

Atelier N° 5

Transmission de la tradition religieuse : crise ou efflorescence

Intervenant :	Vincent Flamand, théologien et philosophe
Animateur :	Myriam Gesché
Secrétaire :	Anne-Michèle Sépulchre

Ce rapport d'atelier adopte une forme différente de celle des autres rencontres organisées lors de l'Université d'été 2012. En effet, Vincent Flamand a accepté de travailler le texte présenté ce 24 août en y intégrant les questions et commentaires des participants. Vous trouverez donc ci-dessous l'intégralité de son exposé.

Parcours théologique au pays des magiciens, fantômes et autres morts vivants.

Soumis à la logique anonyme des choses enchantées, le magicien croit au pouvoir total de la volonté. C'est là son paradoxe. Il tente de déchiffrer le livre de la Réalité, d'en apprendre les codes, les formules, les données. Il veut savoir comment ça marche, posséder un savoir-faire qui puisse le posséder tout entier, incarner la perpétuelle métamorphose du même. Car si tout est en mouvement, rien ne bouge au fond dans le monde de la magie. Il n'y a ni surprise, ni événement, ni désir. Tout peut arriver sauf l'advenue de l'impossible. Et si l'univers est enchanté, c'est parce que tout se déroule comme prévu. Le mage est l'image immobile d'une mainmise sur le temps, le témoin d'une nécessité que ne trouble aucun accident. La magie nous fascine, car elle nous ôte le risque d'exister.

Peut-être avez-vous déjà vu cette caricature en deux images parue en France à la fin du XIX^e siècle : sur la première vignette, on voit un festin organisé dans une famille bourgeoise, au début duquel, le père en habit queue de pie déclare solennellement : « *Surtout ne parlons pas de l'affaire Dreyfus !* ». Tandis que la seconde, véritable foire d'empoigne, où les coups pleuvent et les individus se jettent en un corps à corps sans répit, déclare laconiquement : « *Ils en ont parlé !* »

J'ai parfois l'impression qu'un syndrome similaire, entre crainte et déni, frappe toutes les institutions de sens issues du « monde chrétien », les milieux pour lesquels la référence au catholicisme demeure une nécessité de mémoire.

Que faire de ce fameux « C » dans une époque qui semble vouloir à tout prix gommer cet héritage encombrant qu'on dit tout entier fait de culpabilités, de sectarisme et d'absence d'intelligence critique ?

Faut-il donner sens à une religion dont on est, vaille que vaille, sorti (dans tous les sens du terme) ? Comment pouvoir être accueillant à l'incroyable diversité religieuse et culturelle dans laquelle nous vivons, à la singularité de chacun, tout en continuant à nous référer à une identité particulière, et à cette identité particulière là en plus ?

Il est évident qu'il s'agit d'un sujet complexe et difficile, mais ce n'est pas parce que la tâche est immense qu'il ne faut pas s'y engager.

Je voudrais aborder les choses d'une manière peut-être un peu inhabituelle, avec, si possible un brin d'humour et de légèreté (plus le fond des choses est grave, plus il faut sans doute les aborder d'un ton léger). C'est la raison pour laquelle j'ai appelé ce temps de réflexion autour de la crise de la transmission religieuse : « **Parcours théologique au pays des magiciens, fantômes et autres morts-vivants** ». À défaut d'offrir des solutions miraculeuses, nous serons donc, au moins, au cœur de l'actualité, puisque nous assistons aujourd'hui à un engouement cinématographique et littéraire pour le thème des vampires, magiciens et zombies de toutes sortes. Héros du passé et superhéros du futur se partagent régulièrement l'affiche, pour le plus grand bonheur et le plus jouissif effroi des petits et des grands. Notre société tente-t-elle par là de symboliser un rapport inédit à la mort ? Sommes-nous lancés, derrière un prétendu rationalisme, dans une quête de nouveaux mythes, d'une nouvelle maîtrise de ce qui échappe ? Si je parle de tous ces êtres qui figurent un rapport à la mort (et donc à la vie), c'est parce que je crois qu'ils incarnent (si on peut employer pareille expression pour des spectres !) de diverses manières le rapport qu'entretient notre étrange condition humaine avec ses limites, rapport qui peut permettre de comprendre un peu mieux les enjeux de la crise contemporaine que connaît le christianisme, et offrir une façon de continuer à s'y référer malgré tout ce qu'il a pu charrier d'ombres et de négativité.

Comment le christianisme se situe-t-il par rapport non pas à la mort en général, mais à la possibilité de sa disparition ?

Que nous permet-il de dire (ou de taire) quant à ce mystère de la fin ?

Autant de questions graves qui vont nous obliger à changer notre regard sur notre finitude et sur l'inévitable part de destruction et de refus qui git au cœur de toute institution.

Je vais, au fond, me risquer à esquisser un plaidoyer pour un « christianisme mortel plutôt que morbide », en quelque sorte.

Mais, si vous le voulez bien, commençons par planter le décor.

a) Une église en ruines.

Quand on parle de spectres, il faut évidemment parler d'une église en ruines.

Je pars d'une image que je ne commenterai pas, mais que je voudrais que vous ayez présente à l'esprit tout au long de mon propos. Près de chez moi se trouve une église fermée depuis quelques années, devenue insalubre, sur laquelle reste accroché un panneau indiquant : « *Je suis le chemin, la Vérité, la Vie* », passage fameux de l'évangile de Jean (Jn 10,10). Choc terrible, pour peu qu'on s'y attarde, entre la réalité matérielle et symbolique de ce lieu de culte tombé en désuétude et la prétention folle de la phrase évangélique.

Qu'est-ce donc que cette promesse de sens, d'espérance et de vie, tenue par un humain mort depuis deux-mille ans, et portée vaille que vaille par une institution qui paraît à beaucoup, à bout de souffle, c'est le moins que l'on puisse dire ? Le support classique de cette proclamation (l'institution religieuse) est-il tombé définitivement en désuétude ? La proclamation survit-elle au support, doit-

elle se dire ailleurs, autrement, ou continuer simplement à être affirmée telle qu'elle (au mieux, en étant relookée de fond en comble ?) ? Nous voilà immédiatement plongés au cœur de la question de la transmission de la foi.

b) Suffit-il d'un coup de baguette magique ?

Seulement un problème technique ?

Après avoir planté le décor, venons en maintenant à l'attribut principal du magicien : la baguette magique. Et posons la question suivante : n'y a-t-il pas un problème dans la manière dont est formulée la question qui nous occupe : « crise ou efflorescence de la transmission religieuse ? ».

À l'écoute d'un pareil énoncé, on pourrait vite penser qu'il ne s'agit que d'un problème technique, d'une crise purement factuelle, extérieure, qui laisse le cœur du message intact. Un problème de moyens en quelque sorte (et notre époque, quand elle réclame à corps et à cris « *plus de moyens* » ne va-t-elle pas dans ce sens ?). Au fond, la crise de la transmission serait due au fait qu'on transmet mal, qu'on n'est pas assez pédagogue, qu'on utilise insuffisamment les techniques...

Voilà le risque que j'appelle « de la baguette magique » : on va trouver la formule qui conviendra parfaitement, l'abracadabra qui va enfin nous permettre de fonctionner sans difficulté et de dire à tous de façon limpide ce message laissé au fond intact par la crise. Seule la manière de transmettre est à remettre en question, tandis que ce que l'on transmet n'est pas affecté, nullement considéré comme cause des troubles et difficultés rencontrés. Il s'agit de mieux formuler la réponse, pas d'admettre que celle-ci pose question.

Garder la maîtrise à tout prix.

Qui dit crise dit angoisse profonde chez ceux qui la subissent, et donc désir de retrouver la maîtrise, de ne pas rester dans l'inconfort de la déstabilisation. Il faut garder la main, à tout prix, ou à tout le moins retrouver « *ses billes, ou ses jeunes* » comme on dit. Dans le cas qui nous occupe, les manières de tenter de retrouver la maîtrise sont légion, et vont du déni (déli qui peut se servir tant de l'Histoire — « *toutes les époques ont connu des crises, il n'y a donc rien de neuf sous le soleil* » — que de son effacement — « *si les choses vont mal, c'est simplement parce que nos prédécesseurs ont fauté, n'ont pas su garder l'Église au milieu du village* ») à une neutralisation de la crise par son esthétisation (« *magnifique crise qui va nous donner une efflorescence imprévue* »). En passant, évidemment, par les « frères ennemis » du fondamentalisme et du relativisme. Dans le cas du fondamentalisme, il s'agit au fond de sortir la foi de la culture, de prêcher une sainte ignorance (pour reprendre l'expression d'Olivier Roy), une doctrine immuable nullement interloquée par une culture profane diabolisée. Il faut tenir coute que coute dans un monde mauvais, continuer à affirmer le dépôt de la foi comme si de rien était. À la différence des choses du monde, la religion, elle, va de soi, et toute velléité de changement, toute perspective d'interrogation est comprise comme une hérésie, un manque de foi en la Parole divine.

Je ne connais pas d'anecdote plus savoureuse pour décrire ce phénomène que celle qui m'a été contée il y a quinze ans par une religieuse travaillant au pèlerinage de Lisieux : « *Plusieurs fois dans la journée, nous recevons des groupes de pèlerins pour visiter la maison d'enfance de sainte Thérèse* » me disait cette brave sœur encore abasourdie, « *et tandis que j'évoquais la miséricorde de Dieu pour*

tous les hommes, une dame, désignant une autre personne s'écria : "vous devriez interdire l'entrée à une personne portant une jupe aussi courte". Alors que la consternation s'installait dans le groupe, je rétorquai : mais, Madame, nous désirons vivre à la suite du Christ, et, lui, il a accueilli tout le monde ». La réponse ne se fit pas attendre : « Eh bien, ce n'est pas ce qu'il a fait de mieux » !

Édifiant, n'est-il pas ? Ne pas laisser l'humain toucher au fondement, voilà me semble-t-il une bonne définition de tout fondamentalisme. Le cas du relativisme (version dure : « rien n'a de sens » ; version soft : « tout ramène à un seul et unique sens, Jésus, Bouddha, Harry Potter, c'est la même quête », avec cette variante psychologique : « tant que cela t'épanouit... ») semble à première vue totalement opposé à celui que nous venons de décrire. Et pourtant, quand on y regarde de plus près il existe une parenté profonde entre ces attitudes. Dans les deux cas, il s'agit de rester sur un sol ferme, de ne pas être remis en question. Seuls les objets de certitude diffèrent, le fondamentaliste refusant de voir mis en question par l'époque le dépôt de sa foi alors que le relativiste [appelé aussi progressiste] refusera de laisser l'époque être mise en question par l'étrangeté de la Tradition à laquelle il continue à se référer, bien que, souvent, il prétende en abandonner tout ce qui peut paraître scandaleux à ses préjugés contemporains.

Pour une pensée religieuse relativiste, le christianisme est souvent cantonné à un discours moral ou encore à un discours des « valeurs ». Exit tout ce fatras théologique auquel on ne comprend plus rien, et ces textes bibliques dont la cruauté, le désordre et les débordements de la libido sont devenus par trop embarrassants pour cette époque subtilement moralisatrice qui est la nôtre. L'exemple le plus frappant de cette tendance me paraît être donné par la Bible de Jefferson. Vous l'ignorez peut-être, mais cet ancien président des États-Unis passait ses temps libres à découper les extraits « acceptables » des évangiles, et ce afin de composer un corpus enfin débarrassé des errements indignes du fils de dieu en personne ; adieu donc les miracles, discours apocalyptiques, comportements bizarroïdes ou envolées théologiques johanniques [le Père et moi nous sommes un, etc....]. Ne reste qu'un écrit moralisateur, intelligent et posé qui ne risque pas de faire rougir l'honnête pharisien qui sommeille en chacun de nous...

Dans les deux exemples que je viens de citer, se retrouve donc le désir d'un religieux maîtrisable, acceptable, tranquille et convenu. Pourtant, ironie de l'histoire, il n'est pas impossible que ces deux tendances sœurs récoltent l'inverse de ce qu'elles ont semé, se retrouvent aux prises avec ce qu'elles voulaient éviter à tout prix. Car, en se réfugiant dans une foi sans monde et sans histoire, le courant fondamentaliste risque bien de perdre l'universalité qu'il suppose acquise, de se transformer en une tendance sectaire, plus ou moins folklorisée et donc, pour continuer à recruter, de devoir sacrifier au pire de l'époque qu'il condamne, afin de rester un tant soit peu désirable et intelligible ; le progressisme, dont le souci le plus louable est de s'incarner dans une époque, de parler concrètement aux hommes et femmes d'aujourd'hui, va, quant à lui, prêter le flanc à un idéalisme qui risque de lui enlever tout tranchant [« nous sommes pour le respect », certes, mais qu'est-ce à dire ? Comment, pourquoi ? Le risque d'un christianisme rose bonbon doux et gnan-gnan n'est pas loin]. Pire, son désir de ne pas dresser de barrières idéologiques risque de donner naissance à une nouvelle barrière idéologique, car, si on présuppose que le christianisme signifie le respect de l'humain, ne court-on pas le risque, ou de dissoudre la spécificité chrétienne [mais alors, à quoi bon conserver cette référence ?], soit de prétendre que les chrétiens sont plus respectueux que les autres [un peu comme les cochons de la ferme des animaux d'Orwell pouvaient se dire plus égaux que les autres ?]. À vouloir à tout prix enlever les barrières, on risque de les remplacer par des frontières d'autant plus pernicieuses qu'elles seront invisibles ou déclarées obsolètes.

Le mythe d'une communication intégrale.

Derrière toutes ces recherches d'assurance se cache un mythe qui retrouve une grande vigueur (consolidé notamment par les possibilités autrefois divines qu'offrent les nouvelles technologies) : la communication intégrale. Dire que la crise du religieux se résume à une crise de la transmission, c'est caresser le rêve d'une communication sans failles, obscurités et malentendus, d'un mot unique qui pourrait parfaitement résumer la pensée, d'une parole totalement performative, sans reste ni quiproquo. On rêve tous de pouvoir communiquer les choses d'une manière absolument claire, de manier une parole toute puissante qui désamorcerait les conflits à la racine. C'est ce que j'appelle le « fantasme de Lucky Luke » : la possibilité de tuer notre ombre¹, et de vivre dans une totale clarté. (Ceci dit, cette maîtrise totale du duel n'empêche nullement Lucky Luke d'être un « *poor lonesome cowboy* »... Au contraire, sans doute.) Or la vie nous apprend chaque jour qu'on n'entend jamais vraiment ce que l'autre dit, qu'on fait tous un peu la sourde oreille sans le vouloir ni pouvoir faire autrement, et que parler c'est aussi taire, et révéler un indicible de structure. Nous autres, êtres parlants, pauvres humains (en théologie, le « privilège » de la communication intégrale est l'apanage des anges) serons toujours un peu fous, incapables d'amener en chair et en os la chose que nous évoquons. Dans le meilleur des cas nous entendrons ce que l'autre n'arrive pas à dire, et dans le pire des cas, ce qu'il ne voulait absolument pas dire. Là sont la limite et le pouvoir incroyable de la parole, dans cette capacité de donner une certaine présence à l'absence (je peux évoquer, par exemple, Georges Brassens, et, d'une certaine façon, il sera parmi nous, vous penserez à ces chansons, son anarchisme, sa moustache ou les émotions ressenties à l'écoute de tel ou tel morceau...). Bref, vouloir un langage sans ambiguïtés, dépourvu de la puissance du négatif, ce serait se condamner à ne plus rien dire que des paroles chiffrées, purement techniques, sans âme donc. Comme quoi, comme le disait Pascal, à vouloir faire l'ange, on ne fait que la bête, ou pire sans doute, la machine. On le voit le fantasme d'avoir à disposition une baguette magique qui, de façon purement technique, nous permettrait de garder la maîtrise en ayant accès à une communication intégrale, guette notre questionnement. Pour être réveillé de ce risque d'enchantement, rien de tel que de se laisser un peu bousculer par un spectre, et pas n'importe lequel : celui de Dieu, en personne (ou plus exactement sans personne).

Mort de Dieu ou retour de son spectre ?

Le christianisme avait pour ambition d'en finir avec la magie, les fantômes et autres revenants. Il a voulu recevoir d'un autre les prémisses d'une singularité toujours à construire. Il a opposé l'homme-dieu au mort-vivant. Il a affirmé, c'est sa folie, que le tombeau était vide. Que le ressuscité n'était pas un revenant. Et puis, il est devenu spectral, lui aussi. Étrange spectre que celui-là, porteur d'une vision de la condition humaine que son incarnation a semblé si souvent trahir. Christianisme déception dont sont sortis tous les fantômes de notre modernité qui dit ne plus croire aux esprits. Christianisme, amour trahi, trahison de l'amour, désir affirmé et perverti. Christianisme,

¹ On reconnaît un revenant au fait qu'il n'a pas d'ombre. Il n'est qu'une finitude vidée d'elle-même, affirmée et niée en même temps, en attente perpétuelle de réalisation de soi.

tendresse spectrale. Peut-on avoir mal à un amour fantôme, un peu comme, paraît-il, on continue à avoir mal à un bras disparu, un membre fantôme ?

Si on ne peut se contenter de voir la crise que traverse le christianisme uniquement comme une crise de la transmission au sens technique, comment faut-il la comprendre ? L'hypothèse que je fais avec vous est la suivante : nous vivons une crise théologique, dogmatique, une crise du sens. Et cette crise a, bien sûr, à voir avec la façon dont nous appréhendons ou nous laissons appréhender par la mort. (Car, ce qui donne sens, c'est la finitude).

Pour comprendre ce que cela veut dire et comment nous en sommes arrivés là, posons nous la question toute simple : que veut dire spontanément le « christianisme » pour un Belge du début du XXI^e siècle ? De quel savoir à priori hérite-t-il ? Question abyssale, où les constats les plus opposés semblent devoir être tenus en même temps ! Par exemple, sommes-nous dans un monde sorti de la religion (« le christianisme comme religion de la sortie de la religion » pour reprendre la fameuse formule de Marcel Gauchet, sur laquelle je reviendrai tout à l'heure), hédoniste et sécularisé, ou assistons-nous à un retour du religieux, à un réenchâtement du monde, voire à un moment néopaulinien (mais sans dieu) comme semblent le dire certains philosophes, sociologues et anthropologues (parfois athées) ? Dieu est-il mort comme le disait Nietzsche (il ne parlait d'ailleurs pas de la mort de Dieu, mais de son meurtre, ce qui est très différent...) ou a-t-il survécu (et dans quel état ?) à nos envies de déicide ? Étrange christianisme qu'on ne cesse de fustiger alors qu'on le dit mort, auquel on se réfère encore dans d'innombrables fuites en avant, dont on commente avec passion le fait qu'il n'aurait plus rien à nous dire. Invraisemblable catholicisme, toujours entre vie et mort, attirance et répulsion, identité et devenir ! On aurait presque envie de paraphraser la première phrase de Marx dans le manifeste du parti communiste (« un spectre hante la vieille Europe : le spectre du communisme ») en un « un spectre hante la vieille Europe : le spectre du catholicisme » ! Nous voici au cœur de notre sujet : le christianisme (et surtout) le catholicisme comme spectre ! À quel étrange retour du refoulé assistons-nous là ?

a) Dieu, ce has-been !!

Dans le « Gai savoir », Nietzsche l'avait prédit : « Après la mort de Bouddha l'on montra encore pendant des siècles son ombre dans une caverne — une ombre énorme et épouvantable. Dieu est mort : mais, à la façon dont sont faits les hommes, il y aura peut-être encore pendant des milliers d'années des cavernes où l'on montrera son ombre. »²

Comment en est-on arrivé à voir dans le catholicisme un fantôme, quelque chose qui, bien que mort, est toujours présent et dont le souvenir continue à nous hanter ? Revenons en arrière, à cette période où on a tenté de chasser les ténèbres, les obscurités (si propices aux revenants de toutes sortes) : les Lumières.

Un des grands objectifs des Lumières a été de « neutraliser » une certaine théologie, de dépasser, de montrer les absurdités rationnelles des dogmes chrétiens. Kant est ici le meilleur exemple, qui soustrait Dieu à la question de la connaissance (je ne peux connaître que ce qui m'est donné par expérience dans le monde, ce qui n'est jamais le cas de Dieu), pour en faire le socle de la raison pratique, de la morale (Dieu devient le porteur du devoir-être que porte en son sein la Raison, il est

² Nietzsche, Friedrich, *Le Gai Savoir*, Gallimard, Coll. Folio, 1982, p.132.

ce qui permet de donner une majuscule à la Raison ; il est le postulat absolu de la raison pratique, le porteur de la Loi, dont il fonde le caractère inconditionnel). Ce qui est important pour nous, c'est l'idée que le savoir sur Dieu est soumis à une critique radicale, qui en montre les illusions et les impasses.

Nous touchons là à un des thèmes majeurs de la crise du christianisme moderne dont les effets se font encore sentir aujourd'hui : le dogmatisme ecclésial était devenu si étouffant, Dieu avait été tellement présenté comme une réponse absolue (ceci me fait penser à la fameuse boutade de Woody Allen : « *J'ai une réponse, avez-vous une question ?* »), que tous les penseurs épris de liberté et de vérité ont du se dresser contre cette forteresse doctrinaire qui était devenue tombeau de l'intelligence. Et que donc, foi et critique se sont dissociées, la première se résumant à une morale, un sentimentalisme, voire une démission sadique de l'intelligence (et, sur ce point, combien fut néfaste une certaine lecture du passage évangélique : « En ce temps-là, Jésus prit la parole : "Père, Seigneur du ciel et de la terre, je proclame ta louange : ce que tu as caché aux sages et aux savants, tu l'as révélé aux tout-petits." » (Mt, 11, 25), vue comme une promotion christique de la bêtise humaine !), tandis que la seconde devenait l'apanage des esprits forts prêt à fuir les consolations religieuses et l'esclavage de l'espérance³ pour affronter à pleine main les questions abyssales et l'absurde de la condition humaine. La pensée moderne va donc devoir se comprendre comme un athéisme, afin d'en finir avec une perversion chrétienne dont la dénonciation constituera un des travaux majeurs et capitaux de la plupart des intellectuels de l'époque. Cette critique du christianisme comme savoir dogmatique va être relayée par une autre approche dont les effets se font encore puissamment sentir dans nos manières contemporaines d'envisager le fait chrétien : celle de Hegel. À première vue, il y a chez lui une réhabilitation très forte du christianisme, mais c'est une victoire à la Pyrrhus puisque le christianisme est vu comme un moment du devenir de la raison, certes, mais qui doit être dépassé. C'est un moment où on pensait juste, mais à l'extérieur de soi. Les choses étaient comprises selon l'exact dynamisme, mais comme extériorité. La conception trinitaire manifeste bien la logique de l'esprit du monde, mais sur un mode extérieur, pas comme le dynamisme vécu d'un Soi qui se pense en devenant Histoire. Le christianisme est donc un moment important, mais dépassé dans la modernité. Feuerbach, quant à lui, voit la religion comme une projection de la puissance humaine sur une altérité fantasmatique. Parce qu'il a peur de se vivre en propre (souvenons-nous de la fameuse boutade de Voltaire : « *Dieu a fait l'homme à son image et celui-ci lui a bien rendu* »), le désir humain s'extériorise, s'exténue en s'évertuant à devenir dépendant d'un reflet absolu qui n'est que le masque de son déni. Un peu comme un enfant va craindre la poupée qu'il est pourtant le seul à agiter. Dans une telle perspective, Dieu devient la suprême illusion qui empêche l'humain de devenir lui-même, de réaliser sa propre puissance. Vue sous cet angle, la modernité se comprend donc comme la tentative de rendre à l'humain la puissance qui lui appartient et qu'il avait donnée aux dieux pour en conjurer le poids, la responsabilité et la force. Devenir vraiment soi, c'est donc ne plus permettre à aucune idée, illusion ou pouvoir, de me

³ Un des grands arguments des philosophes athées contemporains est de dire : « le christianisme, parce qu'il va trop dans le sens de ce que je désire, ne peut être qu'un leurre, une illusion ». J'avoue que cet argument d'autorité désillusionnée me laisse perplexe : en quoi le fait de lier désir et mensonge est-il automatiquement le signe de la vérité ? Quelle est la vision de l'homme sous-jacente à un tel soupçon ? N'y aurait-il pas moyen de penser autrement vérité, désir, illusion, courage et mensonge ? Derrière ces propos se cache un des grands impensés de l'époque : la conception d'une finitude absolutisée, dont nous aurons à reparler plus loin. La question cruciale est, au fond : la finitude doit-elle se comprendre comme absence d'espérance (voire comme désespoir ?)

déposséder de cette puissance qui m'appartient en propre. Magnifique idée, dont on voit vite le poids écrasant de responsabilité qu'elle fait peser sur nos épaules. La conjonction de ces trois idées — la critique rationnelle radicale rend caduc tout savoir théologique sur Dieu, le christianisme est un moment capital, mais dépassé du devenir de l'Esprit et la religion n'est qu'une projection de l'humaine puissance que nous devons nous réapproprier — constitue une part importante de la critique moderne du christianisme, de son devenir spectral si j'ose dire. Privé de son autonomie, de sa parole propre et de son processus de mise en question des idoles, le christianisme moderne n'est au fond guère plus que la réalité d'hier, dont il faut sortir à tout prix pour que puisse émerger l'individu autonome, courageux et solidaire, que les Lumières appellent de leurs vœux. Il devient très difficile d'être chrétien (autrement que comme une revendication privée que nos sociétés tolérantes admettent bon gré mal gré, tout le monde ayant bien le droit d'être fragile, n'est ce pas ?), puisqu'il s'agit alors de vivre en spectre dans une cité de Dieu fantomatique (ou une église en ruines), de chercher sa place dans ce qui n'a plus d'espace propre (peut-être que, au fond cette idée que la religion est de l'ordre de l'espace privé ne fait-elle que traduire de manière politique cet état d'un christianisme privé d'espace). Portez la lumière dans les confessionnaux, vous y découvrirez au choix un héros qui se craint ou un moment singulier du devenir d'un Soi absolu. Dieu, comme le disait Laplace à Napoléon, est devenu une hypothèse inutile. Un spectre, un rien qui d'être toujours empoisonnant, n'en est pas moins un rien. Mais il y a pire.

b) L'exorcisme athée ou comment sortir de la possession chrétienne ?

Et si le christianisme, loin de n'être qu'un spectre plus ou moins dérangeant était une possession dont il fallait à tout prix être exorcisé ? Une manière de contaminer la vie, de la rendre exsangue, accablée, détruite de culpabilité ? Nous voyons se dresser l'immense critique nietzschéenne. Ici, changement de ton, et donc de figure spectrale : le christianisme n'est plus une ronde de fantômes, mais un bal de vampires. Écoutez plutôt : « [...] Grecs ! Romains ! La noblesse de l'instinct, le goût, la recherche méthodique, le génie de l'organisation et de l'administration, la foi, la *volonté* d'un avenir humain, le grand "oui" à tout, tout cela visible et perceptible à tous les sens, le grand style, non plus seulement en art, mais devenu réalité, vérité, *vie*... Et cela, non pas réduit en cendres, instantanément, par un cataclysme naturel ! Non pas foulé aux pieds par des Germains et d'autres pédestres balourds ! Mais mis à mal par de rusés, de furtifs, d'invisibles et d'anémiques vampires ! Non pas vaincu – seulement vidé de son sang !... *Maitres* de la place, le désir rentré de vengeance, la mesquine envie !... Voir d'un seul coup tout ce qui est piteux, mal dans sa peau, hanté-de-mauvaises-pensées, bref tout le *ghetto* de l'âme, *prendre le dessus* ! [...] Ce serait se tromper du tout au tout que de supposer un manque d'intelligence chez les dirigeants du mouvement chrétien : – oh, ils sont malins, malins jusqu'à la sainteté, ces Messieurs les Pères de l'Église ! Ce qui leur manque, c'est tout autre chose. La nature les a mal partagés : – elle a oublié de leur attribuer un petit capital d'instincts respectables, corrects, *propres*... Entre nous, ce ne sont même pas des hommes... »⁴ Ainsi le christianisme serait une forme de non-vie qui a triomphé en devenant la vie du plus grand nombre. C'est une religion de battus, de gens qui ne savent pas dire oui à la vie, avec son côté tragique, cruel, noble, puissant, distingué, créateur, de gens impuissants et castrés, mais qui ont eu l'immonde génie de décréter mauvais tout désir de vie. Tu as soif de vie, de dépassement, de création, de jouissance ? Eh bien, c'est le mal en toi qui te pousse ainsi ; tu dois expier ce désir humain qui est fatalement un

⁴Nietzsche, Friedrich, *L'antéchrist*, Gallimard, 1974, p110.

désir mauvais. Le christianisme a contaminé l'éros, pour reprendre la célèbre formule nietzschéenne. Et à partir de là, s'exclament les vampires (ou plutôt chuchotent les vampires, car ces morts vivants ne s'exclament guère !), nous sommes le chemin obligatoire pour accéder à la rédemption, et vivre cette incroyable négation du corps et de la vie qui est notre unique raison d'être. La particularité du vampire est donc la suivante : il vous suce le sang, il n'en est pas plus vivant, mais vous en êtes davantage morts ! Vous mourrez de devenir comme lui, un mort vivant, quelqu'un qui mord les vivants. Dans cette perspective, « *je suis le chemin, la vérité, la vie* » devient « *je suis l'impasse, le mensonge, la mort* ».

Terrible perversion de ce qui devait être une libération inouïe du désir. « *Ils ne sont pas des hommes* » tonne le philosophe allemand, ils n'ont à la bouche que l'amour qu'ils n'ont jamais dans le cœur. Ils ne sont pas des hommes parce qu'ils prétendent avoir un droit de regard sur l'absolu, être les gestionnaires tatillons et culpabilisants du dieu dont le devenir humain a fait le malheur de créatures à qui le courage d'exister a été enlevé. Ils ne sont pas des hommes parce qu'ils refusent de l'être et veulent faire croire que leur dénégation est le signe concret d'un monde plus beau, car délivré du goût de la vie et de ses limites. Ils ne sont pas des hommes, car ils voient la chance de leur humanité comme une malédiction. Les vampires inventent le pouvoir sans puissance, la vie sans joie. Ils règnent sur un peuple d'ombres tristes.

La dépossession chrétienne ou le christianisme au tombeau.

Quiconque veut s'intéresser aujourd'hui au christianisme se retrouve donc avec (au moins) deux revenants sur les bras : un spectre et un vampire. Que faire de ces hôtes encombrants ? Sans doute convient-il d'abord de mettre en peu d'ordre dans la cacophonie des esprits, de devenir pneumatologue au sens large du terme. Tous deux signifient certes un rapport à la mort, mais tandis que le spectre représente l'absence figée dans ses limites⁵, la mémoire morte, le devenir de la fin et l'ombre au tableau, le vampire quant à lui incarne le ressentiment, la destruction, la contamination du vivant par ce qui le nie, le corps qui n'en finit pas de s'exténuer. On peut, peut-être, se laisser approcher par un spectre, apprivoiser la peur occasionnée par son apparition fantomatique, on doit lutter contre et se protéger du vampire. Spectres et vampires : deux facettes du travail de la mort, deux manières de s'éterniser dans la durée, encore et en corps. Deux défis lancés au christianisme dans sa quête d'un ailleurs ici-bas et son kérygme de vie éternelle.

Voici donc, comme en son commencement, le christianisme mis brutalement face à la mort. Pourtant on peine à voir les points de jonction entre la mort du christ en croix dont est née le kérygme et la fin d'une théologie qui a sans doute trop souvent oublié que le tombeau était vide et le sacrifice de soi nullement désirable. Fondés sur une croix dont ils ont cru qu'elle était l'évènement d'une vie plus forte que la destruction, les lointains descendants des apôtres paraissent assister à la fin de leur espérance. La mort qu'ils proclament semble être devenue la disparition de leur propre

⁵ « La spectralité est une forme de vie. Une vie posthume ou complémentaire, qui commence seulement une fois que tout est fini et qui a donc, par rapport à la vie, la grâce et l'astuce incomparable de ce qui est achevé (...) Mais il y a cependant une spectralité d'un autre type que nous pouvons appeler larvaire ou larvée, qui naît chez ceux qui refusent leur condition et tentent de la refouler pour feindre à tout prix qu'ils sont dotés d'un poids et d'une chair. » (Agamben, Giorgio, *De l'utilité et de l'inconvénient de vivre parmi les spectres* in *Nudités*, Paris, Rivages, 2009, p71.

proclamation. Le jeu avec la grande faucheuse continue, et se redouble. De tout temps, les chrétiens ont été interpellés par la mort, par perversion morbide parfois, par lucidité et désir de prendre en compte les limites (assumées, sauvées en Christ) de la condition humaine surtout. Dans un monde où le souci principal était le salut et dans lequel la mort s'invitait bien souvent au berceau, la grande faucheuse ne semblait pas aussi incongrue et scandaleuse que maintenant. Elle faisait partie de la vie, mobilisait les discours, guidait les pastorales, hantait les imaginaires. Aujourd'hui, dans une société issue et dégoutée de ce monde marqué au sceau de la croix, alors que santé, bien-être et désir d'être acteur de son destin ont remplacé l'antique résignation et les préoccupations eschatologiques, le christianisme semble pour beaucoup charrier une insupportable odeur de charogne, un parfum de cadavre. Comme si la mort redevenait simplement la mort, naturelle et inéluctable, le point final qui empêche toute réflexion, le triomphe du nihilisme. Comme s'il ne fallait plus en parler ni même l'évoquer pour que les vivants puissent enfin un peu respirer durant le peu de temps qu'il leur reste. Face à ce discrédit, bon nombre de chrétiens redoublent d'efforts pour rendre socialement acceptable ce christianisme menacé de décomposition, le parer des habits, paraît-il célestes, d'une joie bruyante. Je voudrais ici prendre à contrepied cette tendance à la joie comme laissez-passer dans les territoires sécularisés d'une modernité soi-disant areligieuse, ne pas oublier de parler du squelette caché au fond du discours théologique : on reproche aujourd'hui aux chrétiens de dégager des relents de mort ? Qu'ils l'acceptent ! Plutôt que de tenter à tout prix de vouloir paraître à la mode et perpétuellement bienheureux, qu'ils cherchent à mieux entrer au cœur de cette foi dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle ne fit pas le « buzz » au moment où se vécut ce scandale de la croix dont le côté glamour ne saute pas immédiatement aux yeux ! Il est certain que le Christ — à la différence peut-être de certains ecclésiastiques d'hier et d'aujourd'hui — était un piètre publicitaire, jubilant dans le secret, ordonnant aux apôtres de garder le silence après la transfiguration, et mourant quasi abandonné de tous en maudit de Dieu.. Peut-être faut-il accepter au point où nous en sommes de repartir d'une réflexion sur la mort, d'oser méditer à nouveau, comme les pères du désert ou les moines du temps jadis, sur la réalité de notre être fini. Que pourrait nous offrir pareille méditation ? Au moins quatre choses.

a) *Ars moriendi* : accepter que quelque chose meure, que l'on ne sache pas tout.

Icônes de terreur, les fantômes peuvent aussi présenter un côté jouissif (toute une branche de la littérature, notamment, va d'ailleurs dans ce sens), parce qu'ils bousculent nos savoirs, rendent caduques nos façons habituelles de penser, désarment nos maîtrises, soulignent le ridicule de bien des élaborations conceptuelles. Survenues de l'imprévu, retours du refoulé, revanches de la part d'ombre, lapsus d'existence, ils mettent à quia le vœu d'ultime de nos vérités définitives, nous révèlent que tout dire se fonde sur l'indicible.

Il faut d'abord accepter que quelque chose est mort dans cette foi bimillénaire, qu'un sens s'efface. Et face à ce constat, il n'y a pas grand-chose d'autre à transmettre que des condoléances. Il faut une grande force de caractère pour accepter qu'une idée ou une vision du monde à laquelle on croit meurt, et pour ne pas tenter, vaille que vaille de devenir spiritistes ou nécromanciens. Reconnaître que quelque chose disparaît, c'est accepter de renoncer à la maîtrise sur les événements et aussi tenter de bien discerner ce qui est en train de disparaître. En effet, si l'on se trompe sur le diagnostic, on peut mettre en place toute une réflexion dont les enchaînements logiques implacables ne pourront

pourtant pas empêcher le caractère délirant puisque les prémisses, le point de départ sont faux. Qu'est-ce qui est en train de mourir : le christianisme en son cœur, une de ses manifestations particulières (la chrétienté), un rapport de l'homme à la mort voire la condition elle humaine elle-même ? Une chose est certaine : si les catholiques acceptent d'entrer dans cette réalité de la dé-maitrise, ils redeviendront de facto interpellant pour une société dont le rapport à la mort, et donc à toute forme de limite, est devenu problématique. Il faut reconnaître que les chrétiens ont beaucoup de mal (quoi de plus normal, d'ailleurs ? Ils ne sont pas des surhommes !) à accepter d'entrer dans le mystère de la croix qu'ils ne cessent pourtant de proclamer. Souvent, face à la tragédie divine qu'ils annoncent, ils ont tendance à mettre en place deux stratégies de déni, opposées en apparence, solidaires en fait dans leur intention profonde : ne pas perdre le pouvoir de l'annonce (on y revient). La première consiste à donner toute la place à la croix, à verser dans ce christianisme dénoncé par Nietzsche qui ne cesse de discréditer l'existence, de voir dans ce monde une vallée de larmes, la possibilité d'une impossible expiation (et la contradiction logique présente dans cette formule résume le drame d'un christianisme ennemi de l'humain et de ce désir fragile qui nous constitue). Aux yeux d'une telle pastorale terroriste, il ne faut pas seulement porter sa croix, il ne faut faire que cela. Et l'on comprend que face à un tel Père, tout de courroux et de sadisme maquillé en amour sans limites, le grand théologien Maurice Zundel, ait cru bon de rétorquer à tous ceux qui, questionnés par son message d'ouverture, lui posaient la question : « *Croyez-vous en Dieu ?* ». « *Et vous, croyez-vous en l'homme ?* » La seconde prend l'exact contrepied, et produit un christianisme tout de joie fausse et de piété illuminée. La croix n'existe plus, la douleur humaine est gommée, immédiatement sublimée dans la joie bruyante d'une résurrection qui n'a été précédée d'aucun passage par le gouffre. Une sorte de compromis monstrueux entre les deux se rencontre souvent dans une attitude du type : « comme je suis heureux d'être sauvé de ce monde de perdition ». Souvent les chrétiens font comme s'ils savaient ce qu'est la résurrection, comme si elle n'était que le happy end annoncé d'un passage par l'abandon de soi nettement moins douloureux de se savoir n'être que le prélude à une entrée fantastique dans la lumière divine. Dans son livre sur l'écrivain Jean Sullivan, Jean Lavoué affirmait : « *Sullivan est un des rares chrétiens que je connais qui savait que Jésus était mort* »⁶. Cette phrase aux allures de boutade dit pourtant très exactement le déni de la mort dans lequel de nombreux discours et actes chrétiens se trouvent, déni qui offre donc la possibilité de tenir un discours absolu dégagé de toute trace réelle de négativité. Et Lavoué d'ajouter : « Ceci dit par rapport à tous ceux qui célèbrent sa mort et oublient ensuite allègrement qu'il est mort et le font parler et agir facilement parmi nous ». Tentation hégélienne, jusque dans l'Église même.⁷ Lavoué n'hésitait d'ailleurs pas à dire : « la mort n'a que faire de la religion ». Il voulait affirmer par là que tout discours pieux devait s'arrêter à la porte du dernier souffle, toute parole explicative se taire face au rôle ultime. Il suffit de lire les ouvrages de Jean Delumeau consacrés à la peur en Occident pour se rendre compte à quel point une eschatologie terroriste a pu faire de tort au christianisme et culpabiliser des consciences hantées par une représentation sadique du Jugement dernier.⁸ La situation dans laquelle

⁶ Lavoué, Jean, *Jean Sullivan, je vous écris*, Paris, DDB, 1998, p.5

⁷ La grande Tradition de l'Église a pourtant choisi une autre voie, elle qui propose de vivre le samedi saint comme le moment du rien, jour où toute action liturgique s'arrête, stupeur devant le tombeau vide, le scandale de la mort de Dieu. (Le thème de la descente du christ aux enfers, qui serait entièrement à revisiter, allant dans le même sens).

⁸ Ma mère se souvenait encore de la prédication d'un Rédemptoriste entendue enfant lors d'une retraite, le saint homme dans un zèle apostolique pour le moins baroque ayant comparé la ville de Verviers, où elle habitait, à Sodome et Gomorrhe, excusez du peu !

le christianisme se trouve aujourd'hui devrait nous pousser à davantage de sobriété et d'humilité, à laisser l'au-delà être au-delà. À ne pas, simple courtoisie, imposer aux morts le poids de nos soucis.

b) *Ars Moriendi* : prendre conscience de la finitude du dogme.

Il existe un savoir des ombres, un bestiaire des esprits, un guide pour comprendre qui ils sont (une hantologie pour reprendre l'expression poétique de Derrida) et comment se comporter en leur présence. Aux royaumes des spectres, l'opposition devenue si importante en philosophie entre savoir et existence (dès que je sais, il ne s'agit plus de moi, mais d'un sujet générique, de la vie concrète, mais de l'abstraction, de la particularité, mais de l'universel) n'a plus cours. Qui est un tant soit peu aux prises avec les esprits (quels qu'ils soient d'ailleurs), qui se découvre hanté, apprend non seulement les trucs et astuces pour résister à l'angoisse, mais aussi le rôle décisif joué par les lumières du concept pour dissiper le pouvoir cauchemardesque des fantômes. Évidemment, il est clair que le savoir qui naît de pareille confrontation à l'obscur ne peut dérouler tranquillement ses « enchainements de fil en aiguille » et prétendre à la maîtrise du Réel ; mais par ses balbutiements, avancées et approximations, il donne à penser une certaine connaissance de ce qui échappe à la connaissance et du fait que des choses échappent à la connaissance, et donc de la non-clôture inévitable du savoir. Véritable oxymore, il tient ferme les deux termes du paradoxe, insistant tant sur le caractère rationnel que sur l'imprévisibilité de l'existence. Il est un savoir de l'inattendu. Lâchez un des bouts de la chaîne et vous vous retrouvez soit avec une idéologie soit avec une évanescence. Parce que l'évènement est toujours ce qui advient par surprise, cette surprise a des effets de savoir, notamment d'apprendre l'attente, l'espérance et d'engager la lutte contre toute forme d'idolâtrie. Parce qu'ils nous filent entre les doigts, les spectres nous révèlent que toujours quelque chose nous échappe et que si nous pouvons en parler, c'est le signe que cela au moins, nous le savons. De leurs doigts de brume, ils nous indiquent un savoir de l'inconscient (pour reprendre l'idée maîtresse du philosophe Alain Juranville), c'est-à-dire la capacité et la nécessité que nous avons de donner à ce qui nous advient un sens qui n'est pas prédonné, mais n'est absurde que si nous le déclarons tel. Qui se dit lors notre advenue à nous même qui n'existons que par l'Autre. L'inconscient n'est donc pas un « non encore connu » pas plus qu'un Sens absolu, mais un travail de clarification de l'existence ou le sens naît de l'altérité qui l'offre à mon identification toujours à reprendre. Par son étrangeté, le spectre qui n'est pas moi peut me faire prendre conscience de la dimension spectrale qui est en moi, nécessaire zone d'ombre qui demande simplement à être entendue pour ne pas hanter ce qui est vivant et me permettre de naître, encore et encore.

Touchée par la mort, voyant toute mainmise lui échapper, l'Église est à la croisée des chemins : soit elle se renferme sur ses certitudes érigées en forteresse, soit elle vit ce chemin de mort comme un appel à une dépossession renouvelée et s'ouvre de ce fait à une autocritique sans concession. La question décisive est sans doute : comment, sans perdre son âme, être pleinement autocritique lorsqu'on est chrétien ou catholique ? Ma réponse va peut-être vous surprendre : je crois que la meilleure manière d'entrer dans une remise en question radicale et même révolutionnaire pour l'Église aujourd'hui, c'est de faire de la dogmatique. D'oser réinterroger le sens, la Tradition ; la grande Tradition, pas la mémoire courte de certains traditionalistes ou l'absence de mémoire de

quelques progressistes. Prendre le christianisme au mot, le laisser être son propre juge, faire jouer le souffle vivant contre la lettre morte. Sans oublier qu'il y a un dogmatisme de l'anti dogmatisme, qui est sans doute le pire, car il se drape dans la critique et semble inattaquable. Il n'y a souvent pas pire inquisiteur que celui qui ne cesse de dénoncer l'Inquisition. Je pense qu'il faut oser une dogmatique critique pour pouvoir sortir du dogmatisme de la critique, du scepticisme généralisé, de la dissolution du sens qui ronge nos pensées aujourd'hui. Je suis persuadé que la crise de la transmission de la foi qui frappe le monde catholique vient de ce que la voix théologique ne se fait quasiment plus entendre (peut-être parce qu'elle craint d'être inaudible). Cantonnée aux manuels de jadis, pervertie et donc combattue à juste titre par la modernité naissante, refusée avec une indifférence passionnée ou simplement passée sous silence, la doctrine chrétienne semble avoir perdu toute puissance d'interpellation. Quel catholique aujourd'hui pourrait encore avoir une parole critique et audible sur le péché originel, le jugement dernier, l'incarnation, ou la trinité ? Une parole qui ne serait pas une simple récitation de ce qu'il « faut bien croire pour en être », mais ouverture de pensée, appel au désir, esquisse d'une liberté-libération toujours à reprendre. Tâche difficile, marche sur une ligne de crête qui se refuse à résumer le christianisme à une morale, un discours de valeurs, une manière de faire société, ou l'effusion romantique indicible et diffuse d'une mystique qui, à défaut de faire penser aurait au moins encore un peu la capacité de faire frémir. J'ai parfois l'impression que le discours concernant l'identité chrétienne est, dans nos pays, comme frappé d'amnésie ou, pire, pris dans une véritable schizophrénie. En caricaturant un peu, on pourrait presque oser avancer qu'est désigné comme « catholique » un ensemble de choses qui n'ont pas pour vocation de l'être en propre, tandis que ce qui pendant des siècles a servi de définition à l'essence du christianisme, à savoir une « vision du monde » balisée par des dogmes, est laissé dans l'oubli, vidé de tout sens. Se pose alors une question : comment parler de ce qui ne parle plus, transmettre ce qui a perdu sa force d'interpellation parce qu'on a cessé de l'interpeler (même violemment) ? Ne faudrait-il pas tenter de renouer le dialogue entre ces étranges propositions théologico-anthropologiques issues des premiers siècles chrétiens et le meilleur de la critique contemporaine ? Non pas, bien sûr, vous m'avez compris, pour réaffirmer une doctrine invincible et imperméable au doute, donneuse de leçons ou frileusement recroquevillée sur ses certitudes, toujours encline à condamner ou diaboliser. Mais simplement pour voir si, sous les cendres de ce jargon à première vue dépassé et devenu incompréhensible, ne couve pas encore le feu d'une remise en question radicale de nos savoirs, vouloirs et pouvoirs, dont notre époque pourrait, — qui sait ? — tirer un immense profit. Oser la dogmatique pour sortir de tous les dogmatismes ; ne s'agirait-il pas là d'une idée d'autant plus révolutionnaire qu'elle nait du cœur d'une tradition ?

Au fond, si je devais dire en deux mots la raison profonde de la crise contemporaine du catholicisme pour moi, je dirais simplement qu'il s'agit d'une crise du sens. Or, si c'est le sens qui se transmet, comment ne pas perdre le sens d'avoir encore à transmettre ce qui n'a plus de sens ? Peut-être serait-il opportun de refaire de la dogmatique, comme on retrouve la mémoire. Pour pouvoir ébaucher un futur.

Encore faut-il, pour ne pas tomber dans le piège toujours tendu du fondamentalisme (principal responsable, avec son catéchisme questions-réponses de la situation de discrédit théologique dans laquelle nous nous trouvons), que les garants de la dogmatique, les « hommes d'Église », osent entrer dans une démarche d'acceptation de la finitude, tant la leur que celle de leurs idées. C'est-à-dire qu'ils acceptent que le savoir, les dogmes dont ils sont et veulent être pleinement porteurs, ne peuvent pas s'absolutiser sous peine de perdre sens, qu'ils deviennent conscients qu'il y a une

ouverture à l'autre au cœur même de la dogmatique. Il s'agit là d'une étape terrible pour toute institution et pour toute personne porteuse d'un savoir. Immense difficulté que de se rendre compte et d'intégrer le fait qu'il y a toujours autre chose que ce que je dis, qu'aucun discours ne peut prétendre à la clôture, à l'absolu, au dernier mot. Même si mon discours tout entier est de dire « qu'il y a autre chose que ce que je dis », eh bien, il y a encore autre chose que cette idée-là, quelque chose, un évènement qui échappera toujours à ma maîtrise, un grain de sable dans la machine, une heureuse advenue ! Un je ne sais quoi qui transit mon savoir, et ne l'annule pas, au contraire lui donne sens. Car le pire serait de s'enfermer dans un discours totalisant qui dise « qu'il y a autre chose que ce que je dis ». Ou de se murer dans un mutisme absolu, de refuser à la vie toute possibilité de se dire avec sens, de s'enfermer dans une pure affirmation de la finitude qui, parce qu'elle refuserait d'être l'objet d'un savoir serait condamnée à se dissoudre dans un idéalisme sans impact aucun sur l'histoire et la vie des hommes (il y a aujourd'hui une série de pensées qui n'affirment plus que l'impossibilité de la pensée et s'épuisent en celle-ci). Je cherche ici à balbutier un savoir de l'existence (un vrai savoir, avec ce que cela veut dire de rationalité et de rapport à la connaissance et à la logique, mais de l'existence, c'est-à-dire ne pouvant jamais se prétendre ultime), qui ne peut jamais se figer, car la vie est toujours plus grande que ce qu'on peut en penser, en dire, en affirmer. Ce qui n'empêche nullement, mais au contraire, permet de penser, de dire et d'affirmer (sans cette liberté, il n'y aurait qu'une pensée répétition, une parole psittaciste et une affirmation redondante). Le thème chrétien majeur qui porte cette idée, c'est l'incarnation. « Je suis le chemin, la vérité, la vie » dit le texte... Ce n'est pas rien la vérité, c'est ce dont on ne veut plus tellement aujourd'hui. Mais c'est un « je », quelqu'un, qui affirme cela, on doit prendre au sérieux le fait que ce soit un être fini qui affirme cela. Or, parce qu'il s'agit d'une affirmation tenue par un être humain, elle ne peut plus s'absolutiser, au sens de devenir totale et donc totalitaire. Elle ouvre de facto à quelque chose d'autre dont nous ignorons tout. C'est cela que peut apporter la rencontre entre la dogmatique et le savoir critique. On évite donc tant l'impasse du dogmatisme, cette perversion de la fidélité, que celle du relativisme, ce dévoiement du désir d'être à tous. On refuse le savoir absolu comme l'apophase mystique. Dans une dogmatique critique, vous êtes confrontés à un véritable savoir, avec des affirmations dures, qu'il faut travailler et par lesquelles il faut se laisser travailler ; qu'il faut oser refuser aussi, parfois, mais d'un refus qui ne peut, lui non plus s'absolutiser, car ce qui est impasse aujourd'hui deviendra peut-être chemin demain. Dogmatique pour la critique, critique pour la dogmatique. Pouvoir tenir ensemble ces exigences qui paraissent de nos jours antinomiques permettrait peut-être de dépasser ce traumatisme évoqué tout à l'heure d'une séparation entre la foi et la critique, dont le résultat fut de donner une foi aveugle et une critique soupçonneuse, voire calomnieuse. Si quelque chose est à transmettre, ce sera un savoir passé par le feu de la critique. À partir du moment où vous acceptez de dés-absolutiser vos affirmations, vous ne renoncez pas à la visée universelle de votre savoir, vous admettez simplement que parfois des évènements lui échappent, qu'il peut arriver au fond, que la vie ne soit pas catholique. Vous cessez de vouloir occuper tout l'espace. Alors, peut-être est-il possible de participer, avec d'autres, à une réelle critique de l'époque d'aujourd'hui.

c) *Ars moriendi* : accepter d'être dans un état critique.

Le paradoxe du vampire est qu'il n'est qu'un corps qui se nie. Il devient un prédateur de se vivre comme proie, d'être en proie au vertige d'une chair qui se refuse. Il est un appétit de vivre qui se dévore et donc devient dévorant. Son unique quête : nourrir ce corps tombeau qu'il rêve de

laisser à jamais endormi au cercueil de l'oubli. Mais rien n'y fait, le besoin quotidien de la chasse empêche la consolation du sommeil et il tente frénétiquement de provoquer la dérouté des corps, l'impossible ressemblance entre tous les détruits. Au « je pense, je suis », il oppose un « je tue, nous sommes pareillement détruits » vertigineux qui ne lui laisse aucun répit puisqu'aucune altérité ne peut subsister sous peine que soit niée la soif de sa toute-puissance détruite. Invisible au miroir, car n'étant plus personne, il se rêve reflet absolu, pour que tous, Narcisses de mort, se mirent dans l'image unique de son visage sans traits, car sans ombres ni lumières. Vertige de l'identique, quête impossible du même, recherche éperdue du double pour être moins seul. La figure du vampire manifeste la destruction en acte, ce qui se produit quand le besoin de possession et le rêve d'illimité prennent le pas sur l'heureuse reconnaissance des limites de la condition humaine. Quand tout doit être à l'identique, la soif de maîtrise devient une soif de sang.

Si vous voulez redonner sens au christianisme pour demain, il faut bien être conscient d'une chose : vous allez essayer de reparler de ce dont tout le monde a voulu se débarrasser.

C'est que le christianisme a porté cette question du rapport entre la mort et la vie à son paroxysme, s'est construit sur un bouleversement sans précédent des humaines manières de penser le mourir. Et est donc inévitablement tombés dans des excès et des perversions inconnus jusqu'alors. Les chrétiens n'ont pas hésité à jouer avec le feu, ont pris à rebrousse-poil bien des conceptions naturelles quant au devenir humain. Ils se sont délibérément attaqués au vieux fond religieux qui servait de réponse et de consolation, qui fondait un grand autre sur les épaules célestes duquel tout reposait. Mais, et là est la particularité et le paradoxe des disciples du christ, ils l'ont fait en se coulant dans le moule qu'ils déconstruisaient, ils ont institutionnalisé la critique, ont parlé de manière religieuse de la fin de la religion.

Religion de la sortie de la religion, le christianisme porte en son sein une gigantesque ambiguïté quant au rapport mort-vie. Comme si quelque chose de la religion devait mourir- de la main du christianisme lui-même pour que le christianisme advienne. Nous sommes ici au cœur de l'inquiétante étrangeté et de l'ambiguïté chrétienne : peut-être porte-t-il quelque chose en lui comme le désir de sa disparition. Là est sans doute le point le plus dangereux, le terrain le plus miné de cette étrange espérance. Peut-être y a-t-il quelque chose de nous que le christianisme veut faire disparaître pour que nous puissions advenir vraiment, autrement. C'est très dangereux de parler de la sorte, car un tout petit pas de côté et vous tombez sous le couperet de la critique nietzschéenne, vous êtes dans le malheur d'être humain, la malédiction d'être né. Il faut donc, au lieu où nous sommes, tenter d'affronter courageusement et avec gratitude la critique nietzschéenne d'un christianisme morbide, ou plutôt mortuaire pour sortir du morbide. Comme si une parole vraie sur la mort était une des meilleures manières de faire triompher la vie. Je pense que la première tâche pour une pensée chrétienne critique, c'est d'accepter la critique, ne pas chercher immédiatement à s'en défendre, s'en dépêtrer, la diaboliser ou faire comme si on ne l'avait pas entendue ; une pensée chrétienne critique doit pouvoir voir son état comme un état critique, oser se poser la terrible question : « sommes-nous porteurs du néant ? Sommes-nous une religion de la mort au sens de la dissolution, de la négation de la vie ? De la négation du désir, d'un amour tellement total qu'il deviendrait totalitaire, d'un absolu de Dieu qui empêcherait les amours humains ? Est-ce que le désir humain avec toutes ses limites, ses retours à soi, sa soif de jouissance, son nécessaire égoïsme n'est

pas tué par cet amour de Dieu totalement oblatif qu'on nomme *agape* ? »⁹ Auquel cas, nous serions face à un nihilisme terrible, une dissolution inouïe qui, heureusement, se terminerait par la mort à petit feu de l'esprit chrétien, finalement pris au piège et au mot de sa fondamentale tendance suicidaire. Si la lettre tue, comme le dit l'Écriture, il n'y aurait dans ce cas qu'à s'en féliciter, puisque, enfin, nous serions débarrassés de ce dieu faussement tendre envers une condition humaine dont il vomit l'inévitable tiédeur. Une religion tellement destructrice de l'humain qu'elle a fini par s'autodétruire. Une insulte faite à notre soif rationnelle de paix et d'universel. Bien des débats contemporains, vont dans ce sens qu'on pourrait appeler d'un ultra paulinisme sans dieu (Badiou, Zizek ...) : « *Chrétiens soyez heureux ! Vous vouliez l'universel ? Et bien, nous y sommes parvenus en nous débarrassant de l'ultime obstacle : l'Église.* » Cette affreuse institution qui prétendait encore imposer ses frontières au règne de la communion de tous.

Fini les particularismes, voici enfin l'universel en acte, pleinement réalisé. Combat terrible entre d'un côté, un christianisme tellement hanté par la mort qu'il en devient malédiction du désir, et de l'autre, une foi à bout de souffle qui s'accomplit tristement dans le cri ultime de son extinction prévue au principe, et qui donne naissance à une société qui peut encore s'y référer comme au spectre qu'il est devenu parce qu'au fond c'était inscrit dans ses gènes, quoiqu'aient pu en dire les vampires au pouvoir impuissant.

Christianisme pulsion de mort d'avoir tant voulu la mort de la pulsion. Sa disparition serait au fond la seule bonne nouvelle dont il fut jamais porteur. Il n'est plus possible pour quelqu'un qui est soucieux de penser le christianisme aujourd'hui, de ne pas se laisser travailler par cette terrible critique, de ne pas soumettre sa foi à la morsure des vampires.

d) *Ars moriendi : redécouvrir la mort comme kénose, c'est à dire comme acceptation de soi*
Le Dracula de Stoker nous apprend que les vampires ne supportent pas la vue d'un crucifix.

Lors d'une conférence, alors que je tentais laborieusement de questionner la pertinence contemporaine du christianisme, quelqu'un m'a répliqué, sur un ton de tranquille assurance : « Ce dont les gens ont besoin, c'est d'entendre que Dieu les aime ». À bon entendeur... Je n'ai pu que répondre que je pensais exactement le contraire : ce que beaucoup de nos contemporains ne peuvent plus supporter dans le christianisme, c'est la proclamation, véritable rengaine usée jusqu'à la corde, de cet amour chrétien qui leur apparaît à de multiples égards comme le fossoyeur de l'*éros*, la perversion de nos humaines façons d'aimer. Comment entrer dans la dynamique de l'agapè sans défigurer l'humain ? Est-ce possible ? Une seule voie me paraît envisageable : vivre la kénose¹⁰ divine, comme une permission qui nous est offerte d'exister tels que nous sommes, enfin.

⁹ Dans sa somme indépassable, « *éros et agapè* », Anders Nygren pose tellement bien cette question que son livre, loué de tous, est immédiatement taxé d'excessif, et que la difficulté qu'il met en lumière - l'abîme entre les deux notions - est gommée : « mais oui, bien sûr, l'agapè est compatible avec l'*éros* !! » Et si les choses étaient moins claires ? Il faudrait pouvoir requestionner à neuf la notion de miséricorde, en un parcours qui irait, de Paul au pur amour en passant notamment par Luther, et tenter en priorité une relecture serrée et critique de l'œuvre d'Augustin, véritable nœud de la tradition théologique future.

¹⁰ Afin d'éclairer le lecteur quant à la théologie fondamentale sous-jacente à ces affirmations, nous nous permettons de reproduire un long extrait d'un texte que nous avons consacré il y a peu à la problématique de l'agapè. Vous le trouverez en annexe de cet exposé.

Délivrés du poids de culpabilité que nos manquements, errances et limites font toujours douloureusement peser sur nous. L'amour total de Dieu ne peut être une bonne nouvelle pour nous que s'il nous donne d'être ce que nous sommes, et de ne pas désespérer. Ainsi la miséricorde en acte ne serait pas un appel à une ascèse terrible ou le vœu secret d'une sortie haineuse de la condition humaine, mais l'étrange expérience d'une tendresse qui, parce qu'elle aime chaque singularité d'une manière singulière nous donne le droit d'oser être nous-mêmes et de vivre nos limites comme des possibilités et des signes précieux d'identité plutôt que comme la malédiction de ne pas pouvoir aimer sans limites, totalement, absolument. L'amour humain dans sa fragilité même, vécu ainsi, révélerait la singularité à laquelle nous appelle le dieu qui s'incarne, et constituerait de la sorte le meilleur rempart possible face au délire de toute puissance, la meilleure protection contre les tentatives de maîtrise totalitaire du réel. Au fond, Dieu ne me demanderait rien d'autre que d'être moi-même, ce qui est la chose à laquelle je répugne le plus spontanément (là se trouverait en germe la possibilité d'une nouvelle intelligence du fameux péché originel, réalité anthropologique captivante qui fut, au cœur de l'histoire, tellement défigurée, éloignée de son but premier de libération, comme par une sorte de péché originel redoublé.¹¹)

La question ne serait donc plus amour de dieu ou amour humain, et pas davantage amour de dieu et amour humain, mais amour humain, car amour de dieu (et réciproquement), ce qui offre à nos tentatives d'aimer une réelle dignité et une véritable autonomie (ce qui a pour effet, d'ailleurs, que la foi peut sembler si proche de l'athéisme, auquel elle emprunte sa critique sans concession et son désir de sortir des consolations ruineuses d'une certaine religiosité). L'*agape* serait, conçue de la sorte, le fondement de la finitude humaine, la permission d'exister qui fait de cette dernière non une dépendance, mais un appel à (se) créer sans cesse. Nous sortirions alors de la critique de Feuerbach opposant puissance divine (illusoire) et puissance humaine (abandonnée) pour voir en la puissance divine de vie le cœur de la faculté souveraine de création qui anime l'humain non pas malgré, mais grâce (le mot étant à entendre dans toute la plénitude de son sens) à ses limites. Kénose, incarnation, résurrection, autant de manières de décliner cette heureuse finitude, cette condition humaine délivrée que le christianisme a proclamée avant de, souvent, la trahir.

On peut, on doit, sans doute, s'offusquer et dénoncer cette trahison de l'amour chrétien au sein des institutions chrétiennes elles même. Mais le risque de toute dénonciation des insuffisances historiques de tel ou tel groupe est toujours de tomber dans le fantasme irénique selon lequel on pourrait vivre sans erreurs, cahots, déchirements, de façon purement parfaite. On retrouve ici la tentation angélique déjà dénoncée dans la partie consacrée au « mythe d'une communication intégrale ». Affirmer qu'une institution pourrait être parfaite, c'est entrer, qu'on le veuille ou non, dans cette immense tentation humaine qui est de nier l'histoire, et donc au final de reprocher aux humains de n'être que des humains, qu'il faut d'urgence rééduquer pour qu'ils entrent dans le moule absolu de la perfection sans visage dont nous rêvons pour eux (en un rêve qui ne peut être que leur cauchemar). À cet égard, l'histoire de l'Église, si fertile en trahisons et épisodes consternants pourrait constituer notre plus grande richesse, sorte de rappel vivant de la malignité dont l'humain est capable, de la nécessité de lutter contre celle, mais aussi de la folie de penser pouvoir et devoir en

11 On trouve dans les confessions d'Augustin une formule saisissante qui dit bien ce mystère d'un être qui, sans qu'il le veuille, est spontanément pris dans le dynamisme d'une pulsion de mort : « J'ai été ma mort ». Le péché originel désigne une tendance spontanée de l'être humain à se vivre comme se refusant, situation paradoxale qui dépasse le cadre trop étroit des rapports entre liberté, raison et volonté. C'est à une tout autre anthropologie, sans doute à redécouvrir voire à élaborer que nous avons ici affaire.

venir à bout. Le poids de l'histoire est lourd à porter, certes, mais celui du fantasme de la possibilité de son dépassement l'est sans doute bien plus encore.

Le spectre peut être un salutaire rappel à l'ombre et le vampire l'occasion douloureuse d'un questionnement capable de trancher ce qui, en nos amours est de l'ordre du baiser de mort. Tous deux nous apprennent que le travail d'humanité est toujours à reprendre, qu'il ne faut jamais, sous peine de sombrer dans le pire, prétendre pouvoir le mener à son terme. Comme bien des messagers de l'ombre, ils nous révèlent les craintes et angoisses des vivants, sont porteurs d'un message que nous nous adressons à nous même (voir à ce sujet le lien étymologique entre fantôme et fantasme), d'une invitation à oser repenser ce qui, dans nos traditions, pactise en secret avec le pire. Figures extrêmes d'une condition humaine aux prises avec l'implacable pouvoir de la négativité, ils chuchotent à l'oreille ce secret nocturne dont le savoir nous possède, tant qu'il n'a pas pu nous déposséder : la maîtrise ne dépend pas de nous, mais il dépend de nous de désirer l'heureuse et singulière dé-maîtrise de l'amour qu'est la condition humaine. De résister à la fascination des idoles.

Un fantôme en trompe l'œil ? Éléments pour une critique catholique des idolâtries contemporaines.

Aujourd'hui, les dieux ont perdu leurs visages de feu, leur prétention à l'absolu. L'idole est comme vous et moi. L'idole, c'est vous et moi... Surtout moi !

De quoi cherche, au fond, à nous faire sortir, cette étrange religion de la sortie de la religion ? À n'en point douter de cette réalité humaine première, incontournable et toujours présente, qui est au cœur du combat dont témoignent les Écritures : l'idolâtrie. Encore faut-il bien comprendre que n'est pas simplement désignée par ce terme je ne sais quelle pratique d'adoration locale du Moyen-Orient à l'époque des prophètes, mais un mouvement inhérent à la condition humaine, une tendance à gommer notre finitude, nos limites en posant quelque chose qui en est l'inverse. Un grand Tout face auquel nous ne sommes rien. Une manière de s'accomplir en une disparition. Complexe du spectre, à nouveau. Il y a en l'être humain, Feuerbach en a vu quelque chose, une manière d'avoir tellement peur de sa finitude qu'il projette l'inverse de cela, crée donc une idole dont il devient le déchet. Qui lui offre vie et mort d'un même geste qui s'efface. Il lui donne sa vie, elle lui donne sa mort, il en finit avec sa condition en se comprenant comme adorateur de ce suicide qu'il rêve d'accomplir, caressant le fantasme d'être, enfin, sans limites. L'idole nous leurre, puisqu'elle nous donne ce que nous ne sommes pas, l'illusion d'une possible totalité, d'une toute-puissance accessible. Au fond, le mouvement idolâtrique est présent chez chacune et chacun de nous, c'est le mouvement dans lequel nous naissons et avec lequel nous devons apprendre à nous débrouiller pour qu'il soit le moins destructeur possible (et sans doute le leurre par excellence est-il de croire que, parce qu'on l'a mis à jour, on pourrait en être totalement libéré). Chacune et chacun, nous sommes aux prises avec cette illusion magique, qui est la magie même : la maîtrise totale nous est accessible, et va nous permettre de quitter la condition humaine (en sachant tout, en ayant un contrôle total sur les événements, ou en bravant les limites de notre humaine condition – capacité de voler, de se transformer en animal, satisfaction totale du désir transformé donc en besoin, captation de la négativité au profit de notre toute-puissance... -) Tant individuellement que socialement, les êtres humains ont toujours à

s'expliquer avec cette dynamique idolâtre mise en lumière par le judaïsme et à sa suite le christianisme. Ce qui n'a pas empêché l'existence d'un judaïsme ou d'un christianisme idolâtre bien sûr.

À partir du moment où le christianisme serait capable par sa dogmatique critique de produire une réelle autocritique, c'est-à-dire une mise en lumière du dynamisme idolâtrique qui le parcourt, nous pourrions nous rendre compte que notre époque aussi se dépêtre avec des tendances à l'absolutisation qui, pour en être différentes, n'en sont pas moins aussi si pas plus dangereuses. Peut-être même sommes-nous aujourd'hui aux prises avec une idolâtrie tout à fait curieuse et paradoxale, cachée, car trop manifeste : celle de la finitude elle-même.

Finitude, certes. Et quoi d'autre ?

« *Nous autres civilisations savons que nous sommes mortelles* » disait Valéry. La grande découverte de notre modernité occidentale, son trésor inaliénable, c'est la découverte de la finitude de notre condition, des limites irréductibles assignées à l'humain, et donc de l'impossibilité d'accéder à un point de vue absolu, total, parfait. Nous sommes irréductiblement aux prises avec la mort et la renaissance, le passage et le renouvellement. Reste qu'il y a au moins deux façons opposées d'entendre cette réalité qu'est la finitude : une première qu'on pourrait qualifier de finitude en acte, et qui se comprend comme le mouvement qui, parce qu'il reconnaît le caractère indépassable de nos limites, ouvre le champ des possibles à l'infini.

Au nom de la facticité humaine, comment pourrions-nous soutenir qu'il n'y a rien d'autre que nos limites, et même comment pourrions-nous être absolument certains que nous savons vraiment ce qu'il en est du mystère de ses limites ? Une telle finitude, critique et singulière, appelle de tous ses vœux l'altérité et l'advenue de l'évènement, dont l'apparition constitue le savoir le plus précieux face aux idolâtries de toutes sortes. Une seconde, qu'on pourrait qualifier de finitude dogmatique pose comme absolues et indépassables, c'est à dire au fond maîtrisées, les limites humaines, et, au nom de cette connaissance affirmée dans une absolue positivité positivement, elle refuse à priori toute possibilité d'un ailleurs. Les limites alors, loin de constituer les bornes d'un savoir toujours à reprendre et rempli de surprises, deviennent barrières et murs, cynisme et naturalisme.

Un soupçon de finitude.

En effet, il y a une manière de penser la finitude qui est désespérante et cynique, et qui voit dans cette affirmation nihiliste du pire une raison suffisante pour ne plus avoir à raisonner (c'est-à-dire à envisager la possibilité d'autre chose que ce qu'elle affirme) ; or, il me semble que cette conception de l'homme qui n'en finit pas de souligner les insuffisances de notre condition, et ne croit l'humain capable que du pire est elle-même en pleine crise, et a donné naissance à un monde tout de férocité, de compétition et de narcissisme fragile. Cela me pousse parfois à penser que le spectre du christianisme, c'est-à-dire le christianisme comme spectre, tel qu'il est agité partout (l'ennemi, c'est le catholique, le chrétien..), est là pour faire diversion et cacher un autre spectre : celui d'un certain athéisme. Contre la religion et son penchant à l'absolu, contre une affirmation inhumaine des vertus théologiques, on a dit que la condition humaine était d'un absurde indépassable, que ses limites ne pouvaient être le lieu de passage d'aucun infini, bref qu'il ne nous était pas possible d'encore croire

et espérer en une quelconque transcendance (qu'il s'agit, évidemment de penser dans un lien renouvelé à une immanence métamorphosée), qu'aspérer à un ailleurs était automatiquement signe de faiblesse et d'infantilisme. Cette idée qui a sa nécessité lorsqu'il s'agit de combattre l'hégémonie d'une idéologie religieuse court le risque, une fois l'adversaire à terre, de reproduire sous couvert de critique les pires abus qu'elle avait pour objectif légitime de dénoncer, et de devenir à son tour ennemie de cette condition humaine qu'elle entendait défendre. On passe ainsi rapidement d'une finitude sans espoir à une finitude du soupçon qui tente de rabaisser tout élan du désir à un dynamisme aveugle, de chercher l'innommable derrière toute profession de foi, l'égoïsme derrière le moindre geste de générosité, l'inavouable derrière toute marque de tendresse. Quand « fini » en vient à signifier « médiocre » ou « à bout de souffle », on se retrouve aux prises avec ces accusateurs qui n'ont cessé de décortiquer votre discours pour voir ce que vous cherchez à cacher par votre affirmation même. C'est insupportable, ce procès en intention, qui cherche toujours à comprendre ce que vous avez dit, méprisant par là même ce que vous avez voulu dire ! On sent bien qu'on est là face à un problème anthropologique fondamental, celui de la confiance spontanée et minimum en la parole d'autrui, nécessaire pour éviter que le soupçon ne se généralise et ne dévore toute possibilité de relation, de société, de solidarité. Peut-être que, dans ce contexte, un christianisme conscient de ses limites et qui offre à l'humanité non plus de nier, mais d'entrer dans sa finitude, pourrait redevenir d'une brûlante actualité. Et aider à empêcher que la finitude ne se close sur elle-même, piège redoutable, car sans issue.

Quand la limite est sans limites : la finitude pervertie.

Quand vous idolâtrez Dieu et par là niez la condition humaine, vous êtes, quoiqu'il arrive, mis aux prises avec un discours qui vous résiste, qu'on peut faire jouer contre votre logique arbitraire et totalitaire. Dire, par exemple, « Dieu est Tout Puissant », c'est, qu'on le veuille ou non (et souvent, on ne veut par là qu'affirmer sa propre puissance), relativiser toutes les puissances qui s'exercent en son nom, puisque lui seul a un accès authentique à la Royauté. Derrière ce discours affirmatif court donc la possibilité d'une anarchie, recours nécessaire pour empêcher toute velléité de fermeture sur un soi clos. Vous reste donc toujours la possibilité de vous référer au Référént pour critiquer, la possibilité de s'adresser à un Autre, un Ailleurs, pour critiquer une situation qui se voudrait évidente, naturelle, qui prétendrait aller de soi. Or, les choses ne vont pas de soi, mais d'un autre. Mais, quand vous commencez par postuler qu'il n'y a pas d'ailleurs, c'est la possibilité critique elle-même qui devient extrêmement malaisée.

Ils ont modifié le système. Plus justement, ils l'ont totalement transformé. Les camps du vingtième siècle (nazis ou goulags), c'était l'horreur manifeste, une sorte de complaisance dans la violence et la destruction qui disait le manque d'imagination de leurs inventeurs. Toute leur organisation (à certains égards remarquable, faisant toute la différence entre cette œuvre gigantesque et les massacres imbéciles dont l'histoire est encombrée), cette organisation, donc, relevait encore d'une bureaucratie d'état, nécessairement imbécile, elle aussi. Ils ignoraient l'entreprise privée, la loi du marché, la démocratie. Et leurs camps étaient encore des enclaves, secrètement logées ici ou là. Nous, nous ferons le monde-camp. Un camp heureux. La liberté. Le bonheur. La liberté de conscience. L'argent répandu. Le plaisir (tous les goûts sont dans la nature). Si vous êtes un peu mou, consommez. Si vous êtes assez dur, concurrencez. Vous me direz : mais en quoi cela ressemble-t-il aux horreurs du vingtième siècle ? En rien. Sauf en ceci : pas question d'en sortir. Pas même question d'imaginer un

ailleurs, d'y rêver ou d'en dire un mot. Tous soumis, tous manipulés, tous fabriqués. Tous intérieurement, intimement supprimés ; qu'aucune parole parlante ne sorte de vous, aucune pensée dérangeante, aucun désir qui ne soit pas inscrit d'avance dans le grand jeu où les humains ne sont que des pions interchangeables sur l'échiquier gigantesque. L'en-bas peint en rose. Et vous ne souffrirez pas. Car (c'est encore une grande différence) ce sera un camp sous anesthésie¹². On assiste aujourd'hui à une affirmation mensongère de la finitude qui donne, paradoxalement, naissance à un nouveau naturalisme, un brutal « *les choses sont ce qu'elles sont, c'est comme cela. Point à la ligne.* » Avec la variante : « *si vous n'arrivez pas à vivre naturellement, nous allons vous y aider, vous reconstruire, et vous serez enfin celui qui vous devez être.* » Terrible retour du devoir et de l'arbitraire dans un monde prétendument sans lois. Le « *deviens ce que tu es* » nietzschéen, devient un « *sois celui que nous allons construire* », et nous voyons surgir de nouveaux Frankenstein, persuadés de faire ce qu'ils veulent quand ils ne font que reproduire un creux le processus d'extinction du désir qui leur a été imposé. Nous assistons à une rencontre du technicisme le plus pointu et du naturalisme le plus buté, drame des docteurs Jekyll qui deviennent monstrueux à force de vouloir gommer en eux l'existence en eux de Mr Hyde... Baguette magique, à nouveau ! La possibilité contemporaine de l'idolâtrie serait d'affirmer qu'il n'y a pas moyen de sortir de la condition humaine, qu'aucun évènement ne peut advenir voire n'est advenu, que nous ne sommes que des monades égoïstes closes sur elles même une fois pour toutes, prises au piège d'un soi prison, d'une Totalité engluante face à laquelle toute échappatoire est impossible. Après le Père castrateur, nous serions aujourd'hui aux prises avec le grand mythe de La Mère dévorante, qui empêche toute singularité et maintient chaque être dans la dépendance infernale d'une finitude totale, absurdité dans les termes qui dit bien l'impossibilité de l'émergence d'une parole propre. Mais quelle vie désirer quand n'existe plus la possibilité d'un ailleurs ? Me revient en mémoire ce passage de 1984 qui me hante depuis plus de vingt ans : « Le commandement des anciens despotismes était : « Tu ne dois pas ». Le commandement des totalitaires était : « Tu dois ». Notre commandement est : « Tu es ».¹³ Dans ce texte visionnaire, Orwell cherche à s'affronter à ce cauchemar d'une société totalitaire au sens que nous tentons d'approcher, un totalitarisme parfaitement réussi, car produisant un individu sans distance, incapable de prendre le moindre recul, de pouvoir s'évader en aucune façon (la novlangue, ce langage follement oxymorique est d'ailleurs une des manières d'enlever tout recours possible à la négativité). Un sujet totalement assujéti à un moi qu'il n'est pas, purement donné, factuel, d'une positivité absolue. Quand le « *tu dois* » devient un « *tu es* », toute possibilité de révolte est ôtée. Plus on lit ce grand texte, plus on est désespéré, car on assiste à l'écrasement de toute velléité de révolte chez un individu qui se voit ôter jusqu'à l'évidence brumeuse de son monde, la possibilité de s'inventer ou de se recevoir d'un Autre. Et, le cœur serré, on voit le héros, Winston Smith, se faire ôter, à coups de tortures physiques psychiques et philosophiques, toute possibilité de s'affirmer en tant qu'être humain. Chaque objection qu'il ose, toute tentative de s'échapper de la logique de fer d'O'Brien, l'homme-porte-voix du Parti (c'est-à-dire de la réalité écrasante du pouvoir pur, de la volonté de domination aveugle), est immédiatement contrée, vouée à l'échec grâce à un procédé de déni incroyable qui repose en dernière analyse sur une affirmation absolue du principe d'identité. (A=A, c'est tout, tu es partie du A, il n'y a rien à dire, à vouloir, à espérer d'autre). Puis, tout à coup, alors que le piège se referme définitivement et que le héros va être broyé, il hurle sa certitude que le Parti finira par perdre la bataille, malgré l'évidence de son triomphe et le rouleau compresseur de sa

¹² M. BELLET, *La traversée de l'en-bas*, Bayard 2005, p. 110.

¹³ G. ORWELL, 1984, Paris, Gallimard, 1977, p.312.

logique sans altérité. Face à cet ultime sursaut de révolte, O'Brien pose cette étrange question : « *Croyez-vous en Dieu Wilson ?* » Ce à quoi, ce dernier répond par la négative, et le processus de destruction systématique (on pourrait dire de destruction par le systématique) reprend. Je me suis immédiatement (et alors que, à l'époque où j'ai découvert ce texte, je ne voyais dans le christianisme qu'une aliénation et une offense faite à ma soif de liberté) demandé ce qui se serait passé si Wilson avait répondu par l'affirmative. Impossible de le dire, évidemment, mais je suis de plus en plus convaincu que la logique de mort d'O'Brien se serait grippée, qu'il aurait été mis à quia par le recours à ce témoin invisible, et que le silence qui l'aurait envahi l'aurait terrassé tant il aurait suffi à indiquer la possibilité d'un ailleurs, et donc la victoire sur la totalité close qu'est au fond Big Brother. Par la seule affirmation d'une transcendance inviolable, Wilson aurait maintenue vivante la possibilité d'une distance et donc frappé à sa source l'immédiateté idolâtrique qui donne tant de force aux puissances totalitaires. Il aurait pu s'extraire, oser un non qui s'autorise d'un nom (et ce, redisons-le que la transcendance soit illusoire ou non, ce qui, à tout le moins repose la question du rôle de l'illusion en philosophie et en politique..), s'en référer à autre chose que cette identité mortifère qui prétendait l'annihiler en le noyant dans son Sens Unique.

Cet exemple frappant suffit, je pense, à nous mettre en contact avec la puissance critique que peut, dans un monde où la finitude se désespère et court le risque de se perdre en une servitude volontaire, nous offrir le recours à une transcendance de combat, forte de fournir un possible recours à toute forme d'aliénation.

Et si Dieu (re)devenait une façon de résister à l'inhumain ?

Le jardinier, pour terminer.

Résurrection, revenance. L'histoire de la rencontre impossible de deux mondes que tout oppose et qui n'ont pourtant pas cessé de mener un dialogue de sourds, de se construire en miroir, de rêver à une synthèse contre nature. Que peut dire la revenance sur la résurrection ? Quel éclairage porte sur les spectres la foi en Christ ressuscité ? Comment l'herméneutique théologique chrétienne dé-crypte-t-elle l'éternel retour, jusqu'en son sein, des morts-vivants, la lente déambulation figée des zombies ? Une chose semble certaine : si le ressuscité n'est pas un spectre, c'est qu'il ne revient pas au sens « fantastique » du terme. Mais alors, que veut dire ressusciter, vers quel évènement inouï fait signe ce vocable tremblant d'indicible ? Et surtout, que faudrait-il laisser mourir pour pouvoir, enfin, ressusciter ?

Au ballet des esprits, le christianisme oppose le don de l'Esprit. Concluons donc cette conférence sur une énième figure étrange du rapport mort-vie : le jardinier, présent à la fin de l'Évangile de Jean.

20.11

Cependant Marie se tenait dehors près du sépulcre, et pleurait. Comme elle pleurait, elle se baissa pour regarder dans le sépulcre;

20.12

Et elle vit deux anges vêtus de blanc, assis à la place où avait été couché le corps de Jésus, l'un à la tête, l'autre aux pieds.

20.13

Ils lui dirent : Femme, pourquoi pleures-tu ? Elle leur répondit : Parce qu'ils ont enlevé mon Seigneur, et je ne sais où ils l'ont mis.

20.14

- En disant cela, elle se retourna, et elle vit Jésus debout; mais elle ne savait pas que c'était Jésus.
- 20.15
- Jésus lui dit : **Femme, pourquoi pleures-tu? Qui cherches-tu ?** Elle, pensant que c'était le jardinier, lui dit : Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis, et je le prendrai.
- 20.16
- Jésus lui dit : **Marie !** Elle se retourna, et lui dit en hébreu : Rabbouni ! C'est-à-dire, Maître !
- 20.17
- Jésus lui dit : **Ne me touche pas; car je ne suis pas encore monté vers mon Père. Mais va trouver mes frères, et dis-leur que je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu.**
- 20.18
- Marie de Magdala alla annoncer aux disciples qu'elle avait vu le Seigneur, et qu'il lui avait dit ces choses.

Savoir rien

Texte étrange, assurément, comme tous ces récits de résurrection qui cherchent à nous dire que le Christ qui surgit de la mort n'est ni un fantôme ni un zombie. Que son apparition n'est pas une forme de revenance mais la découverte de la présence absente d'une singularité qui émerge de la mort, grâce à laquelle il est enfin possible de dire « je ». D'une mort qui, étrangement, ne supprime pas les limites, mais les affirme, autrement, pour une vie éternelle qui n'est pas déni de la finitude, mais naissance à et par l'altérité radicale. Que savons-nous de la résurrection ? Rien. Mais un rien qui change tout et dit que la foi en l'homme est possible. Peut-être que se référer au christianisme aujourd'hui, c'est donc d'abord reconnaître qu'on ne sait pas, qu'immanquablement, on va d'ailleurs se tromper. Parce que nous sommes des humains, que donc le Savoir Absolu se refuse à nous, toujours, et que même l'affirmation de notre finitude ne peut que se faire légèrement, en sachant que nous ne savons pas trop de quoi nous parlons et de quels possibles nous sommes porteurs.

Le christianisme aujourd'hui, de par sa riche mémoire douloureuse, son étrangeté radicale face aux postulats qui le nient en sortant à grand fracas de lui pourrait redevenir une force d'interpellation, de critique, de remise en question des postulats toujours in questionnés sur lesquels une société se fonde. Devenu étranger à l'époque, il pourrait sans doute retrouver quelque chose de cette étrangeté qu'il avait aux commencements (lorsque les premiers chrétiens étaient désignés comme athées, tant ils choquaient la conception religieuse païenne de l'époque)¹⁴. Il pourrait oser dire cette chose, qui pour beaucoup, doit demeurer cachée à tout prix : la modernité est une théologie qui s'ignore, paradoxale et ambiguë certes, à première vue sans dieu, mais où se retrouvent métamorphosées les grandes questions de sens (la mort, la communauté, le rapport à l'espace et au temps, le lien ou non entre le corps et l'âme, le jugement et le péché...) autrefois prises intégralement en charge par la religion. Religion de la sortie de la religion, il pourrait décrire,

¹⁴ Ecrivant cela, je ne veux nullement prétendre retrouver un prétendu christianisme originel. Cette quête de l'essence du christianisme, qui est en fait une négation de l'histoire, constitue une des tentations idolâtriques fortes, l'illusion d'un accès à une pureté originelle totalement fantasmagorique. Pas plus qu'il n'y a eu un christianisme originel, nous ne pouvons prétendre mettre entre parenthèses vingt siècles d'histoire et revenir au message de l'évangile, car pareil message n'existe pas, n'est que la reconnaissance mutuelle effectuée par une pluralité de traditions qui refusent de se scinder malgré parfois leurs positions théologiques inconciliables.

décrypter les messages religieux (parfois proches de certains courants très anciens) sur lesquels se fonde sans le savoir notre époque prétendument sortie de la religion.

Qu'on me comprenne bien : il ne saurait être question de remettre en cause la laïcité au sens politique de la séparation églises-états mais bien de rouvrir le débat de sens et de permettre à toute personne désireuse de comprendre le temps où nous vivons d'avoir accès à une théologie qui, au nom de la laïcité même, ne doit plus être réservée aux clercs, mais appartenir à tous.

Pour ce faire, pour redevenir puissance universelle d'interrogation, le christianisme doit, ce n'est paradoxal qu'à première vue, accepter d'entrer dans cette finitude dogmatique, ce savoir qui ne prétend pas tout savoir, cette connaissance critique dont nous avons tenté brièvement d'esquisser l'impérieuse nécessité.

Un rien, un prénom.

Autre fait important à souligner dans le texte johannique : Marie Madeleine reconnaît le ressuscité quand il l'appelle par son prénom. Tout à coup, la finitude désespérée (par l'inéluctable de la mort et la terrible violence dont sont capables les humains) peut devenir l'appel à la créativité d'une singularité qui naît d'être appelée par l'Autre, mise au « défi » de répondre à l'altérité. Un défi qui tient tout entier dans le fait de recevoir de l'Autre la possibilité d'une finitude authentique, c'est-à-dire de renoncer à ce que la pulsion idolâtrique, qui fait de chacun de nous une nature morte, nous donne pour toute identité le renoncement à nous-mêmes.

Ordonnant à Marie Madeleine qu'elle ne le touche pas, le christ ressuscité lui indique de ne pas mettre la main sur lui, de ne pas retomber dans le geste idolâtre. « *Ne me touche pas, ne me retiens pas, ne cherche ni à tenir ni à retenir, renonce à toute adhérence, ne pense pas à une familiarité ni à une sécurité. Ne crois pas qu'il y ait une assurance (...) Mais reste ferme dans ce non-croyance. Reste-lui fidèle. Reste fidèle à ma partance. Reste fidèle à cela seul qui reste dans mon départ : ton nom que je prononce. Dans ton nom il n'y a rien à saisir ni à t'approprier, mais il y a ceci, qu'il t'est adressé depuis l'immémorial et jusqu'à l'inachevable, du fond sans fond toujours en train de partir* ». ¹⁵

Être appelé par son prénom, ¹⁶ c'est, dans la logique évangélique, accéder à l'heureux mystère d'une limitation qui n'est plus empêchement, mais permission d'exister, mur, mais possibilité de rencontre, hétéronomie destructrice, mais naissance d'une autonomie qui, parce qu'elle sait qu'elle s'ignorera toujours dans l'absolu peut entrer dans la facticité d'une existence humaine inespérée, surprenante, où même la mort peut, paraît-il devenir chemin de vie. C'est entrer dans le rien créateur qui ouvre un espace où chacun peut se dire de manière unique.

Un don de rien du tout.

Enfin, le Christ lui offre son esprit, c'est à dire... rien du tout ! Rien de plus en vérité, un je ne sais quoi, un presque rien, qui n'en fait qu'à sa tête et dont le caractère indomptable donne vie. À celui qui prétendrait posséder l'esprit, il faudrait répondre que, de par cette affirmation il l'a déjà perdu, car nul n'est maître du rien. Qu'est-ce que l'Esprit, en effet, en théologie chrétienne ? Ce souffle qui permet de respirer, d'émerger à sa singularité en accédant en même temps à la communion avec tous, quelque chose comme le processus à chaque fois singulier et à reprendre d'une mise au monde. Rien d'objectivable, d'utilisable ou de maîtrisable. Ainsi, peut-être que la tâche la plus

¹⁵ J.-L. NANCY, *Noli me tangere*, Paris, Bayard, 2003, p77.

¹⁶ D'autres textes bibliques parlent d'un second nom donné par Dieu et révélant le mystère profond de la vocation humaine de celui qui est ainsi baptisé une deuxième fois. (L'exemple le plus célèbre est sans doute Simon qui deviendra Pierre). Le premier nom nous est donné, le second est donation.

urgente et le don le plus précieux que peut nous offrir la référence chrétienne, c'est de nous ouvrir un espace où nos limites peuvent se dire, sans honte, désespoir, ni soupçon.

Une école chrétienne dans cette perspective ne sera ni meilleure, ni plus vertueuse, ni différente des autres. Elle ne fera pas l'économie de la lourdeur institutionnelle et humaine que nous portons chacune et chacun en partage, elle n'aura aucune envie de donner des leçons. Elle ne cherchera ni à évangéliser ni à dominer l'irréductible altérité. Elle sera de quelque part pour pouvoir être à tous, limitée pour accepter d'autres limites. Elle se souviendra pour être capable de créer. Peut-être alors, par de longs et lents processus d'apprentissage et de déconstruction d'une tradition dont elle n'entend pas être la fille docile, mais l'héritière adulte, pourra-t-elle offrir un je ne sais quoi de vivant, une qualité, une attention dont elle reconnaitra qu'elle n'a nullement l'apanage, mais auxquels la grande tradition qui la porte lui interdira de renoncer. Car aujourd'hui ou rien ne semble manquer, le risque est grand que ce rien nous manque terriblement.

Vincent Flamand

ANNEXE – Note 10

« Dieu n'est pas celui que l'on croit. Voilà la première leçon que nous enseigne le scandale de la croix. Dire Dieu, si on en croit la première lettre aux Corinthiens¹, ce n'est donc plus désigner le Principe explicatif de toutes choses, La Raison philosophique ultime, la Causa Sui, la Totalité indicible, impersonnelle et solitaire qu'on ne peut approcher qu'au prix d'une ascèse réflexive qui dépasse les séparations inhérentes à la raison discursive ; ce n'est pas non plus appeler de tous les vœux de notre finitude niée, une Volonté Toute puissante capable d'intervenir miraculeusement quand elle le désire pour lancer des signes à notre finitude fatiguée. Dieu n'est donc pas le fantasme de notre toute-puissance, le contraire de notre fragilité. Ni notre extension infinie, ni notre négation absolue. Mais alors qui est-il ? L'étrangeté infinie que nous révèle un messie crucifié répond Paul. Un messie crucifié. Terrible oxymore, dont notre modernité tardive ne comprend sans doute plus le côté abyssal. En effet (si on excepte un poème désignant un mystérieux serviteur souffrant dans le livre d'Isaïe.¹), le Messie est toujours décrit comme un être dont le triomphe de justice et la force de salut amènent au monde l'imminence du jugement dernier, révèle aux hommes la domination finale du Dieu qui démêle les fils de l'histoire. Beaucoup de choses se trouvent dans la bible, mais pas un messie crucifié, un don de Dieu à première vue vaincu par la folie meurtrière des hommes. Pas une foi qui naît de la mort de Dieu. Il n'est pas comme nous, mais nous pouvons devenir « de » lui. (La première confession de foi en Christ dira : il est « de » Dieu, et sur ce « de » va s'ériger tout l'édifice dogmatique).

Israël, déjà, avait consacré le meilleur de ses forces à combattre les idoles, à refuser toute anthropomorphisation de Dieu. Les prophètes n'eurent de cesse de le répéter au péril de leur vie : Il est le Tout Autre, dont la Loi nous révèle à la fois la transcendance et la miséricorde. Sa distance dit sa proximité, son éloignement a souci de nous. Le scandale de la croix va pousser ce mouvement à son paroxysme, jusqu'à déceler dans cette confession du Tout Autre la possibilité d'une nouvelle idolâtrie, car on peut mettre la main sur tout, fusse sur l'affirmation qu'on ne peut mettre la main sur rien. Il faut bien voir le côté violemment subversif du christianisme primitif : confesser un messie crucifié, c'est dire que les grands prêtres qui ont voulu sa mort se sont totalement fourvoyés, que la religion peut devenir une mise à mort de Dieu, un meurtre de l'Esprit pour sauvegarder la pureté de la lettre. Critique impitoyable de la religion qui va devenir une nouvelle religion, le christianisme naissant porte déjà en son sein la tension incroyable de son avenir tourmenté. Parler comme le fait Paul, le premier penseur du christianisme, c'est donc accepter de passer par un renoncement infiniment plus douloureux que tous nos ascétismes : celui de tous nos savoirs, vouloirs et pouvoirs ; de nos tentations d'absolu ; c'est remettre un point d'interrogation au mot Dieu, accepter que la Réponse devienne une question, la foi un combat, la théologie une folie. C'est découvrir une Révélation qui met fin aux révélations, croustillantes et définitives, réservées à une élite.

Habiter le rien ou l'autre dieu se dit, en silence. Et, chose ô combien ardue pour les chrétiens, admettre que Jésus est bel et bien mort, qu'il n'a pas fait semblant (comme le disent certains écrits des gnostiques) ; et donc, qu'il n'est plus présent, autrement que par les traces d'une vie qu'il a laissées dans d'autres vies que la sienne. Et, c'est aussi, oser croire et penser que Dieu a réclamé la vie de cet homme à la tombe, que le mouvement d'amour profond qui l'a gardé de sombrer dans la haine l'a porté quand la haine l'a fait sombrer, au-delà du néant, vers une vie que rien ne peut stopper, car elle n'est que don.

Ni une projection de ce que nous sommes ou ne sommes pas, ni pure transcendance infiniment lointaine : C'est un autre Dieu qui sort du tombeau, qui n'est plus impassible, hors d'atteinte, séparé de l'humain par l'abîme d'une divinité close sur elle-même. Un Dieu dont l'« essence », impossible à décrire ou à contempler, se dit pourtant en un mot : agapè. Là est certainement la grande révolution chrétienne, dans l'apparition de cette divine tendresse capable de tout supporter. Amour sans limites, pure gratuité, vie éternelle, c'est-à-dire qui ne porte aucune destruction en son cœur, force du don au-delà du don, pardon, pour tous. Universalité d'une tendresse sans frontières, ni barrière « Il a brisé les murs de haine » dit Paul. Et le même d'ajouter, dans son fameux hymne à l'amour adressé à l'Église de Corinthe.¹ Agapè : Amour spontané, inouï, qui, supportant la haine et la destruction que révèle la croix, livre son secret : la miséricorde sans limites ; le salut est offert à tous, et, d'une certaine façon, il a déjà eu lieu puisque le Dieu sans frontière ni exclusive a fait éclater toutes les identités refermées sur elle-même pour les ouvrir à une communion universelle. La croix apprend ceci aux premiers disciples revenus de la désolation : Dieu est traversée de la mort, émergence hors de la destruction. Comme l'agneau de l'apocalypse de Jean, il sort blessé, mais vivant de sa confrontation avec le mal, l'écrasement d'autrui. (Il est d'ailleurs intéressant de constater qu'à la différence de l'agneau, la bête qui symbolise le mal a le pouvoir d'effacer toute trace de blessure. Manière de dire le fantasme de toute-puissance qui alimente toutes les logiques de mort). Il a pu traverser l'abîme en restant vivant parce qu'il est tout entier cette force d'amour que la destruction ne peut annihiler. Son martyr, loin d'être absurde, révèle une autre puissance, celle de la tendresse capable de rester inflexible quant à son désir de salut pour tous, malgré les assauts de tous les pouvoirs despotiques du monde. « Dieu est amour » dit la première lettre de Jean. (1Jn, 4,8) Il ne faut pas voir là une métaphore, ou l'expression d'une sentimentalité malade, mais bien la révélation ultime de l'infini débarrassé des masques cauchemardesques ou rassurants dont nous l'affublons si souvent. Il s'agit d'un point capital : les premiers textes ne disent pas que Dieu a fait preuve d'amour et de bonté, mais bien qu'il est amour, et bonté. La résurrection ne nomme donc pas les attributs, mais l'être même de Dieu. Le père qui a fait Jésus Seigneur n'existe pas avant d'aimer, et c'est parce qu'il ne possède rien qu'il peut offrir pleinement ce qu'il est. Ni solitaire ni pluriel, il est dynamisme personnel, souffle singulier. C'est cela que cherchera à nommer plus tard, la notion de Trinité : un Dieu qui n'est que don de vie, transmission du souffle vital d'une filiation qui est nouvelle naissance. Un Dieu sans réserve. Un oui plénier adressé à toute la création.

Si Jésus est ressuscité, disent les premiers écrits chrétiens, c'est parce qu'il a vécu pleinement du dynamisme de l'agapè, qu'il a donné visage à ce mouvement de don sans réserve, qu'il est devenu miséricorde en acte.

Le Christ Jésus,
ayant la condition de Dieu,
ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu.
Mais il s'est anéanti,
prenant la condition de serviteur.
Devenu semblable aux hommes,
reconnu homme à son aspect,
il s'est abaissé,
devenant obéissant jusqu'à la mort,
et la mort de la croix.
C'est pourquoi Dieu l'a exalté :
il l'a doté du Nom qui est au-dessus de tout nom,
afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse
au ciel, sur terre et aux enfers,
et que toute langue proclame : « Jésus-Christ est Seigneur »
à la gloire de Dieu le Père.

Ce passage capital de l'Épître aux Philippiens cherche à nommer, au plus près, ce mouvement divin du christ, son identité kénotique. Derrière cette étrange expression, se cache une identité toute entière fondée sur l'agapè, l'expression « il s'est anéanti » ne signifiant pas un sacrifice morbide de soi exercé par une volonté suicidaire, mais bien le fait de ne pas se vivre comme une possession, de ne pas éprouver ou tenter d'assurer son existence par une mainmise sur le savoir, les choses et les autres. De ne pas se définir par la négation d'autrui. Entrer dans

le dynamisme de l'agapè, c'est s'accepter tel qu'on est, se soumettre au don gratuit, perdre toute velléité sacrificielle. Traverser le meurtre qui gangrène notre rapport au monde quand il se veut maîtrise absolue, jugement dernier, condamnation d'autrui au nom de principes purs, car désincarnés. L'agape ne désigne pas une passion molle, une acceptation résignée de tout ; elle est la puissance divine à l'œuvre, qui sauve l'humain, non pas de la souffrance, mais de la malédiction d'être né. C'est parce qu'il n'a rien gardé pour lui, parce que son identité était communion à tous, que le Christ devient le sauveur de tous. En lui se réalise l'incroyable mutation d'une humanité qui renait à la communion sans entraves, identique et tout autre. C'est pourquoi il est, disent les écritures, le premier né d'une multitude de frères, sauvés par l'agapè du calvaire de la destruction, de la haine du tous contre tous, des identités meurtrières, de la folie du soi solitaire.