la chair, mystère de la divinisation de l'homme en Lui, c'est là tout le christianisme. Il se résume en une personne, *la personne de Jésus-Christ*, Dieu fait homme, *dans lequel se trouve tout ce que nous avons à savoir*. Ici, vraiment, nous touchons ce qui fait la différence essentielle : ce qui constitue *le contenu propre du christianisme*, ce qui fait en définitive sa transcendance, *c'est Jésus-Christ*, Fils de Dieu, qui nous *donne le salut*. Les religions naturelles — et c'est ce qui en elles est valable — attestent le mouvement de l'homme vers Dieu ; le christianisme est le mouvement de Dieu vers l'homme qui en Jésus-Christ vient le saisir, pour le conduire à Lui⁵⁵.

De ce point de vue, la singularité du christianisme repose sur la personne de Jésus-Christ, Fils de Dieu, donnant le salut, en tant que lieu d'articulation du mouvement surnaturel de Dieu vers l'homme et même de la réponse naturelle de ce dernier. Même si l'originalité du christianisme est centrée sur Jésus-Christ, Fils de Dieu, celle-ci demeure liée intrinsèquement à une suprématie de la religion catholique. La perspective de J. Daniélou s'avère représentative d'une conception de l'unicité de la religion *catholique* prenant la forme d'une exhaustivité englobant à la fois toutes les religions et les diverses formes issues du syncrétisme, voire l'univers entier :

La différence essentielle entre le catholicisme et *toutes* les autres religions, c'est que les autres partent de l'homme et qu'elles sont une tentative très émouvante, très belle parfois, qui s'élève très haut pour trouver Dieu, mais c'est dans le catholicisme qu'il y a le mouvement inverse, cette descente de Dieu vers le monde pour lui apporter la communication de sa vie. La réponse à l'aspiration de *l'univers entier*, c'est dans la religion judéo-chrétienne qu'elle est donnée. Et *la religion véritable, la religion catholique*, c'est celle qui est faite de ces deux éléments, c'est-à-dire celle où à l'appel des hommes a répondu la grâce de Dieu. *La vanité du syncrétisme* et son illusion, c'est de croire que l'universalité est un dénominateur commun entre toutes les religions⁵⁶.

Cette démarcation opposant les religions naturelles à la seule et unique religion surnaturelle constitue une caractéristique de la théo-

55. Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953, p. 113, 116. Nous soulignons.

56. *Id.*, *Le mystère du salut des nations*, Paris, Seuil, 1946, p. 21-22. Nous soulignons

rie de l'accomplissement. Sans la religion catholique inspirée d'une révélation convariant à l'ordre de la foi surnaturelle, les religions non chrétiennes restent au niveau de la raison naturelle. Une telle compréhension de la singularité de l'événement Jésus-Christ crée une certaine ambiguïté au niveau du débat actuel en théologie des religions.

Dupuis présente de façon pertinente un panorama d'ensemble en se référant à trois paradigmes fondamentaux : ecclésiocentrisme, christocentrisme et théocentrisme. Il ajoute à ces trois paradigmes des positions dites exclusiviste, inclusiviste et pluraliste. Ces six catégories lui permettent de situer nombre d'auteurs en fonction d'un premier passage de l'ecclésiocentrisme au christocentrisme et d'un deuxième allant du christocentrisme au théocentrisme.

Selon Dupuis, le premier changement de paradigme a constitué un important déplacement permettant de passer d'une position d'exclusivisme à une position d'inclusivisme :

Le passage d'une vision ecclésiocentrique à une vision christocentrique du monde est lié à l'abandon de l'intenable perspective ecclésiologique selon laquelle le *salut* était jugé accessible aux êtres humains uniquement par la foi en Jésus-Christ, *explicitement professée au sein de la communauté ecclésiale*⁵⁷.

Il montre qu'une lecture de l'axiome « Hors de l'Église, point de salut » faite selon un point de vue exclusiviste a été « explicitement rejetée par l'autorité doctrinale de l'Église⁵⁸ ». K. Barth et H. Kraemer représentent une position exclusiviste dans laquelle « les religions non chrétiennes étaient, au mieux, de vaines tentatives humaines d'auto-justification, le salut n'étant accessible que par la foi en Jésus-Christ professée dans l'Église⁵⁹ ». Dès lors, le passage au paradigme christocentrique a permis d'accorder une place prioritaire au mystère de Jésus-Christ en comparaison à l'Église qui apparaît plutôt comme un mystère

57. DUPUIS, *Vers une théologie...*, p. 276. Nous soulignons.

58. *Ibid.*, p. 280 et 191-193. Un des textes considérés est une lettre du Saint-Office de 1949 à l'archevêque de Boston dont l'argumentation fait appel à un insu de la conscience : « Car pour que quelqu'un obtienne le salut éternel, il n'est pas toujours requis qu'il soit effectivement incorporé à l'Église comme un membre, mais il est au moins requis qu'il lui soit uni par le vœu et le désir [la suite se réfère à la lettre dogmatique de Pie XII du 29 juin 1943 sur le Corps mystique]. Vers la fin de cette même encyclique, invitant très affectueusement à l'unité ceux qui n'appartiennent pas au corps de l'Église catholique, il mentionne « ceux qui, par un certain désir et vœu inconscient, se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur », qu'il n'exclut aucunement du salut éternel, [...] » (*Id.*, p. 192).

59. Jacques DUPUIS, *Vers une théologie...*, p. 279.

dérivé et connexe. Pour Dupuis, ce nouveau paradigme introduit un tournant non seulement en théologie des religions mais aussi pour la théologie en général.

La position défendue par Daniélou crée une ambiguïté au niveau de la théologie des religions dans son rapport avec la christologie. Dupuis considère la théorie de l'accomplissement comme étant un exemple du premier changement de paradigme, passage de l'ecclésiocentrisme au christocentrisme. Aussi, la perspective de Daniélou se retrouve dans ce paradigme christocentrique. Or si la présentation de Daniélou centre l'originalité propre au christianisme sur la personne de Jésus-Christ comme Fils de Dieu, il apparaît que le paradigme nature/surnaturel où s'inscrit sa pensée n'en conduit pas moins à un ecclésiocentrisme, c'est-à-dire à une suprématie exclusive des religions chrétiennes : « Le christianisme est le moyen universel du salut; il en est également la voie normative. [...] on ne peut rien déduire quant à un éventuel rôle positif des religions non chrétiennes dans l'ordre du salut⁶⁰. » S'agit-il d'autre chose que d'un ecclésiocentrisme, à peine déguisé, où le terme « religion catholique » mentionné par Daniélou a été substitué à Église? En somme, une telle théorie de l'accomplissement ressemble davantage à un ecclésiocentrisme, car elle se situe toujours selon une christologie descendante⁶¹.

Ce bref excursus⁶² du côté de la théologie des religions et du pluralisme montre qu'une telle lecture de la spécificité de Jésus-Christ produit des effets de répétition alors qu'elle laisse voir un changement important. Cet exemple convie à porter attention aux processus discursifs utilisés pour cerner une singularité tout autant, sinon plus, qu'au contenu de la singularité en tant que telle. Les repères de cet entre-deux judaïsme/christianisme s'inscrivent dans cette orientation. Celle-ci fait écho à une logique du signifiant où la suprématie d'un élément peut

60. *Ibid.*, p. 204.

61. À titre indicatif, une étude de la perspective christologique de Dupuis pourrait montrer que sa christologie dite intégrale s'avère à tout le moins très classique, voire descendante, par rapport à certains éléments avant-gardistes (comme la rumeur) développés par Joseph Moingt.

Jacques DUPUIS, *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », n° 188), 1995.

Joseph MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 176, 1993.

62. Notre perspective n'étant pas de fournir une étude de la question du pluralisme, ni des autres paradigmes et de leurs critiques conduisant au régnocentrisme, au sotériocentrisme, au logocentrisme et au pneumatocentrisme, ces aspects ne sont pas discutés.

difficilement être établie à moins d'annihiler l'ensemble du parcours. De ce point de vue, cette logique est structurale au sens où un élément pris isolément ne signifie rien sinon que d'être en suspens d'un rapport avec les autres.

Poursuivons en considérant quelques avenues discursives où la question du singulier peut advenir. Une singularité relève du singulier. Ce dernier terme offre un double sens permettant de poser une problématique du messianisme. Premièrement, le singulier s'emploie par opposition au pluriel. En ce sens, la quantité détermine ici la distinction entre l'unité et le multiple. Deuxièmement, le concept de singulier se réfère aussi à un rapport d'unicité qui précise le sens quantitatif. Une chose peut être seule au monde sans pour autant avoir des caractéristiques la rendant non reproductible. Par exemple, il existe une seule basilique Saint-Pierre de Rome. Toutefois, cette unicité n'a pas empêché la réalisation de répliques. Les rapports de production à la chaîne et de consommation uniformisent et nous placent sous le règne de la duplication et des répliques. Comment interroger le messianisme sous une ère des répliques? Le temps peut-il agir comme un facteur de mise à distance de la duplication?

Sous l'aspect de l'attente, le messianisme marque une délimitation entre la situation d'un présent insatisfaisant et d'un futur plus idyllique dont le messie constitue le facteur de transformation. L'avènement du messie introduit alors une nouvelle configuration du temps et de l'espace ambiant.

Sous l'aspect d'un lieu et d'une effectivité, la dimension de spécificité peut prendre la forme d'une revendication à l'exclusivité, voire de modèle constitutif d'une religion comme le mentionne Maurice Sachot :

Si Jésus a été reconnu comme Christ, au point qu'il est désormais impossible de dégager avec quelque certitude la physionomie du Jésus historique, cette reconnaissance et cette affirmation n'ont cessé de s'élaborer et de se transformer profondément au cours de l'histoire. Si le christianisme est une « religion », au point même de passer pour le paradigme de toutes les religions⁶³ [...].

63. Maurice SACHOT, *L'invention du Christ (Genèse d'une religion)*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998, p. 10. Nous soulignons.

En fonction de l'équivalence de l'hébreu au grec entre messie-oïnt et le titre christ, la citation précédente revêt une particulière importance pour deux raisons. La première a trait au christianisme comme paradigme et la deuxième concerne la reconnaissance comme Christ.

Considérons la première raison. Elle touche à la dimension paradigmatique d'une religion. Dans le contexte actuel de dialogue interreligieux, il s'avère audacieux d'attribuer le qualificatif de paradigme au christianisme. Même si les propos de l'auteur se situent d'un point de vue historique et non pas d'une théologie des religions, comment chacune des religions pourrait-elle trouver un dénominateur commun à partir du christianisme⁶⁴? Le contexte de la citation précédente suggère qu'une convergence se dessine avec le messianisme pris en tant que tel.

La deuxième raison a trait à cette reconnaissance messianique. L'appellation de Jésus comme Christ cerne non seulement la caractéristique d'un messianisme qui convie à une incessante lecture se transformant au cours des méandres du temps, mais elle fait de ce passage à la reconnaissance de messie la source d'une impossibilité. Plus précisément, il s'agit d'un double passage. D'une part, ce passage concerne le lien entre Jésus et le titre de messie-christ. D'autre part, le lien établi entre ce titre messie-christ et le nom propre Christ met en relief un aspect de plus. Selon Sachot, ce double passage semble avoir été si intrinsèquement lié au christianisme que le Jésus historique s'est trouvé relégué à une inaccessibilité. Cet effacement du Jésus historique⁶⁵ face à la

64. L'entreprise n'est ni inusitée, ni nouvelle. Jacques DUPUIS s'inspire de la compréhension de la finalité selon Teilhard de Chardin pour développer une perspective chrétienne des religions. Une convergence eschatologique des religions dans le Christ universel (oméga) serait possible, car l'événement historique de Jésus-Christ en constitue le commencement (alpha). Son point de vue est clairement localisé, c'est-à-dire « une théologie chrétienne ». En plus de susciter un questionnement sur la conception sous-jacente menant à une détermination eschatologique ou une finalité de l'histoire orientée en fonction d'un point de vue divin ou d'une christologie haute, ce livre établit néanmoins des convergences intéressantes, par exemple avec l'expérience de l'*advaita*. Quoi qu'il en soit, l'enjeu global est posé en termes de normativité christologique.

Cf. Jacques DUPUIS, *Vers une théologie...*, p. 287s. et 423s. Unicité, singularité, complémentarité, suppléance, substitution (p. 281), convergence constituent autant de catégories dont les contenus sont multiples.

65. De façon inattendue, la présentation des récents développements de Panikkar pourrait peut-être poser un point de vue symétrique, à savoir un effacement du Christ par rapport au Jésus historique : « Je ne parle ni d'un principe inconnu à l'hindouisme, ni d'une dimension du Divin inconnue au christianisme, mais de la *réalité* inconnue, que les chrétiens appellent le Christ [...] » (p. 19-20). Cf. Raimundo PANIKKAR, *The Unknown Christ of*

chaîne de paroles se constituant avec Christ⁶⁶ renforce la mise en évidence d'un rapport de refoulement. En conséquence, le christianisme s'est construit à partir d'un messianisme dont l'origine est peut-être précisément d'être effacement de l'origine! Singularité paradoxale dont quelques auteurs⁶⁷ ont relevé le tranchant. À ce sujet, les propos de Michel de Certeau s'avèrent fort suggestifs :

Les premiers documents ne nous donnent par écrit que l'envers de l'essentiel. Ils parlent déjà tous d'un événement dont ils *effacent* la particularité en lui substituant des suites différentes, mais dont ils manifestent ainsi la nature par le fait même d'y renvoyer comme à ce qui les permet⁶⁸.

En somme, la logique du signifiant semble conduire moins au contenu d'une singularité qu'à une rature. Elle porte des traits de son effacement et suit le pas sage de traces recueillies d'un double passage, au titre et au nom propre de Christ, revenant à la mémoire d'un oubli.

4. Le passage du titre au nom propre comme signifiant d'une discontinuité

D'un point de vue messianique, le christianisme n'est pas étranger à des renversements⁶⁹. Par exemple, celui d'un double passage originant d'un titre commun à la lignée davidique qui s'est restreint finalement au particulier d'un propre nom. Et encore, le renversement de l'absolument Un de la substance divine vétérotestamentaire donnée en pâture. De plus, le paradigme messianique dans ses rapports avec le judaïsme introduit une dimension contradictoire concernant l'histoire. Parfois, la perspective chrétienne a reporté dans un au-delà, du temps présent

Hinduism : Towards an Ecumenical Christophany, Londres, Longman, Darton and Todd, 1981. Dupuis poursuit le point de vue de Panikkar : les chrétiens l'appellent Christ parce que c'est en Jésus et par Jésus qu'ils sont eux-mêmes parvenus à la foi dans la réalité décisive. Chaque nom exprime toutefois le mystère indivisible. (Cf. Jacques DUPUIS, *Vers une théologie...*, p. 228.)

66. Mentionnons qu'une des plus anciennes formulations kérygmiques, 1 Co 15,3-5, fait état de Christ et non de Jésus.

67. Concernant ce mouvement de rature au lieu de l'origine, connexe à notre développement, mentionnons deux références pertinentes :

Gérard HADDAD, *Les bibliocastes. Le Messie et l'autodafé*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1990.
Daniel SIBONY, *Les trois monothéismes. Juifs, chrétiens, musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Paris, Seuil, 1992.

68. Michel De CERTEAU, *op. cit.*, p. 211-212.

69. Il s'agit ici d'opter pour une lecture conduisant à l'élaboration de l'universel à partir du manque ou d'une discontinuité. Cet aspect spécifique fera l'objet d'autres écrits.

ou de l'espace actuel, la solution à des situations d'impasse de l'histoire. Le messianisme se trouve devant ce double écueil contradictoire consistant à spiritualiser ou à déplacer dans un temps futur. Lues avec une perspective de refoulement du signifiant faisant retour, ces formes multiples resurgissent d'une discontinuité entre judaïsme et christianisme.

Abordant cette contradiction à partir du dispositif discursif et de ses repères, la dimension rétro-active d'un enchaînement signifiant s'avère pertinente. En se plaçant du côté du judaïsme, qui est en mesure de décider du caractère suffisant ou non de telles ou telles actions d'une personne pour lui accorder le titre de messie? Qui énoncera la sanction du titre messie⁷⁰? En suivant la logique du signifiant, un signifiant ne saurait se signifier lui-même de façon isolée, car il ne produit du sens que de son rapport avec les autres⁷¹. Aussi, les premiers chrétiens ont répondu, peut-être implicitement, selon cette même logique du signifiant.

En effet, aucun élément pris seul n'est apparu suffisamment convaincant de telle sorte que le judaïsme fut contraint à s'estomper progressivement. D'une certaine façon, une des réponses des premiers témoins de Jésus a consisté à prendre acte de ce fait que personne, sinon Yahvé, n'était en mesure de juger de la suffisance d'un geste en particulier. Face à cette impossibilité concrète dans le dialogue avec leur vis-à-vis, ils ont nommé d'un nom propre bien identifié ce Jésus, le Messie-Christ, comme *étant celui qui met en déroute la possibilité d'une suffisance messianique*. L'intensité d'une ou de plusieurs actions particulières ne peut venir clore et éteindre le dynamisme de ce paradigme. Ainsi, le manque radical d'un geste éclatant hors de tout doute conduisit à sa rature qu'est la nomination par le nom propre Christ, conduisant même à leur propre nomination comme chrétien.

Dès lors, le signifiant Christ n'agit plus au titre d'un *titre*. L'avènement de Jésus a été marqué de la non-suffisance du titre attribué à la personne marquée de l'onction. Il devient le nom très singulier de l'identification de cet évidemment incessant des multiples prétentions à une

70. Sauf Rabbi Aquiba vers 130 après J.-C., Brown plaide en faveur d'une singularité pour le phénomène Jésus.

71. Définition lacanienne du signifiant, où le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, se distinguant du signe qui représente quelque chose pour quelqu'un. Dans les deux cas, la représentation occupe une place. Cependant, cette place n'opère pas du même lieu. Le rapport au signifiant soustrait à la nécessité plus ou moins immédiate du référent.

À ce propos, l'expression johannique mise dans la bouche de Thomas, « mon Seigneur et mon Dieu », devient significative d'une évocation plus lourde de conséquences que chacune des parties prises séparément.

main mise sur le règne de Dieu : « Alors si quelqu'un vous dit : 'Voici : le Christ est ici!' ou bien : 'Il est là!', n'en croyez rien. » (*Mt 24,23*) Ce radicalisme du paradigme du Messie, l'évangéliste Marc semble le faire porter à Jésus concernant la manifestation glorieuse du Fils de l'homme : « Quant à la date de ce jour, ou à l'heure, personne ne le connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, personne que le Père. » (*Mc 13,32*)

Par définition, la christologie se trouve au cœur de la nomination de ce rapport entre Jésus et Christ. Théologiquement, ce nom de Christ-Oint ne relève pas de l'imposture. Et pourtant, ce Jésus n'a reçu aucune onction d'huile caractérisant le messie royal de la lignée davidique. Il a plutôt été oint de l'Esprit, « Dieu l'a oint de l'Esprit saint » (*Ac 10,38*). Or, dans une perspective johannique, l'Esprit fait entendre sa voix qui évide la suffisance : « Le vent (*pneuma*) souffle où il veut et tu entends sa voix (*phonen*), mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit (*pneumatos*) » (*Jn 3,8*). L'écriture translucide de l'onction d'huile faite sur un corps est lue comme une voix qui ouvre ce corps de l'intérieur, en exclusion interne⁷², pour l'empêcher de se clore en un titre acquis ou conquis.

Une telle perspective se constituant à partir de la nomination ne justifie ni le christianisme, ni le judaïsme. L'un et l'autre sont conviés au manque radical qui leur a donné corps, lequel renvoie chacun à sa lecture théologique. Autant les auteurs chrétiens ont tenté de faire du Christ le mot de la fin, autant des auteurs du judaïsme réduisent l'action messianique à son ici et maintenant⁷³.

Du point de vue de la structure, la rature du manque produit par le passage du nom commun, lié à un titre et à la fonction d'oindre, au nom propre Christ cerne cette place du signifiant manquant dans l'Autre⁷⁴ ou ce signifiant du manque de l'Autre. C'est ce lieu que la

72. Roland Sublon a développé une lecture de l'Esprit comme exclusion interne déployant aussi un rapport à une impossibilité :

« Cette exclusion interne [messie] qui est encore le propre de la voix par rapport à la Parole introduit la fonction du reste interdisant de boucler un tout. La fonction messianique ne peut donc être identifiée à celle du bouc émissaire qui exacerbe l'opposition du dedans au dehors et nourrit la violence en réservant à l'un de ces lieux le privilège du bien ou du mal. Et si Jésus fut crucifié hors la ville, l'Esprit s'est d'abord manifesté au Cénacle. » Cf. Roland Sublon, *La Lettre ou l'Esprit*, Paris, Cerf, 1993, p. 117-118.

73. L'idéologie du sionisme en serait un exemple.

74. L'Autre constitue le trésor des signifiants d'une langue et marque un rapport d'altérité. Aussi, cet Autre ne peut se clore en une totalité marquée d'une entière suffisance. En effet, des mots nouveaux ou des effets de sens inédits peuvent s'ajouter à une situation de langue donnée.

fonction de la recherche de la garantie fait advenir. Curieusement, Lacan l'a directement relié à l'opération de nomination du nom propre : « Il [A] est comme tel imprononçable, mais non pas son opération, car elle est ce qui se produit chaque fois qu'un nom propre est prononcé⁷⁵. » Cette barre sur le A, A , écrit cette rature de l'absolue garantie. Si son énoncé s'égalise en sa signification⁷⁶, c'est dans ce qu'il cerne d'indicible au sujet.

Le messianisme lu selon l'après-coup de l'événement chrétien porte en son sein la création d'une vacuité donnant un espace vital à son souffle de libération. La menace du terme christ pris comme titre a été maintes fois soulignées par des théologiens, dont Bultmann :

L'expression « Christ est Dieu » est fautive dans tous les sens selon lesquels Dieu est compris comme une entité objectivable, qu'on le comprenne à la manière d'Arius, ou de Nicée, ou en un sens orthodoxe ou libéral. Elle est correcte si Dieu est compris comme l'avènement de l'acte divin⁷⁷.

La première partie de notre texte traitant de l'entre-deux en fonction d'une christologie basse a montré la possibilité d'une lecture d'un rapport de refoulement entre la nomination christologique et la récurrence de la schize sur le partage de l'absolument Un de la substance divine. Reprenant ce partage à sa façon, Bultmann cerne l'odieux d'un traitement voulant objectiver⁷⁸ Dieu, et nous ajouterions aussi Christ ! Quoi qu'il en soit, le présent parcours s'achève avec les signifiants d'un acte, celui d'une singulière parole de nomination dont l'origine reste elle-même sanctionnée d'un effacement : « Alors il ordonna aux disciples de ne dire à personne qu'il était le Christ » (*Mt* 16,20). Après-coup d'une confession sûre, de Pierre, trace d'une rature n'ayant pas réussi à effacer le tracé, qui ne sait, sans s'écrire.

75. Lacan, *Écrits...*, p. 819.

76. *Ibid.*

77. R. BULTMANN, « The Christological Confession of the World Council of Churches », in *Essays Philosophical and Theological*, New York, Scribners, 1955, p. 287. Nous soulignons.

78. Le mouvement critique pourrait conduire à une relecture de l'ontologie posant l'être comme nature.

Un messie moderne, Sun Myung Moon

JEAN DUHAIME
 Université de Montréal

Le phénomène du messianisme n'est pas propre à la Bible ou aux traditions juive ou chrétienne. Des chercheurs ont constaté la présence de personnages ou d'attentes semblables à des époques diverses dans toutes sortes de civilisations, marquées ou non par l'héritage biblique¹. Par extension de la notion biblique, on définit ce type de messianisme, au sens historico-sociologique, comme

le fond commun des doctrines qui promettent le bonheur parfait sur terre sous la direction d'une personne, d'un peuple, d'un parti, de mouvements collectifs, au sein duquel les réformes tant ecclésiastiques que politiques sont présentées sous la forme d'ordres ou de normes identifiés à des « missions », voire à des « émissions divines »².

Le messie est la personne, individuelle ou collective, autour de laquelle se cristallise l'attente du salut. Sun Myung Moon, fondateur de l'Église de l'Unification, est l'un de ces messies contemporains. Je me propose ici d'examiner cette figure messianique à l'aide d'un cadre

1. C. BOURSEILLER, *Les faux messies. Histoire d'une attente*, Paris, Fayard, 1993 ; H. DESROCHE, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'Ère chrétienne*, Paris, La Haye, Mouton, 1969 ; *Id.*, « Messianisme », *Encyclopédie Universalis*, t.XV, 1990, p. 7-10 ; H. KOHN, « Messianism », *Encyclopedia of the Social Sciences*, t. IX, 1959, p. 356-364 ; F. LAPLANTINE, « Messianisme. III. Les messianismes politico-religieux », *Catholicisme*, t.IX, 1980, p.28-36.

2. DESROCHES, *Dieux d'hommes...*, p. 8.

emprunté aux sciences sociales pour mieux comprendre ce phénomène et en dégager une interpellation pour les chrétiens. Je m'inspire en particulier des travaux de Desroches, Laplantine et Peirera de Queiroz³. Les principales questions auxquelles je tenterai de répondre sont les suivantes :

1) Dans quel *contexte* social, économique ou politique Moon apparaît-il? Peut-on repérer une crise interne ou externe sous-jacente à son apparition? Cette déstabilisation semble-t-elle perçue comme une frustration par une partie significative de la population?

2) À quel type de *leader messianique* avons-nous affaire? Quels sont ses principaux traits personnels? Comment légitime-t-il son autorité? Comment influence-t-il le groupe?

3) Quel est le contenu du *message messianique*? Sur quelle mythologie est-il basé? Comment la transforme-t-il, le cas échéant? Quelle est la vision du règne ou du royaume attendu? Quelles sont les principales supputations millénaristes?

4) Comment le groupe *évolue-t-il*? Comment s'articulent, dans cette évolution, les composantes politique et religieuse? Comment Moon influence-t-il ou réagit-il à cette évolution?

1. Le contexte

L'Église de l'Unification (ou Association pour l'unification du christianisme mondial - AUCM) a été fondée en Corée du Sud par Sun Myung Moon, en 1954. L'histoire récente de la Corée est très agitée⁴. Le pays a été sous le protectorat du Japon à partir de 1905, puis annexé en 1910. La Deuxième Guerre mondiale lui rend son indépendance, mais le territoire est partagé entre le nord, occupé par les Soviétiques, et le sud, sous contrôle américain, d'où la création de deux États distincts en 1948. Les troupes d'occupation se retirent et la guerre éclate entre les deux Corées (1950-1953). Elle se solde par un accord de paix qui fixe la frontière au 38^e parallèle. Patriotes sous l'occupation japonaise, les Coréens rêvent d'une impossible réunification d'un pays divisé en deux régimes politiques opposés tant par leur économie que par leur idéologie.

3. DESROCHES, *Dieux d'hommes...*; F. LAPLANTINE, *Les trois voix de l'imaginaire : le messianisme, la possession et l'utopie*, Paris, Éd. Universitaires, 1974; M. I. PEREIRA DE QUEIROZ, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, Anthropos, 1968. Une version plus élaborée de cet essai a été publiée sous le titre « Les messies dans les nouvelles religions », dans R. DAVID (dir.), *Faut-il attendre le Messie? Études sur le messianisme*, Montréal, Médiaspaul (coll. « Sciences Bibliques », n° 5), 1998, p. 193-226.

4. P. Le CABELLEC, *Dossier Moon*, Mulhouse, Salvator, 1983, p. 27.

Les enseignements de l'Église de l'Unification réfèrent à l'occupation japonaise comme à une période de souffrance et de tourment : « Le peuple coréen fut entièrement privé de liberté [...], un nombre incalculable de Coréens furent emprisonnés, massacrés et subirent toutes sortes de persécutions⁵. » La guerre de Corée est une autre période troublée, celle de « la confrontation entre le bloc démocratique et le bloc communiste⁶ ». Cette situation de frustration a sans doute été propice à l'éclosion de la religion messianique de Moon.

2. Les traits du leader

Moon présente les traits d'un leader messianique « historiquement présent », selon la typologie de Desroches. Sun Myung Moon — de son vrai nom Yong Myung Moon⁷ — est né en 1920 dans le nord de la Corée. En 1934, plusieurs fléaux s'abattent sur sa famille, qui, par peur des esprits, se convertit au christianisme⁸. Moon reçoit la révélation de sa mission deux ans plus tard, à l'âge de 16 ans, au cours d'une vision : Jésus lui explique qu'il a raté sa mission de salut parce que ses contemporains ont refusé de le reconnaître; Moon doit compléter cette « mission inachevée⁹ ». La suite des événements confirme ce choix divin. Pendant neuf ans « de prière, de jeûne et de lutte spirituelle intense¹⁰ », il scrute la Bible, s'entretient avec Jésus, les esprits du Paradis, les sages du passé, et Dieu lui-même, tout en combattant des milliards de démons¹¹. Il poursuit des études d'ingénieur à l'Université de Waseda, au Japon, ce qui lui donne l'occasion « d'élargir son champ de vision du monde, d'approfondir sa compréhension des problèmes rencontrés par les hommes de tous les pays, et de confronter les Principes qu'il avait découverts à tout l'acquis scientifique des temps modernes¹² ».

Après la libération de la Corée, en 1945, Moon rentre au pays et séjourne pendant six mois dans un monastère nommé Israël, fondé par

5. Association pour l'unification du christianisme mondial, *Le Principe. Synthèse générale*, niveau 4, 1984. [s.l.], p. 299.

6. *Ibid.*, p. 298.

7. J. G. MELTON, *Encyclopedia of American Religions*, Detroit, Gale Research, 1993, notice 1166, « Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity », p. 753.

8. J. F. BOYER, *L'Empire Moon*, Paris, La Découverte, 1986, p. 106.

9. J. P. GABRIEL, « Les origines de l'Église de l'Unification, » *Bulletin de l'Unification* 1/1 [s.d.], p. 1-2.

10. *Ibid.*, p. 2.

11. BOYER, *L'Empire Moon*, p. 108-109.

12. GABRIEL, « Les origines de l'Église de l'Unification », p. 3.

le messie autoproclamé Paik Moon Kim¹³. Il change son nom pour celui de Sun Myung Moon, c'est-à-dire « celui qui a tiré la vérité au clair¹⁴ » et commence son « ministère public ». Il fonde une première église à Puongyang, capitale du Nord. Dénoncé aux autorités communistes, il est envoyé au camp de travail de Hung Nam, où il survit miraculeusement : il partage sa maigre ration quotidienne, pourtant insuffisante pour une seule personne ; alors que tous les autres prisonniers sont exténués, il passe ses nuits en prière¹⁵. Libéré en 1950, il descend s'établir au sud, à Pusan, parmi les réfugiés ; il travaille comme docker la nuit et prêche le jour, dans une humble hutte bâtie de ses propres mains, tout en se retirant régulièrement dans les montagnes « pour prier et méditer sur sa mission mondiale¹⁶ ». Il monte enfin à Séoul et fonde l'Église de l'Unification en mai 1954.

Le Cabellec¹⁷ décrit les traits les plus marquants du personnage. Il possède une volonté inébranlable, qu'il « a trempée dans les prisons, et en particulier au camp de Hung-Nam¹⁸ » ; c'est un être « dur envers soi » et envers les autres¹⁹, dans la conduite de son Église. Mégalomane, il s'estime « le plus grand homme dans l'univers²⁰ », et manifeste un goût évident pour « tous les signes extérieurs qui souligneront sa dignité et celle de son Église », y compris la robe et la couronne royales qu'il revêt à l'occasion²¹. Il commande « comme un chef de guerre, au nom de Dieu », avec « une autorité et un prestige que seuls connaissent les chefs charismatiques. »²² On entretient un culte autour de sa personne par des chants en son honneur et la vénération de son image²³ ; ses disciples, considérés comme ses enfants, vivent dans le sentiment d'une relation spirituelle de constante proximité avec lui²⁴. Ses collaborateurs se voient promettre leur part de dignités et d'honneurs²⁵.

13. MELTON, *Encyclopedia of American Religions*, p. 753.

14. *Ibid.*

15. GABRIEL, « Les origines de l'Église de l'Unification », p. 4-5.

16. *Ibid.*, p. 5.

17. LE CABELLEC, *Dossier Moon*, p. 27-81.

18. *Ibid.*, p. 52.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 55.

22. *Ibid.*, p. 51.

23. *Ibid.*, p. 55.

24. *Ibid.*, p. 71, 80.

25. *Ibid.*, p. 56.

Au moment de sa fondation par Moon en 1954, l'Église de l'Unification ne compte qu'une poignée de fidèles, séduits par le charisme de Moon et son rêve d'instaurer le Royaume de Dieu. Selon Boyer, ce rêve deviendra un « projet conquérant » grâce à l'adjonction rapide de trois collaborateurs appelés à jouer un rôle clé aux côtés du messie :

- Hyo Won Eu, un mystique lettré qui, à partir des notes de Moon, rédigera l'ouvrage de base du mouvement, *Les principes divins*, « leur apportant tout le poids de ses connaissances bibliques²⁶ ».

- Young Oon Kim, une spécialiste des religions comparées qui « fera la synthèse entre la doctrine de l'Unification et le protestantisme²⁷ ». Universitaire respectée, elle contribuera à la percée du mouvement dans les milieux bourgeois et intellectuels coréens, puis à son implantation aux États-Unis.

- Bo Hi Pak, un officier militaire qui joint le mouvement en 1957 : il contribuera grandement à la politisation anticommuniste de l'Église de l'Unification, et à l'établissement de son réseau d'influence dans les hautes sphères de la hiérarchie politique coréenne, puis américaine²⁸.

3. Le message messianique

Le message de Moon, tel qu'on le trouve dans *Les Principes divins*, représente une révision créative des données mythologiques disponibles dans sa culture. D'après J. Paper²⁹, la théologie des *Principes divins* est en effet basée sur la Bible, mais lue dans une perspective typiquement coréenne intégrant des éléments empruntés au néo-confucianisme, au taoïsme, au bouddhisme chinois et au shamanisme coréen. Y. O. Kim³⁰ résume ainsi les cinq thèmes essentiels de la théologie de l'Unification :

Dieu et sa création

Selon l'enseignement de l'Unification, « le Créateur est un Dieu du Cœur [...] aux sentiments profonds, aux affections sans limites, à la compassion infinie³¹ ». Image de Dieu, le couple Adam et Ève révèle, par sa polarité masculine et féminine, la véritable réalité d'un Dieu qui

26. BOYER, *L'Empire Moon*, p. 118-119.

27. *Ibid.*, p. 119.

28. *Ibid.*, p. 122-127.

29. J. PAPER, « The Divine Principle : The Bible from a Korean Perspective », *Sciences Religieuses*, 15, 1986, p. 451-460.

30. Y. O. KIM, « La théologie de l'Unification », *Bulletin de l'Unification* 1/3 [s.d.], p. 1-9.

31. *Ibid.*, p. 1.

est à la fois Père et Mère de l'humanité. Le monde créé comporte à la fois un aspect matériel et un aspect spirituel, entre lesquels l'homme fait le lien.

La condition de l'homme déchu

Pour la théologie de l'Unification, le récit biblique de la chute (*Gn 3*) est à interpréter de manière symbolique et sexuelle : le serpent est un symbole phallique et « l'arbre de la connaissance du bien et du mal symbolise l'aspect féminin de la procréation ». La faute consiste en un mauvais usage de l'amour, dont la psychiatrie freudienne moderne montre la puissance destructrice.

Le but de la création

Le but de la création, c'est que Dieu et l'humanité s'unissent et expérimentent « la joie suprême de l'épouse et de l'époux³² ». Cela doit se réaliser par l'accomplissement de la triple bénédiction de *Gn 1,28* : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la. » Cela suppose :

- que « chaque personne doit unifier son corps et son esprit en centrant sa vie sur Dieu »,
- que l'homme et la femme doivent se perfectionner, s'unir et fonder une famille « basée sur la dévotion envers Dieu »,
- et que « l'homme règne sur toutes choses avec l'amour et la puissance de Dieu »³³.

Jésus et la christologie

L'humanité s'étant détournée de Dieu, Jésus, homme véritable, a été « chargé d'assurer la mission messianique », c'est-à-dire d'établir le règne de Dieu en ce monde, en anéantissant le pouvoir de Satan, et en illuminant notre monde par la lumière divine. Mais « Jésus mourut avant que sa mission ne soit accomplie³⁴ ». Sa mission inachevée est un avant-goût de l'âge messianique à venir.

L'imminence de l'âge messianique

Comme les chrétiens l'ont pressenti après les deux guerres mondiales, cet âge est imminent : « Notre époque est celle durant laquelle la

32. *Ibid.*, p. 7.

33. *Ibid.*, p. 6.

34. *Ibid.*, p. 8.

consommation de l'histoire va avoir lieu³⁵. » Une lecture symbolique de l'Apocalypse le confirme. L'Antéchrist est là : c'est « le dictateur politique qui professe l'athéisme matérialiste et asservit les hommes sous la terreur d'un État totalitaire³⁶ ». Quant au Christ qui vient, c'est un homme qui viendra comme un homme, combattra Satan et le subjuguera, « restaurera l'univers tout entier et apportera à Dieu la joie de la victoire³⁷ ».

Dans *Le Principe, synthèse générale*, où cet enseignement est détaillé davantage, on insiste sur le fait que le Messie

doit naître sur la terre comme un être physique substantiel, puisqu'il doit être l'exemple de la personne idéale qui a atteint une personnalité parfaite et réalisé ainsi la première bénédiction. Il peut uniquement assumer cette responsabilité dans la chair. Il doit également établir la famille idéale désirée par Dieu et devenir ainsi le Vrai Parent, celui qui a accompli la seconde bénédiction. Son cœur de Parent implantera le cœur et l'amour de Dieu dans le cœur de tous ceux qui le suivront... Ce sera une personne qui aura atteint la perfection et deviendra le Seigneur qui dirige le monde spirituel et le monde physique avec un amour parfait, accomplissant la troisième bénédiction de Dieu³⁸.

À l'aide d'un habile parallèle entre l'histoire d'Israël et l'histoire du christianisme, on établit que la naissance du Christ « aurait dû avoir lieu entre 1917 et 1930³⁹ ». C'est un ange montant de l'Orient (*Ap* 7,2-4), plus précisément de la Corée. Cinq arguments sont avancés pour justifier cette identification, comme le fait que la Corée est le point de rencontre de nombreuses religions (dont le Messie viendra réaliser simultanément le but), mais aussi la ligne de front entre Dieu et Satan, entre le monde démocratique et le communisme⁴⁰.

Pour l'Église de l'Unification, Moon est le Messie du Second Avènement qui réussit là où Jésus a échoué⁴¹ : nouvel Adam et personnalité parfaite, il fonde la famille idéale en 1960 par son mariage avec la

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, p. 9.

37. *Ibid.*

38. *Le Principe*, p. 287.

39. *Ibid.*, p. 293.

40. *Ibid.*, p. 294-301.

41. P. LE CABELLEC, *Dossier Moon*, p. 64-80; MELTON, *Encyclopedia of American Religions*, p. 754.

nouvelle Ève, Hak Ja Han, et peut offrir la restauration complète de l'humanité par sa victoire sur le mal. Les fidèles participent au salut en s'alignant sur ce Messie qui les entraîne d'abord par l'ascèse, leur inculque l'amour véritable et arrange leur mariage, célébré au cours de fastueuses cérémonies collectives; la consommation du mariage, quarante jours plus tard, symbolise la restauration du couple.

4. L'évolution du mouvement

L'évolution de l'Église de l'Unification est résumée ainsi par Bourseiller : « À partir de la fin des années 1950, l'histoire du moonisme est celle de l'ascension régulière d'un des cultes les plus riches et les plus puissants de la planète⁴². » Sous l'inspiration de Moon et avec la collaboration étroite de ses disciples les plus proches, le moonisme se développe autant comme un empire économique et un pouvoir politique que comme une religion millénariste.

Un empire économique

Boyer⁴³ a retracé l'histoire économique de ce conglomérat immense et diversifié. Une partie des revenus de l'Église provient d'activités faites à titre d'organisme religieux, et dont certaines existent pratiquement depuis le tout début : dons des membres ou de sympathisants, sollicitations sur la voie publique, levées de fonds, ventes des publications de l'Église, etc. D'autres proviennent d'activités industrielles et commerciales employant la plupart du temps une main-d'œuvre mooniste qui retourne la plus grande partie de son salaire à l'Église. La première de ces usines est créée par Moon dès 1959, à Incheon, le port de Séoul : d'abord sous la raison sociale Yeohwa Shotgun, puis sous celle de Tong Il (Unification), on y fabrique des fusils de chasse à air comprimé, des pièces de transmission pour automobiles, destinées au Japon. À partir de 1971, une nouvelle usine de Tong Il, à Pusan, fabrique des pièces de fusil d'assaut M16, puis toute une gamme d'autres composantes militaires pour la Corée⁴⁴. Au moment où Boyer mène son enquête, Tong Il est implantée dans 16 pays, dont le Japon, les États-Unis et le Canada⁴⁵. L'Église tire aussi de gros revenus d'une autre compagnie, Il

42. C. BOURSEILLER, *Les faux messies*, p. 274.

43. J. F. BOYER, *L'Empire Moon*, p. 139-176.

44. *Ibid.*, p. 139-142.

45. *Ibid.*, p. 146.

Hwa Pharmaceutical, « leader incontesté du ginseng et de ses dérivés dans le monde », qui aurait transféré à l'Église, pendant six ans, environ un million de dollars par année. L'Église a aussi établi en Corée des usines spécialisées dans les dérivés du titane⁴⁶. D'autres usines fabriquent toutes sortes de petits objets, revendus au détail avec une forte marge de profit : vases, poupées, fleurs, etc.

Au Japon, on produit des conserves, des boissons rafraîchissantes, des composantes d'ordinateur et on a mis sur pied une flotte de pêche; on y écoule également la production coréenne, de même que des montres et bijoux de provenance américaine. Aux États-Unis, vers la fin des années 1970, l'Église investit massivement dans les pêcheries, notamment à Gloucester, près de Boston. L'Église possède encore une société alimentaire, des *dépanneurs* (*convenient stores*), des journaux, une agence de voyage, et tente d'acquérir une banque; en tout, plus d'une centaine d'entreprises pour les seuls États-Unis, vers le milieu des années 1980. Boyer rapporte qu'en 1984, le président de l'Église de l'Unification aux États-Unis estimait à 500 millions US\$ les revenus de l'organisme dans le monde, ce qui en fait « une des cinquante premières puissances privées du monde⁴⁷ ».

L'Église connaît ensuite quelques difficultés, surtout avec le fisc américain qui obtient l'incarcération de Moon en 1984-1985. D'autres pays, comme la France, procèdent également à des redressements fiscaux⁴⁸. Après ces événements, et avec le ralentissement de la croissance du membership et des revenus de l'Église aux États-Unis, Moon rapatrie une grande partie de ses activités en Extrême-Orient, où l'Église continue d'être prospère. Dans une analyse publiée par le *Wall Street Journal* (1^{er} nov. 1989) et rapportée par le *Cult Observer*, A. Shupe⁴⁹ signale que le conglomérat Tong Il aurait négocié avec le gouvernement chinois des investissements pouvant atteindre 10 millions U\$ par année pendant 25 ans dans un projet conjoint d'usine de pièces automobiles; en retour, Moon serait autorisé à construire des églises en Chine et à y diffuser son message religieux. Plus récemment encore, Moon a lancé un vaste projet au Brésil, celui de la création d'un centre religieux et agricole impliquant un investissement de 100 millions US\$⁵⁰.

46. *Ibid.*, p. 148.

47. *Ibid.*, p. 175.

48. *Ibid.*, p. 98-102.

49. *Cult Observer*, jan.-fév. 1990, p. 14.

50. M. S. SERRIL, « Moon Beams to Brazil », *Time*, 23 sept. 1996, p.33.

Un pouvoir politique

L'Église de l'Unification s'est politisée pratiquement dès ses débuts, particulièrement sous l'influence de Bo Hi Pak, son « véritable patron politique⁵¹ ». Selon Boyer, l'action politique de l'Église est essentiellement centrée sur la recherche d'influences, le soutien aux régimes de droite et la lutte anticomuniste. En Corée, l'Église de l'Unification se rapproche du pouvoir à la suite du coup d'État qui porte Park Chung Hee au pouvoir en 1961 : le premier ministre Kim Jong Pil et son aide de camp sont des amis personnels de Bo Hi Pak. L'Église est reconnue officiellement en 1962 « comme association à but non lucratif exemptée d'impôt, [...] grâce à l'intervention de l'entourage du premier ministre⁵² ». L'Église et le gouvernement collaborent étroitement, par le biais d'une association culturelle d'amitié américano-coréenne, la Fondation coréenne pour la culture et la liberté (KCFF), lancée en 1963 à l'initiative de Bo Hi Pak⁵³. Les choses se gâtent toutefois en 1976 : la mise au jour d'une affaire de pots-de-vin versés à des politiciens américains par la KCFF devient embarrassante pour le gouvernement coréen, qui « n'hésite pas à lâcher le "Nouveau Messie"⁵⁴ ».

Moon n'a pas attendu ce moment pour tenter sa chance aux États-Unis, où il a envoyé une mission dès 1959. Il vient s'y installer en 1971. De 1971 à 1976, il cherche à obtenir l'appui de membres conservateurs du Congrès, tentant en vain « d'y faire élire quelques personnalités liées à l'Église⁵⁵ ». En 1974, il organise coup sur coup une manifestation d'appui à Nixon devant le Capitole⁵⁶ (juillet), un dîner à New York avec 1600 législateurs, diplomates et universitaires, la veille d'un rassemblement de 20 000 personnes au Madison Square Garden⁵⁷ (septembre), et un jeûne public devant le siège des Nations Unies pour empêcher qu'on y vote le retrait du contingent stationné en Corée du Sud⁵⁸. En 1976, à l'occasion du bicentenaire des États-Unis, il monte deux rassemblements imposants, l'un au Yankee Stadium (40 000 personnes), l'autre au Washington Monument (200 000 personnes), au cours desquels il ré-

51. BOYER, *L'Empire Moon*, p. 128.

52. *Ibid.*, p. 127.

53. *Ibid.*, p. 128.

54. *Ibid.*, p. 137.

55. *Ibid.*, p. 184-185.

56. *Ibid.*, p. 187-192.

57. *Ibid.*, p. 192.

58. *Ibid.*, p. 186.

itière à l'Amérique sa mission de sauver le monde. Moon fonde également plusieurs journaux conservateurs, dont le plus célèbre est le *Washington Times* (1982), considéré comme le journal officiel du gouvernement Reagan, que Moon contribue à faire élire en 1980⁵⁹.

La lutte politique s'étend aussi sur d'autres fronts. À New York, en 1980, Moon fonde CAUSA, une organisation transnationale « chargée de former et d'orienter des leaders » dans divers pays⁶⁰; la présidence en est confiée à Bo Hi Pak. Celui-ci entreprend une tournée de plusieurs dictatures d'Amérique du Sud : Uruguay, Paraguay, Bolivie, Chili, Argentine, Brésil. La réussite de CAUSA est consacrée quatre ans plus tard par la tenue d'un premier congrès panaméricain à Montevideo⁶¹. En Amérique centrale, les organisations moonistes supportent la Contra qui tente de renverser le gouvernement sandiniste⁶². En Europe, c'est surtout la France qui doit servir de tête de pont : CAUSA fait élire un mooniste, Gustave Pordéa, au Parlement européen en 1984⁶³; un autre mooniste, Pierre Ceyrac, est élu aux législatives de 1986 et de 1993; CAUSA fait campagne pour Le Pen aux présidentielles de 1988⁶⁴. Sur le plan international, l'Église de l'Unification est l'un des piliers de la Ligue anticommuniste mondiale⁶⁵. En 1986, selon Boyer, l'Église de l'Unification supporte des régimes de droite dans une centaine de pays⁶⁶. Parmi les développements récents, Mayer⁶⁷ note « l'étonnante ouverture à l'Est [...] culminant avec la présence de Moon [...] à Moscou [...] pour la World Media Conference » en 1990⁶⁸. Il rapporte également la visite de Moon en Corée du Nord en décembre 1991, à titre de président de la Fédération mondiale pour la paix. S'engageant à placer des capitaux en Corée du Nord, Moon signe avec le président Kim Il Sung une déclaration « visant à encourager la réunification coréenne⁶⁹ ».

59. *Ibid.*, p. 276.

60. *Ibid.*, p. 213.

61. *Ibid.*, p. 225-226.

62. *Ibid.*, p. 229-238.

63. *Ibid.*, p. 363-368.

64. *Cult Observer*, sept.-oct. 1988, p. 15.

65. BOYER, *L'Empire Moon*, p. 250-252.

66. *Ibid.*, p. 396.

67. J. F. MAYER, *Les Nouvelles voies spirituelles*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993, p. 296-297.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*, p. 297. Voir également, sur les activités économiques et politiques récentes de MOON, P. MCGILL, « Les étranges affinités de la secte Moon », *Le Monde diplomatique*, avril 1996, p. 1 et 28-29. Cet article a été suivi d'une demande de rectificatif et de précisions apportées par l'auteur dans *Le Monde diplomatique* de juin 1996, p. 2.

Une religion millénariste

Depuis ses modestes débuts, l'Église de l'Unification applique diverses stratégies d'évangélisation afin de s'agréger de nouveaux membres. Par une série de réinterprétations, le message millénariste de Moon, inchangé en substance, s'adapte selon les cultures et les circonstances. Les efforts d'évangélisation commencent dès 1957, surtout auprès des jeunes adultes, par l'envoi de missionnaires dans 120 villes et villages de Corée du Sud, de même qu'au Japon. En 1959, Young Oon Kim et un autre membre fondateur sont envoyés aux États-Unis⁷⁰. Dans le but de faire connaître l'enseignement de Moon, des Sociétés de recherche sur les Principes divins sont fondées sur plusieurs campus universitaires⁷¹. En 1965, Moon effectue une tournée d'une dizaine de pays où l'Église est implantée⁷². D'autres tournées semblables ont lieu en 1969 et 1972; l'Église est alors établie dans 26 pays. Moon s'installe aux États-Unis et prend les choses en main; il réorganise le recrutement et impose à ses adeptes « la discipline de fer qui a si bien réussi à la Famille coréenne⁷³ ». Des missionnaires étrangers sont également mis à contribution. L'Église acquiert une stature nationale, en particulier par l'organisation de cinq tournées successives (1972-1974) dans plus de 80 villes du pays⁷⁴. En 1975, Moon inaugure un séminaire de théologie à Barrytown, dans l'État de New York⁷⁵. L'Église ouvre des missions en Europe, en Asie, en Afrique et en Amérique latine. Parmi les récentes initiatives d'évangélisation, on note l'organisation d'un séjour aux États-Unis pour 1 400 étudiants des universités russes⁷⁶, la fondation de la Fédération des femmes pour la paix mondiale (WFWP) au Japon en 1991⁷⁷, celle de la Fédération des jeunes pour la paix mondiale (YFWP) à Washington en 1994⁷⁸ et celle de la Fédération des familles pour la paix mondiale (FFWP), inaugurée à Washington en août 1996⁷⁹.

70. BOYER, *L'Empire Moon*, p. 125.

71. D. G. BROMLEY, A. D. SHUPE Jr., *The Moonies in America*, Beverly Hills CA, Sage Publications, 1979, p. 128-129.

72. LE CABELLEC, *Dossier Moon*, p. 38.

73. BOYER, *L'Empire Moon*, p. 180.

74. D.G.BROMELY ET A.D.SHUPE, *The Moonies in America*, p. 150-151.

75. *Ibid.*, p. 126.

76. *Cult Observer*, 8, n° 7, 1991, p. 8.

77. S. J. PALMER, *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers. Women's Roles in New Religions*, New York, Syracuse Univ. Press, 1994, p. 89.

78. *Cult Observer*, 11, n° 9-10, 1994, 10.

79. La conférence de Sun Myung MOON prononcée à cette occasion porte la date du 2 août 1996 (document distribué lors d'une conférence organisée à Montréal par la Fédération, le 9 oct. 1996).

Les nouveaux membres sont agrégés en plusieurs étapes. Après un premier contact et une période d'étude des *Principes divins*, ils se consacrent pendant quelques années à des activités d'évangélisation et de levées de fonds, après quoi ils peuvent se marier au conjoint que Moon leur désigne⁸⁰. La cérémonie du mariage constitue le rite d'agrégation par excellence : « Seuls les membres bénis par S. M. Moon sont considérés comme faisant vraiment partie de son Église, comme de vrais enfants de Dieu, délivrés du péché originel⁸¹. » D'abord modestes (trois couples en 1960), ces cérémonies prennent par la suite des proportions de plus en plus gigantesques, qui reflètent les succès de recrutement de l'Église : en 1970, 777 couples provenant de 10 pays ; en 1982, 2 075 couples à New York et 5 837 à Séoul⁸² ; en août 1995, depuis le Stade olympique de Séoul, Moon préside via satellite un mariage de masse au cours duquel 300 000 couples échangent leurs consentements simultanément dans 160 pays⁸³.

Le message millénariste de Moon, contenu dans les *Principes divins*, a connu plusieurs révisions pour pénétrer dans de nouvelles cultures. Young Oon Kim, qui avait été chargée de la première traduction anglaise des *Principes divins* en Corée en 1956, la révisé substantiellement peu après son arrivée aux États-Unis ; elle élabore également « une interprétation de l'histoire occidentale depuis la mort de Jésus [...], et trouve une façon adéquate de traduire certains concepts coréens⁸⁴ ». D'autres révisions ont lieu par la suite dans une branche californienne de l'Église, la Famille Oakland : elles ont pour effet d'estomper la rhétorique biblique et anticommuniste pour lui substituer un discours inspiré de la psychologie humaniste⁸⁵. À l'inverse, quand Jean-Pierre Gabriel révisé la traduction française des *Principes divins*, au milieu des années 1970, il met surtout en valeur « les développements anticommunistes de la pensée mooniste⁸⁶ ».

Moon révisé également ses calculs concernant la restauration du monde qu'il doit effectuer⁸⁷. La période de 1936 (mission de Moon) à

80. D.G.BROMLEY ET A.D.SHUPE, *The Moonies in America*, p. 111.

81. LE CABELLEC, *Dossier Moon*, p. 37.

82. *Ibid.*

83. *Cult Observer*, 12, n° 9-10, 1995, p. 9.

84. D.G.BROMLEY ET A.D.SHUPE, *The Moonies in America*, p. 64.

85. *Ibid.*, p. 102-105.

86. BOYER, *L'Empire Moon*, p. 76-77.

87. LE CABELLEC, *Dossier Moon*, p. 67-69.

1945 est considérée comme une période de préparation, au terme de laquelle « l'arme avec laquelle on pouvait subjuguier Satan fut mise à la disposition de l'humanité⁸⁸ ». Sa mission recevant peu d'échos, Moon se donne, pour la compléter, un premier délai ou « cours » de sept ans, puis un second, jusqu'en 1960, année de son mariage parfait avec la nouvelle Ève. Il annonce alors un autre cours de sept ans. En 1968, il dresse son bilan : « Dans les sept années écoulées [...] toutes les souffrances du ciel et de la terre n'ont pas amené cette nation [la Corée] dans le domaine de Dieu. Pour cela, je suis obligé de déclarer un deuxième cours de sept années⁸⁹. » Nouvelle interprétation, en 1974, qui entrevoit trois septénaires de 1960 à 1981 pour les restaurations successives : 1) d'une famille, celle de Moon, 2) de la Corée, et 3) du monde entier. En 1980, Moon déclare sa mission achevée : « Désormais, il a accompli son œuvre. Pour autant qu'il dépend de lui, il a sauvé le monde et Dieu⁹⁰. » Le cours suivant, de 21 ans (jusqu'en 2001) est à réaliser par ses enfants⁹¹.

L'année 1994 marquait les quarante ans de fondation de l'Église, dont Moon assure le leadership depuis les débuts. Il a toutefois associé son épouse Hak Ja Han à sa mission messianique en 1991, ce qui signifie « qu'elle a reçu l'autorité spirituelle pour assumer le leadership au moment de son décès⁹² ». Ce leadership pourrait ensuite passer à l'un de ses fils⁹³.

Que deviendra l'Église de l'Unification après la mort de Moon ? Selon Spencer Palmer, « l'institution survivra, mais son cœur, son esprit sera disparu. En tant que force spirituelle prophétique militante, elle ne peut préserver ses qualités dynamiques sans Moon⁹⁴. » Dès la fin des années 1970, les observateurs américains prédisaient que l'Église deviendrait une « religion établie⁹⁵ ». En 1992, A. Sorem pose encore le même jugement et « prédit une diminution graduelle des caractéristiques qui apparente l'Église à un "culte" », incluant son insistance sur les traits quasi-divins de Moon ; il s'attend à ce que, d'ici une génération

88. *Ibid.*, p. 67.

89. S. M. MOON, cité par LE CABELLEC, *Dossier Moon*, p. 68.

90. *Ibid.*, p. 69.

91. *Ibid.*, p. 50-51.

92. PALMER, *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers*, p. 89.

93. *Cult Observer*, 8, n° 1, 1991, p. 9.

94. *Ibid.*

95. D.G. BROMLEY et A.D. SHUPE, *The Moonies in America*, p. 235.

ou deux, l'Église « soit en fait devenue une dénomination protestante » parmi d'autres⁹⁶.

5. Plus de quarante ans de leadership charismatique

L'Église de l'Unification a donc connu une évolution remarquable sur les plans économique, politique et religieux. Elle n'a pourtant pas encore connu de bifurcation vers une nouvelle forme de société religieuse ou politique comme certains l'avaient prédit. Pendant plus de quarante ans, Moon semble avoir réussi le tour de force de tenir ensemble le projet religieux et le projet politico-économique. Il doit cela principalement à son charisme personnel, « sans lequel il est virtuellement impossible de comprendre le développement de l'Église de l'Unification aux États-Unis au cours des années 1970⁹⁷ ». Le Cabellec est du même avis : « Ce qui fait la puissance de S. M. Moon, c'est qu'il a réussi à convaincre des milliers d'hommes de sa personnalité et de sa mission charismatiques, de son caractère unique et irremplaçable dans le plan d'amour de Dieu sur le monde⁹⁸. » À plusieurs reprises, Moon a démontré ses qualités de leadership⁹⁹, aussi bien dans l'analyse des situations que dans l'élaboration et la mise en œuvre de stratégies originales pour y faire face, avec une imagination, une souplesse et une capacité d'adaptation exceptionnelles¹⁰⁰. Moon a eu également la chance d'être entouré, dès les débuts, de collaborateurs fidèles qui se sont avérés tout aussi souples et efficaces que lui. Le cas de Moon représente un fragile équilibre entre un leadership charismatique et une structure bureaucratique¹⁰¹. Il est toutefois possible qu'une phase de routinisation du charisme et de bifurcation vers une forme de société davantage politique que religieuse s'amorce avec la disparition du fondateur, malgré les mesures qu'il a prises pour assurer sa relève.

96. *Cult Observer*, 9, n° 10, 1992, p. 3; voir PALMER, *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers*, p. 104.

97. D.G. BROMLEY et A.D. SHUPE, *The Moonies in America*, p. 110.

98. LE CABELLEC, *Dossier Moon*, p. 81.

99. M. M. CHEMERS, « Leadership », *Encyclopedia of Human Behaviour* III, 1994, p. 45-56; R. J. HOUSE, J. M. HOWELL, « Personality and Charismatic Leadership », *Leadership Quarterly*, 3, 1992, p. 81-108.

100. R. N. KANUNGO et J. A. CONGER, « Charisma : Exploring New Dimensions of Leadership Behaviour », *Leadership Quarterly*, 3, 1992, p. 21-38.

101. D.G. BROMLEY et A.D. SHUPE, *The Moonies in America*, p. 50-51.

6. Redécouvrir la messianité de Jésus

Peut-on voir dans un tel mouvement une interpellation pour les Églises chrétiennes? L'apparition d'une figure messianique comme celle de Moon peut inciter les chrétiens à redécouvrir le sens de la messianité de Jésus, dont l'une des composantes majeures est l'attente de son retour en gloire à la fin des temps¹⁰². Dans les grandes églises chrétiennes, nous avons peut-être trop délaissé cet aspect du message du Nouveau Testament, peut-être en réaction aux interprétations littérales qui en sont faites dans les milieux dits « fondamentalistes ». Cela me semble une erreur. Il ne suffit pas de se taire ou de s'opposer à des lectures fondamentalistes ou déviantes de ces textes; il faut encore pourvoir leur substituer des lectures plus satisfaisantes et plus en accord avec l'enseignement et l'agir de Jésus, interprété dans la foi, pour aujourd'hui. Une telle réappropriation de la figure messianique de Jésus pourrait être attentive aux aspects suivants.

La messianité de Jésus est paradoxale. Jésus est un messie humble et pauvre. Pour beaucoup de ses contemporains sa mission est un échec, en apparence du moins; c'est seulement sa réinterprétation pascale, dans la foi en la résurrection, qui permet aux chrétiens de reconnaître qu'elle est une réussite (*Ac* 2,36; *Rm* 1,3-4).

Selon les Actes des Apôtres, Jésus, même après sa résurrection, refuse d'instaurer le Royaume, comme le lui demandent ses disciples: « Seigneur, est-ce maintenant le temps où tu vas rétablir le Royaume pour Israël? » Il leur dit: « Vous n'avez pas à connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité » (*Ac* 1,7). À cette question sur le Royaume, Jésus réplique plutôt en mandatant ses disciples pour être ses témoins: « Vous allez recevoir une puissance, celle du Saint-Esprit, qui viendra sur vous; vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (*Ac* 1,8).

Dans la même ligne, chez Matthieu, Jésus affirme être présent avec les siens « tous les jours jusqu'à la fin des temps » (*Mt* 28,20) et pouvoir être rencontré dans les pauvres et les petits, qui sont ses frères (*Mt* 25,31-46). Combinées aux affirmations sur les dangers des richesses (*Mt* 6,24) et du pouvoir (*Mt* 20,26), de telles paroles proposent une orien-

102. R. WOODHALL, « Messianic Movements », *One in Christ*, 22, 1986, p. 332-346.

103. J. MOLTSMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p. 427-463.

tation claire aux chrétiens en leur indiquant que la direction du Royaume est celle de la solidarité et du partage.

L'agir des chrétiens est dynamisé non seulement par le don de l'Esprit et par la présence du Christ dans les pauvres et les petits, mais aussi par l'attente de son retour glorieux pour le jugement et l'établissement définitif du règne de Dieu dans un monde qualitativement différent. C'est ce qu'on appelle la parousie. Selon Moltmann¹⁰³, la tradition chrétienne a détourné la portée théologique de l'attente de la parousie, en privilégiant presque exclusivement la crainte du jugement dernier. Il importe, selon lui, de redécouvrir la pertinence concrète de l'attente de l'établissement du Règne de Dieu et sa capacité mobilisatrice pour les chrétiens d'aujourd'hui.

La tradition chrétienne proclame que Jésus est l'unique sauveur. La théologie actuelle réfléchit beaucoup sur cette affirmation, particulièrement dans le contexte du dialogue interreligieux. On nuance cette affirmation en disant, par exemple, que c'est Dieu seul qui sauve en Jésus Christ. On reconnaît également que la figure du Jésus historique n'épuise pas toutes les dimensions du Christ de la foi¹⁰⁴ : on pense ici au Christ cosmique de Paul (*Col* 1,15-20), au Verbe de Dieu préexistant (*Jn* 1,1-18), etc.

Les discussions actuelles sur les enjeux de la mission chrétienne d'évangélisation font prendre conscience de la diversité profonde des cultures dans lesquelles le christianisme cherche à s'incarner. Se pose alors la question de cerner la spécificité du christianisme et la nécessité de traduire cette spécificité dans des cultures différentes des cultures juives et gréco-romaines dans lesquelles il a trouvé ses premières formulations. Sur le continent africain, beaucoup de petites Églises indépendantes, à caractère messianique et inspirées du christianisme, paraissent, aux yeux des observateurs, correspondre à des tentatives en ce sens, parfois en réaction aux maladroites des entreprises missionnaires passées. Réfléchissant à cette question du point de vue du dialogue œcuménique avec ces églises, Woodhal affirme : « Dans la mesure où les églises chrétiennes indépendantes sont une réaction aux attitudes de fausse supériorité (raciale) dans les activités missionnaires du passé, elles incitent à la réforme, spécialement dans le secteur des relations

104. C. MÉNARD, « Jésus est-il l'unique sauveur ? Le salut chrétien confronté aux autres religions de salut », dans J. C. PETIT ET J. C. BRETON (dir.), *Jésus : Christ universel ?*, Montréal, Fides, 1990.

raciales. Dans la mesure où elles constituent une tentative d'exprimer la vérité biblique d'une manière plus appropriée à la culture locale, elles peuvent nous fournir de précieuses intuitions sur la manière d'y incarner l'Évangile¹⁰⁵. »

Ces remarques pourraient aussi s'étendre à d'autres secteurs, notamment à ceux du dialogue interreligieux et des rapports entre science et foi : plusieurs mouvements messianiques actuels n'expriment-ils pas, en effet, une volonté de faire la synthèse de plusieurs, sinon de tous les courants religieux, ou encore la préoccupation de proclamer un message de salut dans notre monde scientifique planétaire menacé d'autodestruction ? Il y a là une invitation sérieuse à réfléchir sur la manière dont l'Évangile est une bonne nouvelle, et Jésus un messie véritable.

105. WOODHALL, « Messianic Movements », p. 346.

*Analyse mythologique d'un récit de vie
messianique : S.B.J. Oschoffa, fondateur
de l'Église du Christianisme Céleste*

RENÉ SAINT-GERMAIN
Université de Montréal

Mais qui était vraiment cet homme venu habiter et travailler parmi nous? Quelle était sa véritable nature? Était-il plus que ce qu'on voyait et savait de lui? Jusqu'ici la question demeure. Toujours est-il que cet homme, que le monde a accueilli avec mépris et haine, aura indubitablement marqué notre époque de son sceau. Par ses œuvres multiples, il a rallumé les fois égarées en redonnant espoir aux malheureux et aux désespérés, et proclamé le salut aux nations. De tous les continents, les peuples et les communautés qui l'ont connu, l'ont aimé. Il était le *papa* de tous, le véritable berger en somme. De partout, Vatican, Israël, États-Unis, France, etc., venaient vers lui des émissaires pour la connaissance de sa personne et de sa mission. Déjà en 1982, lors de sa visite au Nigeria, le pape Jean-Paul II, lui rendant témoignage, avait déclaré : « Oschoffa est un grand apôtre et pèlerin de la paix, de la réconciliation, de la concorde. C'est le guide incontesté¹. »

Physiologiquement, le Pasteur est un homme né d'une mère physique et n'est pas Jésus-Christ. Mais Dieu l'a revêtu de la gloire dont il a revêtu Jésus-Christ, à quelques réserves près².

Qui est réellement Samuel Biléou Joseph Oschoffa : un prophète, le messie, un sorcier, l'Antéchrist ou un simple escroc? Quels sont ces

1. A. H. EMMANUELLI, *L'histoire est un témoignage. Samuel Biléou Joseph Oschoffa, prophète-pasteur et fondateur du Christianisme Céleste*, Paris, J'ai lu (coll. « Religion, dossiers d'actualité mondiale »), 1992, p. 2.

2. Pasteur Agbaossi, dans C. AKODJÉTIN, *Pasteur Oschoffa, sa vie et son œuvre*, Cotonou, s.d., p. 4.

événements qui ont fait de Samuel Oschoffa, fils d'esclave, un personnage aux dimensions mythiques ? Il est l'un des milliers de « prophètes noirs » à avoir fondé son Église, celle du Christianisme Céleste. Pour ses disciples, c'est le dernier des prophètes, un messenger de Dieu, même le messie, clament certains. On lui attribue environ dix mille miracles : prophéties, guérisons et même une dizaine de résurrections. À sa mort, plus de 200 000 personnes se sont déplacées pour lui rendre un dernier hommage³. Aujourd'hui, les événements de sa vie, les paroles qu'il a prononcées et les lieux qu'il a fréquentés dépassent leur dimension historique pour devenir une source d'inspiration religieuse pour des centaines de milliers d'adeptes.

En 1947, cet homme aux origines modestes vit une expérience hors du commun qui transformera sa vie. De charpentier et de musicien, il devient prophète. Oschoffa affirme avoir reçu la mission divine de fonder une nouvelle Église pour les Africains et de combattre le mal qui affligeait son peuple : les fétichistes. En cinquante ans, cette Église est passée d'un groupuscule à une organisation de quelques dizaines de milliers d'adeptes. Pour les Chrétiens Célestes, c'est Jésus-Christ qui a parlé au prophète-pasteur Oschoffa et qui l'a investi de pouvoirs divins afin de sauver l'humanité des forces de Satan. Le récit de la vocation de Samuel Oschoffa est rempli d'événements où le surnaturel est omniprésent et est marqué par les miracles et les prophéties qu'il a accomplis. Nous avons recueilli nombre de récits de fidèles qui ont été guéris par le prophète-Pasteur, et même celui de quelqu'un qui affirme avoir été ressuscité par lui.

Comment interpréter de telles données ? Avec la multiplication de mouvements similaires dans plusieurs régions d'Afrique, les anthropologues, surtout ceux de tradition française, ont cherché à identifier les causes de l'apparition de ces nouveaux messies et ont interprété leurs récits de vie à partir d'une analyse des facteurs socio-politiques. Ainsi, l'émergence de ces messies incarnerait la frustration populaire face aux pouvoirs coloniaux. Le messianisme, selon Balandier, est « une réaction contre un processus continu de désintégration du groupement⁴ ». Pour Bastide, ces mouvements messianiques sont dans « une crise de

3. A. H. EMMANUELLI, *L'histoire...*, p. 32.

4. G. BALANDIER, *Messianisme et nationalisme en Afrique noire*, C.I.S. n° 14, 1953, p. 61-62.

croissance [...] un premier engagement dans la voie de la transformation et de l'acceptation des nouvelles valeurs, économiques et sociales⁵ ».

L'objectif de notre recherche n'est cependant pas de vérifier l'authenticité et la véracité du caractère messianique d'Oschoffa ou de débattre de son impact social et politique dans la société béninoise. Vouloir se limiter à l'aspect historique de ces faits serait, selon nous, une erreur, car le merveilleux occupe une place importante dans le récit de vie du prophète ainsi que dans les récits de conversion des fidèles. Nous voulons plutôt analyser la biographie d'Oschoffa telle qu'elle est présentée aux fidèles de cette Église. Au-delà de sa dimension historique, l'homme que fut Samuel Oschoffa est devenu un personnage religieux au même titre que Noé, Abraham, Jésus ou les autres grands prophètes pour ses adeptes. Selon nous, son récit de vie a acquis le statut de mythe et est structuré de la même façon que les récits classiques de héros.

À ce jour, peu d'ouvrages scientifiques ont analysé la biographie de Samuel Biléou Joseph Oschoffa. M. Guéry, un jésuite qui s'est lié d'amitié avec le prophète lors d'un court séjour au Bénin, est le premier à présenter l'Église du Christianisme Céleste. En 1973, il a écrit un recueil de notes expliquant sommairement l'histoire, les croyances et l'organisation de cette Église (ouvrage encore inédit). Depuis quelques années, des chercheurs s'intéressent à l'histoire de l'Église du Christianisme Céleste et de son fondateur, dont J.-C. Barbier, sociologue et géographe de l'IRD au Centre béninois de recherche scientifique et technique (CBRST), qui prépare depuis trois ans une monographie assez complète sur la vie de Samuel Oschoffa, intitulée *Quelle gouverne pour une église prophétique* ?

À ces références, on peut ajouter quelques ouvrages publiés par l'Église du Christianisme Céleste elle-même : le compte rendu autobiographique que le prophète a publié lui-même, *Lumière sur le Christianisme Céleste*⁶ et les récits de fidèles⁷ tels que *L'histoire est un témoignage* (1992), *le Pasteur Oschoffa, sa vie et son œuvre* (s.d.) et *Le*

5. R. BASTIDE, « Messianisme et développement économique et social », C.I.S. n° 31, 1961, p. 6-7.

6. Document interne publié dans le cadre du 25^e anniversaire de cette Église, 1972, 85 p.

7. Il s'agit de publications artisanales produites par des fidèles sans l'accord des dirigeants de l'Église. D'ailleurs, ΑΚΟΔΙΕΤΙΝ fut exclu de l'Église suite à la publication, très controversée, de son dernier ouvrage en 1997, *Le cinquantenaire. Des forces et des faiblesses de L'Église du Cristianisme Céleste*, Cotonou.

cinquantenaire. Des forces et des faiblesses de L'Église du Christianisme Céleste (1997). Nous avons complété nos données historiques par le moyen d'entrevues effectuées auprès des dirigeants actuels et d'anciens fidèles de l'Église.

1. Un cadre d'analyse : le héros campbellien

Pour faire l'analyse mythologique du récit de fondation du prophète Oschoffa, nous utiliserons le schéma de Joseph Campbell sur les héros mythiques, qu'il a développé principalement dans son ouvrage *Les héros sont éternels*⁸. Selon Campbell, le héros est un être hors du commun des mortels, qui part à l'aventure pour accomplir une quête particulière. Par la réalisation d'une importante mission, il apporte un message aux humains et devient un modèle pour sa communauté. Le héros est un personnage sacré présent dans presque toutes les mythologies, comme le confirme aussi R. Otto :

Presque tous les peuples civilisés importants tels que les Babyloniens, les Égyptiens, les Hébreux, les Indiens, les Iraniens, les Perses, les Grecs, les Romains, les Germains et d'autres nous ont transmis, dans de multiples légendes et œuvres littéraires, des traditions dans lesquelles ils ont glorifié, depuis les temps les plus anciens, leurs héros, leurs rois et princes légendaires, leurs fondateurs de religions, de dynasties, d'empires et de villes, bref, leurs héros nationaux⁹.

Campbell s'inspire de la psychanalyse, en particulier de celle de Jung, pour faire l'analyse des mythes. Il fait appel à la sagesse des mythes grecs et orientaux¹⁰, en plus de celle des légendes arthuriennes qu'il situe à l'origine de la civilisation occidentale; celles-ci feront d'ailleurs l'objet de ses études de maîtrise et de doctorat à l'Université Columbia. Il accepte la notion d'archétype, quoiqu'il prenne ses distances vis-à-vis de Jung. En effet, Campbell ajoute les « expériences significatives » de l'humanité au produit de l'hérédité. Aussi conçoit-il la mythologie comme ouvrant sur la métaphysique, alors que Jung en reste à la dimension psychologique. Pour Campbell, l'origine de la mythologie et

8. J. CAMPBELL, *Les héros sont éternels*, Paris, Seghers, 1978, 370 p.

9. Rudolf OTTO, *Le mythe de la naissance du héros, suivi de la légende de Lohengrin*, Paris, Payot, 1983.

10. CAMPBELL a donné pendant 35 ans un cours de mythologie comparée au Sarah College de New York.

de la religion, c'est « l'appréhension du numineux¹¹ », notion qu'il emprunte à Rudolf Otto.

Selon Campbell, l'univers mythologique ne relève pas du domaine de la raison mais de celui du rêve¹². Il ajoute qu'il faut comprendre les mythes comme un grand jeu collectif grâce auquel les humains se situent simultanément sur deux plans : celui du monde concret, profane, et celui du sacré. Cela est rendu possible par la connivence des « joueurs » qui suspendent les lois régissant le fonctionnement de l'Univers et confèrent aux identités profanes une puissance magique. Le mythe se distingue du conte par cette ouverture à la transcendance.

Campbell exprime aussi la possibilité que se développe bientôt un nouveau type de spiritualité, séculière, en dehors des familles religieuses traditionnelles. La mythologie est, pour lui, « progressive et non régressive¹³ ». Les mythes demeurent dynamiques et vivants, car ils sont l'expression imagée de réalités psychologiques universelles et éternelles. Énergie, sagesse, les mythes constituent un réservoir de dynamisme ; ils nous soutiennent, nous alimentent et nous invitent à trouver notre propre chemin hors des sentiers battus.

Campbell a suscité des travaux dans la communauté scientifique. Aux États-Unis, quelques thèses de doctorat ont été réalisées sur des thèmes reliés aux mythes, à la Déesse ou au développement de la personne, par exemple¹⁴. Un spécialiste des religions, Robert Ellwood, a évoqué la similitude entre le schème initiatique du héros campbellien et les récits de vie des fondateurs religieux, dans son article *Civilized Shamans : Sacred Biography and Founders of New Religious Movements*¹⁵, en partant des récits de vie des Gurdjieff, L. Ron Hubbard et Helena Blavatsky. Notons aussi que Campbell a également inspiré et donné un coup de main à des créateurs de mythes modernes dans le domaine du cinéma, dont George Lucas et George Miller, respectivement réalisateurs de *La guerre des étoiles* et de *Mad Max*.

11. J. CAMPBELL, *The masks of God : Oriental Mythology*, N.Y., Viking, 1962, p. 45.

12. J. CAMPBELL, *The masks of God : Primitive Mythology*, N.Y., Viking, 1959, p. 10.

13. *Ibid.*, p. 91.

14. Quelques thèses empruntent une démarche similaire à la nôtre en analysant la structure d'un mythe moderne à partir du schéma universel du héros de Campbell. Citons, par exemple : BADE (1983), MCLENDON STOHLER (1981) et TAORMINA (1980) ; au Québec, signalons deux mémoires de maîtrise : HARVEY (1995) et GAGNÉ (1998).

15. R. ELLWOOD, *Civilized Shamans : Sacred Biography and Founders of New Religious Movements*, texte présenté au 10^e congrès international du CESNUR, Montréal, 1996.

Campbell établit, dans son livre *Les héros sont éternels*, l'aventure initiatique du héros à partir du schéma tripartite bien connu, départ-initiation-retour, élaboré, entre autres, par Arnold Van Gennep dans son ouvrage *Les rites de passage*¹⁶. Un héros s'aventure hors du monde de la vie habituelle et pénètre dans un lieu de merveilles surnaturelles; il y affronte des forces fabuleuses et remporte une victoire décisive; le héros revient de cette aventure mystérieuse doté du pouvoir de dispenser des bienfaits à l'homme, son prochain¹⁷. Ce schéma est un « cheminement type », une structure récurrente universelle que Campbell décèle dans les mythes de héros et qu'il appelle « monomythe », mot qu'il emprunte à James Joyce¹⁸. Campbell illustre cet itinéraire à partir des exemples des actions et des épreuves surmontées par les grands héros classiques comme Ulysse, Prométhée ou Hermès. Il applique aussi son modèle aux personnages religieux qui ont marqués l'histoire de l'humanité tels que Moïse, Bouddha et Jésus.

Le travail de Campbell consiste donc à amplifier cette formule des rites de passage. Ce schéma-type est, selon Campbell, universel, mais, à l'occasion, on ne retrouve pas toutes les subdivisions de celui-ci dans un récit particulier. Le départ est l'étape préliminaire de la quête héroïque. Le héros quitte peu à peu la sphère du monde profane pour pénétrer dans le monde des mystères. Le départ du héros se déroule en cinq phases : l'appel, le refus de l'appel, l'aide surnaturelle, le passage du premier seuil et le ventre de la baleine. Par la suite, le héros traverse l'étape de l'initiation où il va se préparer à vivre sa nouvelle naissance. Campbell subdivise l'initiation en six scènes : le chemin des épreuves, la rencontre avec la déesse, la femme tentatrice, la réunion au père, l'apothéose et le don suprême. La dernière étape est le retour du héros dans le monde profane qui s'effectue selon la séquence suivante : le refus du retour, la fuite magique, la délivrance venue de l'extérieur, le passage au seuil du retour, maître des deux mondes et libre devant la vie. Maintenant, il est investi de pouvoirs surnaturels et il devient un modèle exemplaire dans la société par le sacrifice de sa personne.

Voyons maintenant, de façon plus détaillée, l'aventure héroïque du prophète-pasteur Oschoffa, telle que mise en lumière par le schéma initiatique du héros élaboré par Joseph Campbell.

16. Paris, Nourry, 1909.

17. J. CAMPBELL, *Les héros sont éternels...*, p. 36.

18. *Ibid.*

2. Le schéma initiatique du héros et l'expérience du pasteur Oschoffa

Le départ

L'appel

Au tout début de l'aventure se produit un appel¹⁹ pour le héros, qui lui indique qu'il est temps pour lui de passer à une autre étape de sa vie, de partir en quête d'un élixir pour soigner sa communauté malade. Dans tous les récits héroïques, nous retrouvons une explication sur l'enfance extraordinaire ou mystérieuse du héros. Le héros ne peut pas avoir le passé d'un simple mortel. Compte tenu de l'importance de sa mission, il est choisi par les dieux avant même sa naissance. Souvent, il a été engendré par une fécondation divine. Par exemple, Persée, fils de Zeus et de Danaé, est né sous la forme d'une pluie d'or.

L'appel, pour Oschoffa, a lieu en deux temps. Les différents récits historiques sur la vie du Prophète-Pasteur Oschoffa s'accordent à reconnaître que deux faits ont marqué sa biographie avant son appel par Dieu en 1947 : sa consécration à Dieu dès l'enfance puis sa formation méthodiste. Le père du prophète connut une vie familiale assez éprouvante. Il perdit plusieurs enfants en bas âge²⁰. Seule une fille nommée Élisabeth, issue de sa première épouse, survécut à ce que certains auteurs ont appelé « l'épidémie familiale²¹ ». Suite à la série de décès de ses enfants, Joseph Oschoffa promet de mettre au service de l'Éternel un éventuel garçon. Cette promesse justifierait le prénom « Samuel » mais aussi celui africain de « Biléou » ; ce dernier fait référence à un proverbe yoruba : « S'il te plaît de rester ici-bas, reste ; dans le cas contraire, retourne au Seigneur ; quant à moi, je t'avais consacré à l'Éternel avant même ta naissance²². » C'est la seconde épouse de Joseph, nommée Fohoun²³, qui va donner naissance à cet enfant au destin prophétique. Fohoun est originaire d'Iméko au Nigéria et était vendeuse de tissus.

À partir de là, que le jeune Samuel reçoive une éducation religieuse était inévitable. En 1916, l'enfant est confié à l'âge de sept ans à un

19. *Ibid.*, p. 53.

20. M. GUÉRY, s.j., *L'Église et la vie spirituelle. Christianisme Céleste*, notes de travail, document non publié, Akpakpa, Lyon, 1973, p. 24.

21. C. AKODJÉTIN, *Pasteur Oschoffa, sa vie et son œuvre*, Cotonou, s.d., p. 4.

22. S.B.J. OSCHOFFA, *Lumière sur le Christianisme Céleste*, Document interne publié dans le cadre du vingt-cinquième anniversaire du Christianisme Céleste, p. 12.

23. Ou Ifawumi, nom qui signifie *ifa* = le système divinatoire du Fa et *Wumi* = ça me plaît, selon les informations de Jean-Claude BARDIER, *Quelle gouverne pour une Église prophétique ?*, inédit, 1999, p. 2.

catéchiste méthodiste, Moïse Yansounou, afin de le préparer à devenir pasteur méthodiste²⁴. Son père voulait ainsi remercier Dieu pour lui avoir donné un fils. Le jeune Samuel étudiera six ans avec le pasteur Yansounou avant de retourner dans sa famille. Puis, de nouveau, il fut placé chez un autre pasteur méthodiste, David Houdonou Loko, à l'âge de 19 ans, pour terminer sa formation.

Le refus de l'appel

Dans certains cas, le héros refuse de suivre l'appel. Comme dans la vie de tous les jours, il est possible de refuser ou de ne pas entendre un appel. Mais dans le cas d'un héros, un refus a des conséquences tragiques. Comme le souligne Campbell, « refuser l'appel, c'est transformer l'aventure en sa négation²⁵ ». Au lieu de sauver le monde, c'est l'individu qui devra être sauvé. Plusieurs fléaux vont s'abattre sur lui jusqu'à ce qu'il accepte son destin ou qu'il meure. L'histoire de Minos, roi de Crète, illustre bien ce fait. Minos devait capturer et sacrifier à Poséidon un taureau divin. Mais il refusa de sacrifier le taureau. Furieux, Poséidon l'accabla de malheurs : il fit devenir sa femme amoureuse du taureau (c'est de cette union que naît le Minotaure) et il transforma le taureau en une bête très féroce qui terrorisa sa cité.

C'est ce qui arriva à Oschoffa, car il refusa, dans un premier temps, l'appel de Dieu et il fut victime de nombreux malheurs. Sa vie, avant le début de sa mission divine, a été une succession d'échecs tant sur le plan scolaire, professionnel que sentimental. Malgré que Samuel Oschoffa ait eu la chance d'aller à l'école pour recevoir une formation religieuse, il fut un étudiant très rebelle et termina ses études avec des résultats médiocres. Le Prophète-Pasteur se souvient de ces moments comme d'une période difficile de sa vie. L'éducation méthodiste lui parut très sévère pour son jeune âge et son père fut dans l'obligation de le reprendre chez lui. « Mon âge était trop bas, confia Oschoffa à la télévision nigérienne en 1984, pour supporter les châtiments très rudes. »

Son deuxième placement va s'avérer aussi un échec. Lorsque Samuel rejoint le pasteur Loko, il était déjà à la fin de son adolescence. Il va y poursuivre ses études primaires. Encore une fois, il trouva l'éducation trop rude pour lui et décida de s'enfuir chez son père. « Notre éducation était rude. Je n'avais pas la force physique qu'il fallait pour

24. S.B.J. OSCHOFFA, *Lumière sur le Christianisme Céleste...*, p. 12.

25. J. CAMPBELL, *Les héros sont éternels...*, p. 59.

continuer et m'évadai pour rejoindre mon père²⁶. » Revenu à la mission méthodiste, Samuel fut définitivement expulsé lorsque le pasteur Loko fut remplacé par le pasteur Ganna, venu de Londres. Ce dernier entreprit de faire produire des briques en terre par ses élèves et Samuel se rebella, trouvant, sans doute, le travail encore trop exigeant malgré qu'il fût maintenant un adulte²⁷.

Après tous ces échecs, son père se résolut à le prendre en apprentissage pour lui transmettre son métier de menuisier-charpentier. Après quatre années, Samuel termina sa formation à l'âge de 28 ans. Mais le malheur va encore le frapper : il trouve son père mort dans l'atelier familial²⁸. Le travail manuel lui paraissait également très ardu et ne correspondait certainement pas à ses aspirations. Un an à peine après la mort de son père, il abandonne l'atelier familial pour essayer de gagner sa vie comme trompettiste dans la fanfare municipale de Porto-Novo. Il avait appris à jouer de la musique au sein de l'Église méthodiste depuis son enfance²⁹. Dans la fanfare, il n'était pas un musicien attiré ; on ne faisait appel à lui qu'à l'occasion de certaines fêtes et cérémonies. Par conséquent, sa rémunération était faible. Pendant quelques années, il va connaître la misère et il mènera une vie de débauche.

Tout comme ses études et ses débuts dans le monde du travail, la vie sentimentale de Samuel Oschoffa a été marquée par une succession d'échecs et de difficultés³⁰. Le premier amour de Samuel fut Christiane Okoyé, une jeune domestique avec qui il jouait de la musique à la mission méthodiste. Ils se sont promis en mariage mais le père de Samuel s'y opposa, car elle était trop jeune et il voulait absolument avoir des petits-fils avant de mourir³¹. Pour ajouter au malheur du jeune Samuel, elle meurt trois mois après l'avoir laissé. Plus tard, le Prophète-Pasteur Oschoffa confia à la télévision béninoise : « J'ai pleuré pendant trois ans. » Après, son père lui présente une femme de son choix sur laquelle

26. S.B.J. OSCHOFFA, *Lumière sur le Christianisme Céleste...*, p. 13.

27. Il est à noter que Samuel Oschoffa avait une stature physique imposante et mesurait près de deux mètres. Donc, ce ne sont pas ses capacités physiques qui sont en cause ici (C. AKODJÉTIN, *Pasteur Oschoffa...*, p. 4.)

28. S.B.J. OSCHOFFA, *Lumière sur le Christianisme Céleste...*, p. 13.

29. M. GUÉRY, *L'Église et la vie spirituelle...*, p. 24.

30. Pour des raisons évidentes, la vie conjugale de Samuel Oschoffa est pratiquement passée sous silence dans sa biographie officielle malgré le fait qu'il eut environ 20 femmes et 45 enfants. Seule Félicia Yaman est mentionnée, considérée comme devancière des femmes de l'Église du Christianisme Céleste.

31. J.-C. BARBIER, *Quelle gouverne pour une église prophétique ?...*, chapitre 1, p. 3.

nous n'avons pas pu obtenir de détails. Sa liaison avec cette dernière sera brève, car il apprend que c'est une « femme en grossesse d'autrui » et la renvoie aussitôt.

Finalement, il se marie avec une dénommée Loko : « Toujours poussé par les menaces de mon père, je dus demander la main d'une fille vendeuse ambulante de poisson fumé [...]. » Il aurait choisi une illettrée de peur qu'elle aussi ne meure comme Christiane Okoyé, car on croyait, à l'époque, que les filles instruites étaient plus souvent victimes de la sorcellerie³². Ce premier mariage n'est pas une réussite : Loko ne lui donne pas d'enfants et elle est prise en flagrant délit d'adultère par la sœur d'Oschoffa. Malgré cela, il ne la répudie pas mais leur union reste fragile. « J'ai insisté pour qu'elle se repentisse, car je détestais la polygamie ; mais elle fit la sourde oreille. Elle était plus vagabonde qu'un chien³³. » Oschoffa alla consulter un ami guérisseur pour trouver un remède à l'infertilité de sa femme. Loko se moqua du guérisseur et refusa ses conseils. Vexé, ce dernier propose à Oschoffa d'épouser sa nièce, Joséphine Tchanou. En 1937, il prend donc une seconde épouse à l'âge de 29 ans. Le malheur frappera encore Oschoffa : les trois premiers enfants du couple meurent en bas âge³⁴.

La jeunesse et les débuts de la vie adulte du futur Prophète-Pasteur Oschoffa furent donc une période particulièrement difficile. Loin d'être perçu comme une preuve de faiblesses personnelles par les fidèles de l'Église du Christianisme Céleste, cette période est comprise comme une série de mésaventures dont le Prophète-Pasteur est sorti grandi.

L'aide surnaturelle

Le héros, dans les mythes, selon Campbell, rencontre souvent une présence bienfaisante, un genre de guide, de sorcier, ou de petit vieillard qui l'aide à entreprendre l'aventure et à le protéger des dangers qu'il pourrait rencontrer. Une amulette peut être remise au héros pour ce faire. C'est ce rôle que ses deux tuteurs, Moïse Yansounou et David Houdonou Loko, joueront. Ils aident Oschoffa à entreprendre l'aventure. Ce sont eux qui vont lui transmettre les connaissances religieuses nécessaires à sa mission de prophète. De même, ils vont lui apprendre à prier et se servir de la prière comme d'une arme spirituelle ; ces prières vont

32. *Ibid.*, p. 4.

33. Entrevue d'Oschoffa à la télévision béninoise au début des années 1980.

34. *Idem.*

lui sauver la vie à plusieurs reprises et vont lui permettre de détruire de nombreux démons³⁵. C'est ce que Campbell appelle l'aide surnaturelle³⁶. Plus tard dans sa vie, le prophète-pasteur Oschoffa reconnaîtra le rôle fondamental qu'ont joué ces deux tuteurs malgré qu'il ait été un piètre étudiant.

Le passage du premier seuil

Campbell indique ensuite que le héros, à cette étape de son cheminement, arrive au seuil de l'aventure proprement dite, où, selon le mot de Wilhelm Stekel, il doit affronter un gardien représentant « la moralité et les interdits d'un individu³⁷ ». Le héros se situe à la frontière du monde du mystère et de l'inconnu. Sous la conduite et avec l'aide des personnifications de son destin, le héros poursuit son aventure qui le mène devant le « gardien du seuil », à l'entrée de la zone de pouvoir accru. De tels gardiens bornent les frontières du monde dans les quatre directions ainsi qu'en haut et en bas, délimitant ainsi la sphère réelle, ou horizon de vie, du héros. Au-delà, c'est l'obscurité, l'inconnu et le danger³⁸.

Avant de pénétrer dans ce nouvel univers, l'individu en quête héroïque doit subir une épreuve pour vérifier ses vertus et pour s'assurer qu'il est prêt à poursuivre l'aventure. Les sirènes, dans l'Antiquité, jouaient ce rôle en tentant de séduire les marins qui partaient à la découverte du monde. Les aventuriers de faible vertu succombaient aux charmes des sirènes et mouraient noyés.

Oschoffa a dû affronter les règles morales de deux communautés qui l'accusent d'avoir commis des crimes de fraude et d'adultère. Des accusations qui, selon Oschoffa, étaient non fondées et relevaient d'un complot. Abandonnant la foi méthodiste, Oschoffa se convertit à une nouvelle Église indépendante, fondée au Nigéria, soit la Congrégation de l'Ordre sacré et éternel des Chérubins et Séraphins. Une fois de plus, Samuel Oschoffa se trouve mêlé à une histoire de mœurs. Cette fois-ci, c'est lui-même qui est accusé d'adultère avec Félicienne, femme de Daniel Chaffè, l'un de ses amis, commerçant et membre de l'Église des

35. Dans l'Église du Christianisme Céleste, la prière est perçue comme une arme spirituelle. On distingue les prières de force, de combat, de protection et de victoire. Voir C. AKOJETIN, *La Prière : l'arme numéro 1*, Cotonou, s.d., 80 p.

36. J. CAMPBELL, *Les héros sont éternels...*, p. 67.

37. *Ibid.*, p. 76.

38. *Ibid.*, p. 73.

Chérubins et Séraphins. Profitant de l'absence du mari, ils eurent une relation sexuelle. Félicienne, repentante, dévoila tout à son mari au retour. Elle fut répudiée par son mari et Samuel Oschoffa fut exclu de l'Église.

Lorsque S.B.J. Oschoffa fut radié de l'Église des Chérubins et Séraphins pour cause d'adultère, il adhéra rapidement à une autre Église indépendante : l'Église Chrétienne Primitive. Il fut rapidement promu au grade d'évangéliste dans cette Église et allait prêcher régulièrement dans la vallée de l'Ouémé. Mais, de nouveau, Samuel Oschoffa eut des ennuis : on l'accusa à tort ou à raison, d'avoir détourné de l'argent d'une paroisse.

En raison de ces accusations, il est expulsé de toutes ces Églises et se retrouve face à lui-même. Oschoffa plaide son innocence, mais plus personne n'a confiance en lui. Par contre, pour Dieu et les anges qui l'observent, Oschoffa, à l'instar de Job, a réussi à garder sa foi dans l'épreuve. Maintenant qu'il a passé le seuil de l'aventure, Oschoffa est prêt à vivre son initiation. C'est ainsi qu'il va mystérieusement s'égarer dans une forêt enchantée.

Le ventre de la baleine

En mai 1947, Samuel Oschoffa part dans la forêt de la vallée de l'Ouémé à la recherche d'ébène. Il est accompagné d'un piroguier. Un jour, celui-ci est pris de maux de ventre. Samuel Oschoffa fait une prière en imposant sa main sur le ventre du malade et en tenant une Bible de l'autre. Instantanément, le piroguier est guéri mais, pris de remords, il lui avoue avoir volé de la nourriture ce matin-là. Puis, après sa confession, il s'enfuit, craignant les représailles de son patron et laissant Samuel Oschoffa seul avec la pirogue³⁹.

Malgré qu'il ne sache ni nager, ni manier une pirogue, Oschoffa n'est pas effrayé. Il allume du feu et se met à prier. Le troisième jour de cette situation insolite, le 20 mai 1947⁴⁰, il se produit un signe cosmique : une éclipse totale de soleil. L'homme prend peur et ferme les yeux. C'est à ce moment précis que Samuel Oschoffa a sa première vision. Il décrit cette vision dans *Lumière sur le Christianisme Céleste* :

39. M. GUÉRY, *L'Église et la vie spirituelle...*, p. 25.

40. C'est la date indiquée par la station-météo de Cotonou. *Lumière sur le Christianisme Céleste* mentionne le 22 mai (p. 13).

Au cours de ma prière, j'entendis distinctement une voix qui me disait : « Luli, Luli; et l'expression qui suivait : grâce ». Quand j'ouvris les yeux, je vis devant moi, à ma grande stupéfaction, un singe blanc assis sur son séant. Il avait deux dents à la mâchoire supérieure et deux autres à la mâchoire inférieure. (On dirait que c'est lui qui avait prononcé les mots Luli et grâce). À ma droite et prêt à me mordre, je vis un petit serpent marron. Il avait le cou très gonflé surmonté d'une petite tête. (On dirait un serpent à sonnettes.) Sans peur d'être mordu, je le saisis par le collet, le caressai et le relâchai tranquillement⁴¹. Puis, un peu à l'écart, je vis un oiseau très joli. Il avait les ailes pointues et les plumes colorées. Ses pattes et son bec sont d'un jaune nacré. Il faisait la roue et ressemblait beaucoup à un paon. Un instant après, ces animaux disparurent sous mes yeux⁴².

Oschoffa, perdu au cœur d'une forêt enchantée, est entouré de créatures étranges. Campbell appelle cette étape le ventre de la baleine, où le héros entre dans l'Autre Monde. Celui-ci franchit le seuil et se situe dans le Nombri du monde. Le héros vit une espèce de mort symbolique et se retrouve seul face à lui-même : « Au lieu d'aller vers l'extérieur, au-delà des confins du monde visible, le héros se dirige vers l'intérieur, pour naître à nouveau⁴³. »

La signification religieuse de la vision du prophète-pasteur, telle qu'interprétée par les dirigeants de l'Église du Christianisme Céleste, représente bien cette mort symbolique du héros. Oschoffa, que son entourage croit mort, est conduit par Dieu dans un lieu paradisiaque où il doit réfléchir sur ses actions passées. Le singe blanc ailé représente la race des saints hommes désolés, repoussés par Dieu, mais appelés au Salut; le serpent, la race des mauvais hommes, et le paon, la race des serveurs de Dieu⁴⁴. Le prophète-pasteur est maintenant à la croisée des chemins et doit prendre la plus importante décision de sa vie : suivre

41. Cet épisode avec le serpent est relaté par certains détracteurs d'Oschoffa pour le présenter comme étant un antéchrist. Par exemple, voici ce qui est écrit à ce sujet dans le pamphlet *La Bible et le Christianisme Céleste* : « En lisant les pages relatant les origines du Christianisme Céleste, on ne peut que s'interroger au sujet des animaux bizarres vus en vision par le fondateur Samuel Oschoffa. Parmi eux, un serpent joue avec lui et conclut ainsi un pacte avec lui. Ce serpent ne rappelle-t-il pas étrangement celui qui a interpellé et séduit Ève dans le Jardin d'Éden? » (Pasteur S. Pascal dans M. AΛΟΚΡΟ, *La Bible et le Christianisme Céleste*, Abidjan, Centre de publication évangélique, 1998, p. 9.)

42. S.B.J. OSCHOFFA, *Lumière sur le Christianisme Céleste...*, p. 14.

43. J. CAMPBELL, *Les héros sont éternels...*, p. 83.

44. A. H. EMMANUELLI, *L'histoire...*, p. 6.

Dieu ou retourner dans le monde profane. Mais, avant, il doit de nouveau être soumis à l'épreuve.

L'initiation

Le chemin des épreuves

Une fois rendu dans le monde de l'initiation, le héros doit survivre à différentes épreuves dans une atmosphère étrange, dans un monde aux formes fluides⁴⁵. C'est ce qui arrive à Oschoffa dans la forêt de l'Ouémé. Pendant trois mois, un grand nombre d'épreuves attendent le futur prophète-pasteur. Rien n'est épargné au jeune candidat à l'héroïsme. D'abord, il n'a rien à manger ; il ne se nourrit que d'eau et de miel à l'instar de Jean Baptiste⁴⁶. Ensuite, sur le plan spirituel, il est victime de plusieurs tentations sataniques. Les démons veulent le détourner de Dieu, car ils savent l'importance de sa mission sur terre. L'épreuve principale demeure sans doute ce moment décisif où il charme le serpent marron qui semble bien être le gardien du seuil, encore une fois, mais sous une forme animale, tentatrice et menaçante. Ce moment représente sa première victoire décisive sur les forces du mal. Après ces trois mois d'épreuves, il revient vers sa famille alors que celle-ci le croyait mort.

La femme tentatrice

Dans les mythes, il arrive parfois que la femme puisse prendre une valeur négative, surtout lorsqu'elle est associée à la vie et à la sexualité. Lorsque le héros a une vision altérée de la vie, selon Campbell, la chair elle-même peut devenir objet de répulsion, les organes de vie deviennent intolérables⁴⁷ et la femme prend la teinte de ce sentiment. Oschoffa expérimente l'épreuve de la femme tentatrice en étant confronté à plusieurs reprises à des accusations d'adultère dont celle impliquant Félicia Yaman pendant son séjour dans l'Ordre des Chérubins-Séraphins.

La rencontre avec la déesse

À l'opposé, le héros peut au contraire, et c'est souvent le cas, découvrir la femme dans ses côtés les plus positifs. Au cœur même de l'aventure, le héros fait donc la rencontre de la déesse, qui totalise à la fois la vie,

45. J. CAMPBELL, *Les héros sont éternels...*, p. 87.

46. S.B.J. OSCHOFFA, *Lumière sur le Christianisme Céleste...*, p. 14.

47. J. CAMPBELL, *Les héros sont éternels...*, p. 105-106.

l'amour, l'éternité, la connaissance, les sens, l'énergie vitale, la liberté, le destin⁴⁸. Il fait la rencontre d'une femme qui représente pour lui la plénitude; elle lui correspond exactement. Elle est une femme exceptionnelle, pour lui. Paradoxalement, cette femme, supposément tentatrice, qui lui avait valu d'être renvoyé de chez les Chérubin-Séraphins, devient soudainement la déesse. Car en plus de l'avoir épousée, Oschoffa devait voir en Félicia Yaman la « devancière des femmes ». Elle est considérée comme la *first celestial lady* et c'est elle qui dirige la dernière prière à la fin de chaque culte où elle est présente. Sur sa tombe, on a inscrit la mention suivante : « Ici repose l'honorable Yaman Félicienne Oschoffa, née Possou, mère des Églises du Christianisme Céleste, pieusement endormie dans le Seigneur le 2 mars 1975, dans sa 75^e année . »

La réunion au père

De même, le héros, dans son aventure, fait aussi la paix avec le masculin. Mais cela prend un sens plus large qu'une simple réunion au monde masculin. C'est aussi, pour Campbell, au fond, l'abandon du surmoi et du péché (le refoulé), détachement nécessitant la perte de l'ego⁴⁹. Oschoffa vivra cette réconciliation, cette réunion au père, le jour où Dieu vient vers lui pour le charger d'une mission. Ce dieu est non seulement anthropomorphe mais également andromorphe, puisqu'il s'agit d'une vision s'insérant dans la conception du dieu suprême masculin sémitique.

Le 29 septembre 1947, Samuel, rentré chez lui, à Porto-Novo, depuis un mois, se rend chez Frédéric Zévounou et sa femme⁵⁰. Au retour de cette visite chez ses amis et escorté par eux, le futur chef d'Église croise une procession qui fête la Saint-Michel. À la demande de Zévounou, Oschoffa récite une prière d'action de grâce. C'est alors qu'Oschoffa voit une grande lumière, comme celle produite par des phares d'auto. Petit à petit, cette lumière magnifique non éblouissante diminue en intensité et, de son centre, s'approche un être resplendissant, ressemblant à un être humain⁵¹, dont les yeux brillent et dont les pieds ne reposent pas au sol. Oschoffa a une réaction de crainte. Mais l'homme lui dit :

48. *Ibid.*, p. 100-104.

49. *Ibid.*, p. 111.

50. M. GUÉRY, *L'Église et la vie spirituelle...*, p. 27.

51. Selon les témoignages que nous avons recueillis au Bénin, il n'y a pas consensus sur l'identification de cet être. Pour la plupart, il s'agit de Jésus, mais d'autres croient que c'est l'ange Gabriel qui s'est adressé au Prophète à ce moment-là.

N'aie pas peur, le Seigneur de toute la création veut te charger d'une mission. De tout temps, les hommes m'adoraient, mais tous n'entraient pas dans mon royaume, car, dans les épreuves, ils recouraient aux œuvres sataniques⁵² et quand ils mouraient, je ne les recevais plus car ils avaient bu aussi bien dans la coupe de Dieu Tout-Puissant que dans celle de Satan. Cela fait pitié, mais pour éviter désormais pareil sort à mes adorateurs, je te charge, toi Samuel Oschoffa, de fonder une religion dont les membres n'adorent que Dieu.

Le monde ne croira pas que le Seigneur s'est révélé à toi mais je serai avec toi et mes anges aussi, et j'accompagnerai tes œuvres de prodiges, de signes, de miracles afin qu'il croie; ô fils d'homme, sois confiant, ne crains rien, sache que nous sommes dans les derniers jours. Cette Église sera la dernière barque pour amener les hommes au salut. Car je reviens bientôt⁵³.

Cette révélation est l'événement fondateur de l'Église du Christianisme Céleste et elle sert de légitimation à la nature divine de la mission d'Oschoffa. Jusqu'à sa mort, le prophète-pasteur obéit aux directives de Dieu en combattant les forces du Mal.

L'apothéose

L'apothéose du héros, c'est sa divinisation, sa communion au monde des dieux. Oschoffa communique aux dieux, au Dieu du christianisme en cet instant où il se voit d'abord l'heureux bénéficiaire d'une vision rare et investi d'une mission spéciale : il doit conduire la dernière barque de l'Église avant la fin. Il accomplit sa mission de fonder une nouvelle « religion dont les membres n'adorent que Dieu ». Une des formes que peut prendre la divinisation est la lutte contre le « père-ogre », le règne terrestre de l'homme qui engendre cruauté, violence mimétique entre les nations, générations, etc., de dire Campbell⁵⁴, et qui prend pour Oschoffa la forme d'une lutte contre le fétichisme, associé à Satan et dont le serpent de la Vallée de l'Ouémé était la préfiguration. C'est justement le sens de la mission d'Oschoffa de combattre ces hommes qui boivent à la fois dans la coupe de Dieu et de Satan.

52. Il faut sous-entendre ici le recours aux fétiches, aux gris-gris, aux charlatans et aux guérisseurs traditionnels. Les chrétiens célestes identifient à Satan toutes les manifestations de type paranormal qui proviennent des religions traditionnelles africaines.

53. S.B.J. OSCHOFFA, *Lumière sur le Christianisme Céleste...*, p. 15.

54. J. CAMPBELL, *Les héros sont éternels...*, p. 128-129.

Le don suprême

Le don suprême du héros, c'est de voir pour lui un cadeau s'offrir, un présent des dieux, un élixir qui augmente ses pouvoirs et qu'il puisse partager avec les autres. Il signifie l'immortalité pour le héros ; il est un symbole d'énergie⁵⁵. Pour Oschoffa, c'est, bien sûr, ses dons de charisme, particulièrement celui de guérison. Dans les jours qui suivent la vision fondatrice, Oschoffa effectue divers prodiges qui confirment sa puissance spirituelle : il ressuscite une douzaine de personnes, il guérit plusieurs aveugles et nombres d'infirmes et détruit un arbre maléfique, siège du pouvoir d'un important sorcier de Porto-Novo (« l'arbre brûla durant sept jours et sept nuits jusqu'à se consumer entièrement »), etc.⁵⁶ Durant sa vie sur terre, on lui attribue plus de dix mille miracles. À chaque endroit où il séjourne, le prophète-pasteur soulage la misère du monde en redonnant la vue aux aveugles, la parole aux muets et même la vie à certains morts. On le considère tellement investi de la Puissance divine qu'un malade n'a qu'à toucher à l'une de ses soutanes pour obtenir la guérison⁵⁷.

Le retour*La fuite magique*

Au retour de l'initiation, le héros doit quelquefois fuir parce qu'il est poursuivi par des puissances surnaturelles, soit parce qu'elles lui en veulent d'avoir dérobé le trophée au gardien, soit parce qu'elles ne désirent pas le voir retourner au monde⁵⁸. Au niveau métaphysique, Oschoffa se voit en opposition avec le responsable du temple de Dangbé, dans le village de Ouidah, un des principaux lieux de sorcellerie en Afrique. Dangbé est le Dieu-serpent, et Oschoffa condense ses attaques vers lui comme incarnation du mal.

Au niveau politique, il doit se sauver au Nigéria dès 1976, à la suite de problèmes politiques avec le gouvernement communiste du Bénin. Le culte sera interdit en 1981. Les Chrétiens Célestes subissent des persécutions jusqu'en 1983, année où le culte est de nouveau autorisé, comme Oschoffa l'avait prédit. Les fidèles de l'Église du Christianisme

55. *Ibid.*, p. 140-143.

56. A. DE SURGY, *Un exemple d'Église prophétique : l'Église du Christianisme Céleste*, France, inédit, 1998, p. 9.

57. En absence du prophète-pasteur, un devancier de l'Église peut visiter les malades avec l'une des soutanes d'Oschoffa pour effectuer des guérisons.

58. J. CAMPBELL, *Les héros sont éternels...*, p. 158.

Céleste perçoivent dans ces actions politiques le dernier combat de Satan, celui-ci cherchant à tuer le prophète-pasteur. Quelquefois, selon Campbell, le héros refuse le retour vers le monde, mais ce n'est pas le cas d'Oschoffa. Il combattra les forces du mal jusqu'en 1985, année de son décès.

La délivrance venue de l'extérieur

Dans les mythes, le héros a souvent besoin d'une aide extérieure pour revenir vers les siens. Par exemple, dans les cas où le héros est enfermé dans une baleine, les citoyens du village doivent parfois ouvrir l'animal pour que le héros puisse sortir, fait remarquer Campbell⁵⁹. Dans le cas d'Oschoffa, c'est la mort qui le libère vers sa communauté, pour qu'il puisse poursuivre son œuvre, ainsi que la démocratisation politique du Bénin, en 1990, qui faisait des Chrétiens Célestes un mouvement à nouveau légal et libre de prospérer. Oschoffa vit une résurrection à travers la démocratisation politique du pays.

Libre devant la vie et Maître des deux mondes

Libre devant la vie, le héros l'est bien au terme de ses aventures. Pour Campbell, le héros n'est pas le gardien du passé, contrairement au père-ogre : le héros est le champion de ce qui devient, non de ce qui fut, car il est. [...] Il ne prend pas l'immuabilité apparente du temporel pour la permanence de l'Être ; il ne craint pas que l'instant d'après (ou que de « devenir autre ») détruise, par le changement qu'il entraîne, ce qui est permanent⁶⁰.

Le prophète-pasteur Oschoffa est maintenant un être réalisé qui vit au Paradis après avoir accompli sa mission. Il a atteint le statut de messie, celui qui est venu sauver l'humanité. Il est assis à la droite de Dieu, aux côtés de Jésus-Christ. Il a droit au repos éternel et il est adoré par ses disciples. Néanmoins, le prophète-pasteur, par compassion pour l'humanité et pour son Église, continue à agir dans le monde profane. Il est maître des deux mondes puisqu'il passe d'un monde à l'autre tout naturellement, du monde des manifestations à celui des causes, comme lorsque le Christ a vécu la transfiguration⁶¹. Oschoffa, de son vivant déjà, recevait régulièrement des visiteurs célestes qui lui faisaient

59. *Ibid.*, p. 166.

60. *Ibid.*, p. 193-194.

61. *Ibid.*, p. 183.

communier aux mystères, qui l'instruisaient. Dans la mort, Oschoffa et l'Esprit saint sont côte-à-côte pour veiller sur les destinées de son Église.

3. Conclusion

L'histoire du prophète Oschoffa, telle que présentée par l'Église du Christianisme Céleste, ne doit pas être lue comme une simple biographie; ce texte appartient à un autre genre littéraire. Il s'agit d'un récit mythique qui ne s'adresse pas à un public d'historiens, mais aux fidèles de l'Église du Christianisme Céleste. À l'instar de tous les autres récits de héros classiques ou des biographies sacrées de fondateurs de religion, l'histoire du prophète-pasteur est structurée selon un schéma universel bien défini.

Saisir la dimension mythique de ce récit permet aux chercheurs de mieux comprendre le rôle qu'il joue chez les croyants. Selon Campbell, le récit mythique occupe quatre fonctions précises: sociologique, cosmologique, mystique et psychologique. La première, d'ordre *sociologique*, permet de légitimer et de confirmer l'ordre établi, le code moral, les coutumes et les traditions d'un groupe ou d'une société. On peut ainsi faire reposer le pouvoir d'une autorité sur des assises divines⁶². Ainsi, par ses actions surnaturelles, Oschoffa est confirmé par ses disciples comme étant un messie.

L'apparition d'un messie repose sur l'arrivée d'un leader charismatique qui va servir de pôle d'attraction et concentrer sur sa personne tout l'intérêt de sa communauté⁶³; mais même les qualités exceptionnelles de leader ne sont pas suffisantes, car elles restent tout de même de nature humaine. Le fondateur d'un mouvement messianique doit être perçu comme un personnage investi du sacré et en contact avec des puissances surnaturelles; c'est le mythe qui lui donne cette légitimité. De son vivant, le prophète-pasteur Oschoffa dirigeait son Église à coup de décrets divins; après une vision, il pouvait changer des règlements, modifier des rituels ou apporter de nouvelles connaissances spirituelles. Il était un chef spirituel incontesté, car choisi par Dieu.

Le mythe, par sa fonction *cosmologique*, révèle l'organisation de l'univers et son fonctionnement. Il permet aux humains de se situer dans le monde et fournit une explication à l'origine du mal ainsi que du

62. J. CAMPBELL, *The Masks of God: Oriental Mythology...*, p. 520.

63. F. LAPLANTINE, *Les trois voix de l'imaginaire: le messianisme, la possession et l'utopie*, Paris, Éditions universitaires, 1974, p. 130.

chaos et donne les moyens de résoudre les maux qui les affligent. Dans le récit de vie d'Oschoffa, on identifie précisément le lieu d'origine du mal, soit le Temple de Dangbé, Dieu-Serpent, dans le village de Ouidah au Bénin, et son grand prêtre comme étant le commandant de Satan sur terre. Oschoffa explique les problèmes des Africains, tant sur les plans métaphysique, économique, politique qu'individuel, en recourant à la sorcellerie. Selon lui, si les Africains sont dans la misère, à tous ces niveaux, c'est en raison du culte fétiche qu'ils vouent au Dieu-Serpent. Car non seulement la fascination du serpent les rend-ils esclaves du Diable au niveau métaphysique, mais elle fait d'eux la proie facile de ce dernier au niveau politique, économique et individuel, étant donné qu'ils ne sont plus sous la protection de Dieu. La pauvreté, la faim, le problème de la démocratie, les maladies, tout est relié au culte des féticheurs qui fait régner sur l'Afrique l'esclavage de Satan. Oschoffa, en se convertissant à Dieu et en invitant tous à le faire, ramène la prospérité, la paix, l'harmonie à tous les niveaux de la vie humaine, guérit les malades et ressuscite des morts.

La fonction *mystique* consiste à « éveiller en chacun le sens du respect, le goût de l'étonnement et le désir de participer à l'insondable mystère de l'être⁶⁴ ». Le récit de vie d'Oschoffa constitue un modèle exemplaire qui invite les fidèles à prier et à se tourner vers Dieu. Sa vie est devenue une véritable source d'inspiration. Souvent, des adeptes disent avoir vécu des expériences spirituelles similaires à celle du fondateur de l'Église du Christianisme Céleste.

Finalement, la fonction *psychologique* du mythe, selon Campbell, permet aux êtres de s'initier à la connaissance d'eux-mêmes et de s'épanouir spirituellement. Elle est le fondement et le support des trois autres. Par mimétisme, un fidèle peut s'isoler, de la même façon que le prophète-pasteur, par le jeûne et la prière, pour réfléchir à ses valeurs et faire le point sur sa vie.

L'émergence de ces nouveaux messies constitue aussi un défi pour les Églises missionnaires. Depuis leur naissance, les Églises indépendantes africaines inquiètent ces Églises dont certaines les perçoivent comme une menace. André Rétif écrit en 1959 qu'« aux quatre dangers que l'encyclique *Fidei donum* signalait pour l'Afrique noire en 1957 : hy-pernationalisme, athéisme, marxisme, islam, civilisation technique, on

64. J. CAMPBELL, « Myths from West to East », dans Alexander ELIOT, *Myths*, N.Y., Gray-Hill, 1976, p. 19.

aurait pu en ajouter un cinquième : la prolifération des “Églises” noires⁶⁵ ». L'Église catholique a cessé progressivement de considérer ces mouvements comme une menace et les voit maintenant plutôt comme un défi pastoral.

Pourquoi ces Églises indépendantes attirent-elles et satisfont-elles les Africains? Quels défis posent-elles aux Églises traditionnelles? Comment prendre en compte les besoins spirituels des Africains? Le comité permanent du SCEAM (Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et Madagascar) a tenté de répondre à ces questions lors de sa réunion de 1992⁶⁶. On a dressé une liste de quatre défis pour l'Église catholique en réaction à ces questions. D'abord, on souligne qu'il faut prendre l'Afrique au sérieux. Partant du principe de la réalité de l'oppression politique, de l'écroulement économique et de l'aliénation sociale de l'Afrique, les Églises devraient faire face à ces situations en conservant une attitude critique à l'égard des gouvernements et s'impliquer davantage dans les débats sociaux. Ensuite, on suggère de créer une Église bien africaine sans tomber dans le syncrétisme, et d'ainsi créer une Église avec laquelle les Africains s'identifieront plus facilement. Le troisième défi découle du dernier, soit celui d'imaginer des cultes plus participatifs. L'un des grands attraits des Églises indépendantes réside dans le fait que chacune se veut partie prenante de la communauté en participant activement au déroulement du culte. En dernier lieu, on suggère de revenir à la Bible en se centrant davantage sur l'évangélisation des fidèles.

Pour conclure, les Églises indépendantes africaines posent, avant tout, la question suivante : comment devrait être le christianisme africain? Elles ont su combler des aspirations populaires que les Églises missionnaires n'ont pas su honorer. Mais il serait simpliste de considérer les adeptes des Églises indépendantes comme étant les seuls « vrais chrétiens africains ». En témoignant de leur appartenance africaine, ces Églises ont stimulé aussi le débat de l'identité africaine dans les autres Églises. Dans l'Église catholique, l'inculturation est devenue un sujet important de discussion. Les questions sont maintenant posées, le débat est ouvert.

65. A. RÉTIF, « Pullulement des Églises nègres », *Études*, septembre 1959, p. 186.

66. C. LESEGRÉTAIN, « Les défis aux Églises traditionnelles », *Actualité religieuse dans le monde*, 15 mai 1993, p. 12.

2^e partie

FIGURES SOCIOCULTURELLES DE MESSIES

Du messianisme dans notre société.
Conversation avec Denys Arcand, cinéaste

MICHEL-M. CAMPBELL
Université de Montréal

Présentation

Sous la présidence de Camil Ménard, la tradition s'est instaurée d'ouvrir les congrès de la Société canadienne de théologie par l'intervention de témoins non théologiens de notre culture qui en abordent le thème dans leur propre perspective. Cette année, le Conseil invitait le cinéaste Denys Arcand. Celui-ci, prévoyant être en tournage au moment du congrès, a aimablement offert d'enregistrer à l'avance une entrevue télévisée. J'ai eu le plaisir d'animer cette émission¹. Le Comité responsable de cette publication m'a proposé de produire une adaptation écrite de cette émission et de l'accompagner d'une brève conclusion personnelle.

Il s'agissait donc de voir non seulement comment Denys Arcand réagissait au thème du congrès, *Figures de messies à l'aube du troisième millénaire*, de façon générale mais aussi et surtout comment on pouvait retrouver ce thème dans son cheminement personnel, sa production cinématographique, voire dans la vie de ses personnages, reflets de notre société. Un inter-titre permet de définir les différents sous-thèmes que nous avons abordés. Comme il s'agissait de connaître la pensée du

1. J'ai assumé la conception et l'animation de cette émission, réalisée par M. Jean Lefrançois et produite par la Direction générale des technologies interactives de communication (DGTIC) de l'Université de Montréal, en collaboration avec la Faculté de théologie, grâce en partie à une subvention de la Société canadienne de théologie. Denys Arcand a aimablement accepté que je fasse une transcription de l'entrevue.

cinéaste et pour abrégé le texte, j'ai choisi de limiter mes interventions. J'ai aussi essayé, même en style indirect, de rester le plus possible fidèle aux expressions de Denys Arcand.

L'entrevue elle-même

Le thème du congrès

Pour Denys Arcand, le messianisme est un phénomène récurrent qui répond « à quelque chose, à une attente quelconque dont l'objet n'est pas précisé ». En ce sens, à la fin d'un millénaire, pour des raisons mystérieuses et quasi magiques les gens peuvent investir le chiffre, insignifiant en lui-même, de l'an 2000. Denys Arcand ne craint pas de mouvement messianique particulier, sinon, peut-être, l'intégrisme musulman qui reste, pour nous, un phénomène éloigné. Cependant, sa formation d'historien et la conscience des enjeux politiques et économiques qui sous-tendent ce dernier phénomène, tout comme la récente guerre du Golfe, lui laissent craindre un « retour des croisades », d'une guerre entre l'Islam et l'Occident.

Messianisme politique : le marxisme

Par ailleurs, Denys Arcand avoue « avoir flirté » pendant une dizaine d'années avec un mouvement messianique, le marxisme. Il rappelle alors « le grand charme ou, plutôt, l'attrait du marxisme, est ce désir d'aller vers la fin de l'histoire, vers une sorte d'absolu ». Il ajoute : « On a tous besoin d'absolu, en tout cas, j'ai personnellement ce besoin de rêve d'absolu comme celui de l'abolition de la lutte des classes par le triomphe des plus démunis. » Malheureusement, la réalité a montré, en Chine comme en URSS, que même si l'intuition de base était fort généreuse, l'incarnation du marxisme n'était pas chose possible, que la dictature du prolétariat restait une dictature, toujours horrible. Qu'il fallait donc recommencer à zéro.

Messianisme politique : la question de l'indépendance

Deuxième désillusion : le projet d'indépendance du Québec. Apparaît, à partir de 1965, le rêve de la formation d'un parti qui devait faire du Québec une société extraordinaire où tout changerait. Ce parti accède au pouvoir en 1976 mais on se rend compte que rien n'a changé. On s'est retrouvé « avec un système d'éducation pourri, un système de santé qui ne marchait pas et ce n'était pas toujours la faute du fédéral ». À l'époque

du référendum, pour réaliser le film *Le confort et l'indifférence*, Denys Arcand a couvert pendant quatre ans toutes les assemblées et tous les débats pour se rendre compte que leur niveau était « sans intérêt » : on se demandait si le prix des timbres allait baisser, si on pouvait réaliser des économies en conservant une division du Royal 22^e régiment comme armée québécoise, etc. Ce n'est pas à ça qu'il avait rêvé. Le soir du référendum, après le discours de René Lévesque, alors qu'il remballait les caméras dans la camionnette dans le stationnement du centre Paul-Sauvé, il s'est dit : « Ça ne m'intéresse plus. J'ai quarante ans, ce n'est pas à ça que je veux consacrer ma vie. C'est trop moche, des deux côtés. À partir de ce moment-là, je me suis complètement désintéressé de la politique. »

Un temps de crise, un monde vide

Je suggère qu'après cette double désillusion politique, Arcand a commencé, avec *Le déclin de l'empire américain*, une nouvelle série de films moins politiques, plus intimistes, qui révèlent une crise profonde (de notre civilisation). Si *Le déclin* est un film drôle où des gens s'expriment librement sur leur sexualité, en même temps, sa fin a quelque chose de tragique. Il en a lui-même parlé comme « d'une fin du monde ».

Arcand répond qu'il s'agit d'un film très personnel, écrit à l'époque de ses quarante ans. Il vit alors la crise existentielle propre à cet âge et entreprend de faire le point pour se situer, pour comprendre d'où il vient, où il est rendu, où il va. Il s'est donc déguisé en plusieurs personnages; il y a aussi mis en scène les femmes qui ont partagé sa vie. Il s'agissait de rendre compte de ce qui lui arrivait et du vide auquel il faisait face, ce qui a l'a d'ailleurs amené à écrire une suite, *Jésus de Montréal*. Ce sont là, pour lui, deux films inséparables.

Je suggère d'attendre pour parler de *Jésus de Montréal*. Je rappelle que si le croyant est fasciné par le messie lui-même, les spécialistes de sciences humaines ou de théologie s'intéressent aussi à la conjoncture qui le voit surgir. En ce sens, je propose de lire comme une série *Le déclin* et les deux réalisations suivantes d'Arcand, *De l'amour et des restes humains* et *Joyeux calvaire*. S'y dévoile une exploration d'un monde en crise, un long mouvement de déshumanisation, où les personnages en arrivent à être réduits à l'amitié avec un chat ou au soliloque (*Joyeux calvaire*).

Arcand reconnaît que c'est là une lecture possible, mais il choisit de donner son point de vue de réalisateur. Il n'a pas écrit ces deux derniers films. Il ne les avait pas prévus. Ces films se sont imposés à lui de façon plus ou moins aléatoire, comme cela arrive souvent dans la vie d'un cinéaste. Cependant, il reconnaît que contrairement à ce qu'il fait quotidiennement devant des offres qui ne l'intéressent pas, il les a choisis et cela signifie quelque chose.

De l'auteur et de l'homosexuel, comme figures cristallisatrices

L'animateur propose que David, le héros plus ou moins bisexuel de *De l'amour*, fait figure de messie dans ses relations avec ses intimes. Arcand acquiesce : il y a là un personnage qui exerce une fascination sur tous ceux qui l'entourent. Il y voit aussi quelque chose de l'autobiographie de Brad Frazer, l'auteur de la pièce (dont fut tiré le film), qui se décrit comme un personnage quasi messianique dans son entourage. Les auteurs ont souvent, dans la vie, quelque chose de magnétique, un poids, une aura, un charisme fascinant et en même temps très dangereux : « J'ai connu des cinéastes, des écrivains de ce type-là qui dégagent une force qui va nuire ou même causer la mort des gens plus faibles qui gravitent autour d'eux, comme autour d'espèces de planètes noires qui exercent leur emprise sur eux. »

Je demande alors si, dans la culture actuelle, le personnage de l'homosexuel (Kane dans *De l'amour*, ou encore le jeune professeur du *Déclin*) n'est pas une figure cristallisatrice qui permet aux spectateurs de résoudre un certain nombre de problèmes d'ordre existentiel.

Pour Arcand, il y a là quelque chose de juste mais il se demande pourquoi le type de l'homosexuel peut remplir une telle fonction. C'est peut-être que maintenant la révélation est permise. Il y a vingt ans, on ne pouvait avouer son homosexualité. Un cinéaste comme Claude Jutra, par exemple, a passé son temps à y faire plus ou moins allusion. Chez un auteur comme Frazer c'est tout le contraire, c'est l'homosexualité triomphante. Il dit aux hommes : « Je suis gai, tout le monde devrait être gai et si vous n'êtes pas gai, c'est qu'il y a quelque chose qui ne va pas avec vous. » Cette espèce de totalitarisme que l'on retrouve souvent dans l'univers gai lui pose problème. Cela ne trouble pas Arcand que quelqu'un soit homosexuel mais, en ce domaine, il revendique son autonomie de choix. Par ailleurs, il reconnaît que la place des homosexuels et des lesbiennes est très importante dans le milieu

des arts et de la littérature pour des raisons qu'il ne s'explique pas. Il y réfléchit peut-être pour la première fois.

Il reste qu'un individu qui a à la fois l'espèce d'énergie dévorante et une sorte de sensibilité quasi féminine, cela fait une combinaison gagnante en art, de Platon jusqu'à Michel-Ange. De la même manière pour les lesbiennes : la combinaison d'une robustesse quasi masculine et de leur féminité en font des individus particulièrement intéressants dans leur expression. Le fait qu'aujourd'hui les unes comme les autres puissent affirmer leur orientation en font peut-être des personnages emblématiques de notre temps.

Un monde marqué par des appétits de violence

Je souligne un autre thème des mêmes films, celui d'une violence auto-destructrice. Par exemple, les pratiques sado-masochistes de la chargée de cours dans *Le déclin* ou de la prostituée dans *De l'amour* ou encore le goût du risque de la mort. À l'occasion d'une fellation, quelqu'un pose la question du danger du sida pour s'entendre rétorquer : « Est-ce que tu aimerais ça s'il n'y avait pas de risque ? » Plusieurs personnages sont, par ailleurs, fascinés par le suicide. On ne se trouve pas devant une humanité où les jeux sont faits. La libération sexuelle n'est pas une véritable libération, elle s'avère porteuse de mort. Pire, la perspective même de la mort devient un ingrédient du plaisir sexuel.

Arcand fait alors une distinction entre la manière dont les femmes et les hommes vivent ce genre de violence. Alors que la pratique masochiste de ses personnages féminins lui semble relativement contrôlée et tient du « divertissement de bon ton », il trouve chez le type particulier de l'homosexuel « cruiser », une fascination pour le danger, pour la mort, un « appétit de mort » qui fait partie du plaisir sexuel lui-même. Il y a là quelque chose d'extraordinaire qu'Arcand ne retrouve pas chez les hétérosexuels, et qu'il avoue ne pas comprendre, mais qui le fascine.

Fin de la famille et du travail

Je remarque enfin la séparation que font beaucoup de personnages de ses films entre les sentiments et la sexualité. On se trouve devant une surconsommation des personnes ou des corps. « En même temps, rétorque Arcand, un thème sous-jacent de ces deux films est celui de l'amitié. » Il n'y a plus de famille : dans *Le déclin*, il y a peu d'enfants,

reste le travail; dans *De l'amour*, il n'y a même plus de travail, on y a de « petites jobines ». Reste l'amitié, la conversation. Le fait qu'on puisse arriver, à n'importe quelle heure du jour ou de la nuit, chez quelqu'un et qu'on vous y offrira un lit, qu'on prendra soin de vous, que vous pourrez échanger sur vos vies.

Reste la charité

D'après moi, *Joyeux calvaire* reprend cette tension. Ce film désespérant où deux itinérants sont condamnés à parcourir la ville sans but véritable a quelque chose de Kafka ou d'*En attendant Godot*. Cependant, ce film insupportable porte une certaine tendresse et il aurait pu s'intituler *En s'inquiétant de Stanley*. (Il s'agit d'un troisième itinérant qui finit par se suicider, malgré la sollicitude impuissante des deux anti-héros.) Ce qui m'amène à me demander si dans ce monde de fous qui parlent tout seuls, le salut, pour le cinéaste Denys Arcand, ne serait pas dans la conversation, dans l'amitié? Arcand de répondre : « Je vais être plus chrétien que vous, [le salut], c'est la charité, ultimement, l'amitié, c'est la charité. C'est le partage de quelque chose avec quelqu'un d'autre, fût-ce presque rien. » Dans *Joyeux calvaire*, on est rendu à chercher des « restes humains » dans les poubelles. On se trouve au-delà du caritatif, au-delà de la parole, dans l'accompagnement. Les deux itinérants sont ensemble dans la conversation, mais aussi dans le silence; ils se touchent. C'est comme à la fin du *Déclin* : à l'aube, le gai est à la table et le personnage de Louise Portal s'approche, le touche et lui dit : « Ça va ? » et il répond : « Ça va. » Le toucher, la parole, Arcand trouve là la dernière bouée.

Se retrouver comme des personnes

J'ai l'impression que dans ce monde minimaliste, de restes humains, tout se joue au moment où l'on reconnaît l'autre : quand Stan Labrie, dans *Le crime d'Ovide Plouffe*, reconnaît que Rita dont il s'est servie comme prostituée est quelqu'un; quand, dans *De l'amour*, David, qui a toujours refusé de s'engager, empêche son copain de tuer la prostituée en s'exclamant : « C'est une personne ! » Quand cette reconnaissance se fait, la vie semble possible. « D'ailleurs, enchaîne Arcand, c'est là-dessus que misent les gens qui travaillent avec les itinérants. Ils essaient de distinguer les individus, de leur donner leur nom propre. Le drame de l'itinérant comme du "squinnee", c'est notre regard mal à l'aise, le fait

qu'on les regarde comme des animaux, comme des choses, comme des lampadaires et non comme des personnes. »

Jésus de Montréal

Après cette longue trilogie qui réduit l'humanité à des restes humains, où la seule forme de salut s'avère minimaliste (la conversation intime), Arcand réalise *Jésus de Montréal*, une figure de messie, particulièrement riche. Il y a là un premier paradoxe en termes de contenu. Dans un Québec où l'on dénonce de plus en plus le judéo-christianisme, et où le cinéma (comme Arcand lui-même) se moque souvent du religieux, on peut s'étonner qu'un cinéaste consacre un film à la question de Jésus. Élevé dans un milieu catholique par une mère qui a été carmélite et un père très religieux, Arcand a interrompu, à quinze ans, toute fréquentation religieuse, « institutionnelle » précise-t-il. En même temps, il dit connaître l'Évangile par cœur, et affirme que Jésus est pour lui « un personnage incontournable ». Peut-on alors lui demander qui est Jésus et quelle est sa relation à ce personnage ?

Arcand accepte d'en parler facilement. Pour lui, « de toutes les voix qui ont parlé à l'humanité, celle de Jésus est absolument unique et elle est tellement unique qu'elle est mystérieuse ». La parole « Aimez-vous les uns les autres » est pour lui unique et radicale. Il y a eu plein de maîtres, Bouddha, Socrate et d'autres, qui ont dit de belles choses, mais personne n'a dit : « Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés. » La radicalité de ce message est pour lui incontournable, elle l'a toujours touché, marqué. Elle l'habite. Par exemple, s'il doit réaliser une publicité, il se demandera si on a le droit, si c'est moral de faire servir son talent à vendre quelque chose. Si, par hasard, la publicité lui rapporte beaucoup et qu'il ait envie de s'acheter quelque chose de luxueux, il pensera à cette phrase selon laquelle il est plus difficile à un riche d'entrer dans le royaume des cieux qu'à un chameau dans le chas d'une aiguille. Cela ne fait pas un saint de lui, cela ne veut pas dire qu'il ne fera pas la publicité ou qu'il ne s'achètera pas un objet de luxe, mais il reste que ces paroles le questionnent. Pour lui, cette voix est continuellement présente de façon extrêmement concrète dans toute sa vie.

Cela dit, il a tellement de problèmes avec l'incarnation de cette voix dans l'Église catholique ou dans toutes les Églises, qu'il ne peut en arriver à se dire que cette voix est si particulière qu'elle est celle du Fils de Dieu et que, par conséquent, elle réglera sa vie. C'est terrible pour la

foi catholique, qu'on ait fait des études historiques ou non, du moins c'est là son avis. Il est alors extrêmement difficile, sinon impossible, de concilier le message de Jésus Christ et l'histoire de l'Église. Cela lui semble impossible à moins d'être un peu ignorant ou de faire ce genre de pirouette dont il n'est pas capable. Dire que l'Église est aussi humaine lui semble trop facile. De sorte que cette voix a beau rester pour lui une présence, qui touche sa vie et la touchera jusqu'à son dernier souffle, il garde l'impression qu'il va en rester là : « Je suis ce type de personne qui est habité par cette voix qui vient de la nuit des temps et qui reste très imprécise — ce qui nous reste de Jésus, ce sont quelques phrases, mais elles ont quelque chose d'incontournable. »

Quand je lui rappelle que les critères du jugement dernier dans l'Évangile ne semblent pas s'identifier à l'appartenance institutionnelle mais plutôt à l'aide aux pauvres et à la conversation avec le prisonnier, Arcand a un énorme sourire et il déclare, dans un éclat de rire : « Je suis peut-être sauvé malgré moi ! »

Les études théologiques

Arcand prépare toujours ses films en faisant une recherche. La préparation de *Jésus de Montréal* l'a amené à lire la production de théologiens et je lui demande ce qu'il en a pensé. Ce qu'il a surtout retenu, et qui a été une découverte, c'est l'enracinement de Jésus dans la tradition prophétique juive. Pour lui, jusque-là, Jésus était quelqu'un « à part », le début du catholicisme. Il n'avait jamais réalisé sa filiation avec la tradition des prophètes comme Isaïe ou Jérémie. C'est là ce qui l'a le plus intéressé intellectuellement et il a essayé de l'évoquer dans le film.

Comment réagit-il lorsqu'on lui dit que son film est utilisé dans des cours d'introduction aux sciences religieuses ou d'interprétation chrétienne ? Il s'en sent tout à fait bien. Une des grandes joies de ce film, c'est sa vie après sa production : il conserve toute une série de lettres de gens les plus divers (un moine, un pasteur luthérien finlandais, etc.) qui lui disent comment ce film leur a fait du bien ; il y a eu des thèses, même en théologie, sur ce film. Au Danemark, le film fait partie du curriculum du cours obligatoire de sciences religieuses au secondaire.

Alors peut-on dire, sans faire de mauvais jeux de mot, que ce film a été pour lui une manière d'évangéliser ? Réponse : « Oui, si vous voulez, c'est ça. Il y a là quelque chose d'étrange. Une chance ! » En faisant ce film, Arcand traitait de réalités très personnelles. Sa relation avec

Jésus, avec son père, à la religion de son père et de sa mère, à son enfance et des questions qui l'assaillaient au milieu de sa vie : d'où venait-il ? pourquoi faisait-il ce métier ? tout ça avait-il un sens ? Il a eu la chance de s'exprimer d'une manière qui rejoint un moine du Vercors ou encore un acteur comme Tom Cruise, qui lui a envoyé un fax de Los Angeles pour lui dire : « Vous avez résumé la problématique de ma vie. Que dois-je faire comme comédien, laisser tout tomber pour me faire saltimbanque de rue ? » Dans le cas de ce film, Arcand constate qu'il a ratissé large, qu'il a, en quelque sorte, « été béni ». « Il y a là des choses que l'on ne contrôle pas. »

Le besoin de guru

Pour en revenir au thème du messianisme, je propose que dans la société sécularisée, où les religions traditionnelles s'estompent, il n'y a plus de figures messianiques, ou plutôt qu'elles se déplacent dans le monde des arts et de la science. Arcand précise que pour lui, le terme « messianique » a quelque chose de négatif. Ce qui compte, c'est un appétit d'absolu chez les gens, un besoin d'être guidé. Il y en a qui se trompent et qui suivent l'Ordre du Temple solaire ou Jim Jones en Guyane pour finir empoisonnés ; il y en a qui, plus banalement, suivront Céline Dion, la reine d'Angleterre ou la princesse Diana. Il y a quelque chose qui fait que la vie ordinaire de la plupart des gens n'est pas assez pleine, qu'ils doivent la remplir avec quelque chose (d'un autre ordre). Arcand reconnaît facilement qu'il y a là une dramatique anthropologique religieuse d'ordre structural, quelque chose qui perdure en se déplaçant. La Révolution française a guillotiné le roi, puis on s'est tourné vers Napoléon. Les déçus de la politique transféreront leurs valeurs sur les vedettes de la télévision ou de la chanson, sur les célébrités, ce qui est d'ailleurs l'objet de son prochain film. Pourquoi les gens veulent-ils absolument en savoir autant sur les vedettes ?

Quand je lui demande si le rationaliste qu'il est ne croit pas que la science permet de dépasser tout ça, il interjette : « La science, c'est trop compliqué. Les gens ne comprennent pas vraiment la science. Je ne connais pas de gens qui ont un scientifique comme guru. » La science elle-même n'a pas de réponse simple ; elle a peut-être essayé d'en avoir au XIX^e siècle, à l'époque de Darwin, mais aujourd'hui, si vous parlez aux scientifiques, vous voyez qu'ils sont aussi confus que les théologiens !

Et Arcand acquiesce lorsque je trouve des exemples de ce désarroi des « scientifiques » dans *Le déclin*. Dominique, la professeure qui a pontifié sur l'empire américain, voit son discours contesté par une mère de famille (qu'elle a trompée avec son mari) et qui lui dit qu'elle tient ce genre de discours (grandiloquent) parce qu'elle est malheureuse en amour. De même, à la fin, les professeurs d'histoire d'un même département s'avèrent incapables de se raconter l'histoire amoureuse récente d'un de leurs collègues.

« C'est la même chose pour les physiciens », continue Arcand. Ils vivent dans un doute constant, ils ne savent même pas à quoi se référer : « Y a-t-il un ordre ou non dans le monde ? » À la fin de sa vie, Einstein disait que Dieu ne joue pas au dés. Ce qui fait que les gens ne se tournent pas vers la science, celle-ci étant beaucoup trop complexe.

Et pourtant, n'a-t-il pas lui-même commencé son *Jésus de Montréal* avec les physiciens, en parlant de l'origine du monde ? Arcand corrige : il a commencé son film avec la problématique de Dostoïevski : « Si Dieu est mort, est-ce que tout est permis ? » C'est là la première des grandes questions. Se pose ensuite la question cosmologique intimement liée à celle de Dieu : « D'où venons-nous ? Où allons-nous ? » Comme nous n'avons aujourd'hui aucune réponse à ces questions, nous nous trouvons un peu « dans le cirage ».

La religion cathodique

Nous abordons alors son nouveau projet de film, intitulé provisoirement *La religion cathodique*, l'histoire d'un mannequin qui connaît la gloire pour la perdre aussitôt. Arcand dit s'inspirer de la fameuse phrase de Warhol selon laquelle tout le monde sera désormais célèbre durant quinze minutes. Plus profondément, son film aborde la question de la présence nouvelle mais presque universelle de l'écran cathodique dans chacun de nos foyers. D'après lui, on n'a pas encore suffisamment réfléchi sur l'influence de cette réalité qui va de la télévision, de ses chaînes, du câble à la vidéo, en passant par le DVD, l'ordinateur et Internet. Pour lui, c'est là le phénomène fondamental de ce tournant de siècle, qui a changé notre âme, notre manière de vivre, de faire de la politique, qui a changé tout.

Comment ?

Il ne le sait pas encore, il y travaille. Ses films sont des recherches sur ce genre de questions. Des exemples ? Enfant, il habitait « le creux de la province de Québec », un petit village près de Trois-Rivières, où on n'avait jamais vu de ballet. Un jour, dans le salon de son grand-père est apparue une jeune fille avec une jupe très très courte (un tutu) alors qu'à l'époque les femmes portaient des maillots de bain jusqu'aux genoux ! Tout d'un coup dans le salon de son grand-père, dansait une dame presque nue. Elle était transportée là, avec des millions d'images qui nous arrivent tout le temps, toujours. Il y a là quelque chose de fondamental. Jusqu'à la Grande Guerre, les Français croyaient que les Allemands étaient des êtres d'une espèce différente. Des études anthropométriques laissaient croire que leur alimentation, par exemple, fondait cette différence physique. Tous les soirs on peut voir des images d'Allemagne qui nous montrent des gens qui nous ressemblent. De telles images changent ce genre de croyances. Un grand nombre de dictatures politiques sont tombées à cause de la télévision. C'est elle qui a mis fin à la guerre du Vietnam.

Parle-t-il de « religion cathodique » parce qu'il y voit un phénomène libérateur, ou par dérision ? S'il en parle comme d'une religion, c'est parce qu'il s'agit d'un phénomène tellement englobant qu'on ne peut y échapper, on ne peut plus en faire abstraction à quelque niveau que ce soit. Les visites du pape à l'étranger sont significatives en grande partie parce qu'elles sont couvertes *live* par tous les réseaux de télévision. En ce sens, il devient une vedette en compétition avec Lady Di, Michael Jackson ou les Rolling Stones.

Les décors sont les mêmes, n'est-ce pas ?

Oui, ce sont les mêmes décors, les mêmes aéroports, les mêmes descentes d'avion, la même chose. D'après lui, cela va tout transformer : la religion, la politique. D'ailleurs, aujourd'hui, le premier critère pour faire de la politique, c'est de bien passer à la télévision. « Si vous êtes couvert de sueur à la première entrevue, si vous parlez trop fort ou mal, si vous n'êtes pas capable de bien regarder la caméra, vous êtes mort. » Cette religion cathodique touche toute notre vie.

Le rôle (messianique?) du cinéaste

Est-ce qu'en partant d'une problématique fondamentalement humaine, il veut entrer en conversation avec le spectateur, le toucher? « Après la production, répond-il, je ne veux rien. » Ou, s'il veut quelque chose, c'est que le spectateur engage une conversation avec lui-même ou sa voisine. Idéalement, ils ne seront pas d'accord, l'un dira qu'il s'agit de tel problème et l'autre aura vu autre chose. Si cela arrive, il peut dire: « Mission accomplie. »

— Ce qui n'est pas rien, dis-je, c'est d'ouvrir le procès herméneutique, la conversation, et à la limite la compassion?

— La conversation, c'est ce qui nous distingue des animaux, ajoute-t-il. Il n'y a rien de plus humain que de parler.

— Et c'est ce qui peut nous sauver?

— Bien entendu, tout passe par là.

Brève synthèse personnelle

Je me contenterai, pour conclure, de dégager les grands traits de cette conversation en regard du thème du congrès *Figures de messies à l'aube du troisième millénaire*. Si ce thème, dans sa formulation scientifique, évoque peu de chose pour Arcand, il n'en reste pas moins qu'il prend une valeur heuristique quand on lui suggère d'en retrouver des figures de cas concrètes dans son propre univers. Ainsi, il parlera facilement de sa propre adhésion à des mouvements à connotation plus ou moins messianique comme le marxisme ou le nationalisme québécois, puis de sa déception devant l'incarnation concrète de ces projets pourtant généreux. Il reconnaîtra aussi que certaines figures du monde artistique comme celles de l'auteur ou de l'homosexuel (homme ou femme) détiennent une énergie particulière qui en font des figures quasi-messianiques ou emblématiques pour notre temps. Enfin, il récusera l'idée selon laquelle la figure du messie ou de l'autorité se soit déplacée sous celle de la science (« La science, c'est trop compliqué pour qu'on y adhère spontanément. »)

Par ailleurs, lorsqu'on l'invite à s'attarder sur l'état du monde, et en particulier sur celui que traduisent un certain nombre de films qu'il a réalisés, il reconnaît facilement qu'il s'agit d'un monde vide de valeur, où l'incarnation des grandes idéologies se sont avérées décevantes et où les référents traditionnels (la famille et le travail, par exemple.) ont disparu, un monde souvent fasciné par la violence, voire parfois par le

goût de la mort. Un monde de « restes humains ». Un monde vide et pourtant non désespéré, car il y reste cet élément anthropologique structurel, du désir d'un absolu et aussi la possibilité de converser, de toucher l'autre, de s'accompagner mutuellement en paroles ou en silence. Reste l'amitié qui, pour Arcand, s'avère charité.

Reste aussi au cœur de sa propre existence, la présence vivante de la parole radicale de Jésus : « Aimez-vous les uns, les autres. » Une parole qui l'amène à réfléchir sur ses actions les plus concrètes et dont il a rendu compte après *Le déclin de l'empire américain* (film personnel, film-bilan qui répond à la crise des quarante ans) dans son autre film *Jésus de Montréal*. Arcand accepte facilement que l'on considère cet œuvre comme un moyen d'évangéliser. Cependant, pour lui, il est presque impossible de concilier la voix incontournable de Jésus avec ses incarnations concrètes dans l'histoire des églises.

L'entrevue contient implicitement deux autres cas de figures messianiques que je me permets de thématiser. Quand je suggère, plus ou moins habilement, à Denys Arcand s'il veut (sous-entendu : comme un missionnaire ou un intervenant) engager un dialogue avec ses spectateurs, il répond que sa mission est accomplie si une discussion sur son film s'instaure entre des spectateurs. Par ailleurs, son prochain film qui portera sur la « religion cathodique » sera une réflexion sur la présence significative et les effets de l'écran cathodique dans nos foyers. Présence à laquelle nous n'avons pas assez réfléchi, l'écran cathodique s'avère aussi englobante qu'une religion (ou qu'un messianisme?) et transforme radicalement nos vies.

Enfin je soulignerai brièvement deux éléments de l'ensemble de cet entretien. D'abord une conjoncture dramatique : il s'en dégage indubitablement un monde en manque et par le fait même en besoin de figures fortes avec tous les dangers que cela comporte. Mais aussi, une ouverture : dans ce monde survivent des moyens de salut sous le signe du signe, du verbe : de la conversation amicale, à la marche en silence jusqu'à la Parole de Jésus en passant par la matérialité même du médium (l'écran cathodique) qui s'impose comme transformatrice de vie.

*Le héros, le leader et le messie :
trois figures symboliques du milieu
des affaires des sociétés occidentales*

MICHEL DION
Université de Sherbrooke

Depuis quelques décennies, le monde des affaires des sociétés occidentales s'est vu envahir par des figures symboliques agissant et étant considérées comme pouvant donner aux travailleurs un sens à la vie. Ces travailleurs l'auraient égaré au fil du processus de désacralisation de leur société et se seraient raccrochés au travail, devenant ainsi en quête de sens quant à leur travail. Nous retrouvons de plus en plus de textes, de sessions particulières et d'interventions dans les médias sur le sens du travail¹. Or il se trouve que depuis la fin des années 1970, c'est-à-dire depuis l'essoufflement de la croissance économique, certains acteurs importants dans l'organisation ont pris la relève de la religion, souvent timidement, quelquefois avec éclat. Les travailleurs en quête d'un sens à leur vie et d'un sens à leur travail ont trouvé dans ces figures symboliques une réponse à leurs questions existentielles qu'ils ne cherchaient pas dans les sectes et groupes religieux en effervescence. Ainsi, ce messianisme séculier, dans le milieu des affaires, a cherché, comme tout messianisme séculier, à répondre aux quêtes de sens des personnes œuvrant dans l'entreprise, à répondre au vide créé par la désacralisation des sociétés occidentales. Ces figures symboliques sont, selon le statut symbolique qu'on leur attribue, les héros, les leaders ou les messies

1. À cet effet, voir : Michel DION et Hughes PUEL, « Le sens du travail, ou la transcendance des illusions », *Ethica*, automne 1998, vol. 10, n° 2, p. 29-40 ; Thierry PAUCHANT *et al.*, *La quête de sens au travail*, Montréal, Presses HEC, 1996.

organisationnels. Ils sont, pour reprendre l'expression de Fragnière (1993), les héros et saints de l'éthique². La trilogie est, en fait, le reflet d'un phénomène culturel propre aux sociétés occidentales, principalement en Amérique du Nord.

1. Les éléments structurants de la vie organisationnelle et les figures symboliques

Cette trilogie du pouvoir spirituel exercé dans les organisations est issue de l'analyse phénoménologique du leadership dans le contexte des cultures organisationnelles, sous toutes les formes qu'elles prennent dans les sociétés occidentales, en particulier à travers nos propres recherches sur le sujet. La vie organisationnelle devient de plus en plus centrée sur trois éléments structurants.

Le rapport à la tradition : les traditions sont soit créées par le héros organisationnel, soit portées aux nues par lui. Nous retrouvons ici le concept de domination traditionnelle chez Weber : le héros organisationnel est non seulement celui qui a créé et/ou supporte les traditions dans l'organisation, il en est la personnification physique. Il est la tradition vivante de l'organisation, qui est elle-même en évolution. Il est le dieu vivant de l'organisation elle-même.

La gestion des valeurs : le leader est celui qui gère les valeurs organisationnelles et les rend plus facilement compatibles avec les systèmes de valeurs individuelles des membres de l'organisation. Ici, il ne s'agit nullement d'une domination rationnelle au sens wébérien, car ce n'est pas la légalité des règles normatives qui est en jeu. La gestion des valeurs est attribuée au leader organisationnel. Cela est tellement vrai qu'on tend de plus en plus à faire de la gestion des valeurs un élément primordial du management. Nous ne gérons plus des machines, de l'argent, ni même des personnes. Nous gérons des valeurs, et cela implique, plus particulièrement, la promotion des valeurs organisationnelles et la prévention/gestion de conflits de valeurs dans l'organisation. Le leader organisationnel est l'esprit de l'organisation, la source du changement organisationnel.

Le sens à la vie issu de la vie organisationnelle : le messie organisationnel étant la personne quasi sacrée qui non seulement exerce une

2. Gabriel FRAGNIÈRE, *L'obligation morale et l'éthique de la prospérité. Le retour du sujet responsable*, Genève, Presses inter-universitaires européennes, 1993, p. 211.

domination charismatique au sens wébérien, mais propose une spiritualité, d'une part désincarnée (en ce qu'elle n'est rattachée, le plus souvent, à aucune religion ou spiritualité liée à un Dieu, à la nature, au Cosmos), et d'autre part réincarnée (en ce que sa désincarnation constitue *l'a priori* de son enracinement dans la culture organisationnelle que le messie organisationnel impose, plus ou moins autoritairement)³. Le messie organisationnel est la source du sens à la vie dans l'organisation. Il représente aussi le véritable sauveur de l'organisation et de ses membres.

Cette trilogie ne fonctionne pas en trinité, car elle n'implique pas la consubstantialité de l'une ou de l'autre partie (les figures peuvent être complémentaires, mais ne le sont pas nécessairement). La trilogie emprunte par ailleurs certains des rôles traditionnellement attribués aux personnes de la Trinité. Une même personne peut d'ailleurs combiner deux ou trois de ces rôles symboliques. Pour illustrer le tout, nous utiliserons des symboles mathématiques usuels. Ainsi, il semble qu'une personne est un héros (H) et est généralement aussi un leader (L) — ce qui est indiqué, dans l'équation, par les parenthèses —, mais sans être nécessairement un messie (M), ce qui est indiqué par le signe > (plus grand que) : $H(L) > M$; un leader n'est pas nécessairement aussi un héros ou un messie : $L > H$ ou $L > M$; un messie est aussi généralement un héros et un leader : $M(H)(L)$. Les trois figures symboliques se modifient dans l'espace, de sorte qu'un PDG d'une multinationale canadienne ne sera probablement pas le héros, le leader ou le messie pour ses employés dans ses usines situées en Asie ou en Afrique, par exemple. Quant au temps, le leader peut effectivement perdre sa qualité de leader par l'exercice même qu'il fera de son pouvoir, mais le héros et le messie bénéficient d'une aura qu'on projette sur eux, aura qui les protège d'une telle décadence, à moins que leur comportement déviant, répétitif à souhait, en vienne à instaurer les conditions d'une telle décadence. Cela est assez rare, puisque la personne considérée comme héros ou messie organisationnel réagira promptement afin de sauvegarder son statut symbolique dans l'entreprise.

3. Max WEBER, *On Charisma and Institution Building*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968 ; Raymond ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard (coll. « TEL », n° 8), 1967, p. 550-564.

2. Les trois figures symboliques: héros, leader et messie

Le héros organisationnel: le nouveau dieu des entreprises

Le héros organisationnel est cette personne qui sait allier les qualités de visionnaire et dont la personnalité est tout sauf narcissique. C'est un être idéaliste et pragmatique à la fois. Il connaît bien les déterminismes qui peuvent restreindre la marge de créativité de tout dirigeant d'entreprise. Mais, comme c'est un être fondamentalement stratégique, il sait trouver les moyens concrets de faire advenir son idéal dans le réel. Le héros organisationnel est celui qui incarne parfaitement les valeurs primordiales de l'organisation. Il en est le modèle, il est perçu par l'ensemble des membres de l'organisation comme une parfaite incarnation des qualités et principes d'action encouragés dans l'entreprise. Il est, par sa personnalité forte et la perfection projetée sur elle, le cœur même de l'organisation, qu'il conçoit généralement comme ayant une culture propre⁴. Pensons seulement à Alphonse Desjardins pour le Mouvement Desjardins. Le héros organisationnel perdure, même après sa mort, comme un maillon central dans toute l'histoire de l'entreprise.

Le héros organisationnel joue un rôle fondamental dans le processus d'élaboration de la culture d'entreprise. C'est lui qui donne naissance à des représentations et croyances, à des valeurs et normes de comportement organisationnelles. Ses exploits sont érigés en récits et légendes et sa personnalité marque la vie organisationnelle de nombreux rites et rituels. Le héros organisationnel est au cœur des manières d'agir qui colorent les rapports interpersonnels dans l'entreprise. Le héros organisationnel apparaît ainsi comme un « dieu », créateur de l'univers symbolique de toute l'organisation. Le héros organisationnel est une manifestation très claire de la nature humaine comme créatrice-de-symboles (Ernst Cassirer). Selon Cassirer, la pensée symbolique tout autant que le comportement symbolique sont au cœur même de toute vie humaine (*homo symbolicus*). Sans symbolisme, la vie humaine ne serait confinée qu'à la seule satisfaction des besoins primaires et la religion, autant que l'art, la philosophie et la science ne seraient jamais apparues⁵. Marx critiquait chacune de ces idéologies comme des systèmes qui créent

4. Michel DION, « The Organizational Culture as Matrix of Corporate Ethics », *The International Journal of Organizational Analysis* (USA), vol. 4, n° 4, octobre 1996, p. 329-351; T.E. DEAL et A.A. KENNEDY, *Corporate Culture. The Rites and Rituals of Corporate Life*, Reading, Addison-Wesley Publishing, 1982.

5. ERNST CASSIRER, *An Essay on Man*, Toronto, Bantam Books, 1970, p. 29,45.

l'être plutôt que d'être présentées comme étant créées par lui. Le symbole permet ainsi de recadrer une idéologie non pas seulement comme un instrument de domination, mais comme la manifestation, lorsqu'elle n'est pas distorsionnée, du sens dont chacune est porteuse. Aussi, le héros organisationnel devient-il, en tant que créateur de l'univers symbolique de l'organisation, le fondement même du sens à la vie organisationnelle et, par conséquent, un véritable dieu dans l'entreprise. Le héros organisationnel devient non seulement le gestionnaire mais le principe fondateur du symbolisme dans l'organisation. À travers ses tâches quotidiennes, il devient le personnage quasi mythique sur lequel se fonde l'origine, la croissance et quelquefois la mort des symboles dans l'organisation. Il a, à sa manière, droit de vie ou de mort sur l'univers symbolique caractérisant son organisation⁶.

Le héros organisationnel est habituellement porteur des valeurs caractérisant l'histoire de l'organisation. Ces valeurs constituent le cœur même de la culture d'entreprise et sont habituellement au centre du code d'éthique de l'entreprise. Dans une recherche récente, j'ai identifié trois catégories de valeurs qui, en fait, se retrouvent spécialement mises de l'avant par le héros organisationnel, lui-même devenant la personnification de ces valeurs dans l'entreprise : les valeurs d'intégrité (comme l'honnêteté, l'équité, la justice, l'objectivité, l'impartialité), les valeurs relationnelles (comme la confiance, la loyauté, le respect, la collaboration, le dévouement), et les valeurs de croissance individuelle (comme le discernement, la liberté, la modestie)⁷. L'*anti-héros* organisationnel apparaît, par définition, comme adoptant des attitudes inverses au héros organisationnel et comme empêchant l'atteinte des valeurs susdites dans l'organisation. L'*anti-héros* (AH), dans le monde des affaires, est généralement aussi un contre-leader (CL), mais n'est pas nécessairement un non-messie ou antéchrist organisationnel (AC) : AH (CL) > AC.

6. Jean-François CHANLAT, *L'individu dans l'organisation. Les dimensions oubliées*, Québec, Presses de l'Université Laval/Éditions Eska, 1990, p. 530-681; Dennis A. GIOIA, « Symbols, Scripts, and Sensemaking. Creating Meaning in the Organizational Experience », *The Thinking Organization* (Henry P. Sims Jr., Dennis A. Gioia and Associates), San Francisco, Jossey-Bass, 1986, p. 49-74.

7. Michel DION, « Valeurs et croyances organisationnelles dans les codes d'éthique des entreprises manufacturières », *Revue Organisation*, v. 9, n° 1, 2000, p. 47-54 ; Clarence C. WALTON, *The Moral Manager*, Cambridge, Ballinger, 1988, p. 115-166.

Le leader organisationnel: le nouvel «esprit» des entreprises

Le leader organisationnel est celui qui insuffle un vent de changement, d'autotranscendance aux membres de l'organisation. Il transforme les résistances en forces, les faiblesses en points d'appui pour amener l'organisation à se penser elle-même de façon différente. Le leader est la source du changement dans les comportements individuels et les décisions d'entreprise. Le leader est celui qui donne à certaines valeurs fondamentales une réalité quotidienne. Bien des catégories de leaders ont été développées dans les études sur le sujet, de sorte qu'une mosaïque extrêmement complexe devrait être créée pour les refléter toutes. Cependant, certaines qualités fondamentales ont toujours été présentes dans la majorité des classifications : conduire un groupe vers son plus grand bénéfice à long terme, et ce avec plus ou moins de charisme, l'innovation et la vision qui l'amène à recréer continuellement les bases du développement de l'organisation et de ses membres, l'habileté d'évoluer dans des milieux hostiles et de prévenir des conflits dans l'organisation ou d'en réduire l'intensité⁸. Toutes les catégories de leadership doivent se ressourcer dans l'imaginaire de chacun des membres de l'organisation et dans ce qu'il est convenu d'appeler l'imaginaire collectif de l'organisation (avec un clin d'œil à l'inconscient collectif de Jung), c'est-à-dire cette capacité qu'a l'organisation d'arrimer les différents imaginaires individuels de ses membres autour d'un axe commun, le plus souvent défini et organisé par le leader organisationnel⁹. Le leader a aussi son contraire : le *contre-leader* qui exerce son pouvoir, soit de manière narcissique, soit de façon oligarchique, mais toujours avec pour résultat de détruire l'harmonie et la croissance de l'organisation, ainsi que les possibilités d'auto-accomplissement des membres de l'organisation en milieu de travail¹⁰. Le contre-leader ne sera pas nécessairement un anti-héros ni un antéchrist organisationnel : CL > AH ou AC.

Le leader organisationnel donne à certaines valeurs un contenu concret, immédiatement compréhensible par les membres de l'organisation¹¹. Il connaît bien les valeurs reliées à la rentabilité que sont la

8. Charles M. KELLY, *The Destructive Achiever. Power and Ethics in the American Corporation*, Reading, Addison-Wesley, 1988, p. 3-21.

9. À ce sujet, lire : Laurent LAPIERRE *et al.*, *Imaginaire et leadership. Fantômes inconscients et pratiques de direction*, Montréal, Presses HEC/Éditions Québec/Amérique, 1992.

10. Michel DION, « Le leadership éthique dans les organisations », *Entreprise éthique* (France), n° 6, avril 1997, p. 39-49.

11. T. J. PETERS et R. H. WATERMAN, *In Search of Excellence*, New York, Harper and Row, 1982, p. 89s.

clarté, l'efficacité, la compétence et l'innovation. Mais il tente aussi de faire intégrer par les membres de l'organisation des valeurs socialement induites, comme la santé et sécurité au travail, la protection de l'environnement, la qualité de vie des consommateurs¹². Le leader organisationnel, ce faisant, en arrive à faire du travail un lieu d'accomplissement pour l'individu. Marx critiquait, à juste titre, le travail à son époque comme source d'aliénation, l'être humain pouvant de moins en moins exprimer ce qu'il est, exploiter sa créativité dans son milieu de travail. Nous faisons face aujourd'hui à un capitalisme qui, sous ses airs de renouvellement, emprunte le manteau de l'hypocrisie. Ainsi, le prix des actions cotées en Bourse semble être porté à la hausse, entre autres dans la mesure où l'entreprise s'illustre par sa réingénierie et une « cure d'amaigrissement radicale » (*downsizing*) donnant le plus souvent lieu à des mises à pied assez nombreuses. Le capitalisme sauvage a ainsi repris du service, et en dépit des discours rassurants de ses leaders, portant entre autres sur la responsabilité sociale de l'entreprise, semble bien remettre la pure maximisation des profits à l'agenda. Il s'agit de ce qu'on pourrait appeler la *dynastie des leaders*, c'est-à-dire de cette série de leaders d'entreprise qui se passent le flambeau de l'« accomplissement possible au travail ». D'ailleurs, des séminaires et sessions de formation sur le leadership sont devenus aussi courants que l'eau des rivières. Le message uniforme de cette dynastie des leaders, c'est que le monde du travail est un lieu possible d'accomplissement pour chaque personne qui le veut bien. Ce sont d'ailleurs ces mêmes leaders qui sont souvent porteurs du sens de la vie organisationnelle dans leurs propres entreprises.

S'il veut vraiment insuffler un vent de changement dans l'organisation, le leader doit se purifier lui-même de certaines imperfections. Le leader organisationnel doit lutter contre certaines tendances fondamentales qui peuvent envahir sa personnalité et influencer ses perceptions et décisions. S'il y réussit, il sera effectivement considéré par ses pairs et ses subordonnés comme étant l'« esprit » de l'organisation. Il doit ainsi lutter contre cinq *péchés organisationnels* : (1) *l'oligarchie* dans la répartition du pouvoir organisationnel, c'est-à-dire la tendance à regrouper autour de soi un cercle d'amis qui se partagent entre eux le pouvoir organisationnel, formel et informel ; (2) *l'autoritarisme* dans

12. DION, « Valeurs et croyances organisationnelles dans les codes d'éthique... »

son comportement personnel, c'est-à-dire l'imposition de ses propres intérêts, buts et valeurs à tous les membres de l'organisation, le plus souvent avec une force morale, quelquefois physique, implacable; il peut ainsi s'agir d'un totalitarisme de l'esprit plus que du corps; (3) *l'utilitarisme* comme seul cadre de référence de ses décisions, c'est-à-dire la tendance à percevoir des problèmes et à résoudre des conflits ou des problèmes uniquement à partir du résultat net entre les bénéfices et les pertes attendues de l'une ou l'autre alternative d'action; (4) *la robotisation des employés*, c'est-à-dire considérer les employés comme des machines, et les percevoir comme des ressources disponibles, à portée de la main, à la façon dont les entreprises ont longtemps considéré les différentes espèces de la nature; (5) *l'approche behavioriste de la vie organisationnelle*, c'est-à-dire l'approche du changement organisationnel à partir d'une grille de stimuli qui, enchaînés les uns aux autres, peuvent le créer, et à partir d'un système de renforcement (punitions/récompenses) qui permet l'atteinte du résultat final.

Le messie organisationnel: le nouveau sauveur des entreprises

Certains individus deviennent de véritables symboles sociaux et ce, dans les principales institutions sociales, pas seulement dans le monde des affaires lui-même. Aux États-Unis, ce fut le cas, en particulier, d'Henry Ford (Ford), de Harley Procter (Procter and Gamble) et, plus récemment, de Bill Gates (Microsoft). Ils deviennent même des figures paradigmatiques, en ce qu'ils influencent, voire transforment la manière dont les leaders sociaux se comprennent eux-mêmes et comprennent leurs causes et/ou les organisations qu'ils dirigent (par exemple, Morita chez Sony). La création de tels messies organisationnels comme figures paradigmatiques prend évidemment sa source dans l'imaginaire collectif de la société en question, de sorte qu'il faudrait bien distinguer le phénomène américain de son parallèle japonais. Le Japon, avec sa philosophie bouddhiste, centrée sur l'harmonie (*wa*), le respect absolu de la hiérarchie et le caractère de renoncement à soi-même, contraste bien avec les États-Unis, caractérisés, comme le disait bien Tocqueville, par un individualisme poussé, mais aussi par le mythe de la nation parfaite, un exemple pour la communauté internationale, et par le mythe du Président, comme héros indéfectible, l'extension physique de la réussite américaine, la manifestation physiologique du pouvoir et du succès à la portée de qui le veut vraiment. Aussi, la création d'un Morita (Sony)

puisera dans un réservoir symbolique radicalement différent de la création d'un Ford ou d'un Rockefeller. Le résultat peut apparaître le même, mais le processus est tellement tout autre que ce serait une illusion que de confondre les deux réalités culturelles. Il faut d'ailleurs dire que les multinationales japonaises, avec leur système *Nenko*, supposaient, jusqu'à récemment, un engagement à vie (pour les employés masculins seulement), manifestant par là combien l'entreprise est une famille dont on ne sort jamais et qu'on ne critique jamais non plus sévèrement, par respect pour nos supérieurs, nos parents organisationnels. Cela n'a évidemment aucun écho en terrain américain.

Ces messies organisationnels démontrent des personnalités quasi-religieuses! Ils adoptent la structure de comportement, de discours et de pratiques qui ressemble souvent beaucoup à celle des leaders religieux ou spirituels. Leurs écrits, en particulier leurs autobiographies, deviennent des *écrits quasi sacrés*, où chaque membre de l'organisation doit puiser pour apprendre à réussir sa vie... organisationnelle, bien sûr, mais très souvent aussi personnelle et sociale, car le messie organisationnel ne se gêne habituellement pas pour montrer aux autres comment réussir leur vie familiale, sociale (par exemple, Lee Iacocca [Chrysler], Tom Watson [IBM], Bill Gates [Microsoft]¹³). Les messies organisationnels ont été les instigateurs de rites et rituels dans l'organisation, de modes d'action qui deviennent si importants dans la culture de l'entreprise qu'on pourrait les qualifier d'*actions quasi religieuses*. Ils ont ordonné l'espace dans leur entreprise de façon telle que certains lieux deviennent des expressions du sens à vie organisationnel dont ils apparaissent comme l'incarnation. Ces *lieux quasi sacrés* sont quelquefois le bureau même du messie organisationnel, mais ce peut aussi être une usine ou une division dont le succès lui revient ou qui a eu une grande importance dans toute l'histoire de l'entreprise, particulièrement dans les cas où le messie organisationnel est apparu comme ayant effectivement réussi à sauver des emplois, des ressources naturelles de l'extinction, voire des vies humaines. Les parquets de la Bourse, à New York comme à Toronto, sont aussi devenus, avec leurs rituels incompréhensibles pour les non-initiés, de véritables temples quasi religieux,

13. Thomas J. WATSON, *Father, Son & Co : My Life at IBM and Beyond*, New York, Bantam Books, 1990; Thomas J. WATSON, *A Business and Its Beliefs*, McGraw-Hill, 1963; Lee A. IACocca, *Iacocca : An Autobiography*, New York, Bantam Books, 1984; Bill GATES *et al.*, *La route du futur*, Paris, Robert Laffont, 1995.

avec leurs grands-prêtres attirés. Le sacré peut alors être atteint par une union symbolique avec le Dow Jones ou le TSE-300. Parmi le TSE-300, cinquante entreprises canadiennes ont été classifiées comme les plus éthiques au Canada par la *Social Investment Organization*, ce qui a pour effet symbolique de renforcer le caractère sacré de l'indice lui-même¹⁴.

Tout cela décrit bien le phénomène que j'avais identifié antérieurement¹⁵ : le *corporacentrisme comme quasi-religion*, c'est-à-dire comme idéologie par laquelle un individu devient comme le guide spirituel de tous les membres de l'organisation, en ce qu'il leur fournit un sens pour la vie issu de la vie organisationnelle. Mais le sens de la vie auquel adhèrent les disciples du messie organisationnel, bien qu'il soit issu de la vie de l'entreprise, n'en demeure pas moins un sens de la vie global. Cela manifeste ainsi que nous sommes en présence d'une quasi-religion, d'un phénomène culturel qui suit le mode de création et d'évolution des religions institutionnalisées en Occident. Le corporacentrisme est toujours le fait de méga-cultures d'entreprise, soit de cultures organisationnelles extrêmement fortes qui exercent une grande force centrifuge sur les systèmes de valeurs et de croyances de leurs membres, de sorte qu'il devient même plus difficile pour eux de trouver et de développer leur identité à l'extérieur de l'organisation (personne pleinement identifiée à l'organisation, fusionnée avec elle). L'entreprise en vient à envahir la sphère privée, individuelle, de sorte que toute la vie des membres de l'organisation soit teintée par la culture propre de l'organisation (par exemple, le cimetière Toyota, pour les employés de la compagnie).

Dans le contexte de la resacralisation des sociétés dites sécularisées, de la transformation des milieux de travail, de la globalisation des marchés, de l'angoisse grandissante des survivants (ceux qui demeurent en poste et voient autour d'eux les restes d'une organisation naufragée), les guides spirituels apparaissent comme un rempart contre la folie, contre le sentiment d'absurdité de l'existence. Le guide spirituel en vient à porter un sens à la vie non seulement pour cette portion de la vie vécue

14. SOCIAL INVESTMENT ORGANIZATIONS, « The Best of the TSE-300 », *The Financial Post*, juillet 1997, p. 30-31.

15. Michel DION, *Investissements éthiques et régie d'entreprise. Entre la mondialisation et la mythologie*, Montréal, Médiaspaul (coll. « Interpellations », n° 11), 1998, p. 86-88; Michel DION, « Le leadership éthique dans les organisations », *Entreprise éthique* (France), n° 6, avril 1997, p. 39-49.

dans l'organisation, mais pour la vie tout court, avec toutes ses ramifications. Dans certains cas, nous pouvons observer un *antéchrist organisationnel*, qui n'est pas nécessairement un anti-héros ou un contre-leader : AC > AH ou CL. L'antéchrist organisationnel est le chef des forces de mort dans une organisation, qui mène celle-ci vers la décadence, qui accélère la perte de sens et affaiblit la satisfaction au travail. Les forces de mort sont toujours contrebalancées par des forces de vie qui permettent la croissance de l'organisation et l'auto-accomplissement personnel en milieu de travail. Mais, la présence d'un antéchrist organisationnel fragilise l'entreprise et si un messie organisationnel n'est pas vite identifié et reconnu par les membres de l'organisation, l'entreprise court à sa perte, et les gens qui y travaillent, également. Toute personne peut être une force de vie ou une force de mort dans une organisation ; mais si cette personne a de l'autorité formelle ou informelle, la force qui la caractérise aura un poids d'autant plus grand sur l'avenir de l'entreprise et les gens qui y travaillent.

HÉROS ORGANISATIONNEL

«Nouveau DIEU»

= Cœur de l'organisation

= incarnation parfaite de
la culture organisationnelle**LEADER ORGANISATIONNEL**

«Nouvel Esprit»

= Source du changement
organisationnel ou individuel= faire du travail un lieu
d'autoréalisation pour l'individu**MESSIE ORGANISATIONNEL**

«Nouveau sauveur»

= symboles sociaux
= figures quasi religieuses**CORPORACENTRISME
COMME QUASI-RELIGION**

3. À quoi peut-on bien raccrocher la naissance de héros, leaders et messies dans les entreprises?

Il serait simpliste de relier ce nouveau phénomène à un vent de désacralisation des sociétés occidentales remontant à quelques dizaines d'années. Ces mêmes sociétés, et en particulier leurs entreprises, se sont, en fait, resacralisées selon de multiples modèles. Ces mythes vivants correspondent à différents modèles de resacralisation des entreprises dans les sociétés occidentales, à un phénomène de transfert du sacré dans le monde des affaires. Dans les entreprises, cela s'est manifesté selon les trois modèles suivants :

Le modèle spirituel : par l'avènement des nouvelles religions, ou milliers de groupes à tendance spirituelle qui se sont surtout multipliés depuis les années 1970, et en faisant disparaître tout un pan de la tradition religieuse des sociétés en question (en général, chrétiennes). Cela a donné lieu à une explosion de nouvelles spiritualités, jusque-là impossible à imaginer, surtout dans son ampleur. La désacralisation ne consiste pas essentiellement en l'impossibilité du spirituel d'évoluer et de prendre de nouvelles formes. Finalement, la resacralisation ne fait que démontrer la permanence de la dimension religieuse-spirituelle des valeurs humaines, et le caractère historiquement inévitable des orientations de valeurs centrées sur Dieu¹⁶. Cette resacralisation a eu des effets sur la gestion même des entreprises qui est, dans bien des cas, devenue la *gestion de la spiritualité* chez les membres de l'organisation, que cette(ces) spiritualité(s) caractérise(nt) l'une des grandes religions du monde¹⁷, ou certains de leurs courants spécifiques, comme le bouddhisme zen, de plus en plus populaire auprès des gens d'affaires. Une déclaration

16. Michel DION, « L'éthique des affaires et la dialectique des valeurs humaines », dans Michel DION et Louise MELANÇON (dir.), *Un théologien dans la cité*, Montréal, Bellarmin, (coll. « Recherches », n° 33), 1996, p. 182-228; Michel DION, « The Multidimensionality of Values Conflicts in the Organizational Life », dans Samuel M. NATALE et Brian M. ROTH-SCHILD (dir.), *Work Values: Education, Organization, and Religious Concerns*, Amsterdam, Éditions Rodopi, 1995, p. 98-120.

17. À cet effet, le phénomène des « entrepreneurs chrétiens » au Québec est particulièrement révélateur : Michel DION, « Religion et gestion d'entreprise. Évolution d'une association de gens d'affaires chrétiens (ACTE-Canada, 1975-1990) », *Sciences religieuses*, vol. 27, n° 1, 1998, p. 1-15; Michel DION, « Les entrepreneurs chrétiens au Québec. Quand les valeurs religieuses et la spiritualité sont intégrées dans la gestion quotidienne des entreprises », dans Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides (coll. « Héritage et projet », n° 56), 1996, p. 109-135.

inter-religieuse entre chrétiens, musulmans et juifs a même été signée pour agir comme un code d'éthique dans les affaires internationales¹⁸.

Le modèle émotivo-esthétique : dans ce modèle, l'esthétique comme quête d'harmonie avec le Cosmos ainsi que l'émotivité humaine sont placées sur un piédestal. Nous retrouvons ce phénomène dans de nombreuses organisations : par le passé, seule la rationalité agissait en principe-directeur de la sélection du personnel, en particulier des cadres et des chefs d'entreprises. La situation semble avoir évolué dans la mesure où on exige maintenant davantage que les gestionnaires et dirigeants d'entreprises soient habilités à gérer des conflits émotionnels dans le cadre de leurs fonctions habituelles. On définit même de plus en plus la tâche du management comme celle de *la gestion de valeurs*¹⁹, donc la prévention et la gestion des conflits de valeurs dans l'organisation. Il semble même que l'irrationnel ait envahi l'entreprise, de sorte que le mouvement occulte y recrute plus de membres que jamais auparavant (par exemple, le cas de l'Ordre du Temple solaire chez Hydro-Québec²⁰). Mais, à un niveau beaucoup moins menaçant, on commence à s'intéresser à la *gestion du rire* comme partie intégrante de l'organisation. Le rire devient une soupape des frustrations inhérentes à la vie organisationnelle, de sorte que mieux gérer l'humour, c'est-à-dire l'intégrer dans des canaux inexplorés de l'organisation (comme les réunions du conseil d'administration ou l'Assemblée annuelle des actionnaires), est devenu une méthode de prévention de crise (par exemple, chez Domino Pizza). De même, *l'intégration de la poésie* est devenue une méthode pour ouvrir des horizons de pensée qu'autrement les gestionnaires et chefs d'entreprise ne pourraient percevoir, de façon à ce qu'ils utilisent davantage leur créativité face à des situations inhabituelles ou menaçantes (par exemple, chez Boeing).

Le modèle politico-économique : dans ce modèle, le pouvoir détenu par la personne en autorité lui confère un genre d'aura sacrée, non pas que la personne soit respectée, comme si son autorité lui venait de Dieu

18. « An Interfaith Declaration. A Code of Ethics on International Business for Christians, Muslims and Jews » (Amman, octobre 1993) ; Michel DION, « Éthique des affaires et spiritualité chez les juifs, les chrétiens et les musulmans », *Actes du Colloque du FIMES* (Thierry Pauchant, éd.), 1999.

19. Charles S. McCoy, *Management of Values. The Ethical Difference in Corporate Policy and Performance*, New York, Harper and Row, 1985.

20. Caroline BRUN, *L'irrationnel dans l'entreprise*, Paris, Balland, 1989.

lui-même, mais elle devient elle-même objet de vénération en raison de ses attributs, des qualités de sa personnalité et de son influence dans l'histoire passée, présente et future de l'organisation. Son autorité se légitime chez les membres de l'organisation en ce qu'ils reconnaissent en lui ou elle les attributs quasi sacrés ou infinis qu'ils idéalisent, de sorte que la *gestion de l'image* devient ici centrale. Il ne s'agit pas tant de gérer les personnes ou les machines, que de gérer l'image que l'on veut refléter auprès des membres de l'organisation ou auprès du public en général, du gouvernement, etc. La gestion de l'image est devenue non seulement un secteur d'emploi (des firmes privées existent pour aider les dirigeants économiques et politiques sur le développement de leur image désirée), mais partie intégrante de la gestion elle-même des entreprises²¹. Par voie de conséquence, cette gestion de l'image tend à faire correspondre le moi idéalisé par l'ensemble des membres de l'organisation (imaginaire collectif) au moi reflété par le dirigeant. Par une gestion scrupuleuse des paroles, gestes et attitudes, on en vient ainsi à sacraliser une personne dont les attributs ont été volontairement distorsionnés, canalisés et sublimés pour les faire correspondre aux attentes des membres de l'organisation. Cette projection du moi idéal sur la personne du dirigeant est aussi observée dans la population en général. La publicité l'a ainsi utilisé pour idolâtrer la personne du gestionnaire dans l'ensemble des métiers et professions, de sorte qu'on demande aux autres métiers et professions de développer les mêmes qualités nécessaires aux gestionnaires d'entreprises, comme si l'animation de pastorale, le service social exigeaient essentiellement ces mêmes qualités.

L'arrivée des héros, des leaders et surtout des messies organisationnels peut être liée au phénomène d'idolâtrie de marché, qui a déjà fait l'objet de nombreuses études théoriques²². Le surgissement de leaders, héros et messies organisationnels peut aussi dépendre de l'image que se font de l'organisation les membres de celle-ci. S'agit-il d'une culture propre? D'un organisme vivant, à l'image de la biosphère? D'un système politique pouvant devenir un instrument de domination et même une vé-

21. Lee W. BAKER, *The Credibility Factor. Putting Ethics to Work in Public Relations*, Homewood, Irwin, 1993.

22. H. ASSMANN et F. J. HINKELAMMERT, *L'idolâtrie de marché. Critique de l'économie de marché*, Paris, Cerf (coll. « Libération »), 1993.

ritable prison pour nombre des membres de cette organisation, une forteresse dont la psyché individuelle n'arrive pas à se libérer? D'une machine donnant lieu à des relations mécanistes, réglées comme des horloges atomiques²³?

La trilogie des héros, leaders et messies organisationnels peut être observée dans les entreprises, spécifiquement des sociétés occidentales. Elle manifeste, à coup sûr, un phénomène de transfert du sacré dans ces sociétés. Or ces sociétés sont de tradition chrétienne en général. Il serait intéressant de pousser l'analyse afin de dégager les conditions inhérentes au christianisme qui ont permis ou supporté le surgissement du messie organisationnel. Car ce phénomène n'est pas du tout universel. Les sociétés à majorité islamique ou bouddhiste ne sont pas du tout touchées par ce type de transfert du sacré. Il y a bien des héros et des leaders dans ces sociétés, quoique sous ces termes se retrouvent des réalités bien différentes de celles des sociétés occidentales d'origine chrétienne. Nous n'avons qu'à penser au héros organisationnel au Japon et aux États-Unis. Dans le premier cas, la figure patriarcale est le renforcement social de hiérarchies instituées à tous les niveaux de la société et propagées depuis plusieurs centaines d'années. Dans le second cas, il s'agit d'une figure nationale qui a pour but de renforcer l'unité dans la nation et d'accroître le sentiment de fierté nationale. La figure de messie organisationnel n'est pas présente dans les sociétés islamiques, car ce serait jouer le rôle d'Allah que de s'attribuer un quelconque rôle quasi sacré. En quoi le phénomène de désacralisation de la société peut-il bénéficier de la présence de certains traits d'une tradition religieuse ou d'un groupe religieux? L'islam et le bouddhisme, les deux religions les plus en croissance au niveau mondial, ont-elles des mécanismes de purification des germes de leur autodestruction? Comme chrétiens, vers quelle réinterprétation de soi, du monde et de Dieu nous amène le phénomène de resacralisation des sociétés, autrefois identifiées comme sécularisées?

23. G. MORGAN, *Images of Organization*, Newbury Park, SAGE Publications, 1986.

3^e partie

RECONFIGURATION ET QUÊTE MESSIANIQUE

La personnalité messianique.
Une voie du dialogue judéo-chrétien

JEAN RICHARD
Université Laval

**1. La question du messianisme dans l'histoire
du peuple juif**

L'idée messianique a germé et s'est développée dans l'histoire du peuple juif. C'est donc là pour nous, aujourd'hui encore, un point de départ privilégié pour reconsidérer la question qu'elle nous pose. Je retiendrai plus particulièrement pour cela deux études récentes qui font bien voir, d'un point de vue juif, la problématique du messianisme quant à son idée, son essence, et quant à son histoire.

La première est une communication présentée en 1996 au colloque de Cerisy sur « Les figures du Messie ». L'auteur, Gérard Haddad, énonce dès le début sa thèse radicale : « Le messianisme est une idée hautement pathologique, psychotique, qui mine en profondeur aussi bien le peuple juif que l'humanité tout entière, qui les conduit de catastrophe en catastrophe, et dont il faudrait qu'ils se guérissent¹. »

Le problème le plus évident du messianisme, c'est son caractère eschatologique, qui lui fait imaginer « un séisme social et religieux conduisant au bouleversement des lois aussi bien naturelles que politiques, à leur radicale métamorphose et à ce qu'on pourrait désigner comme une fin de l'histoire survenant dans d'effroyables secousses, prélude tragique à l'instauration d'un âge d'or² ». C'est précisément cette tension

1. Gérard HADDAD, « Le messianisme comme pathologie », dans Claude COHEN-BOULAKIA et Shmuel TRIGANO (dir.), *Figures du Messie*, Paris, IN PRESS, 1997, p. 63.

2. *Ibid.*, p. 63-64.

eschatologique, apocalyptique, qui risque de précipiter dans la catastrophe et qui fait dire à Gérard Haddad : « Sur le plan politique, le messianisme allié au nationalisme conduira inévitablement l'État d'Israël à un effroyable désastre³. »

Gérard Haddad est psychiatre et psychanalyste de profession. Il entend donc creuser plus profondément, jusqu'à la racine du messianisme. Il croit la trouver dans le lien qui l'unit au *Hourban*, la destruction du Temple de Jérusalem. Telle est précisément la racine du mal qu'il déplore, de la pathologie dont il faudrait se guérir. Car « le Messie a pour fonction principale de réparer le *Hourban*, le fameux *tikoun* [la restauration de l'harmonie cosmique]. Cette persistance d'une souffrance et d'une plainte pour un malheur survenu il y a vingt siècles a quelque chose de troublant, elle apparaît comme une figure mortifère qui sape à la base toute tentative de revenir à une existence normale⁴. »

Le messianisme serait donc radicalement pathologique. Ainsi, Haddad rejettera toute tentative de distinction entre un faux et un vrai messianisme, car, dit-il, « à mes yeux, la notion de vrai Messie n'a aucun sens⁵ ». Pourtant, l'auteur adhère à la version critique qu'a proposée Maïmonide de l'espérance messianique : « Pour lui, aucune eschatologie, aucun bouleversement des lois de la société et encore moins de la nature n'est à attendre. Le messianisme pour Maïmonide est l'espérance de la fin de l'oppression du peuple juif, son indépendance politique qui lui permettrait de vivre sa foi comme il l'entend⁶. » Le vrai messianisme serait donc celui qui se maintient dans l'espérance, en évitant la tentation de désigner un Messie présent : « Le seul véritable messianisme, selon Maïmonide, est celui qui affirme que le Messie viendra, dans un futur toujours différé et fantasmatique. Le passage au présent est nécessairement une escroquerie mortelle⁷. »

La seconde étude à laquelle je me réfère est beaucoup plus élaborée, plus nuancée aussi dans ses conclusions. Il s'agit du petit ouvrage sur *Le*

3. *Ibid.*, p. 66. Dans le même sens, faisant bien voir quel mélange explosif constitue l'union du messianisme et du sionisme, l'ouvrage d'Aviezer RAVITZKY, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1996, 303 p. Ithamar GRUENWALD conclut ainsi sa recension de l'ouvrage : « When it bursts out of the limits of historical reasonableness, messianism easily turns into the worst form of apocalyptic catastrophe » (*The Journal of Religion*, 78/1, janvier 1998, p. 97).

4. G. HADDAD, « Le messianisme comme pathologie », p. 64.

5. *Ibid.*, p. 66.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 67.

messianisme, que vient de publier David Banon⁸. On y trouve un magnifique panorama des différentes figures du messianisme tout au long de l'histoire juive, jusqu'à nos jours.

Comme Gérard Haddad, David Banon fait bien voir le danger que représente tout mouvement messianique. L'idée messianique est une idée « radioactive ». Banon soutient aussi, à sa façon, que la tension messianique est le propre d'une conscience malheureuse : « C'est que le messianisme naît le plus souvent d'une frustration historique. Il apparaît dans la conscience collective comme la réparation d'une perte, comme la promesse utopique destinée à compenser le malheur actuel⁹. »

On assistera donc, au cours de l'histoire, à toute une suite de dispositions pour désamorcer cette « charge explosive » qu'est l'idée messianique. Ainsi doit-on comprendre l'interprétation qu'en donne Maïmonide. Il va la « définir avec une sobriété rationaliste qui visait probablement à contenir tous les débordements que cette idée avait provoqués dans l'histoire jusqu'à lui¹⁰ ». Un tel effort de modération sera plus marqué encore après le traumatisme engendré par l'aventure de Sabbataï Tsevi¹¹. À la suite de Gershom Scholem, David Banon parlera alors d'une « neutralisation de l'idée messianique dans le hassidisme primitif¹² ».

Mais ces deux auteurs soutiennent fortement que « neutralisation » ne signifie pas ici « liquidation » du messianisme. L'idée messianique doit être accompagnée d'un élément critique, correctif, mais elle ne doit pas être éliminée. Les nombreux dévoiements qu'elle a entraînés au sein de l'histoire juive ne doivent pas signifier une condamnation sans appel, car ce serait alors « se résoudre à l'abandon de toute espérance¹³ ». Voilà, finalement, ce qu'il importe de retenir : « l'espérance messianique¹⁴ ».

8. David BANON, *Le messianisme*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? », n° 3377), 1998, 127 p.

9. *Ibid.*, p. 5.

10. *Ibid.*, p. 30.

11. Sabbataï Tsevi, né en 1626, est persuadé d'être le Messie, l'oint du Dieu de Jacob, et il suscite un fort mouvement messianique chez les Juifs de la Diaspora. En 1666, il part pour Constantinople, convaincu qu'il s'emparerait de la couronne du Grand Turc. Mais son bateau est intercepté et il est fait prisonnier des Turcs. Conduit au sultan, il est mis en demeure de choisir entre l'exécution immédiate et la conversion à l'Islam. Shabbataï Tsevi préféra alors l'apostasie, semant ainsi la confusion parmi ses adeptes. Voir à ce sujet D. BANON, *Le messianisme*, p. 70-76.

12. *Ibid.*, p. 88. Cf. Gershom SCHOLEM, *Le messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme*, traduction par B. Dupuy, Paris, Calmann-Lévy (coll. « Agora », n° 115), 1974, p. 271.

13. D. BANON, *Le messianisme*, p. 4.

14. Tel était bien d'ailleurs le titre — *L'espérance messianique* — du séminaire de doctorat donné par David Banon à l'Université Laval à l'automne 1997, un séminaire dont la substance se retrouve dans l'ouvrage publié aux PUF.

Pour cela, l'espérance doit toujours rester ouverte : « Il s'agit donc d'une attente indéfectible, qui ne se convertit jamais en détente [...]. Et si elle venait à se réaliser, si elle cédait à la tentation de l'aboutissement, elle serait aussitôt démasquée comme pseudo-attente, comme pseudo-messianisme¹⁵. » Banon reprend ici l'affirmation de Leibovitz : « Le Messie est toujours celui qui doit venir un jour [...] et celui qui apparaît vraiment ne peut être qu'un faux messie. C'est là le sens du christianisme et du sabbatianisme dans l'histoire du peuple d'Israël et du judaïsme¹⁶. » Cependant cette présentation du christianisme est manifestement tronquée, car le christianisme a lui-même toujours affirmé, de façon paradoxale, que le Messie est déjà venu et qu'il doit venir. Or, concernant le retour du Christ, les affirmations des théologiens chrétiens recourent exactement celles des théologiens juifs.

Le point critique de divergence se situe donc là où les chrétiens professent leur foi en la venue du Messie dans la personne de Jésus le Christ. Pour bien marquer la différence, Banon insiste sur le fait que le messianisme, plus précisément encore la personne du Messie, est loin d'être essentielle au judaïsme, alors qu'elle est centrale dans le christianisme :

Est-ce que la personne du Messie est moins essentielle qu'on ne le pense dans le judaïsme ? Serait-ce l'influence en retour du christianisme, avec l'extrême personnalisation du Messie qui le caractérise, qui en est la cause ? Le messianisme est une dimension capitale du christianisme, il détermine en quelque sorte son essence. On a tendance à l'oublier, mais cela est inscrit à même leur nom : chrétiens ou *christianoï*, c'est-à-dire « messianisants » ou ceux qui témoignent de la foi au Messie, alors qu'on trouve dans la tradition juive ceux qui considèrent le messianisme comme inessentiel, voire tout à fait accessoire par rapport à l'observance des commandements¹⁷.

Le théologien chrétien ne peut se soustraire à cette interpellation radicale lui venant de son collègue juif qui, somme toute, lui « demande raison de l'espérance » qui est en lui (1 P 3,15). L'interpellation est radicale ; elle se formule ici en termes d'essence du judaïsme et du christianisme. La différence pourrait elle-même s'exprimer dans les termes d'une double polarité. La première est celle de l'observance des

15. D. BANON, *Le messianisme*, p. 6-7.

16. Y. LEIBOVITZ, *Judaïsme, peuple juif et État d'Israël*, trad. de l'hébreu par B. Roth, Paris, J.-C. Lattès, 1985, p. 206 (cité par D. Banon, *op. cit.*, p. 6).

17. D. BANON, *Le messianisme*, p. 4.

commandements, d'une part, et de l'espérance messianique, d'autre part. Le judaïsme mettrait l'accent sur le premier pôle; le christianisme, sur le second. Mais ce deuxième pôle, celui de « l'espérance messianique », comporte lui-même une tension. Car l'affirmation de la venue du Messie pourrait mettre terme à l'espérance. Ainsi, le judaïsme se caractériserait par *l'espérance*, une espérance ouverte, jamais réalisée, tandis que le christianisme se définirait plutôt par la *foi* au Messie, par l'accomplissement de la promesse.

La pointe de tout ce débat semble bien résider dans ce que David Banon appelle « l'extrême personnalisation du Messie » qui caractérise le christianisme. Par contraste, il soulignera l'existence de plusieurs formes de messianisme sans Messie au cours de l'histoire du judaïsme. C'est le cas d'Abraham, dans sa grande trilogie messianique. Pour lui, « la question du peuple et celle de la rédemption sont plus importantes que celle de la personne du Messie¹⁸ ». Il en va de même dans le hassidisme : « cette doctrine présente un messianisme sans Messie. La figure du Messie en est absente¹⁹ ». Ainsi en est-il encore, à l'époque contemporaine, pour le mouvement du *Goush Emounim*, qui « n'eut jamais de chef messianique, ni de chef charismatique qui aurait pu aspirer au rôle de précurseur ou de catalyseur du Messie. [...] Il s'agit plutôt d'un "messianisme sans messie"²⁰ ».

On comprend la réticence du théologien juif devant toute figure personnelle du Messie. C'est qu'une telle « personnalisation » risque de fermer l'espérance en la concrétisant dans les limites d'un seul individu. L'authentique espérance messianique ouvre sur l'absolu. L'accomplissement, la réalisation de cette espérance dans une personne individuelle ne signifierait-elle pas l'absolutisation indue du particulier²¹? La difficulté est d'autant plus grande quand la venue du Messie se trouve finalement comprise dans le christianisme comme l'incarnation du Verbe divin dans la personne du Christ.

Le défi que doit relever la théologie chrétienne se précise ainsi. Le problème est celui de la *personnalité messianique*. Comment la concevoir si nous voulons, non seulement répondre aux objections, mais surtout éviter les dangers réels qui ont été signalés? Dans une citation que

18. *Ibid.*, p. 56.

19. *Ibid.*, p. 89.

20. *Ibid.*, p. 112.

21. *Ibid.*, p. 6 : « La rédemption est toujours proche, mais si elle advenait, elle serait immédiatement mise en doute, au nom même de l'exigence d'absolu qu'elle prétend accomplir. »

je viens de faire de son ouvrage, David Banon assimile le « chef messianique » au « chef charismatique ». Cela suggère une voie de solution. La figure de la personnalité messianique pourrait être comprise dans le contexte de la personnalité du « chef », plus précisément celle du « chef charismatique ». Cela nous oriente immédiatement en direction de l'univers sociologique de Max Weber.

2. Le chef charismatique d'après Max Weber et Paul Tillich

Max Weber

Dans son ouvrage, *Économie et société*, Weber consacre tout un chapitre sur « Les types de domination », entendons les types d'autorité ou de pouvoir²². L'autorité légale ou rationnelle est celle qui repose sur la légalité. C'est le régime moderne de l'État de droit où, en principe, tous les citoyens sont égaux, chacun pouvant accéder au pouvoir en suivant le processus juridique reconnu par tous. Ce type se distingue alors de l'autorité traditionnelle, où les personnes sont constituées en autorité selon des règles de succession venant d'un lointain passé. Le statut de la personne, déterminé par son origine, est alors de première importance. Ainsi en est-il des régimes monarchiques du passé, tout spécialement ceux du Moyen Âge, considéré par Weber comme la période typique de ce genre d'autorité²³.

Au-delà de ces deux types, caractéristiques, d'une part, de l'ancien régime, d'autre part, de la modernité, le troisième type, l'autorité charismatique, nous intéresse ici plus particulièrement. Celle-ci se trouve fondée immédiatement sur les qualités exceptionnelles d'un individu. Tel est précisément le « charisme », que Weber définit comme suit :

Nous appellerons *charisme* la qualité extraordinaire [...] d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou sur-humains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un « chef » (*Führer*)²⁴.

22. Max WEBER, « Les types de domination », chapitre III, dans *Économie et société*, tome I, Paris, Plon, 1971, p. 219-255.

23. *Ibid.*, p. 222-248. Voir Robert A. NISBET, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1966, p. 141-143.

24. M. WEBER, « Les types de domination », p. 249.

La « reconnaissance » par les disciples ou les adeptes constitue un élément essentiel de ce type d'autorité. Car un tel chef ne peut revendiquer un quelconque droit de succession ou quelque légitimité démocratique que ce soit. Il n'a que ses qualités personnelles, que son charisme à faire valoir. Son autorité ne sera donc effective que si ce charisme est reconnu : « "Reconnaissance" qui est, psychologiquement, un abandon tout à fait personnel, plein de foi, né ou bien de l'enthousiasme ou bien de la nécessité et de l'espoir²⁵. »

Cette reconnaissance, cependant, est elle-même conditionnée par « la confirmation (à l'origine, toujours par le prodige) » du charisme²⁶. Le charisme, venant du ciel, doit être lui-même confirmé par un signe surnaturel. Par conséquent, dira Weber, « si la confirmation tarde à venir, si celui qui possède la grâce charismatique paraît abandonné de son dieu, de sa puissance magique ou de sa puissance héroïque, si le succès lui reste durablement refusé, si, surtout, son gouvernement n'apporte aucune prospérité à ceux qu'il domine, alors son autorité charismatique risque de disparaître²⁷. »

Il s'ensuit un autre trait important de l'autorité charismatique : son caractère révolutionnaire. Rappelons-nous que le chef charismatique ne reçoit pas son autorité par les canaux habituels du pouvoir. C'est un marginal par rapport à l'ordre établi, qu'il ne peut que déranger, perturber : « La domination bureaucratique est spécifiquement rationnelle en ce sens qu'elle est liée à des règles analysables de façon discursive, la domination charismatique est spécifiquement irrationnelle en ce sens qu'elle est affranchie des règles. La domination traditionnelle est liée aux précédents du passé et, dans cette mesure, également aux règles ; la domination charismatique bouleverse (dans son domaine propre) le passé et elle est, en ce sens, spécifiquement révolutionnaire²⁸. » Nisbet

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 250. En parlant ainsi du chef charismatique qui « paraît abandonné de son dieu », Weber pense sans doute au Jésus des Évangiles, mourant sur la croix abandonné de son Dieu et des siens. Et pourtant, c'est ce même Jésus qui, dans le contexte de la foi pascalle, sera proclamé Messie (Christ et Seigneur). Cela montre bien le caractère paradoxal de la foi en Jésus le Christ (Messie). C'est une foi « en dépit de » : en dépit de son abandon apparent par Dieu, en dépit de son échec apparent, en dépit du fait que sa puissance charismatique l'ait apparemment abandonné au moment de la Passion. Comment concevoir alors la Résurrection du Christ en tant que fondement de la foi chrétienne ? Comme un simple miracle, une simple confirmation venue du ciel, au sens où en parle Weber ? Ou s'agit-il de tout autre chose ?

28. *Ibid.*, p. 251.

rend bien la pensée de Weber quand il commente : « La révolution, qu'elle soit religieuse ou politique, est l'essence même du pouvoir charismatique, car son impact doit avoir un effet profondément perturbateur sur les traditions et les règles d'après lesquelles les gens vivent normalement²⁹. »

Là se situe précisément le danger de l'autorité charismatique. Weber lui-même le reconnaît à sa façon quand il écrit que les charismes du guerrier furieux, du chamane ou du charlatan « sont considérés par la sociologie axiologiquement neutre (*Wertfreie Soziologie*), de manière tout à fait identique au charisme des héros, des prophètes, des sauveurs les plus grands selon l'appréciation commune³⁰ ». Encore ici, Nisbet traduit bien la pensée de Weber en disant que « l'on ne doit pas supposer que le charisme se trouve seulement dans les grandes et bonnes figures de l'histoire. Le chef charismatique peut être aussi bien “un Jésus ou un Hitler”³¹ ».

Faire appel, en ce domaine, à une sociologie axiologiquement neutre, s'abstenir de tout jugement de valeur, laisse déjà entendre qu'on peut y trouver le meilleur et le pire. Les possibilités de dévoilements sont évidentes. Cela ne signifie pas, cependant, que ce type d'autorité soit essentiellement pervers. Les deux autres types d'autorité ne sont pas plus immunisés contre toute perversion ; l'histoire le montre assez jusqu'à nos jours. On comprend mieux aussi l'extrême personnalisation de la figure du Messie quand on la considère ainsi dans la perspective de l'autorité charismatique. Car l'autorité traditionnelle et l'autorité démocratique dépendent du système en place tout autant sinon plus que de la personne du chef. Celle-ci est promue en prenant place dans un système institutionnel. Il n'en va pas de même dans le cas de l'autorité charismatique qui dépend elle-même tout entière des qualités personnelles du chef : « Ainsi défini, le charisme est inséparable d'une personne, que ce soit un Jésus ou un Hitler, un chamane ou un guerrier furieux, inséparable aussi de la relation intime qui existe entre un tel individu et ses adeptes³². »

29. R.A. NISBET, *The Sociological Tradition*, p. 143.

30. M. WEBER, « Les types de domination », p. 249.

31. R.A. NISBET, *The Sociological Tradition*, p. 253-254.

32. *Ibid.*, p. 254.

Paul Tillich

De la réflexion de Weber, axée sur les différents types d'autorité, passons maintenant à celle de Tillich, qui porte elle-même sur les différents types de personnalité. Ce passage implique cependant un renversement des perspectives qui ne relève pas uniquement de l'orientation fortement philosophique et religieuse de sa réflexion. Pour la question qui nous intéresse, la différence principale est le renversement dans le sens de l'immanence. L'analyse sociologique de Weber accentuait le caractère surnaturel du charisme du chef, qui a pour effet l'adhésion des adeptes. L'interprétation philosophico-religieuse de Tillich va renverser les perspectives en posant d'abord la communauté. Finalement, c'est d'elle qu'émane le chef et non pas l'inverse, comme il était apparu d'abord au regard du sociologue.

Le texte que nous allons commenter s'intitule : *Masse et esprit*. Il réunit trois études : « La masse et la personnalité » (1920), « La masse et la religion » (1921), et « La masse et l'éducation » (1922)³³.

Il importe de noter d'abord le point de départ socialiste (marxiste) de Tillich. La question n'est plus celle du contraste entre l'ancien régime, fondé sur la tradition, et le nouveau, celui de la modernité rationnelle. Le problème surgit maintenant du contraste entre la face lumineuse de la modernité (les Lumières) et sa face obscure, souffrante, que représente la « masse ». Tillich parle ici de « masse » plutôt que de « prolétariat », alors qu'il s'agit bien de la même réalité. C'est qu'il entend insister, non pas tant sur la spoliation économique que sur l'aliénation humaine qui s'ensuit.

Cette aliénation de la masse, il la définit précisément comme « la malédiction de l'impersonnalité³⁴ ». Le problème, en effet, n'est pas simplement celui d'une foule d'individus qui manquent de culture. C'est que la masse n'est pas encore parvenue à l'individualité personnelle. Les membres de cet agglomérat n'ont pas encore atteint le niveau de la personnalité, qui se caractérise par l'autonomie, la créativité, la subjectivité de l'esprit : « Au sens historique du terme, la masse, ce sont les classes et les ordres, les races et les cercles, qui partagent le destin d'être exclus de toute formation spirituelle individuelle³⁵. »

33. Paul TILlich, « Masse et esprit. Études de philosophie de la masse » (1922), dans *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)*, trad. de N. Grondin et L. Pelletier, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/ PUL, 1992, p. 51-112.

34. *Ibid.*, p. 66.

35. *Ibid.*, p. 77.

En principe, la solution du problème est claire : il s'agit de faire accéder la masse à la dignité de la personne. Mais comment y arriver sans perpétuer le même vice fondamental, sans toujours creuser le fossé entre les classes, entre ceux qui restent dans la masse et ceux qui peuvent s'en échapper pour accéder au cercle des personnalités ? C'est ici précisément qu'intervient chez Tillich la distinction de deux types de personnalité. Le type auquel on pense spontanément est justement celui qui ne convient pas à la situation. Dès qu'on parle de personnalité, on pense, en effet, à l'idéal de l'esprit cultivé : « Essentiellement, l'esprit cultivé est astreint à des études dont le cheminement est déterminé et contrôlé par des examens imposés par l'État ; ces études lui ouvrent l'accès à la classe très hermétique de la culture, séparée intérieurement et extérieurement du reste du peuple par un abîme absolument infranchissable³⁶. » Dans la société bourgeoise libérale, ces mêmes études permettent d'accéder aux classes dirigeantes, celles qui exercent le pouvoir. On obtient par là des *personnalités politiques*, qui sont le plus souvent tout autre chose que des *personnalités puissantes*, des *personnalités de chef*.

Cet esprit cultivé, caractéristique de la modernité bourgeoise, constitue donc un type particulier, celui de la personnalité axée sur la forme culturelle. Tillich lui oppose un autre type, qui se retrouve le plus manifestement au Moyen Âge : c'est la personnalité axée sur le contenu substantiel, sur la substance vitale et spirituelle d'une culture, d'un peuple. Ce contenu, ce *Gehalt*, est la vie et l'esprit de toute formation, de toute forme humaine. Tillich le définit comme suit :

Le contenu est une attitude ultime envers la réalité, un sentiment immédiat de la vie et du monde, une expérience de l'inconditionnellement-réel, lequel confère à toutes choses sens, fondement et consistance, sans pourtant être lui-même « quelque chose », sans être une forme à côté ou au-dessus d'autres formes, mais bien plutôt la substance, la « force » de toute forme. Le contenu est immédiat, irréfléchi, inconscient ; il peut être là même en l'absence presque totale de la forme et il peut être presque (jamais complètement) absent même lorsqu'une forme est réalisée à un très haut degré³⁷.

Évidemment, contenu et forme sont indissociablement liés, mais le rapport de l'un à l'autre diffère grandement selon que l'un ou l'autre prédomine dans telle formation individuelle, culturelle ou sociale. Il se

36. *Ibid.*, p. 60.

37. *Ibid.*, p. 57-58.

peut, en effet, qu'au terme d'un long processus de réflexion et d'élaboration rationnelle, la forme se soit distancée de la substance vitale qui la porte. C'est le cas de la personnalité axée sur la forme, de la personnalité d'élite qui est celle de l'esprit cultivé. Or cette distance par rapport au contenu vital signifie en même temps un éloignement par rapport à la masse qui se trouve elle-même immédiatement déterminée et animée par ce contenu.

Le cas inverse peut aussi se présenter, celui d'une formation où prédomine le contenu vital et spirituel. La forme alors n'est pas détachée du contenu, elle demeure en contact étroit avec lui. Elle est son expression et elle le communique immédiatement. Ainsi en est-il de la personnalité axée sur le contenu. Sa richesse est de l'ordre du génie plutôt que du savoir. Et ce génie consiste précisément en une participation immédiate à la substance vitale et créatrice qui anime la collectivité. Une telle personnalité n'est donc pas séparée de la masse; elle participe directement à sa substance, qu'elle exprime, représente et communique :

Les formes d'une culture dotée d'une substance spirituelle historiquement fondée ne font rien d'autre que représenter cette substance : ce sont des formes expressives, non pas des formes de validité. Par suite, il est possible que la moindre présence de pareilles formes expressives suffise à communiquer toute la plénitude du contenu et à créer des types éminents de personnalités axés sur le contenu, alors même que la forme est à peine visible. Par là précisément, ce type est libéré de toute étroitesse aristocratique. Il est universel; il se réalise dans la masse, pour autant que la masse est porteuse de la substance spirituelle³⁸.

Ce qu'on vient de dire de la personnalité axée sur le contenu s'applique au plus haut point à la personnalité du chef :

Quant au chef, il ne se situe pas par-delà la masse; il vit lui aussi de la même substance que porte en elle la masse et il n'est chef que parce qu'il en témoigne plus fortement et de façon plus consciente. Il porte les symboles valides pour tous; il est lui-même symbole, et en lui rayonne le contenu du tout, qui est plus grand que lui³⁹.

Dans cet ouvrage de Tillich, l'expression « personnalité du chef » (*Führerpersönlichkeit*) désigne donc un rapport immédiat à la

38. *Ibid.*, p. 61.

39. *Ibid.*

collectivité, par opposition à la personnalité bourgeoise, individualiste, axée sur elle-même (*Eigenpersönlichkeit*)⁴⁰. On voit ce qui fait la force, la puissance d'une telle personnalité de chef : c'est la substance spirituelle dont elle vit, dont elle est remplie. On voit aussi pourquoi elle exerce une telle attraction sur la foule : parce qu'elle exprime la vie et l'esprit de la collectivité, qui se reconnaît immédiatement en elle, comme en son miroir, son symbole.

On retrouve ainsi les deux principales caractéristiques de l'autorité charismatique chez Weber : le charisme, la force surnaturelle dont elle est investie, et la reconnaissance dont elle jouit de la part de ses adeptes. Tillich, cependant, réinterprète ces données dans un sens non supra-naturaliste. Chez Weber, le caractère religieux-surnaturel du charisme est évident. D'où la « confirmation » qui est requise : le chef doit faire la preuve, par des signes surnaturels, qu'il est l'envoyé d'en haut. Rien de tel, évidemment, dans la perspective de Tillich. Le charisme du chef ne vient pas d'en haut, mais d'en bas ; et il n'en est pas moins divin pour autant. Ce dont est rempli le chef, son charisme propre, c'est la substance spirituelle dont vit la foule et qu'elle reconnaît en lui. Or ce contenu spirituel a lui-même un caractère religieux, puisqu'il consiste en « une expérience de l'inconditionnellement-réel, lequel confère à toutes choses sens, fondement et consistance⁴¹ ».

40. *Ibid.*, p. 58 : « la personnalité peut être déterminée soit d'après son être axé sur soi (*Eigen-Sein*), soit d'après son être pour la foule. Il s'agit dans le premier cas de la personnalité axée sur elle-même (*Eigenpersönlichkeit*) et, dans le second cas, de la personnalité du chef (*Führerpersönlichkeit*). Il y a des types qui, parce que la personnalité est axée sur elle-même, se voient interdire tout rapport à la foule, et il y en a d'autres où ce rapport est d'emblée présent. »

41. *Ibid.*, p. 57-58. Notons que certaines interprétations de la théorie de Weber vont exactement dans le sens de celle de Tillich. Ainsi, dans son Introduction à MAX WEBER, *On Charisma and Institution Building* (Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1968), S.N. EISENSTADT se demande ce qui, dans le charisme, attire tellement les gens. Et il répond en se référant à E.A. Shils, qui propose lui-même une interprétation d'allure philosophico-religieuse. Le pouvoir charismatique d'un individu doit se rapporter à quelque élément absolument central du cosmos et de l'existence humaine. Cet élément central pourrait se définir comme « formative power in initiating, creating, governing, transforming, maintaining, or destroying what is vital in man's life ». Un tel pouvoir a traditionnellement été conçu comme Dieu, Créateur et Seigneur de l'Univers. Mais on peut aussi le penser de façon plus immanente, comme « a fundamental principle or principles, a law or laws governing the universe, the underlying and driving force of the universe. » Ainsi, tous les genres d'inspiration créatrice, que ce soit en science, en art, en éthique ou en politique, seraient autant d'expressions de ce pouvoir vital fondamental qui apparaît chez certains individus sous forme de génie, de don ou de charisme (p. xxii et xxv).

Ces considérations relatives à la personnalité axée sur la forme et à celle axée sur le contenu se maintenaient jusqu'ici, tout comme chez Weber, au niveau abstrait de la typologie. Toute l'histoire est vue alors comme sur un même plan. C'est ainsi qu'on peut trouver le premier type dans la société moderne bourgeoise et le rapprocher du second, qui apparaît plutôt dans la société médiévale. Il importe maintenant de dépasser ce niveau abstrait pour prendre en compte la situation concrète qui est la nôtre, avec ses carences, ses possibilités et ses exigences.

Or nous ne vivons plus actuellement à l'époque de la « masse mystique » du Moyen Âge. En notre temps, celui de l'époque industrielle, la masse (prolétaire) a été dépouillée de toute puissance vitale, de toute intériorité et subjectivité. Elle n'est plus qu'objet et, par là, elle répond exactement à la définition qu'on en donne en physique :

Si la masse est « la grandeur de la résistance qu'oppose un corps à la force qui le meut », si ces caractéristiques sont l'absence de qualité en toutes ses parties (les atomes), l'absence de mouvement propre, l'assujettissement à des lois mécaniques, l'objectivité absolue et la réification de la force, si telle est bien la masse, alors ce concept ne semble s'appliquer tout au plus qu'au deuxième des groupes mentionnés : la masse technique (ou masse mécanique)⁴².

Aucun chef ne peut sortir de cette masse mécanique. Pour autant qu'elle est dépourvue de toute substance, de toute puissance intérieure, elle ne peut qu'être commandée de l'extérieur, en tant qu'objet des pouvoirs économiques et politiques. Et par là se creuse toujours davantage le fossé qui sépare, d'une part, la masse-objet, la masse commandée, dirigée, et, d'autre part, les personnalités cultivées qui la commandent et la dirigent.

Tillich en conclut : « Ainsi, toutes les questions convergent vers cette même réponse : l'humanité doit être engendrée des profondeurs d'un nouveau contenu, où est surmontée l'opposition entre la masse et la personnalité. Or un nouveau contenu est affaire de grâce et de destin⁴³. » Mais cette nouvelle conscience du problème et de sa solution est déjà un premier signe de cette grâce et de ce destin. Tillich peut donc ici même exprimer sa conviction : « Tous nos développements sont

42. P. TILLICH, « Masse et esprit », dans *Christianisme et socialisme*, p. 56.

43. *Ibid.*, p. 72.

animés par une conviction, celle qu'un pareil contenu va réellement faire irruption⁴⁴. »

Alors seulement pourra survenir un chef qui sorte vraiment de la masse, qui puisse la diriger sans la dominer, sans l'opprimer. Car il ne suffit pas qu'un tel chef soit bien formé. Il doit aussi être bien rempli de la substance vitale, de la force spirituelle qui émane de la masse :

Il est clair qu'il n'y a pas de chef possible sans forme éthique et spirituelle; mais l'une et l'autre forme ne le constituent pas à elles seules. Il faut aussi qu'intervienne le moment infrapersonnel de la force, de la force intellectuelle dont le sommet est l'intuition grandiose, et de la force de la volonté, dont le sommet est l'acte héroïque. [...] Il n'y a pas de « méthode » pour la sélection du chef, ou pour l'éducation du chef [...] : il n'y a que le contenu émissant à la fois les chefs et la masse⁴⁵.

L'idée d'un nouveau contenu devant bientôt faire irruption nous reporte à l'annonce du Royaume de Dieu qui approche, une notion que Tillich va bientôt formuler avec sa théorie du *kairos*⁴⁶. On en arrive ainsi à expliciter la dimension religieuse qui affleure à chaque point de ces réflexions sur la masse et la personnalité. La signification religieuse de la masse consiste alors à être porteuse du salut pour toute l'humanité : « Mettre en rapport Dieu et la masse, c'est donc affirmer la révélation du sacré, de l'inconditionnellement-réel par et dans la masse⁴⁷. »

Le chef issu de la masse prend lui-même par là une signification religieuse. Il devient sauveur. Mais il faut bien voir comment. Car être sauvée ne peut signifier autre chose pour la masse que redevenir sujet. Elle ne sera donc sauvée que si elle devient elle-même sujet de son propre salut. Non pas au sens où elle se sauverait par elle-même, mais pour autant que la grâce du salut fait irruption *en* elle, pour autant qu'elle ne survient pas de l'extérieur. Toute trace de supranaturalisme se trouve ainsi éliminée. Sauveur et sauvé ne font plus qu'un, au sens où ils ne sont plus extérieurs l'un par rapport à l'autre : « La masse est sujet, de part en part, il n'y a pas de chef, pas de sauveur ; [ou plutôt] on sent que ce dernier ne peut venir d'en haut. Il doit naître des profondeurs de la nostalgie des masses⁴⁸. »

44. *Ibid.*, p. 66.

45. *Ibid.*, p. 72.

46. P. TILlich, « Kairos I » (1922), dans *Christianisme et socialisme*, p. 113-161.

47. P. TILlich, « Masse et esprit » (1922), dans *Christianisme et socialisme*, p. 92.

48. *Ibid.*, p. 55.

On s'engage ainsi dans une réinterprétation des symboles christologiques (messianiques). Les souffrances du Messie doivent alors être comprises en rapport avec celles de la masse : « Les symboles chrétiens, dont on fait usage, ne sont précisément que des symboles. Ils demeurent étrangers s'ils ne sont pas réinterprétés comme symboles de la souffrance de la masse, là où sauveur et sauvé doivent ne faire qu'un pour qu'il y ait salut véritable⁴⁹. »

Précisons encore la fonction, le rapport du chef messianique à la masse qu'il représente, dont il est le prophète, le porte-parole. Quand le principe nouveau commence à pénétrer la masse et à l'inspirer, celle-ci n'en est pas immédiatement consciente. Ce sera la tâche du prophète messianique de révéler à la foule ce contenu nouveau, cette grâce qui l'habite. Cela cependant ne se fera pas sans heurt ni conflit. Car, dans la masse elle-même, les anciennes tendances s'opposent au principe nouveau et les effets de ce conflit vont se faire sentir sur la personne du sauveur, qui devra le subir d'abord pour pouvoir en triompher. Le symbole chrétien (messianique) de la croix se trouve ainsi réinterprété de façon non supranaturaliste, en rapport avec les souffrances et le salut de la masse :

Au tréfonds [de la masse mécanique], continuent de vivre les tendances humaines originelles, atrophiées, déspiritualisées, mais non détruites. Elles sont le lieu de la possible naissance d'un principe nouveau. Là où cette naissance se produit, l'immédiateté des instincts biologiques est remplacée par celle d'un instinct spirituel, encore souillé et masqué de bien des manières par les tendances biologiques, mais qui représente ce qu'il y a de plus profond dans le mouvement, lequel à présent n'est plus mécanique mais dynamique. Le principe de ce mouvement est certes encore muet. Il n'a pas encore trouvé sa parole de révélation; il n'a pas encore pris de forme subjective-objective. Celui qui trouve cette parole, celui qui s'en approche, même si pour commencer les tendances mécaniques de la masse le rivent à la croix, celui-là est le chef de la masse; non pas comme porteur d'une subjectivité spirituelle étrangère à la masse, mais plutôt comme celui qui, grâce à une communion intime avec ce qu'il y a de plus profond dans la masse, peut révéler le principe obscur qui y réside⁵⁰.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*, p. 80-81. Cf. *ibid.*, p. 62 : « Cette personne est éminemment consciente d'avoir reçu davantage qu'elle ne peut donner; elle est chef, non pas maître ou bienfaiteur, elle est révélatrice de la véritable aspiration de la masse à une structure cohérente et, en cela, elle peut même s'opposer à la volonté superficielle des masses lorsque celle-ci ne se comprend pas bien elle-même et reste sous la coupe de formes surannées. »

On voit par là même le danger qui menace. La personnalité messianique du chef peut connaître un double dévoiement. D'abord, son rapport au peuple peut être perverti si le chef refuse de se faire le serviteur de tous, s'il profite du pouvoir en l'orientant vers ses propres intérêts, en dominant les autres de façon oppressive :

La position supérieure du chef peut facilement détruire la construction organique et créer son contraire, la masse. Cela arrive lorsque le chef a perdu le contenu, et que la forme est devenue vide et s'est mise au service du pouvoir. Le chef « incroyant » entraîne la corruption de la société; car la « foi » fait alors place à l'intérêt, au service duquel peut entrer le pouvoir. [...] C'est seulement sur le sol de la « foi » qu'est possible le chef véritable, le chef qui peut et voit davantage que les autres, et qui pourtant n'est et ne veut être rien d'autre que le serviteur et le porteur du tout, pour l'amour de ce qui à toutes choses confère sens, signification et éternité⁵¹.

Mais il y a aussi une autre déviation possible, plus fondamentale encore. On a vu que le principe nouveau émerge lentement dans la masse au milieu des tendances anciennes. Il y a donc un discernement à opérer. Le chef doit représenter ce qu'il y a de meilleur dans le groupe, mais cela est loin d'être acquis. L'ambiguïté qui subsiste dans la masse peut se retrouver dans le chef. Celui-ci peut alors orienter les siens dans toutes les directions, à leur perte aussi bien qu'à leur salut.

C'est ainsi qu'une double orientation se propose alors à l'option des masses : le nationalisme et le socialisme. Pour Tillich, en 1922, il semble bien évident que l'idée nationale a fait son temps. La Grande Guerre a montré qu'elle ne pouvait mener qu'à la catastrophe. Il est clair maintenant que l'histoire va dans le sens du socialisme, que c'est dans cette direction que nous oriente le présent *kairos* :

Quant à l'idée nationale, elle a pu à l'occasion s'imposer aux masses par son immédiateté et son dynamisme puissants, et elle a ainsi servi, à sa manière, de paradigme pour le mouvement de masse dynamique; mais cette idée a culminé en des rapports de force capitalistes et dans la mécanisation militariste, révélant dès lors l'insuffisance de son contenu spirituel, et par suite elle a exercé une influence profonde dans le sens de la mécanisation des masses. Comme le principe national ne peut jamais être un fondement

51. *Ibid.*, p. 72.

spirituel ultime, les masses ont raison au plan spirituel de protester contre son hégémonie⁵².

Mais l'histoire allait prendre une autre direction, avec le triomphe du principe nationaliste. Et c'est l'ancien ami de Tillich, Emanuel Hirsch, qui allait se faire le théologien du « tournant allemand » de 1933⁵³. On est frappé de l'analogie entre la pensée de Hirsch et celle de Tillich. Sauf que tout se trouve alors inversé dans le sens du nationalisme. C'est ainsi que le peuple est revalorisé par opposition aux individus. Il importe de faire confluer les intérêts particuliers dans la volonté commune. Or cela est maintenant rendu possible grâce au Führer qui porte le tout avec le leadership personnel dont il a été gratifié⁵⁴. Le Führer, Hitler, nouveau porteur de la substance nationale (le *Volksgeist*), salué comme le Messie de l'Allemagne ! Les théologiens juifs n'ont-ils pas raison d'affirmer que l'idée messianique conduit tout droit à la catastrophe ?

3. Conclusion

Concernant l'autorité charismatique. J'ai déjà laissé entrevoir comment la typologie de Weber nous amène à nuancer la critique de Gérard Haddad. Nous lui concédons volontiers que l'idée messianique a pu conduire par le passé aux pires aberrations et qu'elle pourrait, aujourd'hui encore, précipiter dans la catastrophe. Est-ce à dire, cependant, qu'il s'agit là d'une idée essentiellement pathologique, aberrante ?

La typologie de Weber peut nous aider ici à remettre les choses en place. Elle nous apprend que l'autorité charismatique n'est pas une simple déviation, une simple pathologie de l'autorité traditionnelle ou de l'autorité légale ; elle constitue elle-même un type spécial. Sans doute, comme les deux autres, ce type d'autorité est-il susceptible de déviations, de perversions. Ce sont là précisément les pathologies de l'autorité charismatique. On a donc bien raison de parler d'un vrai et d'un

52. *Ibid.*, p. 85.

53. Voir la série de conférences universitaires données par Emanuel HIRSCH, « pour la compréhension de l'année allemande 1933 » : *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934, 165 p.

54. *Ibid.*, p. 31. Sur tout ce débat entre Hirsch et Tillich, voir mon Introduction à Paul TILlich, *Écrits contre les nazis (1932-1935)*, Paris/Genève/Québec ; Cerf/Labor et Fides/PUL, 1994, p. LXIX-CXX.

faux messianisme, ce dernier n'étant rien d'autre qu'un messianisme pathologique⁵⁵.

On doit bien admettre, cependant, que l'autorité charismatique ou messianique est plus susceptible de déviation, plus menacée de pathologie. Cela, pour la bonne raison qu'elle n'est pas encadrée comme les deux autres types, qui bénéficient eux-mêmes d'une structure légale bien déterminée ou d'une tradition bien éprouvée. Quant à elle, l'autorité charismatique surgit spontanément hors de tout cadre structurel : elle ne dépend que d'une confirmation du ciel et de l'adhésion des adeptes. Un processus bien vulnérable, en effet.

En plus de sa confirmation céleste, l'autorité charismatique, tout spécialement sous sa forme messianique, a donc grand besoin d'un élément critique et correctif, qui puisse servir d'antidote contre les déviations et pathologies. Nous retrouvons ainsi la conclusion de Scholem, reprise par Banon : celle d'une « neutralisation » de l'idée messianique, qui ne soit pas une « liquidation » du messianisme.

Idéalement, cet élément critique devrait se retrouver à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur du mouvement messianique. Un tel mouvement devrait toujours comporter un élément modérateur qui puisse contenir l'enthousiasme des foules⁵⁶. Quant à l'élément critique-correctif extérieur, il viendra tout naturellement des deux autres types d'autorité. Car le mouvement messianique apparaît au milieu d'une société déjà établie. Celle-ci verra sans doute à le contenir pour éviter sa propre destruction. Il est donc normal qu'un mouvement messianique soit en butte à la contradiction de la part de la société civile, et plus encore de la part de l'institution religieuse.

55. C'est encore en ce sens que va le commentaire de S.N. EISENSTADT. Il mentionne et remet en question les interprétations psychologiques qui accentuent le caractère pathologique de l'autorité charismatique chez le chef aussi bien que chez les adeptes. Il note surtout deux choses à ce propos. 1) D'abord, les personnalités charismatiques n'interviennent pas seulement dans les situations anormales, dans les situations de crise, de stress ou d'anomie ; elles constituent plutôt un élément de toute dynamique sociale. 2) Ensuite, ces personnalités de chef ne surgissent pas seulement pour détruire ; elles sont souvent à l'origine de nouvelles formations sociales (*op. cit.*, p. xxii-xxv).

56. Cela apparaît effectivement tout au long des Évangiles chaque fois qu'il est question de messianisme. Ainsi, à la question : « Did Jesus affirm that he was the Messiah? », Raymond E. BROWN répond : « I would judge it probable that Jesus never clearly or enthusiastically accepted the title in the sense in which both followers and opponents proposed it for him. He had no intention of doing things that many would associate with the Messiah, e.g., establishing an earthly kingdom, conquering foreign rulers, or functioning as an earthly ruler » (*An Introduction to New Testament Christology*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1994, p. 79).

Mais l'inverse est tout aussi vrai. L'impulsion charismatique et messianique devrait servir d'élément critique, de ferment d'évolution et de transformation à l'intérieur de la société et, plus spécialement, au cœur de l'institution religieuse. On a vu son caractère révolutionnaire. Par là s'explique sans doute, jusqu'à un certain point, les images de catastrophes apocalyptiques qu'on associe habituellement au messianisme. Mais alors, la crainte extrême qu'il provoque ne pourrait-elle pas être symptôme d'un attachement indu à l'ordre établi ? Toute perspective de changement serait alors qualifiée de pathologie !

Concernant la personnalité messianique. David Banon reprend lui-même, en la précisant et en la nuancant, la critique de Gérard Haddad. Ce qui, avant tout, fait difficulté pour lui, c'est la personnalisation extrême du Messie, sa désignation dans une personne particulière, comme Jésus de Nazareth. Car l'essence du messianisme, la valeur positive qu'il comporte et qu'on doit retenir, c'est l'espérance, « l'attente de Dieu ». La réalisation de cette espérance, dans une personne concrète individuelle, ne signifierait-elle pas sa suppression pure et simple ?

La force de l'objection est d'autant plus grande que la conception qu'on se fait du Messie est elle-même plus supranaturaliste. Si l'on imagine la venue du Messie comme Dieu lui-même descendant sur terre pour essuyer toute larme et combler tout désir, David Banon a pleinement raison. Mais n'y a-t-il pas une autre façon de considérer le Messie : non pas comme celui qui met terme à l'espérance, mais plutôt comme celui qui la porte et l'exprime ?

Tel est précisément le renversement de perspective auquel nous convie Tillich dans sa théorie de la masse et de la personnalité du chef. Le Messie, alors, « ne peut venir d'en haut. Il doit naître des profondeurs de la nostalgie des masses⁵⁷ ». En effet, s'il est autre chose qu'un mirage et qu'une illusion, le chef messianique ne survient pas d'en haut comme simple réponse, comme simple satisfaction apportée à la nostalgie des masses. Il en procède plutôt, comme dit Tillich. Sa mission est alors d'exprimer, d'éclairer et d'orienter cette nostalgie, pour qu'elle puisse devenir espérance.

Mais pour cela une issue est requise. Car l'espérance est autre chose que la pure attente passive. Elle comporte le sentiment d'une proximité de la fin désirée. Elle suppose aussi la perception d'une voie

57. P. TILlich, « Masse et esprit », dans *Christianisme et socialisme*, p. 55.

possible vers cette fin et, par conséquent, l'exigence d'un engagement sur cette voie. Voilà précisément ce qu'exprime l'annonce du Royaume de Dieu qui approche et la conversion qu'il exige. C'est ce qu'a voulu exprimer Tillich dans sa théorie du *kairos*, où il entend « éveiller une conscience du présent et susciter une action dans le présent⁵⁸ ». Le théologien, avec sa théorie, ne fait alors que conceptualiser la vision prophétique-messianique de l'histoire qui s'exprime au mieux dans l'annonce du Royaume qui vient.

Mais alors, qui est le Messie : celui qui doit venir, ou celui qui annonce le Royaume qui vient ? Ces deux réponses n'ont rien de contradictoire, il me semble. Surtout, et c'est bien là l'essentiel, elles expriment la même attitude fondamentale de foi et d'espérance. Seule diffère la perspective selon laquelle on conçoit le Messie. Si, avec Banon, on pense à un Messie venu d'en haut, dont la substance s'identifie à celle du Royaume de Dieu, on doit certainement dire que « le Messie est toujours celui qui doit venir un jour ». Mais si, comme Tillich, on conçoit plutôt un Messie venu d'en bas, des entrailles de l'humanité souffrante, un Messie dont la substance est la vie nouvelle qui apparaît à travers la masse humaine, un Messie qui a pour mission d'annoncer le Royaume qui vient, rien n'empêche alors d'affirmer que le Messie est déjà venu et qu'il est toujours présent au cœur de l'humanité.

58. P. TILlich, « Kairos I », dans *Christianisme et socialisme*, p. 116.

*Le messianisme chrétien dans
l'horizon culturel contemporain*

LOUIS PERRON
Collège Dominicain (Ottawa)

Il n'est certes pas sans à propos de s'interroger, à partir de ce qui se manifeste au plus profond de la culture actuelle, sur cette prétention centrale du christianisme d'être, à travers la figure du Christ Jésus, la source messianique du salut. Un certain nombre de facteurs me semblent appeler ce questionnement : l'épreuve généralisée des limites et l'approfondissement de la conscience de la finitude, la manifestation de ce que l'on a appelé, d'une expression qui n'est pas sans ambiguïté, « le retour du religieux », le discrédit des « grands récits » et des idéologies fondatrices modernes, enfin l'appel lancé en plus d'un lieu à une reconquête du sens et à un retour des valeurs. Plus précisément, une telle interrogation semble se justifier à partir des deux considérations suivantes. D'une part, et par rapport aux grandes utopies d'émancipation de la modernité, notre époque fait, avec une acuité toute particulière, l'expérience de grandes désillusions, en raison de l'épreuve renouvelée de la résistance opposée à l'action humaine par la force des choses et du retour du tragique, dont est grevée l'histoire contemporaine. L'utopie visant à projeter l'absolu dans l'histoire est discréditée et la figure du destin semble s'imposer. C'est sans doute cette conscience du temps présent, comme scepticisme par rapport à la croyance au progrès garanti par l'histoire, que cherche à décrire l'expression de « postmodernité », ainsi que le suggère Jean Ladrière :

La critique s'est retournée contre la critique et le temps des grandes révisions a commencé. C'est peut-être ce à quoi il est fait allusion quand on parle, comme on le fait couramment aujourd'hui, de la « post-modernité » [...] Comme le terme de « modernité », celui de « post-modernité » est de signification incertaine. Il pourrait indiquer, très prosaïquement, la période historique qui vient après la modernité, connotant par là l'idée d'une fin, historiquement repérable, des temps modernes et de leur esprit. Mais il suggère évidemment davantage : à la fois un jugement désabusé, et comme une sorte de liquidation d'une époque qui se termine dans un climat de désolation, et l'entrée dans une culture de la résignation, pour laquelle les grandes visions sont vaines, les finalités inconsistantes, l'avenir totalement incertain, qui croit ne pouvoir mieux faire que composer, au jour le jour, avec la force des choses, et qui est tentée de penser son propre devenir en retrouvant les grandes figures antiques de l'*Anankè* et de la *Moira*¹.

Un tel contexte, marqué par l'effondrement de l'idée de salut terrestre et l'émergence d'un devenir historique problématisé², ne manque pas d'interpeller la foi chrétienne eu égard à la signification actuelle du messianisme chrétien.

D'autre part, une pernicieuse tentation guette les Églises, celle de l'espoir d'une reconquête de la société sécularisée à partir d'une situation culturelle qui placerait, croit-on, le christianisme en position de force comme unique source de sens disponible et comme seule solution à ce qui est interprété comme une crise spirituelle généralisée. Mais une telle possibilité devient hautement problématique si l'on s'interroge, à partir du mouvement de fond qui anime la culture actuelle, sur la pertinence de la figure traditionnelle du Messie proposée par la prédication usuelle des Églises. D'où la nécessité d'une interrogation critique sur le sens que pourrait revêtir, non seulement la figure chrétienne du messie, mais encore toute forme messianique au sein de la culture occidentale actuelle.

Cette étude, qui souhaite apporter quelques éléments à cette réflexion critique, s'inscrit dans le registre des conditions de possibilité, en amont de toute détermination spécifique, de tout contenu effectif de la figure du messie. Elle cherche à repérer et à identifier, au

1. J. LADRIÈRE, « Théologie et modernité », *Revue théologique de Louvain*, 27, 1996, p. 178.

2. E. MORIN, *Amour, poésie, sagesse*, Paris, Seuil, 1997, p. 46. Comme le souligne Morin, l'idée d'un devenir problématisé est de Patocka.

sein de la culture actuelle qui ne semble plus fournir — au moins au sens traditionnel — l'assise du sentiment religieux, la présence d'une structure d'accueil *a priori*, c'est-à-dire constitutive de l'expérience humaine, apte à recevoir une réalité de type messianique. Au fond, elle tente de reprendre à nouveaux frais, à partir de la figure du messie, la question de la détermination d'une capacité *a priori* de réceptivité, d'une pierre d'attente, dans la perspective de l'établissement d'une corrélation mutuelle et critique entre l'expérience humaine et l'offre de la foi.

L'attente d'un messie — à supposer qu'il y ait place pour une telle attente — peut-elle être significative, pertinente, dans le contexte de la culture actuelle? Peut-on y repérer une attente de l'ordre de l'ultime, de la radicalité, l'attente d'un sens qui concernait l'existence au plus intime d'elle-même, dans ce qu'elle a de plus fondamental, dans ce qui la concerne au plus haut chef, à savoir sa destinée? Peut-on identifier une espérance liée structurellement à l'expérience humaine, le désir d'un salut? Si oui, quelles sont les conditions de signification d'une telle anticipation?

Les réflexions qui suivent comportent quatre étapes et s'inspirent largement de la pensée de Jean Ladrière qui a proposé ce que j'appellerais un paradigme eschatologique de l'expérience. J'expliciterai d'abord la structure eschatologique de l'historicité propre à la culture contemporaine. Cette historicité se présente essentiellement comme l'espérance d'un *eschaton*. C'est ce lien entre l'espérance et l'*eschaton* que je tenterai de préciser en second lieu. Il sera alors possible de dégager les principales caractéristiques structurelles de l'attente et, en dernier lieu, d'énoncer certaines conditions permettant la réception actuelle de la figure du messie chrétien.

1. La structure eschatologique de l'historicité propre à la culture contemporaine

La culture actuelle, dans ses diverses formes, procède d'une historicité particulière. Cette historicité appartient à cette grande figure qu'il est désormais convenu d'appeler modernité. En suivant Jean Ladrière, je postulerais que cette historicité procède d'une structure de type eschatologique. Selon cette thèse, la culture occidentale moderne, à partir du moment où a émergé la problématique moderne de l'histoire, c'est-à-dire où elle a commencé à prendre conscience réflexivement de son propre mode d'existence, s'est vécue et pensée selon un schème

historique de nature eschatologique, qui n'est autre, selon Ladrière, qu'une « transposition directe sur les différentes formes de la culture de la conception proprement chrétienne de l'histoire ». Ce schème, de nature englobante, rejoint l'ensemble de la culture, dans la totalité de ses dimensions constitutives (art, science, éthique, politique, etc.). Il désigne la manière dont l'existence, en la diversité de ses formes, en est venue à s'éprouver et à se vivre, et qui s'est révélée à la pensée philosophique comme un mode d'être caractéristique de l'existant humain. Cette constitution de la réflexion sur l'historicité s'est effectuée au cours de ce siècle, mais elle a été rendue possible par l'émergence de la problématique philosophique de l'histoire au XVIII^e siècle. Or cette forme d'historicité, cette structure eschatologique de la compréhension du temps, demeure la source inspiratrice de la culture contemporaine. La modernité, en la totalité de ses différentes figures et selon toute la diversité de ses composantes, y inclus celles que l'on désigne sous l'appellation de « postmodernité », « s'est construite, écrit Ladrière, et continue à se construire selon un mode d'historicité de structure eschatologique³ ».

Cette thèse est, bien entendu, lourde d'implications et peut apparaître problématique à plusieurs égards. N'ayant pas ici le loisir de l'explicitier autant qu'il serait souhaitable, je me contenterai des brèves remarques suivantes, ayant trait à son caractère problématique. La première de ces remarques concerne l'utilisation même du terme d'« eschatologie » qui appartient au contexte sémantique propre à la foi chrétienne. Afin de justifier un tel emploi, je recourrai d'emblée à Ladrière lui-même :

L'usage de ce terme, en ce contexte, est périlleux car son sens normal et habituel est théologique et on risque, en l'utilisant dans une analyse qui est simplement philosophique, de susciter des malentendus. Il se recommande néanmoins par sa pertinence pour ce qu'il y a d'effectivement à dire et qui appartient à la manifestation même de ce qui se montre dans l'histoire. Il faudra bien entendu préciser aussi exactement que possible en quel sens il peut être pris philosophiquement. Mais le fait que ce terme, dont la signification théologique est bien établie, puisse recevoir aussi une signification philosophique, indique qu'il est le support possible d'une analogie qui est par elle-même extrêmement révélatrice par rapport précisément à ce

3. « Théologie et modernité », p. 182.

dont il est ici question, à savoir à une écoute de la théologie à partir d'un site historique où s'annonce un moment favorable, un « *kairos* », qui en appelle à la parole théologique⁴.

L'emploi du terme « eschatologie » ne peut être justifié qu'à partir de ce qui se révèle, de façon immanente, de la logique même à l'œuvre au sein des figures typiques de la modernité.

En second lieu, pareille thèse peut apparaître problématique par rapport à ce qui constitue la spécificité propre de la modernité⁵. Elle repose en effet sur une interprétation selon laquelle la culture occidentale est essentiellement marquée par l'emprunt au christianisme de sa temporalité eschatologique propre. Une telle interprétation ne veut certes et surtout pas ignorer la spécificité constitutive de la modernité, sa consistance et son autonomie propres. Je crois qu'il est possible d'affirmer la spécificité propre de la modernité tout en en reconnaissant, avec bien d'autres, l'enracinement historique dans le christianisme dont elle est largement l'héritière. Il est difficile de nier que la culture qui a commencé à émerger à l'aube des temps modernes n'ait pas été façonnée, de façon fondamentale, par le christianisme tel qu'il est déployé historiquement.

Enfin, la thèse d'une structuration eschatologique de l'historicité propre à la culture actuelle prend position par rapport à l'idée couramment reprise selon laquelle la culture actuelle serait désormais entrée en post-modernité, entrée qui constituerait précisément une rupture radicale avec l'inspiration fondamentale de la modernité. Tout en reconnaissant la spécificité et la légitimité du climat actuel de désabusement et de désenchantement par rapport aux idéaux fondateurs et aux utopies porteuses de la modernité, elle questionne, à tout le moins, la thèse postmoderne au sens où elle affirme la continuité fondamentale de la figure historique qui a commencé à émerger depuis le milieu du Moyen Âge et l'actualité, dans l'effectivité des instaurations culturelles contemporaines, de l'intentionnalité qui l'inspire. Elle n'en reconnaît pas moins, de concert avec les tenants de la postmodernité, le caractère problématique de la modernité dont le sens nous apparaît à l'évidence moins certain et l'ambiguïté manifeste. Mais elle interprète la postmodernité comme l'une des différentes figures partielles de la

4. *Ibid.*

5. Qu'il suffise ici de rappeler le débat qui a opposé Löwith et Blumenberg.

modernité, comme l'une des péripéties internes de cette grande figure. Plus précisément, les phénomènes culturels liés à la postulation de l'idée de postmodernité sont ici interprétés comme une révision radicale et une réinterprétation généralisée de la visée inspiratrice de la modernité, comme une autocritique de la modernité elle-même, qui, tout en remaniant le projet, ne la remet cependant pas en cause de manière fondamentale. Tout en reconnaissant les effets historiques de rupture, cette lecture privilégie donc la solution de continuité. Du reste, la présence de cette structure eschatologique, caractéristique de l'historicité de la modernité, se trouve d'une certaine manière confirmée par le fait qu'elle se manifeste ouvertement et dans toute sa radicalité à la lumière des pressantes remises en question suscitées par les effets de limitation auxquels se heurtent de plus en plus la raison et l'action, et par les événements tragiques qui sont survenus au cours de ce siècle. Dans cette perspective, le phénomène appelé « postmodernité » se trouverait à confirmer la présence efficace d'une structure eschatologique de temporalité⁶.

2. *L'eschaton* comme vecteur de la modernité

Les diverses expériences historiques de la modernité (la techno-science, l'institutionnalisation de l'éthique, l'État moderne, l'économie capitaliste, l'art pur, la planétarisation de la culture) témoignent de cette historicité à caractère eschatologique. Chacune de ces pratiques est constituée selon une intentionnalité spécifique dont le sens ne se révèle explicitement et ne devient conscient de lui-même que progressivement, à partir d'une pratique, de façon toujours approximative et inachevée. La thématization du sens est toujours seconde, selon un moment réflexif qui fait apparaître explicitement la normativité implicite et définit une tâche historique. Le concept d'expérience historique est défini par Ladrière de la façon suivante :

Par le terme « expérience », on entend ici le mécanisme en et par lequel s'est élaborée une pratique spécifique, faisant apparaître, par ses exigences internes, une intentionnalité constituante qui s'est imposée à l'esprit comme possibilité inédite et comme tâche à assumer, bien plus que comme le produit d'une démarche délibérée. L'expérience ainsi entendue est

6. La vision de Ladrière rejoint celle d'Anthony Giddens qui, dans *Les conséquences de la modernité* (Paris, L'Harmattan, [1990] 1994), oppose la notion de « radicalisation de la modernité » à celle de postmodernité.

essentiellement révélation du sens d'une pratique qui est encore à venir et qui impose cependant déjà à cette pratique de se transformer progressivement pour se rendre de plus en plus adéquate à l'anticipation qu'elle instaure⁷.

C'est précisément cette structuration de l'expérience qui en définit l'historicité propre : « L'historicité d'une pratique est le mode suivant lequel elle s'historialise, c'est-à-dire se projette vers ses possibilités en réasumant interprétativement, dans l'initiative de son présent, ce qui, en son passé, s'est déjà révélé de son intentionnalité constituante immanente⁸. »

L'éthique, en tant que dimension selon laquelle se déploie l'expérience historique actuelle, fournit un exemple paradigmatique de la structure eschatologique d'historicité. Elle est au plus haut point révélatrice de la conscience de notre époque, qui témoigne d'une préoccupation éthique croissante tendant à rejoindre les différents secteurs de l'activité humaine. Or le mode de déploiement de l'éthique ne s'opère pas à partir d'une quelconque vision théorique préalable dont il constituerait la simple mise en application, pas plus qu'il ne se rattache à quelque fondement. L'éthique apparaît comme une dimension autonome, indépendante de la dimension religieuse de l'existence. La signification éthique des différentes pratiques en lesquelles se manifeste le souci éthique est vécue, remarque Ladrière :

directement, à même les situations concrètes qu'il s'agit de transformer, comme ce qui rend précisément ces situations inacceptables, et aussi, en même temps, comme ce qui marque la direction que doit prendre l'action. C'est dans l'expérience même de l'action transformatrice que sa signification éthique se révèle. Mais cela implique que l'éthique est vécue comme une exigence qui se rend manifeste à même les situations, dans une sorte d'intuition pratique, et que cette exigence vaut directement pour elle-même, dans l'évidence qui accompagne cette intuition. Autrement dit, dans l'expérience où les valeurs éthiques viennent à la conscience comme inspiratrices de l'action, ces valeurs se présentent comme ne tenant leur validité que d'elles-mêmes, comme justifiées par la manière même dont elles se rendent concrètement perceptibles⁹.

7. J. LADRIÈRE, « Le panorama de l'Europe du point de vue de la philosophie et des sciences de l'esprit », dans P. HÜNERMANN (dir.), *La Nouvelle Europe. Défi à l'Église et à la théologie*, Paris, Cerf, 1994, p. 47-48.

8. *Ibid.*, p. 59.

9. *Ibid.*, p. 55.

Selon cette perspective, l'éthique, à même la diversité et le pluralisme qu'elle met en œuvre, apparaît comme une pratique sous-tendue par une intentionnalité constituante, par une visée directrice, qui ne se découvre et ne prend conscience d'elle-même qu'au sein de l'expérience historique qu'elle inspire et par laquelle elle se constitue comme lieu constant d'émergence. L'éthique n'est visible, n'est perceptible que dans la forme concrète des figures historiques, objectives, qu'elle suscite et en lesquelles elle se dépose. Ainsi l'éthique, loin de se présenter comme une réalité pleinement achevée, se manifeste comme relativement indéterminée; elle n'est pas constituée de façon définitive en son effectivité. Elle est vécue comme une intentionnalité constituante spécifique, comme une idée directrice ou inspiratrice toujours en voie de constitution. Ce processus de constitution prend forme à partir d'une réalité inspiratrice que l'on peut qualifier par le recours à la métaphore de l'horizon : « Cette constitution, écrit Ladrière, s'effectue sur le fond pré-donné d'un horizon qui serait la vie éthique pure, établie enfin en son effectivité. C'est sans doute ce que Kant avait en vue lorsqu'il parlait de la cité des fins¹⁰. » C'est en raison de cette ordination horizontale¹¹ que l'éthique témoigne de façon exemplaire de l'historicité constituante contemporaine. L'éthique est portée par l'exigence radicale d'un état idéal, par une idée inspiratrice ou encore par un principe régulateur qui, dépassant toute réalisation historique, indique la direction de ce qui est à instaurer. L'exigence éthique se présente ainsi comme une visée et non comme une finalité immédiate : « En tant qu'elle est davantage une exigence que la représentation d'un état idéal, elle est pour l'action comme un horizon, qui lui donne son sens en dernier ressort mais qui est par rapport à elle à une distance infinie. Elle agit dans le présent de l'action, mais seulement comme cette sorte de point-limite qui aimante l'action mais demeure par principe non projetable dans ce qui est à proprement parler effectuable¹². »

Cet exemple peut être élargi à l'ensemble des composantes de la modernité. Chacune des figures de celle-ci se développe selon un processus continu d'auto-organisation, selon une démarche créatrice ambitieuse mais dont la destination finale demeure mystérieuse. Autrement dit, chaque figure se constitue selon « une intentionnalité opérante, qui

10. *Ibid.*, p. 56.

11. Terme utilisé par J. Ladrière.

12. « Théologie et modernité », p. 191.

devance les projets et ouvre sur un avenir énigmatique¹³ ». Ce qui s'annonce est radicalement non assignable et échappe à toute représentation. Pourtant, cet à-venir, sans cesse en suspens, hors de portée de toute réalisation historique effective, fait sentir son efficace dans le présent et est, en ce sens, contemporain des instaurations de la culture dont il ne cesse d'accompagner le cheminement. Il s'agit en fait d'un pôle d'attraction ou de sollicitation, qui permet l'ouverture, par la force anticipatrice qu'il déploie, du champ de créativité qu'est la culture et qui se trouve ainsi à baliser les projets suscités par l'initiative de l'action et à les orienter selon une direction ou une visée immanentes. L'anticipation suppose une herméneutique de l'actualité historique, rendue précisément possible par cette structure horizontale. L'anticipation, explique Ladrière :

est la lecture d'un présent, des problématiques qui s'y révèlent, sur le fond d'un à-venir, non figuré et non figurable, qui se donne cependant à la manière d'un horizon et qui confère leur sens aux démarches du présent. Chaque initiative nouvelle, en réassumant l'intentionnalité qu'elle rend localement effective, s'inscrit dans cet horizon mais en même temps contribue à le constituer. Il n'est pas autre chose, en effet, que le retentissement dans le présent du déploiement intégral virtuel d'une intentionnalité porteuse, déjà rendue effective dans les initiatives instauratrices, encore radicalement indéterminée cependant quant aux formes futures de son devenir effectif. Ce qui est remarquable, c'est qu'en dépit de cette indétermination il y a déjà une certaine efficacité dans le présent d'une figure à venir¹⁴.

Il n'est pas facile de préciser la nature de ce qui est ainsi anticipé ou annoncé. « La figure à venir, écrit Ladrière, ce serait quelque chose comme la visibilité même de l'intentionnalité, devenue pleinement réelle [...] Mais ce n'est là qu'une façon de parler, destinée à évoquer le mode d'efficacité d'une réalité qui n'est qu'horizontale¹⁵. » La vertu propre de cette réalité, en tant que située dans le présent, dont « elle partage déjà l'effectivité », est d'être « condition d'ouverture dans l'actuel d'un champ d'action effectif », tout en demeurant « retranchée dans un lointain insaisissable qui s'annonce [...] comme événement à la

13. « Le panorama de l'Europe... », p. 57.

14. *Ibid.*, p. 61.

15. *Ibid.*

limite d'une rencontre indicible » avec l'intégralité du sens¹⁶. C'est pour rendre compte de cette réalité horizontale que Ladrière introduit le terme d'*eschaton*, détaché de sa signification théologique.

La démarche créatrice, écrit-il, est à la fois réalisation, position d'une effectivité, et attente. C'est cette attente qui lui donne son sens. Mais l'attente est rapport à ce qui est attendu. Et ce qui est attendu absolument, c'est une survenance qui doit marquer à la fois un accomplissement, une intégralité, et aussi une discontinuité radicale avec le présent, une nouveauté absolue. C'est un terme dernier, retranché dans sa différence. C'est le rapport à une telle réalité qui ouvre dans toute son ampleur le champ des opérations effectives et fait de l'historicité qu'il caractérise une historicité de création¹⁷.

Dans l'ordre théorique, l'*eschaton* serait la vérité comme figure accomplie ou encore l'épiphanie du vrai. Dans l'ordre pratique, ce serait la liberté réalisée, c'est-à-dire l'avènement du monde moral sous la forme d'une communauté de réciprocité, ou encore l'épiphanie du juste. Ce serait l'apparition du contenu même de ce qui est anticipé, de manière confuse mais tenace, dans les instaurations culturelles, l'événement même du sens.

3. Caractéristiques structurelles de l'attente

À partir de ce que je viens d'avancer, il est possible de formuler ce qui m'apparaît être les principales caractéristiques de cette structure d'anticipation eschatologique. J'en retiendrai six.

D'abord, l'orientation vers un avenir, vers un futur qualifié, vécue sous le mode de la confiance en une promesse. Cette confiance appartient à la structure de l'expérience en tant qu'expérience historique. En d'autres termes, l'historicité de type eschatologique se présente comme une anticipation vécue sous la modalité de l'espérance. Le rapport de l'existence à l'*eschaton* est un rapport d'espérance, et cette espérance n'est autre que celle de l'avènement de l'*eschaton*.

Ce qui se montre ainsi, explique Ladrière, c'est une certaine forme du temps historique, qui est certes un temps ouvert, disponible pour l'action et pour les initiatives de la liberté, non toutefois sur un futur indéfini mais

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 61-62.

sur un futur polarisé par la présence en lui [...] d'une figure ultime à partir de laquelle vient à l'action présente son sens à la fois le plus secret et le plus authentique¹⁸.

Il est ainsi permis de parler d'une espérance constitutive de la culture contemporaine.

Ensuite, la distance et la tension qui se creusent entre le présent historique et l'avènement eschatologique. L'*eschaton* est une figure ultime déjà advenante mais en même temps toujours à venir. Il est « ce terme dernier qui agit effectivement dans le présent comme principe de totalisation et d'orientation. Il est donc présent, mais comme à venir, et à venir en tant que présent [...] Quoique non déterminé dans son contenu effectif, il l'est d'une certaine manière par son mode d'efficacité dans le présent¹⁹. » En effet, précise Ladrière :

deux traits caractérisent cette historicité eschatologique. D'une part, elle est traversée par une tension qui oriente tout son développement vers un terme ultime, un moment d'accomplissement, le dernier temps : l'*eschaton*. Et d'autre part, il y a reflux de l'à-venir sur le présent, et donc une certaine contemporanéité de l'*eschaton* et de l'actuel. Ceci suggère que l'*eschaton* n'est pas purement et simplement un « après », mais une sorte de présent qui accompagne le devenir²⁰.

Or cette tension implique que l'attente de l'*eschaton* crée tout l'espace de la contingence, de l'imprévisibilité, de l'aléatoire, de la singularité concrète et fait place à la discontinuité, à la rupture, à l'incertitude. Elle suppose le risque de l'échec et implique la prise en charge de tout le poids de l'événementialité. L'*eschaton* demeure une réalité non assurée et l'attente est celle d'une espérance non fondée, d'une surveillance non justifiée. Il n'est pas possible de fournir de garantie, de justification ultime, dernière, radicale à l'espérance qui ainsi demeure sans cesse suspendue à ce qui s'annonce et la soutient. C'est pourquoi

18. « Théologie et modernité », p. 193-194.

19. J. LADRIÈRE, « L'espérance de la raison », dans J. GREISCH et G. FLORIVAL (dir.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*. Centre international de Cerisy-la-Salle. Actes de la décade du 21 au 31 août 1995, Louvain-la-Neuve/Louvain-Paris, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, 1995, p. 367.

20. J. LADRIÈRE, « Peut-on penser philosophiquement une espérance? », dans N. FROGNEUX et F. MIES (dir.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (20-21-22 mai 1997), Paris-Namur, Cerf-Presses universitaires de Namur, 1998, p. 269.

elle ne relève pas d'une structure téléologique au sens où l'*eschaton* ne peut être conçu comme le simple déploiement effectif d'un terme connu et posé à l'avance, et qui correspondrait à l'achèvement d'un processus de croissance. Le *telos*, ici, ne peut être pensé comme principe unifiant et immanent d'un devenir, inscrit comme terme final dans ce devenir. Par ailleurs, en raison de l'indétermination foncière de la figure ultime et du fait qu'aucune figure historique ne peut l'épuiser, elle suppose tout le jeu des interprétations, de l'insurmontable décalage ou non-coïncidence entre les conceptualisations que l'on peut en donner et son effectivité. Elle se présente ainsi comme une réalité essentiellement herméneutique, relevant de l'ordre de l'interprétation.

En troisième lieu, l'appartenance de l'*eschaton* à ce qui relève de l'ultime, de la radicalité, de la dimension éthico-sotériologique de l'existence, au sens où il concerne l'existence en tant qu'enjeu pour elle-même, c'est-à-dire dans sa qualité même. L'*eschaton* doit être compris comme un moment d'accomplissement, comme une « manifestation sans réserve » et intégrale par voie de métamorphose. Il désigne une œuvre ultime au caractère énigmatique, une présence singulière insurpassable.

Quatrièmement, la donation qu'implique l'*eschaton*. Celui-ci s'annonce comme l'événement d'une donation toujours à survenir, radicalement inaccessible à l'action humaine. L'*eschaton* introduit, par rapport à l'action, une discontinuité radicale, un abîme, au-delà de toute inscription concrète. Cette distance implique un excédent irréductible à l'action, une extranéité de l'attendu.

Cinquièmement, la prise au sérieux de toute la consistance de l'immanence qu'implique l'*eschaton*. L'*eschaton* concerne l'histoire présente, dans laquelle il fait déjà sentir son efficace. Il concerne l'accomplissement, l'intégralité de ce monde-ci, bien qu'il soit un événement survenant sous le mode de la rupture, de la discontinuité radicale avec le présent parce que introduisant une nouveauté absolue. Il entretient avec l'histoire une relation dialectique de continuité et de rupture tout à la fois. C'est pourquoi il suppose, nécessite même, l'action humaine, l'initiative de la liberté qui, dès maintenant, sous son inspiration, contribue à son avènement. Si l'avènement de l'*eschaton* est pure donation, s'il ne dépend pas, quant à survenance, de l'action humaine, qui reste sans prise sur lui, il implique pourtant l'initiative créatrice. Son efficace ne se fait sentir que par la médiation de cette initiative, qui ne vise pas autre chose que la figure transformée de ce monde-ci.

Enfin, la position d'une transcendance extra-mondaine à partir de l'immanence, au sens où la transcendance que pose l'*eschaton* n'est pas purement extra-mondaine. L'*eschaton* exprime « à la fois la proximité et la distance, la présence d'une sollicitation efficace et la non-localisation de sa source, la contemporanéité et le lointain temporel ».

Il se manifeste comme un terme qui est attendu comme à venir et dont l'avènement ne peut être anticipé que comme événement ultime, donc comme terme dernier, mais non homogène aux figures qui marquent le devenir historique, agissant dans l'histoire mais non assimilable à un fait historique, fût-il en effet le dernier. D'une certaine manière le qualificatif « dernier » n'a même plus de sens, dans la mesure où il évoque une périéité homogène à celle d'un devenir qu'elle vient clôturer. Il faut penser, dans l'« eschaton », à la fois l'accompagnement du présent de l'action et la discontinuité radicale par rapport à tout ce qui est déterminé, assignable, repérable, figurable, effectivement accessible à l'action²¹.

En tant que structure transcendantale et annonce d'un universel concret, l'*eschaton* évoque une altérité qui est à la fois dans le monde et hors du monde, qui établit une relation entre ces deux pôles, à même la discontinuité, la rupture. Il s'agit d'une tension difficile à préciser et à formuler, relevant de l'appartenance à une situation limite, à une région frontière au statut paradoxal, et dont la nature reste à explorer. L'*eschaton*, à partir du monde, fait voir la limite et par là ce qui s'annonce au-delà de la limite; il se situe en quelque sorte à la limite du monde. Il apparaît comme un excédent par rapport au présent, sous la forme d'un « appel qui vient d'une réserve, à la fois retranchée et disponible, qui émane d'un lointain non encore entré dans le visible, qui indique déjà ce qui est toujours encore à venir²² ».

4. Les conditions de la réception d'un messie chrétien

Il m'apparaît que l'on doit tenir compte des caractéristiques propres à la structure eschatologique de la temporalité de notre culture si l'on veut proposer une interprétation théologique pertinente et crédible de la figure chrétienne du messie. Cette reprise théologique s'autorise d'ailleurs de la structure analogique qui lie l'historicité de l'existant

21. « Théologie et modernité », p. 192.

22. J. LADRIÈRE, « Raison et eschatologie », *Revue de l'Université d'Ottawa/University of Ottawa Quartely*, vol. 55, n° 4, octobre-décembre 1985, p. 190.

humain et celle de la foi. Celle-ci se déploie précisément selon une structure eschatologique, qui en définit l'historicité propre. C'est cette analogie qui permet la reprise, par transposition, à l'intérieur de la foi, du champ eschatologique ouvert par la dimension d'historicité de l'existence humaine. La forme d'historicité eschatologique propre à l'existence fournit ainsi une condition de réceptivité par rapport à la constitution du champ eschatologique propre à la foi. Dans les deux cas, en dépit de la différence qualitative (au sens pascalien du terme) qui sépare l'ordre — ontologique — de l'existence et celui — événementiel — de la foi, on retrouve un rapport à un terme ultime compris comme *eschaton*, et la contemporanéité de ce terme avec l'effectivité du présent.

Si l'hypothèse de Ladrière est fondée, il appert d'emblée que la culture actuelle serait loin d'être étrangère au concept chrétien de messie. Elle constituerait de soi un terrain d'accueil privilégié en ce qu'elle se structure précisément selon une attente de type eschatologique. L'établissement d'une corrélation entre cette attente et la proposition messianique chrétienne ne me semble pas pour autant aller immédiatement de soi. Il est nécessaire que soit au préalable critiquée la représentation traditionnelle du messie, afin que cette corrélation puisse être significative et recevable dans le contexte de la culture actuelle. En effet, l'attente eschatologique qui habite le champ culturel contemporain m'apparaît radicalisée par rapport à la figure traditionnelle du messie en christianisme, en ce qu'elle s'appuie sur une thématization de l'historicité plus radicale que celle selon laquelle l'expérience chrétienne en est venue à prendre conscience d'elle-même. Cette nécessaire radicalisation nécessite une réinterprétation de la figure du messie en fonction d'un développement plus approfondi et plus conséquent des implications de la structure d'historicité de la foi. En fonction d'une telle entreprise, qui est énorme et que je ne saurais prétendre ici épuiser, je me propose d'énoncer un certain nombre de conditions de signification et de réception qui m'apparaissent essentielles et qui découlent de la structure eschatologique dont je viens de préciser quelques traits particulièrement significatifs. Il me semble qu'aux fins d'une proposition et d'une communication pertinente et crédible de la foi dans l'horizon de ce qui est culturellement vécu aujourd'hui, toute thématization de la dimension messianique de la foi devrait satisfaire ces conditions.

Il est vrai que la réflexion théologique, instruite des développements philosophiques contemporains, comme de sa propre expérience, a

appris à se méfier des *a priori*. Tout en se révélant extrêmement féconde, cette approche a certes révélé ses limites et ses apories. C'est pourquoi les *a priori* auxquels je me réfère peuvent être définis comme des *a priori* culturels. Il s'agit d'*a priori* pétris d'historicité qui conditionnent le déploiement de la culture actuelle et qui se trouvent ainsi circonscrits par rapport à leur validité normative. Ils ouvrent le champ culturel contemporain, sans pour autant se présenter comme des invariants transculturels dont la validité serait intangible et supratemporelle. En ce sens, ils constituent des conditions de possibilité historiques liées à un contexte historique particulier et déterminé.

Je proposerai les conditions suivantes, dont je reconnais la teneur hautement programmatique :

(1) Le salut offert en Jésus-Christ relève essentiellement d'un rapport à l'avenir qu'il se trouve à ouvrir. Il s'ensuit que l'expérience chrétienne doit se déployer sous le mode de l'espérance et de l'attente de la manifestation plénière du salut. Sans nier le « déjà là » de la foi, elle doit assumer à fond la tension eschatologique du « pas encore » qui lui est constitutive. Prendre la vraie mesure de l'historicité de la foi chrétienne signifie que celle-ci est appelée à se vivre d'abord et avant tout comme espérance, en privilégiant le rapport à la réserve eschatologique de la foi.

(2) Cette orientation vers le futur de l'expérience chrétienne vécue sous les catégories de l'attente et de la promesse implique un certain nombre de corollaires à portée sotériologique, parmi lesquels : la précarité du salut, la figure du salut comme pauvreté, le caractère inépuisable de la figure eschatologique du salut et la dimension socio-politique de l'attente eschatologique.

La précarité du salut

Le rapport d'espérance implique, à même la certitude du salut corrélative de la foi, la reconnaissance de la précarité du salut. L'expérience de la foi doit pouvoir assumer toute l'incertitude, tout l'aléatoire qu'impliquent la contingence et la singularité de l'événementialité historique. L'expérience de la foi, malgré ou au-delà de la certitude qu'elle comporte, doit pouvoir assumer le risque de l'échec, la précarité d'un salut qui se présente comme une attente eschatologique. Par définition, ce qui est attendu de manière radicale n'est pas assuré. L'attente suppose précisément que l'attendu ne soit pas encore présent. Le salut expérimenté sous le mode de l'espérance touche le caractère problématique de

l'advenir de ce salut et l'incertitude quant à sa survenance effective et plénière. Il me semble que cette problématique s'impose si l'on cherche à véritablement prendre en compte tout le poids d'historicité qui grève l'expérience humaine. Malgré la certitude de foi, ce qui se joue dans l'histoire ne peut être étranger au salut final. Il dépend, tant au niveau de sa survenance que de son contenu, de l'action humaine et de ce que l'humain aura fait de sa liberté. Cette épreuve essentielle d'un manque me semble être l'une des caractéristiques essentielles du rapport moderne à la foi : l'expérience de ce monde constitue à bien des égards une contre-expérience de la prétention sotériologique de la foi. Ce que nous expérimentons de façon généralisée et massive, c'est la non-présence du salut, l'existence d'un irréductible décalage entre la présence historique vécue du salut et la plénitude eschatologique attendue.

La figure du salut comme pauvreté

En raison de cette historicité qui le sous-tend, qui accroît le sentiment de la tension eschatologique, le salut ne peut être expérimenté sous la forme de la gloire, sous le mode de la présence. Il s'éprouve plutôt comme figure de pauvreté. Le salut se vit essentiellement comme promesse, sous le mode de l'attente de la plénitude eschatologique, comme un avenir qui vient vers l'humanité depuis l'avenir de Dieu. Il s'éprouve comme mémoire de la passion du Christ, dans la solidarité avec la détresse humaine, à l'humanité souffrante, opprimée, exclue, démunie, c'est-à-dire comme pratique anamnétique et solidaire dans l'horizon de la libération totale, de l'avènement ou de l'accomplissement plénier du Royaume.

Le caractère inépuisable de la figure eschatologique du salut

Si le salut demeure essentiellement une visée pratique, qu'aucune concrétisation historique ne peut remplir, un horizon opératoire situé au-delà de toute effectivité, de toute instauration concrète, il s'ensuit que la figure eschatologique du salut ne peut s'épuiser dans aucune interprétation ni dans aucune expérience salvifique. Il y a nécessairement non-adéquation, absence de coïncidence, entre la figure du salut à venir et les figures historiques à travers lesquelles il est expérimenté. Il apparaît que le salut est une réalité à caractère herméneutique, nécessairement éprouvé sous le mode de la finitude. Le salut comme plénitude eschatologique demeure dans le retrait, dans une réserve indicible et

inassignable, quoique sa présence puisse déjà être anticipée dans l'histoire présente. Il suit de là que le salut chrétien est vécu selon une démarche d'interprétation constante capable d'accepter la pluralité des quêtes de salut et de reconnaître la validité des voies non chrétiennes de salut. La pratique chrétienne du salut doit s'ouvrir à la différence, à l'altérité et s'orienter selon une figure sotériologique non totalitaire.

La dimension socio-politique de l'attente eschatologique

Celle-ci concerne le salut de ce monde-ci. La pratique qu'elle inspire doit donc comporter un travail critique, revêtir une dimension socio-politique et viser dès à présent la libération totale de l'humain et du cosmos.

(3) La figure chrétienne du messie doit être interprétée comme une figure de pauvreté, c'est-à-dire sous le mode de la faiblesse. Plutôt que d'être pensée comme un absolu, elle devrait être pensée comme l'anticipation singulière et historique à validité universelle du salut promis par Dieu. Située dans l'horizon eschatologique de la donation plénière du salut, elle témoigne de la volonté salvifique de Dieu et de la destination finale de l'histoire comprise comme l'accomplissement de cette volonté. En ce sens, elle témoigne de l'avenir eschatologique du monde. Dans cette perspective, la figure chrétienne du messie n'entend épuiser ni l'attente eschatologique humaine ni l'effectivité plénière du salut. Elle constitue une manifestation historique du salut advenant, mais non la plénitude de ce salut. Elle se présente comme un pôle d'aimantation et de sollicitation conférant à la praxis humaine de libération une orientation et une justification, comme principe d'une dynamique d'instauration orientée vers l'horizon eschatologique du salut, qui lui confère son efficace propre.

(4) En raison de la structuration propre de l'attente eschatologique humaine, qui ne procède pas du sentiment religieux mais se propose plutôt comme une attente sécularisée, il devient difficile de thématiser la figure chrétienne du messie à partir de l'expérience religieuse. Cette thématisation devrait s'orienter à partir d'une position anthropologique d'immanence et s'appuyer sur la dimension sotériologique de l'existence humaine telle qu'elle est éprouvée effectivement au plan de l'expérience contemporaine. La figure du messie doit en quelque sorte sourdre du monde, tout en ne lui étant pas réductible. Elle doit pouvoir s'articuler avec l'action humaine comme entreprise d'émancipation et

de libération et manifester la pertinence mondaine de son efficace sotériologique. Elle devrait acheminer vers la transcendance du salut comprise comme ouverture extra-mondaine, à partir de l'horizon même du monde, c'est-à-dire vers une transcendance échappant à la seule mondanité sans pour autant se réfugier dans un lieu radicalement extra-mondain, à la manière d'une figure horizontale, située à la fois dans le temps et hors du temps. Mais cet hors du temps doit être pensé comme une extension, comme une ouverture amplificante de l'horizontalité. Certes, le messie chrétien est objet de pure donation, irréductible à la mondanité, en rupture même par rapport au monde. Il y introduit jugement et bouleversement. Sa survenance est tout à fait libre et gratuite, non prédictible et non maîtrisable. Pourtant, à même le lieu indéfiniment éloigné de son retranchement, dans la mesure même où il est toujours à venir, il ne cesse d'agir dans le présent, d'y faire sentir son efficace, son aspiration. Émanant d'un lointain non encore pleinement présent mais s'indiquant déjà dans la visibilité du monde, advenu, advenant et toujours à venir, il annonce la survenance d'un moment ultime, dans lequel apparaîtra enfin toute la signification de ce qui ne cesse de se chercher et de s'anticiper au cœur du destin humain.

Conclusion

Comme le remarque Ladrière, la question fondamentale que pose l'articulation des rapports entre la foi et la modernité, dans le contexte des sociétés industrielles avancées, est la suivante : « La foi chrétienne est-elle comme un corps étranger dans la culture moderne, témoignant en elle, et d'une certaine manière contre elle, d'une altérité totale, ou bien dit-elle, dans le mystère qu'elle proclame, le sens profond de ce qui advient dans et par la culture²³ ? » Le présent exposé, on l'aura compris, a pris position en faveur de la seconde hypothèse, mais non pas de façon naïve.

Car pour la justifier, il est nécessaire que l'expérience origininaire de la foi soit réinterprétée à partir de ce qui se révèle à travers les diverses émergences de sens que tisse la culture contemporaine. Pour être significative, la figure contemporaine du messie doit pouvoir s'inscrire dans la modalité d'historicité sous-jacente aux instaurations actuelles de

23. « Le panorama de l'Europe... », p. 47. Ladrière note, à juste titre, que cette question n'« a pas été rencontrée dans toute sa radicalité ».

sens. La question essentielle qui se pose peut être formulée de la façon suivante : comment penser la prétention absolue du christianisme, c'est-à-dire l'affirmation de la victoire *définitive* sur le mal, dans le contexte d'une historicité caractérisée par l'absence de garantie ultime, de justification dernière et la disparition des grands récits? Nous ne sommes cependant pas sans recours pour penser une telle interrogation : l'expérience de foi se déploie elle-même à travers une historicité propre et essentielle, et selon un degré de radicalité dont l'*intellectus fidei* contemporain n'a sans doute pas pris encore toute la mesure. C'est cette radicalité qu'il importe d'affronter, car c'est là, me semble-t-il, où se rejoignent mystérieusement, à même leur hétérogénéité, l'historicité constituante des objectivités contemporaines de sens et celle qui soutend le mystère de la foi. Ainsi devient-il possible d'ouvrir un chemin de pensée à même lequel il est permis d'espérer que puisse être dévoilé quelque chose de la figure du messie à l'aube du troisième millénaire.

Faut-il (encore) attendre Godot?
Messianisme et messianité chez Samuel Beckett

FRANÇOIS NAULT
 Université Laval

« Hélas ! où pourrais-je encore monter dans ma nostalgie ? Du haut de tous les sommets je cherche du regard le pays de mes pères et de mes mères. Mais je n'ai trouvé de patrie nulle part, je ne suis jamais qu'un passant dans toutes les villes, et en partance sur tous les seuils. »

Friedrich Nietzsche,
*Ainsi parlait Zarathoustra*¹

Écrire sur Beckett. Laisser venir à moi les mots, les siens, les leurs, reprendre ces mots qui ne m'appartiennent pas, les prendre à mon compte, c'est-à-dire travailler d'une certaine façon — et comme à mon corps défendant — dans le sens de l'économie, du calcul, de la conscience. Travailler les mots — les mots de Beckett, les mots d'un autre — au profit d'un travail qui compte, un travail calculé et calculateur ; en somme, travailler au profit du profit lui-même, dans la haine de la « dépense improductive » évoquée par Georges Bataille².

1. F. NIETZSCHE, « Du pays de la culture », dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, Paris, Flammarion (coll. « Garnier-Flammarion », n° 881), 1996, p. 167.

2. Voir G. BATAILLE, *La part maudite, précédé de « La notion de dépense »*, Paris, Minuit (coll. « Points/civilisation »), 1967, p. 23-54.

Écrire sur Beckett et céder par là, malgré et contre ma volonté, au piège économique du retour au Même, du retour au pays natal, du retour au chez-soi — tel Ulysse qui, ne quittant Ithaque que pour y revenir, ne part finalement jamais vraiment... ou à peine³. Qui reste étranger en tout cas à l'expérience particulière de l'errance à laquelle renvoient les vagabonds de Beckett, ou encore le Zarathoustra de Nietzsche.

Écrire sur Beckett : tâche impossible, à la *limite* du pensable sans qu'on puisse savoir exactement de quel côté du partage elle se situe : du côté de la *possibilité* de l'impossible ou du côté de l'*impossibilité* du possible ? Tâche *improbable*, devrait-on peut-être dire, s'inscrivant fatalement, d'entrée de jeu, dans la réverbération de ses mots à lui : il faudra toujours écrire sur Beckett *après* Beckett. Il faudra ainsi s'exprimer dans un langage qui se sait déchu, avoir recours aux mots sans y *croire*, continuer à parler dans la reconnaissance du caractère dérisoire de tout discours ; il faudra faire *comme si* on y *croyait* encore, oublier un instant — à peine, le temps d'un souffle — la perte du discours, la chute du Verbe.

* * *

« Le Messie ne viendra que lorsqu'il ne sera plus nécessaire, il ne viendra qu'un jour après son arrivée, il ne viendra pas au dernier, mais au tout dernier jour. »

Franz Kafka,
*Préparatifs de nocé à la campagne*⁴

Pour écrire sur Beckett, il faudra encore avoir recours aux mots, une dernière fois peut-être ou l'avant-dernière. La fin n'est pas loin, on le sait, on l'espère, sans la voir, c'est-à-dire que déjà on arrive presque à y

3. « La fiction proposée par Homère décrit la Méditerranée comme l'espace d'une "odyssée" : l'histoire est un retour au pays natal. La navigation n'est ni une errance, ni une découverte ; elle est un retour vers soi et reconduit à un chez-soi et à une épouse fidèle, vraie femme de marin. Ithaque est à la fin à Ulysse parce qu'elle était sienne au commencement. Rien n'a changé et tout a changé. Ce sont les noces de l'origine et de la fin. Pénélope est toujours là, et la servante, et le chien. Ils ont toujours été là et c'est ce qui rendait la navigation possible : l'errance d'Ulysse n'est pas une véritable errance ; encore moins un exil ni la folie d'une marche vers la perte ; elle est retour. » J. BOREIL, « L'impossible retour à Ithaque », dans J. BOREIL et J. POULAIN (dir.), *Lieux et transformation de la philosophie*, Vincennes, Presses Universitaires de Vincennes, 1991, p. 207.

4. F. КАФКА, *Préparatifs de nocé à la campagne*, trad. M. Robert, Paris, Gallimard (coll. « Folio » n° 988), 1980, p. 105.

croire. Il y va précisément ici d'une certaine détermination du croire comme « faiblesse de croire », comme foi qui cherche, qui se cherche sans y trouver son compte.

Cette détermination *faible* du croire — comme préalable de tout travail d'écriture *sur* Beckett et *après* lui — me paraît liée à une certaine détermination du messianisme comme « messianisme sans messianisme ». Les grands traits de ce « messianisme », à la limite du pensable et de l'imaginable puisque renvoyant à la suppression de toutes *les figures du messie*, ont été dégagés par Jacques Derrida à l'occasion d'une lecture des « Thèses sur la philosophie de l'histoire » de Walter Benjamin. Dans ce texte, Benjamin évoque l'idée d'une « *faible* force messianique » (*eine schwache messianische Kraft*) : « Le passé apporte avec lui un index temporel qui le renvoie à la délivrance. Il existe une entente tacite entre les générations passées et la nôtre. Sur Terre nous avons été attendus. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une *faible* force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention⁵. »

L'allusion de Benjamin à une « faible force messianique » n'est pas étrangère à ce que Derrida cherche lui-même à dire d'un certain « dénuement messianique » qu'il nous invite à penser en termes de « messianité » (sans messianisme) ou encore de « messianique ». Cette messianité — dont la forme reste « indéterminée, vide, abstraite et sèche⁶ » — participe d'une logique désertique, celle d'un espace ouvert où l'on ne cesse d'attendre *sans attendre*. En tant qu'« ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre [...], mais sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique⁷ », la messianité se trouve suspendue tout entière à l'événement, à la surprise qui déjoue toute prise, à ce qui (se) passe hors de toute anticipation possible, à ce qui vient et advient sans qu'on le *voie* venir — autant de possibilités, précise Derrida, « *qui à la fois ouvrent et peuvent toujours interrompre l'histoire, ou du moins le cours ordinaire de l'histoire*⁸ ».

Par ailleurs, ce qui interrompt et ouvre l'histoire est aussi ce qui, d'une certaine façon, lui échappe. L'hospitalité absolue qu'appelle la messianité — l'ouverture à un autre qui ne se laisse jamais pré-voir —

5. W. BENJAMIN, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », dans *Œuvres, t. II : Poésie et Révolution*, trad. M. de Gandillac, Paris, Denoël (coll. « Les Lettres Nouvelles »), 1971, p. 278 (§II).

6. J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée (coll. « La philosophie en effet »), 1993, p. 264.

7. J. DERRIDA, « Foi et savoir : les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison », dans J. Derrida et G. Vattimo (dir.), *La religion*, Paris, Seuil, 1996, p. 27.

8. *Ibid.*

implique en effet qu'on la protège des messianismes historiques : « cette hospitalité n'est absolue que si elle veille sur sa propre universalité⁹ ». Si bien que, pour Derrida, « l'appel messianique appartient en propre à une structure universelle, à ce mouvement irréductible de l'ouverture historique à l'avenir, donc à l'expérience même et à son langage¹⁰ ». L'association du messianique ou de la messianité (sans messianisme) à une « structure universelle » n'est pas sans poser des problèmes¹¹; en fait, on aurait même pu considérer cette affirmation comme une « distraction » de Derrida s'il ne l'avait pas reprise à plusieurs occasions, dans des contextes différents. Dans *Spectres de Marx*, Derrida semble lui-même reconnaître les difficultés inhérentes à une telle détermination « transcendantale » du messianique lorsqu'il cherche à penser le rapport de la messianité aux figures du messianisme abrahamique :

En figure-t-il la désertification abstraite ou la condition originaire? Le messianisme abrahamique n'était-il qu'une préfiguration exemplaire, le prénom donné sur le fond de la possibilité que nous tentons de nommer ici? Mais alors pourquoi garder le nom, ou au moins l'adjectif (*messianique*, préférons-nous dire, plutôt que *messianisme*, afin de désigner une structure de l'expérience plutôt qu'une religion), là où aucune figure de l'arrivant, alors même qu'il ou elle s'annonce, ne devrait se pré-déterminer, préfigurer, prénommer même? De ces deux déserts, lequel, d'abord, aura fait signe vers l'autre¹²?

Ayant reconnu la complexité de la problématique et ouvert, à tout le moins, la possibilité d'un lien sous-terrain rattachant le messianique aux messianismes, Derrida opte néanmoins pour une solution « ascétique » consistant à dépouiller et à dénuder le messianique au point de l'isoler des figures du Messie : « cette dimension messianique ne dépend d'aucun messianisme, elle ne suit aucune révélation déterminée, elle n'appartient en propre à aucune religion abrahamique¹³ ».

9. J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, p. 267.

10. *Ibid.*, p. 266.

11. J.D. CAPUTO formule ainsi la question : « How can deconstruction sit down to table with a “universal, formal structure”? How is that not simply a straightforward transcendental, or even [...] a “foundationalist structure”? », *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1997, p. 124. Voir aussi S. CRITCHLEY, « Deconstruction and Pragmatism — Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal? », *European Journal of Philosophy* 2 (1994), p. 1-21.

12. J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, p. 266.

13. J. DERRIDA, « Foi et savoir... », p. 28.

Pourquoi Derrida détache-t-il ainsi aussi radicalement le messianique des messianismes? Ayant posé que l'hospitalité absolue — le « oui » à ce qui arrive sans s'être laissé anticiper — appelle la déconstruction de « toutes les figures déterminables de l'attente », Derrida associe d'entrée de jeu les messianismes — tous les messianismes, religieux et séculiers — à la détermination d'une figure particulière du Messie : un Messie qu'on peut annoncer, attendre et reconnaître, par qui le salut vient, en qui on peut mettre son espérance. À cette assurance des messianismes, qui inscrivent l'attente dans un « horizon d'attente » et l'insèrent par là dans le découlement d'un programme, Derrida oppose la précarité et la « sécheresse quasiment athée » d'un « quasi-messianisme » « inquiet, fragile et démuni¹⁴ ». On se trouve dès lors devant un partage strict entre les messianismes et le messianique : tandis que les messianismes s'appuyeraient sur la détermination d'une *figure du Messie* pour fonder leur espérance, le messianique serait désespéré et désespérant, débordant tout programme et tout calcul, ouvert à ce qui vient *sans l'attendre*.

Il faut questionner — me semble-t-il — l'idée d'un messianisme transcendantal ou « quasi transcendantal », renvoyant à une structure générale ou universelle de l'expérience. Il importe également de remettre en cause le caractère irréductible de l'opposition entre le messianique (ou messianité sans messianisme) et les messianismes. Néanmoins, on fera ici l'économie d'un tel travail critique — nécessaire, je le répète —, afin de développer la distinction établie par Derrida et d'en vérifier l'opérationnalité.

C'est que la distinction messianique-messianisme me paraît constituer une clé de lecture intéressante de certains écrits de Samuel Beckett (*En attendant Godot*, bien sûr, mais aussi *Fin de partie* et la trilogie romanesque — *Molloy*, *Malone meurt* et *L'innommable*) : d'une certaine façon, le texte beckettien procède à la déconstruction du messianisme — ou du moins de l'une de ses déterminations — *au nom de quelque chose comme la messianité*. Cette vérification littéraire, qui a un intérêt propre et se justifie en tant que telle, renvoie également à un « intérêt de la raison théologique » ; il faudrait en effet se demander si, en définitive, la déconstruction des messianismes (au nom de la messianité) ne se donne pas également à lire à l'intérieur même de la tradition judéo-chrétienne

14. J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, p. 267.

où le Messie serait également toujours à-venir. Ainsi, ce que M.-A. Ouaknin dit du messianisme en général et du messianisme juif en particulier s'appliquerait aussi au messianisme chrétien : « Le messianisme n'est pas la présence du Messie, mais l'en-train-de-venir du Messie. Le messianisme est une tension entre le présent et le à-être du futur¹⁵. »

Ainsi, la figure messianique resterait indéterminable, à *l'intérieur même de l'espace d'un messianisme historique donné* : pour les chrétiens, il s'agirait d'attendre, en dehors de tout horizon d'attente, une sur-prise (déjouant toute prise) absolue. Le messianisme judéo-chrétien participerait ainsi de la messianité, de son désespoir ; il s'inscrirait lui aussi, contrairement à ce que suppose Derrida, dans l'horizon — sans horizon — du désert, qui peut être appréhendé non seulement comme l'espace d'une « sécheresse quasi athée » mais comme le lieu d'une rencontre quasi divine. Anna Gural-Migdal a raison de souligner que « le désert n'est pas loin du mystère divin dans son questionnement des zones du vide qui aspirent à l'infini les formes du monde. S'abolissant sans cesse dans la configuration déplacée de ses seuils, prolongeant en remous ce qui ne fut qu'un rayonnement provisoire, le désert figure la dangereuse ambivalence du jeu de la naissance et de la mort¹⁶. » La naissance, la mort, la *naissance comme mort*, mais surtout l'attente de ce qui se joue entre elles... voilà qui, à défaut de résumer la lecture qu'on peut faire de Samuel Beckett, peut certainement y introduire.

* * *

« Il s'agit toujours de sortir de la matrice et de se séparer de l'Abîme indicible. À peine l'enfant a-t-il crié que l'on donne un sens à son cri, car le cri du nouveau-né est déjà une parole. Enveloppé dans les langes et les paroles de ceux qui l'aident à naître, l'homme arrive dans le monde du "pour-quoi?". Il entre dans le mystère d'être là. »

Pierre Legendre,
*La fabrique de l'homme occidental*¹⁷

15. M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, Paris, Payot & Rivages (coll. « Petite Bibliothèque Payot »), 1998, p. 124.

16. A. GURAL-MIGDAL, « L'expérimentation de la frontière », *Vice Versa* 42 (1993), p. 59.

17. P. LEGENDRE, *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et une nuits/Arte, 1996, p. 13.

Dans le texte beckettien, la naissance — non pas l'*acte* de naître mais le *fait* de naître, ce qui nous échoit sans qu'on l'ait choisi — est identifiée à une faute, à un péché. Naître, voilà le véritable péché originel. Voilà la faute dont tous se sont *toujours déjà* rendus coupables. Dès le début d'*En attendant Godot*, Vladimir propose à Estragon de se repentir, sans savoir au juste de quoi. Après que Vladimir eut suggéré qu'il n'était peut-être pas nécessaire « d'entrer dans les détails », Estragon se demande si la faute en question ne serait tout simplement pas celle « d'être né¹⁸ ». Le narrateur de *L'innommable* reprend sensiblement la même affirmation : « On m'a donné un pensum, à ma naissance peut-être, pour me punir d'être né peut-être¹⁹. » Déjà en 1931, dans son essai sur Proust, Beckett définissait la condition tragique en lien avec la naissance elle-même : « Le personnage tragique représente l'expiation du péché originel, du péché éternel et originel [...], le péché d'être né²⁰. »

Si naître implique la participation à une faute, vivre ne pourra que renvoyer à « cette instance obscure où être est être coupable²¹ ». Coupable de quoi? On l'ignore. Simplement d'être né. Le sentiment très puissant de culpabilité qui habite les personnages de Beckett apparaît ainsi d'autant plus insoutenable qu'il est en définitive inexplicable : « ce n'est pas ma faute », s'écrie le narrateur de *L'innommable*, « tout ce que je peux dire c'est que ce n'est pas ma faute, ce n'est la faute de personne²² ». Il y a bien pourtant une faute, puisqu'il y a de la souffrance. L'expiation de la faute — d'une faute quelconque, d'une faute qui s'ignore comme faute puisque n'étant pas liée à un acte coupable — équivalait dès lors à l'expiation de la naissance elle-même.

La « faute d'être né » qui se donne à lire dans le texte beckettien suggère plus d'une lecture. Il serait sans doute possible de l'identifier à l'un des « stades de néant » évoqués par Descartes dans ses *Méditations*

18. S. BECKETT, *En attendant Godot*, Paris, Minuit, 1952, p. 13.

19. *Idem*, *L'innommable*, Paris, Minuit, 1992 [1953], p. 39.

20. *Idem*, *Proust*, trad. E. Fournier, Paris, Minuit, 1990, p. 79.

21. *Idem*, *Nouvelles et textes pour rien*, Paris, Minuit, 1991 [1958], p. 145-146.

22. *Idem*, *L'innommable*, p. 193. Autre texte : « Qu'est-ce que j'ai fait à Dieu, qu'est-ce qu'ils ont fait à Dieu, qu'est-ce que Dieu nous a fait, il ne nous a rien fait, nous ne lui avons rien fait, nous ne pouvons rien lui faire, il ne peut rien nous faire, nous sommes innocents, il est innocent, ce n'est la faute de personne, qu'est-ce qui n'est la faute de personne, cet état de choses, quel état de choses, c'est ainsi, ainsi soit-il, sois tranquille, il sera ainsi, qu'est-ce qui sera ainsi, comment ainsi, parlant toujours, dans la soif, perdant la boule, cherchant toujours, ne cherchant plus, cherchant encore. » *Ibid.*, p. 165.

*métaphysiques*²³. Le « péché originel » dont souffrent les personnages beckettien pourrait peut-être également être lu à travers une grille de type hégélien où la naissance est ce qui souille le néant par l'impureté de l'être — comme la création elle-même brise l'Un en l'entraînant dans le multiple. Le vocabulaire que privilégie Beckett suggère aussi une lecture théologique du « péché d'être né ». Mais il ne faut pas s'engager trop rapidement — me semble-t-il — dans une telle lecture. D'une part, Beckett a justifié son utilisation abondante de termes religieux (et plus spécifiquement chrétiens) en rappelant que ce vocabulaire appartient tout simplement à une « mythologie » qui lui est familière et qu'il utilise donc naturellement²⁴. D'autre part, le « péché originel » évoqué par Beckett diffère de celui de la théologie chrétienne en ce qu'il ne renvoie pas à une faute commise à l'origine mais plutôt à l'origine elle-même, c'est-à-dire au fait de naître.

Naître ou ne pas naître, telle serait donc la question. Ou peut-être pas. Qui en effet a choisi de naître ? Il faudrait chercher une autre question alors. Dans un passage d'*En attendant Godot*, Beckett met les mots suivants dans la bouche de Vladimir : « Que faisons-nous ici, voilà ce qu'il faut se demander²⁵. » Entendant cette phrase dans sa traduction anglaise — « *What are we doing here, that is the question* » —, on saisit la référence à la célèbre parole de Hamlet. La question qu'il s'agirait de poser serait dès lors, non pas « être ou ne pas être ? », non pas « naître ou ne pas naître ? », mais « que faisons-nous ici ? » — question à laquelle Vladimir répond lui-même : « Dans cette immense confusion, une seule

23. « Je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être, qu'il ne se rencontre de vrai rien en moi qui me puisse conduire dans l'erreur en tant qu'un souverain Être m'a produit, mais que si je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non-être, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain Être et qu'il me manque plusieurs choses, je me trouve exposé à une infinité de manquements; de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe. » R. DESCARTES, « Méditations métaphysiques, IV », dans *Œuvres choisies*, Paris, Garnier, 1950, p. 122-123.

24. Beckett : « Christianity is a mythology with which I am perfectly familiar, so I naturally use it. » Cité par H. ZEIFMAN, « Religious Imagery in the Plays of Samuel Beckett », dans R. COHN (dir.), *Samuel Beckett*, New York, McGraw-Hill, 1975, p. 93. La référence à la Bible demeure l'une des constantes de l'œuvre de Beckett. Ce champ d'études a été abondamment exploré; voir notamment : B. CLÉMENT, *L'œuvre sans qualités : rhétorique de Samuel Beckett*, Paris, Seuil, 1994, p. 369-373; W. HUTCHINGS, « "The Unintelligible Terms of an Incomprehensible Damnation" : Samuel Beckett's *The Unnamable*, *Sheol*, and *St. Erkenwald* », *Twentieth Century Literature* 27/2 (1981), p. 97-112; K. MORRISON, « Neglected Biblical Allusions in Beckett's Plays : "Mother Pegg once more" », dans *Samuel Beckett : Humanistic Perspectives*, Columbus, Ohio State University Press, 1982, p. 91-98.

25. S. BECKETT, *En attendant Godot*, p. 112.

chose est claire : nous attendons que Godot vienne. » Et après l'approbation d'Estragon (« C'est vrai. »), Vladimir ajoute : « ou que la nuit tombe ».

Godot viendra-t-il? Peut-on en être sûr? Peut-on y compter, inscrire cet événement dans un programme? Et s'il vient, *quand* viendra-t-il? *Avant* que la nuit tombe ou *après*? Et d'ailleurs, *qui* est Godot?

* * *

« Va-t-il venir, bien sûr que non, mais demandons quand même, Godot, ce Père, Dieu, aussi omniprésent qu'incroyable. »

Julia Kristeva,
« Le père, l'amour, l'exil²⁶ »

Peut-on identifier *simplement* Godot à Dieu? Beckett semble avoir lui-même répondu à cette question d'une manière définitive : « Si Godot était Dieu, je l'aurais appelé par ce nom. Si je savais qui était Godot, je l'aurais dit²⁷. » Godot ne serait donc pas Dieu; il en serait tout au plus la *parodie*, une parodie possible : Godot pour godasse. Il faudrait alors entendre « Godot » dans toute son insignifiance, c'est-à-dire comme un simple mot ne renvoyant à rien, qu'à lui-même, qu'à sa propre matérialité. Il faudrait alors libérer « Godot » de son aura énigmatique pour n'entendre en lui qu'un écho, qu'une trace sonore confuse et diffuse, tel Pozzo jouant avec les mots : « Godin... Godet... Godot... enfin vous voyez qui je veux dire²⁸. »

Par ailleurs, il faut aussi se demander sur quelle base on pourrait interdire l'identification de Godot avec Dieu ou encore avec une certaine figure messianique. Au fond, comment et pourquoi résister à la tentation théologique²⁹? Beckett reconnaît lui-même ne pas savoir qui est

26. J. KRISTEVA, « Le père, l'amour, l'exil », dans T. BISHOP et R. FEDERMAN (dir.), *Cahier de l'Herne : Samuel Beckett*, Paris, Éditions de l'Herne (coll. « Le livre de poche/bibliothèques », n° 4034), 1976, p. 264.

27. Cité par A. SIMON, *Beckett*, Paris, Belfond, 1983, p. 228.

28. S. BECKETT, *En attendant Godot*, p. 49.

29. J.-B. METZ traduit un sentiment assez partagé lorsqu'il écrit : « Voyez *En attendant Godot* de Samuel Beckett : aucun passage qu'on ne puisse transformer en drame eschatologique de l'attente de Dieu. » *La foi dans l'histoire et dans la société : essai de théologie fondamentale pratique*, trad. P. Corset et J.-L. Schlegel, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », n° 99), 1979, p. 194.

Godot; peut-il affirmer dès lors qu'il n'est pas Dieu ou le Messie? D'ailleurs, dans *En attendant Godot*, Pozzo ne se contente pas de jouer avec le mot « Godot », il lui assigne également une fonction qui marque toute son importance : Godot est en effet décrit comme celui dont dépend l'avenir de Vladimir et d'Estragon — eux-mêmes présentés comme les représentants de l'humanité³⁰! Godot — sa venue possible — concerne le salut même des personnages de Beckett. « On se pendra demain », s'écrie Vladimir, en ajoutant aussitôt : « À moins que Godot ne vienne. » Puis à la question d'Estragon « et s'il vient? », Vladimir répond « nous serons sauvés³¹ ».

La « définition » de Godot en lien avec la détermination d'un certain (salut) à-venir n'est pas fortuite. La structure dramatique d'*En attendant Godot* tend en effet à écarter le problème de l'identification de Godot au profit d'un questionnement concernant sa *venue*, imminente ou lointaine, probable ou improbable. Ce qu'il s'agit de se demander à propos de Godot, c'est d'abord « quand viendra-t-il? » À cette question, plusieurs réponses sont possibles, sur la base des lectures diverses que la pièce semble autoriser.

D'abord, on peut se demander si Godot n'est pas déjà venu. Est-il possible que son passage ait eu lieu durant l'entracte³²? Godot serait ainsi venu au moment où on ne l'attendait pas, où on ne l'attendait plus, déjouant toute attente, se jouant du programme, de ce qui est prévu. Le lieu véritable de l'action d'*En attendant Godot* serait l'*entre* lui-même, ce qui se passe — sans qu'on le voie, sans qu'on le sache — dans l'interstice, dans l'entre-acte.

On peut également supposer que la venue de Godot soit pour plus tard; la pièce serait inachevée, elle reporterait hors d'elle-même cela même qui lui donne son sens : l'arrivée tant attendue de Godot. La pièce ne finirait pas au deuxième acte mais au troisième ou au quatrième; elle vivrait de son prolongement possible.

Et si Godot n'était pas pour venir? Et s'il ne venait pas? S'il n'était pas venu? Il faudrait alors interpréter *En attendant Godot* à la lumière

30. Voir S. BECKETT, *En attendant Godot*, p. 39 et 112.

31. *Ibid.*, p. 133.

32. Voir J. ONIMUS, *Beckett*, Bruges, Desclée de Brouwer (coll. « Les écrivains devant Dieu », n° 16), 1968, p. 99.

de l'« effet de retour » mis en scène par Beckett au début du deuxième acte. Comme le fait remarquer R. Heynelds, le retour de Pozzo — maintenant aveugle — et Lucky — maintenant muet — seraient les symptômes non pas « d'une attente ouverte, mais le corrélat d'une quête avortée et sans cesse reprise dans l'évidence d'une nécessité opaque, abstraite, mécaniquement suscitée³³ ». Restant dans les contours stricts que la pièce dessine, il faudrait alors affirmer que *Godot n'est pas venu, qu'il ne viendra pas, qu'il ne vient pas* — et cela en dépit de la fidélité indéfectible de ceux qui continuent de l'attendre. Vladimir reconnaît d'ailleurs que Godot « n'a pas dit ferme qu'il viendrait », l'hypothèse de sa *mort* possible étant expressément soulevée³⁴. On pourrait alors entendre dans Godot la conjonction du terme anglais *God* et du terme allemand (inversé) *Tod* et ramener la pièce de Beckett à une herméneutique de la mort de Dieu.

Mais si Godot ne viendra pas — s'il ne vient pas, s'il ne vient jamais —, peut-être est-il encore, quand même, « la promesse de sa venue³⁵ ». Au fond, qu'il ne vienne pas ou qu'il soit déjà venu ne change rien au fait que Godot est encore *attendu*. La pièce de Beckett se consacre précisément à la description de cette attente, de ce qu'elle suppose, du type de discours et d'action (ou de non-action) qu'elle engage. À cet égard, M. Edwards a peut-être raison de souligner qu'*En attendant Godot* décrit un monde où « n'existe ni sens ni manque de sens mais une virtualité de sens³⁶ ». Et l'attente est précisément l'attitude correspondant à ce sens virtuel, à ce qui *peut-être* va arriver (même si on ne peut en être certain) ou à ce qui est *peut-être* déjà arrivé et qui a pu échapper à l'*attention*.

L'attente évoquée par Beckett renvoie à un surcroît d'attention à « ce qui (se) passe ». Loin d'être purement passive, l'attente beckettienne tend désespérément vers Godot; elle s'y prend — s'y laisse prendre — passionnément, sans passivité. L'attente se donne déjà à lire comme l'attente d'un désir — désir de ce qui vient sans se laisser anticiper,

33. R. HEYNELDS, « Tenace trace — Toujours trop de sens déjà là : Beckett, Adorno et la modernité », *Samuel Beckett Today/Aujourd'hui* 3 (1994), p. 79.

34. S. BECKETT, *En attendant Godot*, p. 17.

35. A. BADIOU, *Conditions*, Paris, Seuil, 1992, p. 347.

36. M. EDWARDS, *Éloge de l'attente : T.S. Eliot et Samuel Beckett*, Paris, Belin (coll. « L'extrême contemporain »), 1996, p. 29.

« désir de l'absolument Autre³⁷ » ou encore, plus précisément peut-être, de « l'autrement Autre³⁸ ».

* * *

« Si le Messie est aux portes de Rome parmi les mendiants et les lépreux, on peut croire que son incognito le protège ou empêche sa venue, précisément il est reconnu ; quelqu'un, pressé par la hantise de l'interrogation lui demande : "Quand viendras-tu ?" Le fait d'être là n'est donc pas la venue. Auprès du Messie qui est là, doit toujours retentir l'appel : "Viens, Viens." Sa présence n'est pas une garantie. Future ou passée [...], sa venue ne correspond pas à une présence. »

Maurice Blanchot,
*L'écriture du désastre*³⁹

Pas plus que Beckett, on ne saura *peut-être* jamais *qui* est Godot. Peut-être suffit-il, comme le suggère A. Badiou, « qu'il soit l'emblème de l'obstination de tous à désirer que quelque chose arrive⁴⁰ » ? Or ce désir que quelque chose — ou quelqu'un — arrive est indissociable de la déconstruction de toutes les « figures de l'arrivant », en quoi Beckett paraît rejoindre ce que Derrida dit du messianique ou de la messianité (sans messianisme). Ce travail de déconstruction se déploie suivant de multiples lignes ; on peut isoler trois axes qui correspondent à un renversement ironique de l'acte de foi d'Isaïe : « Et on dira, en ce jour-là : Voyez, c'est notre Dieu, en lui nous espérions pour qu'il nous sauve ;

37. E. LÉVINAS, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff (coll. « Le livre de poche/biblio-essais », n° 4120), 1971, p. 23.

38. « Échappant aux prétentions de l'œuvre d'identification, l'Autre n'est pourtant chez Beckett ni l'entièrement Autre, ni le tout Autre, ni le radicalement Autre : il s'indique comme l'autrement Autre, toujours en cours de manifestation inachevée en même temps que se laissant réellement distinguer dans chacune de ses manifestations. » J. VAN DER HOEDEN, *Samuel Beckett et la question de Dieu*, Paris, Cerf (coll. « Théologies »), 1997, p. 57.

39. M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 214-215.

40. A. BADIOU, *Beckett : l'incredable désir*, Paris, Hachette (coll. « Coup double »), 1995, p. 75.

c'est Yahvé, nous espérons en lui. Exultons, réjouissons-nous du salut qu'il nous a donné.» (*Is* 25,9) La déconstruction beckettienne des figures du Messie procède de l'association de ces figures à un improbable nom (1), un improbable salut (2) et une improbable venue (3).

1. L'impossibilité même d'identifier Godot — dont on nous dit qu'il faut l'attendre — contribue à la déconstruction des figures éventuelles du Messie, de tout ce qui se présente comme messie, de tout ce qui en revêt le nom; d'ailleurs, dans *En attendant Godot*, la question de l'identification de Godot *comme Godot* est elle-même soulevée: « Il s'appelle Godot? », demande Estragon⁴¹. Ainsi, la véritable figure du Messie serait toujours sans figure; le véritable messianisme ne serait pas un messianisme.

2. Chez Beckett, la déconstruction des messianismes paraît également indissociable d'une critique de la religion, d'une critique des religions, en tant qu'elles constituent des propositions de salut. Si Godot n'est probablement pas Dieu, on sait aussi — ou du moins on s'en doute — qu'il n'apportera pas le salut.

Si la critique beckettienne de la religion revêt un caractère non systématique et oblique, il paraît néanmoins possible d'en reconstruire les articulations majeures.

Le refus des messianismes religieux se présente d'abord comme un refus du *lien* lui-même, de ce qui nous *lie* à Dieu: « Liés à Godot? Quelle idée? Jamais de la vie⁴²! » s'écrit Vladimir. Il s'agit de se défaire de la religion: il faut briser le lien qui nous rattache à Dieu, à un Dieu pour lequel les personnages de Beckett éprouvent bien peu de sympathie. C'est notamment le cas de Molloy affirmant: « Je n'aime pas les bêtes. C'est curieux, je n'aime pas les hommes et je n'aime pas les bêtes. Quant à Dieu, il commence à me dégoûter⁴³. »

Plus spécifiquement, les messianismes religieux tombent sous la critique de Beckett en ce qu'ils supposent l'intervention salutaire d'un Dieu créateur, tout-puissant et miséricordieux. Beckett ridiculise l'idée

41. S. BECKETT, *En attendant Godot*, p. 27.

42. *Ibid.*

43. S. BECKETT, *Molloy*, Paris, Minuit (coll. « Double », n° 7), 1994 [1951], p. 143. Plus loin: « Il y a les hommes et les choses, ne me parlez pas des animaux. Ni de Dieu. » (p. 225) Par ailleurs, comme le fait remarquer W. A. Strauss, Beckett ne soulève même pas la question de l'existence de Dieu: « il préfère nous montrer des hommes-clowns qui font leur numéro dans un monde démythifié où l'attente de Godot n'est plus que le "corrélat objectif" de la condition humaine », W.A. STRAUSS, « Le Belacqua de Dante et les clochards de Beckett », dans *Cahier de l'Herne: Samuel Beckett*, p. 312.

d'un Dieu *créateur* en montrant un monde « mal fait ». Dans *Fin de partie*, il fait raconter à Nagg l'histoire suivante :

Un Anglais — (*il prend un visage d'Anglais, reprend le sien*) — ayant besoin d'un pantalon rayé en vitesse pour les fêtes du Nouvel An se rend chez son tailleur qui lui prend ses mesures. (*Voix du tailleur.*) « Et voilà qui est fait, revenez dans quatre jours, il sera prêt. » Bon. Quatre jours plus tard. (*Voix du tailleur.*) « Sorry, revenez dans huit jours, j'ai raté le fond. » Bon, ça va, le fond, c'est pas commode. Huit jours plus tard. (*Voix du tailleur.*) « Désolé, revenez dans dix jours, j'ai salopé l'entre-jambes. » Bon, d'accord, l'entre-jambes, c'est délicat. Dix jours plus tard. (*Voix du tailleur.*) « Navré, revenez dans quinze jours, j'ai bousillé la braguette. » Bon, à la rigueur, une belle braguette, c'est calé. (*Un temps. Voix normale.*) Je la raconte mal. (*Un temps. Morne.*) Je raconte cette histoire de plus en plus mal. (*Un temps. Voix de raconteur.*) Enfin bref, de fauil en aiguille, voici Pâques Fleuries et il loupe les boutonsnières. (*Visage, puis voix du client.*) « Goddam Sir, non, vraiment, c'est indécent, à la fin! En six jours, vous entendez, six jours, Dieu fit le monde. Oui Monsieur, parfaitement Monsieur, le MONDE! Et vous, vous n'êtes pas foutu de me faire un pantalon en trois mois! » (*Voix du tailleur, scandalisée.*) « Mais Milord! Mais Milord! Regardez — (*geste méprisant, avec dégoût*) — le monde... (*un temps*)... et regardez — (*geste amoureux, avec orgueil*) — mon PANTALON! »⁴⁴

L'ironie beckettienne s'attarde également à tourner en dérision l'idée d'un Dieu *tout-puissant*. Le Dieu qu'imagine Beckett revêt les traits d'un être cruel dont la tout-puissance s'exprime sous forme tyrannique — une sorte de Pozzo, le maître brutal d'*En attendant Godot*⁴⁵, ou encore le « dieu sportif » évoqué par *L'innommable* : « déchaîné au ciel, un dieu sportif pour taquiner la créature à l'hameçon par salopards interposés⁴⁶ » ? Et l'on pense alors à ce mimodrame de Beckett où un personnage tente désespérément de sortir de l'espace scénique pour être sans cesse rejeté vers le centre de la scène par une force mystérieuse⁴⁷.

44. S. BECKETT, *Fin de partie*, Paris, Minuit, 1967 [1957], p. 36-38.

45. L'identification de Pozzo à Godot est suggérée à quelques reprises dans la pièce; voir *En attendant Godot*, p. 29-30; 127.

46. S. BECKETT, *L'innommable*, p. 86.

47. Voir S. BECKETT, « Acte sans paroles I », dans *Comédie et actes divers*, Paris, Minuit, 1990 [1972], p. 95-101.

Beckett ridiculise aussi la représentation d'un Dieu *miséricordieux* qui voudrait le salut de tous. Dans *Pas moi*, cette croyance est qualifiée de « bêtise⁴⁸ » ; dans *Malone meurt*, il ironise sur l'épisode biblique des deux larrons en croix avec Jésus : « Il y eut un larron de sauvé, ça fait un joli pourcentage⁴⁹. » Beckett semble avoir été marqué par ce récit du Nouveau Testament et sa portée théologique ; il l'évoquait ainsi en réponse à une question d'un journaliste : « Prenez la doctrine de saint Augustin de la grâce accordée et de la grâce refusée. Avez-vous réfléchi à la qualité dramatique de cette théologie ? Deux larrons sont crucifiés avec le Christ ; l'un est sauvé et l'autre est damné. Comment pouvons-nous comprendre ce partage⁵⁰ ? » Il n'y a peut-être rien à comprendre, voilà le problème. Lorsqu'un personnage d'*En attendant Godot* fait référence à un Dieu personnel qui « nous aime bien à quelques exceptions près *on ne sait pourquoi*⁵¹ », l'idée de Dieu est encore située au regard d'un certain « débordement du savoir ». « On ne sait pourquoi », voilà le cri des personnages beckettien.

Évidemment, c'est aussi le cri de Job : « J'étais nu quand je suis venu au monde, c'est nu aussi que je le quitterai. Le Seigneur a donné, le Seigneur a repris. » (*Jb* 1,21) Mais alors que les épreuves à travers lesquelles passe Job ne l'empêchent pas de remercier Dieu (« Je n'ai qu'à remercier le Seigneur »), les personnages de Beckett se révoltent : « Le salaud ! Il n'existe pas ! » s'écrit Hamm⁵². Il n'existe pas, entendons bien : *Il n'est pas là*. J. Onimus a raison de souligner — me semble-t-il — que, chez Beckett, le problème de Dieu se pose en terme d'*absence* plutôt que de *non-existence* :

L'absence est tout autre chose que l'inexistence : on pense à un absent, on peut fictivement s'adresser à lui, on l'attend, on le désire, on ressent même sa présence comme un manque, un vide pénible, une blessure ; par contre l'inexistant n'éveille rien, et pas même l'indifférence. Chez Beckett Dieu est absent, c'est-à-dire qu'il se manifeste de l'intérieur comme un manque :

48. « Dressée qu'elle avait été à croire... avec les autres abandonnés... en un Dieu... (bref rire)... miséricordieux... (bon rire)... première chose... puis chassée... comme bêtise... », S. BECKETT, *Oh les beaux jours*, suivi de *Pas moi*, Paris, Minuit, 1992 [1974], p. 84.

49. S. BECKETT, *Malone meurt*, Paris, Minuit, 1990 [1951], p. 134-135.

50. Voir P. MÉLÈSE, *Beckett*, Paris, Seghers, 1966, p. 139.

51. S. BECKETT, *En attendant Godot*, p. 59. Nous soulignons.

52. S. BECKETT, *Fin de partie*, p. 76. Il y aurait sans doute de nombreux parallèles à établir entre le livre de Job et le texte beckettien. J. KOTT propose quelques pistes de lectures intéressantes dans *Shakespeare notre contemporain*, Paris, Marabout, 1965, p. 133-166.

c'est le dérangement inexplicable de l'ordre. Ce dérangement, par delà croyance ou athéisme, suscite dans l'expérience qui en est faite une nostalgie renaissante, d'autant plus exaspérante qu'elle est considérée, par principe, comme sans objet⁵³.

Cette absence d'objet, ce manque originaire, ce défaut de l'origine à elle-même, voilà le lieu d'effondrement du discours des messianismes : « il est plus facile d'élever un temple que d'y faire descendre l'objet du culte⁵⁴ ». Certes, « il faudrait un dieu⁵⁵ », mais le dieu *manque*. Nécessairement manquant, Dieu manque *nécessairement* ; Il manque de venir et par là vient nécessairement — sans venir — sous la forme du manque. Dès lors, l'attente de salut qui anime les messianismes religieux se voit ramenée, dans le texte beckettien, au « salut dérisoire » — voire à la dérision de salut — qui consiste à attendre sans rien attendre, sans horizon d'attente et sans objet.

3. La déconstruction des messianismes à laquelle travaillent les écrits de Beckett culmine précisément dans une certaine détermination de l'attente. Comme le souligne G. Pétel, « la particularité de l'attente beckettienne est d'être sans objet⁵⁶ ». Pour saisir le caractère désespéré et désespérant de cette attente, il faut sans doute assister à une représentation d'*En attendant Godot*. C'est seulement là qu'on peut ressentir à quel point l'attente de Godot est insupportable, à la limite de ce qu'un spectateur peut accepter : l'absence de distractions, le minimalisme narratif, les tentatives futiles de Vladimir et d'Estragon pour meubler le temps. Il ne se passe rien dans *En attendant Godot* : on ne fait qu'attendre, rien qu'attendre, ce qui n'est même pas attendre (le) *rien* — ce qui serait déjà attendre quelque chose, un objet (sous la forme du rien).

* * *

« Dieu est pour plus tard ; “dans un instant” ; le Présent Vivant est à venir. Ils ne viennent qu'en n'arrivant pas. Ce que signifie Beckett. »

Jean-François Lyotard,
*Le différend*⁵⁷

53. J. ONIMUS, *Beckett*, p. 75.

54. S. BECKETT, *L'innommable*, p. 95.

55. S. BECKETT, *Nouvelles et textes pour rien*, p. 200.

56. G. PÉTEL, « Des mots et des larmes », *Critique* 46 (1990), p. 727.

57. J.-F. LYOTARD, *Le différend*, Paris, Minuit (coll. « Critique »), 1983, p. 118 §125.

Aussi vaine soit-elle, l'attente beckettienne n'est pas totalement fermée. En fait, l'attente — toute attente — n'est jamais simple; une analyse archéologique révélerait une structure assez retorse. Heidegger établit les bases d'un tel travail lorsqu'il dégage la double détermination qu'implique le recours au verbe « attendre ». Si on unit l'*attendre* à un complément d'objet direct (*etwas erwarten*), on l'inscrit dans un projet: celui d'attendre quelque chose ou quelqu'un. Mais il y a une autre utilisation possible de l'*attendre*, qui consiste à *attendre* (*Warten*), en laissant l'attente ouverte et laissant l'objet de l'attente indéterminé. Cette attente concerne ce qui *a lieu*, ce qui se passe, *en attendant*. Dans cette attente, « nous laissons ouvert ce vers quoi elle tend [...] parce que l'attente s'engage elle-même dans ce qui est ouvert⁵⁸ ».

L'attente beckettienne relève — me semble-t-il — de ce second type d'attente; elle ouvre à l'imprévisible, à ce qui échappe au calcul, à ce qui débord le programme, à ce qui ne se laisse pas prendre; c'est une attente inconnaissante, aveugle à ce qu'elle attend. Elle participe en cela, d'une certaine façon, à l'expérience de la messianité que cherche à décrire Derrida; elle participe également de son désespoir. L'attente beckettienne demeure vaine, tournée vers elle-même, sans espoir de rencontre, ouverte à la possibilité de l'événement mais n'y *croyant* pas et ne l'*espérant* plus.

Pourtant, le désir même que quelque chose (ou encore quelqu'un) arrive, ce désir mis en scène dans l'horizon anéconomique de l'attente dessiné par Beckett, n'est-il pas déjà une forme possible de l'espérance? Ne pourrait-on pas se demander si les vertus théologiques ne sont pas liées à l'acte même d'attendre, si elles ne trouvent pas là leur ressort ultime? C'est ce que suggère T.S. Eliot dans l'un de ses *Quatuors*:

*I said to my soul, be still, and wait without hope
For hope would be hope for the wrong thing;
wait without love
For love would be love of the wrong thing;
there is yet faith
But the faith and the love and the hope are all in the waiting⁵⁹.*

58. M. HEIDEGGER, « Pour servir de commentaire à *Sérénité* », trad. A. Préau, dans *Questions III et IV*, Paris, Gallimard (coll. « Tel », n° 172), 1966, p. 159. Suivant W. OUDEMANS, « c'est cet "attendre" -là qui concerne l'arrivée de la vraie fin, laquelle n'est pas la fin d'une quête, mais la dimension où chaque recherche et chaque découverte sont à leur place avant toute quête. » W. OUDEMANS, « En attendant », dans *Samuel Beckett Today/Aujourd'hui* 3 (1994), p. 35.

59. T.S. Eliot, « Four Quartets », dans *Poésie*, Paris, Seuil, 1947, v. 124-127.

Mais peut-être faudrait-il éviter d'épuiser ainsi la disposition du texte de Beckett et demander plutôt, une autre fois, la dernière fois peut-être, ou l'avant-dernière: faut-il (encore) attendre Godot?

*En attendant le concept de messie...
comme on attend Godot...*

ANNE FORTIN
Université Laval

Avons-nous été dans l'attente du concept, de la problématique qui viendrait nous rassurer, nous légitimer dans notre travail théologique?

Dans notre Congrès, nous avons situé les figures de messies en regard d'un besoin, d'une quête ou d'une espérance d'Absolu.

L'Absolu, comment trouve-t-il à se dire aujourd'hui? Il ne se dit peut-être pas tant à travers les figures de messies qu'à travers la quête elle-même. Comme le disait Michel de Certeau, au terme de *La fable mystique* :

Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de cela. Le désir crée un excès. Il excède, passe et perd les lieux. Il fait aller plus loin, ailleurs. Il n'habite nulle part [...] De cet esprit de dépassement, séduit par une imprenable origine ou fin appelée Dieu, il semble que subsiste surtout, dans la culture contemporaine, le mouvement de partir sans cesse, comme si, de ne plus pouvoir se fonder sur la croyance en Dieu, l'expérience gardait seulement la forme et non le contenu de la mystique traditionnelle. [...] Désancré de l'« origine », le voyageur n'a plus de fondement ni de fin. Livré à un désir sans nom, c'est le bateau ivre¹.

1. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, Paris, Gallimard (coll. « Tel », n° 115), 1982, p. 411.

Notre modernité éclatée pourrait-elle se caractériser en effet par une marche sans horizon de signification, sans possibilité d'établir le positionnement du sujet au cœur de son acte de parole? Désancré, le sujet a perdu non seulement l'objet de sa quête, mais bien davantage le rapport même à l'objet qui lui permettrait de se poser réflexivement face à lui. La marche continue, sans inscription, sans marque, comme un bateau ivre dont le passage ne laisse pas de trace.

Dans cette marche qui aura été l'emblème de notre travail théologique commun au cœur de ce Congrès, il est toutefois possible de dégager deux pôles. Premièrement, le fait d'avoir posé comme destinataire de notre acte de parole « l'autre », quelqu'un qui est exogène à notre discipline, Monsieur Denys Arcand, en tant que témoin et interprète de la culture. Il aura été posé comme destinataire, c'est-à-dire comme celui qui nous donne le mandat d'avoir une parole théologique signifiante pour la société et la culture. La pertinence et la légitimité de notre parole théologique ne peut plus s'établir en vase clos. Comment avons-nous répondu à cette attente? C'est le deuxième pôle, qui consiste à nous demander si notre travail a réussi à cerner les figures de messies à l'aube du troisième millénaire. De ce Congrès surgissent de multiples insatisfactions latentes, sous-jacentes, pas toujours exprimées clairement : une incapacité à formuler une problématique théologique des figures de messies, à dégager un cadre conceptuel à partir de la thématique du Congrès. C'est comme si tous les mots dits sur les figures de messies renvoyaient à la question du « rapport » à la thématique.

Denys Arcand aura affirmé le besoin de l'attente, le besoin d'Absolu. Et par rapport à ce besoin, il propose lui-même dans son œuvre une marche qui ne vaut que par le fait d'être entreprise. La marche vaut pour elle-même : « Fais que je marche, Seigneur, aussi dur que soit le chemin. » Les deux itinérants de son film *Joyeux calvaire* sont peut-être une figure de notre travail. La quête y aurait une valeur pour la seule raison qu'elle est entreprise; quête dépossédée de tout rapport de pouvoir, quête où le passage d'un lieu à un autre vaut parce qu'il est dit, partagé. Le salut se trouvera-t-il dans le chemin parcouru et construit avec l'autre? Ce chemin comme accompagnement, comme conversation et dialogue avec l'autre s'est élaboré dans les ateliers auxquels j'ai assistés. Dans l'atelier du matin, l'attention aura été attirée sur les rapports mêmes à la problématique. Ainsi, la lecture de philosophes et littéraires, Jacques Derrida et Samuel Beckett, aura inscrit un chemin où

ce qui est lu devient une instance à partir de laquelle une parole théologique serait à inventer et à créer. D'autre part, Jean Ladrière aura été lu comme donnant des réponses, une « articulation du sens » fournissant un cadre pour l'inscription du travail théologique. Dans l'atelier de l'après-midi, le messianisme aura été examiné sous le rapport de ses apories dans la société québécoise en quête d'elle-même. De *Refus global* émerge en effet un immense malaise dans la civilisation dont nous ne sommes pas encore sortis, si sortie possible il y a. Finalement, la « personnalité messianique » aura été examinée à l'aide de références classiques, Max Weber et Paul Tillich, pour en penser les incidences dans notre contexte théologique.

Il est alors possible de dégager deux types de rapports à l'objet tout au long de ce Congrès. Un rapport en termes de savoir, que je caractériserais par un « croire que l'on sait ». Et un rapport de l'ordre du « savoir que l'on croit ». Croire que l'on sait n'implique pas la même inscription du sujet dans son acte de parole que savoir que l'on croit. Dans le savoir que l'on croit, la scansion du sujet sera donnée comme acte à partir duquel la parole aura à se situer.

C'est ce geste qui permettra la seule inscription possible, celle du désir au cœur de son acte de parole. Croire que l'on sait éviterait ce détour indispensable pour l'inscription du sujet dans sa quête, et ne donnerait que des objets coupés de toute légitimité par rapport au lien social. Davantage qu'un choix, nous avons le discours de « où nous avons les pieds ». C'est ainsi que notre travail théologique peut prendre le pari d'une quête arrimée sur l'acte de croire, sans en avoir honte. Comme le dit Paul : « Voir ce que l'on espère, ce n'est pas espérer : ce que l'on voit, comment l'espérer encore ? Mais si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous l'attendons avec constance. » (*Rm* 8,24-25)

Inscrire notre travail théologique dans ce type d'espérance, sans voir, sans saisir, sans posséder, mais en marchant, en cherchant, en dialoguant.

Les seuls messies non dangereux sont ceux qui ne viennent pas... Je dirais que nous sommes préservés de ce danger-là, le concept et la problématique, l'articulation explicative des figures de messie ne sont pas venus. Nous avons encore à marcher. Le désir « continue donc à marcher, à se tracer en silence, à s'écrire ».

TABLE DES MATIÈRES

Présentation 7

1^{re} partie

FIGURES RELIGIEUSES DE MESSIES

1. Des figures de messies, en attendant... 13

Marc Dumas

**2. La tradition biblique du Jubilé comme
expression de la singularité du messianisme
judéo-chrétien ou l'impossibilité théologique
de tout autre type de messianisme** 21

Michel Beaudin

3. Un nom propre et signifiant, l'Oint 59

Guy-Robert St-Arnaud

4. Un messie moderne, Sun Myung Moon 87

Jean Duhaime

**5. Analyse mythologique d'un récit de vie
messianique: S.B.J. Oschoffa, fondateur
de l'Église du Christianisme Céleste** 105

René Saint-Germain

2^e partie

FIGURES SOCIOCULTURELLES DE MESSIES

6. **Du messianisme dans notre société.** 129
Conversation avec Denys Arcand, cinéaste
Michel-M. Campbell
7. **Le héros, le leader et le messie :** 143
trois figures symboliques du milieu
des affaires des sociétés occidentales
Michel Dion

3^e partie

RECONFIGURATION ET QUÊTE MESSIANIQUE

8. **La personnalité messianique.** 161
Une voie du dialogue judéo-chrétien
Jean Richard
9. **Le messianisme chrétien dans** 181
l'horizon culturel contemporain
Louis Perron
10. **Faut-il (encore) attendre Godot?** 201
Messianisme et messianité chez Samuel Beckett
François Nault
11. **En attendant le concept de messie...** 219
comme on attend Godot...
Anne Fortin

Collection HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques GRAND'MAISON,
La seconde évangélisation, tome 1 : Les témoins
2. Jacques GRAND'MAISON,
La seconde évangélisation, tome 2,
vol. 1 : *Outils majeurs*; vol. 2 : *Outils d'appoint*
3. André CHARRON,
Les catholiques face à l'athéisme contemporain.
Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude
des catholiques en France 1945-1965
4. Rémi PARENT,
Condition chrétienne et service de l'homme.
Essai d'anthropologie chrétienne
5. Vincent HARVEY,
L'homme d'espérance. Recueil d'articles (1960-1972)
6. Société canadienne de théologie,
Le divorce. L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier
son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?
7. Service Incroyance et Foi,
L'incroyance au Québec. Approches phénoménologiques,
théologiques et pastorales
8. François FAUCHER,
Acculturer l'Évangile. Mission prophétique de l'Église
9. En collaboration,
Jésus? De l'histoire à la foi
10. En collaboration,
Le pluralisme. Pluralism : its meaning today
11. Jean-Claude PETIT,
La philosophie de la religion de Paul Tillich. Genèse et évolution :
la période allemande (1919-1933)
12. En collaboration,
Le renouveau communautaire chrétien au Québec. Expériences récentes

13. Louis RACINE et Lucien FERLAND,
Pastorale scolaire au Québec. Niveau secondaire
14. Viateur BOULANGER, Guy BOURGEOULT,
Guy DURAND, et Léonce HAMELIN,
Mariage : rêve, réalité. Essai théologique
15. Richard BERGERON,
Obéissance de Jésus et vérité de l'homme. Une interpellation
16. Louis ROUSSEAU,
La prédication à Montréal de 1800 à 1830. Approche religieuse
17. En collaboration,
*L'homme en mouvement. Le sport. Le jeu. La fête.
Sociologie. Philosophie. Théologie*
18. Éric VOLANT,
Le jeu des affranchis. Confrontation Marcuse-Moltmann
19. Guy DURAND,
Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale
20. Bernard J. F. LONERGAN,
Pour une méthode en théologie
21. En collaboration,
Après Jésus. Autorité et liberté dans le peuple de Dieu
22. Pierre CHARRITTON,
*Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question
dans l'histoire du christianisme*
23. Michel DESPLAND,
La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu
24. Rémi PARENT,
*Communion et pluralité dans l'Église.
Pour une pratique de l'unité ecclésiale*
25. Paul-Eugène CHARBONNEAU,
*L'homme à la découverte de Dieu.
Une interrogation sur l'homme, Dieu et la foi*
26. Sous la direction d'Élisabeth J. LACELLE et Thomas R. POTVIN,
L'expérience comme lieu théologique. Discussions actuelles

27. Thomas R. POTVIN et Jean RICHARD,
Questions actuelles sur la foi
28. Bernhard WELTE,
Qu'est-ce que croire? Une approche philosophique de la foi chrétienne
29. Sous la direction de Guy COUTURIER,
André CHARRON et Guy DURAND,
Essais sur la mort. Analyse multidisciplinaire sur un thème actuel
30. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jean-Marc DUFORT,
La peur. Genèse, structures contemporaines, avenir.
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1983)
31. André NAUD,
La recherche des valeurs chrétiennes. Jalons pour une éducation
32. YVONNE BERGERON,
Fuir la société ou la transformer?
Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit
33. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jacques DOYON,
Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales.
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1984)
34. Jean-Guy NADEAU,
La prostitution, une affaire de sens.
Étude de pratiques sociales et pastorales
35. Pierre GUILLEMETTE et Mireille BRISEBOIS,
Introduction aux méthodes historico-critiques
36. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON,
Le laïc : les limites d'un système. Actes du congrès
de la Société canadienne de théologie (1986)
37. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jean DRAPEAU,
Droit et morale : valeurs éducatives et culturelles.
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1985)
38. Fernand DUMONT,
L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien
39. André NAUD,
Le magistère incertain

40. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON,
Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Actes du congrès
de la Société canadienne de théologie (1987)

41. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON,
Enseigner la foi ou former des croyants.
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1988)

42. Michel BEAUDIN,
Obéissance et solidarité.
Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar

43. Sous la direction de Guy LAPOINTE,
Crise de prophétisme. Hier et aujourd'hui.
L'itinéraire d'un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison

44. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON,
*Jésus : Christ universel? Interprétations anciennes
et appropriations contemporaines de la figure de Jésus.*
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1989)

45. Odette MAINVILLE,
L'Esprit dans l'œuvre de Luc

46. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON,
Questions de liberté. Actes du congrès
de la Société canadienne de théologie (1990)

47. Jacynthe TREMBLAY,
*Finitude et devenir. Fondements philosophiques
du concept de révélation chez Karl Rahner*

48. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON,
Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité.
Actes du 28^e congrès de la Société canadienne de théologie (1991)

49. Jean-Jacques LAVOIE,
La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle

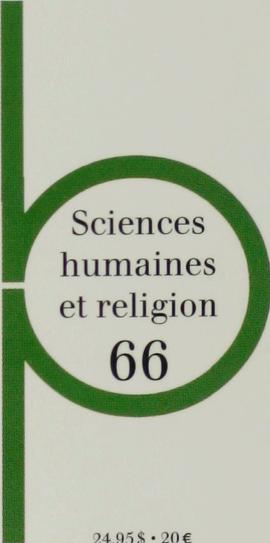
50. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE,
Pluralisme culturel et foi chrétienne. Actes du congrès
de la Société canadienne de théologie (1992)

51. Paul-André TURCOTTE,
*Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire
du catholicisme actuel au Québec*
52. Aldina DA SILVA,
*La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire
de Joseph et de ses frères*
53. Sous la direction d'Odette MAINVILLE,
Jean DUHAIME et Pierre LÉTOURNEAU,
Loi et Autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne
54. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE,
*Dire Dieu aujourd'hui. Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1993)*
55. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE,
Drames humains et foi chrétienne. Approches éthiques et théologiques.
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1994)
56. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE,
Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques.
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1995)
57. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE,
*Projet de société et lectures chrétiennes. Actes du congrès
de la Société canadienne de théologie (1996)*
58. Sous la direction de Gilles ROUTHIER,
L'Église canadienne et Vatican II
59. Bertrand OUELLET et Richard BERGERON,
*Croyances et sociétés. Communications présentées au dixième
colloque international sur les nouveaux mouvements religieux*
60. René LATOURELLE,
*Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée
de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu*
61. Michel DESPLAND,
Les hiérarchies sont ébranlées. Politiques et théologies au XIX^e siècle
62. Robert JACQUES,
La confiance charnelle : le vif du sujet

63. Sous la direction de Jean-Guy NADEAU,
La théologie : pour quoi ? pour qui ?
L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui.
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1997)
64. Sous la direction de Gilles ROUTHIER,
Vatican II au Canada : enracinement et réception.
Actes du colloque organisé par la Faculté de théologie
et de sciences religieuses de l'Université Laval et le CIEQ (1999)
65. Sous la direction de Michel BEAUDIN,
Anne FORTIN et Ramon MARTINEZ DE PISON,
Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires.
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1999)
66. Sous la direction de Michel BEAUDIN,
François NAULT et Guy-Robert ST-ARNAUD,
Figures et quêtes messianiques. Actes du congrès
de la Société canadienne de théologie (1998)

Dans un contexte de pluralisme civil et religieux, la réponse aux aspirations humaines paraît difficilement pouvoir être portée par une seule religion, un seul groupe, une seule idéologie ou un seul individu. Il n'est donc pas étonnant de voir se multiplier les figures messianiques. Objets de fascination autant que de suspicion, elles se veulent une réponse à une quête inscrite au plus profond de l'être humain et se manifestant diversement selon les lieux et les conjonctures.

Multipliant les approches – socio-économique, psychanalytique, sociologique, politique, philosophique, mythologique et théologique –, un groupe de théologiens et de théologiennes francophones tente de cerner et d'analyser quelques-unes des manifestations actuelles du phénomène messianique. Ce faisant, ils posent des jalons permettant de réfléchir à la façon dont se construisent les attentes des hommes et des femmes d'aujourd'hui et les images qui y sont associées.



Sciences
humaines
et religion

66

24,95\$ • 20€

ISBN 2-7621-2419-0



9 782762 124194