

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

97 N° 10 1975

Parole d'homme. À propos du livre de Roger
Garaudy

Xavier DIJON (s.j.)

p. 970 - 975

<https://www.nrt.be/en/articles/parole-d-homme-a-propos-du-livre-de-roger-garaudy-1180>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Parole d'homme

À PROPOS DU LIVRE DE ROGER GARAUDY *

Dans *Parole d'homme*, l'auteur achève le dernier chapitre, « Et puis encore... », par les mots : « Je suis chrétien » (265). Autant que la sympathie, cette affirmation suscite, chez qui a lu l'ouvrage, une question : est-ce bien là notre foi ? R. Garaudy vient de confesser : « Mon propos dans tout ce livre, comme dans la vie qu'il questionne, était d'amour. Je voudrais que cela fût le dernier mot » (263). Comment un chrétien ne comunierait-il pas à une telle confession ? Et pourtant il lui faut avouer, le plus humblement possible, que dans ces pages il ne retrouve pas les mots de sa foi : foi de l'Eglise en Jésus Seigneur. Le plus humblement possible, car R. Garaudy est certes une personnalité peu banale de notre époque. En particulier les trois « décisions » qu'il décrit en son « autoportrait » (15-29) sont impressionnantes de courage et de sensibilité, d'humanité parfois surhumaine, toujours vibrante aux accents les plus profonds de la terre et de l'homme. Incontestablement, ses critiques à l'endroit de notre société contemporaine sont pertinentes : l'école, « cette machine à nous rendre vieux » (15), qui « s'acharne à nous désapprendre l'amour » (31); le positivisme des sciences humaines et son « postulat implicite selon lequel tout ce qui peut être fait doit être fait » (69); le système capitaliste, qui a « ce triste privilège d'être dans l'histoire le seul système social qui ne soit fondé sur aucun projet conscient de civilisation » (175). La plupart des chapitres de ce livre ont la vigueur irrécusable du témoignage assuré et lucide (cf. l'instructive autobiographie au ch. « Liberté ? libération ? », 87). Aussi faut-il remercier l'auteur de nous avoir livré cette « parole d'homme ».

Mais le chrétien s'interroge à bon droit sur sa dernière affirmation : « je suis chrétien ». Indépendamment de la bonne foi de l'écrivain, laquelle n'est pas en cause, n'y a-t-il pas là un abus de langage ? Plus précisément, le langage chrétien risque, sous la plume de R.G., de perdre la densité de son réalisme symbolique, de ne plus être

* R. GARAUDY, *Parole d'homme*. Coll. La vie selon... Paris, R. Laffont, 1975, 21 X 13, 265 p. : « le premier livre d'une collection... Le principe de chaque livre est simple : l'auteur se voit proposer vingt thèmes - vingt chapitres : Autoportrait, Une idée de l'homme, ... Et puis encore... A lui de donner à chacune de ses réponses l'ampleur qu'il juge souhaitable » (Max GALLO, dans la présentation, p. 9).

qu'une théorie (au sens grec de « vision »), un ensemble d'images disponibles que l'on utiliserait à son gré pour déchiffrer l'expérience humaine. La symbolique chrétienne ne serait plus alors qu'une clé de lecture valable, peut-être, pour n'importe quel texte ; elle n'aurait plus sa propre épaisseur textuelle (les Ecritures) ni ecclésiale (les sacrements) : elle n'aurait plus l'épaisseur historique, corporelle, de Jésus de Nazareth. Il n'appartient qu'à Dieu de juger de la vie d'un homme, et seul le Père peut y reconnaître avec exactitude (l'exactitude de la miséricorde) l'image et la ressemblance de son Unique bien-aimé. Cela ne nous dispense pas d'être réservés quand R. Garaudy se réclame du christianisme, car ce qu'il dit ne paraît pas chrétien. Sans doute peut-il confesser que la Croix lui a appris les renoncements de l'amour, et la Résurrection ses dépassements (cf. 265), mais cela suffit-il pour s'autoriser à se dire chrétien ?

Pareille profession ne peut en réalité se faire qu'en écho à (et à l'intérieur de) l'Eglise qui nous a plongés dans l'eau avec ces mots : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit ». Ce geste tout simple paraît formel, peut-être même dérisoire, en face de l'importance des enjeux d'une vie humaine : la vie, l'amour, la mort..., et on ne voit pas toujours en quoi une cérémonie d'une demi-heure, la liturgie du baptême, pourrait conférer le droit de se dire chrétien. Et pourtant c'est le signe unique (unique, en tenant compte de toute son extension, telle que la Tradition la reconnaît quand elle parle de baptême du sang ou de baptême de désir) qui nous est donné pour savoir avec précision de quelle croix et de quelle résurrection, sinon de quel amour il s'agit dans notre salut.

Chez R. Garaudy, on trouve une utilisation judicieuse de la symbolique chrétienne, mais on n'en voit nulle part l'enracinement ecclésial : il n'y a pas d'Eglise pour baptiser, pas de Tradition pour donner corps à l'esprit des Ecritures. Dans ces conditions, peut-il y avoir un Jésus qui soit, dans l'histoire, le Fils du Père ? Pour l'auteur, la vie du Christ est divine « parce qu'elle est faite tout entière de ce qui arrive si rarement chez un homme : uniquement de décisions » (14) ; est-ce là reconnaître la divinité de Jésus, ou bien plutôt déifier la liberté de l'homme ?

Les chapitres sur la temporalité humaine obligent à pencher pour la seconde hypothèse : la liberté humaine y paraît déifiée en son pouvoir de décision sur l'avenir. Le passé n'est nullement indicatif (une seule phrase pour tout le chapitre « Le passé » : « il ne prend son sens qu'en fonction du présent » : 153) et le présent n'est pas, comme tel, sensé (une ligne au chapitre « Le présent » : « Il ne prend son sens qu'en fonction de l'avenir » : 155) : seul l'avenir est le champ de la liberté humaine, désormais « défatalisée ». La liberté

paraît bien n'avoir ici d'autre référence (ou d'autre « transcendance », pour reprendre un mot cher à l'auteur) que son propre champ de possibles. « L'homme ne se définit que par son avenir, par ses possibles. Par lui, toute réalité naît d'un océan de possibles » (163).

Or la liberté chrétienne est bien différente. Elle « prend son temps » parce qu'elle reçoit ce temps en présent dans l'Eucharistie. Ainsi, plus encore que sur l'indéfini des possibles humains, la liberté chrétienne est dynamiquement ouverte sur l'infini précisément chrétien, sur l'avènement de Jésus qui est déjà venu dans notre histoire. En Eglise, l'avenir n'est pas le sursaut, la rupture perpétuelle d'une liberté toujours « refroidie » en ses institutions du passé ; cet avenir est bien plutôt le temps exigé — d'ailleurs gratuitement — par une plénitude tout entière donnée dans le présent, engendrée du passé. Si l'indétermination de l'avenir est la seule transcendance que connaisse notre temporalité humaine, comment le Seigneur pourrait-il avoir été Seigneur en notre histoire, et l'être encore et toujours, aujourd'hui et pour les siècles ? Le passé est ce en quoi s'est formé le corps de Jésus ressuscité, né d'une femme ; et la façon exclusive dont R. Garaudy situe ce passé par rapport au présent et à l'avenir risque bien d'évacuer la consistance propre — divine — du corps du Seigneur.

Dans une telle optique, les sacrements (et tout d'abord le Sacrement qu'est l'Eglise) ne sont plus pensables. Là-dessus on nous permettra d'insister quelque peu, à propos de l'Eucharistie et du mariage (du baptême, nous venons de dire un mot). A suivre la pensée de R. Garaudy, de quoi l'Eucharistie serait-elle le mémorial — à supposer que l'Eglise ait une mémoire ? Le Seigneur a-t-il eu un corps propre pour que nous puissions dire : « ceci est mon corps » ? Dans ce livre (cf. 26), l'Eucharistie risque bien de n'être que le signe formel d'un nouveau rapport à l'autre, le reflet d'une liberté qui se promet d'égaliser la transcendance de son avenir fraternel.

Le mariage est critiqué sous son aspect féodal ou bourgeois. R. Garaudy y joint « la vieille perversion dualiste du christianisme selon laquelle les relations sexuelles sont entachées de quelque déchéance et de quelque souillure » (39). (Suit un paragraphe où l'auteur, confondant l'Immaculée Conception de Notre-Dame avec la conception virginale de Jésus, reproche au dogme d'insulter chaque mère et de rejeter Jésus en dehors de la condition humaine.) Il faudrait voir si, au contraire, le christianisme n'est pas ce qui sauve, par le sacrement de mariage, la noblesse du corps et des relations sexuelles. La pratique ecclésiale n'a sans doute pas été assez transparente à cette volonté de Dieu, attestée dans toutes les **Ecritures, de faire alliance avec son Peuple par l'alliance charnelle**

de l'homme et de la femme ; pourtant c'est bien ce réalisme chrétien qu'il faut avoir en vue (réalisme de l'Incarnation, réalisme du sacrement de mariage) pour percevoir comment Jésus sauve l'amour. Il y a, dans l'amour, plus que l'amour : il y a, par le sacrement, la fidélité de Dieu et sa fécondité paternelle. De cette transcendance de l'amour dans l'amour même, l'Eglise est témoin quand elle défend la fécondité du mariage contre tout ce qui peut y porter atteinte. R. Garaudy, quant à lui, parle de « jérémiades et imprécations archaïques contre la 'pilule' ou l'avortement » (42).

Après le baptême, l'Eucharistie et le mariage, il faudrait aborder les autres sacrements, et poser nos questions : la Confirmation : l'Esprit est donné, mais de qui, et par qui ? — l'Ordre : comment peut-il y avoir médiation entre Dieu et l'homme, distance réconciliée de ma transcendance à moi-même ? — et la Pénitence : si le pardon donné nous ouvre un avenir de grâce, n'est-ce pas parce qu'il assume au présent le poids de ce qui nous précède ? A poursuivre cet examen, on verrait que l'économie sacramentaire de l'Eglise est incompatible avec la façon dont R. Garaudy conçoit la liberté humaine, en particulier sa temporalité. Qu'il suffise d'un dernier exemple à propos du sacrement des malades.

Quand le chrétien sent que ses forces l'abandonnent, il demande ce sacrement pour qu'en sa chair soit rendu témoignage au mystère de mort et de résurrection de Jésus Sauveur et à la communauté eschatologique que son sacrifice rassemble. La mort, ainsi, change de visage. R. Garaudy, en dissociant l'individu de la personne (48), évacue la transcendance de la mort. Car la mort, c'est la mort de l'individu (Marx disait : la mort est la dure victoire du genre sur l'individu déterminé — cité par l'A., 53). Et ce qui n'est pas voué à la mort, c'est « le contraire de l'individu : la personne, capable de transcendance et d'amour » (48). Ce n'est d'ailleurs qu'en cette vie-ci, en ce monde-ci — il n'y en a pas d'autre — que se manifeste cette transcendance de la personne, et ce peut être dans la décision même de mourir : « il est juste de donner à chacun, devant une déchéance irrémédiable, le droit à la mort choisie, volontaire, proprement humaine » (60). La transcendance de la mort a donc été annexée (et donc évacuée) au profit d'une « décision » de la « personne » ; elle n'est plus signe d'un au-delà. Est-ce cette décision-là qu'a prise devant son Père le Jésus de l'agonie ? Et, ressuscité, a-t-il perdu son individualité ? (cf. 248 : la résurrection des morts, pas plus que celle du Christ, n'est le fait des individus). S'il en était ainsi, quel serait encore le sens, par exemple, du sacrement des malades ?

Bref, lorsque R. Garaudy signe : « je suis chrétien », il faut **s'entendre : il ne s'agit pas du christianisme tel qu'il est vécu sacra-**

mentellement par la communauté des croyants, tel que nous l'a transmis la tradition catholique de l'Eglise.

Quand l'auteur distingue (44) « — l'objet, qui ne peut être manipulé que par le concept ; — le sujet, qui ne peut être appelé que par l'amour ; — le projet, qui ne peut être désigné que par le mythe, la poésie ou la foi », nous lui savons gré de nous rappeler avec force la transcendance du sujet sur l'objet, de l'amour sur le concept. Mais nous ne pouvons plus le suivre quand il le fait sur le mode exclusif de la rupture : « je demande seulement qu'on admette cette possibilité de rupture qui s'appelle la foi au-delà du concept, l'amour au-delà de la justice, la révolution au-delà de l'ordre établi » (152), car dans cette optique (cf. aussi la rupture de l'avenir par rapport à tout ce qui le précède), le projet ne peut plus être désigné par « le mythe, la poésie ou la foi », mais par le seul mythe auquel est réduite sinon la poésie, en tout cas la foi. Car la foi n'a plus de concept pour se dire, plus de corps pour célébrer son Dieu. Dieu « n'est pas. Il fait. Son action n'est pas extérieure à celle de chacun des autres : il est, en chacun d'eux, sa dimension spécifiquement humaine, sa transcendance... » (150). Ce Dieu-là risque bien de n'avoir d'autre consistance que l'effort politique des hommes vers le socialisme autogestionnaire de la production, de la consommation et de la culture (cf. 222).

Et le chapitre « Une foi » (25) nous confirme dans cette interprétation : le postulat « utopique » de la transcendance, le postulat « prophétique » de la relativité et le postulat « eschatologique » de l'ouverture animent l'action révolutionnaire en déployant cette idée hégélienne selon laquelle le christianisme reconnaît à l'homme « cette dimension d'une intériorité active, faisant de l'homme le principe du développement du réel » (243). Dans cette ligne, la Résurrection du Christ est devenue seulement la certitude absolue des possibles humains. L'auteur lui-même nous indique clairement le sens de son effort : « L'un des problèmes majeurs de ma vie a été de traduire cette foi en termes non théologiques, mais humains, c'est-à-dire non comme un discours sur Dieu, mais comme un déchiffrement des appels qui nous rendent possible de franchir nos limites » (249). C'est là que gît le problème : y a-t-il, oui ou non, possibilité d'un discours sur Dieu ?

R. Garaudy en appelle à K. Barth, M. Blondel, P. Teilhard de Chardin, au P. Chenu, à G. Gutiérrez et à Rubem Alves (249 s.) pour énoncer son « déchiffrement », sa « traduction ». Mais lequel de ces philosophes et théologiens accepterait de signer une telle réduction, où le Dieu trinitaire n'a pas d'autre réalité que la transcendance humaine et fraternelle de notre avenir ? Il semble bien qu'ici la

tradition chrétienne de prière, de charité et de théologie soit, comme celle des sacrements, vidée de sa substance. Le christianisme est devenu purement et simplement la représentation mythique de notre avenir terrestre : il n'a plus rien de chrétien.

Il faut le reconnaître : quel que soit le caractère étonnant du cheminement de cet ancien stalinien, R. Garaudy se situe très exactement dans la lignée athée de Hegel, Feuerbach et Marx. Or, dans les questions de fond, quand il s'agit de dire une « parole d'homme », peut-on être à la fois chrétien et marxiste ?

« Et puis encore... » R. Garaudy avoue : cette foi m'interroge (249). Pour nous, ce livre nous interroge : un tel effort, si émouvant parfois, pour tenir ensemble dans l'homme les libérations socio-économiques et la transcendance proprement humaine ne peut-il pas être sauvé ? Par Qui ?