NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

131 N° 3 Juillet-Septembre 2009

L'espérance chrétienne dans les sociétés postmodernes

Jean-Louis SOULETIE

p. 588 - 599

https://www.nrt.be/fr/articles/l-esperance-chretienne-dans-les-societes-postmodernes-744

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

NRT 131 (2009) 588-000
J.-L. Souletie

L'espérance chrétienne dans les sociétés postmodernes

«On ne va jusqu'à l'espérance qu'à travers la vérité,
Au prix de grands efforts et d'une longue patience…
Quand on va jusqu'au bout de la nuit,
On rencontre une autre aurore.»
Bernanos, 1947

Une modernité inquiète

Les sociétés postmodernes sont des sociétés inquiètes et désenchantées[1]. Le pape Benoît XVI dans l'encyclique *Spe salvi* (2007) analyse ce sentiment exacerbé de la fragilité de ce monde. Comment y parler de l'espérance aujourd'hui? D'une part, ces sociétés vivent une mondialisation qui engendre de profondes incertitudes: les nouvelles technologies et la nouvelle économie qui est sensée en être le meilleur produit promettent monts et merveilles. Mais d'autre part, tout paraît extraordinairement fragile, à la merci d'un nouveau conflit peut-être nucléaire ou bactériologique, de l'un ou l'autre accident technologique majeur (d'autres Tchernobyl), d'un crash financier, d'une paralysie des systèmes informatiques de contrôle de l'énergie ou des fonctionnements économiques et administratifs suite à un acte de malveillance, d'une prise de contrôle grandissante des économies et de la finance mondiale par les mafias, d'un environnement peu à peu totalement dégradé menaçant la survie de l'humanité. Et de plus, il y a tous ceux qui se sentent écartés de la dynamique sociale et économique, qui ont décroché ou ont été exclus, en France et bien plus encore dans des régions ou dans des pays entiers du Sud. La postmodernité est ainsi une modernité inquiète marquée par la crise de la transmission des savoirs, des valeurs et des arts de vivre, celle des autorités et des identités collectives et personnelles[2].

1. Gauchet M., *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
2. Touraine A., *Pourrons-nous vivre ensemble? égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.

Ce désenchantement plonge ses racines dans une modernité euphorique qui a correspondu à la période de reconstruction de l'après-guerre. Pendant cette époque la prédication chrétienne a dialogué avec les marxismes et avec la pensée juive d'après l'Holocauste. Le tragique des messianismes politiques a interrogé l'espérance chrétienne qui s'est finalement retournée vers la croix du Messie[3]. L'espérance des années soixante gagnée dans un premier temps par l'idéologie du progrès et par une économie occidentale en plein développement, avec l'acquis des indépendances de plusieurs pays des anciennes puissances coloniales, s'est d'autant plus durement heurtée par la suite à la désillusion provoquée par l'échec des utopies politiques dominantes[4]. L'espérance effervescente a laissé la place à une herméneutique du danger sous l'aiguillon de l'apocalyptique biblique. L'avenir mobilise encore les projets humains, mais c'est un avenir obscur et plein de menaces. Pour la foi chrétienne désormais, l'avenir se trouve dans le Christ crucifié qui a promis sa venue pour le jugement eschatologique de Dieu. Il y sera l'avocat de la création pour laquelle il a livré sa vie en raison de son amour au service de l'œuvre du Père envers l'humanité et son cosmos.

I. – La perte du consensus axiologique dans la postmodernité

En France, le régime de séparation original entre l'Église et l'État marqué par la loi de 1905 a obligé l'espérance chrétienne à renégocier un rapport des chrétiens à la société. Sortant de l'unique option confessionnelle pour envisager un engagement dans la société, ceux-ci ont distingué entre le plan spirituel sur lequel le chrétien agit «en tant que chrétien», et le plan temporel sur lequel il agit seulement «en chrétien». Cette distinction

3. Voir *Les Cahiers Dieu vivant*, Paris, Seuil, 1945-1955; l'œuvre de Hans Urs VON BALTHASAR, *La Dramatique divine. Prolégomènes*, Paris/Namur, Lethielleux/Le Sycomore, 1986; t. II/1: *Les Personnes du drame. L'homme en Dieu*, Paris/Namur, Lethielleux/Le Sycomore 1986; t. II/2: *Les Personnes du drame. Les Personnes dans le Christ*, Paris/Namur, Lethielleux/Le Sycomore, 1988; t. III: *L'action*, Namur, Culture et Vérité, 1990; t. IV: *Le Dénouement*, Namur, Culture et Vérité, 1993. Voir aussi MOLTMANN J., *Le Dieu crucifié*, *La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Paris, Cerf, coll. Cogitatio fidei 80, 1990[2] (1974).

4. LEFORT C., *Un Homme en trop. Essai sur l'archipel du goulag de Soljénitsyne*, Paris, Le Seuil, 1975 (republié dans Le Seuil poche, 1986).

empruntée à Jacques Maritain (1882-1973)[5] a permis à l'Église catholique de développer un véritable souci de l'avenir de la société et elle a fourni le socle théorique d'un laïcat responsable et engagé à la construction du lien social. Mais le résultat concret est une difficulté à penser l'impact direct de l'Église comme institution sur la vie publique des citoyens. Cette attitude entraîne à terme un processus d'autosécularisation de l'Église qui, en très peu de temps, va pratiquement désinvestir toutes les œuvres qui organisaient son action sociale. Mais le paradoxe est que cela s'accomplit par le vœu même des chrétiens qui les animaient. Exemplaire de ce point de vue est l'évolution de la CFTC, syndicat ouvrier chrétien doté d'une réelle légitimité dans le monde ouvrier durant le deuxième tiers du siècle dernier: s'il a perdu son identité confessionnelle en 1961, c'est sous l'impulsion d'un certain nombre de ses dirigeants issus de la J.O.C., conseillés par les jésuites de l'Action populaire. Mais la même chose vaut de bien d'autres institutions d'action sociale et de santé.

Tant que sur les principales questions d'éthique, la société française partageait un consensus global, la distinction héritée de Maritain entre les ordres temporel et spirituel permettait à l'Église de trouver sa place dans la société moderne. Mais on pressent qu'une étape nouvelle se dessine avec le phénomène de la mondialisation et avec celui du pluralisme des valeurs, des arts de vivre et des religions, bref avec la donne libérale de nos sociétés. En effet, si les citoyens trouvent encore dans les droits de l'homme un socle de valeurs communes, les choses se compliquent singulièrement quand il leur faut tirer des normes de ces valeurs. On peut par exemple partager la charte des droits de l'homme et se trouver pourtant opposés sur la question de savoir si, au nom de ces mêmes valeurs, l'on doit ou non faire une loi sur l'interdiction du port du foulard islamique à l'école, comme ce fut le cas en France.

II. – La subjectivation des individus n'éteint pas l'action publique de l'Église

La modernité s'est ainsi développée à l'échelle mondiale avec la généralisation de l'esprit critique, la capacité croissante de l'humanité à transformer ses conditions de vie et à agir ainsi sur son

5. Voir en particulier MARITAIN J., *L'humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier, 1936.

destin, avec l'accélération de la circulation des idées, des capitaux et des personnes à la surface de la planète. Il s'en est suivi une crise des traditions, de la transmission et de l'autorité à l'échelle planétaire. L'inquiétude a succédé à l'euphorie, l'individu au collectif. La donne «libérale» domine les sociétés modernes sans que les essais communautaristes nord-américains puissent se transposer facilement sur le vieux continent[6]. Qui le souhaiterait d'ailleurs? Mais il s'en suit que les relations sociales sont elles aussi devenues libérales, éphémères, démultipliées et invisibles. Comme l'écrit Balandier, «la fragmentation du social, le poids des relations médiatisées, la mobilité des repères de vie entretiennent une quête incessante de croyances susceptibles de fortifier le sentiment d'identité»[7]. Il n' y a donc pas de raison pour que les relations avec le divin ne tendent pas à prendre la même figure, autonomes, démultipliées, changeantes et non hiérarchiques.

Dans ce contexte, l'espérance cherche à mobiliser en urgence la capacité à faire consensus et, parallèlement, elle tâche de construire des réponses à la crise de l'identité des sujets dans le cadre de la constitution de la civilisation mondiale qui naît sous nos yeux. En effet, le christianisme ne peut plus compter sur des mouvements sociaux déjà constitués en dehors de lui et qu'il n'aurait plus qu'à accompagner comme ce fut le cas dans la pédagogie de la première Action catholique spécialisée ou dans les premières théologies de la libération. Les identités sont devenues trop incertaines et l'horizon politique de type révolutionnaire s'est éloigné faute de projet politique constitué par une classe sociale structurée et capable de porter une idéologie fédératrice. Le sujet s'éprouve aujourd'hui plutôt enchaîné à lui-même et dans l'impossibilité de se dépêtrer de soi[8]. Ce tournant subjectif de la culture contemporaine[9] rend problématique l'établissement des consensus. Ce n'est plus à travers leur rôle social que les individus se mobilisent pour changer la vie, mais en tant qu'humains. Chacun se trouve dès lors devant la tâche d'avoir à devenir l'acteur de sa propre vie, sans illusion ni désespérance dans un univers complexe et changeant, structurellement instable. Dans cette situation, on le pressent, la relation et la communication portent

6. Cf. Sowle Cahill L., «L'éthique communautarienne et le catholicisme américain», dans *Rech. Sc. Relig.* 95 (2007), 21-40.

7. Balandier G., *Le dédale, pour en finir avec le vingtième siècle*, Paris, Fayard, 1994, p. 157.

8. Ehrenberg A., *La fatigue d'être soi*, Paris, Poches Odile Jacob, 1998.

9. Taylor C., *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2008[2].

la charge de faire vivre le sujet. Viennent-elles à manquer ou à se pervertir, le sujet s'effondre.

L'espérance chrétienne n'est pourtant pas démunie devant cette subjectivation des modernes. Elle peut même estimer ce processus à sa juste valeur sans pour autant l'idéaliser. Ce n'est pas parce qu'un sujet cherche à construire son identité que sa démarche n'est que subjective. En entrant dans la relation aux autres, aux traditions sociales, politiques et religieuses disponibles, il devient solidaire d'autrui dans une communication réelle. D'un point de vue ecclésial, par leur engagement dans des tâches sociales, les chrétiens savent investir leur sens évangélique de l'humain dans un travail créatif d'invention de la société en vue de fournir des réponses originales aux problèmes inédits rencontrés par l'humanité. En cela, ils participent à la communication sociale dans laquelle se créent les identités. Ils n'exercent pas de la sorte une suppléance provisoire en rapport avec le déficit de l'action des pouvoirs publics dans les États de droit. Ils investissent leur imagination évangélique dans une contribution à l'invention du lien social dans le champ de l'éducation, du social comme du politique. Cela signifie que l'espérance n'a plus à travailler aujourd'hui en terme de suppléance, mais dans le sens de la créativité sociale pour inventer partout sur la planète des laboratoires où s'invente la société. Prenons un exemple: dans un pays où 85 % des personnes vivent en zone urbaine, les quartiers populaires de nos villes ne sont pas d'abord des problèmes à résoudre, mais des lieux où s'inventent le nouveau lien social d'une société multiethnique, multireligieuse, confrontée à la précarité de l'emploi et à l'éclatement du noyau familial[10].

III. – L'espérance et la mémoire de la souffrance

Face à la montée de la donne libérale qui installe le pluralisme et l'individu au centre des valeurs de la modernité, l'espérance chrétienne s'est confrontée dès les années 1960 à la mémoire d'Auschwitz et à la philosophie juive[11]. Elle a ainsi retrouvé le caractère

10. Voir comment l'Action Catholique Ouvrière (ACO) en rend compte dans ses revues *Témoignages* et *Repères*.

11. Comme l'a fait le théologien catholique allemand Jean-Baptiste METZ, dans *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique,* trad. P. Corset et J.-L. Schlegel, Paris, Cerf, 1999, nouvelle éd. de Cogitatio fidei 99.

messianique de la foi chrétienne dont l'oubli avait progressivement conduit la religion chrétienne à s'identifier à une religion de vainqueurs de l'histoire. Désormais le négatif que représente les vaincus venait au premier plan. L'espérance cherchait en eux le chemin d'un avenir pour la société qui ne se ferait plus sans eux. Ce climat pathétique du sujet souffrant visait à libérer, dans le christianisme, la praxis sociale d'une conception anthropologique qui concevait le sujet dominateur de la nature. Celui-ci pense l'histoire humaine du point de vue des vainqueurs, en en oubliant l'envers que le travail de la mémoire n'a cessé de scruter depuis lors[12]. L'Église dans son action au cœur de l'histoire et de la société s'est reconnue appelée à se recentrer sur le Dieu de Jésus qui n'est pas celui des vainqueurs mais des victimes[13]. Un tel Dieu découvert sur la croix suscite l'Église à résister dans son action à l'apathie de la société de consommation et au repli sectaire.

L'Église s'atteste ainsi comme celle qui communique une mémoire dangereuse de la liberté acquise par le Christ dans sa Pâque. La foi s'accomplit dans la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*[14]. Ceci signifie que le potentiel de l'histoire ne tient pas uniquement aux vainqueurs, à ceux qui réussissent, mais aussi aux vaincus. La foi comme *memoria* remémore le Dieu de la passion de Jésus. Après Auschwitz, la souffrance ne peut être désormais dissimulée derrière le rideau des concepts. Plus que la force des arguments, le récit évangélique met en scène la vigueur avec laquelle Jésus dans l'Évangile est interpellé par la souffrance des hommes et des femmes de son temps.

---

12. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Mémoire et réconciliation*, Paris, Cerf, 2000.

13. «Que signifie qu'une histoire est vraie? Dans quel sens est-il possible de distinguer les histoires vraies et les histoires fictives? Et dans quel sens est-il possible de parler d'une ouverture narrative (*erzählende Erschließung*) de la vérité? Pour le christianisme, ces questions sont inaccessibles, parce que les histoires fondatrices du christianisme ne sont pas simplement des mythes fondateurs, mais des récits historiquement enrichis (*historisch durchwachsen*). L'histoire de la passion de Jésus-Christ — «il a souffert sous Ponce Pilate» — appartient au centre de ces histoires bibliques, et doit en permanence être clarifiée dans sa relation avec l'histoire de souffrance des hommes, parce que l'histoire n'est, dans le sens d'un grand récit, que comme histoire de la passion. La *memoria passionis* rompt aussi bien chaque pression d'unification abstraite en «une histoire», opérée sous le dictat d'un universalisme totalitaire, que la désagrégation postmoderne de l'histoire réelle des hommes dans une pluralité d'histoires sans relations» (METZ J. B. et REIKERSTORFER J., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft,* Fribourg-en-Brisgau/Bâle/Vienne, Herder, 2006, p. 251).

14. METZ J. B., *La foi dans l'histoire…* (cité *supra*, n. 11), p. 109.

Croire en Dieu se comprend chrétiennement comme cette espérance solidaire en lui qui appelle tous les sujets à être sujets devant sa face à la manière dont le Messie lui-même l'est devenu en traversant la mort sur la croix. Le rappel que la prédication tout comme la théologie chrétienne ne peuvent plus être les mêmes après Auschwitz signifie que toute réconciliation paisible avec Dieu qui viserait l'apaisement des consciences à bon compte s'avère désormais impossible. La suite du Christ s'accompagne d'une herméneutique du danger car la confiance messianique ne se confond pas avec l'euphorie du sens. L'attente du jour messianique ne cesse d'aiguillonner les chrétiens au regard de leurs tâches imprescriptibles dans l'histoire et dans la société. Cette attente nourrit leur compassion.

L'inquiétude qui taraude les individus dans la modernité conduit l'espérance chrétienne à la question de Dieu[15]. Le mot Dieu ne fait plus sens ni dans la société ni parfois même pour certains chrétiens affectés par la sécularisation[16]. La postmodernité s'apparente à un retour du mythe[17]. L'alternative se trouve entre les divinités du polythéisme qui viennent anesthésier la responsabilité, compenser le vide de l'existence d'une part et de l'autre le Dieu biblique qui libère des idoles. Le Dieu de la religion devient le Dieu thérapeute sollicité pour un mieux-être, mais qui n'engage pas une conversion radicale[18]. Le christianisme s'assoupit dans une vision du monde d'ordre esthétique. Enfermé dans une temporalité répétitive, le croyant en quête de bonheur se garde de rencontrer la souffrance et la conception dionysiaque de l'existence triomphe sur la praxis de la suite du Christ. Celle-ci s'accompagne de la dissolution du sujet livré aux puissances abstraites et anonymes de l'économie et de la technologie. La culture de la banalité envahit alors tout, y compris la religion[19]. À cet état

15. METZ J.B., «Qu'est-il arrivé à Dieu – Qu'est-il arrivé à l'homme? Sur la situation du christianisme dans l'Europe sécularisée» dans *Revista Latinoamericana de Teologia* 5 (1988), 206-217.

16. METZ J. B., «Questions sur Dieu adressées aux chrétiens d'aujourd'hui», dans *Istina* 42 (1997), p. 7.

17. METZ J. B., «Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie», dans *Entwürfe der Theologie,* éd. J. B. BAUER, Graz/Vienne/Cologne, Styria, 1985, p. 226. Ici, Metz reconnaît au goût contemporain pour le mythe le mérite de montrer les limites de la rationalité moderne.

18. METZ J. B., «Le Dieu qui ne convient pas. Réflexions sur les demandes des chrétiens», dans *Istina* 41 (1996), 340.

19. «Religion, ja – Gott, nein», dans *Gottespassion*, éd. J. B. METZ et T. R. PETERS, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1991, p. 14-67.

de fait s'oppose une nouvelle théodicée[20] qui porte devant Dieu, à l'instar de Job, la question de la souffrance. Une véritable compassion implique toujours une herméneutique du danger, puisée dans la croix du Christ.

IV. – De la critique de la société à son invention

Sous ce mode pathétique et interpellant, l'espérance des années 1960 s'est radicalisée sous un versant plus dramatique dans les années 1990 en lien avec une morale politique qui dégage les conséquences normatives de la foi dans l'engagement des chrétiens en faveur du pauvre, du petit et de toutes les victimes comme conséquence d'une prise au sérieux de la croix[21]. Ces courants nouveaux de l'espérance chrétienne voient là une affirmation du devoir qui s'impose aux chrétiens de travailler à l'advenue d'un «être sujet» pour tous les hommes dans le cadre d'une Église «démocratisée», la visée étant ici la volonté de déprivatiser la foi à l'encontre du mouvement qui, depuis les *Lumières*, avait établi une rupture entre l'existence religieuse et l'existence sociale en vidant de son sens l'exigence chrétienne pratique du «suivre Jésus» entendu comme appel public. Cependant cette entreprise de «déprivatisation» possède une double limite:

1) Elle recèle une conception encore très abstraite du politique en tant que tel et qui en sous-estime le caractère fondamentalement polémique. Cette proposition d'intervenir dans la société sous le mode de la dénonciation de ses dysfonctionnements et du prophétisme radical de l'Évangile arrive-t-elle véritablement à prendre en considération la pluralité culturelle, la puissance des États et les rapports de force en jeu dans l'action politique concrète? La difficulté pour les Églises de trouver la manière adéquate d'agir dans la société comme institution publique semble plaider pour une réponse négative à cette question.

---

20. METZ J. B., «Dieu et le mal dans ce monde. Une théodicée oubliée mais inoubliable», dans *Concilium* 273 (1997), 15; voir déjà «Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt», dans *Stimmen der Zeit* 210 (1992), 311-320.

21. Dès 1975, Metz présente la question de la justice pour les morts comme la question du sens en théologie et précisément comme question de théodicée (METZ J. B., «Credo der Christen», dans la revue *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern,* München, novembre/décembre 1975, p. 16).

2) Cette espérance critique et prophétique des années 1960 qui perdure dans le ressort pastoral déchiffre-t-elle suffisamment comment les pratiques chrétiennes sont aptes à constituer les sujets éthiques capables de se responsabiliser à l'égard des tâches complexes qui leur incombent? Pour qu'un sujet soit en mesure de se poser publiquement, il faut qu'il ait préalablement la ressource de se constituer dans l'intériorité de son identité. Or c'est là toute la question de la postmodernité. Dans l'insistance sur la nécessaire déprivatisation de la foi, l'espérance chrétienne héritée des années 1960 n'aborde que de manière évasive les pratiques proprement chrétiennes, médiatrices de la constitution du sujet en son intériorité. On mesure ici le décalage entre l'enthousiasme des jeunes générations pour les grandes rituels chrétiens et la réserve de certains acteurs pastoraux à ce sujet: les premiers sont nés dans une modernité désenchantée, tandis que les seconds ont été construits dans la modernité conquérante.

Dans les années 1960, la théologie de l'espérance a été aux prises avec le messianisme marxiste. Elle a redécouvert ainsi l'apocalyptique et l'eschatologie chrétienne laissées quelque peu en jachère par les théologies euphoriques du progrès. Face aux périls qui affectent la conscience planétaire, l'espérance chrétienne s'est radicalisée dans une herméneutique du danger puisée dans la méditation de l'Holocauste. Elle a prôné une espérance à partir de la suite concrète du Christ développant une compassion pour les victimes et les souffrants, ceux-ci devenant les véritables interprètes du monde en crise de la société globalisée. L'espérance se trouve ici arc-boutée sur une «herméneutique du danger» qui veille à ce que ce monde ne retombe pas dans le polythéisme et ses mythes de l'argent, de la technique, de la communication[22].

La difficulté actuelle consiste à montrer comment l'espérance peut être à la source non plus d'une réforme de la société, mais de son invention, au moment où la mondialisation la présente comme aux limites de son effondrement économique, écologique et politique. C'est une véritable aptitude à construire les sujets qu'il est nécessaire de manifester. L'espérance chrétienne en Dieu qui ressuscite Jésus d'entre les morts est appelée à montrer comment elle donne à des sujets brisés de prendre en charge la responsabilité de l'invention de la société.

---

22. Benoît XVI analyse dans l'encyclique *Spe salvi* 20-21 les conséquences dramatiques des messianismes politiques du XX^{e} siècle.

Que serait une théologie de l'invention de la société dans laquelle l'Église apporterait sa pierre? La *Lettre des évêques aux catholiques de France*[23] en avait souligné les conditions premières. Elle soulignait, en effet, avec lucidité les risques entraînés par cette situation nouvelle dans laquelle chacun se trouve comme privé de points de repère. En particulier, elle attirait l'attention sur les manipulations dont les religions font l'objet quand elles sont utilisées à des fins marchandes ou politiques lorsqu'elles deviennent facteurs de guerre et de violence.

Loin de se résigner à ces difficultés, la *Lettre* revendiquait une Église pour tous qui trouve sa place dans la société en surmontant deux tentations toujours présentes dans le catholicisme français d'aujourd'hui. D'une part, la privatisation de la foi qui relègue celle-ci dans la vie privée et subjective voire, comme le souhaitent certains, «à la sacristie». Or c'est son destin historique dans la société qui lui est alors retiré. Le salut de Dieu se trouve ainsi amputé de sa réalité dans l'existence sociale et délesté de son dynamisme critique et social en ce qui concerne la vie en société. D'autre part, à l'inverse, la nostalgie d'une hégémonie de l'Église sur la société, comme s'il était possible de reproduire, dans une culture démocratique devenue pluraliste et sécularisée, des modèles de rapport de l'Église au monde qui sont périmés.

Ajoutons qu'un renouvellement de la pensée sur la création permettrait de porter un regard plus juste sur le monde confié à la responsabilité humaine. En suivant Rm 8, il serait important de penser la société et l'histoire, comme le cosmos tout entier, selon la perspective d'une création telle qu'elle se révèle à partir de la croix du Christ. Cette référence biblique inaugure et imprègne l'encyclique *Spe salvi* du pape Benoît XVI. Dans le mystère de Pâques s'explicite l'acte créateur qui n'abandonne pas sa création à la mort mais la soutient dans l'existence avec tout le cosmos pour l'empêcher de retomber dans leur néant. Dieu n'a pas fait ce monde ni l'homme pour la mort. Il créé pour la vie éternelle. Cette voie permettrait aussi de considérer, comme il se doit, l'incarnation en son sens définitive selon l'oraison du 7e dimanche de Pâques: «Entends notre prière, Seigneur: nous croyons que le sauveur des hommes est auprès de toi dans la gloire; fais nous croire aussi qu'il est avec nous jusqu'à la fin des temps, comme il

23. *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf, 1997.

nous l'a promis.» Une telle affirmation de la *lex orandi* ouvre un regard plus cordial sur la société et le temps présent qui empêche de les diaboliser, sans pour autant s'interdire de les scruter avec vigilance pour y repousser tout ce qui détruit l'œuvre de Dieu.

Terminons par un appel à éclaircir la notion de violence symbolique[24] qui appartient à toute œuvre éducative, dès lors qu'elle initie à la tradition du Christ. Rendre compte de l'espérance qui est en nous entraîne inévitablement cette réflexion pour ceux qui cherchent une action publique de l'Église dans la société. L'espérance ne peut s'économiser d'agir chrétiennement, c'est-à-dire selon les manières du Christ. Dans le contexte décrit plus haut, l'action de l'Église dans l'espace démocratique est invitée à assumer son rôle d'éducatrice. Précisons qu'il s'agit non pas de donner des leçons à qui que ce soit, mais de devenir témoin de ce qu'elle-même veut initier dans la société. Elle est alors inévitablement renvoyée à ses convictions les plus intimes éprouvées au cours de son histoire séculaire. À l'instar du Christ, elle se souvient que la voie éducative est celle de l'initiation à la confiance. Et il s'agit d'abord de la confiance de l'éducateur qui consent à sa propre vulnérabilité. Celui-ci est vulnérable aujourd'hui parce qu'il appartient à cette modernité où les choix sont «affaire de goût» comme dit M. Scouarnec. Non pas que la foi soit laissée à la préférence individuelle ou confisquée par des appartenances communautaires. Cela signifie d'abord que la foi ne bénéficie plus de l'évidence culturelle d'une société française longtemps marquée par les pratiques chrétiennes. Mais cela veut dire aussi qu'il revient à chacun d'engager sa confiance envers la parole qui mérite d'être crue. Or cette parole n'est pas une idée, ni une sagesse, ni une idéologie, ni une intuition: elle est une tradition historique qui engage une forme de vie qui appelle une discipline de vie exercée par l'apprentissage d'une vie ecclésiale[25]. Pour le dire autrement Jésus ne touche pas directement comme s'il était

---

24. Emprunté au vocabulaire bourdieusien dans BOURDIEU P., *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1994, p. 188: «Le pouvoir symbolique, pouvoir de constituer le donné en l'énonçant, d'agir sur le monde en agissant sur la représentation du monde, ne réside pas dans les 'systèmes symboliques' sous la forme d'une 'force illocutionnaire'. Il s'accomplit dans et par une relation définie qui crée la croyance dans la légitimité des mots et des personnes qui les prononcent et il n'opère que dans la mesure où ceux qui le subissent reconnaissent ceux qui l'exercent.»

25. Cf. GAGEY H.J., «La Loi comme source», dans DAGENS Cl. (dir.), *Pour l'éducation et pour l'école, des catholiques s'engagent*, Paris, Odile Jacob, 2007.

là, mais c'est sa tradition historique qui touche les êtres de générations en générations. C'est pourquoi il est important de procéder à une initiation à cette tradition, à cette histoire du Christ avec les hommes, car le contact avec Lui en dépend. Et parce que cette tradition est celle du Christ lui-même, l'initiation ne peut être que chrétienne. C'est selon les manières du Christ que l'on peut être initié à la tradition du Christ qui rend présente sa parole sur laquelle on peut miser sa confiance. L'Église en postmodernité est conviée à une telle espérance.

F – 75270 Paris Cedex 06 Jean-Louis SOULETIE
21, rue d'Assas
jl.souletie@orange.fr

Sommaire. — La modernité est inquiète et désenchantée. Son histoire récente comme le rappelle l'encyclique *Spe salvi* a éprouvé le caractère dramatique de ses utopies messianiques. Dans ce cadre, le tournant subjectif de la culture rend difficile l'établissement de consensus entre les citoyens. Malgré sa tentative, la théologie de la déprivatisation de la foi des années 1960 n'a pas endigué cette pente libérale des sociétés ultramodernes. Mais l'espérance chrétienne peut revendiquer une tâche éducative afin de contribuer non plus seulement à une critique de la société mais à l'invention avec d'autres d'un nouveau lien social.

Summary. — Modernity is anxious and disillusioned. As the encyclical *Spe Salvi* points out, recent history has experienced the tragic nature of history's messianic utopias. In this context, the subjective character of the culture makes the establishment of a consensus among citizens difficult. Despite its efforts, the theology of the 1960's which deprivatised the faith, has not halted this liberal trend of ultramodern societies. But Christian hope can lay claim to an educative task contributing not only to a critique of society but to finding with others a new social cohesion.