

## Vers une pastorale de la sortie du sacré et de la métaphysique ?

Article rédigé par *La Fondation de service politique*, le 24 septembre 2008

MGR HIPPOLYTE SIMON est évêque de Clermont-Ferrand. Il a participé à la rédaction du rapport Dagens : Proposer la foi dans la société actuelle, et à la Lettre aux catholiques de France.

Dans l'ouvrage que son préfacer, Mgr Jean Vilnet, présente comme un " essai " de " discernement pastoral ", il poursuit une méditation plus personnelle dont il nous dit qu'elle remonte à une dizaine d'années. Le titre, même assorti d'un point d'interrogation, en a surpris plus d'un. Sans doute y avait-il un brin de provocation dans ce choix. Mais après tout, si l'on estime que l'on se trouve en danger d'assoupissement — et, de bien des manières, ce péril existe —, il n'est pas interdit de tenter, sur un sujet aussi fondamental que le rapport du christianisme et de notre nation, de stimuler la réflexion en risquant l'outrance. Il faut avouer, de ce point de vue, que Mgr Simon n'est pas dépourvu d'un certain don d'entraînement servi par un humour solide et un langage direct qui n'a rien de convenu.

Je ne suis pas sûr néanmoins que son texte ait bénéficié de l'écho qu'il méritait, je veux dire la discussion des thèses soutenues, que l'auteur appelait pourtant de ses vœux. Dans les quelques pages qui suivent je voudrais, avec la même simplicité et la même liberté, alors qu'une distance raisonnable nous sépare de la parution du livre, entrer dans le débat attendu en retenant quelques points qui me paraissent essentiels.

### Analyse d'une situation et perspectives générales

Sagement divisé en trois parties, l'ouvrage traite successivement du " nouveau paysage religieux français " (p. 21-63), du " retour du paganisme " (p. 65-174) et de " la France, toujours pays de mission " (175-219).

Ce qui apparaît d'abord dans le contexte français, aux yeux d'Hippolyte Simon, c'est un pluralisme religieux foisonnant. L'auteur souligne ainsi le développement, à la marge des grandes confessions, d'associations plus ou moins structurées mais irréductibles à des formes sectaires, puisqu' " il ne suffit pas qu'un groupe religieux soit très peu nombreux, et/ou qu'il ne pense pas comme la majorité de la population, pour que l'on puisse le qualifier de secte " (p. 26). Cette expansion anarchique laisse apparaître une communauté catholique en affaiblissement constant. Des chiffres impressionnants sont donnés, qui indiquent une diminution du nombre des mariages catholiques, des baptêmes, de la proportion des enfants catéchisés, des ordinations sacerdotales, du nombre des religieux et des religieuses...

Quelle que soit la présence, très forte encore, du " modèle catholique " dans nos institutions sociales, la société est en train de s'émanciper du " quasi service public de la religion " qu'exerçait l'Église, et la vitalité religieuse du XIXe siècle est en voie d' " effritement rapide " (p. 43-52). Ce serait une illusion d'en rester à la France " pays catholique dans ses traditions, dans ses références affectives et dans ses fantasmes ", car " le christianisme n'est pas héréditaire " et " les nouvelles générations ne sont pas assurées de demeurer chrétiennes " (p. 54). Au demeurant, les Français qui n'ont pas atteint l'âge de trente ans sont déjà nés dans leur majeure partie extérieurement au catholicisme. Ne croyons pas qu'il y ait là un gain pour la laïcité. Elle-même est atteinte par le reflux du christianisme, car elle dépend fondamentalement de ses principes. Elle est " vis-à-vis du christianisme comme le lierre avec son arbre : elle en a besoin pour vivre et se développer. Mais si elle l'étouffe, elle risque fort d'être entraînée dans sa chute " (p. 59).

Le constat est donc accablant. À s'en tenir aux chiffres qui nous sont indiqués (on ploie quelque peu sous leur nombre !), une première notation semble s'imposer avec évidence : " La France a déjà cessé d'être une " nation catholique " (p. 33). Mais, s'ils ne sont pas tournés vers l'Église et s'intéressent de moins en moins à son enseignement, nos compatriotes ne sont pas dépourvus de toute soif religieuse. Pour Hippolyte Simon, " devenus amnésiques de la Parole qui les a faits, nos contemporains, dans leur majorité, retournent aux idoles muettes du paganisme " (p. 69). Sans doute les " nouvelles croyances des Français " sont-elles difficilement repérables, car elles relèvent largement de l'inconscient et de l'invisible. Elles se cachent dans " la vie ordinaire, quotidienne ou profane, si l'on veut ", derrière une sorte de culte rendu au hasard, au destin et à la fatalité (p. 71-89). Il y a là un retour à " la religion spontanée de l'humanité ", à savoir au paganisme, puisque le païen est " celui qui ne connaît pas le Dieu d'Israël " (p. 92-93), mais ce n'est pas de manière

ordonnée et codifiée que cette nouvelle configuration religieuse se met en place. " Pour l'instant du moins, les néo-païens ne se sont pas organisés en communauté religieuse particulière " et, en outre, ils continuent de se réclamer en gros des mêmes valeurs morales que les catholiques pratiquants et n'hésitent pas à demander ponctuellement des services religieux à l'Église (p. 118).

L'auteur avance néanmoins quatre registres selon lesquels le religieux païen se manifeste. Tout d'abord, on voit se mettre en place de " nouveaux rites " et une " nouvelle sacralisation du calendrier ", " comme si la société française était à la recherche d'une sorte de religion civile capable de remplacer la symbolique chrétienne " (p. 120). Par ailleurs, un " corps de nouveaux intermédiaires au service du sacré païen " est en train d'émerger même si les astrologues, les devins, les voyants, les magnétiseurs, les organisateurs de jeux de hasard, ainsi que les maîtres de stage ou les écrivains appartenant à la " nébuleuse du New Age ", qui sollicitent l'intérêt, " ne semblent pas encore constitués en confréries qui donneraient unité et consistance à ces formes d'expression religieuse implicite " (p. 123).

Plus significatifs sont les deux derniers symptômes retenus. En effet, une double rupture paraît s'affirmer avec l'attitude proprement scientifique comme avec l'humanisme jusqu'ici caractéristique de notre civilisation. Ce ne sont pas les acquis de la technique moderne qui sont en cause, mais plutôt un retrait vis-à-vis de l'esprit comme de la méthode scientifique, un intérêt croissant pour toutes sortes de signes et de prodiges, et une confusion cultivée entre le réel et la fiction où se reconstituent " tous les ingrédients de l'antique syncrétisme païen " (p. 130). Hippolyte Simon s'attarde plus longuement sur la mise en cause de l'humanisme en posant " la question d'un lien possible entre le retour de cette religiosité diffuse, à connotation païenne, et le succès d'audience des idées politiques de l'extrême-droite en France depuis vingt-cinq ans " (p. 137-158). Il n'a pas de mal à développer les divers aspects sous lesquels la " nouvelle droite ", par la plume d'un Alain de Benoist, oppose frontalement sa vision païenne du monde, de l'Éternel retour de l'Identique, de l'inégalité des hommes et des peuples, et son absolutisation des identités nationales, à la conception judéo-chrétienne de la création, du temps linéaire, de l'unicité de chaque personne humaine et de leur commune appartenance à une même humanité.

Le bilan de la société française depuis la Seconde Guerre mondiale apparaît donc comme très lourd. La réalité est que " nous avons vécu depuis cinquante ans une véritable révolution des mœurs et des croyances. Comme à chaque révolution de cette ampleur, le christianisme s'est trouvé pris à revers " (p. 181). Aujourd'hui le caractère menaçant de nombre de développements techniques et l'inquiétude des générations montantes quant à leur avenir peuvent nourrir une réaction de type païen. " Nous aurions donc mille raisons de sombrer dans un pessimisme total, pour ne pas dire dans le désespoir. Le paganisme est cohérent avec cette mise en question du progrès et avec ce pessimisme existentiel. Mais la foi nous dit que nous avons assez de ressources d'intelligence pour ne pas revenir purement et simplement en arrière. La foi est une invitation à relever ces défis. Car l'Église n'est pas liée au passé " (p. 186). Autant dire que nous ne devons pas brader l'héritage chrétien reçu de nos pères, et, par dessus tout, renoncer à la résurrection qui est au cœur de notre foi. L'évêque de Clermont-Ferrand est, de ce point de vue, insensible aux sirènes des " chrétiens critiques " qui devenus " de sages quinquagénaires continuent, en matière religieuse, de répéter les mêmes slogans immatures sur l'institution qu'est l'Église " (p. 189).

Il ne suffira pas cependant de se vouloir et de se proclamer chrétiens et catholiques, il faudra " essayer de devenir "christique" " (p. 187). En particulier, nous aurons à " faire le tri parmi toutes les coutumes que nous avons reçues " (p. 191), car c'est " une erreur que de lier l'annonce de l'Évangile à des formes culturelles qui ne parlent plus à nos contemporains " (p. 196). C'est à une véritable " esquisse d'une nouvelle figure du catholicisme français " que se livre alors l'auteur pour finir (p. 203-216). Dans la société civile, l'Église doit apparaître plus que jamais pour ce qu'elle est : " sacrement du Christ " et " lumière des nations " (p. 201).

## Le paysage religieux français

Le propos d'Hippolyte Simon peut sembler bien pessimiste. Selon lui, " l'illusion consiste à penser et à dire que la France continue d'être un pays constitutivement chrétien ; et même, pour être plus précis, catholique. Or, ceci n'est plus vrai " (p. 13). Pour le démontrer, il s'appuie sur ce qu'il appelle les " grands indicateurs de l'appartenance religieuse " (id.). Ce faisant, il se réfère à quelques données essentielles de sociologie religieuse. Certes, il se défend de présenter un essai qui relèverait purement et simplement d'une telle

approche, mais, même s'il entend exposer une analyse très personnelle, c'est bien à ce niveau épistémologique que semble souvent s'accorder son discours. On en retire un certain malaise, car on a du mal à discerner le genre littéraire auquel s'adonne finalement l'auteur. Ce n'est pas sans conséquence pour la critique qui se trouve dans l'embarras, particulièrement lorsqu'il doit tenter de mettre au jour la théologie et la philosophie sous-jacentes. Nombre d'appréciations ou de citations nous sont rapportées qui renvoient à cette réflexion de fond, mais jamais celle-ci n'est véritablement développée pour elle-même. Que Hippolyte Simon veuille donc bien pardonner à l'auteur de ces lignes de tenter de dégager ce qu'il a cru en saisir, car, si discrètes soient-elles, ces vues sont décisives et l'on ne saurait en faire l'économie pour comprendre l'enjeu de la question traitée.

Celle-ci est en réalité d'une envergure qui échappe aux catégories de l'optimisme ou du pessimisme et, tout autant, aux critères sociologiques. Un éclairage d'emblée théologique aurait été le plus approprié pour que les perspectives ouvertes relèvent plus de l'Espérance théologique que des projets d'une stratégie nouvelle ou d'un modèle inédit de catholicisme. L'auteur perçoit du reste ce que son exposé des bases sociologiques pourrait avoir d'exagérément péremptoire. Aussi s'emploie-t-il à introduire d'indispensables nuances, notamment à la fin de l'ouvrage, en évoquant, par exemple, les Journées mondiales de la jeunesse d'août 1997 à Paris. C'est que les chiffres avancés peuvent laisser perplexes. On sait ce qu'il en est des statistiques. Leur intérêt est proportionnel aux paradigmes retenus et les commentaires doivent tenir compte de ce que ces paradigmes peuvent avoir de partiellement inadéquats.

Hippolyte Simon semble reculer parfois devant les conséquences qui en découlent. Il se refuse à renvoyer l'Église au modèle de l'entreprise : " Son chiffre d'affaires ne dit pas tout de sa vie. [...] On ne peut pas non plus raisonner en termes politiques. Le chiffre des gens qui disent adhérer à l'Église ne dit pas tout de la vitalité de celle-ci. Car l'Église représente un patrimoine spirituel et des valeurs morales dont beaucoup de gens vivent, même s'ils n'adhèrent pas de façon explicite à cette institution " (p. 67). C'est pourquoi — est-il très justement souligné — s'il est " normal qu'une adhésion croyante se traduise dans des comportements repérables ", la sociologie religieuse " ne peut pas mesurer la foi au sens strict, car il faudrait encore que les comportements repérables traduisent exactement les convictions intérieures " (p. 17). Aussi bien il est toujours dangereux de risquer des pronostics. Ceux-ci ne pouvaient être très encourageants au lendemain de la Révolution française. Ce fut pourtant un véritable nouveau religieux qui a suivi et qui a marqué le XIX<sup>e</sup> siècle . On relit aujourd'hui avec un brin d'ironie ces lignes de Stendhal, inspirées par ses " promenades dans Rome " : " Saint-Pierre a cinq portes ; l'une d'elles est murée et ne s'ouvre que tous les vingt-cinq ans, pour la cérémonie du jubilé. Le jubilé, qui une fois réunit à Rome quatre cent mille pèlerins de toutes les classes, n'a rassemblé que quatre cents mendiants en 1825. Il faut se presser de voir les cérémonies d'une religion qui va se modifier ou s'éteindre ... "

À la vérité, d'une manière générale, l'imprégnation chrétienne d'une société ne tient pas seulement à ce que des pratiques ont de mesurable et c'est pourquoi l'auteur aurait dû conserver une plus grande distance critique par rapport à la pure analyse sociologique. Il relève lui-même en ce sens la place que tient encore par exemple, dans la conscience française, l'idée d'" une sorte de transcendance de la personne par rapport au groupe et même à la nation. Même si cette idée est souvent bafouée — hélas — dans la pratique quotidienne, elle est comme la trace d'une réfraction, sur le plan social, de la transcendance de Dieu et du mystère de la Trinité. C'est à cette profondeur-là, et pas seulement dans l'adhésion à des rites visibles, que se joue finalement l'inscription du catholicisme dans la culture française. " (p. 34). Par ailleurs, " l'écart entre les 60 % de Français qui sont baptisés et les 10 % de catholiques pratiquants habituels laisse place à toute une série de dégradés concentriques. Et l'on passe progressivement d'un noyau de fidèles très engagés à des catholiques d'appartenance de plus en plus ténue " (p. 37-38). Comment, dès lors, ne pas le reconnaître : " Il est donc difficile de conclure... " (p. 34) ?

Pour se donner une appréciation convenable de ces données, il faudrait d'ailleurs faire référence à une plus longue durée. Les flux et les reflux, les divisions religieuses et politiques qui ont marqué la France moderne devraient être pris en compte. Dans son histoire la France a été le lieu de plusieurs évangélisations successives. Qui prétendrait aujourd'hui que le Moyen Âge, sur les quelque neuf siècles que cette période recouvre pour les historiens, fut uniformément chrétien ? Les historiens s'accordent sur l'existence d'un fond païen durable entraînant des efforts toujours renouvelés de l'Église pour une plus parfaite évangélisation. Au surplus le décalage existant alors, de ce point de vue, entre les élites et le peuple rend encore plus difficile un jugement d'ensemble. La catéchisation des fidèles fut sans nul doute meilleure au XVII<sup>e</sup> siècle. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle elle eut un rayonnement d'autant plus surprenant que la tourmente révolutionnaire avait

provoqué une véritable déchirure à l'intérieur de la société française et exacerbé un processus de déchristianisation et de laïcisation dont nous éprouvons encore aujourd'hui les effets et par rapport auquel seulement la situation actuelle peut être évaluée.

Il conviendrait en outre, me semble-t-il, de distinguer la question de la christianisation et de la catéchisation proprement dites, et le problème que pose l'idéal d'une inspiration chrétienne de la civilisation. Hippolyte Simon distingue-t-il suffisamment ces niveaux d'analyse ? La christianisation et la volonté comme la capacité d'élaborer une civilisation vitalement chrétienne, si elles sont à mettre en rapport mutuel, et si les secondes devraient découler normalement de la première, ne coïncident pas toujours nécessairement. Le XVII<sup>e</sup> siècle fut particulièrement fécond pour l'Église alors que le monde de la culture, y compris celui de la pensée chrétienne, était pourtant largement entré dans une progressive dissociation des choses de la foi et de la rationalité où s'affirmait de plus en plus cette compréhension laïcisée du monde, délestée de toute référence religieuse, et cette sécularisation qui auront si profondément marqué l'âge moderne.

La civilisation française doit-elle donc être considérée encore, au moins matériellement, comme chrétienne dans ses convictions foncières et dans les références de ses jugements de valeur ? On peut le penser et être sur ce point moins négatif qu'Hippolyte Simon, mais en tout état de cause cela ne saurait bien évidemment signifier ni l'unanimité de la foi ni une vitalité maximale de l'inspiration évangélique dans la culture...

### Le christianisme de " la sortie de la religion " et la modernité selon Marcel Gauchet

Je ne m'attarderai pas sur le constat de néo-paganisme auquel semble conclure l'auteur malgré le point d'interrogation clignotant de son titre. Il est indéniable que des tendances païennes (aujourd'hui comme hier ) traversent fortement la culture française. Hippolyte Simon en décrit quelques caractéristiques principales et l'on ne peut nier la justesse du trait. Il n'ignore pas qu'il s'agit là d'orientations plus diffuses qu'organisées et c'est pourquoi sans doute, ayant à juste titre mis le doigt sur un courant de pensée qui s'oppose explicitement à la tradition juive et chrétienne — la " nouvelle droite " —, il s'en prend d'une manière générale à l'extrême-droite politique non sans courir le danger de confondre dans une même évaluation d'ensemble des populations aussi disparates que les disciples d'Alain de Benoist, les sympathisants du GRECE (Groupement de recherche et d'études sur la civilisation européenne) ou du club de l'Horloge, qui se réclament effectivement d'un néo-paganisme explicitement anti-chrétien, et les catholiques qui conjuguent leur traditionalisme ou leur maurrassisme avec leur adhésion au Front national... En outre cet empressement à donner une configuration politique facilement repérable au néo-paganisme lui fait omettre d'autres sources, peut-être plus inattendues, mais tout aussi dangereuses, dans la mise en œuvre actuelle de ce qui est, en effet, un véritable révisionnisme culturel.

Pour ne citer qu'un exemple, il n'y a pas si longtemps, la sociologue Irène Théry, membre du comité de rédaction d'Esprit, a critiqué avec dureté le père Tony Anatrella pour s'être opposé au PACS au nom d'un courant qu'elle qualifie de " néo-organicisme " parce qu'il entend fonder la société à partir de la relation homme-femme constitutive de la famille . Dans ce courant, jugé " réactionnaire " puisqu'il veut " la reconnaissance de la loi naturelle par le droit " , elle stigmatise indéniablement l'inspiration biblique. Selon elle, la société démocratique a pour vertu de s'auto-instituer. Elle doit donc se ré-instituer en fonction de l'implosion du modèle organiciste " qui a dominé cent cinquante ans de notre modernité ", et inscrire dans le droit ce que l'Église refuse et que la loi française n'a pas voulu reconnaître en ses ultimes conséquences, à savoir la légitimité juridique et institutionnelle du couple de même sexe en lien avec la filiation , afin de mettre " les familles au pluriel ". Ainsi la mise en cause des principes sociaux élaborés dans le creuset de la culture juive et chrétienne conjugue-t-elle les efforts du néo-paganisme de la " nouvelle droite " et du progressisme libertaire d'une gauche bien pensante...

Ces brèves remarques préliminaires nous conduisent à la question de fond posée par l'ouvrage d'Hippolyte Simon, même si elle n'y est pas abordée ex professo. Elle touche aux rapports du christianisme avec le monde moderne et à ce qui en résulte pour notre société contemporaine. Je n'ai pas la prétention de conduire ici une analyse qui dépasserait largement les limites de cet article. Il n'est pas indifférent de relever cependant que l'un des auteurs les plus souvent cités par l'auteur pour éclairer cette question complexe est Marcel Gauchet. En particulier, Hippolyte Simon accueille favorablement la position de cet auteur — maintenant bien connue et trop souvent reprise sans esprit critique — selon laquelle il y aurait, entre le



christianisme et la modernité, une véritable " connivence matricielle ". Des effets de cette connivence développés par Gauchet, Hippolyte Simon retient quelques registres principaux : une désacralisation du monde permettant le développement de la science et de la civilisation technologique, l'émancipation des individus dans la société, l'émergence d'une pleine autonomie du temporel et le caractère non rationnel de la foi chrétienne par rapport à la rationalité du monothéisme dans le judaïsme et surtout dans l'islam.

La fresque historique élaborée par l'auteur du Désenchantement du monde est assurément impressionnante, et je ne peux en retenir ici que quelques données centrales qui intéressent directement notre propos . Elle repose tout entière sur l'idée que le christianisme est " la religion de la sortie de la religion ". C'est que, pour Gauchet, le religieux présuppose en l'homme une structure anthropologique radicale, à savoir une " force fondamentale de refus ", une " très énigmatique capacité de division d'avec soi comme d'avec le non-soi ", dont la religion n'a représenté qu'une élaboration provisoire . Essentiellement hétéronome sous sa forme primitive considérée comme la plus pure, la religion a mobilisé en quelque sorte cette énergie négative de l'homme contre lui-même pour le maintenir dans une " inclusion cosmobiologique " où la volonté individuelle était soumise à l'ordre général . Le principe de la transcendance divine est venu bouleverser cet ordre social en réarticulant le visible et l'invisible dans le sens d'une disjonction qui n'a été pleinement libérée que grâce au dogme de l'Incarnation, puisque " dans la venue terrestre du Sauveur, il y a l'indication de la clôture terrestre ". Désormais l'autonomie de la raison humaine pouvait s'affirmer dans une intelligence de l'ordre du monde dégagée de l'univers du mythe. Il devenait possible de rompre avec la compréhension " hiérarchique ", " unitaire-inégalitaire " (autant dire participative et analogique) de l'être, héritée des Grecs, et qui avait brillé d'un dernier éclat dans la tentative systématique (par là-même en quelque sorte réactionnaire et vouée à l'échec) d'un Thomas d'Aquin . Plus largement, la société moderne se constituait ainsi " par métabolisation de la fonction religieuse ". À terme " l'altérité du fondement " — " l'Autre religieux " — pouvait entrer dans " la sphère humaine " et être ainsi bel et bien transférée dans l'immanence.

Un monde est ainsi né où la religion ne peut plus avoir comme telle un rôle d'organisation dans la société, un monde où, si la croyance religieuse subsiste, ce n'est plus qu'à titre individuel, à l'intérieur d'une sphère d'intérêts privés et sans aucune espèce de fonction de structuration sociale. Pour Marcel Gauchet, " c'est le mystère du monde où nous vivons : si religieux que soient les individus, la société qu'ils forment, elle, reste athée dans ses principes et dans ses rouages ". Et de ce processus de " renversement sur tous les plans de l'ancienne hétéronomie " c'est le christianisme qui a été " la première racine ", faisant " de nous autres modernes typiquement des chrétiens "...

On ne saurait plus délibérément occulter la complexité des rapports de la modernité et du christianisme . Pourtant, si le christianisme a bien induit une juste émergence de la sécularité en permettant la pleine libération des divers espaces de la rationalité et, plus largement, l'autonomie (relative) du temporel, rien ne permet d'affirmer — sauf à effectuer, par delà une prétendue neutralité méthodologique, le choix théologique et a priori d'un christianisme areligieux censé être le plus pur — que la logique de ce processus était une séparation pure et simple du temporel et du spirituel, une sortie de la religion, une disparition du sacré et une indépendance absolue de la raison et de la foi. Bien au contraire, c'est par une option religieuse et métaphysique de plus en plus décidément en rupture avec le christianisme et sa culture religieuse propre que le monde moderne s'est livré à un sécularisme débouchant sur ses formes extrêmes que sont l'athéisme, l'humanisme centré sur lui-même qui lui est lié, et, au-delà, l'indifférentisme religieux. L'ère moderne — son humanisme et sa philosophie — est bel et bien, ainsi que l'avait montré Jacques Maritain dans de grands ouvrages comme Humanisme intégral ou Science et Sagesse, essentiellement marquée par le sécularisme . Elle est, comme le dit de son côté Augusto Del Noce, " l'époque de la sécularisation ".

Aussi, ce qui caractérise la culture qui s'y développe, c'est moins ce qu'elle a matériellement hérité de l'influence chrétienne que l'organisation de cet héritage en dépendance de principes négateurs de toute transcendance religieuse, métaphysique et politique. Assurément le christianisme a continué à faire vivre au sein de la modernité des valeurs fondatrices, mais celles-ci ont été détournées au profit d'une dynamique culturelle d'ensemble dont l'esprit et les principes recteurs sont devenus de plus en plus étrangers à la tradition culturelle chrétienne. Ainsi, reconnaître dans la société contemporaine la présence matérielle de vérités chrétiennes vivantes et agissantes, n'est en aucun cas se dissimuler que, par sa logique séculariste propre, elle tend à ordonner formellement ces vérités à un principe d'immanence qui s'oppose frontalement à la métaphysique chrétienne. Partant, si l'on peut reconnaître sous nos yeux le déploiement de deux logiques, dans la mesure où les vérités matériellement tenues ne sont pas mortes et conservent une certaine autonomie de rayonnement, la partie est inégale et les acquis plus ou moins ambigus. La pente congénitale de l'homme

moderne est d'instituer une seule logique dont la composante formelle et animatrice puisse digérer ce qui demeure encore matériellement, en son sein, de valeurs évangéliques.

Hippolyte Simon me semble donc se fourvoyer quand il reprend à son compte, sans distance critique, les thèses de Gauchet. Il attribue au christianisme un rôle désacralisateur tel que celui-ci apparaît finalement comme areligieux, et que le sacré est réputé être " d'abord une catégorie religieuse païenne " (p. 153). Le christianisme est, du même coup, délesté de toute rationalité métaphysique, puisque, selon Gauchet repris par notre auteur, " l'Incarnation paraît comme quelque chose d'absolument irrationnel, incompréhensible " et que, en conséquence, " le christianisme n'est pas une rationalisation ". Comment ne pas voir que l'on entre ainsi dans une logique de dissociation : foi/religion et foi/raison métaphysique, pourtant totalement étrangère — l'encyclique *Fides et Ratio* l'a rappelé magistralement —, sinon à un certain christianisme hérité de la Réforme, du moins à la tradition constante du catholicisme ?

Il n'est pas vrai que pèse sur le christianisme une sorte de destin de la sécularisation. Il n'est pas vrai que le christianisme ait été purement et simplement désacralisateur et qu'il soit voué à abandonner au paganisme le sens religieux et le sens du sacré. Il n'est pas vrai que la transcendance de Dieu, purement et simplement, " désacralise les éléments du monde et le monde lui-même " (p. 98). Ce n'est pas elle qui a rendu muet notre univers scientifique et technique. Au contraire, c'est parce que l'homme de la civilisation technologique s'est émancipé du principe de transcendance et des valeurs surnaturelles qu'il a perdu le sens de la nature comme œuvre de l'Intelligence divine créatrice et qu'il n'est plus capable de voir l'univers que comme un foisonnement de phénomènes sans densité ontologique et livrés à l'empire de la technique. Pour échapper à la païenne " inclusion cosmobiologique " (Gauchet cité p. 103) allons-nous faire taire toute louange cosmique et cesser de demander au soleil et à la lune, au feu et à la grêle, à la neige et au brouillard, au montagnes et aux collines, aux bêtes sauvages et à tous les troupeaux de bénir le Seigneur comme nous y invite pourtant le psalmiste (Ps 148 et aussi Cantique des trois jeunes gens en Dn 3, 51-90) ? Au vrai le christianisme n'a pas fait disparaître le sacré, il a purifié et transfiguré totalement le sacré païen en le délivrant de toute clôture sur un divin immanent et en l'ordonnant à la sainteté de Dieu.

Du même coup, le christianisme (et le judaïsme avant lui) a ouvert notre raison à cette dimension métaphysiquement sacrée par laquelle l'être tient en éveil notre sens naturellement religieux et suscite respect et vénération parce que, comme un miroir, il renvoie l'intelligence à l'éminence de son Créateur. C'est pourquoi il n'est pas vrai que le christianisme récuse la rationalité métaphysique. Il n'est pas vrai qu'il livre notre intelligence à une philosophie qui serait naturellement païenne ou à la seule rationalité de la science et de la technique modernes. Au contraire il implique

la nécessité d'une philosophie de portée authentiquement métaphysique, c'est-à-dire apte à transcender les données empiriques pour parvenir, dans sa recherche de la vérité, à quelque chose d'absolu, d'ultime et de fondateur. [...] Partout où l'homme constate un appel à l'absolu et à la transcendance, il lui est donné d'entrevoir la dimension métaphysique du réel : dans le vrai, dans le beau, dans les valeurs morales, dans la personne d'autrui, dans l'être même, en Dieu. [...] Une pensée philosophique qui refuserait toute ouverture métaphysique serait donc radicalement inadéquate pour remplir une fonction de médiation dans l'intelligence de la Révélation.

Au surplus, la métaphysique enveloppée par le christianisme n'est pas n'importe laquelle.

Si l'intellectus fidei veut intégrer toute la richesse de la tradition théologique, il doit recourir à la philosophie de l'être. [...] (Celle-ci) trouve sa force et sa pérennité dans le fait qu'elle se fonde sur l'acte même de l'être, qui permet une ouverture pleine et globale à toute la réalité, en dépassant toutes les limites jusqu'à parvenir à Celui qui mène toute chose à son accomplissement. Dans la théologie, qui tient ses principes de la Révélation en tant que source nouvelle de connaissance, cette perspective se trouve confirmée en vertu du rapport étroit qui relie la foi et la rationalité métaphysique.

## Les pièges de la logique de l'altérité

Si j'ai cité ces passages limpides de l'encyclique *Fides et Ratio*, c'est parce qu'ils nous indiquent de la manière la plus explicite que le christianisme implique une rationalité philosophique qui est fondamentalement métaphysique et que cette métaphysique chrétienne est une métaphysique de l'être et de l'acte d'être. Or c'est cette métaphysique dont précisément, selon Marcel Gauchet, le christianisme nous aurait délivré. Si Gauchet peut dire cela, c'est parce qu'il s'appuie, contre toute métaphysique de l'être et de sa polyvalence analogique, sur une logique de l'altérité considérée comme la logique même de la pensée et de la pratique chrétiennes qui aurait été, par une " inflexion décisive " de l'histoire chrétienne, portée à l'explicite par la Réformée .

Cette logique de l'altérité, conçue comme purement négative, comment ne pas déplorer qu'Hippolyte Simon semble à son tour l'adopter sans la moindre restriction apparente ? Contre le " sacré immanent à ce monde ", il en appelle à une " altérité religieuse " (p. 60) et à Dieu comme " Tout Autre " (p. 98). Mais la notion d'altérité pure pousse la voie négative jusqu'à l'impensable, puisqu'elle exige la suppression de toute détermination . Faisant fi de toute médiation ontologique, cette négativité ne peut déboucher que sur une pseudo-transcendance originelle, informe et indifférenciée, qui est en réalité — qu'on le veuille ou non — un simple passage à la limite au cœur d'une pure immanence. Le " Tout Autre ", ce n'est pas celui qui est infiniment ou éminemment Autre, c'est celui qui est absolument autre que l'être lui-même, c'est-à-dire celui qui n'est rien. Sans être, il est dépouillé de toute intelligibilité. Mais Dieu n'est pas sans être, il est Celui qui est, l'être même, l'être qui n'est qu'être, accessible à une intelligence qui accepte l'écart de l'analogie. Seule l'analogie, parce qu'elle est respectueuse du mystère ontologique en son uni-diversité, peut nous libérer de l'immanence. La pure négativité nous y reconduit paradoxalement. Elle nous fait aboutir tout au plus, du sein même de l'immanence, à un excès et une vacuité, un " Néant par excès " (revendiqué par le père Stanislas Breton ), inaccessibles à la raison métaphysique et totalement extérieurs au Dieu transcendant, créateur et sauveur. Or le Dieu d'Israël ne nous a-t-il pas prévenu : " Je n'ai pas dit aux descendants de Jacob : Cherchez-moi dans le vide ! " (Is. 45, 19) ?

Ainsi l'altérité dont on nous vente les mérites, et qui solliciterait en l'homme ce " sens interne de l'autre " indifférencié que Gauchet veut " socialement neutre ", demeure-t-elle en rapport de connivence dialectique et réciproque avec l'immanence moderne et ne saurait donc éclairer celle-ci sur ses propres impasses ni la faire bénéficier de vertus libératrices. Elle symbolise, en effet, parfaitement avec cette mystique d'immanence, de l'absolu indifférencié et sans visage — qui est certes la gloire de la culture de l'Inde, mais qui est étrangère à la mystique chrétienne de transcendance —, dont le monde moderne subit l'attrait jusqu'en son sécularisme. Aussi bien, il faudrait faire la part, dans notre société à la sécularisation persistante — par delà le problème du paganisme récurrent (défini, il est vrai, de manière très large comme méconnaissance de la révélation abrahamique (p. 92)) auquel Hippolyte Simon a tort de s'en tenir strictement —, des nouvelles formes réactives de religiosité. En effet, il est intéressant de voir comment elles ne peuvent en réalité se dégager de l'immanentisme écrasant de l'univers sécularisé et comment elles cherchent encore, hors de toute institution, une inspiration immanentiste et néo-gnostique qu'elles trouvent dans les traditions orientales ou dans l'ésotérisme .

## Nouvelle évangélisation ou nouvelle figure de catholicisme ?

J'ai beaucoup insisté sur le soubassement philosophique et théologique que je crois pouvoir dégager de l'ouvrage d'Hippolyte Simon, parce que c'est en vérité toute la conception de l'évangélisation à mettre en œuvre qui en dépend.

Si, comme il nous est signifié à travers le discours de Gauchet, le christianisme est un projet de sécularisation, alors, en effet, celui-ci " demeure en connivence matricielle " avec le monde sécularisé qu'il a fait naître et qui est désormais " son autre ". Et " il a toutes les chances de (lui) demeurer associé, moyennant évolution et adaptation ". Toute attitude antimoderne serait dès lors " d'arrière-garde ", puisqu' " il s'avère que le fait chrétien possède une affinité occulte avec le plus moderne du moderne. Probablement même, si l'on pousse l'analyse, le christianisme est-il la seule religion en l'état compatible jusqu'au bout avec la modernité ". Mais il faut dans ces conditions tirer la conséquence majeure de cette supposée " connivence " finalement heureuse : il ne peut plus être fait appel qu'à un christianisme de la foi, en posture d'altérité

areligieuse, vide de toute rationalité métaphysique et dépourvu en conséquence de toute véritable culture religieuse propre.

Il est significatif, de ce point de vue, que l'on nous présente essentiellement le christianisme comme une " expérience " (p. 186, p. 188) . Le critère objectif de la vérité passe, dans cette mesure, au second plan. Serait-ce le prix à payer pour répondre à la soif d'expérience spirituelle si forte chez nombre de nos contemporains ? Mais, précisément, avons-nous le droit de n'apporter aucune lumière sur ce que peut avoir d'ambigu cette soif dans sa dissociation subjectiviste de toute référence à la question de la vérité ? Sans doute dans sa vitalité théologale, et particulièrement en son excellence mystique, la foi se fait expérience de ce qui est cru. Mais l'expérience en tant que telle ne saurait être sa propre norme. Elle est mesurée par les exigences de la vérité de la foi. C'est la raison pour laquelle les grands mystiques chrétiens manifestent toujours une grande exigence d'orthodoxie, un souci constant d'éviter que l'expérience ne succombe à la tentation de s'évader du dogme.

L'expérience chrétienne est soumise au dogme énoncé fidèlement par l'Église et, normalement, par tous ceux qui mettent leur intelligence au service de la foi. C'est que la Révélation chrétienne n'est pas qu'expérience. Elle comporte les deux visages indissociables de la doctrine et de la vie.

Le Christ a dit : " Je suis la vérité ". Il a dit aussi qu'il était du pain, de la boisson ; mais il a dit : " Je suis le pain vrai, la boisson vraie ", c'est-à-dire le pain qui est seulement de la vérité, la boisson qui est seulement de la vérité. Il faut le désirer d'abord comme vérité, ensuite seulement comme nourriture. [...] La merveille, dans le cas des mystiques et des saints, n'est pas qu'ils aient plus de vie, une vie plus intense que les autres, mais qu'en eux la vérité soit devenue de la vie. [...] On peut affirmer sans crainte d'exagération qu'aujourd'hui l'esprit de vérité est presque absent de la vie religieuse .

L'effacement de l'horizon objectif de la vérité comporte, entre autres conséquences, le danger d'un aplatissement sociologique du rapport de l'Église à la société. L'Église n'est-elle vraiment qu' " une médiation entre l'Évangile et notre société " (p. 67) ? On nous dit qu' " elle n'est pas une fin en soi " (id.). Pourtant elle n'est pas une institution simplement humaine qui pourrait être, comme telle, purement instrumentalisée pour une fin temporelle. Certes elle est l'instrument de Dieu et du Christ — et elle est ainsi pour tous les hommes sacrement de salut et communion fondée sur la charité, " sacrement du Christ, lumen gentium, lumière des nations " (p. 201) —, mais c'est parce qu'elle est le Corps mystique dont le Christ est la Tête, " l'accomplissement total du Christ " (Ep, 1, 22-23), et qu'elle subsiste ainsi selon la grâce du Christ comme une Personne qui vaut pour elle-même. Dans la sainteté de sa Personne, elle est indissociablement visible et invisible, en état de pèlerinage terrestre et en état de gloire . C'est en tant que telle, dans son mystère de foi, qu'elle accueille le défi que lui adresse la société contemporaine. Et ce n'est que dans la pleine conscience de son mystère surnaturel qu'elle peut être pour cette société une source de lumière sur ses impasses et contradictions.

La question de la vérité serait-elle désormais sans valeur dans une société pluraliste ? Chrétiens et non-chrétiens ont-ils seulement à édifier ensemble un État de droit, " le socle commun du vouloir vivre ensemble " (p. 171) ? Les chrétiens ne disposent-ils d'aucun enseignement traditionnel sur les vérités socialement fondatrices, qu'ils puissent faire valoir ? L'Église ne doit-elle pas énoncer ce qu'est en vérité ce bien humain qui permet de vivre ensemble dans une authentique liberté ? Il ne me paraît pas pertinent de se demander si le christianisme est ou non définitivement lié à un état antérieur de la culture — par sa transcendance, il n'est amarré à aucun état de civilisation —, ni comment " proposer la foi aux jeunes générations dans la culture qui est la leur " (p. 185), mais plutôt d'interroger notre foi et sa culture religieuse propre. Celle-ci est, en effet, riche des valeurs traditionnelles instauratrices de toute vie en commun et, dans cette mesure, elle est capable de donner leur véritable sens aux attentes des générations nouvelles. Si nous n'avons pas conscience de cette tradition culturelle propre, comment allons-nous effectuer " les discernements incontournables qui tiennent au cœur même de cette foi " (p. 185) ?

Nous abordons par ce biais un aspect décisif de l'évangélisation : l'Église possède-t-elle ou non une culture qui lui est intérieure ? En raison des dissociations qu'elle enveloppe entre la foi et la religion comme entre la



foi et la rationalité métaphysique, la perspective de l'altérité de la foi que l'on nous propose ne permet même pas d'énoncer les véritables termes de cette question. La Lettre aux catholiques de France semblait déjà, non sans ambiguïté, la récuser lorsqu'elle invitait " à proposer l'Évangile non pas comme un contre-projet culturel ou social, mais comme une puissance de renouvellement qui appelle les hommes, tout être humain, à une remontée aux sources de la vie ". Si ce " contre-projet culturel ou social " signifie une culture du repli sur soi pour endiguer les flots d'une modernité hostile, et une volonté plus ou moins larvée de " régenter notre société ", il va de soi qu'il est étranger à la nature même de l'évangélisation à accomplir. Mais si, en revanche, écarter tout projet culturel et se refuser à " lier l'annonce de l'Évangile à des formes culturelles qui ne parlent plus à nos contemporains " (p. 196) signifie, d'une part, que la Révélation chrétienne et l'Église qui la transmet fidèlement ne jouissent d'aucune culture religieuse d'essence ontologique et, d'autre part, que dans une société de la " confrontation des idées et des convictions au sein d'un État de droit " (p. 171) l'Église devrait, comme l'indique Gauchet, se satisfaire " de faire entendre sa singularité subjective comme telle dans le concert public et de s'y voir expressément admis comme voix qualifiée ", nous sommes loin de la conscience que l'Église a toujours eu de la nécessité de son intransigeance face à certaines tendances lourdes de la culture moderne sécularisée, et de sa dimension consubstantiellement sociale.

Suffit-il de dire que l'Église est une " question posée au cœur de la cité, (qui) devient chemin de réponse pour ceux qui acceptent d'entrer, de se laisser initier à la parole qui se dit en ce lieu " (p. 201) ? Émile Poulat le soulignait récemment : l'Église ne saurait occulter " l'irréductible différend qui continue de l'opposer au cours pris par nos sociétés avancées. [...] De Pie IX (pour ne pas remonter plus haut) à Jean Paul II, ce différend a pu changer d'apparence et donner le sentiment de se réduire. Je pense que, sur le fond, il reste entier ". Et encore : " Les temps et les esprits ont bien changé. Pourtant, la divergence de fond subsiste, protéiforme, entre la vieille culture, catholique, et la culture nouvelle, laïque ou — si l'on préfère l'anglicisme — sécularisée ". L'antimodernisme de l'Église, relevé ici, n'a rien de réactionnaire. On voudrait nous le faire croire pour mieux renoncer à toute idée d'une culture religieuse et métaphysique spécifiquement chrétienne. L'intransigeantisme de l'Église a toujours été très inventif, non par souci d'adaptation ou dans le dessein de créer une " nouvelle figure " de christianisme, mais parce qu'il fallait tenter de sauver l'humanité de ses démons et que la tradition culturelle chrétienne est riche de virtualités qui ne demandent qu'à éclore pour faire face à des défis toujours nouveaux. Lorsque Jean Paul II, dans *Evangelium vitae*, oppose à la " culture de mort " la " culture de vie ", c'est bien un contre-projet culturel et social qu'il met en évidence dans ses fondements évangéliques et son lien à la substance même de l'évangélisation.

La dimension de fécondation culturelle, sociale et politique appartient de plein droit à l'évangélisation et ne saurait en être disjointe. Aussi convient-il d'avoir une pleine conscience de la culture traditionnelle et pour autant vivante qui, portée par l'Église mais sans se confondre avec elle, peut être dite — pour reprendre une appellation ancienne — culture de chrétienté. Cela est d'autant plus nécessaire, Hippolyte Simon l'affirme lui-même fortement, que la tradition chrétienne " représente une part essentielle (de notre héritage). Et si nous devons renoncer aux convictions relatives à l'unité du genre humain et à la transcendance de la personne, en un mot, à l'humanisme universaliste, nous renoncerions au meilleur de ce que nous sommes " (p. 203). Encore faut-il écarter toute équivoque sur cette notion de chrétienté à laquelle l'Église ne saurait renoncer puisque ce qu'elle signifie lui est conaturel.

Le concept théologique de chrétienté a eu des significations différentes, et celle qui l'identifie à un régime de civilisation incluant un système politique, quel qu'il soit, n'est pas la plus traditionnelle. C'est en ce sens de civilisation chrétienne que le prend Jacques Maritain quand il prône l'avènement d'une " nouvelle chrétienté ". L'inconvénient de cette définition est de rabattre sur un domaine de réalisation purement temporelle ce qui relève en réalité d'une culture religieuse temporelle, médiatrice entre l'Église et les civilisations qui, s'en inspirant, peuvent être dites chrétiennes à la mesure même de l'influence reçue. La transcendance médiatrice de la culture de chrétienté sur toutes les civilisations qui en portent l'empreinte la préserve (et préserve l'Église) de toute confusion avec leurs aventures plus ou moins heureuses, puisque, nous le savons, " une "civilisation chrétienne" parfaite, ou même assez imparfaite, n'a jamais existé et n'existera dans l'histoire ". Cette médiation, qui soustrait l'Église à toute instrumentalisation temporelle, garantit en outre, avec leur organicité et leur unité, la permanente disponibilité des valeurs temporelles que le christianisme promeut et protège en lien avec (et ultimement pour) les fins surnaturelles qu'il poursuit.

Ainsi la culture de chrétienté est-elle essentiellement la sagesse de ceux qui constituent la " République des fidèles " (Roger Bacon) ou le Peuple de Dieu comme on dit plus volontiers aujourd'hui . C'est en elle que se

trouvent " nos trésors spirituels " (p. 203). Elle enveloppe les grands principes culturels des chrétiens, fondateurs d'un " humanisme intégral " et, du même coup, bien commun d'une humanité accomplie. Elle comporte donc une vision de l'homme et du monde, de l'être et de Dieu, une certaine posture de l'esprit dans son rapport au réel, au vrai, au bon et au beau, un affinement aussi de la sensibilité et de l'homme tout entier au contact des splendeurs de la liturgie , bref une culture typique en ses assises métaphysiques comme en ses grands symbolismes où l'imagination, consacrée dans le Christ, est délivrée de toute dérive idolâtrique. C'est cette sagesse chrétienne intégrale qui, en vertu de sa catholicité (" les aspects sociaux du dogme " disait le P. de Lubac ), demande à féconder, en s'y incarnant — et sans compromission avec les mirages de la modernité ou de la post-modernité —, notre civilisation .

C'est à cette réflexion sur l'évangélisation que me conduit, en terminant, la présentation de l'ouvrage de Mgr Simon. En rédigeant ces quelques notes j'ai voulu simplement apporter ma contribution au débat sollicité par l'auteur, heureusement ouvert par son livre, et dont il est si important de clarifier les termes pour les années à venir.

La nouvelle évangélisation, en effet, ne sera fidèle à l'Espérance théologique qui la soutient que si elle enveloppe tout l'effort de témoignage et de proclamation de la Parole de Dieu déjà à l'œuvre, par exemple, dans ce que l'on appelle les " communautés nouvelles " , et l'inlassable influence par laquelle la culture de chrétienté, forte de la catholicité de la foi, de l'excellence des symboles enfermés dans les rites et de la rationalité de la métaphysique de l'être, peut inspirer à notre civilisation de devenir chrétienne. C'est du propre sein de l'Église que sont toujours nés les grands renouveaux spirituels et non point en vertu d'adaptations stratégiques à des problématiques extérieures susceptibles de faire naître de nouveaux modèles de christianisme. La nouveauté de la Révélation chrétienne est permanente ; point n'est besoin de chercher dans l'analyse des données du temps présent la source d'une revitalisation de notre foi. Bien au contraire, c'est en allant au cœur de la foi que nous avons quelque chance de comprendre les bouleversements et les drames du monde actuel . À nos contemporains assoiffés d'expérience religieuse et de transcendance, mais prisonniers de l'immanentisme qui régit l'univers tout entier de la culture, il n'a jamais été aussi expédient de manifester la vigueur proprement religieuse du catholicisme, son sens du sacré, sa culture de vie, les fondements métaphysiques de la transcendance et, contre tout relativisme ou subjectivisme, l'horizon indépassable de la vérité dans laquelle " la charité prend sa joie " (I Co, 13, 6). Étant " la bonne odeur du Christ parmi ceux qui se sauvent et parmi ceux qui se perdent ", ses disciples seront alors, comme ils l'ont toujours été, " pour les uns, une odeur qui de la mort conduit à la mort ; pour les autres, une odeur qui de la vie conduit à la vie " (II Co, 2, 15-16).

Y. FL.