

Supplément au SOP n° 130, juillet-août 1988

TEMOIGNER DANS UNE SOCIETE SECULARISEE

Communication d'Olivier CLEMENT,
professeur à l'Institut de théologie orthodoxe
de Paris (Institut Saint-Serge),
à la consultation interorthodoxe sur la mission
(COE, Mission et évangélisation, Neapolis,
Thessalonique, 16-24 avril 1988)

Document 130.D

TEMOIGNER DANS UNE SOCIÉTÉ SÉCULARISÉE

INTRODUCTION : FAUT-IL PARLER DE "SECULARISATION" ?

La notion de sécularisation correspond davantage à la réalité dans les sociétés où ce processus est en cours, comme la société grecque. Dans la plupart des sociétés occidentales par contre, et notamment en France - c'est à partir de l'expérience française que je parlerai surtout -, le problème semble aujourd'hui dépassé car la société ni la culture ne se définissent plus par rapport au religieux, contre la religion localement dominante. Il vaudrait mieux parler alors de société déjà sécularisée et en quête d'elle-même.

I. QU'EST-CE QUE LA SECULARISATION ?

a) Description sommaire

On observe une émancipation, une autonomisation des différents domaines de l'existence : politique, social, culturel, par rapport au religieux chrétien. La science, les techniques, les savoirs, les arts, l'autorité de l'Etat, la vie économique se situent hors de la sphère proprement chrétienne. Il n'y a donc ni autorité ni idéologie dominante, mais des autorités indépendantes, chacune dans son domaine propre. L'Etat ne prétend pas régir l'Eglise, ni l'Eglise l'Etat. La science et la philosophie ne sont plus "servantes" de la théologie que personne d'ailleurs n'empêche de se développer librement. Pour une même réalité, il peut exister plusieurs approches indépendantes, parfois rivales, et qui ne connaissent pas de régulation unique.

Ainsi peut-on dire que la culture séculière est une culture multiple, hétérogène, typiquement non-totalitaire. On ne peut plus réaliser une hiérarchie de savoirs dans un système unifié et autoritaire. Chaque savoir, chaque approche du réel relève de normes qui lui sont intrinsèques. Dans une telle perspective, une religion qui prétendrait poser impérativement sa marque sur la totalité politique, sociale et culturelle apparaîtrait comme inadmissiblement répressive.

Telle semble être notre modernité, critique d'elle-même par essence, jamais assurée de ses bases comme de ses conquêtes, travaillée par une dynamique toujours à l'oeuvre, par une vivante hétérogénéité à la fois source de tensions et secret de sa force conquérante.

Auschwitz, le Goulag, la "démocratisation" ont tué les grandes mythologies de la politique et de l'histoire. La critique de ces mythologies s'efface à son tour. La crise économique et le malaise, parfois la catastrophe du tiers-monde, ont rendu dérisoires les philosophies du désir où s'exaltait le sous-freudisme diffus de la "civilisation de consommation". La redécouverte du sujet use peu à peu l'épistémologie-structuralisme qui avait prétendu chasser l'homme du champ de la connaissance, même et d'abord dans les sciences dites humaines. L'*intelligentsia* est enfin sortie d'une ère d'arrogance doctrinaire, Soljénitsyne a achevé de la libérer de toute nostalgie totalitaire. On peut parler, chercher, interroger sans se faire marginaliser ou mépriser, même, dirai-je avec un peu d'humour noir, même si l'on est chrétien ! L'art explore les limites de la condition humaine, il met à jour l'angoisse, la folie, l'appel de *profundis*, mais aussi une poétique du sensible, bientôt, peut-être du visage (si profondément célébré par la philosophie d'un Lévinas). Une nouvelle scientificité apparaît. La singularité, l'originalité, le problématique se réintroduisent dans l'étude de l'univers, notamment en biologie. Dans l'approche de l'homme, le récit est réhabilité, la "démitholo-

gisation" fait place à l'exploration fervente du mythe, non seulement dans son fonctionnement mais dans sa signification. Certes, le néo-positivisme reste vigoureux, mais le scientisme lui-même doit englober le "paranormal", une approche différente de la corporéité venue surtout des médecines extrêmes-orientales. Je pourrais résumer ce développement en disant simplement : tout est ouvert désormais.

b) Origines

La sécularisation est un processus historique long et complexe, où l'on peut cependant déceler deux facteurs fondamentaux :

1. L'avènement de la raison instrumentale, avènement qu'il faut dater, non de la Renaissance, empreinte de religiosité cosmique, mais de la seconde moitié du 17ème siècle. La raison instrumentale non seulement veut connaître les rapports des choses, comme le faisait la pensée antique dans la dépendance de la raison spéculative, elle veut les utiliser. Non seulement connaître la nature mais la transformer, se l'approprier. Elle implique donc un nouveau rapport à la réalité, et Max Weber parle à ce propos de "désenchantement du monde". Le monde enchanté est celui qui baigne dans le mystère, par exemple le corps "temple du Saint-Esprit". Le monde désenchanté, celui dont on découvre la mécanique : ainsi le corps sous le scalpel du chirurgien.

2. La tradition biblique, judéo-chrétienne, qui a permis le passage de la rationalité grecque, qui voulait découvrir et contempler l'ordre de l'univers, à la raison expérimentale et instrumentale.

Le judaïsme a préparé le désenchantement du monde par le récit de la création dans la Genèse, et par le combat des prophètes contre l'idolâtrie. Dieu crée tout par sa Parole. Il n'est pas noyé dans la nature sacrée, dans la prostitution sacrée et l'extase sexuelle. Une distance infinie s'introduit entre le créé et l'incrété. L'autonomie du réel, sa consistance propre s'affirme. Elle est confiée à la responsabilité de l'homme qui, en soumettant la nature, selon l'ordre de Dieu, ne devient pas un rival de celui-ci mais se manifeste son image. Quand Jésus dit : "Mon Royaume n'est pas ce monde" et "Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu", il libère le champ séculier d'un englobement religieux immédiat, il ouvre l'espace de la liberté de l'esprit. Marcel Gauchet, dans son livre dont le titre, emprunté à Weber, est justement *Le désenchantement du monde*, fait remarquer :

- que la transcendance paradoxale de Dieu, telle qu'elle se manifeste dans le mystère de la Croix, fonde la liberté de l'homme ;

- que, selon le dogme de l'Incarnation, le transcendant, tout en restant tel, se donne à voir dans un visage d'homme, et par là, ultimement, dans tout visage d'homme. Devenir le prochain de tout homme est la meilleure façon de servir le Père.

Ainsi la sécularisation est fille d'Athènes et de Jérusalem, de la contemplation de l'ordre cosmique et du libre service des frères. C'est pourquoi le christianisme n'a pas à avoir peur de la sécularisation : il peut la comprendre du dedans et peut-être la garder de ses excès, l'orienter autrement.

c) Effets

La sécularisation va durer, c'est une transformation de la relation de l'homme au réel. Ses effets bénéfiques sont évidents. La libération de l'emprise cléricale a permis de prodigieuses explorations, du quark au quasar, de prodigieuses créations aussi, dont la plus remarquable est sans doute la musique occidentale, l'exploration du cosmos d'une part, de l'humain de l'autre. Malgré bien des vicissitudes, la durée de la vie s'est accrue, le nombre des hommes multiplié.

La planète est en voie d'unification. La culture occidentale est une culture ouverte, qui tend à récapituler toutes les autres, tous les arts, tous les mythes. Sa philosophie implicite est une *philosophie de l'autre*, accueilli dans son altérité. Politiquement, la sécularisation est liée à la démocratie : personne n'a le droit d'imposer sa vérité, il n'y a pas d'idéologie d'Etat, celui-ci ne peut prétendre détenir un savoir total.

Mais la sécularisation a aussi des effets ambigus, redoutables. La civilisation de production-consommation contribue à prolétarianiser le tiers-monde. La culture occidentale, au moment même où elle tend à assumer toutes les expériences du temps et de l'espace humains, déstructure les autres cultures, et finalement son propre héritage. Le développement de la raison instrumentale désintègre les grandes références symboliques, qu'il s'agisse du rapport entre le masculin et le féminin (le signe de la déstructuration ici est sans doute la banalisation de l'homosexualité) ou du rapport de paternité-filiation (le signe étant ici la nostalgie de l'inceste).

Certes les grandes institutions religieuses, les Eglises, sont mises à mal par la sécularisation et la perte des références symboliques. Pourtant on constate que la raison expérimentale ne peut répondre aux grandes interrogations de l'homme, devant la vie, la mort, l'amour et la beauté. On assiste alors à un *retour ambigu du religieux*. Non plus la sacralité grossière, de masses, des régimes totalitaires, mais la sacralité prétendument spirituelle des gnoses et des sectes. Hyper-individualisme des "spiritualités" d'origine californienne, pour "s'éclater". Délires fusionnels des sectes et des mystiques de résorption où l'on se fuit en se noyant dans le marais du groupe ou l'océan du divin. "Vibrations". Etranges transpositions qui font par exemple de la réincarnation un rassurant voyage individuel, alors que dans l'Inde ou le bouddhisme, personne ne transmigre (sinon, pour l'Inde, l'absolu qui joue avec lui-même) et que la "roue des existences" est en réalité une roue des illusions. Midinettes, savants, hommes politiques consultent voyants et astrologues...

Ce retour du religieux, si bigarré soit-il, présente trois traits majeurs : c'est un scientisme de l'invisible, une négation de la personne, la révolte enfin contre un christianisme dégénéré. Il n'est question que d'expériences méthodiquement menées, selon une "science" de l'intériorité. Ce qui permet de refuser le risque de la foi et l'existence personnelle dans ses limites et ses responsabilités. Et les thèmes majeurs sont l'éros et le cosmos, comme si le grand combat entre l'éros et le Christ s'achevait aujourd'hui par la victoire de l'éros - devenu par là même mécanique et insignifiant !

II. LE CHRISTIANISME DANS UNE SOCIÉTÉ SÉCULARISÉE

La sécularisation élimine un certain type de présence chrétienne, celui de la domination, de l'unification autoritaire sous l'égide de la foi, du contrôle de tout. Revenir à ce type de présence est la nostalgie des intégristes et le risque, dans un pays comme la France, serait de voir l'Orthodoxie devenir le refuge de catholiques intégristes (et de gnostiques, souvent guénoniens) pour lesquels Mgr Lefebvre n'est pas allé assez loin ! Mais il y a un autre mode de présence, de relation avec la société sécularisée, c'est celui d'un *partenariat prophétique* qui est beaucoup plus dans la ligne de l'Evangile. Aujourd'hui le noyau d'énergie spirituelle dont l'éclatement a permis la modernité s'épuise. Les chrétiens peuvent, avec une humble force, susciter un certain sens, un certain feu, une certaine lumière. S'ils ne le font pas, s'ils ne savent pas trouver leur place dans la société sécularisée, ce sera laisser la place aux pseudo-religions que j'évoquais tout à l'heure.

Comment alors la foi chrétienne peut-elle être présente dans cette société ?
Je dirai :

- en promouvant le gratuit, l'inassimilable ;
- en se situant au niveau des légitimations ultimes ;
- par une certaine visibilité.

a) En promouvant le gratuit, l'inassimilable

Dans une société où tout s'échange, le danger est celui de l'uniformisation ; toute différence est ressentie comme une inégalité, donc il faut abolir les différences. Si tout se vaut, rien n'a vraiment d'importance ; c'est le règne de la dérision et de l'indifférence. Le plus grand défi que rencontrent les Eglises aujourd'hui n'est pas l'athéisme mais l'indifférence.

Si donc la religion a un sens dans la société moderne, c'est de promouvoir le gratuit, l'inassimilable. Simone Weil, dans *l'Enracinement*, s'élevait contre une éducation où tout peut être absorbé, assimilé, réduit, banalisé ; une éducation de ce type, disait-elle, risque d'éteindre en l'homme toute énergie. Au contraire, l'authentique éducation est celle qui met l'homme devant l'irréductible, ce qui ne sert à rien mais éclaire tout, le gratuit, la beauté. Or la religion nous met en présence d'une réalité gratuite, éclairante, secrète dans son évidence même, une réalité qui demande à être contemplée et non assimilée. C'est là que se trouve la puissance anthropologique, sociale, du religieux : il nous présente non un Dieu utile, consommable mais un Dieu gratuit et par là source de salut ; il nous restitue le sens de l'existence comme célébration, comme fête.

Il est inutile d'insister sur la crise du langage, dans notre société de parlage publicitaire, de "langue de bois" politique, d'images omniprésentes et obsessionnelles. Pour l'Orthodoxie, la louange liturgique, intériorisée par l'éveil du cœur, et la sainteté comme seule véritable liberté, celle d'aimer vraiment, sont des lieux théologiques fondamentaux où le langage ne cesse de se renouveler. Témoigner de la résurrection par la fête liturgique et par la joie et la compassion dont rayonne l'homme spirituel, n'est-ce pas le seul moyen de guérir la dérision et l'indifférence à leur racine ?

Mais ici, bien des problèmes, à mon avis, se posent à notre Eglise, à l'inverse, sans doute, de ceux que connaissent les confessions occidentales. N'est-elle pas tentée d'objectiver et d'immobiliser la parole liturgique où la croix apparaît quelquefois comme le totem de l'Empire chrétien, une parole liturgique par ailleurs admirable, mais dont certains passages fossilisent le monde remis à l'endroit de l'époque constantinienne ? Ainsi, je le répète, l'Eglise orthodoxe, en Occident, risque de servir de refuge à ceux qui ne voient dans l'histoire que décadence et que maléfice dans la modernité.

Reste cependant, au-delà de ces inerties, le témoignage fondamental car il correspond, je crois, à l'attente la plus profonde de l'homme d'aujourd'hui, et c'est le témoignage de la *beauté*. Je n'en veux pour preuve que l'importance grandissante de l'icône, qui est partout aujourd'hui en France, même à la première page des journaux de province pour la Noël ou pour Pâques, et dont l'approche esthétique ne peut pas ne pas devenir, vaille que vaille, une approche spirituelle. Icônes, visages où la beauté n'est plus de séduction ou de possession mais de communion, à travers la mort enfin libérée de l'angoisse et devenue le voile déchiré de l'amour.

Et certes le désir du religieux doit être suscité par une proposition : "Comment entendraient-ils le message si personne ne le proclamait ?" demande saint Paul (Rom 10,14). Proposition aujourd'hui inséparable de la liberté : "Si

tu veux venir à moi, viens, suis-moi". La proposition se présente sous le signe de la gratuité. Une liberté s'adresse à une liberté.

b) En se situant au niveau des légitimations ultimes

1. Notre société cherche une éthique, à la fois pour limiter le totalitarisme politique d'hier et le totalitarisme technologique de demain. Mais elle a perdu son unanimité sur les fins que poursuit l'action humaine, d'où le trouble qui s'empare d'elle chaque fois qu'il s'agit de résoudre certains problèmes fondamentaux. C'est particulièrement net aujourd'hui pour les problèmes de bioéthique. L'avortement est techniquement possible sans le moindre risque. Au nom de quoi le permettre, le limiter ou l'interdire ? On peut prévoir, dès le stade embryonnaire, les maladies graves, les durs handicaps dont souffrira l'individu. Au nom de quoi décider la destruction ou la sauvegarde de l'embryon ? Qu'en est-il de la fécondité *in vitro* pour les femmes mariées, pour les célibataires ? Et des "mères porteuses", etc... ?

L'Eglise, certes, n'a pas de réponse assurée à toutes les questions. Elle n'a pas à asséner des interdits sans que leur portée existentielle soit comprise. Mais elle peut faire réfléchir la société, lui rappeler le sens de l'amour, le mystère de l'enfant. Elle peut la mettre en garde contre la fatalité technocratique qui conduit à la barbarie en considérant que tout ce qui est techniquement possible doit être réalisé. Elle doit rappeler à notre société que celle-ci n'est pas sans traditions éthiques, que la tradition juive, grecque, chrétienne a formé notre sens de la personne. Et sans doute appartient-il aux chrétiens, portés par l'Eglise, de donner l'exemple d'une vie familiale stable et paisible.

2. Plus profondément, le problème est celui de la légitimité même de l'existence. "Je me tue parce que la vie n'a pas de sens" écrivent des étudiants. Certes, le mal s'exprime lourdement dans l'injustice, l'oppression, le mensonge et les hypnoses collectives. Il faut faire tout ce qui peut l'être pour le réduire, le limiter. Pourtant nous découvrons de plus en plus que le tissu de l'existence n'est pas seulement froissé - ce qui pourrait s'arranger avec le fer bien chaud des recettes humaines -, mais irrémédiablement déchiré. Par la déchirure vient le nihilisme, cet "en dehors" de toutes les idéologies, où l'on campe dans la protection d'humbles et précaires bonheurs.

Alors vient notre interrogation : cette déchirure ouvre-t-elle sur le néant - ou sur l'Amour ? Le chrétien ici témoigne : le mal nous fait comprendre que nous ne sommes pas seulement de ce monde ; mais Dieu nous rejoint dans le mal pour faire de nous des êtres de résurrection. Rempli de cette confiance et de cette force, le croyant lutte sans se décourager contre toutes les formes de mort dans la culture et la société. Il affirme le caractère irréductible de l'homme et que l'homme est ontologiquement amour. Il multiplie les communautés ecclésiales comme une contagion de communion. Il développe une réflexion renouvelée sur les libérations nécessaires, toujours partielles et à reprendre, à partir de cette libération fondamentale. Et simultanément sur les "droits de l'homme", en amitié avec tous ceux qui respectent l'énigme de la personne. Les croyants osent dire que l'Ailleurs déchire la finitude et fait surgir dans ce monde apparemment clos une force bonne, une vie non mêlée de mort, un amour non mêlé de haine. La foi devient la bénédiction de la vie. Et c'est sans doute de cette bénédiction que notre société a le plus besoin.

3. En ce qui concerne l'Etat, les chrétiens doivent avoir un rôle démystificateur et libérateur. La religion n'a pas à tenter de dominer l'Etat. Son rôle est d'obliger celui-ci à s'en tenir à sa fonction propre, à ne pas outrepasser ses limites. La fonction de l'Etat, pour reprendre un mot de Soloviev, n'est pas de transformer la société en paradis, mais d'éviter qu'elle ne devienne un enfer. Les limites de l'Etat se trouvent d'une part dans la vigueur de la société civile

où il lui appartient de réduire le plus possible la violence et d'assurer une totale liberté d'association, d'autre part dans les grandes instances morales et spirituelles, qu'il doit respecter en assurant une totale liberté de conscience.

Contre un laïcisme qui marginalise l'Eglise et fait de la religion une affaire purement privée, les chrétiens doivent favoriser une authentique laïcité, c'est-à-dire un authentique pluralisme, où les Eglises, mais aussi le judaïsme et l'islam, trouveront leur place, une place de partenaires reconnus et dont l'avis est sollicité. Dans une société vraiment pluraliste, on entendra parler de la Bible dans les écoles - sinon notre héritage culturel deviendrait inintelligible à notre jeunesse -, on entendra parler des Pères de l'Eglise dans l'étude de la pensée. L'Etat n'a plus comme hier à se protéger d'un cléricalisme militant, il peut reconnaître aux religions une fonction sociale et éducative. Signe des temps, la présence des chrétiens, en France, dans le Comité national d'éthique, appelé à donner son avis au législateur sur les problèmes moraux posés par le développement des sciences et des techniques...

Ainsi la société sécularisée, tout en marquant la fin du cléricalisme, peut devenir pour les Eglises le lieu d'un rayonnement désintéressé, à la fois fécond et périlleux - car le partenariat pour être prophétique, peut devenir contestataire. Que les chrétiens, renonçant au pouvoir et à la violence, deviennent les serviteurs pauvres et pacifiques du Dieu crucifié qui fonde la liberté de la personne. Qu'ils soient les garants de la foi des autres, les garants aussi de ceux qui n'ont pas de foi mais créent, parfois très humblement, de la beauté et de la bonté. Qu'ils soient les gardiens de l'homme ouvert, dans une culture ouverte. Tout en affirmant paisiblement, *et parce qu'ils affirment*, que le Christ est vainqueur pour tous de la mort et de l'enfer, que tout homme porte en lui l'humanité entière et qu'il est, par là-même, unique, que l'Eglise est le calice d'où ruisselle, "pour la vie du monde", la joie de la résurrection.

c) Une certaine visibilité

Il est essentiel à la foi chrétienne de se symboliser socialement. C'est une religion de l'incarnation, de l'Invisible incarné qui fait signe. Dans un pays comme la France, où l'Eglise orthodoxe est très minoritaire, la tentation serait d'en rester aux signes d'enfouissement : je pense par exemple aux nombreuses petites églises russes de Paris aménagées par l'émigration, pendant l'entre-deux-guerres, dans des garages ou des ateliers. Signes émouvants, mais insuffisants. Les grandes églises d'ambassade, à Paris, ou de villégiature, sur la Côte d'Azur par exemple, sont des signes morts, sinon trompeurs. Par contre des constructions récentes portent à la fois un sûr témoignage orthodoxe et s'insèrent avec bonheur dans le paysage urbain ou rural français : ainsi l'église du Moulin de Senlis, à Montgeron, le petit monastère du Mesnil-St-Denis, dans la forêt de Rambouillet, l'église du Centre St-Irénée à Marseille : dans ces trois lieux on trouve des icônes et des fresques d'une grande beauté, devant lesquelles on peut amener un ami, un chercheur de Dieu, en lui disant : viens et vois.

D'autres lieux, comme l'Institut St-Serge, unissent utilement une fort belle église à des bâtiments académiques. Témoignage très fort pour les étudiants des cours par correspondance lorsqu'ils viennent à l'Institut, une fois par trimestre, pour un week-end d'examens, de vie liturgique, de réflexion et d'amitié.

Il importe que des signes soient posés dans les médias - c'est le cas en France avec les émissions orthodoxes à la radio et à la télévision. Notre société est une grande consommatrice de signes, et ils s'érodent à l'usage. Il faut donc, de temps à autre, inventer un signe bref mais nouveau et fort. En France, pareil signe est presque nécessairement oecuménique, les orthodoxes se joignant aux catholiques et aux protestants (je ne pense pas ici aux manifestations proprement

oecuméniques, qui restent intra-chrétiennes, mais aux manifestations qui tentent d'être un signe pour le monde).

Je donnerai trois exemples. Le premier est le chemin de croix improvisé cette année sur les Champs-Élysées : des milliers de chrétiens portant une croix sur l'avenue la plus élégante et l'une des plus riches du monde. Selon l'immeuble devant lequel passait le cortège, des journalistes, des artistes, des immigrés se chargeaient de la croix. "Croix du manque de travail et des portes qui se ferment. Croix de la misère morale et matérielle" clame-t-on devant les bureaux d'un magazine de luxe. Voici la vitrine d'un couturier célèbre, on lit un texte de Mère Teresa évoquant "les êtres humains sur le trottoir ayant vécu comme des bêtes mais aspirant à mourir comme des anges". "Jésus a besoin de votre main pour essuyer leur visage". Manifestation marquée par la sensibilité catholique mais à laquelle des orthodoxes ont pu se joindre, car il y a aussi des différences légitimes et fécondes.

Et voici mon second exemple : à Marseille, lorsque la date de la Pâque occidentale et celle de la Pâque orientale coïncident, des représentants de l'Eglise catholique, de l'Eglise réformée et de l'Eglise orthodoxe (le père Cyrille Argenti), montent sur un bateau, au fond du Vieux Port et, lisant tour à tour les témoignages évangéliques, annoncent à la foule la Résurrection.

Mon troisième exemple restera sans doute à l'état de projet, mais j'aurais beaucoup aimé qu'il se réalisât, car les orthodoxes, ici, étaient les initiateurs. Des Russes de la troisième émigration, surtout des écrivains et des artistes, souhaitent, pour célébrer le Millénaire du Baptême de leur pays, organiser un *happening* au bord de la Seine. De même qu'à Kiev, en 988, on jeta dans le Dniepr les idoles païennes, à commencer par celle de Péroun, dieu du tonnerre et des guerriers, on jetterait dans la Seine, en chantant des chants baptismaux, les symboles des idoles contemporaines : l'argent, la "grande bouffe", l'érotisme, la violence, la drogue, la bagnole, la "télé", la politique endormeuse et la publicité obsédante.

Et sans doute faut-il garder une grande souplesse pour que ces signes restent signifiants. C'est-à-dire qu'il faut toujours les référer à celui qui fait signe, le Christ.

III. TÂCHES THEOLOGIQUES

a) Premier problème : les approches du message, la possibilité même de le rendre intelligible à nos contemporains. Autrement dit : la "*pré-compréhension*" du message.

Les signes utilisés aux temps de chrétienté - la "pédagogie de la peur", l'explication du mal comme punition de Dieu, la preuve par l'unanimité ("Le christianisme est vrai puisque tout le monde est chrétien, même l'empereur", disait saint Athanase d'Alexandrie), ces signes ne signifient plus aujourd'hui.

Alors d'où partir, sinon de l'homme lui-même, de l'homme comme énigme, ouvert au mystère par ces situations-limites que sont l'amour, la beauté et la mort ?

Dans plusieurs pays orthodoxes, à l'Est, une expérience prodigieuse s'est réalisée en notre siècle. Ni le conditionnement par la propagande, ni les camps, ni les hôpitaux psychiatriques spéciaux n'ont réussi à réduire l'homme. Toujours des hommes ont refusé de capituler. Capables non seulement de dignité, mais d'une bonté désintéressée. Il en est de même, plus discrètement, dans la société occidentale : plus nombreux qu'on ne pense sont ceux qui ne s'abandonnent pas aux idoles de l'argent, de la consommation, de la réussite, de l'hédonisme, ceux

qui cherchent le silence, le retrait, l'amitié, le service désintéressé, le contact de la nature. Ainsi l'homme apparaît irréductible. Pourquoi ? N'est-ce pas là que nous devrions proposer d'une manière vivante et concrète, d'abord "en creux", pourrait-on dire, le thème de l'*image de Dieu* ?

La société sécularisée est une société où règne, le plus souvent, le silence sur Dieu. Dans bien des milieux, il est devenu incongru, presque obscène, de parler de Dieu. On l'a dit : la pudeur concernant Dieu a remplacé la pudeur concernant le sexe. Plus que de la pudeur, une véritable inhibition. Ce que nos ascètes appellent "l'oubli", une sorte de sommeil spirituel qui peut être très agité, et que les techniques des médias, aux moments de repos, remplissent de rêves préfabriqués.

L'attitude croyante, dans cette opacité du silence, c'est sans doute de refuser de faire de la foi une idéologie ; c'est devenir différent, humblement, pour laisser entendre que le néant n'a pas le dernier mot ; c'est surtout, pour reprendre une expression de Kierkegaard, tenter d'"approfondir" les hommes "dans l'existence" par une authentique culture. En somme, les *éveiller* : à l'angoisse et à l'émerveillement, à l'existence comme interrogation. Quand j'enseignais l'histoire dans un grand lycée parisien, je tentais, pour le 19ème siècle, de parler avec la même passion de Marx, de Nietzsche et de Dostoïevski. Je ne conclusais pas. J'étais tenu par mon devoir de laïcité. Mais il est arrivé assez souvent que des élèves, en dehors des cours, viennent me parler, d'homme à homme, pour me poser les questions fondamentales.

Ultime approche du mystère : la liberté. Il ne faut pas avoir peur de cette exigence de liberté qui travaille la société sécularisée et la dresse contre les dernières séquelles du cléricalisme. Il faut pousser jusqu'au bout cette exigence, jusqu'à la contestation de la mort, qui ouvre à la résurrection, jusqu'à l'impatience de toute limite, qui ouvre à la révélation, jusqu'au désir d'échapper à tout esclavage, qui ouvre à la sainteté.

Ainsi, peu à peu, le silence devient comme un aspect de la théologie négative : surgit une parole qui garde la pudeur, mais refuse le mutisme. Qui garde la douleur, mais laisse filtrer la lumière. Loin de toute ratiocination scolastique, une parole de force humble et de communiant beauté. Une parole à travers le silence, à travers la douleur, une parole de joie et de liberté. Le cri de Dimitri Karamazov : "Si l'on chasse Dieu de la terre, nous le rencontrerons sous la terre !... Alors nous, les hommes souterrains, nous entonnerons dans les entrailles de la terre un hymne tragique au Dieu de la joie. Vive Dieu et sa joie ! Je l'aime !"

b) Deuxième problème : Sur quels points du message insister aujourd'hui ?

Avons-nous suffisamment approfondi, loin des théodicées des "amis de Job", la poignante réalité du mal radical ? Savons-nous accorder - sans vain concordisme - la lecture théologique et la lecture scientifique de la création, la première nous parlant d'une condition paradisiaque et d'un drame antérieur aux conditions actuelles de la vie cosmique, la seconde nous disant que la mort a existé des milliards d'années avant l'apparition de l'homme ? Avons-nous suffisamment surmonté l'opposition d'une "théologie de la gloire", qui remet trop vite à l'endroit le monde à l'envers des Béatitudes, et d'une "théologie de la croix" qui oublie parfois la résurrection ? Ne faut-il pas les identifier ? Et rectifier les expressions traditionnelles de la toute-puissance de Dieu sans tomber dans un "kénotisme" extrême qui ne ferait que reprendre les défuntes théologies de la "mort de Dieu" ? Si le Verbe incarné vient dans sa propre absence, c'est-à-dire dans la mort et l'enfer, si "l'Un de la Sainte Trinité", comme dit la liturgie byzantine, meurt humainement sur la croix, c'est pour ressusciter et

nous ressusciter, c'est pour tout remplir de sa lumière. Avons-nous vraiment montré que la Croix n'est pas un sacrifice de réparation offert par le Fils à son Père, mais un sacrifice de réintégration, de sanctification, de vivification ? Savons-nous accorder ces deux certitudes, que le Christ est d'une part une individualité historique bien concrète - ce qui permet de le représenter sur les icônes -, et qu'il "récapitule" en lui, d'autre part, au sens le plus réaliste, l'humanité et l'univers, les arrachant à la séparation pour les unir à son Père, dans l'Esprit Saint ? Dans la même perspective, avons-nous suffisamment souligné que la résurrection de Jésus n'est pas la réanimation d'un cadavre dans les conditions de ce monde, mais le bouleversement de ces conditions, la transfiguration inaugurée de la matière, du temps, de l'espace ?

Les sociétés sacrales, sans doute, ont trop pensé Dieu contre l'homme. Toute cette imagerie s'effondre aujourd'hui grâce à l'athéisme purificateur d'un Marx, d'un Nietzsche, d'un Freud et de leurs continuateurs. Imagerie du Dieu impérial, du Dieu gendarme, de l'Espion céleste, du Père castrateur, du Tyran sadique et culpabilisant, la "religion" ramenée à une morale répressive assortie d'un piétisme sentimental. Surgit la grande antinomie apophatique de la Gloire et de la Croix, que j'évoquais tout à l'heure : un Dieu tellement puissant qu'il peut créer d'autres libertés, et donc risquer, et donc se rendre vulnérable. Un Dieu qui rejoint l'homme dans la souffrance et dans la mort pour lui ouvrir des voies inattendues de résurrection, pour transformer, comme disait le patriarche Athénagoras, les situations de désespoir en situations d'enfantement. Un Dieu qui n'apparaît pas écrasant et lointain, mais "évidé" par son amour, un Dieu qui s'interpose à jamais entre nous et le néant. Et ce Dieu nous demande fondamentalement le "retournement du cœur", l'appel *de profundis*, pour nous offrir, dans son Souffle vivifiant, la royauté d'un amour créateur. Car il crée l'homme "à son image", comme lui "secret suressentiel" qui se révèle dans l'amour. Et voici, révélés en Christ, Dieu et l'homme, chacun à la fois secret et donation de soi, à la fois autre et non-autre, d'autant plus inconnu qu'il est connu, tout entier inconnaissable et tout entier participable pour reprendre et dynamiser la distinction palamite de l'essence et des énergies. Surtout, enfin, savons-nous montrer toute la fécondité du dogme trinitaire, de ce Dieu qui est unique mais non solitaire, qui est tellement un - "Sur-unité" dit Denys l'Aéropagite - qu'il porte en lui la respiration de l'autre ? En Christ, devant lui, sous les flammes de l'Esprit, l'existentialité trinitaire se communique aux hommes. Le personnalisme chrétien a-t-il une autre origine ? Cette approche trinitaire, c'est-à-dire ecclésiale, de l'homme et des relations entre les hommes ne pourrait-elle surmonter l'opposition de l'individu et de la solidarité qui tourmente la société sécularisée, ne pourrait-elle devenir le ferment de l'histoire, l'élan de l'avenir, en réconciliant l'unification de l'humanité et l'identité réaffirmée de chaque personne et de chaque culture ? Tarkovsky, commentant l'apparition lumineuse de l'icône de la Trinité à la fin de son film sur André Roublev, écrit : "Voici enfin la Trinité, grande, sereine, toute pénétrée d'une joie frémissante d'où jaillit la fraternité humaine. La division concrète d'un seul en trois et la triple union en un seul offrent une perspective prodigieuse à l'avenir encore épars dans les siècles..."

c) Transfiguration et divino-humanité

Les philosophes religieux russes dont je voudrais prolonger la pensée, car ils ont commencé d'éclairer d'une lumière pentecostale les processus de sécularisation, les philosophes religieux russes ont tenté d'élargir à la culture et à la société la notion ascétique individuelle de *transfiguration*. Dans la perspective d'une *eschatologie active*, c'est l'effort d'éclairer la culture et la société par le rayonnement de la vie liturgique et spirituelle se prolongeant en amour inventif. Ici intervient, chez ces penseurs, le thème de la *divino-humanité*.

La chrétienté a souvent pensé Dieu contre l'homme, la modernité l'homme contre Dieu. Mais Dieu et l'homme ne s'opposent pas : ils s'unissent et communient en Christ sans séparation ni confusion. La divino-humanité est l'espace de l'Esprit Saint et de la liberté créatrice des hommes. Dans cette lumière, il nous faudra affronter les grands thèmes que les chrétiens ne pourront plus éviter à l'aube du troisième millénaire : le thème de la gnose, celui du corps et de la terre, la rencontre des religions non-chrétiennes. Nous pressentons les chemins que nous aurons à aménager : celui du coeur conscient, du coeur-esprit, celui du corps ressuscitant, devenant intérieur à l'âme, dans une liturgie à la fois traditionnelle et renouvelée, dans une ascèse qui joindra à celle du moine celle de l'homme créateur et de l'homme nuptial, le chemin aussi d'une relation "eucharistique" avec la terre, la "contemplation de la nature", des *logoï* des choses, connaissance symbolique et poétique venant éclairer et orienter l'approche purement rationnelle, le chemin enfin de l'intégration en Christ, par l'Esprit Saint, de l'intériorité et de la transcendance, du Soi et de l'Autre, c'est-à-dire des deux "hémisphères spirituels" de l'humanité qu'on pourrait nommer métaphoriquement l'hémisphère hindou et l'hémisphère sémitique.

En même temps la divino-humanité devra éclairer autrement les acquis et les recherches de l'humanisme moderne. Comme le disait le patriarche Ignace IV d'Antioche dans sa conférence à la Sorbonne, nous irons plus loin que Marx, Nietzsche et Freud. Nous irons plus loin que Marx parce que nous savons qu'il n'y a pas d'infrastructures et de superstructures mais que toutes les structures de l'histoire réagissent les unes sur les autres sans autre synthèse possible que celle, inconceptualisable, de la personne enracinée à la fois dans la terre et dans le ciel. Nous irons plus loin que Nietzsche parce que nous avons rencontré le "Dieu qui danse" sur les fresques du *parecclesion* de Chôra, à Constantinople : corps de foudre bondissant pour arracher Adam et Eve, vous et moi, à leurs tombeaux et rendre à l'homme sa vocation de créateur créé. Nous irons plus loin que Freud, parce que l'ascèse nous apprend à libérer le désir des besoins et à le "rendre à son origine" comme l'a dit saint Grégoire Palamas. Seule l'ouverture du coeur, de son abîme de lumière, si longtemps inconscient, peut donner au désir un espace infini, l'espace de la résurrection. Sinon, se heurtant au mur du néant, il reflue en pulsion de mort.

*
* *

Je conclus. Dans une société moderne, sécularisée, l'Eglise, ou plutôt, en Occident, les Eglises, ont une place à trouver. Ce n'est pas une place dominante. Cela ne veut pas dire pour autant que ce soit une place marginale, un ghetto de peur et d'orgueil à l'écart de la culture et de la vie commune. L'Eglise, les Eglises doivent se situer sans peur et sans orgueil dans un certain vis-à-vis par rapport à cette société, avec la certitude que celle-ci a besoin de croyants pour exister car "l'Eglise est le coeur du monde, même si le monde ignore son coeur", pour citer le métropolite Georges Khodr ! C'est exactement la situation que revendiquaient les apologistes des 2ème et 3ème siècles par rapport à l'Etat romain. Ce partenariat prophétique sera tantôt polémique, au risque du martyre, tantôt inspirateur. Il constitue en lui-même un aspect à explorer de la divino-humanité. Annonce-t-il un divino-humanisme encore impensable pour nous, cet alliage, au creuset d'une liberté libérée, du Moyen-Age et de la Renaissance dont ont rêvé un Nicolas Berdiaev et un Maurice Clavel ? Je ne sais pas. Je sais seulement que le christianisme du 20ème siècle, et notamment, et surtout peut-être l'Eglise orthodoxe, ont compté un nombre immense de martyrs - sans oublier, si près de l'Athos, le "martyr blanc" des moines -, et qu'il y a là un noyau d'énergie capable, s'il ne se détourne pas de l'intelligence contemporaine mais la féconde, de bouleverser l'histoire.